



HAL
open science

Qu'est-ce qu'une vision du monde? Enquête historique en vue d'un horizon métaphysique

Adinel Bruzan

► **To cite this version:**

Adinel Bruzan. Qu'est-ce qu'une vision du monde? Enquête historique en vue d'un horizon métaphysique. Philosophie. Normandie Université, 2023. Français. NNT : 2023NORMR012 . tel-04112085

HAL Id: tel-04112085

<https://theses.hal.science/tel-04112085>

Submitted on 31 May 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Normandie Université

THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité PHILOSOPHIE, EPISTEMOLOGIE

Préparée au sein de l'Université de Rouen Normandie

Qu'est-ce qu'une vision du monde ? Enquête historique en vue d'un horizon métaphysique.

**Présentée et soutenue par
ADINEL BRUZAN**

**Thèse soutenue le 03/02/2023
devant le jury composé de**

M. CHRISTIAN BERNER	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, UNIVERSITE PARIS 10 PARIS-NANTERRE	Rapporteur du jury
MME INGA ROMER	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, UNIVERSITE GRENOBLE ALPES	Rapporteur du jury
M. STEPHANE CHAUVIER	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, UNIVERSITE PARIS 4 PARIS-SORBONNE	Président du jury
MME NATALIE DEPRAZ	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, Université de Rouen Normandie	Directeur de thèse

Thèse dirigée par NATALIE DEPRAZ (EQUIPE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE SUR LES AIRES CULTURELLES)

A Fanny

Je remercie ma directrice de thèse, Madame la Professeure Natalie DEPRAZ, d'avoir accepté de diriger ce travail, de l'avoir soutenu et accompagné. Sa bienveillante patience a été mise à rude épreuve au cours des années...

Ce travail est le fruit, inabouti, d'une interrogation toujours vivante, mais dont les contours ont évolué au fil du temps.

Avertissement :

Nous avons utilisé un certain nombre de textes en langue originale. Lorsque nous avons eu accès à la traduction, nous l'avons consultée, utilisée, parfois modifiée. Les textes dont la traduction ne nous était pas accessible ont été traduits par nos soins. La responsabilité nous en incombe.

Introduction

« Elle passait un temps incroyable à écouter des conférences, à prendre part à des manifestations, à distribuer de la littérature pour la Ligue Anti-Sexe des Juniors, à préparer des bannières pour la Semaine de la Haine, à faire des collectes pour la campagne d'économie, ou à d'autres activités du même genre. Cela payait, disait-elle. C'était du camouflage. Si on respectait les petites règles, on pouvait briser les grandes. »

G. Orwell, 1984, p. 174

Pourquoi les zèbres ont-ils des rayures ? La réponse aujourd'hui la plus intuitive dans notre milieu culturel irrigué de connaissance scientifique invoquerait sans doute une hypothèse évolutionnaire de type « adaptation à l'environnement », ou « camouflage ». Mais si l'on nous demandait de quel environnement il s'agit, nous serions sans doute embêtés. Un camouflage en noir et blanc ne cache pas très bien un animal qui vit dans la savane, dans un environnement dont les couleurs dominantes sont le vert, l'ocre, le marron. Certes, on sait que les principaux prédateurs des zèbres, les lions, ne perçoivent pas les couleurs. Mais même pour des lions qui verraient le monde en noir et blanc, les zébrures des zèbres sauteraient aux yeux. Un zèbre ne se fond pas dans le paysage.

Le professeur Robert Sapolsky¹, tout en gardant l'hypothèse du camouflage, propose une autre interprétation de celle-ci. Il souligne qu'un camouflage peut opérer soit par rapport à l'environnement naturel, soit par rapport à l'environnement « social » de l'animal, ici le troupeau. Pour Sapolsky, les rayures des zèbres relèvent du deuxième type de camouflage.

¹ Voir R. Sapolsky, *Why Zebras don't get Ulcers?*

Sapolsky raconte l'anecdote suivante² : pour pouvoir identifier un zèbre précis et mesurer son niveau de stress avant et après une attaque de lions, Sapolsky et ses assistants lui ont clipsé un moniteur à l'oreille et lui ont appliqué une tache de peinture rouge sur le pelage. Que s'est-il passé ? Lors de l'attaque des lions, c'est précisément le zèbre à la tache rouge qui a été pris en chasse et tué.

La morale (sanglante) de l'histoire est que quand on est un zèbre, il vaut mieux ne pas se singulariser, sortir du troupeau. Les rayures seraient donc bien un système de camouflage, mais par rapport au troupeau, non par rapport à l'environnement naturel. Chaque zèbre présente un motif unique, qui est immédiatement identifié par ses congénères. Mais pour un œil extérieur (comme celui de l'observateur humain, ou du lion), ils se ressemblent tous.

Y a-t-il des systèmes de camouflage analogues chez les êtres humains ? Etant donnée la complexité d'une société humaine, un tel système de camouflage devrait être également très complexe. Il devrait surtout avoir une dimension mentale, ou symbolique, complexe. Friedrich Nietzsche semble avoir envisagé une telle hypothèse dans *Le Gai Savoir*. Il y défend la thèse que les êtres humains ont développé la *conscience de soi* précisément pour se fondre dans le « troupeau ». La fonction de la conscience de soi serait ainsi de traduire les états mentaux individuels (personnels) en un langage commun, communicable aux autres. Cette traduction impliquerait pour Nietzsche nécessairement une perte, une dépersonnalisation et une dévaluation des états personnels.

« Mon idée est, on le voit, que la conscience ne fait pas proprement partie de l'existence individuelle de l'homme, mais plutôt de ce qui appartient chez lui à la nature de la communauté et du troupeau ; que, par conséquent, la conscience n'est développée d'une façon subtile que par rapport à son utilité pour la communauté et le troupeau, donc que chacun de nous, malgré son désir de se comprendre soi-même aussi individuellement que possible, malgré son désir « de se connaître soi-même », ne prendra toujours conscience que de ce qu'il y a de non-individuel chez lui, de ce qui est « moyen » en lui, — que notre pensée elle-même est sans cesse en quelque sorte écrasée par le caractère propre de la conscience, par le « génie de l'espèce » qui la commande — et retraduite dans la perspective du troupeau. Tous nos actes sont au fond incomparablement personnels, uniques, immensément individuels, il n'y a à cela aucun doute ; mais dès que nous les transcrivons dans la conscience, il ne paraît plus qu'il en soit ainsi... »³

² Anecdote reprise par J. Peterson dans l'un de ses cours (<https://www.youtube.com/watch?v=0V-jF9iurHA>).

³ Fr. Nietzsche, *Le gai savoir*, « Du génie de l'espèce ».

Pourtant, bien qu'elle soit présentée par Nietzsche comme foncièrement aliénante, la conscience de soi fonctionne comme un filtre qui permet, en dernière instance, d'introduire des distinctions et de voir plus clair en soi-même. En ce sens, il s'agit d'une compétence rationnelle, socialement apprise⁴.

Si notre Moi s'arrête là où nous avons *appris* à le faire arrêter, la construction des limites du Moi implique une négociation constante avec des contraintes pulsionnelles, des contraintes physiques et des contraintes sociales⁵. En ce sens, « la construction d'un Moi n'est [...] pas analogue à des emplettes faites sur le marché des prédicats »⁶. Un supermarché des prédicats égologiques où l'on pourrait consommer à sa guise peut apparaître comme une perspective exaltante à certains, mais elle fait fi des contraintes qui pèsent sur nous et de notre vulnérabilité.

Les limites du Moi se négocient avec les limites du Monde. Ce qui suppose que nous soyons en possession d'une *vision du monde*.

Notre travail est consacré à la notion de « vision du monde ». Cette expression française traduit l'allemand « *Weltanschauung* », mot apparu à la fin du 18^e siècle dans la *Critique de la faculté de juger* de Kant.

« *Weltanschauung* » est un terme composé de « *Welt* » (monde) et « *Anschauung* » (intuition). « Monde » et « intuition » sont eux-mêmes deux concepts dont l'intersection ne va nullement de soi. Si l'on définit le monde comme l'ensemble de ce qui existe, y compris nous-mêmes, comment pourrions-nous, en tant que partie du monde, en avoir l'intuition, c'est-à-dire une vue d'ensemble, synoptique ?

L'« obscurité » littérale de la *Weltanschauung* a toujours posé problème aux traducteurs, comme le souligne C. Godin :

« La présence récurrente de ce terme allemand dans les ouvrages français prouve qu'il n'a pas trouvé d'équivalent exact en notre langue. La traduction « conception du monde » tire le concept vers un excès d'intellectualité ; à l'inverse, « vision du monde » a une connotation intuitive, voire mystique, qui ne lui convient pas. Regard sur le monde ne serait pas mauvais – il aurait l'avantage de bien rendre la racine *Schau* – seulement l'expression

⁴ Voir S. Chauvier, *Dire « Je »*, p. 226 : Les frontières catégoriales de nos Moi ne sont pas des frontières réellement existantes que nous *découvrons* naturellement, mais des frontières que nous avons *appris* à reconnaître en même temps que nous *apprenions* à reconnaître le Non-Moi. Notre Moi finit là où nous avons appris à le faire s'arrêter. »

⁵ Voir E. Erikson, *Adolescence et crise*. Erikson soutient que la personnalité se construit à la jonction des trois grands domaines de l'existence : *psyche, soma et polis*.

⁶ S. Chauvier, *Dire « Je »*, p. 242.

impliquerait une partiellité qui irait à contresens de la globalité exprimée par le terme allemand : *Weltanschauung* désigne un mode d’appréhension globale du monde du point de vue de l’intelligence, de l’affectivité et de l’action synthétiquement. Les nazis, qui empoisonnaient tout ce qu’ils touchaient, en utilisant le concept l’ont rendu suspect. C’est d’autant plus regrettable qu’il paraissait précisément devoir échapper aux polémiques idéologiques auxquelles justement le concept d’idéologie prêtait par trop facilement le flanc. Si l’idéologie est l’ensemble des idées caractérisant une société à un moment donné de son histoire, alors le mot *Weltanschauung* lui est équivalent – et la traduction par « conception du monde » ne sera pas indigne de lui. »⁷

Nous allons montrer que, déjà chez Kant, il existe des expressions concurrentes de *Weltanschauung*, conceptuellement plus cohérentes et employées comme des synonymes. Cependant c’est bien *Weltanschauung* qui s’est historiquement imposé en allemand, imité par des calques dans les autres langues : « Worldview », « vision du monde », etc. Sans forcément donner raison à l’histoire, nous allons nous y plier et reprendre la traduction « mimétique » : « vision du monde ».

On se sert généralement de l’image des « verres teintés » (*stained Glass* en anglais) pour « représenter » une vision du monde. Selon la conception commune, celle-ci est à la fois un cadre (un système de croyances) que le sujet projette sur le monde et à travers lequel il regarde le monde, et un horizon grâce auquel le monde regarde en retour le sujet.

L’image des verres teintés est autant éclairante que trompeuse. Elle est éclairante, car elle contient une ambiguïté fructueuse : des verres teintés voilent ou déforment notre perception, mais en même temps la rendent plus intéressante, voire l’embellissent. Elle suggère donc que la vision du monde n’enlève rien à celui-ci, mais au contraire, l’enrichit.

Elle est en même temps trompeuse, car elle nous incite à penser que le sujet serait conscient de la présence de ces « verres teintés », autrement dit qu’il aurait la possibilité, réelle ou théorique, de les enlever, de regarder le « monde en soi ». On ne se sert de verres teintés que dans certaines situations, leur impact sur notre perception est donc limité. Mais supposons que la possibilité de les enlever soit retirée au sujet : sa vision du monde se confondrait alors pour lui avec le monde. Dès lors, la vision du monde pourrait bien apparaître comme une caverne de l’esprit, dont il serait impossible de sortir. Hypothèse qui, nous allons le voir, se contredit elle-même.

⁷ C. Godin, *La Totalité 2*, p. 435.

Notre enquête historique s'efforcera d'expliciter les tensions contenues dans la notion de « vision du monde », et de montrer comment elles ont pu être exploitées pour proposer des réponses originales à certaines questions centrales de la modernité.

Ch. 1 : Un « concept allemand » ?

« Car ces traits communs dont il est question se ramènent à un état d'esprit que n'organise aucune notion générale, que ne décantent ni distinctions, ni abstractions ; un état d'esprit ressortissant à une forme inférieure d'assemblage et qui ne se manifeste jamais mieux que dans l'usage exclusif de la conjonction de coordination élémentaire, de ce malheureux *et* tenant lieu, pour le faible d'esprit, de relations plus complexes. Or, on peut affirmer que le monde lui-même, en dépit de la masse d'esprit qu'il contient, se trouve dans un état de ce genre, analogue à l'imbécillité ; il est même impossible de ne pas le voir lorsqu'on essaie de se faire une vue d'ensemble des événements qui s'y déroulent. »

R. Musil, *L'homme sans qualités*, II, p. 393

Il semble que « [l]'humanité a[it] pu se passer de l'idée de « monde » pendant la moitié de son histoire – sans parler de l'immensité préhistorique »⁸. Le concept thématique de « monde » tel que nous l'employons aujourd'hui articule⁹ deux opérations élémentaires. (1) Il « suppose que l'on envisage ce qui est dans sa totalité, cette catégorie étant saisie dans ses deux moments, à savoir comme synthèse des deux premières catégories de la quantité, la pluralité et l'unité »¹⁰. Le monde serait donc le référent de la catégorie de « totalité », dont le sens est analysable comme articulation de la pluralité de l'étant (parcouru dans son exhaustivité) avec l'unité d'un ordre, d'un arrangement (supposé beau et bon). (2) Il suppose que la totalité « s'étale devant un sujet, en face duquel la réalité est campée, comme indépendante de lui »¹¹.

⁸ R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 24.

⁹ Selon Rémi Brague, qui renvoie explicitement à la table kantienne des catégories de l'entendement (les catégories de la « quantité » plus précisément). Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 136.

¹⁰ R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 25.

¹¹ R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 27.

Pour que notre expérience du monde surgisse, il faut donc « que soit rompue l'unité organique qui liait à celui-ci l'un de ses habitants, l'homme »¹². C'est la transcendance (problématique) de l'homme par rapport à l'étant dans son ensemble, sa désolidarisation de celui-ci, qui « gonfle » cet ensemble en monde.

Or, « les plus anciennes civilisations n'ont guère formulé comme tel le concept de totalité des choses »¹³. Pour certaines, leurs façons d'exprimer l'expérience de l'étant n'aboutit pas à la totalité proprement-dite, car « on en reste la plupart du temps à une énumération de la pluralité de ce qu'il comprend »¹⁴. C'est le cas en Grèce archaïque, chez Homère qui, lorsqu'il veut parler de toutes choses, se contente d'en dresser la liste : ciel, terre, mer, monde souterrain, etc. D'autres civilisations conçoivent une totalité, mais trop grande, dans laquelle l'être humain se retrouve comme noyé, en tout cas mis sur le même plan que les autres éléments.

Il semble que ce soit Héraclite, dans le fragment 30, qui emploie pour la première fois le mot *cosmos* pour désigner le concept de « monde »¹⁵. L'expérience du monde encodée par les Grecs grâce au terme « *cosmos* » apparaît chez Rémi Brague comme une sorte de « juste milieu » par rapport aux deux autres expériences. Mais il n'y a sans doute aucun jugement de valeur derrière.

Quoi qu'il en soit, dès lors que le concept de « monde » est acquis par les Grecs, qui « se sont engagés dans un chemin sur lequel les autres civilisations ne les ont pas suivis »¹⁶, ce concept peut être combiné avec d'autres concepts et donner naissance à des concepts encore plus complexes, mais aussi à des conceptions¹⁷, ainsi qu'à des dérivations. Rémi Brague met

¹² R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 27. Voir également p. 27-28 : « Le « monde » ne peut apparaître comme tel qu'à partir du moment où ce critère [le critère implicite de la référence à l'humain] est mis entre parenthèse. Cela ne sera le cas qu'en Grèce. C'est là, et là seulement, que se fera jour cette attitude « distanciée », ce « point d'Archimède » à partir duquel l'homme pourra, « conscient d'être sujet (*subjektbewußt*), soumettre la nature à une recherche objective ». »

¹³ R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 25.

¹⁴ R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 25.

¹⁵ Dans la traduction de R. Brague : « Ce monde, le même pour tous, ce n'est ni un des dieux, ni un des hommes qui l'a fait, mais toujours il était, il est, il sera : feu toujours vivant, s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure. » (*La sagesse du monde*, p. 37).

¹⁶ R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 35.

¹⁷ W.A. Davies précise que « le substantif « conception » possède un sens cognitif et un sens cogitatif » (*Meaning, Expression and Thought*, p. 500). Au sens cogitatif, la conception désigne l'action de concevoir des concepts, acte qui n'implique ni la croyance, ni l'absence de celle-ci. Au sens cognitif, la conception désigne « un système de croyances centrées, un système de croyances ayant un sujet commun. La conception que S possède de Φ consiste en les croyances de S au sujet de Φ . » (*Meaning, Expression and Thought*, p. 501). Ainsi, Ptolémée et Copernic ont conçu tous deux le concept de « Terre ». Grâce à celui-ci ils pouvaient penser à la Terre. Dans cette mesure, ils étaient pareils. Mais leurs conceptions de la Terre étaient radicalement différentes.

en avant trois conceptions élaborées sur la base du concept de « monde » : la *cosmographie*¹⁸, la *cosmogonie*¹⁹ et la *cosmologie*²⁰. Quant aux concepts dérivés, on peut mettre en avant le concept de « nature », issu de la réflexion sur le principe de la production des êtres et de la séparation entre ce qui a son principe dans l'activité humaine et ce qui pousse tout seul²¹.

Ces conceptions ont fourni un cadre pour la pensée occidentale jusqu'aux Temps modernes – cadre avec lequel les religions monothéistes ont dû négocier. La révolution globale induite par les Temps modernes rabat les cartes et permet une reconfiguration en profondeur de ces conceptions.

« Pour nous, il n'y a plus aucune articulation de la cosmologie et de l'éthique l'une avec l'autre, plus aucun rapport entre ce que nous savons de la structure de l'univers physique et de la façon dont l'homme se pense et s'éprouve lui-même comme celui qu'il est et celui qu'il doit être. Telle est l'opinion commune de l'époque moderne, qui institue entre les deux domaines une séparation si radicale que la question de leur rapport ne se pose même plus. On a formulé ce fait de diverses façons, par exemple en disant que l'homme a « perdu le monde », ou qu'il lui est « aliéné » ; je reprendrai pour ma part les distinctions que j'ai pratiquées au début : les progrès fantastiques de l'astrophysique ou des sciences de la terre permettent une *cosmographie* de plus en plus exacte ; ils débouchent sur une *cosmogonie* de moins en moins risquée dans ses conjectures. Il n'en est que plus visible que, à proprement parler, *nous n'avons plus de cosmologie.* »²²

¹⁸ R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 13 : « Par *cosmographie*, j'entends le dessin ou la description (*graphein*) du monde tel qu'il se présente actuellement, en sa structure, sa division éventuelle en niveaux, régions, etc. Cette description peut, voire doit rendre compte des rapports statiques ou dynamiques entre les différents éléments dont se compose le monde : distances, proportions, etc., mais aussi influences, réactions, etc. Elle implique la tentative de dégager les lois régissant ces rapports. Il s'agit ainsi d'une géographie généralisée qui, au mépris de l'étymologie, ne porterait pas que sur la terre mais sur l'ensemble de l'univers visible. »

¹⁹ R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 13-14 : « Par *cosmogonie*, j'entends le récit de l'apparition des choses ou, si l'on veut, le récit de la cosmogénèse. Il explique comment les choses en sont venues (*gignesthai*) à former le monde tel que nous le connaissons, dans la structure qui est la sienne aujourd'hui. »

²⁰ R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 15 : « [...] j'entends ici par *cosmologie* [...], comme l'implique d'ailleurs le mot *logos*, non un simple discours, mais une façon de rendre raison du monde dans laquelle doit s'exprimer une réflexion sur la nature du monde comme monde. Est cosmologique un discours, exprimé ou non (dans ce dernier cas, on pourrait parler d'une « expérience »), dans lequel ce qui fait que le monde est monde – ce que l'on pourrait appeler la « mondanité » – n'est pas présupposé, mais, au contraire, devient implicitement ou explicitement un problème. »

²¹ R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 28 : « De la sorte, l'idée d'un univers « physique » – qui n'est déterminé que par des facteurs qui relèvent de la « nature » – n'est en rien primitive. C'est tout le contraire : l'idée de « nature » (*phusis*), même si elle cherche à saisir ce qui est originel, n'est pas originaire, mais dérivée ; elle résulte déjà d'une réflexion, plus précisément d'une séparation entre ce qui a son principe dans l'activité humaine de fabrication ou d'estimation, l'artificiel (*tekhnè*) et le conventionnel (*nomos*), donc, et ce qui pousse tout seul, spontanément, le naturel. » Sur le caractère dérivé du concept de « nature » et sa subordination à la vision du monde, voir aussi P. Descola, *Par-delà nature et culture*.

²² R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 315.

Le vide laissé par la cosmologie est rempli, selon Rémi Brague, par les *Weltanschauungen* ou visions du monde : « Ce que nous avons, en revanche, et en abondance, ce sont des *Weltanschauungen*, des « visions du monde » – ce que l'on pourrait se risquer à appeler, en francisant un mot déjà bien installé en castillan, des *cosmovisions*. »²³

On peut rendre compte du remplacement de la cosmologie par les visions du monde en termes d'histoire des idées, mais cela ne saurait suffire à expliquer pourquoi, parmi toutes les options intellectuelles possible, c'est cette voie qui s'est imposée. Rémi Brague nous invite à voir dans la subjectivation progressive du concept de « monde » la solution à un problème anthropologique contenu dans la révolution des Temps modernes : « Le concept de monde devient ainsi subjectif, ou plutôt il est constitutif de la subjectivité »²⁴. Ce problème est celui de la « neutralisation du cosmos »²⁵, ou du désaxement de l'existence humaine. Il implique que le vrai monde soit désormais situé du côté du sujet et non plus des objets. Autrement dit que la réalité physique en tant que telle – dans son objectivité impersonnelle²⁶ – est indifférente à notre existence humaine. Cette idée transparaît à même le langage courant :

« Remarquons d'abord que le sens du mot « monde » est souvent anthropologique. On peut constater qu'il sert de plus en plus à désigner des réalités humaines. Il faudra rendre compte de cette évolution sémantique, qui est elle-même le symptôme d'une révolution dans les mentalités. Pour nous, donc, le « monde » désigne la terre dans son ensemble, considérée comme le séjour de l'humanité, l'*oikumenè*, ou la société, voire une partie de celle-ci, la couche sociale la plus distinguée (un « homme du monde ») ; enfin, le mot peut désigner un milieu (« le petit monde de Don Camillo »). Ce sens, qu'il soit ou non impropre, est pourtant devenu le plus courant. Car, dans le fond, nous n'utilisons plus guère le mot de « monde » pour désigner une réalité physique en tant que telle. »²⁷

Il semble donc que la substitution des visions du monde à la cosmologie soit la réponse la mieux adaptée à la subjectivation du monde. Il n'y a rien à même l'expérience du monde physique qui justifie l'imposition de la catégorie de « totalité ». Le monde n'est « mondain », c'est-à-dire

²³ R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 315.

²⁴ R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 329.

²⁵ R. Brague préfère cette formule à celle de « désenchantement du monde », forgée par M. Weber : « On connaît l'idée, devenue rabattue, selon laquelle le monde moderne serait l'époque du « désenchantement du monde ». Ce que j'essaie de décrire serait exprimé plus adéquatement par une formule que l'on a présentée comme équivalente, celle de « neutralisation du cosmos ». » (*La sagesse du monde*, p. 284)

²⁶ Nous laissons de côté la pensée écologique de la nature, qui constitue un contre-exemple, dans la mesure où elle est restée marginale au sein de l'opinion générale jusque dans la seconde moitié du XX^e siècle.

²⁷ R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 17.

qu'en lui la multiplicité de l'étant n'accède à la totalité, que par l'activité de la subjectivité humaine. Il en découle que c'est dans les opérations du sujet aux prises avec les autres sujets qu'il faut chercher l'origine du concept de « monde ». Le concept complexe de « vision du monde » pointe également la voie de la totalisation ainsi que l'élément dans lequel la mondanisation du monde s'opère : la « vision » ou l' « intuition » (*Anschauung*). Autrement dit le monde subjectivé ne saurait faire l'objet d'une appréhension discursive, mais intuitive – peut-être métaphorique ou narrative²⁸.

Pour déterminer ce qu'est une vision du monde, suivons cette première piste. Si le concept de « monde » désigne désormais une réalité humaine et sociale, c'est par une analyse de cette dimension que nous pouvons identifier la vision du monde.

§ 1. Vision du monde et *pattern social*.

Les sociologues proposent en effet une réponse qui semble parfaitement satisfaisante à la question « Qu'est-ce qu'une vision du monde ? » : les visions du monde sont des espèces de « patterns » mobilisés par les individus en tant qu'acteurs sociaux. C'est ce que l'on trouve dans l'une des références pour l'état du savoir sociologique, l'*International Encyclopedia of the Social Sciences*. Dans la première édition (1968) de l'encyclopédie, Edward Shils, l'auteur de la première partie (I. The Concept and Function of Ideology)²⁹ de l'article « Ideology », commence par postuler un genre, celui des *patterns compréhensifs de croyances cognitives et morales*, au sein duquel il distingue ensuite six espèces : idéologies, visions du monde (*Outlooks*³⁰), crédos (*Creeds*), programmes, systèmes, mouvements de pensée. Selon Shils, ces patterns se substituent, dans les sociétés modernes, à des *structures et des ensembles traditionnels*. Autrement dit, ils ne sont pas véhiculés par la tradition et ne jouissent pas du

²⁸ Voir R. Bague, *La sagesse du monde*, p. 320.

²⁹ E. Shils, « Ideology. I. The Concept and Function of Ideology », in D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968, vol. 7, p. 66.

³⁰ En anglais, comme en français et même en allemand, le concept de « vision du monde » est rendu par plusieurs mots : *Outlook*, *Worldview*, etc. ; *vision du monde*, *conception du monde*, *représentation du monde*, etc. ; *Weltanschauung*, *Weltbild*, etc.

crédit d'autorité de celle-ci, mais sont produits pour répondre à des besoins sociaux changeants, leur autorité étant proportionnelle à celle de leur source.

Selon Edward Shils, les différents patterns se distinguent les uns des autres en fonction de neuf critères : a) le degré d'explicitation dans la formulation ; b) le degré de volonté d'intégration systémique autour d'une croyance morale ou cognitive particulière ; c) le degré d'affinité avec d'autres patterns présents ou passés ; d) le degré de fermeture aux nouveaux éléments ou aux variations ; e) la force de l'obligation dans les manifestations comportementales ; f) les affect associés ; g) le degré de consensus demandé à ceux qui acceptent le pattern ; h) le caractère plus ou moins autoritaire de sa promulgation ; i) le degré d'association avec une entité collective en vue de réaliser le pattern.

Par rapport à ces neuf critères, les visions du monde sont caractérisées comme : a) implicites ; b) pluralistes dans leur structure interne et non intégrées systématiquement ; c) vagues et diffuses, donc possédant une grande affinité avec d'autres patterns ; d) ouvertes aux nouveaux éléments ou aux variations ; e) dotées d'une obligation associée d'un niveau bas, la pression imposée sur les comportements étant faible ; f) n'impliquant pas d'association de leur expression à des affects déterminés ; g) acceptant le dissensus ; h) non autoritaires dans la promulgation ; i) n'étant pas nécessairement associées avec une entité collective en vue de la réalisation.

Les visions du monde apparaissent dans l'article de Shils comme le revers (le négatif) des idéologies, ces deux espèces de patterns constituant par ailleurs les termes extrêmes du genre délimité³¹. Les deux phénomènes semblent par ailleurs posséder une structure symétrique.

Cette classification n'est pas sans poser problème. E. Shils ne justifie pas la base de la classification. Est-elle établie a priori, à partir d'une compréhension « idéale » (mathématique) des phénomènes, dont les acteurs sociaux n'ont pas conscience ? Ou empirique, prolongeant la compréhension des phénomènes sociaux telle que formulée par les acteurs eux-mêmes ? Le caractère bien trop symétrique de la classification nous fait pencher pour la première alternative. Ainsi le contraste (contrariété logique) entre l'idéologie et la vision du monde ne semble pouvoir être obtenu qu'au prix d'une simplification arbitraire de l'expérience. Cela laisse de

³¹ A l'opposé des visions du monde, les idéologies se signalent par : a) le caractère explicite de leur formulation ; b) la volonté de rassembler autour d'une croyance cognitive ou morale particulière ; c) la démarche de se distinguer d'autres systèmes de croyances passés ou contemporains ; d) la fermeture à l'innovation ; e) le caractère intolérant de leurs prescriptions ; f) le caractère fortement affectif de leur promulgation ; g) la force du consensus attendu ; h) l'exigence autoritaire d'adhésion ; i) l'association avec des groupes chargés de les défendre et de les réaliser.

côté la question essentielle, à savoir s'il est légitime ou non de rassembler l'idéologie et la vision du monde sous un même genre.

Au cours de l'article, l'auteur est obligé à plusieurs reprises de sortir du cadre conceptuel qu'il a lui-même posé et de pointer des anomalies. Il remarque ainsi : (a) qu'une société, ou une existence humaine sociale, est possible sans idéologie, mais pas sans vision du monde ; (b) que la permanence des visions du monde rend possible l'apparition et la résurgence des idéologies. Si une « fin des idéologies » est envisageable, « il ne peut pas y avoir une « fin » des visions du monde »³². Mais puisque la fin des visions du monde est inenvisageable, un retour des idéologies est toujours possible. De surcroît, la vision du monde semble posséder en fin de compte une stabilité et une résistance au changement bien plus grande que l'idéologie : on peut changer d'idéologie sans que cela touche ou bouleverse la vision du monde.

« La fin des idéologies » n'est pas envisagée par Edward Shils uniquement à titre d'hypothèse ; cela semble correspondre également à un souhait. Il est compréhensible que quelqu'un qui a vécu à la fin des années 1960 ait pu penser qu'un monde débarrassé d'idéologies serait forcément meilleur, puisque les idéologies étaient perçues comme intimement liées aux tensions ayant conduit à la guerre froide. Mais l'on a affaire à un jugement de valeur ou un parti-pris non scientifique. Le moins que l'on puisse dire est que la thèse (ou le souhait) de la « fin des idéologies » ne va nullement de soi. Elle a été vivement critiquée non seulement par des sociologues³³, mais également par des philosophes³⁴.

Dans la deuxième édition (2008) de l'*International Encyclopedia of the Social Sciences*, William L. McBride³⁵ remanie en profondeur l'article consacré à l'« idéologie » en arguant que la définition de Shils est une « stipulation » qui véhicule les opinions de l'auteur, non un compte-rendu objectif de l'état de la recherche et de ce qui fait consensus. McBride pose par ailleurs la question de la possibilité d'un tel consensus au sujet de l'idéologie et évacue en même temps toute référence aux visions du monde. Selon McBride, il existe tellement de conceptions

³² E. Shils, « Ideology. I. The Concept and Function of Ideology », in D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968, vol. 7, p. 75.

³³ Voir R. Boudon, *L'idéologie*, p. 284 : « Bien entendu, lorsque je dis que je ne crois pas à la fin des idéologies, je veux seulement souligner d'une part qu'une société sans idéologie, au sens où j'ai pris cette notion, est à peu près inconcevable ; d'autre part, que toute société *peut* être sensible aux idéologies totales. »

³⁴ P. Ricoeur, « Science et idéologie », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 360 : « Mais la mort des idéologies ferait la plus stérile des lucidités : car un groupe social sans idéologie et sans utopie serait sans projet, sans distance à lui-même, sans représentation de soi. Ce serait une société sans projet global livrée à une histoire fragmentée en événements tous égaux et donc insignifiants. »

³⁵ W.L. McBride, « Ideology », in W.A. Darity (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2008, vol. 3, p. 558.

contradictoires de l'idéologie que l'on ne saurait par où commencer. L'entreprise d'élaborer un concept qui les subsume toutes semble vouée à l'échec.

Raymond Boudon avait déjà pointé le fait que le plus gros problème auquel se heurte une théorie de l'idéologie – et, par la même occasion, une théorie de la vision du monde – est celui du commencement et du fil conducteur. « Lorsqu'on examine la littérature relative à la notion d'idéologie et à l'explication du phénomène idéologique, on a peine à échapper au sentiment qu'elle est dominée par une grande confusion. »³⁶ L'une des sources principales de cette confusion est à trouver dans le postulat que le phénomène idéologique serait l'effet d'un fonctionnement anormal de la pensée, induit par l'action de forces irrationnelles qui échappent au contrôle de l'individu. En adoptant ce postulat, le sociologue se condamne à l'incompréhension face au phénomène qu'il étudie.

La réduction de l'idéologie et de la vision du monde à des patterns relève de cette démarche qui, selon Boudon, débouche sur une impasse. « L'appel à des forces biologiques, psychologiques ou culturelles conduit à des explications généralement peu convaincantes »³⁷, car ce sont des explications *ad hoc* et le plus souvent tautologiques (à l'instar de la fameuse *vis dormitiva* par laquelle les scolastiques expliquaient les effets de l'opium). Le sociologue n'a aucun moyen de déterminer les mécanismes sous-jacents à ces patterns. Il s'en remet donc implicitement aux éventuelles découvertes des sciences de la nature.

L'explication de l'idéologie par des forces irrationnelles remonte à la théorie de la *camera obscura* du jeune Marx. Dans *L'idéologie allemande*, Marx se sert de cette fameuse analogie avec la *camera obscura* de peintres³⁸ pour soutenir que le phénomène idéologique est la manifestation d'une « fausse conscience », qui renverse le rapport entre les causes réelles (l'infrastructure matérielle) et leurs contreparties spirituelles (la conscience individuelle et la superstructure idéelle) dans la production de la réalité sociale³⁹.

³⁶ R. Boudon, *L'idéologie*, p. 29.

³⁷ R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, p. 13.

³⁸ K. Marx, Fr. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 50-51 : « Et si, dans toute idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique. »

³⁹ R. Boudon souligne que cette « théorie des idéologies de Marx [...] rejoint en partie le projet de Destutt de Tracy. Car Marx entend bien montrer, lui aussi, que les idées sont le produit de sensations produites par les conditions matérielles de l'existence. Mais si l'on met de côté ce cousinage intellectuel (d'ailleurs lointain) entre Condillac et Destutt de Tracy d'une part, Marx de l'autre, il est vrai que ce sens premier du mot idéologie est aujourd'hui perdu. Son obsolescence est sans doute corrélative de celle du sensualisme d'abord, du matérialisme ensuite. » (*L'idéologie*, p. 40)

L'analogie marxienne prolonge, au niveau structurel, l'analyse feuerbachienne de la religion⁴⁰. La religion constitue ainsi le modèle paradigmatique de l'idéologie, la « forme-mère de l'idéologie »⁴¹. Ce qui veut dire que le noyau de l'idéologie – comme de la religion, « opium du peuple » – doit être conçu comme essentiellement irrationnel, non scientifique. Ce point de départ marxien donne une orientation irrationaliste au concept d' « idéologie », aux antipodes de ce que Marx affirme par la suite. Pour le jeune Marx, qui est encore un philosophe situé sous l'emprise de Feuerbach et de l'idéalisme allemand⁴², l'idéologie est parente de la religion ; après la coupure épistémologique, Marx la rapportera à la science.

Selon Boudon, Shils partage le postulat irrationaliste de Marx, ce qui fausse son approche de l'idéologie.

« Quoi qu'il en soit, retenons que pour Shils l'activité de l'idéologue se rapproche davantage de celle du prophète ou du réformateur religieux que de celle du savant. Pour Marx [après la coupure épistémologique], au contraire, l'idéologue est un savant, quoiqu'un savant perversi. »⁴³

Shils renvoie donc l'idéologie au domaine obscur de la « fausse conscience », de l'irrationalité, de la manipulation sociale et mentale, de la distorsion des représentations, au lieu de suivre Marx jusqu'au bout et de la mettre en rapport avec la science – ou du moins avec des croyances propositionnelles évaluables en termes de vérité et de fausseté. Selon Shils, « la science n'est pas et n'a jamais été une partie intégrante de la culture idéologique. Le marxisme est la seule grande idéologie qui a eu un contenu scientifique substantiel »⁴⁴. Cet énoncé est manifestement faux⁴⁵. La position de Shils sur l'irrationalité foncière de l'idéologie est compréhensible, puisqu'il écrit peu après les horreurs nazies et staliniennes. Il est plus charitable pour l'humanité (et pour lui-même) que le chercheur interprète ces horreurs comme les conséquences de l'imposition aux acteurs sociaux de systèmes d'idées absurdes par la manipulation et sous l'effet de la terreur. Or, comme le montre R. Boudon, cette assertion instaure une coupure entre

⁴⁰ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 43 : « [...] nous sommes là en présence du modèle de toute critique de l'idéologie. Car la religion est pour Feuerbach le paradigme de tous les renversements et [...] le premier concept d'idéologie chez Marx est précisément constitué selon ce modèle. Quelque chose s'est trouvé inversé dans la conscience de l'homme, et il nous faut inverser cette inversion : c'est en cela que réside la démarche critique. »

⁴¹ P. Ricoeur, « Science et idéologie », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 355.

⁴² Voir K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*.

⁴³ R. Boudon, *L'Idéologie*, p. 35.

⁴⁴ E. Shils, « Ideology. I. The Concept and Function of Ideology », in D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968, vol. 7, p. 74.

⁴⁵ Pour ne prendre qu'un contre-exemple, l'idéologie libérale possède également un contenu scientifique.

une démarche « normale » et une démarche « anormale » de l'esprit⁴⁶. Mais elle est contredite par les faits : l'idéologie libérale, l'idéologie conservatrice, l'idéologie nazie, etc., possèdent toutes, comme un « noyau dur », un contenu scientifique substantiel.

En s'inspirant de Max Weber plutôt que de Marx, R. Boudon soutient dans *L'idéologie* que le phénomène idéologique est spécifique aux sociétés modernes – les sociétés basées sur la *rationalisation* du monde, dans lesquelles l'autorité de la Science et de la Raison instrumentale se substituent à l'autorité de la Tradition – et que son fondement réside dans une certaine mobilisation de la référence à l'autorité scientifique, plutôt que dans une nostalgie ou une réactualisation de la tradition religieuse⁴⁷ : l'idéologie se veut toujours un projet d'ingénierie scientifique du domaine socio-politique.

« Or, ce que le sens commun entend par idéologie, ce sont plutôt les croyances relatives au social et au politique qui se recommandent directement ou indirectement d'une autorité scientifique. Toutes les idéologies, grandes et petites, les idéologies de droite et les idéologies de gauche, le marxisme comme le tiers-mondisme, le libéralisme comme le développementalisme, s'appuient sur l'autorité de la science. Et le mot idéologie lui-même s'est imposé parce qu'il désignait commodément l'ambition nouvelle, apparue avec la modernité, de fonder sur la Science un ordre social qui ne paraissait plus pouvoir reposer sur la Tradition. »⁴⁸

En ce sens, toute production idéologique n'est pas nécessairement néfaste, caractérisée, comme le prétend Shils, par une « disposition de fermeture ». Un pattern qui possède un contenu scientifique en vertu duquel il encourage une disposition d'ouverture, cesse-t-il par cela-même d'être idéologique ? Manifestement non. Le phénomène idéologique ne renvoie-t-il pas à certains traits universels pris dans une structure objective, qui peuvent être neutres d'un point de vue émotionnel ou affectif ? La fermeture et l'intolérance sont-elles consubstantielles à l'idéologie ?

Le concept de « vision du monde » se retrouve dans une situation analogue. A moins de supposer que les acteurs sociaux soient complètement et irrémédiablement irrationnels et qu'ils ne sachent décidément pas ce qu'ils font et ce qu'ils pensent, il faut admettre que l'adhésion très forte à une vision du monde repose sur la conviction rationnelle que cette vision du monde

⁴⁶ Qui n'est pas sans rappeler la « double pensée » théorisée par O'Brien dans le *1984* de G. Orwell.

⁴⁷ On reconnaît une référence implicite aux trois types-idéaux de domination (*Herrschaft*) – et plus généralement d'autorité – légitime : charismatique, traditionnelle et rationnelle (bureaucratique). Max Weber, *Economie et société*, I, ch. iii.

⁴⁸ R. Boudon, *L'idéologie*, p. 100-101.

représente le monde tel qu'il est. Selon Raymond Boudon, la vision du monde, tout comme l'idéologie, tire une bonne partie de sa force de conviction d'un noyau dur scientifique.

« Car un paradigme fécond peut facilement suggérer qu'il propose une représentation réaliste du monde tel qu'il est. Et, de fait, l'homme politique, le journaliste, tout comme beaucoup de sociologues, d'historiens ou d'économistes, paraissent souvent croire aujourd'hui que l'homme n'est guidé que par ses intérêts. Car il est difficile d'accepter qu'un paradigme qui « marche » ne représente pas la réalité telle qu'elle est. Aussi peut-il – on n'aurait aucune peine à en multiplier les exemples – se transformer insidieusement en *vision du monde*. Mais cette transformation n'est vraiment complète qu'à partir du moment où l'origine scientifique du paradigme fait l'objet d'un oubli collectif. »⁴⁹

Plutôt que de faire appel à un concept faussement clair, tel que le concept de « pattern », il est plus rationnel d'envisager les idéologies et les visions du monde comme des espèces (modernes) d' « idées reçues ». Ce sont des systèmes d'idées relatives au monde social, qui sont « reçues », c'est-à-dire possèdent une autorité et un statut présuppositionnel par rapport aux autres idées – les idées « acquises » – en vertu justement de leur contenu scientifique fondamental. La différence entre les idéologies et les visions du monde réside, du point de vue de Raymond Boudon, dans leur caractère plutôt explicite – pour les premières – ou plutôt implicite – pour les secondes. Mais le mécanisme de production de ces idées reçues est toujours le même :

« Car c'est toujours de cette manière que naît une idée reçue : il est à peu près indispensable, dans un premier temps au moins, qu'elle soit perçue comme vraie, comme garantie par une Autorité. Et, à notre époque, l'Autorité la plus largement reconnue est bien celle de la Science. Ensuite se développent des processus de diffusion complexes dont les ingrédients principaux me paraissent être les différents types d'effets que, de manière sommaire, j'ai essayé de mettre en évidence : effets de communication, effets de situation et effets E[pistémologiques]. »⁵⁰

La théorie de Raymond Boudon montre que, contrairement à ce que semble indiquer l'article encyclopédique de William McBride, on peut élaborer un concept empiriquement et historiquement pertinent de l'idéologie comme de la vision du monde. Mais une difficulté surgit

⁴⁹ R. Boudon, *L'idéologie*, p. 218.

⁵⁰ R. Boudon, *L'idéologie*, p. 278.

aussitôt, liée à une différence notable entre les deux concepts. Le concept d' « idéologie » tel qu'élaboré par Boudon est un authentique concept, dont la possession : (a) rend capable de *reconnaître un exemple* du concept (un *token*) quand on a affaire à celui-ci⁵¹ ; (b) permet de *quantifier* sur les entités qui instancient le concept⁵² ; (c) permet de se *représenter* une entité dénotée par le concept *en l'absence* de la perception de cette entité. Ce concept d' « idéologie » tire sa force de la capacité de Raymond Boudon à établir une correspondance forte entre des observations factuelles actuelles – directement vérifiables – et une reconstruction historique convaincante⁵³.

Or, cela n'est pas le cas pour le concept de « vision du monde » : non seulement sa définition est moins précise, mais on remarque au premier coup d'œil un décalage entre le concept proposé par le sociologue et ses occurrences historiques.

§ 2 : Une assertion étonnante.

Un authentique concept de « vision du monde » devrait respecter les critères indiqués. Cela veut dire qu'il doit fonctionner lorsqu'on le confronte à l'expérience, à commencer par

⁵¹ H.H. Price, *Thinking and Experience*, ch. 2, p. 52 : « Quiconque possède le concept ϕ est par cela même capable de vérifier la proposition existentielle $\exists x\phi x$. »

⁵² P. Engel, *Philosophie et psychologie*, p. 298-299 : « Si les enfants, par exemple, disent « table » chaque fois qu'ils voient une table, on ne peut les créditer du concept de *table* que s'ils peuvent parler d'une table en différentes occasions, ou de deux tables identiques. On ne les créditera pas du concept en question s'ils ne distinguent pas une table et ses portions spatiales. »

⁵³ Cette reconstruction historique s'inspire de celle proposée par K. Mannheim dans *Idéologie et utopie*, p. 61 : « Au départ, le terme même d' « idéologie » ne recèle aucune décision ontologique, il ne dénote originellement que la doctrine des idées. Comme on sait, on appelait « idéologues » les adeptes d'une école philosophique française qui, à la suite de Condillac, rejetait la métaphysique et cherchait les fondements anthropologiques et psychologiques des sciences humaines. Dans son acception moderne, le concept d'idéologie n'apparut qu'au moment où Napoléon (*sic*) rabroua ce groupe de philosophes (qui combattait le nouveau César et son ivresse de pouvoir) en les surnommant par mépris « idéologues ». Le terme reçut ainsi pour la première fois la signification péjorative qu'il a conservée jusqu'à aujourd'hui, pareil au mot « doctrinaire ». Mais si l'on interroge, sur le fond, le sens de ce « mépris », on en vient à discerner la dévalorisation épistémologique et ontologique qui s'y énonce. Car la pensée de l'adversaire y est privée de toute valeur, et on peut déterminer avec plus d'exactitude la tendance de cette dévalorisation : elle est ontologique et épistémologique car elle vise l'*irréalité* de la pensée adverse. Mais l'on peut se demander encore : irréalité par rapport à quel facteur ? Et l'on répondra : par rapport à la praxis, la praxis de l'homme politique. Au terme « idéologie » se rattache désormais ce sens adjacent : toute idée dénotée comme idéologie échoue au regard de la praxis ; l'instrument véritable qui fraye la voie à la réalité, c'est l'agir ; et, mesurées à ce dernier, la pensée en général ou, dans tel ou tel cas, une pensée déterminée sont néant. » W.V.O. Quine reprend le sens originel de l' « idéologie » dans sa distinction entre *idéologie* (les idées primitives d'une théorie) et *ontologie* (les entités primitives d'une théorie) (« *Ontology and Ideology* », in *Philosophical Studies*, vol. 2, n° 1 (janvier 1951), p. 11-15 (<https://www.jstor.org/stable/4318102>)).

l'expérience historique. Or, toute tentative d'élaborer un concept de « vision du monde » doit faire face à une assertion historiquement attestée, mais étonnante : l'assertion que la notion de « vision du monde » dans son surgissement historique (le néologisme « *Weltanschauung* ») serait un « concept allemand »⁵⁴.

Prise au pied de la lettre, l'expression « concept allemand » est un oxymore. Il paraît aussi extravagant de parler de « concept allemand », que de « mathématiques corses » ou de « biologie chinoise ». Si « *Weltanschauung* » est bien un « concept » et non une simple « expression », voire une « métaphore », on a affaire à un *universel*. En tant qu'universel, le concept de « *Weltanschauung* » possède un caractère public et il est, *de jure*, compréhensible et accessible à n'importe qui. Laisser entendre qu'il aurait une nationalité ou qu'il serait réservé à certains relève de l'absurde.

L'expression « concept allemand » semble donc commettre une erreur de catégorie, qui la rend fautive par rapport à la grammaire logique du discours : elle traite un universel comme un particulier. Mais une telle erreur de catégorie peut être innocente ou coupable : comme le montre Julien Benda, la volonté de politiser ou de nationaliser la science au début du XX^e siècle était en vérité une volonté de l'abolir.

Il existe toutefois des théories des concepts qui en font des représentations particulières, ou des particuliers mentaux⁵⁵. Cette thèse semble même requise pour une théorie évolutionniste de l'esprit. Ainsi, Richard Dawkins soutient qu'à côté des *gènes*, une nouvelle catégorie de répliqueurs est apparue sur la planète Terre, les *mèmes* :

« Je pense qu'un nouveau type de répliqueur est apparu récemment sur notre planète ; il nous regarde bien en face. C'est encore un enfant, il se déplace maladroitement dans la soupe originelle, mais subit déjà un changement évolutionnaire à une cadence qui laisse les vieux gènes pantelants et loin derrière. La nouvelle soupe est celle de la culture humaine. Nous avons besoin d'un nom pour ce nouveau répliqueur, d'un nom qui évoque l'idée d'une unité de transmission culturelle ou d'une unité d'*imitation*. « Mimème » vient d'une racine grecque, mais je préfère un mot d'une seule syllabe qui sonne un peu comme « gène », aussi j'espère que mes amis, épris de classicisme, me pardonneront d'abrégier

⁵⁴ Voir M. van den Bruck, *Le Troisième Reich*. M. Wundt, *Deutsche Weltanschauung*. S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Septième conférence : « D'une conception de l'univers ». M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 2. On peut donner une interprétation faible à cette assertion, interprétation selon laquelle il ne s'agit que d'une mise en garde par rapport à la difficulté de traduire « *Weltanschauung* » dans les autres langues.

⁵⁵ Voir, par exemple, J. Fodor, *Concepts*.

mimème en *mème*. [...] Tout comme les gènes se propagent dans le pool génique en sautant de corps en corps par le biais des spermatozoïdes et des ovocytes, les mèmes se propagent dans le pool des mèmes, en sautant de cerveau en cerveau par un processus qui, au sens large, pourrait être qualifié d'imitation. »⁵⁶

Sans vouloir attribuer ce genre de théorie aux auteurs précités, surtout Freud et Heidegger, nous pouvons émettre l'hypothèse que la *Weltanschauung* n'est pas pour eux un concept, mais un autre type de représentation, une représentation particulière, étroitement liée au contexte culturel allemand.

§ 3. Concept et intuition.

Les concepts sont, semble-t-il, des éléments de base ou des atomes de la pensée, du moins de cette pensée que l'on a traditionnellement appelée « discursive »⁵⁷. Il s'agit du type de pensée qui aboutit à des croyances ou attitudes propositionnelles au sujet du monde et qui sont à la base de ce que l'on appelle communément « connaissance »⁵⁸. Ainsi, pour penser que « Tom est un chat », on a besoin d'avoir le concept de « chat », qui est exprimé par le prédicat « est un chat ». Et avoir ce concept, c'est être capable de l'appliquer à certains individus et pas à d'autres (instancier et quantifier).

« Concevoir » signifie, selon l'étymologie (du latin *cum-capere*), « prendre entièrement », « contenir », « saisir ensemble ». L'étymologie indique renvoie ainsi à une sorte de transfert d'un contenu (le savoir ou la vérité) d'un contenant (le monde) vers un autre (l'esprit), transfert qui s'opère sans reste. Mais on confond ainsi le concept et la chose et on se méprend quant à la nature du concevoir, opération rationnelle s'il en est : « la raison consiste précisément, non à s'identifier aux choses, mais à prendre, en termes rationnels, des vues sur elles »⁵⁹. Or, ces vues laissent nécessairement quelque chose de côté (ne serait-ce que la singularité des choses).

⁵⁶ R. Dawkins, *Le gène égoïste*, p. 261.

⁵⁷ Voir J. Fodor, *Concepts* ; W.A. Davis, *Meaning, Expression and Thought*, ch. 15 ; P. Engel, *Philosophie et psychologie*, ch. IV.»

⁵⁸ D. Earl, « Concepts » : <https://iep.utm.edu/concepts/>

⁵⁹ J. Benda, *La trahison des clercs*, p. 77.

Selon Lalande, « *conception* et *concevoir* se disent dans le langage courant de toute opération de pensée déterminant un objet »⁶⁰. Et Lalande renvoie en ce sens à la *Logique de Port-Royal*, qui définit le concept comme une « simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit [...] sans former aucun jugement exprès »⁶¹. Cette définition est bien problématique, puisque le concept de « simple vue » qu'elle contient est chargé d'une épistémologie et d'une métaphysique implicites (dont le produit ultime est la théorie « imagiste » des concepts). D'ailleurs, toute théorie des concepts se confronte à ces trois types de problèmes : métaphysiques, logiques et épistémologiques⁶².

En effet, l'acte de concevoir n'est pas un processus aussi simple que le laisse entendre la définition de la *Logique de Port-Royal*. Concevoir, c'est passer du singulier au général : tout concept est un *unum in pluribus* qui comprend les individus dans l'unité d'un universel dont ils sont des instances. Ainsi le concept de « chat » est un universel *sortal* (*typant*), qui permet de ranger telle chose (l'individu « Tom ») dans la classe des chats⁶³.

Si les concepts sont des universaux, ils remplissent aisément ce que Jerry Fodor considère comme l'une des « conditions non-négociables » de toute théorie des concepts : la « contrainte de publicité » (*publicity constraint*). Selon celle-ci, « les concepts sont *publics* ; ils sont des choses que beaucoup de gens peuvent *partager* – et partagent effectivement »⁶⁴. En effet, tous ceux qui sont capables d'identifier et de quantifier sur des chats possèdent le concept de « chat », c'est-à-dire le même concept. Mais n'y a-t-il pas toujours un certain flou et une certaine dépendance contextuelle dans l'utilisation des concepts ? Peut-on complètement les éliminer ?

En tout cas, si je possède le concept de « chat », je peux penser que « Tom est un chat » et le contenu de cette pensée complexe est obtenu par la combinaison de pensées simples « Tom » et « est un chat », chacune de ces pensées pouvant se combiner avec une infinité d'autres pensées (par exemple « Tom » avec « est un chien » et « Fido » avec « est un chat »). La pensée conceptuelle présente donc le caractère de la *compositionnalité*. « Cela signifie que la valeur sémantique des expressions complexes doit pouvoir être dérivée systématiquement de la valeur sémantique de leurs constituants »⁶⁵, selon des règles syntaxiques.

⁶⁰ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 161.

⁶¹ A. Arnauld, P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, I, 1, p. 30.

⁶² Voir D. Earl, « Concepts » : <https://iep.utm.edu/concepts/>; E. Margolis et S. Laurence, *Concepts*.

⁶³ P. Strawson, *Individuals*, p.167 et suiv.

⁶⁴ J. Fodor, *Concepts*, p. 28.

⁶⁵ F. Recanati, *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, ch. 6, p. 117-118.

La compositionnalité rend compte de deux propriétés remarquables de la pensée conceptuelle⁶⁶ : (a) sa *productivité* : je comprends une phrase que je ne connais pas sur la base de la compréhension de ses éléments constitutifs, autrement dit avec un bagage conceptuel fini je peux comprendre un nombre infini de phrases ; (b) sa *systematicité*. Gareth Evans a appelée « contrainte de généralité » (CG) la condition (propriété) selon laquelle les états mentaux qui possèdent un contenu conceptuel doivent pouvoir se recombinaison selon certaines modalités systématiques :

« Si l'on admet que la compréhension qu'un sujet possède de « *Fa* » et la compréhension qu'il possède de « *Gb* » sont structurées, alors on s'engage à admettre que le sujet sera également en mesure de comprendre les énoncés « *Fb* » et « *Ga* ». On s'engage, de plus, à soutenir que la compréhension de « *Fa* » et « *Ga* » relève d'une seule et même explication, tout comme la compréhension de « *Fa* » et « *Fb* ». Chaque explication cible un état – la compréhension par le sujet de « *a* », ou sa compréhension de « *F* » – qui a été produit d'une façon précise, et qui peut disparaître (événement qui affecterait de façon sélective la capacité du sujet à comprendre tout énoncé contenant « *a* », ou tout énoncé contenant « *F* »). »⁶⁷

Si un sujet peut entretenir la pensée *Fa* et possède le concept *b*, qui fait référence à des choses auxquelles il peut appliquer le concept *F*, alors il a la capacité conceptuelle de former des attitudes et des jugements de forme *Fb*. En vertu de la CG, les concepts pourront se combiner entre eux, et certains modes primitifs de combinaison entrèrent dans leur individuation⁶⁸.

Mais la pensée conceptuelle n'est qu'un type de pensée – le type discursif. On la distingue traditionnellement de la pensée « intuitive », qui ne serait pas prédicative ou propositionnelle – distinction qui donne souvent lieu à une opposition⁶⁹. Henri Bergson fait

⁶⁶ Voir par exemple J. Fodor, *Concepts*, ch. 2.

⁶⁷ G. Evans, *The Varieties of Reference*, p. 101-102. F. Recanati explique ainsi la CG : « En vertu de cette contrainte, si un sujet a à la fois un concept de Chirac et un concept d'homme riche, il doit pouvoir formuler la pensée que Chirac est un homme riche. Quelqu'un qui possède un certain concept doit pouvoir le combiner avec les autres concepts à sa disposition pour former des pensées. » (*Philosophie du langage (et de l'esprit)*, p. 210-211)

⁶⁸ Voir P. Engel, *Philosophie et psychologie*, p. 301-302.

⁶⁹ Cette distinction n'épuise pas toute la richesse du mot « penser », dont fait état le site de l'Académie Française : « Quelle famille que celle du verbe *penser* ! [...] À la source de cette nombreuse famille, une racine **pen-* sur laquelle est formé le verbe intransitif latin *pendere*, qui signifie « être suspendu ». [...] Comme les balances romaines fonctionnaient avec des plateaux suspendus, *pendere* a pris le sens de « peser ». Notre *poids* est issu du participe passé *pensum*, qui désigna d'abord en latin le poids de laine que devait filer quotidiennement une servante, puis, dans l'argot scolaire, toute tâche supplémentaire donnée comme punition. [...] Comme pendant très longtemps la valeur des monnaies était liée à leur poids et qu'il fallait donc les peser, un même mot pouvait

partie de ceux, nombreux, qui ont défendu la supériorité de la connaissance intuitive sur la connaissance discursive : « Il n’y a d’ailleurs pas un métaphysicien, pas un théologien, qui ne soit prêt à affirmer qu’un être parfait est celui qui connaît toutes choses intuitivement, sans avoir à passer par le raisonnement, l’abstraction et la généralisation. »⁷⁰ Ce type d’affirmation soulève aussitôt la question de la raison d’être de la pensée conceptuelle : si l’intuition est supérieure à la conception, pourquoi ne pas se contenter de la première ?

Selon une thèse de Bergson devenue classique, la pensée conceptuelle est un « pis-aller », une prothèse :

« Voici d’abord un point sur lequel tout le monde s’accordera. Si les sens et la conscience avaient une portée illimitée, si, dans la double direction de la matière et de l’esprit, la faculté de percevoir était indéfinie, on n’aurait pas besoin de concevoir, non plus que de raisonner. Concevoir est un pis-aller quand il n’est pas donné de percevoir, et le raisonnement est fait pour combler les vides de la perception ou pour en étendre la portée. Je ne nie pas l’utilité des idées abstraites et générales – pas plus que je ne conteste la valeur des billets de banque. Mais de même que le billet n’est qu’une promesse d’or, ainsi une conception ne vaut que par les perceptions éventuelles qu’elle représente. »⁷¹

L’argument de Bergson est clair : les concepts sont des « outils », comme des sortes de « béquilles », pour pallier aux insuffisances de la perception. Quelle que soit la productivité spéculative (conceptuelle) d’un esprit, celle-ci n’est jamais qu’une spéculation, c’est-à-dire « du vent » comparée à l’or de l’expérience perceptive. Ainsi « les conceptions les plus ingénieusement assemblées et les raisonnements les plus savamment échafaudés s’écroulent comme des châteaux de cartes »⁷² lorsqu’ils se heurtent à des expériences récalcitrantes.

désigner à la fois une unité de poids et une unité monétaire, ainsi la *livre*, le *talent* ou la *pound* utilisée en Angleterre, d’ailleurs issu de *pondus*. De l’idée de poids, on en vint ensuite à celle de règlement en espèces, et donc à celle de *dépense*. *Pendere* va alors se voir adjoindre deux nouveaux sens. Le premier est concret, c’est celui de payer en espèces sonnantes et trébuchantes : le français a conservé nombre de mots liés à ces notions, comme *dispendieux*, tiré de *dispendium*, « dépense, frais », lui-même dérivé de *dispendere*, « peser en distribuant », qui est à l’origine de nos verbes *dépenser* et *dispenser*. Le second est plus abstrait : *peser*, c’est aussi mettre en balance les avantages et les inconvénients d’une situation, c’est évaluer, juger et estimer les différents aspects d’un problème. En un mot, c’est *penser*. Si le verbe latin *pendere* avait déjà ce sens, c’est de son fréquentatif *pensare*, qui signifie tout à la fois « peser », « payer » et « penser », qu’est issue la forme française. De *penser* viendront naturellement le dérivé *penseur*, mais aussi les formes moins attendues *panser* et *panseur*, ces dernières étant issues par un changement orthographique de la tournure médiévale *penser de*, « s’occuper de, prendre soin de, soigner ». »

⁷⁰ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 146.

⁷¹ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 145.

⁷² H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 145.

L'activité conceptuelle repose donc sur l'intuition, puisqu'en elle-même elle n'est pas créatrice. Elle ne fait que combiner et séparer, arranger, déranger, coordonner la matière fournie par la perception. La productivité de la pensée conceptuelle n'est qu'un leurre : les systèmes conceptuels ne sont que des configurations différentes des mêmes intuitions fondamentales. Ils n'étendent en rien la sphère de l'expérience perçue. La preuve en est fournie par la multiplicité des systèmes conceptuels, dont aucun n'arrive à « saisir ensemble », sans reste, la richesse de l'expérience.

De surcroît, la faculté de concevoir agit sur les percepts égaux dans leur singularité comme un principe hiérarchique et exclusif : la pensée conceptuelle est, pour ainsi dire, anti-démocratique, élitiste. Elle exclut, là où l'intuition inclut.

« La méthode va donc contre le but : elle devait, en théorie, étendre et compléter la perception ; elle est obligée, en fait, de demander à une foule de perceptions de s'effacer pour que telle ou telle d'entre elles puisse devenir représentative des autres. – Mais supposez qu'au lieu de vouloir nous élever au-dessus de notre perception des choses, nous nous enfonçons en elle pour la creuser et l'élargir. Supposez que nous y insérions notre volonté, et que cette volonté se dilatant, dilate notre vision des choses. Nous obtiendrons cette fois une philosophie où rien ne serait sacrifié des données des sens et de la conscience : aucune qualité, aucun aspect du réel, ne se substituerait au reste sous prétexte de l'expliquer. Mais surtout nous aurions une philosophie à laquelle on ne pourrait en opposer d'autres, car elle n'aurait rien laissé en dehors d'elle que d'autres doctrines pussent ramasser : elle aurait tout pris. »⁷³

Seule une « perception élargie », qui aurait « tout pris », produirait un véritable enrichissement (non spéculatif) de la connaissance. Mais une telle « perception élargie » n'est-elle pas qu'un fantasme, une sorte de « pierre philosophale » ? Bergson est persuadé de l'existence de cette « perception élargie » chez les *artistes*.

« On dira que cet élargissement est impossible. Comment demander aux yeux du corps, ou à ceux de l'esprit, de voir plus qu'ils ne voient ? L'attention peut préciser, éclairer, intensifier : elle ne fait pas surgir, dans le champ de la perception, ce qui ne s'y trouvait pas d'abord. Voilà l'objection. – Elle est réfutée, croyons-nous, par l'expérience. Il y a, en effet,

⁷³ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 148-149.

depuis des siècles, des hommes dont la fonction est justement de voir et de nous faire voir ce que nous n'apercevons pas naturellement. Ce sont les artistes. »⁷⁴

L'artiste, être d'intuition, agit ainsi comme un véritable « révélateur » du réel : de même que l'image photographique se révèle au fur et à mesure que le papier est plongé dans le bain, la réalité se révèle au fur et à mesure qu'elle est au contact de l'intuition de l'artiste. Bergson formule alors une thèse audacieuse et manifestement anti-platonicienne : le véritable progrès dans la connaissance est l'œuvre d'un esprit intuitif, d'un scientifique ou d'un philosophe-artiste capable de fulgurances intuitives.

Bergson s'empresse de répondre à une objection évidente : n'est-il pas en train d'élaborer une fiction ? Selon lui, s'il y a bien un « fantasme » dans le domaine de l'intuition, il ne s'agit pas de la « perception élargie », mais de l'intuition métaphysique, cette « faculté transcendante » spéculative rêvée par les philosophes, censée unifier « par le haut » des systèmes conceptuels fragmentés et incompatibles. Ce rêve remonterait à Platon :

« Plus d'un philosophe a dit, en effet, qu'il fallait se détacher pour philosopher, et que spéculer était l'inverse d'agir. [...] Plus précisément, pour Platon et pour tous ceux qui ont entendu ainsi la métaphysique, se détacher de la vie et convertir son attention consiste à se transporter tout de suite dans un monde différent de celui où nous vivons, à susciter des facultés de perception autres que les sens et la conscience. »⁷⁵

Ce rêve d'une *intuition intellectuelle* a été, selon Bergson, définitivement brisé par Kant. Depuis lors, les philosophes sont obligés de revenir au monde de la vie et de l'expérience ordinaires, de « regarder ce que tout le monde regarde », au lieu de « toujours se tourner vers autre chose »⁷⁶. On pourrait donc dire que la métaphysique a définitivement perdu son caractère « méta ». S'inspirant des artistes, le nouveau métaphysicien doit éduquer son attention afin de mieux la porter aux choses ordinaires, afin d'élargir sa perception de ce monde. « Ils n'ont pas cru que cette éducation de l'attention pût consister le plus souvent à lui retirer ses œillères, à la déshabituer du rétrécissement que les exigences de la vie lui imposent. »⁷⁷

La pensée intuitive que Bergson essaie de convoquer à travers sa théorie de la « perception élargie » est censée saisir tout de l'expérience, et uniquement de l'expérience, sans

⁷⁴ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 149.

⁷⁵ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 153-154.

⁷⁶ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 154.

⁷⁷ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 154.

discrimination. En même temps, grâce à une éducation de l'attention, cette pensée intuitive serait empêchée de divaguer vers l'ailleurs et de se laisser aller à tourner le dos à la vie pratique, ce qui est chez elle une pente naturelle. Suivant le modèle de l'artiste, le philosophe doit embrasser la vie pratique, l'accueillir pleinement et de façon désintéressée pour en saisir toute la richesse, à la façon du révélateur photographique.

Il va sans dire que cette idée de la philosophie et de son rapport à l'art se situe aux antipodes de la tradition platonicienne, celle de la méta-physique au sens littéral. De surcroît, la théorie de l'artiste-révélateur et de la perception élargie semble non seulement aller à l'encontre de l'expérience ordinaire que nous avons des pratiques artistiques, mais également impliquer une profonde révision de la sémantique et de l'ontologie qui la prennent en charge⁷⁸. Comme le pointe entre autres Nelson Goodman, l'artiste est plutôt un *créateur de mondes* qu'un *révélateur du monde*⁷⁹ – l'opposition entre l'activité de l'artiste et celle du scientifique devant être relativisée selon Goodman. L'expérience de la pluralité des mondes et des langages artistiques incompatibles et incommensurables indique donc que s'il y a bien une intuition « élargie », celle-ci implique une saisie *totalisante*, mais non pas *entière*, de l'expérience (du monde), totalisation à mettre en rapport avec une personnalité remarquable (l'artiste), non avec l'objet.

Or, c'est précisément de cette façon qu'on envisage spontanément une vision du monde : comme l'image du monde telle qu'elle est filtrée par le tempérament d'une personne, comme « l'élaboration d'une position caractéristique et d'une forme de vécu de l'esprit »⁸⁰. Une vision du monde est d'abord une intuition personnelle qui se vit de façon non conceptuelle. Mais s'il y a autant de visions du monde que de personnalités, toute tentative de totalisation par simple addition ne peut qu'échouer du fait de leur incompatibilité – ou produire des « catalogues chinois » à la Borges.

⁷⁸ La sémantique fictionnelle de l'art devrait être basculée dans une sémantique des mondes possibles et il faudrait remanier en profondeur l'ontologie du sens commun.

⁷⁹ Voir N. Goodman, *Manières de faire des mondes*.

⁸⁰ M. Heidegger, GA 56/57 : *Vers une définition de la philosophie*, p. 43 [22].

§ 4. *Cosmotheoria*.

L'opposition entre une pensée discursive et une pensée intuitive nous permet de comprendre pourquoi l'expression « *Weltanschauung* » peut donner lieu à des interprétations contradictoires. D'un côté l'expression renvoie littéralement à une intuition (*Anschauung*), à une accointance et à une familiarité antéprédicative avec le monde de la vie dans sa plénitude signifiante ; mais d'un autre côté cette intuition renvoie à une possible élaboration conceptuelle (*Begriff*), à une vue théorique de ce monde. C'est ce que Heidegger met en évidence lorsqu'il soutient que la *Weltanschauung* possède une « frappe » (*Schlage*) spécifiquement allemande. Heidegger précise que « cette expression n'est pas une traduction du grec ou du latin. On ne trouve pas en grec une expression du type *cosmotheoria*, mais le terme de « *Weltanschauung* » comporte une frappe spécifiquement allemande, et c'est au sein même de la philosophie qu'il a été forgé. »⁸¹

Freud et Heidegger utilisent l'expression « concept allemand » pour des raisons diamétralement opposées. Pour Freud, qui adopte et défend en théorie de la connaissance et en théorie de la culture une position fondamentalement positiviste, la *Weltanschauung*, cette « idée spécifiquement allemande et difficile à traduire en une langue étrangère »⁸², est une résurgence de l'irrationalisme mystique qu'il constate chez ses contemporains. Autrement dit, c'est un défaut de culture scientifique – et de culture tout court – qui donne naissance aux visions du monde. Et ce défaut de culture scientifique est, selon Freud, évident dans le cas des Allemands.

Pour Heidegger c'est, au contraire, l'excès de culture scientifique qui engendre les visions du monde : celles-ci sont l'aboutissement du projet scientifique et métaphysique de la modernité, qui consiste à réduire le monde à un pur objet de représentation et de domination pour le sujet. Quel rapport ce projet entretient-il avec les philosophes Allemands ? Pourquoi ce sont eux qui ont inventé le terme de « *Weltanschauung* » ?

Dans *Être et temps*⁸³, Heidegger soutient que l'élément de la pensée est le possible, non le réel. Or, la vision du monde représente dans un certain sens un rétrécissement de l'horizon du possible, donc un abandon de la pensée. Heidegger voit dans le mot allemand « *Weltanschauung* » le calque du néologisme français *cosmotheoria*, inventé par Jean-François Fernel au XVI^e siècle et repris par Christiaan Huygens au XVII^e. Ce néologisme serait

⁸¹ M. Heidegger, GA 24, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 21 [5].

⁸² S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Septième conférence : « D'une conception de l'univers », p. 208.

⁸³ M. Heidegger, GA 2 : *Être et temps*, § 7-C, p. 66 [38] : « Plus haut que la réalité s'érige la *possibilité*. » Il est possible que Heidegger ait repris ce thème à Kierkegaard.

l'expression du projet moderne de réduction de l'être-au-monde antéprédicatif du *Dasein* au comportement théorétique du spectateur impartial⁸⁴. Pour Heidegger il ne s'agit pas, contrairement à ce qu'un esprit rationaliste pourrait croire, d'un élargissement, mais bien d'un rétrécissement de l'horizon des possibles qui s'offrent à l'être humain. Mais pourquoi ?

Pour Heidegger un concept est une modalité dérivée, non originaire, du comprendre (*Verstehen*), dans lequel il voit un existentiel de base du *Dasein*. Comme *Dasein*, l'être humain est toujours déjà aux prises avec un monde : au niveau élémentaire de l'affectivité (*Befindlichkeit*) et de la préoccupation (*Besorgen*), le monde s'annonce (*Melden*) de manière non-propositionnelle (antéprédicative) à l'être humain agissant à travers la familiarité (*Vertrautsein*) et la clairvoyance (*Umsicht*) du comportement⁸⁵. L'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) constitue une structure originelle du *Dasein*, préalable (c'est-à-dire transcendantale) à la séparation des propriétés spirituelles (mentales) et corporelles (physiques). Hubert Dreyfus reformulera le propos heideggérien en disant que le monde de l'existence factive est une structure signifiante (l'« ouverture », *Erschlossenheit*) dans laquelle nous n'avons pas affaire à des objets atomiques pris dans un réseau de relations fixes et possédant différents types de propriétés (dont des propriétés fonctionnelles ou utilitaires)⁸⁶, mais à des réseaux fonctionnels transparents et flexibles qui sollicitent⁸⁷ (dans la mesure où les choses ou les *pragmata*⁸⁸ qui peuplent le monde ambiant sont « faites-pour ») des actions personnelles en rapport avec la signification de la situation⁸⁹.

L'être-au-monde est ainsi « vu », et « connu » au sens d'un *savoir-comment* pré-phénoménologique, non d'un *savoir-que* théorique – savoir-comment que Heidegger appelle *die Umsicht*⁹⁰. Or l'accointance du monde ambiant qui caractérise ce savoir-comment ne relève pas de l'appréhension d'un contenu représentationnel. Toutefois, « l'être-au-monde – bien qu'il soit éprouvé et connu de manière préphénoménologique – devient, par suite d'une explication

⁸⁴ Voir H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being*, p. 29-30, pour un rapprochement entre la critique heideggérienne de l'attitude théorique et la critique de J. Dewey de la « théorie du spectateur » qui aurait dominé l'épistémologie occidentale depuis Platon.

⁸⁵ M. Heidegger, GA 2 : *Être et temps*, § 15.

⁸⁶ Voir M. Heidegger, GA 63 : *Ontologie*, § 21, p. 128 [95] : « Ce qui est là dans la quotidienneté n'est pas déjà en lui-même l'étant proprement dit, *avant* et à *côté* de son « en vue de quelque chose » et « pour quelqu'un », mais l'être-là consiste précisément dans cet « en vue de » et « pour » ; [...] Et quelque chose n'est là comme un objet de possible observation considérative où l'on constate sa survenue que dans la mesure où il est là dans la quotidienneté, si ce n'est qu'il a alors perdu son véritable caractère de là et se tient dans l'indifférence de quelque chose que l'on peut simplement constater. »

⁸⁷ Cette *sollicitation* peut être reformulée comme *affordance*.

⁸⁸ M. Heidegger, GA 2 : *Être et temps*, § 15.

⁸⁹ Voir H.L. Dreyfus, « Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian », in *Artificial Intelligence*, vol. 171, n° 18 (décembre 2007), p. 1137-1160 (<https://doi.org/10.1016/j.artint.2007.10.012>)

⁹⁰ F. Vezin traduit par « discernation », E. Martineau par « circonspection ».

ontologiquement inadéquate, *invisible* »⁹¹. Selon Heidegger, pour qu'une telle explication ontologique inadéquate puisse surgir, il faut, entre autres, que la préoccupation soit entrée en *déficiencia*⁹² :

« Or si nous demandons maintenant ce qui se montre dans la réalité phénoménale du connaître lui-même, il est constant que le connaître se fonde lui-même préalablement dans un être-déjà-auprès-du-monde essentiellement constitutif de l'être du *Dasein*. Cet être-déjà-auprès ne se réduit nullement à la contemplation béate d'un pur sous-la-main (*Vorhanden*). L'être-au-monde, en tant que préoccupation, est *capté* par le monde dont il se préoccupe. Pour que devienne possible le connaître en tant que détermination considérative du sous-la-main, il est préalablement besoin d'une *déficiencia* de l'avoir-affaire préoccupé avec le monde. C'est en se retirant de toute production, de tout maniement, etc., que la préoccupation se transporte dans le seul mode d'être-à... alors résiduel : dans le ne-plus-faire-que-séjourner-auprès-de... C'est *sur la base* de ce mode d'être vis-à-vis du monde qui ne laisse plus l'étant intramondain faire rencontre que dans son pur *a-spect* (*εἶδος*), c'est *en tant que* forme de ce mode d'être que devient possible une considération expresse de l'étant ainsi rencontré. Cette *con*-sidération est toujours une orientation déterminée vers... une visée du sous-la-main. D'emblée, elle prélève sur l'étant rencontré un « point de vue ». Une telle considération revêt elle-même la modalité d'un se-tenir spécifique auprès de l'étant intramondain. Dans ce « *séjour* » — en tant qu'abstention de tout maniement ou utilisation — s'accomplit la *perception* du sous-la-main. L'accueillir a le mode d'accomplissement de l'*advocation* et de la *discussion* de quelque chose comme quelque chose. Sur la base de cet *explicitation* au sens le plus large, l'accueillir devient un *déterminer*. L'accueilli et le déterminé peut être exprimé dans des propositions, et être conservé et préservé en tant qu'ainsi *énoncé*. Cette conservation accueillante d'un énoncé sur... est elle-même une guise de l'être-au-monde, et ne saurait être interprétée comme un « processus » par lequel un sujet se procure des représentations de quelque chose et les stocke à l'« intérieur » de lui-même, quitte à se demander éventuellement à leur propos comment elles « s'accordent » avec la réalité. »⁹³

Pour reprendre le fameux exemple du marteau, l'ouvrier qui s'en sert pour donner des coups, « ne *saisit* pas thématiquement cet étant comme une chose qui apparaît, pas plus que son usage n'a un quelconque savoir quant à la structure-util comme telle »⁹⁴. Moins l'ouvrier regarde

⁹¹ M. Heidegger, GA 2 : *Être et temps*, § 12, p. 93 [59].

⁹² L'argument de Heidegger n'est pas probant. Voir H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being*.

⁹³ M. Heidegger, GA 2 : *Être et temps*, § 13, p. 95-96 [61-62] (traduction modifiée).

⁹⁴ M. Heidegger, GA 2 : *Être et temps*, § 15, p. 105 [69].

l'outil, moins il réfléchit à ce qu'il a à faire, mieux (plus adéquatement) s'approprie-t-il le marteau – eu égard à son « fait pour » constitutif. Mais voilà que le manche du marteau casse : l'outil est endommagé, il devient impossible à employer. La surprise de l'accident arrête l'ouvrier, qui va devoir considérer la situation, évaluer ses options et trouver une solution. Si l'accident ne sort pas complètement l'ouvrier de sa préoccupation, néanmoins la surprise et le coup d'arrêt porté à sa dynamique le font voir le marteau *comme* marteau.

Heidegger esquisse ainsi une genèse du théorique à partir du préthéorique, dans laquelle l'expérience de la déficience pratique joue un rôle essentiel. On peut schématiser cette genèse de la façon suivante :

Préoccupation circonspecte → Voir comme herméneutique → Considération théorique
Praxis antéprédicative → Explicitation herméneutique → Fixation propositionnelle

En forçant un peu le trait, on pourrait dire que la théorie est une pratique déficiente, mue par la curiosité (*Neugier*) qui s'empare du travailleur oisif⁹⁵. Quoi qu'il en soit, la théorie n'est pas, du point de vue de Heidegger, l'autre de la pratique, mais un certain type de pratique, déterminée par sa propre logique de préoccupation (*Besorgen*) :

« Le comportement « pratique », n'est pas « athéorique » au sens d'une absence de vision, et sa différence avec le comportement théorique ne consiste pas seulement en ce que l'on considère dans un cas et *agit* dans l'autre, ou en ce que l'agir, pour ne pas rester aveugle, applique de la connaissance théorique : au contraire le considérer (*Betrachten*) est tout aussi originellement un se-préoccuper (*Besorgen*) que l'agir a *sa* vue *propre*. Le comportement théorique est cette vue qui cesse d'être circon-specte pour aviser sans plus. Mais l'avisement (*Hinsehen*), quoique non circon-spect, n'est pas pour autant dépourvu de règles, puisqu'il élabore son canon sous la forme de la *méthode*. »⁹⁶

Il soutient en même temps que la considération théorique du monde en tant que monde – c'est-à-dire en tant que totalité signifiante – est concomitante de ce passage rendu possible par l'expérience de la déficience et de la défaillance :

⁹⁵ Voir M. Heidegger, GA 63 : *Ontologie*, § 21, p. 128 [95] et infra, Ch. 8.

⁹⁶ M. Heidegger, GA 2 : *Être et temps*, § 15, p. 105 [69] (traduction modifiée).

« La structure de l'être de l'étant à-portée-de-la-main comme outil est déterminée par les renvois. L' « en-soi » spécifique et évident des « choses » les plus proches fait rencontre dans la préoccupation qui se sert d'elles — sans y prendre garde expressément — et qui donc peut se heurter à de l'inutilisable. Un outil est inemployable, cela implique que le renvoi concret d'un fait-pour à une destination est perturbé. Les renvois eux-mêmes ne sont pas considérés proprement, ils sont « là » dans la soumission préoccupée à eux. Mais dans *la perturbation du renvoi* — dans l'inemployabilité pour... — le renvoi devient exprès. Non pas encore, certes, en tant que structure ontologique, mais ontiquement pour la circonspection qui se heurte à la détérioration de l'instrument. Avec ce réveil circon-spect du renvoi à ce qui est chaque fois le « pour-cela », celui-ci même et, avec lui, le complexe d'ouvrage, tout l' « atelier » en tant que lieu où la préoccupation se tient toujours déjà, deviennent visibles. Le complexe d'outils luit, non pas comme quelque chose qui n'aurait pas encore été vu, mais comme le tout constamment et d'emblée pris en vue dans la circonspection. Or, avec une telle totalité, c'est le monde qui s'annonce. »⁹⁷

Heidegger décrit de cette façon le surgissement de la *cosmotheoria*, cette vue prédicative du monde dans sa totalité, en apparence désintéressée. En apparence seulement, puisqu'elle soumet les phénomènes à une méthode et à des règles de regroupement qui ont une certaine fonction pratique – en un sens qui reste à déterminer. L'esquisse heideggérienne de la genèse du théorique nous présente également les concepts comme des « vues » (représentations) que l'on prend sur les choses une fois celles-ci sorties de leur contexte d'utilisation « naturel ». La flexibilité de la préoccupation située se fige dans des déterminations soumises à des règles universelles et nécessaires. Ainsi ce qui semblait être la force de la pensée conceptuelle se mue chez Heidegger (comme chez Bergson) en une faiblesse.

Mais si cette genèse est, comme le prétend Heidegger, valable pour tout concept, cela implique que l'apparition du concept « allemand » de « *Weltanschauung* » est concomitante de la défaillance d'une rencontre préthéorique (non représentationnelle) du monde dans son ensemble, rencontre rendue « invisible » par la vue impliquée dans la *Weltanschauung*. Cette hypothèse doit prendre également en compte le fait que l'attitude *cosmothéorique* n'est pas une invention allemande ; mais Heidegger suggère que son calque allemand, *Weltanschauung*, apporte quelque chose de plus.

⁹⁷ M. Heidegger, GA 2 : *Être et temps*, § 16, p. 111 [74-75] (traduction modifiée).

§ 3. Des essences et des jeux de langage.

« D'une façon ou d'une autre, la plupart des théories des concepts peuvent être vues comme des réactions ou des développements de ce que l'on connaît comme *la théorie classique des concepts*. »⁹⁸ On appelle *théorie classique des concepts*⁹⁹ la théorie qui soutient que la plupart des concepts – et surtout les concepts lexicaux¹⁰⁰ – sont définissables. « Selon la théorie classique, un concept lexical *C* possède une structure définitionnelle dans la mesure où il est composé de concepts plus simples qui expriment les conditions nécessaires et suffisantes pour tomber sous *C*. »¹⁰¹ Tout concept possède donc une structure sémantique qui fait qu'il est analysable dans des éléments intensionnels qui sont eux-mêmes soit des concepts, soit des non-concepts. « Définissable » veut donc dire que le concept encode les conditions nécessaires et suffisantes de son application, c'est-à-dire de l'inclusion ou non d'un individu dans son extension. Ainsi, selon cette théorie, le concept de « célibataire » encode des représentations telles que « n'est pas marié », « est un homme », « est un adulte », dont chacune spécifie une condition nécessaire et toutes ensemble la condition suffisante pour pouvoir être qualifié de « célibataire »¹⁰².

La Théorie classique est parfois qualifiée de « socratique »¹⁰³. Elle serait fautive de ce que l'on a appelé – à tort ou à raison – le préjugé ou le « sophisme socratique » (*Socratic fallacy*). Celui-ci a été dénoncé par P. Geach dans son article « Plato's *Euthyphro* »¹⁰⁴. Dans son article, Geach prend fait et cause pour Euthyphron contre Socrate, puisque le premier est « représenté comme un croyant simple et honnête dans l'ancienne religion traditionnelle des Hellènes »¹⁰⁵ et comme « l'homme naïf, ayant des principes décents », le bien-nommé *Mr. Right-Mind* (littéralement « M. Esprit-Droit », autrement dit « M. Bon-Sens »), tandis que le second est un « professionnel » de la dialectique éristique, un esprit « raffiné », dont les arguties

⁹⁸ E. Margolis et S. Laurence, *Concepts*, p. 8.

⁹⁹ D'autres appellations existent, comme *Théorie traditionnelle des concepts* ou *Théorie définitionnelle*.

¹⁰⁰ Les « concepts lexicaux » (tels « célibataire », « chat », « morsure ») sont les concepts qui correspondent à peu près à des items lexicaux présents dans les langues naturelles.

¹⁰¹ E. Margolis et S. Laurence, « Concepts », *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/concepts/>).

¹⁰² On remarque que la théorie classique des concepts est réductible à une forme de descriptivisme. Voir E. Margolis et S. Laurence, *Concepts*, p. 21.

¹⁰³ P. Engel, *Philosophie et psychologie*, p. 294.

¹⁰⁴ P.T. Geach, « Plato's *Euthyphro* : An Analysis and Commentary », in *The Monist*, 50 (1966), p. 369-382.

¹⁰⁵ P.T. Geach, « Plato's *Euthyphro* : An Analysis and Commentary », in *The Monist*, 50 (1966), p. 370.

argumentatives « sont très probablement nocives d'un point de vue moral »¹⁰⁶ et qui fait « dévier M. Bon-Sens du droit chemin »¹⁰⁷.

Dans l'*Euthyphron*, l'objet de la discussion est la « piété ». Socrate, accusé d'impiété par Méléto, attend près du Portique royal d'être introduit chez l'archonte-roi. Le devin Euthyphron en sort, et s'étonne d'y voir Socrate. Euthyphron s'impose ainsi à Socrate ou lui impose le dialogue qui va suivre¹⁰⁸. Comme Socrate « n'accuse jamais personne »¹⁰⁹ Euthyphron en déduit qu'il doit être l'accusé. La conversation engagée en arrive rapidement à la raison de la présence d'Euthyphron chez l'archonte-roi. Celui-ci explique à Socrate que « par piété » et dans un souci de « purification », il vient de traduire en justice son père pour avoir laissé mourir au fond d'une fosse un de ses ouvriers journaliers, qui était par ailleurs l'assassin d'un esclave. Face à l'étonnement de Socrate, qui concorde, selon le dialogue, avec l'« irritation » de la famille d'Euthyphron et des « gens » en général (« Mais toi, Euthyphron, au nom de Zeus, crois-tu connaître assez exactement ce que sont les lois divines et la piété et l'impiété, pour ne pas craindre, les choses s'étant passées comme tu le racontes, de commettre à ton tour une impiété en faisant un procès à ton père ? »¹¹⁰), Euthyphron affirme avec assurance et fierté, envers et contre tous : « Je ne serais bon à rien, Socrate, et Euthyphron ne se distinguerait en rien du commun des mortels, si je ne savais pas exactement tout cela. »¹¹¹ Socrate demande alors à Euthyphron de lui apprendre ce qu'est la piété.

« Maintenant donc, au nom de Zeus, apprends-moi ce que tu affirmais tout à l'heure connaître nettement. En quoi consiste, d'après toi, la piété et l'impiété en fait de meurtre et en toute autre matière ? Est-ce que la piété n'est pas toujours identique à elle-même en toute action, et l'impiété n'est-elle pas le contraire de tout ce qui est pieux, et tout ce qui doit passer pour impie n'est-il pas identique à lui-même et marqué d'un caractère unique ? »¹¹²

Selon Geach, le « sophisme socratique » repose sur deux suppositions faites par Socrate : (A) Si tu sais que tu es en train de prêcher correctement le terme T, tu dois « savoir ce qu'est être un T », au sens d'être capable de donner un critère général du fait, pour une

¹⁰⁶ P.T. Geach, « Plato's *Euthyphro* : An Analysis and Commentary », in *The Monist*, 50 (1966), p. 372.

¹⁰⁷ P.T. Geach, « Plato's *Euthyphro* : An Analysis and Commentary », in *The Monist*, 50 (1966), p. 382.

¹⁰⁸ L. Strauss, *On Plato's Euthyphron*, p. 9.

¹⁰⁹ Platon, *Euthyphron*, 2 b.

¹¹⁰ Platon, *Euthyphron*, 4 e.

¹¹¹ Platon, *Euthyphron*, 4 e – 5 a. A la différence de Geach, L. Strauss caractérise Euthyphron comme un « fanfaron inoffensif », qui « manque de bon sens ».

¹¹² Platon, *Euthyphron*, 5 c-d.

certaine chose, d'être un T ; (B) Il ne sert à rien d'essayer d'arriver à la signification de « T » en donnant des exemples de choses qui sont T¹¹³. (B) découle de (A), puisque si l'on est capable de rendre compte de façon générale de ce que « T » signifie, l'on n'a pas besoin d'exemples pour arriver à la signification de « T ». Dans le cas contraire, par la supposition (A), on ne peut pas savoir si les exemples de T que l'on donne sont d'authentiques instances de T.

Le « sophisme socratique » est un sophisme non parce qu'il serait logiquement invalide, mais parce qu'il exprime une conception erronée de la connaissance humaine : « nous savons des tas de choses sans être capables de définir les termes dans lesquels nous exprimons notre connaissance. Les définitions formelles ne sont qu'une façon d'élucider les termes ; un set d'exemples peut s'avérer plus utile qu'une définition formelle dans certains cas. »¹¹⁴ Cependant, malgré les sophismes et les failles que Geach pense identifier dans l'argumentation socratique, le principe de cette argumentation – que la « piété » n'est pas identique à « ce qui est aimé par les dieux », mais constitue la *raison (logos)* pour laquelle quelque chose est aimé par les dieux – « est certainement un principe valide »¹¹⁵. Il faut donc en déduire que la validité de ce principe ne repose pas sur les raisons et le type de rationalité promues par Socrate. Socrate considère en effet, que si l'on n'est pas certain de faire le bien, et que l'on risque de faire le mal, il vaut mieux s'abstenir. Euthyphron, lui, en se laissant guider par son idée de la piété, n'hésite pas à faire le mal.

Pour lui, la justice concernant le meurtre a une base sacrée. Geach défend Euthyphron, car celui-ci incarne le point de vue du sens commun sur la piété : il est pieux de poursuivre un meurtrier, quel qu'il soit (même si c'est votre père). En réalité, c'est Socrate qui s'accorde le mieux avec le sens commun, et plus précisément avec le « préjugé antique » : tous les meurtres ne se valent pas.

Cette discussion n'intervient que pour mieux interroger le rapport entre « ce qui est pieux » et « ce qui est juste »¹¹⁶, ou entre le « sacré » et la « justice », le « sacré » et la « vertu »¹¹⁷. L'attitude de Socrate montre qu'Euthyphron n'est pas aussi conforme aux us et coutumes, aussi orthodoxe que le pense Geach.

¹¹³ P.T. Geach, « Plato's *Euthyphro* : An Analysis and Commentary », in *The Monist*, 50 (1966), p. 371.

¹¹⁴ P.T. Geach, « Plato's *Euthyphro* : An Analysis and Commentary », in *The Monist*, 50 (1966), p. 371. L'argument de Geach repose donc sur une conception pragmatiste de la connaissance et de la signification, d'inspiration wittgensteinienne, que l'on pourrait grossièrement résumer ainsi : « la signification, c'est l'usage ».

¹¹⁵ P.T. Geach, « Plato's *Euthyphro* : An Analysis and Commentary », in *The Monist*, 50 (1966), p. 380.

¹¹⁶ Platon, *Euthyphron*, 11 e.

¹¹⁷ L. Strauss, *On Plato's Euthyphron*.

La supposition (A) a été appelée principe de la « priorité de la définition » (PD)¹¹⁸. Selon Geach ce principe n'est pas indispensable pour connaître, si l'on prend le mot « connaître » dans son sens français (et anglais) courant. Celui-ci ne se réduit pas au « savoir que » propositionnel, mais inclut la connaissance empirique (par accointance ou par ostension), le « savoir comment », la connaissance tacite, etc. Son acceptation entraîne nécessairement le « sophisme socratique ».

Mais Socrate – ou plutôt Platon – commet-il vraiment ce sophisme ? David Sedley montre dans son commentaire du *Théétète* que Socrate interprète le recours au PD dans un sens méthodologique, non logique : un terme qui n'est pas encore défini peut être compris et utilisé avec succès dans la sphère de la communication interpersonnelle, mais il lui manque le contenu informationnel qui en fait un instrument de compréhension *philosophique*¹¹⁹. Le PD est méthodologiquement pertinent pour passer de la compréhension dans la sphère de la communication interpersonnelle à la compréhension philosophique, savante. Par ailleurs, Léo Strauss soutient que Platon montre par l'action (*ergon*), par ce qui se passe dans le dialogue, qu'une personne telle qu'Euthyphron, qui n'accomplit pas un geste routinier, mais innove à sa façon par rapport à la tradition, possède bien une définition de la « piété », du moins implicite. Celle-ci ne consiste pas, comme la définition traditionnelle, à faire ce que les dieux disent qu'il faut faire, mais à faire ce que les dieux eux-mêmes font. Or cette définition implicite, Euthyphron ne peut pas – ou ne veut pas – la rendre explicite.

S'il y a bien une différence entre savoir comment être pieux dans la vie de tous les jours et savoir ce qu'est la piété, le caractère hors du commun de l'action d'Euthyphron et la conscience qu'il en a semblent impliquer qu'il soit capable d'expliquer pourquoi cette façon d'agir est pieuse quand elle contredit la piété traditionnelle. Euthyphron commence d'ailleurs par soutenir que ceux – les « gens », Socrate et les membres de sa famille – que son action étonne, ou irrite « ne savent pas bien ce qui est pieux et ce qui est impie au jugement des dieux »¹²⁰. En demandant à Euthyphron de justifier sa démarche et de définir la « piété », Socrate (a) lui montre par l'exemple – de la circularité – comment ne pas définir un terme ou un concept et (b) lui demande de donner les raisons d'agir comme il le fait et de montrer en quoi elles sont bonnes¹²¹ (ce qui revient en définitive à se demander si une quelconque acception

¹¹⁸ W.J. Prior, « Plato and the « Socratic Fallacy » », *Phronesis*, vol. 43, n°2, mai 1998, p. 97-113.

¹¹⁹ Voir D. Sedley, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, p. 26.

¹²⁰ Plaron, *Euthyphron*, 4 e.

¹²¹ P. Engel, *Manuel rationaliste de survie*, p. 296 : « Dans le domaine pratique, les raisons ont cinq caractéristiques majeures. Tout d'abord, elles sont *relationnelles* [...]. En second lieu, elles sont *objectives* et ne dépendent pas uniquement des états psychologiques des agents [...]. En troisième lieu, elles doivent pouvoir nous *motiver*, ou en quelque sorte causer et guider nos actions. En quatrième lieu, elles doivent dépendre en quelque manière du monde

de la « piété » justifie de faire un procès à son père). Le « tournis » qui s’empare d’Euthyphron indique qu’il n’est pas en possession – comme le suggère Geach – d’une autre forme de connaissance et d’autres raisons que celles demandées par Socrate ou proposées par la tradition, mais qu’il est tout simplement ignorant ou stupide. Ses propositions ne tiennent pas en place¹²² car il opère avec deux concepts contradictoires de « piété », le concept commun, orthodoxe, et un concept privé, hérétique ou plutôt hétérodoxe. Le nier (« S’il ne tenait qu’à moi, ils resteraient à l’endroit où on les a placés. »¹²³) n’est qu’une assertion arbitraire.

Une autre approche du PD et du « sophisme socratique » est donc possible, qui interroge la pertinence de la critique de Geach, c’est-à-dire de sa base wittgensteinienne. Ainsi W.J. Prior soutient qu’il ne s’agit d’un sophisme que pour autant que l’on accepte l’épistémologie wittgensteinienne et sa défense du sens commun comme valable purement et simplement. Mais dans la conception platonicienne d’*epistèmè* en tant qu’opinion vraie justifiée ou accompagnée de *logos*¹²⁴ – conception dont Socrate est l’accoucheur, la sage-femme¹²⁵ – l’acceptation du PD n’induit pas un sophisme. L’épistémologie platonicienne est, certes, essentialiste et élitiste : elle restreint l’extension d’*epistèmè* aux questions pour lesquels on dispose de *logos*, d’une justification rationnelle.

« Il est certain qu’un trait de l’ancienne épistémologie essentialiste semble avoir été que la connaissance de quelque chose commence (d’un point de vue logique, non chronologique) avec la connaissance de son essence, se poursuit avec la connaissance des propriétés qui découlent nécessairement de l’essence et s’achève avec toutes les propriétés accidentelles qui sont connaissables. »¹²⁶

Dans son expression maximaliste – dans la théorie des Formes telle qu’exposée dans le *Ménon*, le *Phédon* et *La République* – cette épistémologie soutient qu’étant donné le caractère de totalité unifiée de la connaissance, on ne connaît adéquatement une Forme que dans la mesure où on comprend ses relations (*koinonia*) avec les autres formes¹²⁷.

Mais cette expression maximaliste – et peut-être impossible – d’*epistèmè* n’annule pas la validité et la valeur de la démarche. Prendre fait et cause pour la définition, c’est s’opposer

et des faits naturels, même si elles ne s’y réduisent pas : [...] les raisons doivent donc *survenir sur des états naturels*. En cinquième lieu, elles doivent pouvoir être, en quelque manière, connues et *accessibles* [...]. »

¹²² Plaron, *Euthyphron*, 11 b-c.

¹²³ Plaron, *Euthyphron*, 11 d.

¹²⁴ Platon, *Théétète*, 208b sq.

¹²⁵ Voir D. Sedley, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*.

¹²⁶ W.J. Prior, « Plato and the « Socratic Fallacy » », *Phronesis*, vol. 43, n°2, mai 1998, p. 108.

¹²⁷ W.J. Prior, « Plato and the « Socratic Fallacy » », *Phronesis*, vol. 43, n°2, mai 1998, p. 106.

aux sophistes qui, en général, considèrent que les définitions sont impossibles¹²⁸ et que l'on est condamné aux mouvements – et aux manipulations – de la *doxa*. Comme Aristote après lui, Platon considère que l'on peut faire confiance au langage ordinaire, non pas parce qu'il est conventionnel – parce que l'on peut faire confiance aux hommes – mais parce qu'il est référentiel et *délotique*¹²⁹. P. Aubenque souligne, à l'encontre de Heidegger, que

« *deloun* signifie bien faire voir, mais au sens de : désigner, montrer du doigt. Tel est bien en effet le rôle obvie du langage, moins préoccupé d'exprimer ce que sont les choses que de les désigner, de les reconnaître, plus soucieux au fond de distinction que de clarté : or il n'est pas toujours besoin de connaître clairement l'essence d'une chose pour la distinguer des autres. Et l'on pourrait dire du langage en général ce qu'Aristote dit de ce genre de définitions qu'il appelle dialectiques, c'est-à-dire seulement verbales, mais dont l'emploi suffit pour fonder un dialogue cohérent (puisque'elles nous assurent qu'en employant le même mot que notre interlocuteur, nous parlons bien en fait de la même chose) : une telle définition n'est, dit-il, « ni tout à fait obscure, ni tout à fait exacte ». »¹³⁰

L'être-ensemble (*koinonia*) des mots au sein du discours *délotique* obéit à des contraintes *cum fundamento in re*, ce qui justifie la confiance qu'on peut accorder aux classifications de la langue populaire, voire aux étymologies. Mais, malgré tout, l'expérience des hommes codifiée dans le langage n'est qu'une approximation de la science de la nature des choses. « Le discours est moins l'organe du dévoilement qu'il n'en est le substitut nécessairement imparfait. »¹³¹

L'auteur de la *Lettre VII* distingue ainsi la connaissance (*epistèmè*) au moyen « de cet instrument déficient qu'est le langage »¹³², dans laquelle trois facteurs doivent être présents – le nom (*onoma*), la définition (*logos*) et la représentation (*eidolon*) – de l'intellection ou la vue (*nous*) de ce qui existe véritablement.

« [...] les facteurs en question ont pour tâche de manifester (*deloun*), dans le cas de chaque chose, tout autant qu'elle est telle ou telle que ce qu'elle est, en se servant de cet instrument déficient qu'est le langage. Voilà pourquoi aucun homme sensé n'osera jamais affliger de

¹²⁸ Voir P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 101.

¹²⁹ Voir Platon, *Sophiste*, 261d-e. Aristote, *Sur l'interprétation*.

¹³⁰ P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 113. Aubenque cite Aristote, *Rhétorique*, I, 10, 1369 b 32.

¹³¹ P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 116.

¹³² Platon, *Lettre VII*, 342 e.

cette déficience les choses qu'a contemplées son intellect, et cela en les frappant de paralysie, infirmité dont souffrent effectivement les caractères écrits. »¹³³

Ce passage, dont la fin rappelle le *Phèdre*¹³⁴, permet de relativiser et de contextualiser la valeur du PD. Définir (*orizein*, mot dérivé de *oros*, la limite) au moyen d'un *logos*, même si c'est un facteur d'*epistèmè*, ne permet pas encore d'être en présence de ce qui est stable. Ce n'est qu'en « frottant les uns contre les autres » ces facteurs que l'on peut « faire briller la lumière de la science et de l'intelligence »¹³⁵.

La distinction platonicienne entre la *doxa* (« acceptation ») et l'*epistèmè* (« être-fixé-sur »)¹³⁶ n'implique pas seulement une critique du sens commun, un détachement et une prise de distance par rapport à celui-ci, mais également une critique de la tradition et de la connaissance par oui-dire, par la foi en un témoin/médiateur :

« Cette distinction [entre la *doxa* et l'*epistèmè* – n.n.] se laisse ramener, en un premier temps, à celle qui, selon une sagesse proverbiale, distingue le voir et l'entendre, le premier étant valorisé au détriment du second (Hérodote, I, 8, 2 ; DK 22 B 101 a). Encore faut-il ne pas ramener ces deux termes à la préférence accordée à l'un ou à l'autre des deux sens de la vue et de l'ouïe – auxquels le « voir » et l' « entendre » ne se réduisent pas sans autre forme de procès. Le privilège de la vision doit en effet être considéré comme un programme plus que comme une constatation. Il renvoie à l'effort qui vise à un regard de plus en plus clair, pour lequel l'œil de chair s'avère bientôt insuffisant, et qui requiert une intuition aux exigences de laquelle seul l'esprit peut suffire. On peut ainsi dégager une ligne continue qui va des Grecs jusqu'au privilège de l'intuition chez Husserl. Si maintenant on se demande en quoi consiste l'avantage que possède le « voir » sur l' « entendre », je puis proposer une réponse dont nous pouvons retrouver la formulation première dans le monde grec : la vision a sur l'audition cet avantage décisif qu'elle implique que nous avons été témoins directs (« témoins oculaires », comme nous disons encore) de ce qui s'est passé, alors que ce qui nous parvient par l'oreille peut le faire à travers une série de médiations déformantes. « J'ai vu » implique : « j'étais là en personne », puisque, si un récit peut nous être répété, personne ne peut nous refaire voir ce que nous n'aurions pas vu nous-mêmes. Et c'est le fait d'être-là-en-personne qui leste la vision d'un poids incomparable, qui l'entraîne au-delà du simple domaine sensoriel : l'essentiel est désormais, non pas que

¹³³ Platon, *Lettre VII*, 342 e.

¹³⁴ Par la critique de l'écrit. Voir Platon, *Phèdre* et J. Derrida, *La pharmacie de Platon*.

¹³⁵ Platon, *Lettre VII*, 344 b.

¹³⁶ Nous reprenons ici les traductions de R. Bague, *Aristote et la question du monde*.

l'information me soit parvenue par le canal des yeux ou des oreilles, mais que j'aie ou non été là pour la recevoir directement. C'est pourquoi la pensée grecque pourra par la suite détacher la présence en personne de son lien à la perception spécifiquement visuelle. Il y a ainsi, d'une part, ce dont j'ai été le témoin direct, ce que j'ai pu voir moi-même parce que je me trouvais sur les lieux et, d'autre part, ce à quoi je n'ai pas pu assister, du fait de mon absence, et sur quoi j'ai dû me contenter d'écouter le récit d'autres témoins, plus ou moins dignes de foi. »¹³⁷

L'idéal d'*epistèmè* comme savoir direct, de visu, – idéal qui présuppose, comme Spinoza l'avait déjà mis en évidence¹³⁸, une critique des « récits » – est à la base de la théorie classique de la pensée comme *inspection*, comme *theoria*.

§ 4. Langage et métaphore.

Le rejet de la *cosmotheoria* va de pair chez Heidegger avec le rejet de la théorie classique des concepts. Pour Heidegger les concepts – les « authentiques » concepts – ne sont pas des encodages des propriétés essentielles des choses, des « représentations déterminantes », mais des mises-en-question inclusives du Dasein de l'homme¹³⁹ : leur sens ne se conçoit qu'à partir du sens ultime d'une direction ou d'un projet. Serait-ce le cas de « *Weltanschauung* » ?

Nous avons ici affaire à une théorie herméneutique des concepts, proche de celle développée par Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et méthode*. S'inspirant de Heidegger, Gadamer soutient que tout concept est l'*opération* (*Vollzug*) d'une *expérience herméneutique*, c'est-à-dire d'une *conscience de l'histoire de l'action* (*Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*) au sein de la *langue*. L'hypothèse herméneutique abolit toute prétention d'indépendance

¹³⁷ R. Brague, *Aristote et la question du monde*, p. 10-11.

¹³⁸ B. Spinoza, *Pensées métaphysiques*, ch. vi : « La première signification donc de Vrai et de Faux semble avoir tiré son origine des récits ; et l'on a dit vrai un récit quand le fait raconté était réellement arrivé ; faux quand le fait raconté n'était arrivé nulle part. Plus tard les Philosophes ont employé le mot pour désigner l'accord ou le non accord d'une idée avec son objet ; ainsi, l'on appelle Idée Vraie celle qui montre une chose comme elle est en elle-même ; Fausse celle qui montre une chose autrement qu'elle n'est en réalité. Les idées ne sont pas autre chose en effet que des récits ou des histoires de la nature dans l'esprit. Et de là on en est venu à désigner de même par métaphore des choses inertes ; ainsi quand nous disons de l'or vrai ou de l'or faux, comme si l'or qui nous est présenté racontait quelque chose sur lui-même, ce qui est ou n'est pas en lui. »

¹³⁹ M. Heidegger, GA 29/30 : *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 27.

(d'affranchissement) des concepts par rapport à la langue. La dissémination du concept dans le langage, point de départ d'une herméneutique universelle, n'implique pas son abolition pure et simple (sa « déconstruction »), mais son atténuation :

« La généralité du genre et la formation des concepts selon la logique de la classification sont absolument étrangères à la conscience de la langue. Même quand on fait abstraction de toutes les généralités formelles qui n'ont rien à voir avec le concept de genre, quand on transpose une expression d'une chose à une autre, on considère, certes, quelque chose de commun, mais cet élément commun n'est pas nécessairement un universel générique. On suit bien plutôt le mouvement d'expansion de l'expérience qui saisit des ressemblances, soit dans l'aspect de la chose même, soit dans son importance pour nous. Ce qu'a de génial la conscience de la langue, c'est qu'elle sache donner expression à de telles ressemblances. Nous appelons cela son « art (fondamental) de la métaphore », et il importe de reconnaître que c'est en cédant à un préjugé, issu d'une théorie logique étrangère à la langue, que l'on déprécie l'emploi métaphorique d'un mot en le qualifiant d'emploi figuré (*uneigentlich*). »¹⁴⁰

Gadamer rejette donc toute idée d' « inspection » des « essences », qui abolirait l'expérience originellement herméneutique du monde au détriment d'une « pure pensée » muette. S'il y a des concepts, c'est parce que la langue accomplit déjà un travail de conceptualisation, une « performance logique » que la philosophie et la science prolongent dans des directions déterminées.

Pour Gadamer, le « pouvoir « métaphorique » fondamental de la langue même » précède et rend possible la saisie et la définition des concepts, oriente ou impacte leur compositionnalité.

« Le pouvoir dialectique de découvrir des traits communs et de rassembler du multiple sous l'angle de l'unité est encore très proche de la libre généralité de la langue et des principes qu'elle suit dans la formation des mots. [...] La transposition d'un domaine dans un autre n'a pas seulement une fonction logique ; à cette transposition correspond le pouvoir « métaphorique » fondamental de la langue même. Cette célèbre figure de style qu'est la métaphore n'est que la version rhétorique de ce principe universel de formation, à la fois linguistique et logique. C'est ainsi qu'Aristote a pu dire : « Réussir les métaphores, c'est reconnaître l'élément commun. » Les *Topiques* aristotéliennes offrent également une

¹⁴⁰ H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 453 [433].

foule de confirmations de l'indissolubilité du rapport entre le concept et la langue. La constitution du genre commun par la définition y est expressément dérivée de la constitution de ce qui est commun. A l'origine de la logique des genres, il y a donc le travail accompli par la langue. »¹⁴¹

L' « art de la métaphore » serait ainsi le fond indifférencié mais différenciable à partir duquel s'institue le partage entre logique et rhétorique. On peut illustrer la théorie des ressemblances à laquelle Gadamer fait appel pour expliquer le concept par un passage de *L'Homme sans qualités* de Musil, qui pointe en même temps la principale difficulté que cette théorie doit affronter :

« Peut-être sera-t-il bon de penser au mot fourchette. Il existe des fourchettes à manger, des fourchettes de jardinier, la fourchette du sternum, des fourchettes de gantier ou de pendule : toutes ont en commun un caractère distinctif, le « fourchu ». Dans les objets les plus différents qui portent ce nom, le fait essentiel est cette forme fourchue. Si l'on part de ces objets, on se rend compte qu'ils relèvent tous de la même notion ; si l'on part de l'impression première du « fourchu », il appert que cette notion est nourrie, enrichie des impressions que donnent les différentes espèces de fourchettes. Ce qui leur est commun, c'est donc une forme, une structure, et les différences résident d'abord dans les multiples formes que cette structure peut prendre ; ensuite, pour les objets qui ont cette forme, dans leur matière, leur destination, et ainsi de suite. Mais, si chaque fourchette peut être immédiatement comparée avec une autre et se trouve perceptible aux sens, ne serait-ce que par un coup de crayon ou dans l'imagination, il n'en va pas ainsi des diverses formes de l'amour. Tout le profit de l'exemple se ramène donc à la question de savoir s'il n'y a pas là aussi, analogue au caractère fourchu des fourchettes, un indice capital, un caractère amoureux présent dans tous les cas possibles. Mais l'amour n'est pas un objet de connaissance sensible qui se puisse mesurer d'un regard et même d'un sentiment, c'est un événement moral comme le sont, de façon plus préméditée, le meurtre, la justice ou le mépris. Cela signifie notamment qu'il est possible d'établir entre tous ses exemples une chaîne de comparaisons (pleine de détours et très diversement fondée) dont les termes les plus éloignés peuvent n'avoir aucune ressemblance et se trouver même contradictoires, tout en étant liés par des rapports d'assonance. Traitant de l'amour, il se peut donc qu'on aboutisse à la haine. La cause n'en est pas, cependant, la fameuse ambivalence ou division des sentiments, mais l'ensemble même de la vie. »¹⁴²

¹⁴¹ H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 454-455 [434-435]. Gadamer cite Aristote, *Poétique*, 22, 1459 a8.

¹⁴² R. Musil, *L'Homme sans qualités*, II, p. 525.

Le découpage de la réalité, la distribution des mots et des choses opérés par la langue peuvent paraître arbitraires et triviaux à la science, déroutants. Mais ils suivent clairement l'aspect humain des choses, le système correspondant de besoins et d'intérêts. Eu égard à la mesure donnée par ce système, on constate que la signification générale des mots dérive très souvent d'accidents, non d'éléments essentiels.

On peut se demander si cette stratégie ne relève pas d'un retour à des façons de dire et de penser l'expérience du monde « pré-grecques ». Nous avons vu que selon Rémi Brague le concept de « monde » supplante les modes de représentation antérieurs, celui de l'incomplétude (l'énumération ouverte) et celui de la complétude paradoxale (l'humain est noyé dans l'étant, tout en fournissant à l'étant le principe de sa clôture). Mais le *cosmos* des Grecs n'abolit pas ces expériences. D'une autre manière que Brague, Umberto Eco¹⁴³ montre que ces deux attitudes ont subsisté au cours de l'histoire comme des possibilités ouvertes pour la langue et la pensée. Ainsi, la poétique du « tout est là » et la poétique de l'« *et cætera* » traversent toute l'histoire de la représentation artistique. Mais pas seulement.

Selon U. Eco, l'« énumération » (liste) s'oppose à la « forme » (essence) comme « deux façons de connaître et de définir les choses »¹⁴⁴. Il s'agit, schématiquement, de l'opposition entre une connaissance préscientifique et une connaissance scientifique de la réalité, de l'opposition *mythos* / *logos*. Cependant ce passage n'est jamais unidirectionnel et irréversible ; bien au contraire, il implique un va-et-vient :

« La définition par propriétés [l'énumération] est celle qu'on utilise quand on ne possède pas de définition par essence ou que la définition par essence n'est pas satisfaisante. Donc elle est le propre soit d'une culture qui n'a pas encore réussi à constituer des hiérarchies de genres et d'espèces, soit d'une culture de grande maturité (et peut-être en crise) qui entend mettre en doute toutes les définitions précédentes. »¹⁴⁵

Le vertige de la liste peut régulièrement nous reprendre, en particulier à la faveur d'un doute à l'égard des définitions, de leur possibilité ou simplement de leur caractère abstrait ou contraignant.

L'autre attitude, celle du « tout est là » n'est pas non plus purement et simplement dépassée. U. Eco la met en rapport avec les ensembles paradoxaux. L'exemple le plus connu

¹⁴³ U. Eco, *Vertige de la liste*.

¹⁴⁴ U. Eco, *Vertige de la liste*, p. 217.

¹⁴⁵ U. Eco, *Vertige de la liste*, p. 218.

d'un tel paradoxe est celui de l' « encyclopédie chinoise » de Borges, popularisée par Michel Foucault¹⁴⁶. Mais non moins exemplaire est l' « ensemble de tous les ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes », dont le paradoxe sera soumis par le jeune Bertrand Russell à Frege en 1902.

En transférant cette analyse à l'expérience du « monde », on peut se demander si une totalisation de l'étant dans laquelle l'être humain se retrouve noyé serait paradoxale. L'être humain surgit-il, au sein d'une énumération de l'ensemble de l'étant, tel le terme « inclus dans la présente classification » dans l'encyclopédie de Borges, c'est-à-dire comme un « animal » qui n'en est pas un, puisqu'il est un ensemble ? Autrement dit l'être humain est-il, au sein du monde, un élément qui, en devenant l'équivalent de l'ensemble (le « en » de la contenance), ruine la logique de l'énumération (le « et ») ?

« La catégorie centrale des animaux « inclus dans la présente classification » indique assez, par l'explicite référence à des paradoxes connus, qu'on ne parviendra jamais à définir entre chacun de ces ensembles et celui qui les réunit tous un rapport stable de contenu à contenant : si tous les animaux répartis se logent sans exception dans une des cases de la distribution, est-ce que toutes les autres ne sont pas en celle-ci ? Et celle-ci à son tour, en quel espace réside-t-elle ? L'absurde ruine le *et* de l'énumération en frappant d'impossibilité le *en* où se répartiraient les choses énumérées. »¹⁴⁷

§. 5. Bilan.

Il serait toutefois prématuré de voir dans la « vision du monde » un simple rejeton des concepts métaphysiques traditionnels. L'argument de Heidegger au sujet de la *cosmotheoria* n'est pas suffisant. Non seulement il passe sous silence l'existence d'une telle *theoria* chez les Anciens¹⁴⁸, mais il évacue la nouveauté associée à la *Weltanschauung*.

¹⁴⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 7 : « Ce texte cite « une certaine encyclopédie chinoise » où il est écrit que « les animaux se divisent en : a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) *et cætera*, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches ». »

¹⁴⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 8-9.

¹⁴⁸ Voir, par exemple, Sénèque, *De Otio*, et le commentaire de R. Brague dans *La sagesse du monde*, p. 184.

Contrairement à l'interprétation heideggerienne, le mot « *Weltanschauung* » suggère un rapport personnel au monde, à la fois conceptuel, intuitif et affectif. Il renvoie à une expérience dans laquelle le sujet est investi, engagé. Comme le souligne Rémi Brague, la vision du monde surgit dans le processus de subjectivation du monde qui se met en place au début des Temps modernes. En ce sens, elle renvoie à une expérience nouvelle, qui n'est pas spécifiquement allemande. Pour y voir plus clair, un détour historique s'impose.

Ch. 2 : Aperçu historique

« [...] qu'importent en fin de compte les événements en tant que tels ! Ce qui compte, c'est le système de représentations à travers lequel on les observe, et le système personnel dans lequel on les insère. »

R. Musil, *L'homme sans qualités*, II, p. 24

« Le romantisme est né en Allemagne, on l'oublie parfois, et il est même, très précisément, né dans le Nord de l'Allemagne, dans un milieu piétiste qui a par ailleurs joué un rôle non négligeable dans les premiers développements du capitalisme industriel. C'était là un mystère historique douloureux, que Paul [Raison] avait parfois médité, dans les années de sa jeunesse, du temps où les choses de l'esprit parvenaient encore à retenir son attention. »

M. Houellebecq, *Anéantir*, p. 50

Au début de *La construction de la réalité sociale*, John Searle affirme que « nous vivons très exactement dans un monde, pas dans deux ou trois ou dix-sept »¹⁴⁹. Cette assertion est présentée comme une évidence de bon sens ou, dans la terminologie de Searle, comme une condition d'intelligibilité du discours normal. C'est à ce monde unique que se rapportent toutes nos représentations, qu'elles soient de nature cognitive, conative ou imaginative. Mais chaque

¹⁴⁹ J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, p. 9. Ailleurs (*Making the Social World*, p. 3), Searle en fait la première des deux « conditions d'adéquations » de tout discours au sujet de la réalité sociale en général.

type de représentation est porteur de conditions de satisfaction propres afin de se réaliser. L'ensemble de ces conditions constitue ce que Searle appelle le *Réseau d'états intentionnels* et l'*Arrière-plan de dispositions*. L'unité et l'unicité du monde vont de pair avec l'unité et l'unicité du Réseau et de l'Arrière-plan.

Ce qui protège le monde unique d'éclater, autrement dit ce qui le tient ensemble, c'est l'autorité de la science, en particulier de la science de la nature. La science se substituerait ainsi à d'autres autorités (par exemple la religion) pour « protég[er] « la discontinuité » des visions singulières du monde »¹⁵⁰. Cela est toutefois cocasse, puisque la science moderne – dans sa filiation atomiste – se nourrit de l'idée de pluralité des mondes¹⁵¹.

Nous essayerons de montrer dans ce chapitre que l'apparition de la notion de « *Weltanschauung* » et sa prolifération dans le discours philosophique au cours du XIX^e siècle remplit un vide créé par l'affirmation de la science moderne comme autorité suprême en matière de vérité et de sens. Pour ce faire, nous proposerons un parcours historique significatif, à défaut d'être exhaustif¹⁵². Le bilan de ce chapitre sera principalement, mais pas exclusivement, négatif.

§ 1. Un mot massivement utilisé, mais un concept flou.

Le mot allemand *Weltanschauung* apparaît à la fin du XVIII^e siècle dans la *Critique de la faculté de juger* (1790) de Kant. Au cours du XIX^e siècle, grâce à la place de plus en plus dominante que la culture et la philosophie allemandes acquièrent sur la scène intellectuelle européenne, le mot devient un terme usuel du langage philosophique, le sommet de son emploi étant atteint dans la première moitié du XX^e siècle. Mais malgré un emploi extensif du mot dans pratiquement tous les domaines de la production intellectuelle, la thématization du concept et l'interrogation sur la possibilité d'un concept de « vision du monde » sont rares¹⁵³.

¹⁵⁰ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, p. 20.

¹⁵¹ Voir R. Brague, *La sagesse du monde* ; A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*.

¹⁵² Pour une histoire à peu près exhaustive de la notion de « vision du monde », voir D.K. Naugle, *Worldview. The History of a Concept*.

¹⁵³ Voir D.K. Naugle, *Worldview. The History of a Concept*.

M. Koltko-Rivera pointe ainsi que « le concept de vision-du-monde a peut-être été défini autant de fois qu’il a été nommé »¹⁵⁴. L’histoire du mot – qui peut donner l’impression d’une continuité et d’une unité – ne doit donc pas nous induire en erreur. Le concept – dont l’existence, comme nous l’avons vu, est problématique – est flou, car chargé des idiosyncrasies des auteurs qui le mettent en avant à tel ou tel dessein. Or rien ne garantit que l’ensemble de ces élaborations soit réductible à un noyau de sens unitaire – à une définition au sens de la théorie classique des concepts. C’est la raison pour laquelle, selon M. Koltko-Rivera, il faut bien distinguer le *mot* du *concept*, car les deux ne se recoupent pas forcément : le mot peut véhiculer un autre concept que celui de « vision du monde », et le concept peut s’exprimer à travers d’autres mots ou locutions (« philosophie de la vie » chez Jung, « orientations culturelles » chez Kluckhohn, etc.).

Pour montrer la diversité qui caractérise le concept de « vision du monde » au cours du XIX^e siècle, ne serait-ce que dans le domaine de la philosophie et de la psychologie, A. Nilsson¹⁵⁵ propose le schéma suivant, sur la base des exemples de Naugle (2002).

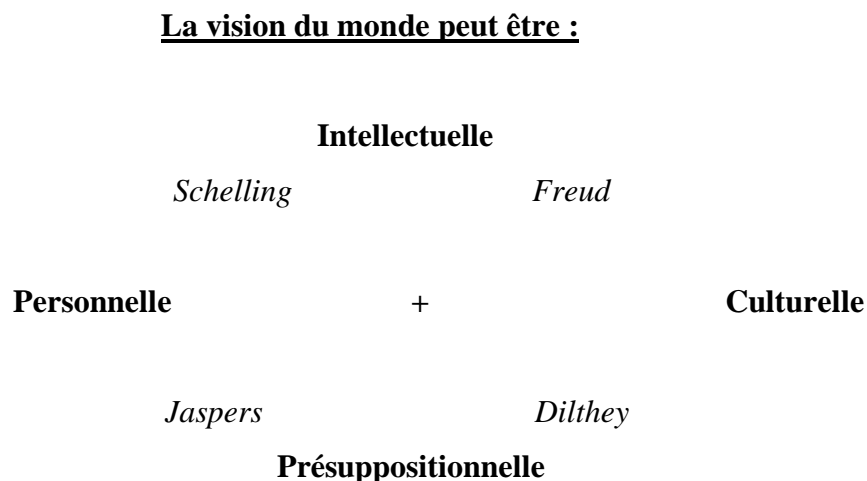


Fig. 1 : Schéma de A. Nilsson, qui combine définitions ou dimensions du concept et instances historiques (auteurs) qui l’illustrent

¹⁵⁴ M. Koltko-Rivera, « The Psychology of Worldviews », in *Review of General Psychology*, Vol. 8, N° 1 (2004), p. 4.

¹⁵⁵ A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 68.

A. M. Wolters, théologien protestant qui a fait de la *Weltanschauung* son objet de recherches doctorales et y a consacré plusieurs articles, résume ainsi l'évolution historique du mot :

« (1) Le mot allemand *Weltanschauung*, qui a reçu sa frappe de Kant, devient un mot-clé dans le paysage intellectuel de l'idéalisme allemand et du romantisme. Fichte le transmet à Schelling, Schleiermacher, A. W. Schlegel, Novalis, Jean Paul, Hegel et Goethe. Dans les années 1840 il était devenu un terme courant dans le vocabulaire de l'Allemand éduqué, signifiant une perspective globale sur la vie et le monde – qui tend vers la philosophie, mais sans posséder ses prétentions rationnelles.

(2) Dans les années 1830 la notion de *Weltanschauung* commence à entrer dans d'autres langues. A la fin du XIX^e siècle (quand le mot atteint son maximum de popularité dans le monde germanophone), on la retrouve dans pratiquement toutes langues occidentales, soit comme un décalque (*Lehnübersetzung*), soit comme un mot d'emprunt. Ainsi en anglais nous avons assimilé le mot allemand des deux façons : l'équivalent anglicisé, « worldview », est documenté à partir de 1858, et aujourd'hui le mot d'emprunt, *Weltanschauung*, est souvent employé également.

(3) Depuis Kierkegaard les philosophes ont réfléchi sur la relation que la nouvelle idée de « vision du monde » entretient avec l'ancienne idée de « philosophie ». S'agit-il de deux mots pour désigner une même chose, ou réfèrent-ils à des choses différentes ? Dans l'élaboration de ce problème, la « philosophie » retient sa relation ancienne avec la pensée rationnelle et scientifique, et avec la visée d'une validité universelle présente dans celle-ci, tandis que la « vision du monde » a la connotation d'un point de vue plus personnel et historiquement relatif. »¹⁵⁶

L'historien de la question dégage cinq manières différentes d'envisager le rapport de la philosophie à la *Weltanschauung*¹⁵⁷ :

a. *La vision du monde repousse la philosophie.* Dans ce modèle il y a une forte tension entre la vision du monde (liée à la dimension concrète de l'existence humaine) et la philosophie (comprise comme construction théorique), mais les deux pôles de la relation sont légitimes et nécessaires. Selon Wolters, ce modèle est celui des existentialistes : Kierkegaard le propose

¹⁵⁶ A. M. Wolters, « On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy », in P. Marshall et al. (ed.), *Stained Glass*, University Press of America, 1983, p. 15.

¹⁵⁷ A. M. Wolters, « On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy », in P. Marshall et al. (ed.), *Stained Glass*, University Press of America, 1983, p. 15-17.

dans ses *Papiers d'un homme encore en vie* (1838) et son expression la plus développée se trouve dans la *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) de Jaspers.

b. *La vision du monde couronne la philosophie.* Selon ce modèle, la vision du monde n'est pas étrangère et ne s'oppose pas à la philosophie, mais en est la plus haute manifestation, la partie de la philosophie qui aborde les questions ultimes du sens et de la valeur. Ce modèle a été défendu par Wundt et par les néo-kantiens de l'école de Bade, en particulier Rickert (avant 1920) et Windelband (après 1900).

c. *La vision du monde joute la philosophie.* Dans ce modèle la philosophie, comprise comme science rigoureuse, et la vision du monde, qui n'est pas une science, doivent être strictement séparées. Aussi légitime qu'elle puisse être – en tant que sagesse de vie –, la vision du monde pourrait compromettre la neutralité axiologique de la philosophie. Ce modèle a été développé par Rickert après 1920 et repris par Husserl.

d. *La vision du monde engendre la philosophie.* Ce modèle (qui renverse le b.) fait de la vision du monde non le produit, mais la source de la philosophie. Ce modèle est associé au nom de Dilthey et il a été le facteur dominant dans le développement de la sociologie de la connaissance de Karl Mannheim¹⁵⁸.

e. *La vision du monde est équivalente à la philosophie.* Dans ce dernier modèle, les deux termes sont identifiés. La vision du monde n'est rien d'autre que la philosophie scientifique, point de vue soutenu par le philosophe positiviste Theodor Gomperz ou par Friedrich Engels. Selon ce dernier le matérialisme dialectique est la véritable *Weltanschauung* scientifique.

Pour ajouter à la confusion et exacerber les différences et les tensions entre les différentes conceptions du concept, la politique s'empare du mot au tournant du XX^e siècle. L'utilisation du mot *Weltanschauung* dans le discours politique connote de plus en plus, vers la fin du XIX^e siècle, une appartenance politique à la droite nationaliste (*völkisch*) et conservatrice. Il n'est donc pas étonnant que le nazisme – qui évite de parler d'« Idéologie », si ce n'est en référence au « bolchevisme »¹⁵⁹ – s'efforce de le confisquer au profit de la *Lingua Tertii Imperii*¹⁶⁰.

¹⁵⁸ C'est aussi le cas chez M. Scheler.

¹⁵⁹ Lorsqu'il se réfère à Lénine ou Marx dans *Mein Kampf*, Hitler utilise le terme « *Weltanschauung* ». Pour lui, le communisme est pour la race sémitique ce que le nazisme est pour la race aryenne : l'expression de sa pensée et de sa volonté profonde.

¹⁶⁰ V. Klemperer qualifie *Weltanschauung* de « maître mot de la LTI », le jargon nazi (*Lingua Tertii Imperii*), in *LTI, la langue du III^e Reich*, p. 193. Mais comme le souligne Fritz Stern, « L'usage péjoratif de *Weltanschauung* est largement dû au national-socialisme. Avant sa récente vulgarisation, le terme avait une respectabilité philosophique. » (*The Politics of Cultural Despair*, p. 313). Voir *infra*, Ch. 6.

§ 2. Tentative d'unification historique d'un point de vue herméneutique.

Nous avons vu dans le Ch. 1 que selon Gadamer l'expérience herméneutique peut être universalisée, car toute expérience humaine du monde peut être dite posséder un caractère langagier. Cette universalisation de l'herméneutique rend problématique « l'emploi du concept de *monde en soi* »¹⁶¹, extérieur à toute dimension langagière. Cependant, un tel concept ne peut être éliminé, sous peine de tomber dans un relativisme et un scepticisme auto-contradictoire¹⁶². L'herméneutique universelle envisage dès lors la langue comme un prisme dans lequel se réfracte l'unique monde et l'unique vérité¹⁶³. Mais elle soutient que nous n'avons accès qu'aux réfractions dans leur multiplicité, non à leur source – dont nous sommes séparés par la distance historique et par la conscience de cette distance.

La langue devient ainsi le cadre significatif, l'« horizon » ou le « milieu » au sein duquel non seulement *nous regardons* le monde, mais *le monde nous regarde*, dans un échange infini. Toute langue est porteuse d'une « image » ou d'une « vision » du monde¹⁶⁴. Etant vision *du monde*, chaque langue est ouverte sur l'expérience contenue dans les autres langues :

« La perfectibilité indéfinie de l'expérience humaine du monde signifie au contraire que – quelle que soit la langue dans laquelle on se meut – on n'atteint jamais autre chose qu'un aspect toujours plus ample, une « vision », du monde. De telles visions du monde ne sont pas relatives, au sens où l'on pourrait leur opposer le « monde en soi », comme si la vision juste que l'on aurait, à partir d'un observatoire situé à l'extérieur du monde, façonné, lui, par les langues humaines, pouvait le saisir dans son « être en soi ». On ne conteste absolument pas ici que le monde puisse aussi exister et qu'il existera peut-être sans l'homme. C'est ce qu'implique elle-même la visée de sens qui anime toute vision humaine et langagière du monde. En toute vision du monde, est visé son « être en soi ». Le monde est le tout auquel se rapporte l'expérience structurée par la langue. La diversité de ces visions du monde ne signifie pas une relativisation du « monde ». Au contraire, ce qu'est le monde lui-même ne diffère en rien des aspects sous lesquels il s'offre. »¹⁶⁵

¹⁶¹ H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 471 [451]

¹⁶² S'il n'y a plus de texte ou de sens objectif, mais seulement des interprétations, cette assertion elle-même n'est qu'une interprétation. Elle n'est donc pas objective.

¹⁶³ H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 462 [442].

¹⁶⁴ Voir W. von Humboldt, *Sur le caractère national des langues, De l'origine des formes grammaticales et de leur influence sur le développement des idées*.

¹⁶⁵ H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 471-472 [451].

En croyant avoir trouvé le point d'Archimède de la certitude absolue, la science moderne s'est rêvée en observateur situé hors du monde. Elle s'est détournée de ce milieu signifiant, dans lequel elle n'a vu qu'un amas de préjugés, non une sagesse. Elle a déclenché ainsi une réaction de fermeture, de repli sur soi – sur leur provenance traditionnelle – des visions du monde.

Gadamer esquisse l'histoire de cette séparation dans un article de 1985, intitulé « La diversité de l'Europe. Héritage et avenir »¹⁶⁶. Selon cet article l'intérêt pour la *Weltanschauung* en tant que concept surgit d'un « besoin » d'unification et de cohérence sémantique que l'esprit, confronté à la diversité de ses représentations, éprouve au plus profond de sa « nature ». Le fait que Gadamer utilise des guillemets pour le mot « nature » nous indique qu'il n'est pas entendu au sens des « sciences de la nature », comme ensemble des faits soumis aux lois. La « nature » pointe, au contraire, en direction de l'ancienne métaphysique.

« Ce besoin intérieur à l'âme humaine d'une cohérence sémantique de l'ensemble, qui puisse aussi fonder le sens des existences et des aspirations individuelles, en accord avec la « nature », ne pouvait être satisfait par la science et ses justifications théoriques. »¹⁶⁷

Dans son esquisse d'une histoire de la *Weltanschauung*, Gadamer met en avant trois moments :

1. *Le moment de l'origine gréco-romaine de la culture européenne*. En Europe, à la différence des autres civilisations, la tâche de satisfaire ce besoin de l'âme a été assumée pendant des siècles par la *philosophie*. Identifiée à la *science* en général, elle vise à une réalisation plénière des aspirations théoriques de l'être humain. La philosophie n'est donc pas une discipline comme une autre : elle est porteuse d'un nouvel idéal absolu d'humanité authentique, l'idéal du sujet absolument rationnel dans tous les aspects de sa vie et de son comportement¹⁶⁸.

¹⁶⁶ H.-G. Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, p. 19-42.

¹⁶⁷ H.-G. Gadamer, « La diversité de l'Europe. Héritage et avenir », in *L'héritage de l'Europe*, p. 31.

¹⁶⁸ Voir E. Husserl, *Hua XXVII : Cinq articles sur le renouveau*, p. 56 : « L'idéal absolu est le sujet absolument rationnel du point de vue de sa faculté de raison en totalité et, dans cette mesure, absolument parfait. Son essence consiste, à partir d'une volonté universelle et absolument fixe d'absolue rationalité, à se créer lui-même comme absolument rationnel et même, comme nous disions, dans un « absolu devenir de la raison » ; mais ceci pour autant que la vie, qui est en général un nécessaire devenir, jaillit de la volonté de raison originellement fondatrice en tant qu'activité absolument rationnelle à chaque pulsation. La personne absolument rationnelle est donc, du point de vue de sa rationalité, *causa sui*. »

« Naturellement, le mot « philosophie » a ici un sens bien plus vaste que ne l'entend ma modeste charge d'enseignement. La philosophie, cela signifie la poursuite d'intérêts théoriques, une vie posant les questions du vrai et du bien sans viser ni le gain personnel, ni l'utilité publique. [...] Le terme « philosophie », dans l'acception générale de *theoria*, a longtemps représenté le concept générique pour désigner la science dans son ensemble. [...] En effet, dans notre culture occidentale, la philosophie est liée dès le début à l'apparition de la science. Telle est la nouveauté qui a conduit l'Europe à son unité, et qui aujourd'hui, à partir de la culture scientifique créée dans cette Europe, codétermine en rayonnant de tous côtés la situation dangereuse de la civilisation mondiale. »¹⁶⁹

2. *Le moment moderne*. Un « tournant décisif », une révolution dans la conception de la science, s'opère au XVII^e siècle. En atteste l'apparition de l'expression « sciences de l'expérience », qu'un humaniste formé à l'école des Anciens aurait qualifiée de « monstruosité ». L'identité de la philosophie et de la science se voit durablement remise en cause, leur unité brisée. Il s'ensuit que la question de leur rapport devient le « problème constant de notre culture intellectuelle ». Une division des tâches en découle : à la science incombe désormais de ramener le réel inconnu au connu, de convertir le monde en un tissu de lois et de formules abstraites, faciles à maîtriser et à utiliser par une volonté productrice ; à la philosophie incombe de conserver les attaches avec le monde vécu et son horizon de fins, d'explorer la situation humaine au sein du monde et, grâce aux ressources du « système », de réunifier la science et le monde vécu.

« Ainsi commença l'époque des systèmes philosophiques, terme qui n'existait pas auparavant pour désigner l'édifice des doctrines philosophiques. Il n'a émergé qu'aux XVII^e et XVIII^e siècles, car la nouvelle tâche n'est apparue qu'avec l'avènement de la nouvelle science. [...] Dans le mot « système », il y a en effet le sens originare : conjoindre dans l'unité et l'harmonie ce qui se disjoint. [...] En s'emparant du terme en question, la philosophie a envisagé pareillement la situation comme la réunion d'éléments disjoints, dont elle a cherché l'unité et l'harmonie. C'est à cette époque que les sciences sont devenues en quelque sorte nos planètes, nos corps de savoir errants qui ne parviennent pas à s'intégrer dans les représentations cadrées, convenablement ordonnées, de notre action consciente, de nos choix et ordonnancements libres, mais au contraire introduisent les

¹⁶⁹ H.-G. Gadamer, « La diversité de l'Europe. Héritage et avenir », in *L'héritage de l'Europe*, p. 24-25.

choses dans une nouvelle disponibilité, dont on peut faire ce qu'on veut. Tel est le sens de « fabriquer ». »¹⁷⁰

Or, selon Gadamer, on ne peut que constater l'échec des systèmes philosophiques, incapables de satisfaire notre besoin d'unité et de cohérence sémantique, incapables d'opérer une médiation entre la science moderne et « l'ancienne vision du monde, douée d'un sens harmonieux, fondée sur une physique et une métaphysique téléologiques »¹⁷¹.

3. *Le moment « post-moderne »*¹⁷². Puisque les philosophes professionnels renoncent à gérer le besoin de sens (d'interpréter et d'orienter la vie), et puisque la « métaphysique scientifique », c'est-à-dire la théorie de la connaissance à laquelle ils se consacrent ne se donne même plus la peine d'articuler des systèmes, la tâche d'expliquer la situation de l'homme dans le monde par rapport à des fins valables « tomba entre les mains d'outsiders, qui mirent en valeur ce qu'on a appelé les conceptions du monde (*Weltanschauungen*) – dans le style d'un Schopenhauer à la fin du XIX^e siècle, d'un Marx ou d'un Nietzsche dans notre siècle »¹⁷³.

Ce survol de l'histoire « dont nous sommes issus » fait de la « vision du monde » une conséquence et un aboutissement. Une conséquence, car la naissance du concept de « vision du monde » est l'effet des révolutions et des ruptures opérées au cours de cette histoire dans la « belle totalité » de l'ancienne « sagesse du monde ». Un aboutissement, car elle représente l'expression contemporaine d'un besoin transcendantal de sens. Mais c'est un aboutissement ambigu, car porteur d'une possibilité d'ouverture, comme de fermeture.

§ 3. Vision du monde et religion.

La reconstruction gadamerienne passe sous silence un enjeu essentiel de la notion de vision du monde, qui est par contre bien mis en évidence par Freud. Comme Gadamer, Freud voit dans la *Weltanschauung* l'expression d'un besoin spirituel de sens. A la différence de

¹⁷⁰ H.-G. Gadamer, « La diversité de l'Europe. Héritage et avenir », in *L'héritage de l'Europe*, p. 29-30.

¹⁷¹ H.-G. Gadamer, « La diversité de l'Europe. Héritage et avenir », in *L'héritage de l'Europe*, p. 30.

¹⁷² Le mot « post-moderne » n'est pas à prendre ici comme une catégorie prescriptive-programmatique – à la façon de J.-F. Lyotard – mais uniquement comme un indice chronologique.

¹⁷³ H.-G. Gadamer, « La diversité de l'Europe. Héritage et avenir », in *L'héritage de l'Europe*, p. 31.

Gadamer toutefois, Freud ne voit pas dans la vision du monde un substitut de l'antique sagesse, mais « un substitut à l'ancien catéchisme de l'église », qu'il accueille avec hostilité :

« Je suis hostile à la fabrication de visions du monde. Qu'on les laisse aux philosophes, qui professent ouvertement que le voyage de la vie est impossible sans un tel Baedeker [guide du voyageur inventé par le libraire et écrivain Karl Baedeker] pour leur donner des informations sur toutes choses. Acceptons avec humilité le mépris avec lequel les philosophes nous toisent du haut de leurs exigences sublimes.

Mais, faute de pouvoir, nous aussi, abjurer notre orgueil narcissique, nous chercherons notre consolation dans l'idée que tous ces « maîtres de vie » vieillissent rapidement, que c'est justement notre petit travail à courte vue, borné, qui les oblige à faire paraître des éditions revues et corrigées, et que même les plus modernes de ces Baedeker ne sont rien d'autre que des tentatives pour trouver un substitut à l'ancien catéchisme de l'église, si commode et si complet. »¹⁷⁴

Dans la septième de ses *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Freud qualifie la « *Weltanschauung* » d'« idée spécifiquement allemande et difficile à traduire en une langue étrangère »¹⁷⁵. Bien que toute tentative de définition de la notion semble « maladroite », Freud propose de la caractériser comme « une construction intellectuelle, capable de résoudre d'après un unique principe tous les problèmes que pose notre existence », qui « répond ainsi à toutes les questions possibles et permet de ranger à une place déterminée tout ce qui peut nous intéresser »¹⁷⁶. Elle répond à une aspiration « naturelle » des êtres humains, à des exigences de l'esprit et des besoins de l'âme humaine que la seule démarche scientifique, rationnelle, ne saurait satisfaire. Toutefois, pour que ces aspirations soient exaucées, il est nécessaire d'accorder foi à des phénomènes irrationnels, tels que la révélation, l'intuition ou la divination¹⁷⁷.

La démarche scientifique prolonge « la pensée normale ordinaire » dans la mesure où le développement de celle-ci reconnaît et accepte la nécessité (*Anankè*) que le réel oppose à nos désirs infantiles¹⁷⁸. Elle ne fait que fournir un cadre logique, méthodologique et instrumental rigoureux et objectif à cette conformation au réel.

¹⁷⁴ S. Freud, *Inhibitions, symptômes et angoisse*, p. 12.

¹⁷⁵ S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, VII, p. 208.

¹⁷⁶ S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, VII, p. 208.

¹⁷⁷ S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, VII, p. 209.

¹⁷⁸ Voir Descartes, *Discours de la méthode*, III, troisième maxime : « tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ». Compare Freud, *Introduction à la psychanalyse*, p. 336 : « ...le moi apprend qu'il est indispensable de renoncer à la satisfaction immédiate, de différer l'acquisition du

« La pensée scientifique ne diffère pas, dans son essence, de la pensée normale ordinaire, celle dont tous, croyants ou incroyants, nous nous servons dans les diverses circonstances de la vie. Elle ne se distingue que par quelques caractères particuliers, par exemple en s'appliquant à l'étude d'objets sans utilité matérielle et immédiate, en s'efforçant d'éliminer avec soin tout facteur individuel et toute influence affective ; elle contrôle la véracité des perceptions sensorielles d'où elle tire ses déductions, se procure de nouvelles perceptions impossibles à obtenir par les moyens ordinaires et étudie, dans des essais intentionnellement variés, les conditions de ces nouvelles expériences. Tous ses efforts tendent à obtenir un accord avec la réalité, c'est-à-dire avec ce qui est en dehors et indépendant de nous, avec ce qui, ainsi que nous l'enseigne l'expérience, détermine la réalisation ou l'échec de nos tendances. Cet accord avec le monde réel extérieur, nous l'appelons vérité et c'est lui que recherche tout travail scientifique, même dénué de valeur pratique. »¹⁷⁹

La démarche scientifique « admet bien, il est vrai, le principe d'*unicité* d'une explication du monde, mais comme s'il s'agissait d'un programme dont l'exécution serait remise à plus tard »¹⁸⁰. On peut ainsi soutenir, selon Freud, que « rigoureusement parlant, il n'existe que deux sciences : la psychologie pure ou appliquée et les sciences naturelles »¹⁸¹. Mais l'articulation et l'unification de ces deux domaines est loin d'être envisageable, car la psychologie scientifique – dont la psychanalyse se veut la porte-parole – est encore à ses débuts et n'est pas parvenue au stade expérimental.

Selon Freud donc la pensée scientifique présuppose qu'il n'y a qu'un seul monde – le monde « naturel » – comme cadre de tous les phénomènes que l'on peut appréhender, dans les limites des différents domaines d'objets, globalement par les mêmes moyens et les mêmes méthodes. Ce présupposé, la pensée scientifique ne peut le prouver autrement qu'en montrant l'inanité des prétentions contraires. L'ontologie fondamentale de ce monde unique est une ontologie naturaliste. La psychanalyse, en tant que science du psychisme réel, se conforme à ces postulats, en admettant que l'esprit et l'âme peuvent, au même titre que les choses

plaisir, de supporter certaines peines et de renoncer en général à certaines sources de plaisir. Le *moi* ainsi éduqué est devenu « raisonnable », il ne se laisse plus dominer par le principe de plaisir, mais se conforme au *principe de réalité*, qui, au fond, a également pour but le plaisir, mais un plaisir qui, s'il est différé et atténué, a l'avantage d'offrir la certitude que procurent le contact avec la réalité et la conformité à ses exigences. »

¹⁷⁹ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, VII, p. 225.

¹⁸⁰ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, VII, p. 209.

¹⁸¹ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, VII, p. 237.

naturelles, devenir objet d'investigation scientifique et que l'investigation de ces objets ne modifie en rien la science dans son ensemble :

« La psychanalyse est particulièrement qualifiée pour être le porte-parole de la conception scientifique de l'univers ; qui oserait, en effet, lui reprocher de négliger le point de vue psychique dans le tableau du monde ? N'est-ce pas la psychanalyse qui a transporté au domaine psychique les recherches scientifiques ? Sans une semblable psychologie la science serait fort incomplète. Mais si l'on fait rentrer dans le cadre des sciences l'étude des fonctions intellectuelles et émotives de l'homme (et des animaux), on est cependant obligé de constater que l'ensemble de la science ne s'en trouve en rien modifié, qu'il ne jaillit nulle source nouvelle de la connaissance et qu'il n'apparaît aucune nouvelle méthode d'investigation. »¹⁸²

Pour Freud, l'impulsion à l'origine du développement des visions du monde est à trouver dans une opposition à la science qui est née en « notre siècle »¹⁸³, dans la culture allemande : il se trouva des esprits pour soulever une « présomptueuse objection » à la science, en prétendant que le concept scientifique de la réalité ou du monde « est aussi mesquin que désespérant »¹⁸⁴. Face au désespoir et à la mesquinerie de la science, on prétend, en jugeant cette prétention « extrêmement élégante, tolérante, large et dénuée de préjugés mesquins »¹⁸⁵, que « science, religion et philosophie auraient des droits égaux à la vérité et tout homme pourrait librement établir ses convictions et placer sa foi »¹⁸⁶. A une science intolérante aux méthodes et aux sources alternatives de savoir, il faut préférer le pluralisme des visions du monde, puisque ce dernier accorde à l'art, à la religion et à la philosophie un droit égal avec la science, en tant que branches co-originaires de l'activité psychique humaine.

Freud rejette cette prétention comme (a) « insoutenable » théoriquement ; (b) pernicieuse pratiquement (culturellement).

(a) La thèse des visions du monde est insoutenable d'un point de vue théorique et rationnel car elle s'auto-réfute : elle prétend être vraie au sens de la correction ou de la correspondance avec les faits, mais elle nie par ailleurs subrepticement que quelque chose comme un concept unique de la vérité existe. Elle s'enfonce dans un paradoxe qui est une

¹⁸² Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, VII, p. 209-210.

¹⁸³ Les *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* datent de 1932. Il est toutefois probable que par l'expression « notre siècle », Freud se réfère au XIX^e.

¹⁸⁴ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, VII, p. 209.

¹⁸⁵ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, VII, p. 211.

¹⁸⁶ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, VII, p. 211.

variante du paradoxe du menteur : la vérité, si elle existe, ne peut pas être tolérante ; si l'on veut de la tolérance, on renonce à la vérité et on adopte une forme d'irrationalisme. « En effet, la vérité ne peut pas être tolérante, elle ne doit admettre ni compromis, ni restrictions. La science considère comme siens tous les domaines où peut s'exercer l'activité humaine et devient inexorablement critique dès qu'une puissance tente d'en aliéner une partie. »¹⁸⁷

(b) En tant qu'expression d'irrationalisme, la vision du monde est une « représentation antiscientifique de l'univers », dont le principal « méfait » est d'ouvrir « les voies qui mènent à la psychose – individuelle ou collective ». Les visions du monde, comme tous les produits de l'activité psychique humaine, ont des causes affectives, c'est-à-dire reposent sur des désirs qu'il ne faut pas négliger ou mésestimer. Mais au lieu de modifier ces désirs pour mieux nous ancrer dans le réel¹⁸⁸, la vision du monde les entretient en créant l'illusion que l'on peut vaincre le monde réel. En cela, la vision du monde est psychologiquement parlant parente de la religion. Comme celle-ci, elle infantilise l'être humain¹⁸⁹. La vision du monde maintient l'être humain dans un état de névrose, que l'on peut certes envisager comme une étape « inévitable » dans le chemin qui mène de l'enfance à la maturité, mais ne saurait se prolonger sans nuire à l'individu¹⁹⁰.

Les deux types de visions du monde auxquelles Freud renvoie dans la dernière des *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* – la vision du monde anarcho-nihiliste (de type existentialiste) et la vision du monde marxiste (de type matérialiste) – possèdent d'ailleurs les propriétés qui revenaient auparavant aux religions ou à leurs dieux : énergie, cohérence, exclusivisme¹⁹¹. Pour un regard superficiel – celui de l'adepte ou du partisan – elles sont mutuellement exclusives. Mais l'analyse révèle qu'elles possèdent des propriétés communes et une même hostilité envers la pensée et la démarche scientifiques. Dans les deux cas « la science une fois éliminée, on voit s'installer à sa place quelque mysticisme ou bien encore la vieille conception religieuse de l'univers »¹⁹².

Adoptant dans sa conférence un point de vue ouvertement positiviste et scientifique, Freud ne peut qu'être hostile aux visions du monde. Mais son « adulation » pour la Science étonne et frise l'incohérence¹⁹³. Freud appelle de ses vœux une « dictature de l'intellect » : « Puisse un

¹⁸⁷ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, VII, p. 211.

¹⁸⁸ Voir Freud, *Malaise dans la culture*, ch. III.

¹⁸⁹ Compare Freud, *L'avenir d'une illusion*, 3. Pour Freud, l'*infantilisme* est un mécanisme de défense utilisé par un individu dans les premières années de sa vie (premières expériences de détresse), qui se fixe en lui et se répète chaque fois qu'une situation semblable à la situation d'origine se reproduit.

¹⁹⁰ Compare Freud, *L'avenir d'une illusion*, 8.

¹⁹¹ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, VII, p. 238.

¹⁹² Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, VII, p. 232.

¹⁹³ V. A. Drassinower, *Freud's Theory of Culture : Eros, Loss and Politics*, 2003, p.129 et suiv.

jour l'intellect – l'esprit scientifique, la raison – accéder à la dictature dans la vie psychique des humains ! tel est notre vœu le plus ardent. »¹⁹⁴ Une dictature de l'intellect ne serait-elle pas aussi dévastatrice pour la psyché individuelle et collective qu'une dictature du désir et de l'illusion ?

En tant qu'ersatz de religion, la vision du monde est, selon Freud, une réalité bâtarde et non viable : elle est trop « moderne » pour être une religion, trop irrationnelle pour pouvoir concurrencer la science. Quoiqu'on puisse penser de cette thèse et du « préjugé positiviste » qui l'anime, elle a le mérite de mettre l'accent sur une dimension problématique centrale dans l'élaboration du concept de « vision du monde » dans la culture allemande de l'époque. Cette culture est traversée par les « querelles »¹⁹⁵ et tiraillée entre des idéaux opposés. L'acculturation des idées nouvelles s'accompagne toujours en celle-ci d'une déformation, de l'imposition d'une « frappe » ou d'une « marque » allemande. C'est par exemple le cas de la sensibilité¹⁹⁶, cette force de développement spirituel (*Bildung*) de l'individu et de la communauté promue par le romantisme au rang de concurrente de la raison, qui recevra la marque du piétisme¹⁹⁷ et plus généralement de l'évangélisme luthérien.

§ 4. Kant : mort de la métaphysique, naissance de la *Weltanschauung*.

L'on a pu voir en Kant un « Hume prussien », fossoyeur de la métaphysique transformée en une simple province de la Physique. Mais c'est oublier que pour Kant, si la métaphysique est bel et bien théorie de la connaissance, celle-ci constitue « le complément de toute *culture* de la raison humaine, et ce complément est indispensable »¹⁹⁸.

Le mot *Weltanschauung* reçoit sa « frappe » de Kant, dans le § 23 de *la Critique de la faculté de juger*, où il est introduit pour indiquer la perception interne (phénoménale) du monde externe (nouménal) :

¹⁹⁴ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, VII, p. 226-227.

¹⁹⁵ De l'athéisme, des méthodes, etc.

¹⁹⁶ « Le sérieux et la profondeur des sentiments » constitue, selon Fichte, l'un des traits fondamentaux de l'esprit allemand (J.G. Fichte, *Première conférence sur la destination du savant*, cité dans N. Parfait, *Une certaine idée de l'Allemagne*, p. 54).

¹⁹⁷ L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 101 : « Rien n'est mieux établi aujourd'hui que la contribution profonde et massive du piétisme à la construction de la culture et de la philosophie allemandes classiques dans les ordres les plus divers [...] »

¹⁹⁸ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 632.

« Mais ce qui est le plus important c'est que le simple fait de pouvoir penser l'infini comme un *tout* indique qu'il existe une faculté de l'esprit dépassant toute mesure des sens. En effet, pour penser l'infini comme un tout, il faudrait une compréhension qui donnerait pour unité une mesure qui aurait avec l'infini un rapport déterminé qu'on pourrait exprimer par des nombres – ce qui est impossible. *Le simple fait de pouvoir penser* l'infini donné, mais sans tomber sous le coup de cette contradiction, exige dans l'esprit humain une faculté qui soit elle-même suprasensible. Seule cette faculté et son idée d'un noumène, qui lui-même n'autorise aucune intuition mais est à titre de substrat au fondement de l'intuition du monde (*Weltanschauung*) considérée comme simple phénomène, permet de comprendre *entièrement et sous* un concept l'infini du monde sensible dans une évaluation pure et intellectuelle de la grandeur, bien que l'infini ne puisse jamais être totalement pensé *par des concepts numériques* dans l'évaluation mathématique de la grandeur. »¹⁹⁹

Kant aborde dans ce passage la question du rapport de l'esprit fini à l'« infini donné comme un tout », ou infini « en acte » – par opposition à l'indéfini, l'infini seulement en puissance. Traditionnellement l'infini était un attribut de Dieu²⁰⁰ – *l'ens infinitum*. Platon l'appelait « la part des dieux » et Descartes voyait dans cette idée, dans la *Troisième Méditation métaphysique*, la marque de l'ouvrier divin dans l'ouvrage humain et donc une preuve de l'existence de Dieu²⁰¹. L'esprit humain, en tant que fini, ne peut par lui-même que forger une idée négative de l'infini – comme « ce qui n'a pas de fin », ce qui peut être continué indéfiniment. C'est d'ailleurs l'argument que les empiristes ont toujours opposé aux rationalistes. Mais selon Descartes il existe dans notre esprit une idée positive de l'infini, qui transcende l'indéfini, le « ce qui n'a pas de fin ». En vertu du principe – présupposé – qu'*inter finitum et infinitum non est proportio*, cette idée doit par conséquent être innée et provenir de la source même de notre être, Dieu.

Dans *Du monde clos à l'univers infini*, A. Koyré a montré que la Nouvelle Cosmologie, grâce en particulier aux découvertes mathématiques de Newton et de Leibniz, a trouvé la

¹⁹⁹ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §26, p. 195.

²⁰⁰ Voir, entre autres, B. Spinoza, *Ethique* et R. Descartes, *Méditations métaphysiques*.

²⁰¹ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, III, p. 117-129 : « [...] car encore que l'idée de substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fut véritablement infinie. Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. [...] Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage [...]. »

proportio entre le fini et l'infini, aboutissant à l'éviction de Dieu du monde infini, donc nécessaire, auto-suffisant²⁰². La marque de transcendance divine devient chez Kant – qui écrit ces lignes en ayant sans doute présente à l'esprit la mécanique newtonienne – une simple propriété de l'esprit humain et de sa dynamique naturelle : l'entendement a partout besoin d'ordre, grâce aux règles²⁰³ ; la fondation absolue (inconditionnelle) de cet ordre implique une idée de totalité absolue ou infinie en tant que principe ultime.

Face au donné sensible dans sa diversité et sa dispersion, l'esprit humain qui s'engage dans la connaissance produit (ou vise à produire) nécessairement une unité systématique :

« La connaissance, pour être science, doit être organisée selon une méthode. Car la science est un tout de connaissance sous forme de système et non simplement sous forme d'agrégat. Elle requiert donc une connaissance systématique, donc constituée selon des règles réfléchies. »²⁰⁴

La totalisation de l'expérience présuppose une harmonie entre la sensibilité (les intuitions ou les percepts) et l'entendement (les concepts), harmonie qui puisse être éprouvée dans sa nécessité²⁰⁵. En tant qu'« affections » des sens, les intuitions sont des représentations immédiates des choses²⁰⁶. Ce qui ne veut pas dire qu'elles sont des représentations exactes ou fidèles des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Le principe de la distinction de tous les objets en *phénomènes* et en *noumènes*²⁰⁷, au fondement de l'idéalisme transcendantal kantien, stipule que les intuitions sensibles ne sont que des « apparitions » (*Erscheinungen*) « dont la possibilité repose sur la relation entre certaines choses, en elles-mêmes inconnues, et quelque chose d'autre : notre sensibilité »²⁰⁸.

Les intuitions, en tant qu'« apparaître » des choses, constituent donc l'être même du sensible²⁰⁹. Mais le sensible kantien n'est affirmé – du moins dans la *Critique de la raison pure* – que pour être aussitôt congédié en tant que chaotique, informe²¹⁰. La diversité potentiellement

²⁰² A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*.

²⁰³ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 22, p. 180.

²⁰⁴ E. Kant, *Logique*, p. 149.

²⁰⁵ Harmonie nécessaire et pas seulement contingente, comme l'harmonie symbolique qui existe entre l'expérience théorique ou esthétique et les idées pratiques.

²⁰⁶ E. Kant, *Prolégomènes*, § 8 : « L'intuition, c'est une représentation de nature telle qu'elle dépend immédiatement de la présence de l'objet. »

²⁰⁷ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 263.

²⁰⁸ E. Kant, *Prolégomènes*, § 13.

²⁰⁹ J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, II, p. 77 : « [...] le paraître n'est pas un complément de l'être, mais c'est l'être même du sensible. »

²¹⁰ M. Ferraris, *Goodbye Kant*, p. 131-132 : « En tant qu'idéaliste transcendantal, en fait, Kant soutient qu'à défaut de catégories, le monde se présenterait comme un chaos ; toutefois, en tant que réaliste empirique, il affirme que

– sinon actuellement – infinie des intuitions et leur changement perpétuel s’opposent en tant que tels à l’idée de connaissance scientifique. La connaissance scientifique implique l’unité systématique d’une *architectonique*²¹¹, ce qui manque aux intuitions empiriques. Celles-ci ne peuvent donc, dira Kant, que fournir la « matière » de la connaissance. Or, celle-ci a besoin d’une « forme », tout comme le chaos appelle l’ordre.

« Si chaque représentation particulière était tout à fait étrangère aux autres, si elle en était en quelque sorte isolée ou séparée, il ne se produirait jamais quelque chose comme la connaissance, laquelle est un ensemble de représentations comparées et liées. Si donc j’attribue au sens une *synopsis*, parce qu’il y a de la diversité dans son intuition, une synthèse correspond toujours à cette synopsis, et la *réceptivité* ne peut rendre possibles des connaissances qu’en s’unissant à la *spontanéité*. Or, celle-ci est le principe d’une triple synthèse, qui se présente nécessairement dans toute connaissance : à savoir la synthèse de l’*appréhension* des représentations comme modifications de l’esprit dans l’intuition, celle de la *reproduction* de ces représentations dans l’imagination, et celle de leur *reconnaissance* dans le concept. Ces trois synthèses nous conduisent à trois sources subjectives de connaissances, qui elles-mêmes rendent possible l’entendement, et par lui toute expérience, comme produit empirique de l’entendement. »²¹²

L’interprétation de ces lignes n’est pas facile. La référence à la « synopsis du sens », que Kant abandonne dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, est particulièrement mystérieuse. Dans son cours du WS 1927-28, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Heidegger y voit une « con-donation originaire », qui « tient plus originairement ensemble que ne ferait toute réunion après coup d’un donné d’abord dispersé »²¹³. Heidegger met la « synopsis du sens » en rapport avec l’intuition pure, « con-donation préalable et unissante de la pure multiplicité de l’espace et du temps »²¹⁴. Mais selon M. Ferraris la « synopsis du sens » renverrait à une organisation du monde « pour son propre

si le monde ne se révélait pas ordonné de manière stable, nous ne serions pas en mesure de le connaître. Toujours dans cette perspective, Kant parle de la « synopsis du sens », une fonction qui n’est pas mieux spécifiée, antérieure aux trois synthèses qui fourniraient une sorte de cadre général du monde avant l’intervention des catégories. Il est donc difficile de ne pas reconnaître le conflit entre une fonction constitutive des catégories et un rôle purement reconstructif et taxinomique. »

²¹¹ E. Kant, *Logique*, p. 53 ; *Critique de la raison pure*, p. 619.

²¹² E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 642-643.

²¹³ M. Heidegger, GA 25 : *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, p. 137 [134].

²¹⁴ M. Heidegger, GA 25 : *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, p. 137 [135].

compte »²¹⁵, autrement dit pré-catégoriale. La thèse du « chaos des impressions » ne serait donc qu'un cas-limite, ou une reconstruction *a posteriori* d'un concept abstrait de l' « expérience », en décalage avec l'expérience originellement donnée. En poussant l'interprétation, Ferraris émet l'hypothèse que la « synopsis du sens » permettrait à Kant d'expliquer le comportement animal, et pourrait être une passerelle entre l'instinctif et le rationnel.

Quoi qu'il en soit, les formes *a priori* de la sensibilité, l'espace et le temps, qu'elles soient ou non à l'origine de la « synopsis du sens », doivent s'accorder de façon immédiate avec les concepts mathématiques et, par la médiation de ceux-ci, avec les concepts physiques. L'exposition transcendantale des « concepts » d'espace et de temps dans l' « Esthétique transcendantale » de la *Critique de la raison pure* s'efforce de montrer qu'il s'agit justement d'autre chose que des concepts, à savoir des intuitions *a priori*. L'espace et le temps sont des « grandeurs infinies données », des « cadres » infinis aptes à contenir la connaissance scientifique. L'espace et le temps, si l'on suit le raisonnement kantien, ne peuvent être ni des objets sensibles – car tout objet sensible est nécessairement fini –, ni des concepts – car l'espace et le temps sont des grandeurs infinies données, là où les concepts impliquent seulement des extensions infinies possibles.

L'utilisation par Kant, dans ce contexte, du couple conceptuel « forme-matière » est significative. « Forme » et « matière » sont présentés comme des concepts réflexifs, leur emploi indique donc, selon J. Rivelaygue, que « Kant réfléchit au statut de son propre discours, quand il écrit la *Critique de la raison pure* »²¹⁶ et qu'il est conscient du « renversement » dont il s'acquitte : « il conduit à faire que la manifestation de l'être soit aussi essentielle que l'être lui-même, et que la forme ne soit pas simplement l'opposé de la matière, son complément pour qu'il y ait phénomène, mais ce qui rend la matière même possible »²¹⁷. La rupture que la « révolution copernicienne » opère par rapport à la thèse métaphysique « aristotélicienne »²¹⁸ sur la connaissance et la science – que celles-ci doivent se régler sur les (genres d') objets, donc sur la matière des phénomènes – est ainsi consommée²¹⁹. Ce qui produit la science, c'est l'action

²¹⁵ M. Ferraris, *Goodbye Kant !*, p. 132 (note).

²¹⁶ J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, II, p. 75.

²¹⁷ J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, II, p. 77.

²¹⁸ Aristote, *Seconds Analytiques*, 7.

²¹⁹ Cette affirmation doit être nuancée. P. Descola s'efforce de montrer, dans *Par-delà nature et culture*, p. 127-128, que la science aristotélicienne implique déjà une subordination de la matière à la forme au sein d'un projet de construction d'un système de la Nature marqué du sceau du régulier et du prévisible : « Aristote est ici concerné par la Nature en tant que somme des êtres qui présentent un ordre et sont soumis à des lois, un sens nouveau qui accédera avec lui à une durable postérité. Son entreprise consiste à spécifier chaque classe d'êtres à partir des variations dans les traits qu'elle possède en commun avec d'autres classes d'êtres au sein de la même forme de vie, chaque forme de vie étant elle-même caractérisée par le genre d'organe spécialisé qui lui sert à réaliser une fonction vitale – locomotion, reproduction, alimentation ou respiration. Une espèce pourra alors être définie

d'introduire (*Hineinlegen*) et d'introduire par la pensée (*Hineindenken*)²²⁰ une forme qui construit (ou constitue) l'expérience possible en tant qu'objectivité à partir d'une matière en dernière instance indifférente²²¹.

Mais plus que les formes *a priori* de l'intuition, ce sont les catégories de l'entendement qui assurent l'unification des percepts, qui aboutit à la connaissance. Les concepts sont l'œuvre de la « spontanéité » de l'entendement, que Kant oppose à la « réceptivité » de l'intuition – même si l'hypothèse de la « synopsis du sens » indique que l'intuition n'est pas purement réceptive, passive. Ce que les formes de la sensibilité articulent une première fois, l'entendement l'organise une deuxième fois à travers les catégories, ou « *concepts primitifs* de l'entendement humain »²²², qui à défaut de constituer un système de la connaissance en tant que tel, fournissent les principes pour un tel système.

Tout concept est l'effet d'une « fonction » synthétique de l'entendement. L'entendement « est la faculté de penser, c'est-à-dire de soumettre les représentations des sens à des règles »²²³. Kant définit la « règle » comme « le rapport d'un concept à tout ce qui est contenu sous lui (c'est-à-dire ce par quoi il est déterminé) »²²⁴. La « règle » contient donc les conditions de la « déterminabilité » ou de la « concrétisation » d'un concept, autrement de son application aux objets qu'il subsume.

Or, ces règles sont *a priori*, ne relèvent pas d'une légalité empirique ou psychologique. Kant soutient ainsi qu'« il n'y a que deux manières de concevoir un accord nécessaire de l'expérience avec les concepts de ces objets : ou bien c'est l'expérience qui rend possibles les concepts, ou bien ce sont les concepts qui rendent possible l'expérience »²²⁵. En théorie de la connaissance on aurait donc le choix entre le point de vue empiriste et le point de vue transcendantal, qui véhiculent deux théories des concepts opposées. Pour l'empiriste, qui

précisément par le degré de développement des organes essentiels propres à la forme de vie où elle prend place. [...] Cette classification des organismes par composition et division prend appui sur la « nature » particulière de chaque être afin de construire un système de la Nature où les espèces sont déconnectées de leurs habitats particuliers et dépouillées des significations symboliques qui leur étaient attachées, pour ne plus exister que comme des complexes d'organes et de fonctions insérées dans un tableau de coordonnées couvrant l'ensemble du monde connu. »

²²⁰ E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Préface à la seconde édition ».

²²¹ H. Cohen, *Commentaire de la « Critique de la raison pure » de Kant*, p. 48 : « C'est ici qu'intervient la référence à Copernic. Il « laissa les étoiles immobiles », « au contraire de l'observateur qu'il fit se tourner ». Cette rotation [de l'observateur] correspond à ce qui vient d'être désigné comme action d'introduire. Cette rotation n'est pas sans effet sur l'objet ; ce dernier entre dans une relation avec cette rotation. Ainsi l'objet n'est-il pas achevé et, comme on dit, « donné », dans la mesure où, au contraire, il ne peut être connu et découvert que par l'action d'introduire par la pensée. »

²²² E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 137.

²²³ E. Kant, *Logique*, p. 9-10.

²²⁴ E. Kant, Lose Blatt F 3, cité dans *Logique*, p. 163, note 1.

²²⁵ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 174.

naturalise (psychologise) les concepts, ceux-ci sont des réalités psychologiques particulières (des particuliers abstraits), des images atténuées, amoindries des particuliers réels. Or, cette explication ne peut convenir aux catégories, aux concepts *a priori* les plus généraux, qui sont par définition normatives pour l'expérience, qui ne sont donc pas l'ombre de celle-ci, mais en fournissent un modèle. Donc la seule voie praticable est celle du transcendantalisme, selon laquelle « les catégories contiennent, du côté de l'entendement, les principes de la possibilité de toute expérience en général »²²⁶.

Toutefois une troisième voie est envisageable, même si elle n'est pas, selon Kant, praticable.

« Si quelqu'un s'avise de proposer une route intermédiaire entre les deux que je viens d'indiquer, en disant que les catégories ne sont ni des premiers principes *a priori* de notre connaissance *spontanément conçus*, ni des principes tirés de l'expérience, mais des dispositions subjectives à penser qui sont nées en nous en même temps que l'expérience, et que l'auteur de notre être a réglées de telle sorte que leur usage s'accordât exactement avec les lois de la nature suivant lesquelles se déroule l'expérience (ce qui est une sorte de *système de la préformation* de la raison pure), [il est facile de réfuter ce système] : (outre que, dans une telle hypothèse, on ne voit pas de terme à la supposition de dispositions prédéterminées pour des jugements ultérieurs), il y a contre ce prétendu système un argument décisif, c'est qu'en pareil cas, les catégories n'auraient plus cette *nécessité* qui est nécessairement inhérente à leur concept. »²²⁷

Le système de la préformation des concepts (et des formes d'inférences dans lesquelles ils opèrent) en fait des dispositions innées, naturelles ou implantées dans notre esprit par Dieu. Or, ce système (a) abolit la liberté de pensée conceptuelle et rend impossible l'erreur ; (b) relativise la valeur des concepts et de la connaissance, puisqu'il ne peut pas garantir que nos concepts s'accorderont encore avec l'expérience si celle-ci venait à changer. Ce système demeure donc parfaitement circulaire, comme Husserl le montrera au sujet de l'une de ses versions plus modernes, la théorie de l'économie de pensée de Mach et Avenarius²²⁸.

La théorie des concepts et de la connaissance discursive promue par le transcendantalisme kantien reste somme toute classique. Le *concept* est, pour Kant, une espèce

²²⁶ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 174.

²²⁷ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 175.

²²⁸ E. Husserl, Hua XIX-1: *Recherches logiques* I, p. 230.

de *représentation*. La *Critique de la raison pure* donne une échelle graduée du genre « représentation » (*repraesentatio*) selon le procédé de la dichotomie :

« Le terme générique est la représentation en général (*repraesentatio*). Après elle vient la représentation avec conscience (*perceptio*). Une *perception* rapportée uniquement au sujet, comme une modification de son état, est une *sensation* (*sensatio*) ; une perception objective est une connaissance (*cognitio*). La connaissance à son tour est ou une *intuition*, ou un *concept* (*intuitus vel conceptus*). La première se rapporte immédiatement à l'objet et est singulière, le second ne s'y rapporte que médiatement, au moyen d'un signe qui peut être commun à plusieurs choses. Le *concept* est soit *empirique*, soit *pur*, et le concept pur, en tant qu'il a sa source uniquement dans l'entendement (non dans une simple image de la sensibilité) s'appelle *notion*. Un concept formé de notions et qui dépasse la possibilité de l'expérience est l'*idée*, c'est-à-dire le concept rationnel. »²²⁹

Kant ne définit pas à proprement parler la « représentation » (*Vorstellung*)²³⁰, mais il la caractérise comme tout ce qui, immédiatement (dans le cas des *perceptions*) ou médiatement (dans le cas des représentations *obscures*), entretient un rapport avec le « je pense ». Autrement dit est représentation tout ce qui est état de conscience ou doit pouvoir le devenir²³¹. A partir de là on peut distinguer deux traits de la représentation : a) la représentation est une unité stable de conscience (un particulier mental) ; b) la représentation est ce par quoi le je *pense* quelque chose en général (elle est porteuse d'un contenu intentionnel).

Comme nous pouvons le voir à partir de l' « échelle graduée », le concept est une espèce de représentation, une représentation générale²³². Il se distingue de l'intuition, qui est une représentation singulière. La définition que Kant en donne dans sa *Logique* précise les choses : « représentation générale (*representatio per notas communes*) ou réfléchie (*representatio discursiva*) », « rapportée consciemment à un objet »²³³.

Le concept est une représentation *générale* car son contenu est donné par certaines déterminations abstraites des choses concrètes, les déterminations qui sont communes à

²²⁹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 320-321.

²³⁰ Ne s'agissant pas d'un concept mathématique, une définition en bonne et due forme serait d'ailleurs impossible selon la logique kantienne. Voir E. Kant, *Logique*, § 99-109, p. 150 et suiv.

²³¹ Voir E. Kant, *Anthropologie*, § 5, p. 22. *Critique de la raison pure*, § 16, p. 154.

²³² La question de savoir comment un particulier mental peut être en même temps un universel est occultée par le langage de la « représentation ».

²³³ E. Kant, *Logique*, p. 99.

plusieurs choses²³⁴. Kant appelle « caractères » (*Merkmale*) ces propriétés communes à plusieurs choses qui se retrouvent dans le contenu du concept.

« Un caractère est ce qui dans une chose constitue une part de la connaissance de cette chose ; ou, ce qui revient au même, une *représentation partielle dans la mesure où elle est considérée comme principe de la connaissance de la représentation entière*. Par conséquent tous nos concepts sont des caractères, et *penser* ce n'est jamais rien d'autre que se représenter au moyen de caractères. »²³⁵

A la différence d'Aristote, qui prenait appui sur le langage et l'expérience ordinaires pour identifier les caractères qui constituent les contenus des concepts et en dernière instance des catégories, Kant prend appui sur le « fait » (*Faktum*) de la nouvelle science de la nature. J. Rivelaygue souligne en ce sens que « en 1778, Kant dispose en tout cas d'une table des catégories achevée qui correspond en fait aux concepts fondamentaux de la physique de Newton »²³⁶. On peut même généraliser en disant que sa démarche est analogue à celle de Newton – d'ailleurs Kant se voit lui-même comme un Newton de la métaphysique. Kant trouve chez Newton non pas un point d'appui pour renverser le monde, mais un point d'appui pour le rétablir dans ses droits contre les sceptiques et les fables des rationalistes. A l'instar de Newton – dont la démarche peut être schématisée ainsi : puisque le monde existe, il faut le réduire en système –, Kant ne se demande plus *si* la science est *possible* (elle est possible, *puisque'elle est*), mais *comment il se fait* que la science existe, quels sont les principes qui expliquent cette existence. Kant remplace ainsi la *question du fait* (*Quaestio facti*) par la *question du droit* (*Quaestio juris*).

« Comme presque tous ses contemporains compétents en ce domaine, Kant croyait à la *vérité* de la mécanique céleste de Newton. [...] Seuls les ignorants pouvaient mettre en question sa vérité. [...] C'était une erreur inévitable, c'est-à-dire, en l'occurrence, impossible à ne pas commettre avant les théories d'Einstein. »²³⁷

Mais la connaissance empirique « montre toujours quelque chose de défectueux », puisque les concepts (catégories) doivent se régler sur l'expérience. Or, « ce que je ne puis

²³⁴ E. Kant, *Logique*, § 14, p. 108 : « ce en quoi les choses conviennent entre elles provient de leurs propriétés *universelles* et ce en quoi elles diffèrent entre elles provient de leurs propriétés *particulières*... »

²³⁵ E. Kant, *Logique*, p. 64.

²³⁶ J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, II, p. 48.

²³⁷ K. Popper, *Conjectures et réfutations*, p. 277.

déterminer *a priori* je ne puis le comprendre ou discerner complètement »²³⁸. La connaissance est orientée par un idéal immanent et normatif de « compréhensibilité », qui permet de déterminer une hiérarchie ou des degrés de la connaissance en fonction de sa valeur objective.

« Au point de vue de la valeur objective de notre connaissance en général, on peut la hiérarchiser selon les degrés que voici :

Le premier degré de la connaissance c'est : *se représenter quelque chose*.

Le deuxième : se représenter consciemment quelque chose ou *percevoir* (*percipere*).

Le troisième : *savoir quelque chose* (*kennen, noscere*), c'est-à-dire se représenter quelque chose en la comparant à d'autres choses aussi bien au point de vue de l'*identité* que de la *différence*.

Le quatrième : savoir quelque chose *avec conscience*, c'est-à-dire *connaître* (*erkennen, cognoscere*). Les animaux aussi *savent* <*kennen*> les objets, mais ils ne les *connaissent* <*erkennen*> pas.

Le cinquième : *entendre* (*verstehen, intelligere*) quelque chose, c'est-à-dire la *connaître* par l'*entendement au moyen de concepts* ou la *concevoir* <*concipiren*>. Ce qui est très différent de *comprendre* <*Begreifen*>. Il y a beaucoup de choses que l'on peut concevoir, bien qu'on ne puisse les comprendre, par exemple un *perpetuum mobile*, dont l'impossibilité est démontrée en mécanique.

Le sixième : *connaître* ou *discerner* (*einsehen, perspicere*) quelque chose par la raison. Nous n'y atteignons qu'en peu de choses, et plus nous voulons perfectionner nos connaissances en valeur, plus le nombre en devient faible.

Enfin, *le septième* : comprendre quelque chose (*begreifen, comprehendere*) c'est-à-dire la connaître par la raison ou *a priori* dans la mesure qui convient à notre propos. – Car toute notre compréhension n'est que *relative*, c'est-à-dire suffisante pour une fin déterminée, il n'est rien que nous comprenions *absolument*. Rien ne peut être plus complètement compris que ce que le mathématicien démontre, par exemple que toutes les droites dans un cercle sont proportionnelles. Et cependant il ne comprend pas comment il se fait qu'une figure aussi simple ait de telles propriétés. Aussi le domaine de l'intellection ou de l'entendement est-il de façon générale beaucoup plus étendu que le domaine de la compréhension ou de la raison. »²³⁹

²³⁸ E. Kant, *Logique*, p. 175 (note 43).

²³⁹ E. Kant, *Logique*, p. 72-73.

Dans la *Critique de la faculté de juger* (§ 68), Kant précise que « l'on ne comprend pleinement que ce que l'on peut faire »²⁴⁰. C'est la raison pour laquelle les mathématiques sont l'exemple paradigmatique de « ce qui peut être complètement compris », car les mathématiques « construisent » leurs concepts²⁴¹ – en construisant les objets qui leur correspondent –, tandis que les concepts philosophiques (et scientifiques) sont donnés – avec la donation des intuitions qui les remplissent. Mais puisque les mathématiques n'ont affaire qu'aux intuitions *a priori*, donc aux « formes » de l'intuition (l'espace et le temps), leurs objets ne sont eux-mêmes que formels et *a priori*. En construisant le concept de triangle (opération synthétique), le mathématicien n'y trouve que ce qu'il y a mis (analyse conceptuelle). En ce sens sa compréhension du triangle est « absolue ». « Le premier qui démontra le *triangle isocèle* (qu'il s'appelât *Thalès* ou de tout autre nom) fut frappé d'une grande lumière. »²⁴² La certitude des mathématiques repose sur leur caractère *a priori* : la démonstration de Thalès n'est pas une description ou une classification – on ne peut rien tirer d'absolument certain sur le triangle isocèle de l'observation de triangles donnés qui « semblent » isocèles ; mais une *construction a priori* du concept de triangle isocèle dans l'espace : « Le caractère essentiel de la connaissance pure mathématique et celui qui la distingue de toutes les autres connaissances *a priori*, c'est qu'elle doit procéder non pas du tout à partir de concepts, mais toujours uniquement par la construction des concepts. »²⁴³

A la différence de la connaissance des objets mathématiques, la connaissance du monde tel qu'il nous est donné dans l'expérience, ne peut pas être une « compréhension », mais seulement un « entendre » ou une « conception ». Ainsi la « conception du monde » comme nature – ensemble des phénomènes soumis à des lois – à laquelle aboutit la physique n'est, au mieux, qu'une « reproduction » (théorique ou expérimentale) de ces phénomènes dans le contexte d'une expérience possible pour un « Je » (l'aperception originellement synthétique présentée comme une condition formelle fondamentale de la connaissance, dans la mesure où

²⁴⁰ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 68, p. 349-350 : « C'est pour que l'étude de la nature selon son mécanisme soit fixée dans ce que nous pouvons soumettre à nos observations ou aux expériences, de sorte que nous puissions le produire nous-mêmes comme la nature ou du moins à l'image de ses lois ; car l'on ne comprend pleinement que ce que l'on peut faire soi-même et réaliser selon des concepts. »

²⁴¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 547-548 : « La connaissance *philosophique* est la *connaissance rationnelle* par *concepts*, et la connaissance *mathématique* la connaissance rationnelle par *construction* des concepts. Or *construire* un concept, c'est représenter *a priori* l'intuition qui lui correspond. La construction d'un concept exige donc une intuition *non empirique*, qui par conséquent, comme intuition soit un objet *singulier*, mais qui n'en exprime pas moins, comme construction d'un concept (d'une représentation générale), quelque chose d'universel qui s'applique à toutes les intuitions possibles appartenant au même concept. » Voir aussi *Prolégomènes*, § 7.

²⁴² E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 39

²⁴³ E. Kant, *Prolégomènes*, p. 31

celle-ci doit être connaissance pour quelqu'un, c'est-à-dire pour un observateur théorique quelconque²⁴⁴). Cela est possible car tout concept est prescriptif : tout concept implique une règle au moyen de laquelle l'observateur gagne le pouvoir de « reproduire » de façon suffisamment « ressemblante » (efficace) les opérations de la nature, donc une maîtrise sur le donné.

Mais la « raison » de cette régularité des phénomènes, la « raison » de ce qui apparaît comme un fait de la « systématité » à la fois transcendantale et empirique de l'expérience – par opposition à une simple « agrégation » des expériences – dépasse toute « conception du monde »²⁴⁵. Une « vision » ou une « conception » du monde dans le cadre de la théorie kantienne des facultés de connaître ne peut être qu'une représentation partielle de la réalité phénoménale, qui supporte par ailleurs d'autres « conceptions » – dont celles pratique, esthétique, finaliste. Mais si le flux potentiellement infini des intuitions supporte trois « conceptions » du monde qui ne se superposent pas et sont même antinomiques, pourquoi ne supporterait-il pas une infinité d'autres, comme la substance spinoziste. Le monde n'est-il pas un monstre inconnu et infini, qui engloutit toutes nos « interprétations » humaines, trop humaines²⁴⁶ ? L'« Un » divin évacué du monde phénoménal, le « vrai », le « bien » et le « beau » ne se convertissent plus²⁴⁷.

²⁴⁴ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 48 : « Pour tout concept empirique sont requis précisément trois actes du pouvoir spontané de connaître : 1. La saisie (*apprehensio*) du divers de l'intuition. 2. L'acte d'*embrasser*, c'est-à-dire l'unité synthétique de la conscience de ce divers dans le concept d'un objet (*apperceptio comprehensiva*). 3. La *présentation* (*exhibitio*) de l'objet correspondant à ce concept dans l'intuition. Le premier acte exige l'imagination, le second l'entendement, le troisième la faculté de juger, laquelle serait la faculté de juger déterminante, quand il s'agit d'un concept empirique. »

²⁴⁵ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 29-30.

²⁴⁶ F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, § 374. 374 (Notre nouvel infini) : « Savoir jusqu'où va le caractère perspectiviste de l'existence, ou même savoir si l'existence possède encore un autre caractère, si une existence sans interprétation, sans « raison », ne devient pas de la « déraison », si, d'autre part, toute existence n'est pas essentiellement interprétative – c'est ce qui, comme de juste, ne peut pas être décidé par les analyses et les examens de l'intellect les plus assidus et les plus minutieusement scientifiques : l'esprit humain, durant cette analyse, ne pouvant faire autrement que de se voir sous ses formes perspectives et uniquement ainsi. Il nous est impossible de tourner l'angle de notre regard : il y a une curiosité sans espoir à vouloir connaître quelles autres espèces d'intellects et de perspectives il pourrait y avoir, par exemple, s'il y a des êtres qui peuvent concevoir le temps en arrière, ou tour à tour en avant et en arrière (par quoi on obtiendrait une autre direction de vie et une autre conception de la cause et de l'effet). J'espère, cependant, que nous sommes au moins, de nos jours, assez éloignés de ce ridicule manque de modestie de vouloir décréter de notre angle que ce n'est que de cet angle que l'on a le droit d'avoir des perspectives. Le monde, au contraire, est redevenu pour nous « infini » : en tant que nous ne pouvons pas réfuter la possibilité qu'il contienne des interprétations à l'infini. Encore une fois le grand frisson nous prend : – mais qui donc aurait envie de diviniser de nouveau, immédiatement, à l'ancienne manière, ce monstre de monde inconnu ? Adorer cet inconnu désormais comme le « dieu inconnu » ? Hélas, il y a trop de possibilités non divines d'interprétation qui font partie de cet inconnu, trop de diableries, de bêtises, de folies d'interprétation, – sans compter la nôtre, cette interprétation humaine, trop humaine que nous connaissons... »

²⁴⁷ Voir R. Brague, *La sagesse du monde*.

« L'idée d'un tout dans le sens empirique n'est jamais que comparative. Le tout absolu de la quantité (l'univers), de la division, de la dérivation, de la condition de l'existence en général, et toutes les questions de savoir s'il résulte d'une synthèse finie ou d'une synthèse qui s'étend à l'infini, ne concernent en rien aucune expérience possible. »²⁴⁸

La raison, faculté des principes²⁴⁹, qui pense conceptuellement le fondement ultime des phénomènes et la plus haute unité de la connaissance, aboutit nécessairement à certaines idées qui ont un caractère absolu. Il est impossible de spécifier les conditions empiriques d'application de ces idées et les conditions de vérité des énoncés dans lesquels elles figurent, mais elles jouent un rôle régulateur dans la connaissance²⁵⁰.

La raison qui pense – mais ne peut connaître, c'est-à-dire ne peut en faire l'expérience – le fondement de l'expérience élabore dialectiquement le « concept de monde » (*Weltbegriff*) en s'appliquant la catégorie de totalité (*Allheit*) à elle-même :

« Nous avons deux expressions, *monde* et *nature*, qui sont quelquefois prises l'une pour l'autre. La première signifie l'ensemble mathématique de tous les phénomènes et la totalité de leur synthèse, en grand aussi bien qu'en petit, c'est-à-dire dans le développement progressif de cette synthèse aussi bien par assemblage que par division. Ce même monde s'appelle nature, en tant qu'il est considéré comme un tout dynamique ; on n'a point égard ici à l'agrégation dans l'espace ou dans le temps, pour la réaliser comme une quantité, mais à l'unité dans l'*existence* des phénomènes. [...] Au point de vue de la distinction de l'absolu mathématique et de l'absolu dynamique auquel tend la régression, j'appellerais les deux premières idées des *concepts du monde* [...], et les deux autres des *concepts transcendants de la nature*. »²⁵¹

Mais la raison n'étant pas intuitive (productrice), la vision intuitive du monde en tant que totalité donnée et connaissance de celle-ci lui reste à jamais inaccessible :

« L'intuition du monde ne peut, pour les hommes dans le monde, qu'être finie. Sensible, elle ne voit qu'alentour. Elle est incapable de s'élever à la totalité, si ce n'est par une faculté

²⁴⁸ E. Kant, CRP, p. 410. Dans son *Commentaire de la « Critique de la raison pure » de Kant*, H. Cohen distingue explicitement ce qui reste implicite chez Kant : (a) la « Totalité » (*Allheit*) en tant que catégorie de l'entendement, qui rend possible la synthèse des intuitions dans une unité de grandeur extensive et (b) la « totalité » (*Totalität*) en tant qu'idée de la raison, qui rassemble les conditions diverses de l'expérience dans une unité absolue (inconditionnelle).

²⁴⁹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 306.

²⁵⁰ Voir P.F. Strawson, *The Bounds of Sens*, p. 37.

²⁵¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 368-369.

suprasensible qui permet de penser sans connaître. C'est pourquoi l'idée d'une véritable intuition du monde requiert une intuition d'un type spécifique où l'on percevrait le tout à partir d'un point de vue qui ne serait pas une inscription singulière dans le monde. [...] Le modèle qui se rapproche le plus de cette vision est l'intuition divine, celle de l'être absolu qui voit le tout de nulle part puisqu'il est simultanément partout. »²⁵²

La raison, bien que « dépassant toute mesure des sens », n'aboutit pas à une contemplation ou à une intuition des essences. Elle n'est pas une intuition intellectuelle, elle n'ouvre pas la voie à une réalité suprasensible, mais à un royaume des ombres, qui n'existent que par et pour une volonté pratique ou un sentiment esthétique (sublime)²⁵³.

C'est l'imagination qui pourra dans une certaine mesure – imparfaite – se porter au secours de la raison et fournir un substitut *symbolique* de l'absolu. Dépossédé de toute réalité expérimentielle, l'infini donné comme totalité garde toutefois une pertinence heuristique – l'appel de la totalité, en tant que synthèse de l'unité et de la pluralité, semble inscrit dans le fonctionnement de l'esprit – considéré non dans la démarche théorique, mais pratique et esthétique.

A. M. Wolters²⁵⁴ souligne que le mot *Weltanschauung* fait irruption dans la *Critique de la faculté de juger* comme « par accident », sans devenir un concept opératoire du vocabulaire technique de l'idéalisme transcendantal kantien. En effet, il y a d'autres expressions que Kant utilise pour dire la même chose : *Weltbeschauung* [examen/inspection du monde], *Weltbetrachtung* [considération/contemplation du monde] et *Weltansicht* [aspect du monde]. Or, ce que toutes ces expressions pointent en dernière instance, c'est le chiasme induit par la « révolution copernicienne » : la *Weltanschauung*, ou rapport intuitif, sensible, au monde en tant que phénomène, est à mettre en opposition avec le *Weltbegriff*, le « monde » en tant qu'idée à travers laquelle la raison pure rassemble l'expérience (toujours finie car sensible et toujours conditionnée car déterminée par la loi de causalité) en une totalité (infinie et inconditionnée). La *Weltanschauung* chez Kant désigne donc le monde phénoménal, fini, conditionné, auquel nous avons accès dans l'intuition sensible : autrement dit le monde tel que notre sensibilité et notre entendement nous permettent de le percevoir. C'est le monde impersonnel de la science. Mais c'est le *Weltbegriff* qui correspond à proprement parler à ce que nous appelons aujourd'hui

²⁵² C. Berner, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?*, p. 20-21.

²⁵³ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 23 et suiv.

²⁵⁴ A. M. Wolters, « "Weltanschauung" in the History of Ideas : Preliminary Notes » ; cité in D. K. Naugle, *Worldview. The History of a Concept*, p. 57.

« vision du monde », puisqu'il renvoie à ce « supplément d'âme » grâce auquel le monde nous regarde – d'un point de vue axiologique, pratique et esthétique.

Heidegger a d'ailleurs mis en évidence que l'opposition husserlienne entre la philosophie comme science rigoureuse et la philosophie comme *Weltanschauung* n'est pas sans lien avec l'opposition kantienne entre la *notion scolastique* et la *notion cosmique* de la philosophie²⁵⁵, bien que les deux distinctions ne soient pas identiques.

« La philosophie est donc le système des connaissances philosophiques ou des connaissances rationnelles par concepts. Telle est la *notion scolastique* de cette science. Selon sa *notion cosmique* <Weltbegriff>, elle est la science des fins dernières <letzten Zwecken> de la raison humaine. Cette conception élevée confère à la philosophie *dignité* <Würde>, c'est-à-dire valeur absolue. Et, effectivement, elle est même la seule à ne posséder de valeur qu'*intrinsèque* et à conférer originellement une valeur aux autres connaissances. »²⁵⁶

L'« accident » par lequel la vision du monde fait irruption chez Kant – si accident il y a – est « heureux », et la *Weltanschauung* se retrouve dans un environnement favorable ou dans un « pool » propice à sa reproduction. La « révolution copernicienne » fait du sujet le nouvel axe du monde, mais un axe instable, errant. A travers celle-ci, l'objectivité est repensée comme un rapport *interne* à la représentation, comme validité universelle de la liaison des représentations. Or, malgré les propres convictions de Kant, cela ouvre la porte au perspectivisme, au « nouvel infini »²⁵⁷.

C'est dans l'espace ouvert par la « révolution copernicienne » et la reconfiguration de la métaphysique autour d'un sujet en quête d'une nouvelle identité métaphysique que va proliférer la *Weltanschauung*. Mais le créateur du terme philosophique de « *Weltanschauung* », Emmanuel Kant, n'aurait sans doute pas été d'accord avec la qualification de « concept allemand ». Kant admet, certes, que les concepts – ainsi que les sciences en tant que systèmes de concepts ayant des domaines particuliers d'application – *ont une histoire*²⁵⁸ ; mais il refuse de leur reconnaître une *historicité* intrinsèque.

²⁵⁵ M. Heidegger, GA 24, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 24-26 [9-12].

²⁵⁶ E. Kant, *Logique*, p. 23-24.

²⁵⁷ Voir F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal ; Le Gai savoir*.

²⁵⁸ E. Kant, *Logique*, p. 21-22. *Critique de la raison pure*, p. 633.

§ 5. L'histoire comme totalisation des visions du monde chez Hegel.

Il semble que l'origine de la notion de *Weltanschauung* soit contenue dans le bouleversement et le bouillonnement de la révolution copernicienne. Le terme surgit par accident, un peu comme une nouvelle forme de vie née de la décomposition d'un cadavre. Pour survivre, cet être a besoin de conditions favorables.

Selon Gadamer, c'est Hegel qui a recueilli le nouveau-né et c'est le système hégélien qui l'a nourri, qui lui a permis de se renforcer et de croître. Kant est le géniteur de la *Weltanschauung*, mais c'est Hegel qui en est le père.

« La notion, pour nous familière, de « conception du monde » (*Weltanschauung*) apparaît pour la première fois chez Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* (sic !) où elle caractérise l'apport des postulats qui, chez Kant et Fichte, font de l'expérience morale fondamentale un ordre moral du monde ; mais elle ne prend véritablement forme que dans l'esthétique. C'est la multiplicité et la possibilité de changement des conceptions du monde qui donnent au concept la résonance qui nous est familière. »²⁵⁹

Utilisée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la notion ne reçoit, selon Gadamer, la résonance positive qui nous est familière que dans l'*Esthétique*. Le contexte dans lequel Hegel introduit la notion dans la *Phénoménologie de l'esprit* est celui de la critique de l'expérience morale transformée en moralisme, c'est-à-dire en « vision morale du monde »²⁶⁰.

Dans son grand commentaire sur ce chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, J. Hyppolite reprend à son compte la lecture gadamérienne et distingue les deux façons, positive et négative, de se rapporter à la notion de *Weltanschauung* :

« Cette expression de « *Weltanschauung* », qui aura une fortune singulière, est ici employée pour la première fois dans la *Phénoménologie*. Elle correspond pourtant très exactement aux descriptions que Hegel donne dans cette œuvre des diverses attitudes de la conscience humaine. Il s'agit moins de systèmes philosophiques – stoïcisme, scepticisme, moralisme – que de façons de vivre et d'envisager l'univers. Si toutes ces visions du monde sont reliées

²⁵⁹ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 116 [103-104].

²⁶⁰ Les développements sur la « vision morale du monde » ont une visée critique, dont la cible principale est Kant.

les unes aux autres de façon à former ce que Hegel prétend être un système scientifique, il n'est pas moins vrai qu'il s'arrête à chacune d'entre elles, oublie un instant la chaîne dont elle est un maillon et la repense pour elle-même. »²⁶¹

D'un côté, positif, il faut remarquer qu'il est dans la nature de la conscience humaine de construire des visions du monde, de façon plus ou moins explicite et plus ou moins articulée. Plus un esprit est rationnel, plus la vision du monde devient une tâche explicite, consciemment assumée. Ainsi, dans la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie*, Hegel précise que l'esprit européen, dans lequel la raison devient consciente d'elle-même et s'exprime dans la science théorique et pratique, « est intéressé par le monde (*Welt*), il veut le connaître, s'approprier (*aufheben*) l'autre qui lui fait face, se donner, dans les particularisations du monde, l'intuition (*Anschauung*) du genre, de la loi, de l'universel, de la pensée, de la rationalité intérieure. »²⁶²

Mais d'un autre côté « la vision morale du monde » surgit de l'antinomie entre le devoir moral et le cours naturel du monde, d'une scission qui n'est pas surmontée et conservée (*aufgehoben*) : « Ici la conscience humaine met son absolu dans le pur devoir, dans l'effort incessant pour se rendre indépendant de la nature sensible, de l'existence naturelle jugée inessentielle et pourtant toujours présente. »²⁶³ La vision morale du monde reste bloquée dans la « morale abstraite » (*abstrakte Moralität*) qui s'exprime dans la conscience morale (*Gewissen*), centrée tout entière sur la pureté de l'intention.

L'effort de séparation/purification opéré par la conscience morale est doublé de l'effort contraire, induit par l'action morale : « La vie morale consiste donc dans cette lutte contre sa nature, dans cet effort pour transformer la nature spontanée et la rendre conforme à la loi du pur devoir. »²⁶⁴ Mais pour que la nature puisse être transformée par la morale (moralisée par l'action), qu'elle soit réceptive à la morale, ne doit-elle pas être déjà en soi morale ? D'où le postulat d'une « harmonie [...] du devoir et de l'effectivité ». Si la morale et la nature sont deux réalités indépendantes et absolues, comment peuvent-elles se rencontrer ? La morale n'est-elle pas condamnée à rester à jamais simple intention, à ne jamais pouvoir devenir action morale ? Inversement le cours du monde est-il à jamais dépourvu de tout sens moral ?

« A partir de cette détermination se constitue une *vision morale du monde* ; elle consiste dans le *rapport* de l'être-en-soi et pour-soi *moral* et de l'être-en-soi et pour-soi *naturel*. Au

²⁶¹ J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, II, p. 455-456.

²⁶² G.W.F. Hegel, *Philosophie de l'esprit*, p. 419.

²⁶³ J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, II, p. 456.

²⁶⁴ J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, II, p. 463.

fondement de ce rapport se trouvent, d'une part, la pleine *indifférence* mutuelle et l'*indépendance spécifique* de la Nature et de la *moralité* (comme buts moraux et activité morale) ; mais se trouve aussi bien, d'autre part, la conscience de l'essentialité exclusive du devoir et de la complète dépendance et inessentialité de la nature. La « vision morale du monde » contient le développement des moments présents dans ce rapport de présuppositions si foncièrement antithétiques. [...] Par conséquent la vision morale du monde n'est en fait rien d'autre que le développement complet de cette contradiction fondamentale selon ses différents côtés. Elle est, pour employer une expression kantienne ici tout à fait appropriée, « toute une nichée » de contradictions privées de pensées. »²⁶⁵

La vision morale du monde est finalement un « mouvement charlatanesque », qui donne à la conscience l'illusion de réconcilier ce qu'elle a séparé auparavant : le devoir et la réalité. Elle n'est qu'une « *vision* du monde », autrement dit une considération inadéquate (abstraite, intellectuelle et non-dialectique), donc non-vraie de celui-ci, car chargée de présuppositions et de contradictions – par opposition à une véritable *conception* (spéculative) du monde, qui situerait la morale comme un moment dans la dynamique éthique de la vie individuelle et collective.

Hegel appelle le mécanisme de la conscience à l'origine de la vision morale du monde « *Verstellung* » (« déplacement équivoque »), que J. Hyppolite explicite ainsi :

« « *Verstellung* ». Il est impossible de rendre exactement cette expression allemande qui signifie aussi bien *déplacer* que *dissimuler*. Hegel joue sur les mots *aufstellen* et *verstellen*. La conscience *place* un moment qu'elle *déplace* aussitôt. Nous disons « un *déplacement* de la question ». Mais à la limite ce déplacement conscient devient ici une hypocrisie. »²⁶⁶

Dans la « vision morale du monde » la conscience *pose* la loi morale comme transcendant le monde, pour exiger aussitôt que le monde *soit* moral. Elle a l'*intuition* du monde comme moralisé (spiritualisé), sans le *savoir* tel. Ce qui veut dire qu'elle se dissimule à elle-même le véritable rapport entre ses intentions et la réalité. Comme le dira Sartre, la conscience fait ici preuve de mauvaise foi.

La conscience sort de la vision du monde lorsque la simple représentation est remplacée par la certitude du savoir agissant. On passe alors de l'esprit subjectif – celui qui pense abstraitement l'identité du Soi et du monde, de l'intériorité et de l'extériorité, mais sans en avoir

²⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 402-412.

²⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 411.

la certitude concrète, sans savoir cette identité – à l'esprit objectif qui, par la pratique intersubjective dans la famille, la société civile et l'Etat reconnaît le monde comme étant son œuvre.

« La vision morale du monde doit donc renoncer à cette *représentation* de sa vérité pour revenir dans sa *certitude* d'elle-même. Elle trouve dans cette certitude, comme une nouvelle immédiateté, l'unité du pur devoir et de l'effectivité. Cette unité est un *Soi concret* qui n'a plus une vérité *représentée*, mais qui sait immédiatement ce qui est concrètement juste, et cette certitude comme *conviction* est à elle-même sa seule vérité. Le dualisme frauduleux de cette vision morale est dépassé ; l'esprit se sait lui-même sans aller au-delà de Soi. »²⁶⁷

En définitive, dans le chapitre sur la « vision morale du monde » de la *Phénoménologie de l'esprit*, la notion de *Weltanschauung* apparaît comme éminemment négative et privative : produit d'une fausse conscience²⁶⁸, elle ne fait tenir ensemble les éléments séparés qu'elle pose en-dehors d'elle-même que par la force de la représentation, non du concept. La vision morale du monde introduit une rupture, une inquiétude, dans l'être dont E. Levinas mettra en évidence, à l'encontre de Hegel, la positivité :

« L'expérience de la morale ne découle pas de cette vision [la vision eschatologique] – elle *consomme* cette vision, l'éthique est une optique. Mais « vision » sans image, dépourvue des vertus objectivantes synoptiques et totalisantes de la vision, relation ou intentionnalité d'un tout autre type [...]. »²⁶⁹

La vision sans images, non idolâtre, de la morale n'apparaît à Hegel que comme une impasse. C'est sans doute la raison pour laquelle, comme Gadamer l'avait mis en évidence dans le passage cité de *Vérité et méthode*, il récupérera la notion de *Weltanschauung*, après la *Phénoménologie de l'esprit*, et lui donnera un sens positif en rapport avec l'art. Ainsi, dans le *Cours d'esthétique* :

« [...] avant de parvenir au concept vrai de son essence absolue, l'esprit doit d'abord parcourir une succession de degrés qui a son fondement dans ce concept lui-même, et à cette gradation de contenu qu'il se donne correspond, en connexion immédiate avec elle,

²⁶⁷ J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, II, p. 474.

²⁶⁸ En cela la « vision morale du monde » n'est qu'une forme idéologique – si l'on se réfère à la définition marxiste classique de l'idéologie.

²⁶⁹ E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 8.

une succession de configurations artistiques dans la forme desquelles l'esprit, en tant qu'esprit artistique, se donne la conscience de lui-même. Cette succession qui se déroule à l'intérieur de l'esprit artistique présente elle-même à son tour, du fait de sa nature propre, deux côtés. En effet, ce développement lui-même est *premièrement* un développement *spirituel et universel*, dès lors que ce qui prend figure artistique est la succession de visions du monde déterminées, comme autant de degrés de la conscience déterminée mais englobante du naturel, de l'humain et du divin ; *deuxièmement*, ce développement intérieur de l'art doit se donner une existence immédiate et une présence sensible, et les modalités déterminées de l'existence artistique sensible sont elles-mêmes une totalité de différences nécessaires de l'art – les *arts particuliers*. »²⁷⁰

La vision-du-monde devient ainsi un « côté » de toute « conscience déterminée », finie. Mais c'est le côté qui relève du contenu spirituel et universel, d'une dynamique intérieure idéaliste, qui fait que toute conscience déterminée est en même temps transcendance de la détermination, visée de la totalité.

L'art, de par son autre côté, celui de la forme sensible, ne peut toutefois pas exprimer parfaitement le contenu spirituel et universel qui fait de toute conscience finie en même temps une vision infinie. C'est la raison pour laquelle l'art, « chose du passé », doit, selon Hegel, passer le relais à la religion et à la science.

L'idée que l'esprit humain soit par nature idéaliste et totalisant, n'est ni une invention de Hegel, ni une invention moderne ou allemande. C'est un lieu commun de ce que C. Godin appelle « les pensées totalisantes »²⁷¹ et de la *cosmo-théorie* en général²⁷². Ce que Hegel appelle « esprit » implique donc « l'œil sur le tout », la visée synoptique qui, selon W. Sellars, est contenue dans l'entreprise philosophique et la distingue des autres démarches (plutôt *analytiques*), qu'elles soient pratiques, techniques ou scientifiques.

L'originalité de Hegel est d'avoir radicalement déplacé le *lieu* de la rencontre entre l'« œil » et le « tout ».

Plus que Kant, Hegel voit dans le *christianisme* le plus grand défi pour la totalité réelle, concrète, mais aussi la porte d'accès à celle-ci : l'incarnation du Christ, l'avènement de l'Homme-Dieu, met en mouvement un monde, le déboulonne de sa fixité antique. Certes, cela déchire la réalité, y introduit une contradiction fondamentale, celle de la foi et de la raison. Hegel croit que grâce à l'histoire, la contradiction peut être surmontée : l'histoire est le lieu de

²⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Cours d'esthétique*, I, p. 101-102 (nous soulignons).

²⁷¹ C. Godin, *La Totalité 2*, Les pensées totalisantes.

²⁷² Voir supra, Ch. 1. R. Brague, *La sagesse du monde*.

l'assomption, de l'unité des contradictoires. Ainsi la religion est à la fois une forme de *Weltanschauung* et toute la *Weltanschauung*, mais pas selon le même aspect.

« Cependant l'esprit ne se contente pas, en tant qu'esprit *fini*, de transposer les choses, moyennant son activité représentante, dans l'espace de son intériorité, et de leur ravir, par conséquent, d'une manière elle-même encore extérieure, leur extériorité ; mais en tant que conscience *religieuse*, il pénètre, à travers la subsistance-par-soi, apparemment absolue, des choses, jusqu'à la puissance une, infinie, de Dieu, qui est active en leur intérieur et qui tient tout ensemble ; et il achève, en tant que pensée *philosophique*, une telle idéalisation des choses, pour autant qu'il connaît le mode déterminé selon lequel l'Idée éternelle qui forme leur principe commun s'expose en elles. Par cette connaissance, la nature idéaliste de l'esprit, qui se manifeste activement déjà dans l'esprit fini, accède à sa forme achevée, la plus concrète, [et] l'esprit fait de lui-même l'Idée effective se saisissant elle-même parfaitement et, par-là, l'esprit absolu. »²⁷³

Si l'esprit est par nature idéaliste, là où il y a de l'esprit il y a aussi un mouvement de transcendance de la *finitude* vers l'*infini* et l'*absolu*, vers la « connaissance de Dieu »²⁷⁴. Par conséquent toute forme déterminée de la conscience – art, religion, science – se meut dans un horizon de *Weltanschauung*. Mais la *Weltanschauung* est elle-même la plus proche de la religion chrétienne, qui devient ainsi l'horizon indépassable de toute pensée²⁷⁵. C'est là que se trouve, peut-être, l'origine du raccourci qui fait de « *Weltanschauung* » un concept « allemand », dans la mesure où pour Hegel, comme pour Herder et d'autres avant ou après lui²⁷⁶, les allemands sont les porteurs de la culture chrétienne occidentale. Comme le souligne Louis Dumont au sujet de la pensée de la religion chez le jeune Hegel :

²⁷³ G.W.F. Hegel, *Philosophie de l'esprit*, p. 388-389.

²⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, p. 6-7 : « Ce que la religion chrétienne, comme toutes les religions, proclame être la chose suprême, le commandement absolu – vous devez connaître Dieu –, cela passe maintenant pour une folie. [...] Comment cela pourrait-il [être] un commandement pour nous dont le savoir et le vouloir sont bornés et entièrement affectés aux seuls phénomènes, et pour qui la vérité doit demeurer simplement un au-delà – et Dieu est la vérité. On doit considérer un tel point de vue, quant à son contenu, comme le dernier degré d'avilissement de l'homme, où il se montre en même temps d'autant plus orgueilleux qu'il s'est démontré à lui-même que cet avilissement est ce qu'il y a de plus élevé et sa véritable destination [...] »

²⁷⁵ Dans une conversation avec Eckermann du 4 février 1829, Goethe met en rapport Schubarth et Hegel : « Lui aussi introduit dans la philosophie, de la même manière que Hegel, la religion chrétienne qui pourtant n'a rien à y faire. La religion chrétienne est en elle-même un être puissant vers lequel l'humanité souffrante et misérable n'a jamais cessé, d'âge en âge, de s'élever ; dès lors qu'on lui reconnaît cette influence, elle transcende toute philosophie et se passe de son soutien. De même, le philosophe n'a pas besoin du crédit de la religion pour étayer certains de ses enseignements, comme par exemple celui d'une continuité éternelle. » (cité dans K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 32).

²⁷⁶ N. Parfait, *Une certaine idée de l'Allemagne*.

« Le jeune Hegel cherche une religion, disons une forme idéologique qui réconcilierait l'individualisme moderne et le bel unisson de la communauté, de la *polis* grecque. Il en vient plus tard à construire une philosophie qui opère cette réconciliation grâce aux niveaux de réalité qu'elle hiérarchise, de l'esprit subjectif à l'esprit objectif (les institutions) et de celui-ci à l'esprit absolu (religion, art, philosophie). »²⁷⁷

Dans son *Introduction à la lecture de Hegel*, Alexandre Kojève souligne le lien étroit entre *Weltanschauung* et religion chez Hegel :

« Dans les Chapitres précédents, Hegel analysait, les uns après les autres, les éléments constitutifs de l'être humain : la Sensation, la Perception, l'Entendement, le Désir, etc., etc. Mais tous ces éléments ne sont *réels* que dans l'Homme concret, et l'Homme concret n'existe qu'au sein de la Société, du Volk, de l'Etat. Or, le Peuple prend – inconsciemment – conscience de soi dans sa Religion. C'est donc la *Théologie* qui reflète la *réalité* humaine, et non l'expérience sensible, la physique, la psychologie, etc. Chaque Théologie donne une vision *globale* de la réalité humaine [...]. *Chaque* Religion est une vision *totale* de la réalité humaine, et il n'y a *devenir* de la Religion que parce qu'il y a devenir de cette réalité. »²⁷⁸

K. Löwith qualifia même toute la philosophie de Hegel comme « une philosophie de l'esprit du point de vue du *logos* chrétien, [...] une *théologie philosophique* »²⁷⁹. En commentant les écrits théologiques de jeunesse de Hegel, Löwith croit pouvoir dégager, comme fil rouge, le projet « de bâtir philosophiquement le « royaume de Dieu » au sein de la réalité existante, et d'élever le christianisme dogmatique à l'existence philosophique pour doter l'esprit humain dans le monde historique de cette « quiétude qui se sent chez soi » qu'il considérait comme le caractère propre de l'hellénisme »²⁸⁰.

Si Hegel est « le dernier philosophe chrétien avant la rupture entre la *Philosophie* et le *Christianisme* »²⁸¹, si grâce à son fonds chrétien sa philosophie œuvre à occulter, « en théorie du moins », le *hiatus irrationalis* qui se dresse entre l'esprit et le monde, après Hegel celui-ci éclate, surtout en pratique, au grand jour. Ayant perdu la foi du maître en une « Grande synthèse » théorique et déçus par la grande synthèse politique bismarckienne, les post-hégéliens

²⁷⁷ L. Dumont, *Homo aequalis* II. *L'idéologie allemande*, p. 69.

²⁷⁸ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 220.

²⁷⁹ K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 32.

²⁸⁰ K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 214-215. H. Philipse considère que le jeune Heidegger a nourri la même ambition, mais que, face à l'évidence nietzschéenne de la « mort du Dieu chrétien », il s'est finalement résolu pour un post-monothéisme de l'Être (*Heidegger's Philosophy of Being*).

²⁸¹ K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 70.

font déferler les visions du monde conflictuelles. Il n'est désormais plus question de « dépasser » ce conflit ; on ne peut qu'en prendre acte et en élaborer la « science »²⁸². Mais aucun des post-hégéliens ne songera à questionner la thèse de l'enracinement des productions spirituelles dans une *Weltanschauung* préalable.

« Tandis que Hegel estimait l'Esprit en l'Homme capable de forcer l'accès à l'essence de l'univers et d'exposer la richesse et la profondeur du monde à tous les regards, on fut plus ou moins persuadé, de Haym jusqu'à Dilthey, que l'Esprit humain est fondamentalement impuissant en face du monde politique et naturel, parce qu'il n'est en lui-même que l'« expression » finie de la Réalité « socio-historique ». Pour eux, l'Esprit n'est plus cette « puissance du Temps » qui serait en elle-même intemporelle parce qu'essentiellement présente, mais simplement un indice et un miroir du Temps. La philosophie devient ainsi une « vision du monde » et une « appréhension de la vie » dont la conséquence ultime est l'auto-affirmation de l'historicité « spécifique » dans *l'Etre et temps* de Heidegger. »²⁸³

§ 6. Kierkegaard : vision du monde et existence.

Dans l'histoire de la notion de *Weltanschauung*, Kierkegaard occupe une place particulière. Selon Wolters :

« Depuis Kierkegaard les philosophes ont réfléchi sur la relation que la nouvelle idée de « vision du monde » entretient avec l'ancienne idée de « philosophie ». S'agit-il de deux mots pour désigner une même chose, ou réfèrent-ils à des choses différentes ? Dans l'élaboration de ce problème, la « philosophie » retient sa relation ancienne avec la pensée rationnelle et scientifique, et avec la visée d'une validité universelle présente dans celle-ci, tandis que la « vision du monde » a la connotation d'un point de vue plus personnel et historiquement relatif. »²⁸⁴

²⁸² Ainsi Dilthey pose les bases d'une « doctrine » (*Weltanschauungslehre*) ou « science » des visions du monde (*Wissenschaft der Weltanschauung*) en lieu et place de la philosophie et la métaphysique traditionnelles. Les *Weltanschauungen* existent, irréductibles à un sens supérieur ou plus originel. Il faut donc essayer d'en saisir la logique et les lois.

²⁸³ K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 87 (trad. modifiée).

²⁸⁴ A. M. Wolters, « On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy », in P. Marshall et al. (ed.), *Stained Glass*, University Press of America, 1983, p. 15.

Ce point de vue « plus personnel » et « historiquement relatif » qui nourrit la thématization de la vision du monde, est, comme chez Hegel, celui de la religion chrétienne. A la différence de Hegel toutefois, pour lequel il y a une identité profonde entre la foi chrétienne et la sagesse philosophique (grecque), Kierkegaard disjoint les deux termes. Comme le remarquait R. Aron, Kierkegaard « ignore la totalité dont la prise de conscience par le philosophe marque l'avènement de la sagesse »²⁸⁵.

Pour Kierkegaard, le christianisme n'est pas une doctrine, mais une communication existentielle, une relation de personne à personne, d'être à être, entre le fidèle et le Christ – Celui qui est la Vie, la Vérité et la Voie que le fidèle a à imiter par le « saut » dans la foi. Kierkegaard soutient donc que « philosophie et christianisme sont [...] à jamais incompatibles »²⁸⁶. La certitude de la foi (celle d'être élu) n'a rien à voir avec la certitude philosophique (l'évidence totalisatrice du concept qui triomphe du doute ou du négatif). Cette incompatibilité induit un partage des eaux : d'un côté le souci chrétien du salut et l'intérêt infini pour la félicité éternelle, de l'autre la logique froide du concept. Un point de vue personnel et chrétien, concret, ne saurait donc être affaire de concepts, d'abstractions détachées de l'existence. La vision du monde n'est pas un système conceptuel.

Pour être plus précis, la cible de l'attaque de Kierkegaard n'est pas la pensée conceptuelle en tant que telle – dont il reconnaît le bien-fondé dans la forme de l'objectivité scientifique. Kierkegaard s'attaque à la prétention du concept en tant que concept *spéculatif* à épouser la mobilité de l'existence et à la réduire au Système.

« Il s'agit de comprendre ma destination, de voir ce que la divinité veut proprement que *je* fasse ; il s'agit de trouver une vérité qui soit vérité *pour moi*, de trouver *l'idée pour laquelle je veux vivre et mourir*. Et de quoi me servirait-il pour cela de découvrir une vérité soi-disant objective [...] ? De quoi me servirait-il que la vérité fut pour moi froide et nue, indifférente de voir que je la professe ou non, et faisant naître un frisson d'angoisse plutôt qu'un confiant abandon ? Certes, je ne nie pas que j'admets encore un *impératif de connaissance* et qu'on peut par ce moyen exercer une action sur les hommes, mais *la connaissance doit alors être accueillie en moi de façon vivante*, et c'est cela que je reconnais maintenant comme l'essentiel. »²⁸⁷

²⁸⁵ R. Aron, « Le fanatisme, la prudence et la foi », *Preuves*, mai 1956.

²⁸⁶ S. Kierkegaard, *Journal*, I, p. 22.

²⁸⁷ S. Kierkegaard, *Journal*, I, p. 17-18.

La vérité objective surgit sur fond d'effacement du sujet (devant l'objet), elle induit une dépersonnalisation de l'existence, une transformation de l'être de fait en quelque chose de complètement indifférent. Alors elle ne peut pas encapsuler le moi vivant. La prétention des philosophes de bâtir un système totalisant de la vérité objective ne peut donc être que frauduleuse, puisqu'elle ne pourra jamais intégrer l'existence. La vérité existentielle, dont le modèle est le Christ, n'est pas une somme de propositions (vérité objective), une définition du concept (vérité spéculative), mais une vie.

Selon Löwith, le concept kierkegaardien de l'existence est spécifié par cinq caractéristiques :

« La conception polémique kierkegaardienne de l'existence réelle n'est pas seulement dirigée contre Hegel, elle lutte contre les impératifs de l'époque. L'existence individuelle concentrée sur elle-même est premièrement la réalité *distincte et unique* en face du système, qui englobe tout, de manière uniforme, et aplanit la différenciation (entre l'être et le néant, le penser et l'être, l'universel et l'individuel), établissant un plan unique de l'être indifférent. Elle est deuxièmement la réalité de l'*individu* en face de l'universalité historique (de l'histoire universelle et de la génération, de la foule, du public, et du temps), pour qui l'individu en soi ne vaut rien. Elle est troisièmement l'existence *intérieure* de l'individu en face de l'extériorité des situations. Elle est quatrièmement une existence *chrétienne* devant Dieu en face de l'aliénation de la vie chrétienne au sein d'une chrétienté établie dans le siècle. Et elle est cinquièmement, par ces définitions mêmes, essentiellement une existence se *décidant* elle-même, soit pour, soit contre la vie chrétienne. Etant existence se décidant dans tel ou tel sens, elle est le contraire d'une époque d'« intelligence » et de l'omni-compréhension hégélienne, qui ne connaissent pas de « ou ceci, ou cela ». »²⁸⁸

Pour bâtir la vérité existentielle, Kierkegaard s'engage dans une véritable destruction des fondements de la pensée spéculative, en particulier de l'égologie qu'elle véhicule. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant définissait le « je » comme « unité originellement synthétique de l'aperception »²⁸⁹. La synthèse dont parle Kant est entre des choses de même nature, de même niveau ontologique (des « représentations »). Kierkegaard considère que cette conception passe à côté de la réalité (vivante) du *moi*.

²⁸⁸ K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 190.

²⁸⁹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 154.

« L'homme est esprit, mais qu'est-ce que l'esprit ? C'est le moi (*Selv*). Mais qu'est-ce que le moi ? Le moi est un rapport qui se rapporte à lui-même, ou cette propriété qu'a le rapport de se rapporter à lui-même ; le moi n'est pas le rapport, mais le fait que le rapport se rapporte à lui-même. L'homme est une synthèse de fini et d'infini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité, bref, une synthèse. Une synthèse est un rapport entre deux choses. Ainsi envisagé, l'homme n'est pas encore un moi. »²⁹⁰

Pour que la synthèse kantienne devienne *moi* existentiel, elle doit s'ouvrir à la verticalité d'un (ontologiquement) Autre, irréprésentable. Comme le dit C. Romano, le moi doit se décentrer et trouver son centre de gravité dans l'Autre²⁹¹. Cet Autre ne peut pas être posé par le moi lui-même, puisqu'il ne serait dans ce cas qu'un *quasi*, un simulacre dans un jeu sans aucun enjeu sérieux. Le moi qui joue ainsi à produire son Autre tombe nécessairement dans le « désespoir ». Ce n'est que dans la mesure où le rapport à l'Autre est posé par l'Autre lui-même que le moi peut guérir du désespoir et accéder au salut. « Le moi ne peut se rapporter à lui-même et prendre conscience de lui-même qu'en se rapportant à cet Autre qui fonde et rend possible ce rapport »²⁹².

Or, cette conception du moi ne décrit pas une structure générale et immuable, mais différentes *manières* d'exister et de se rapporter à soi-même par l'entremise d'un Autre. « Le propre de la conceptualité kierkegaardienne réside en effet en ceci que la synthèse ou la relation redoublée en laquelle consiste le moi peut s'accomplir de *différentes manières*, revêtir *différentes formes* selon que le moi s'efforce de « devenir lui-même » par lui seul ou, au contraire, en « se fondant dans la puissance qui l'a posé », selon qu'il s'ouvre à Dieu ou échoue à le faire. »²⁹³ Le moi compris de manière existentielle est donc aux prises avec des visions du monde différentes et incompatibles, des manières d'être soi-même ou de ne pas l'être, de se singulariser (individuer), ou de se dépersonnaliser.

Kierkegaard devient familier du mot allemand *Weltanschauung* vers 1835, et c'est lui qui forge son équivalent danois « *verdensanskuelse* », qui apparaît pour la première fois dans les *Papiers d'un homme encore en vie* (1838) – son premier texte publié. Kierkegaard forge aussi un terme apparenté à *Weltanschauung*, « *livanskuelse* », vision ou conception de la vie, qu'il emploie beaucoup plus souvent que *verdensanskuelse*, car il exprime mieux le caractère existentiel de sa philosophie, même si parfois il lui arrive d'utiliser les deux mots comme

²⁹⁰ S. Kierkegaard, O.C. 16 : *La Maladie à la Mort*, p. 212.

²⁹¹ C. Romano, *Être soi-même*, p. 546.

²⁹² C. Romano, *Être soi-même*, p. 546.

²⁹³ C. Romano, *Être soi-même*, p. 547.

synonymes. En effet, en reprenant et en modifiant la critique kantienne de la preuve ontologique, Kierkegaard explique l'échec de l'idéalisme allemand – et de Hegel en particulier – par le fait que celui-ci – et par conséquent la philosophie systématique, « scientifique » en général – n'arrive pas à représenter une existence « réelle », mais toujours seulement une « existence conceptuelle » idéale. Au lieu de constituer le lieu de l'identité entre la pensée et l'être – comme le croyait Hegel –, l'existence est le lieu de leur « distanciation ».

A l'été 1835, Kierkegaard passe deux mois dans la petite ville de Gilleleje, séjour qui, selon son *Journal*, aurait eu un rôle déterminant dans sa nouvelle conception de la philosophie. C'est dans la solitude de Gilleleje qu'il se rend compte du fait qu'« il faut diriger vers moi-même le miroir concave dans lequel, jusqu'à maintenant, je me suis efforcé de capturer la vie autour de moi »²⁹⁴. Cette révélation n'est pas sans rapport avec le retour à la pensée de Luther, du point de vue de l'« appropriation » individuelle, personnelle, de la foi. K. Löwith pointe ainsi que :

« Dans les dernières pages de la *Notion d'ironie*, Kierkegaard a montré que « la tâche du moment » était de « transposer » « les résultats de la science » – il s'agissait de la science hégélienne – dans la vie personnelle, de se les « approprier » personnellement. Car il serait ridicule que quelqu'un enseignât sa vie durant que la réalité a une valeur absolue et mourût sans que la réalité impliquât pour lui autre chose que de proclamer cette maxime. »²⁹⁵

Si d'un côté Kierkegaard voit en Luther « un Individu, un extraordinaire », de l'autre Luther est coupable d'avoir trahi sa propre vision : « au lieu de finir martyr lui-même, il fonde un parti, et en très peu de temps le luthérianisme tourne en extériorité et répétition machinale, au moins autant sinon plus que le catholicisme »²⁹⁶

Ce que Kierkegaard recherche, c'est une vérité pour laquelle il vaille la peine de vivre ou de mourir et non une vérité abstraite, scolastique ou systématique, détachée la vie individuelle. Dans son *Journal*, il distingue ainsi trois vérités, en rapport avec le christianisme : 1° la vérité historique ; 2° la vérité philosophique ; 3° la vérité d'appropriation, existentielle.

« La vérité, considérée sous son aspect historique, peut être décelée grâce à un examen critique des divers documents, etc., bref par les mêmes méthodes que toute vérité historique. Viser la vérité philosophique, c'est rechercher la relation entre la doctrine sous

²⁹⁴ S. Kierkegaard, *Journal* (1850-1853).

²⁹⁵ K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 186.

²⁹⁶ S. Kierkegaard, *Journal* (1850-1853), p. 426.

sa forme historique et généralement admise et la vérité éternelle. Le sujet qui étudie, spéculé, analyse, s'inquiète ainsi de la vérité, mais non de la vérité subjective, non de la vérité d'appropriation. Le sujet qui étudie est sans doute intéressé, mais non de façon infiniment personnelle, passionnément. »²⁹⁷

Seule l'appropriation fournit une vision passionnelle et passionnante du monde et de la vie : « de quoi me servirait-il de pouvoir exposer la signification du christianisme, de pouvoir en expliquer maints phénomènes singuliers, s'il n'avait pas pour *moi-même* et pour *ma* propre vie une importance plus profonde ? »²⁹⁸

Certes, la Passion joue, chez Hegel, un rôle essentiel dans l'histoire, ce « calvaire » de l'Esprit, ainsi que dans la dialectique, dont le moment central est le « négatif ». Mais la vérité vient après que la passion se soit éteinte, elle n'est que le vestige froid, dépassionné, du jour. Chez Kierkegaard, la vérité n'est pas « solution » de l'histoire, mais « résolution » qui décide ou bien..., ou bien..., sur fonds de « passion ».

En ce sens, Kierkegaard oppose à la figure du philosophe bourgeois, en chaire, la figure chrétienne du martyr, seul capable de diriger le monde, car porteur d'une vision du monde et de la vie. Selon Vincent McCarthy :

« La vision de la vie met l'accent sur le devoir et l'importance que représente pour l'individu le fait de se comprendre lui-même, de comprendre ses « prémisses » et ses « conclusions », ce qui le détermine, mais aussi sa liberté. Chaque individu est responsable du sens de la vie pour lui-même, il ne peut donc pas chercher un indice dans l'esprit du temps, qui répondrait bien volontiers à sa place. De plus, la vision de la vie, en tant que philosophie de la vie, lance un défi à la philosophie traditionnelle, académique, qui procède exclusivement de la pensée. La nouvelle philosophie suggérée par Kierkegaard à travers la définition de la vision de la vie n'est plus une pensée détachée, mais une réflexion sur le sens de l'expérience qui s'articule en une vision cohérente. La vision de la vie n'a pas pour vocation de devenir le seul aspect d'un nouveau philosophe, mais occupera la place centrale de la recherche de la sagesse – ce que la philosophie avait jadis prétendu être. »²⁹⁹

Mais ce que Kierkegaard dit au sujet de la vérité subjective et de la vision du monde qui l'exprime n'est pas sans poser le problème du critère de discrimination entre cette vérité et son

²⁹⁷ S. Kierkegaard, *Journal*, VI. Cité dans K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 427.

²⁹⁸ S. Kierkegaard, *Journal*, I, p. 17-18.

²⁹⁹ V. McCarthy, *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, p. 136-137.

contraire. Ainsi, comment distinguer entre la « folie » et la « vérité », puisque l'une et l'autre peuvent prétendre au même degré d'intériorité et de passion ? Löwith indique que « Kierkegaard a aperçu ce dilemme, mais n'en a parlé qu'accidentellement »³⁰⁰. Le critère qu'il propose – celui d'une intériorité passionnée de « l'infini », par opposition à une passion simplement du « fini » – n'est pas satisfaisant, car l'accent tombe sur la « forme de la relation » (subjective), non sur l'objet de la relation (Dieu) – puisque la vérité est le « *comment* intérieur », non le « *quoi* extérieur ». Autrement dit, que Dieu existe ou non, ce qui importe c'est que l'individu entre en relation « avec quelque chose » de telle façon que cette relation soit une passion de l'infini.

« Mais poser subjectivement la question de la vérité, c'est réfléchir subjectivement à la relation de l'individu : si seulement la forme de cette relation est dans la vérité, alors l'individu est dans la vérité, même s'il se comporte ainsi envers la non-vérité. »³⁰¹

Cependant, comme le souligne C. Romano, « on aurait tort d'en inférer qu'aux yeux de Kierkegaard ce qu'on s'approprié est toujours la vérité, ou que la vérité n'a pas d'autre contenu que cette appropriation elle-même »³⁰². L'appropriation de la vérité, sa transformation en une vision du monde et de la vie personnelle, pour laquelle il vaut la peine de vivre et de mourir, n'implique aucun subjectivisme, ni aucun relativisme.

« On pourrait même adresser à Kierkegaard l'objection exactement inverse : le contenu de la vérité existentielle est déterminé chez lui *dogmatiquement*, car il coïncide trait pour trait avec l'existence chrétienne. Rien n'est plus éloigné de la pensée de Kierkegaard qu'un subjectivisme radical comme celui que l'on trouvera, par exemple, dans l'existentialisme sartrien [...]. La vérité doit certes devenir « subjective », mais la subjectivité n'en est pas pour autant par elle-même vérité. Elle est au contraire initialement non-vérité, et elle ne peut accéder à elle-même que par la reconnaissance de cette non-vérité initiale – non-vérité que Climacus choisit de désigner par le vocable traditionnel de « péché ». »³⁰³

Toutefois, ce n'est qu'« en soi » ou *devant Dieu* que la vérité existentielle est assurance d'elle-même ; « pour soi », *devant les hommes et devant elle-même*, elle reste opacité et incertitude.

³⁰⁰ K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 428.

³⁰¹ S. Kierkegaard, *Journal*, cité dans K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 429.

³⁰² C. Romano, *Être soi-même*, p. 523.

³⁰³ C. Romano, *Être soi-même*, p. 523-524.

§ 7. Dilthey et la *Weltanschauungslehre*.

La *Weltanschauung* prolifère dans l'environnement pluraliste du système hégélien. Son adoption par Kierkegaard finit de la former, de lui donner son aspect définitif. W. Dilthey l'élève à une dignité théorique et lui donne ses titres de noblesse philosophiques :

« C'est Dilthey qui a élevé le problème des visions du monde à une compréhension théorique globale. Dans ce domaine il a été un pionnier et il a cartographié le terrain intellectuel qui sera exploré par la suite par des étudiants dans diverses disciplines. Ses écrits fournissent un traitement exhaustif de la genèse, de l'articulation, de la comparaison et du développement des visions du monde. Sa doctrine ou « science » des visions du monde (*Weltanschauungslehre* ; souvent *Wissenschaft der Weltanschauung*), qui est souvent considérée comme une dimension marginale de sa pensée, constitue en réalité l'un de ses éléments fondamentaux et requiert de droit une analyse attentive. »³⁰⁴

Comme le souligne Christian Berner, la contribution de Dilthey à la théorie de la *Weltanschauung* tient principalement en deux points : (a) Dilthey propose une véritable élaboration du concept de « vision du monde », dans la mesure où il « cherche à rendre compte de la structure générale des conceptions du monde à partir d'une philosophie de la vie »³⁰⁵ ; (b) il propose une typologie générale « qui pourrait en réduire la diversité et éviter le relativisme qui semble devoir nécessairement découler de leur pluralisme »³⁰⁶.

En effet, Dilthey pense qu' « en rapportant les conceptions du monde à la structure même de la vie psychique, il est permis de montrer que les différentes façons dont elles s'élaborent ont une unité, une « forme fondamentale commune » »³⁰⁷. Celle-ci renvoie à l' « énigme du monde et de la vie » : toute structure signifiante³⁰⁸ et donc toute vision du monde est une tentative finie d'en dissiper l'incompréhensibilité. « La poésie, la religion et la philosophie se heurtent, en effet, à la même énigme du monde et de la vie ; [...]. La religion,

³⁰⁴ M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey : The Critique of Historical Reason*, p. 324.

³⁰⁵ C. Berner, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?*, p. 88.

³⁰⁶ C. Berner, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?*, p. 88.

³⁰⁷ C. Berner, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?*, p. 88.

³⁰⁸ An allemand comme en français, « signification » (*Bedeutung*) désigne à la fois le « sens » (qui est contenu dans un texte) et la « valeur » (ce qui est rajouté au texte). La détermination du sens peut ainsi relever de deux démarches opposées. Voir C. Berner, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?*, H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being*.

l'art et la philosophie ont une forme fondamentale commune qui remonte à la structure de la vie psychique. »³⁰⁹

L'origine des visions du monde est donc à chercher dans la « structure » de la vie psychique aux prises avec l'énigme du monde et de sa propre existence. La conscience se rapporte immédiatement au monde et à la vie dans l'« expérience vécue » (*Erlebnis*), plus petite unité de la conscience, « une des dernières choses accessibles à la conscience »³¹⁰. Le concept de « vécu » est fondamental dans la philosophie de Dilthey, car il sous-tend l'ensemble de l'expérience de la vie humaine : c'est dans le vécu que la vie se donne à la conscience dans toute sa plénitude irrationnelle, pure de toute dénaturation formelle, hypothético-déductive. Dilthey distingue dès lors deux façons de se rapporter « théoriquement » à la vie et deux types de catégories : a) les catégories *formelles*, fondées dans la raison et non dans la réalité (ordre, séparation, distinction, rapport) ; b) les catégories *réelles*, fondées dans la *cohérence de la vie* (*Lebenszusammenhang*), que la pensée ne peut pas, en raison du caractère inépuisable de la vie, clôturer dans un système achevé³¹¹.

S'il y a donc bien *un* monde auquel tous nos vécus se rapportent, la diversité qualitative du vécu fait que ce monde ne peut être saisi que selon des attitudes et des catégories irréconciliables. Dilthey en distingue trois, fondamentales : (a) *l'attitude cognitive*, (b) *l'attitude axiologico-sémantique* et (c) *l'attitude pratico-agentive*. Le monde des enchaînements causaux, le monde du sens et de la valeur, le monde de la volonté et des fins, tout en étant le « même », restent irréductibles, sans superposition possible. C'est bien là l'« énigme » du monde et de la vie : bien que la philosophie présuppose que cette énigme soit soluble dans le concept par la pensée rigoureuse, scientifique, la plongée dans la profondeur du vécu lui prouve toujours le contraire.

« Le sujet se comporte ainsi de différentes façons envers les objets ; c'est un fait primitif qu'on ne peut pas expliquer. Les catégories d'être, de cause, de valeur, de fin, qui résultent de ces différents modes de comportement, ne peuvent donc être ni ramenées l'une à l'autre, ni rattachées à un principe supérieur. Le monde ne nous est intelligible que dans une de ces

³⁰⁹ W. Dilthey, « L'essence de la philosophie », in *Le monde de l'esprit*, p. 377-378.

³¹⁰ W. Dilthey, « L'essence de la philosophie », in *Le monde de l'esprit*, p. 404. « Plus petite unité » (*kleinste Einheit*) de la conscience, le vécu n'est pourtant pas quelque chose de simple : il contient sur le mode embryonnaire toute la structure irrationnelle, pulsionnelle de la vie. » (*L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, p. 31 et suiv.)

³¹¹ Voir W. Dilthey, « L'essence de la philosophie », in *Le monde de l'esprit*, p. 372 : « Car les concepts [...] ont pour contenu la relation intime des caractéristiques qui, sur la base de l'expérience interne et de l'intelligence d'autrui, représentent un ensemble réel, tandis que les sciences théoriques de la nature ne font que constater des propriétés communes parmi les données phénoménales des sens. »

catégories fondamentales à la fois. Nous ne pouvons, en quelque sorte, jamais percevoir qu'un seul aspect des rapports qui nous unissent à lui ; la totalité de ceux-ci, telle qu'elle serait déterminée par l'ensemble de ces catégories, nous échappe. L'impossibilité de la métaphysique tient donc tout d'abord à ce que, pour s'imposer, elle doit toujours ou bien établir par des sophismes un lien interne entre ces catégories, ou bien mutiler le contenu de notre vie. »³¹²

Mais comme « l'ensemble de la structure mentale a un caractère téléologique »³¹³, il y a un « ensemble structurel de la conscience », articulé temporellement et qui définit le « cours de la vie », puisqu'il y a une interrelation fondamentale entre les capacités idéales de la conscience et les structures objectives du monde de la vie. « Dans ce cours de la vie chaque expérience vécue particulière est rapportée à une totalité. Cet ensemble vital n'est pas une somme ou une addition de moments successifs, mais c'est une unité constituée par des relations qui relie tous les éléments. »³¹⁴ Le fonctionnement de l'esprit tend donc nécessairement à unifier les éléments disparates en une « vision » unitaire, orientée par un « idéal de vie », même si une conciliation ultime est en définitive impossible.

Les visions du monde trouvent donc leur racine dans la vie elle-même, en tant que configurations de sens. Les visions du monde sont des structures constituées et articulées en trois couches :

« [...] cette structure est une configuration dans laquelle, sur le fond d'une image (*Bild*) du monde, se décident les questions du sens et de la signification du monde et dont dérivent l'idéal, le souverain bien, les principes les plus élevés, relatifs à la conduite de la vie. Elle est déterminée par la légalité psychique selon laquelle la saisie de la réalité dans le cours de la vie fonde la valorisation des états et des objets en tant que plaisir et déplaisir, goût et dégoût, [...] cette valorisation de la vie constituant elle-même la couche à partir de laquelle se forment les déterminations de la volonté. »³¹⁵

Le concept de « *Weltanschauung* » renvoie ainsi à une configuration psychique située à la frontière entre les réalités objectivées et leur soubassement obscur, inobjectivable. Son soubassement est préthéorique et intuitif : une « interprétation » (*Auslegung*) initialement

³¹² W. Dilthey, « L'essence de la philosophie », in *Le monde de l'esprit*, p. 404.

³¹³ W. Dilthey, « L'essence de la philosophie », in *Le monde de l'esprit*, p. 373.

³¹⁴ W. Dilthey, *L'édification du monde historique*, p. 94-95.

³¹⁵ W. Dilthey, *Théorie des conceptions du monde*, p. 104, cité dans M. Heidegger, *Les conférences de Cassel (1925)*, p. 22.

affective et onirique du monde, qui organise les impressions en fonction d'humeurs ou de tonalités affectives (*Stimmungen*).

Comme le dit Jean-Claude Gens, « la racine des visions du monde, c'est donc la vie, et chacune d'elles relève d'une herméneutique originaire de la vie par la vie »³¹⁶. A la base de cette herméneutique se trouve un acte d'auto-saisie (une autoréflexivité intuitive) par lequel « c'est la vie qui [...] saisit la vie »³¹⁷. Les deux opérations élémentaires de toutes les sciences de l'esprit relèvent de ce cercle herméneutique : (a) saisie d'un état psychique dans sa totalité et (b) capacité de le retrouver en le revivant.

On comprend dès lors pourquoi le projet métaphysique d'une vision ultime du monde, que Dilthey qualifie d'« étrange être dual » (*merkwürdiges Doppelwesen*)³¹⁸, sera à jamais tiraillé entre deux exigences irréconciliables – la profondeur du vécu (*Tiefe*) et la clarté du concept (*Klarheit*) – et l'on ne pourra avoir l'une qu'au détriment de l'autre. De plus il est absurde de parler d'une métaphysique – il n'y a que des *types* de métaphysique, en fonction de l'attitude fondamentale que le métaphysicien adopte envers le monde³¹⁹, qui peuvent être décrits, mais ne se laissent pas hiérarchiser.

Le concept diltheyen de « *Weltanschauung* » est situé sous le signe de la pluralité et du pragmatisme. Chaque *Weltanschauung* est une tentative de résoudre l'énigme du monde et de la vie, de la rendre compréhensible, mais aucune ne peut prétendre à une quelconque priorité. Chacune tire sa force non de la vérité, mais de l'efficacité et de l'utilité.

« Chacune de ces *Weltanschauungen* contient, dans la sphère de la connaissance objective, une combinaison d'intelligence du monde, d'appréciation de la vie et de principes d'action ; chacune d'elles tient sa puissance de ce qu'elle donne une unité intime à la personnalité au milieu de ses diverses fonctions ; et chacune tire sa force d'attraction et la possibilité qu'elle a de se développer logiquement du fait qu'elle rend la vie, susceptible de tant d'interprétations, intelligible en s'appuyant sur un de nos modes de comportement et sur les lois qu'il implique. »³²⁰

³¹⁶ J.-C. Gens, « Du premier impact de la rencontre entre Dilthey et Husserl à la critique de *Logos* (1900-1911) », dans M. Heidegger, *Les conférences de Cassel (1925)*, p. 22.

³¹⁷ W. Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, p. 90.

³¹⁸ Dilthey, « L'essence de la philosophie », in *Le monde de l'esprit*, p. 403.

³¹⁹ W. Dilthey distingue trois formes fondamentales de métaphysique : a) le matérialisme ou naturalisme ; b) l'idéalisme objectif ; c) l'idéalisme de la liberté. Voir « L'essence de la philosophie », in *Le monde de l'esprit*, p. 401.

³²⁰ W. Dilthey, « L'essence de la philosophie », in *Le monde de l'esprit*, p. 403.

Ce qui « reste » de « l'énorme travail fourni par la métaphysique », c'est la « conscience historique »³²¹. Mais, comme le souligne Gadamer, Dilthey recule devant la radicalité des implications de la découverte de l'historicité en général et de l'historicité des visions du monde en particulier. Dans *L'essence de la philosophie*, Dilthey oppose les figure de l' « esprit créateur » et de la « conscience historique ». L'esprit créateur se détourne du passé et vit de l'avenir qu'il invente, tandis que la conscience historique « vit dans la récapitulation de tous les temps et aperçoit dans toute création individuelle la relativité et la caducité qu'elle comporte »³²². Heureusement, le « philosophe contemporain » joint dans sa personne la créativité à la conscience historique : il est créateur, mais en même temps conscient du caractère relatif, situé, de sa création.

Si Dilthey admet que l'épistémologie sans présuppositions est une illusion, il reste selon Gadamer finalement trop attaché à un modèle de scientificité positiviste et n'a de cesse de rechercher le fondement de la *science* historique. Il peut ainsi soutenir, sans y voir aucune forme de contradiction, que l'analyse comparative-typologique des visions du monde, tout en préservant l'esprit de la tentation d'en privilégier une comme étant la seule « vraie », lui permet d'atteindre « un point de vue historique et comparatif [...] qui soumet les objets à son examen et par suite [...] doit les dominer tous »³²³.

« Quoi qu'il en soit, il est clair que Dilthey ne voit pas dans le lien de l'homme fini et historique à un lieu déterminé une atteinte fondamentale à la possibilité de la connaissance en sciences de l'esprit. La conscience historique était censée s'élever au-dessus de sa propre relativité de manière à rendre possible l'objectivité de la connaissance en sciences de l'esprit. On doit se demander comment on peut justifier une telle prétention sans présupposer le concept d'un savoir philosophique absolu au-delà de toute conscience historique. Quelle est la vertu de la conscience historique – en regard de toutes les autres figures de la conscience de l'histoire – qui fait que son propre caractère conditionné ne vienne pas mettre en question la prétention fondamentale d'une connaissance objective ? »³²⁴

En fait, la pluralité irréductible et irréconciliable des visions du monde découverte par la conscience historique fait fond sur l'unité et l'identité structurantes de la vie. Or cette unité

³²¹ W. Dilthey, « L'essence de la philosophie », in *Le monde de l'esprit*, p. 405.

³²² W. Dilthey, « L'essence de la philosophie », in *Le monde de l'esprit*, p. 365.

³²³ W. Dilthey, « L'essence de la philosophie », in *Le monde de l'esprit*, p. 380.

³²⁴ H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 254.

ne relève pas simplement d'un besoin ou d'un idéal subjectif ; elle est posée par Dilthey comme une réalité structurale objective, c'est-à-dire de prime abord intersubjectivement téléologique. L'identité de structure de la vie par-delà la diversité de ses manifestations est ce qui rend possible aux yeux de Dilthey une « doctrine » (*Lehre*) ou « science » (*Wissenschaft*) des visions du monde. Celle-ci ne s'exclut pas de l'historicité, mais l'accomplit, dans la mesure où elle porte à son terme une tendance téléologique immanente à la vie, de se saisir elle-même.

« Il faut bien que ce qui fait corps dans les profondeurs structurales – la connaissance du monde, l'expérience de la vie, les principes de l'action – soit uni aussi d'une manière quelconque dans la conscience pensante. C'est ainsi que la philosophie prend naissance en cet individu. La philosophie tient, en effet, à la structure mentale humaine ; tout homme, à quelque endroit qu'il se trouve, s'approche d'elle, d'une façon ou d'une autre, et toute activité humaine tend vers une prise de conscience philosophique. »³²⁵

Mais si l'« auto-compréhension » ou l'« autoréflexion » tient à la « structure mentale » de l'être humain empirique, quelle est sa valeur ? Tenu par deux injonctions contradictoires – proximité de la vie et scientificité – Dilthey semble s'enfoncer, en entraînant avec lui la théorie de la *Weltanschauung*, dans les apories de l'historisme (ou historicisme)³²⁶ et dans l'acceptation non-critique de l'« irrationalité » de la vie.

La réflexion diltheyenne sur la *Weltanschauung* s'enracine, tout comme sa théorie herméneutique, dans la « découverte » du phénomène de l'incompréhensibilité qui demande à être surmontée. L'incompréhensibilité ne concerne plus seulement le rapport à la transcendance (l'interprétation des textes sacrés pour l'herméneutique théologique), mais devient un fait humain universel. Toutefois, l'incompréhension n'est un problème que pour autant que l'on puisse spécifier des conditions pour la surmonter. Gadamer et Ricoeur, à la suite de Dilthey, ne cesseront de le mettre en évidence :

³²⁵ W. Dilthey, « L'essence de la philosophie », in *Le monde de l'esprit*, p. 375.

³²⁶ L'utilisation des termes « historisme » et « historicisme » peut prêter à confusion. Cette confusion est née de la modification par K. Popper du sens du terme anglais *Historicism*, qu'on employait pour traduire l'allemand *Historismus*. L'« historicisme » de Popper désigne la recherche des lois de l'histoire. Il est l'inverse de l'« historisme » des philosophes et des théoriciens de l'école historique allemande, qui envisage l'histoire comme une suite de singularités dont le sens, pour l'observateur, varie en fonction de la position historique de l'observateur lui-même. Pour reprendre l'explication de R. Boudon : « Selon l'historisme, Dieu ne saurait se faire historien, car l'histoire ne peut prendre sens que pour un acteur situé. Selon l'historicisme, la tâche de l'histoire est de retrouver la main de Dieu dans le bruit et la fureur de l'histoire. » (R. Boudon, *L'idéologie*, p. 300, note 11).

« A Schleiermacher qui définissait l'herméneutique comme l'art d'éviter la mécompréhension (*Missverständnis*), Gadamer riposte : « Toute mécompréhension n'est-elle pas en vérité précédée par quelque chose comme un « accord » qui en est le support ? » Cette idée d'une *tragendes Einverständnis* est absolument fondamentale ; l'affirmation qu'une entente préalable porte la mécompréhension elle-même est le thème méta-critique par excellence. »³²⁷

Spécifier, comme le fait Dilthey, les conditions de la compréhension historique dans les termes d'une philosophie de la vie anhistorique, menace l'équilibre de l'herméneutique naissante. Cette solution, pour reprendre l'euphémisme de C. Berner, « est loin d'être confortable, puisqu'elle conjugue paradoxalement un historicisme radical, suivant lequel l'homme n'apprend ce qu'il est qu'à travers l'histoire, et l'idée d'« une même nature, commune à tous les hommes » qui serait quant à elle pensée de manière anhistorique »³²⁸.

§ 8. Bilan.

Aucun des jalons que nous avons posés ne justifie de qualifier la vision du monde de « concept allemand ». Mais nous avons vu que « *Weltanschauung* » est un concept qui renvoie à un problème : le problème du décalage entre les événements, que les sciences positives arrivent plus ou moins bien à expliquer, et le système de représentations personnel, ou la « sagesse de vie », dans lequel ces événements deviennent signifiants pour l'individu. Le problème de la *Weltanschauung* semble être l'un de ces problèmes pérennes de l'esprit, dont on ne prend cependant conscience qu'à certaines époques de crise ou de bouleversements. Aussi longtemps que la science et la sagesse sont intimement liées, ou incarnées dans les mêmes personnes et les mêmes pensées, ce problème passe inaperçu. Mais dès lors que les deux sont disjointes, il devient visible.

Si les philosophes allemands ont été plus sensibles au problème de la *Weltanschauung*, c'est peut-être en raison d'un fonds théologique plus marqué qu'ailleurs. Autrement dit, ils en

³²⁷ P. Ricoeur, « Herméneutique et critique des idéologies », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 387.

³²⁸ C. Berner, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?*, p. 105.

sont venus au problème de la *Weltanschauung* à partir du besoin de sagesse et de la nostalgie de la forme de sagesse qu'ils avaient connue ou fantasmée, la sagesse religieuse.

L'éclatement du système hégélien sera propice aux explorations les plus étonnantes. Dans les chapitres suivants nous allons en analyser certaines, dont les protagonistes sont les trois grands types de pensée qui se disputent désormais la suprématie : la pensée positive, la pensée négative et la pensée narrative (herméneutique).

Ch. 3 : A la recherche du monde perdu

« L'Univers, pour qui saurait l'embrasser d'un seul point de vue, ne serait, s'il est permis de le dire, qu'un fait unique et une grande vérité. »

Jean Le Rond d'Alembert, « Discours préliminaire à l'Encyclopédie »

« La plus importante de ces considérations, puisée dans la nature même du sujet, consiste dans le besoin, à toute époque, d'une théorie quelconque pour lier les faits, combiné avec l'impossibilité évidente, pour l'esprit humain à son origine, de se former des théories d'après les observations. »

A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 1^e Leçon, p.79-80

A la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle la question des visions du monde semble avoir été annexée par ce que l'on a appelé en Allemagne la « controverse des méthodes » (*Methodenstreit*), qui a eu des correspondances dans d'autres pays européens³²⁹.

« De nombreux philosophes et théoriciens des disciplines humanistes s'unissent pour combattre le naturalisme, si bien que dans les années 1880, la question de l'autonomie des méthodes des disciplines humanistes par rapport à celles des sciences naturelles en vient à occuper une place centrale dans les débats jusqu'à la Grande Guerre. Divers groupes de penseurs de nombreuses disciplines prennent part à la controverse méthodologique

³²⁹ Voir G.E. Moore, « A Defence of Common Sense », in *Philosophical Papers*. H. Bergson, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », in *Ecrits philosophiques*, p. 231-272. Pour le contexte général, voir G.W. von Wright, *Explanation and Understanding*.

(*Methodenstreit*) ; les philosophes en particulier se consacrent à formuler le principe de l'articulation interne entre chacune des disciplines universitaires. De fait, les orientations philosophiques allemandes jouent un rôle déterminant dans la séparation des disciplines humanistes et des disciplines naturelles ; le thème de la compréhension historique déborde alors du domaine de recherche de l'historien spécialisé, pour revêtir un caractère paradigmatique comme méthode d'analyse pour les sciences humaines. »³³⁰

On se demande donc si les méthodes scientifiques positives, qui ont fait leurs preuves dans les sciences de la nature (en particulier dans la physique mathématique), peuvent s'appliquer telles quelles aux « sciences de l'esprit » et à la philosophie. D'Auguste Comte à John Stuart Mill, le positivisme a défendu le *monisme méthodologique*³³¹, conforté par les succès théoriques des sciences de la nature dans l'explication du monde, eux-mêmes corroborés par les succès pratiques de la technique moderne.

La « réaction » au positivisme, bien que plurielle, se caractérise par la promotion plus ou moins explicite d'un *dualisme méthodologique*³³². Sa forme la plus aboutie se trouve chez Dilthey, qui théorise la séparation des méthodes des *sciences de la nature*, basées sur l'« explication » (*Erklären*), des méthodes des *sciences de l'esprit*, basées sur la « compréhension » (*Verstehen*).

On peut voir dans cette réaction un geste de fidélité envers la tradition romantique ; mais la réaction va bien au-delà du legs romantique³³³. Parmi les marques de cette fidélité, il y a l'emploi de la notion de « vision du monde », dans un sens désormais systématique. Si nous pouvons expliquer ou comprendre intentionnellement le comportement d'une personne qui nous est étrangère, c'est parce que nous pouvons situer ce comportement par rapport à un ensemble de pratiques, institutions, représentations, qui nous est familier. On pourrait appeler

³³⁰ J.A. Barash, *Heidegger et le sens de l'histoire*, p. 51.

³³¹ Le monisme méthodologique positiviste soutient à l'égard des sciences humaines que toutes les actions humaines sont des événements dans le monde, donc strictement déterminés causalement. Par conséquent, on peut expliquer les actions grâce au modèle nomologico-déductif, en les dérivant de lois générales et de conditions particulières. Toute explication nomologique causale est principiellement symétrique à une prédiction. Les actions pourront donc devenir des objets de prédiction dès que l'on aura acquis une connaissance suffisante des lois et des états de fait pertinents. Voir G.W. von Wright, *Explanation and Understanding*.

³³² Le dualisme méthodologique soutient que la méthode dans les sciences humaines et sociales possède des spécificités irréductibles, puisque les actions diffèrent principiellement des événements causaux. Une action est intentionnellement déterminée et vise la réalisation d'une certaine fin. Pour comprendre l'action, il faut saisir l'intention qui la guide ou sa fin. La mise en relation de la fin avec des motifs est la base de l'explication téléologique. Mais celle-ci, de par son caractère contextuel et contingent, n'offre qu'une description possible. Elle ne permet aucune prédiction.

³³³ Pour une présentation plus détaillée de ce contexte et une situation de Heidegger dans celui-ci, voir J.A. Barash, *Heidegger et le sens de l'histoire*. Voir également H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*.

cet ensemble « communauté de vie »³³⁴ (*Life-community*) ou « vision du monde ». Ainsi la question des visions du monde est un aspect de la controverse des méthodes, mais un aspect central, dont il faut cerner les enjeux.

Ce serait toutefois une erreur de s'arrêter à l'aspect méthodologique de la controverse. Par-delà l'alternative méthodologique « sciences de la nature » versus « sciences de l'esprit », l'enjeu du débat renvoie à la « crise » du rapport entre la raison scientifique et la praxis vécue, quotidienne, dans sa visée transformatrice du réel³³⁵. Comme le souligne Rémi Brague,

« Jusqu'à l'époque moderne, la cosmographie communément admise par les savants coïncidait en gros avec la représentation du monde que se faisait le commun des gens cultivés. A tout le moins, elle pouvait se laisser transposer dans l'arsenal de notions et même d'images dans lequel cette représentation s'exprimait. Après cette époque, cela ne fut plus possible. »³³⁶

La révolution scientifique du XVII^e siècle disjoint *l'image manifeste* et *l'image scientifique* du monde. Ce problème peut être considéré comme la motivation originelle de la révolution copernicienne de Kant et comme le facteur décisif dans le surgissement du concept de *Weltanschauung*. La révolution copernicienne propose l'idéalisme transcendantal comme solution à ce problème. Cette solution, grâce à la distinction phénomènes/noumènes, se veut compatible avec la démarche scientifique et le progrès de la recherche. C'est-à-dire que l'idéalisme kantien serait en même temps un « réalisme empirique ».

Mais force est de reconnaître que la révolution copernicienne a plutôt accentué que réglé le problème. Au lieu de réunifier le monde, la « solution » kantienne l'a davantage éclaté : à la place d'un monde, on en obtient deux (ou trois). De plus, l'irruption, après la Révolution française, de *l'histoire* comme une « cause » et un objet d'étude à part entière complexifie encore les choses. Les néokantiens « se demandent si le monde phénoménal ne devrait pas laisser une place à l'esprit objectif et à l'histoire »³³⁷. Au lieu de déterminer la « place de l'homme dans le *cosmos* », ce processus la rend de plus en plus problématique. Au début du XX^e siècle, Max Scheler considère que ce problème est plus actuel que jamais : « [...] on peut dire qu'à aucune époque de l'histoire autant qu'aujourd'hui, *l'homme n'a été un problème pour*

³³⁴ G.W. von Wright, *Explanation and Understanding*, ch. 3, p. 114.

³³⁵ Autrement dit entre la raison savante et le sens commun.

³³⁶ R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 272.

³³⁷ H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being*, p. 140. Voir aussi J.A. Barash, *Heidegger et le sens de l'histoire*.

lui-même. »³³⁸ Nous avons, souligne Scheler, une *anthropologie scientifique*, matérialiste et naturaliste, une *anthropologie philosophique*, plutôt idéaliste, et une *anthropologie théologique* ; mais aucune ne tient compte des autres et il nous manque donc « une idée qui ait de l'unité ». L'être humain est un être éclaté, en quête de son propre sens.

§ 1. Deux images du monde.

Le problème du rapport entre l'image scientifique et l'image manifeste du monde a été formulé par Wilfrid Sellars dans un article devenu classique³³⁹. L'image manifeste est le cadre dans lequel l'être humain prend conscience de lui-même en tant qu'être-humain-dans-le-monde (*man-in-the-world*), et qui a depuis toujours été l'objet de réflexion de la *Philosophia perennis*³⁴⁰. L'image manifeste du monde n'est pas une image naïve, préscientifique et non-critique – ce que Sellars appelle l'image « originelle » du monde – mais une image déjà « raffinée » du monde, ce qui la rend pertinente pour la scène intellectuelle contemporaine et par là même pour toute scène intellectuelle de toute époque. L'image manifeste du monde a une validité sempiternelle.

Le raffinement ou la sophistication ayant conduit de l'image originelle du monde à l'image manifeste du monde concerne deux aspects : (a) l'*empirique* (les corrélations qui prennent la forme d'additions et de soustractions par rapport au contenu du monde perçu afin d'expliquer son fonctionnement, en restant toujours dans la limite de ce qui est « manifeste ») et (b) le *catégorial* (progressive « dépersonnalisation » des êtres non-humains, soumis désormais à la catégorie de « causalité »). L'image manifeste du monde est d'ailleurs le passage obligé pour accéder à l'image scientifique du monde : la révolution scientifique qui aboutit à cette dernière prolonge la conviction que tous les événements sont prévisibles, enracinée dans l'image manifeste du monde.

Ce cadre est fonction des croyances et des intentions des personnes – la « personne » étant la catégorie ou la modalité selon laquelle l'être humain prend d'abord conscience de lui-

³³⁸ M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, p. 20.

³³⁹ W. Sellars, « Philosophy and the Scientific Image of Man », in *Science, Perception and Reality*, p. 1-40. Kant, dont le projet est d'expliquer comment la science de la nature newtonienne (acceptée comme un « fait ») est possible, renverse le rapport traditionnel entre ce qui est « manifeste » et ce qui est « postulé ».

³⁴⁰ En effet, à la différence des sciences particulières, qui étudient des domaines déterminés d'objets, la philosophie se caractérise par « l'œil sur le tout » ou la « vision synoptique ».

même au sein du monde. L'être humain en tant que *personne* est confronté à des standards (normes logiques, éthiques, etc.) qui entrent souvent en conflit avec ses désirs, et auxquels il peut se conformer ou non.

La catégorie de *personne* tend à englober – dans l'image originelle du monde – l'ensemble de ce qui existe. Le processus de « dépersonnalisation » qui est à l'œuvre dans la constitution de l'image manifeste du monde produit un élagage catégoriel : « les catégories au moyen desquelles l'être humain aborde le monde peuvent être considérées comme des élagages progressifs des catégories relatives aux personnes »³⁴¹. Implicitement donc, l'image manifeste du monde est relative aux intentions et aux projets des personnes – elle est *prosopocentrée*³⁴².

Par opposition à cette image manifeste du monde, l'image scientifique du monde (ou « postulationnelle », « théorétique », car elle va au-delà de ce qui est *manifeste* pour l'expérience ordinaire en postulant des entités inobservables au moyen des sens) livre la structure de la réalité et nous donne une réalité hors projet. Cela correspond à ce que l'on appelle « objectivité scientifique » : l'objet, tout comme le sujet de la science, est quelconque, indépendant de tout projet (personnel).

Pour le naturalisme classique, l'image scientifique du monde nous donne accès à la réalité telle qu'elle est en soi. Celle-ci est matérielle et dépourvue d'un certain nombre de qualités que l'image manifeste attribue aux choses. Il s'agit des « qualités secondes » (ou *qualia*), phénoménales, qui dépendent de la conscience ou de l'esprit de la personne. Si les objets matériels ne possèdent que des « qualités premières », non phénoménologiques, d'où viennent les *qualias* ? Ne faut-il pas les considérer comme de simples illusions et les éliminer, en même temps que leur supposée cause, la conscience personnelle ?

Surgit du coup le problème de l'incompatibilité entre l'image manifeste et l'image scientifique du monde. L'image scientifique du monde radicalise le processus de dépersonnalisation, dont l'aboutissement ultime semble être la naturalisation de la personne par la naturalisation de l'esprit.

D'un point de vue positiviste, le passage d'une image à l'autre est même logiquement nécessaire : la « personne » n'est-elle pas le dernier bastion de la religion et de la métaphysique ?

³⁴¹ W. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, p. 10.

³⁴² Elle possède un fond pragmatique, qu'à la suite de Heidegger les phénoménologues ont souvent mis en avant.

§ 2. Le positivisme et la naturalisation du monde.

Ôtez de l'expérience les *fins* théologiques, les *causes* métaphysiques et tout ce que l'*esprit* y a mis, vous vous retrouvez face à un chaos d'impressions sensibles. C'est, en tout cas, ce que semblait penser Kant. Mais pour les naturalistes du XVII^e siècle, avant la révolution copernicienne, et pour les naturalistes du XVIII^e qui n'ont pas été touchés par celle-ci, la nature contient bel et bien un ordre qu'il s'agit de dégager à travers des observations et des expériences méthodiques et réduire en lois.

Dans *La philosophie comme science rigoureuse*, Husserl caractérise le naturalisme comme l'effet de « la découverte de la nature au sens de l'unité d'un être spatio-temporel, unité qui obéit à des lois exactes »³⁴³. Husserl précisera cette idée dans la *Krisis*, en analysant la mathématisation galiléenne de la nature³⁴⁴. Michel Foucault mettra l'accent sur la portée limitée de la mathématisation³⁴⁵, qui n'est, selon lui, qu'un aspect d'un projet global consistant en l'élaboration de la *mathesis* entendue comme science universelle de l'ordre et de la mesure.

« Car le fondamental, pour l'*épistémè* classique, ce n'est ni le succès ou l'échec du mécanisme, ni le droit ou l'impossibilité de mathématiser la nature, mais bien un rapport à la *mathesis* qui jusqu'à la fin du XVIII^e siècle demeure constant et inaltéré. Ce rapport présente deux caractères essentiels. Le premier c'est que les relations entre les êtres seront bien pensées sous la forme de l'ordre et de la mesure, mais avec ce déséquilibre fondamental qu'on peut toujours ramener les problèmes de la mesure à ceux de l'ordre. [...] Mais d'autre part ce rapport à la *mathesis* comme science générale de l'ordre ne signifie pas une absorption du savoir dans les mathématiques, ni le fondement en elles de toute connaissance possible ; au contraire, en corrélation avec la recherche d'une *mathesis*, on voit apparaître un certain nombre de domaines empiriques qui jusqu'à présent n'avaient été ni formés, ni définis. »³⁴⁶

³⁴³ E. Husserl, Hua XXV : *La Philosophie comme science rigoureuse*, p. 19.

³⁴⁴ E. Husserl, Hua VI : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, § 9, p. 27 et suiv.

³⁴⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 70 : « Il y a eu aussi un effort, assez divers en ses formes, de mathématisation de l'empirique ; constant et continu pour l'astronomie et une part de la physique, il fut sporadique dans les autres domaines, – parfois tenté réellement (comme chez Condorcet), parfois proposé comme idéal universel et horizon de la recherche (comme chez Condillac ou Destutt), parfois aussi récusé dans sa possibilité même (chez Buffon par exemple). »

³⁴⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 71.

La différence entre la thèse de Husserl et la thèse de Foucault concerne principalement la place de l'histoire et de la science historique dans le projet philosophique moderne. Pour Foucault, la « découverte de l'histoire » (d'abord sous la forme de l'histoire naturelle), tout comme la « découverte de la nature », appartient à la même *épistémè* classique. « La même *épistémè* a autorisé et la mécanique depuis Descartes jusqu'à d'Alembert, et l'histoire naturelle de Tournefort à Daubenton. »³⁴⁷ Tandis que Husserl voit dans la « découverte de l'histoire » un changement de paradigme par rapport au naturalisme.

Quoi qu'il en soit, Husserl voit dans le positivisme qui s'empare progressivement de la science et de la philosophie au cours du XIX^e siècle l'un des aboutissements possibles du naturalisme.

« Le tenant du naturalisme [...] ne voit rien qui ne soit à ses yeux nature et avant tout nature physique. Tout ce qui est, ou bien est d'ordre proprement physique et fait partie de l'ensemble homogène de la nature physique, ou bien peut être d'ordre psychique, mais n'est alors qu'une simple variable dépendante de l'ordre physique, au mieux un « épiphénomène » de second rang. Tout étant est de nature psychophysique, c'est-à-dire déterminé uniquement par des lois invariables. Pour notre part, nous ne voyons aucune modification essentielle de cette conception si, au sens du positivisme (qu'il s'appuie sur une interprétation naturaliste de Kant ou qu'il se dégage de manière cohérente d'une relecture de Hume), elle réduit la nature physique de manière sensualiste à des complexes de sensations, à des couleurs, des sons, des pressions, etc. ; et il en va de même si elle réduit ce qu'elle entend par psychique à des complexes corollaires synthétisant ces mêmes « sensations » ou d'autres encore. »³⁴⁸

Comte définissait en effet le positivisme comme la « science des faits ». Ces faits sont, comme Husserl le met en évidence, des sensations ou des complexes de sensations. Mais Comte prend soin de distinguer le positivisme de l'empirisme, qu'il définit comme « accumulation machinale des faits sans aspirer à les déduire les uns des autres »³⁴⁹. Par opposition à l'empirisme, « le véritable esprit positif consiste surtout à voir pour prévoir, à étudier ce qui est afin d'en conclure ce qui sera, d'après le dogme général de l'invariabilité des lois de la nature »³⁵⁰.

³⁴⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 140.

³⁴⁸ E. Husserl, Hua XXV : *La Philosophie comme science rigoureuse*, p. 19-20.

³⁴⁹ A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 73-74.

³⁵⁰ A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 74.

L'analyse sémantique du mot « positif » permet à Comte de dégager les cinq caractéristiques (principes) de l'esprit positif³⁵¹ : (1) *le principe du réel ou du factuel* : « le positif désigne le réel par opposition au chimérique » ; (2) *le principe d'utilité* : « ce terme fondamental [le *positif*] indique le contraste de l'utile à l'oiseux » ; (3) *le principe de certitude* : « cette heureuse expression [le *positif*] est fréquemment employée à qualifier l'opposition entre la certitude et l'indécision » ; (4) *le principe de précision* : « opposer le précis au vague » ; (5) *le principe d'organisation* : « quand on emploie le mot *positif* comme le contraire de négatif [...], il indique l'une des plus éminentes propriétés de la vraie philosophie moderne, en la montrant destinée surtout, par sa nature, non à détruire, mais à organiser ». A ces cinq principes analytiquement contenus dans le mot « positif » il convient d'en ajouter un sixième, qui s'y rattache synthétiquement : (6) *le principe de relativité* : « [l]a tendance nécessaire à substituer partout le relatif à l'absolu ».

Nous ne nous attarderons pas davantage sur l'histoire du positivisme. Il nous semble qu'il a été rapidement reconnu (ou présenté) comme une sorte de vieille tante dont on se rappelle vaguement, mais qui n'habite jamais très loin. John Stuart Mill affirme en ce sens que « la philosophie appelée *positivisme* n'est pas une invention récente de M. Comte, mais une simple adhésion aux traditions de tous les grands esprits scientifiques dont les découvertes ont fait de la race humaine ce qu'elle est aujourd'hui. »³⁵² Bref, nous pouvons nous contenter du tableau schématique dressé par Leo Strauss :

« Le positivisme n'est plus ce qu'il aspirait à être lorsque Auguste Comte lui donna le jour. Il s'accorde encore avec Comte en persistant à soutenir que la science moderne est la forme la plus élevée de la connaissance, précisément parce qu'elle ne vise plus, à la manière de la théologie et de la métaphysique, à la connaissance absolue du pourquoi, mais seulement à une connaissance relative du comment. Mais, après que l'utilitarisme, l'évolutionnisme et le néo-kantisme l'eurent modifié, il a abandonné totalement l'espoir de Comte qu'une science sociale modelée sur la science naturelle moderne soit en mesure de surmonter l'anarchie intellectuelle de la société moderne. Autour de la dernière décade du XIX^e siècle, le positivisme de la science sociale parvint à sa forme dernière en se rendant compte, ou en décrétant, qu'il existe une différence fondamentale entre faits et valeurs, et que seuls les jugements de faits sont de la compétence de la science : la science sociale scientifique ne peut prononcer des jugements de valeurs, et elle doit les éviter complètement. En ce qui

³⁵¹ A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 120-125. Voir également J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, p. 108-114.

³⁵² J.S. Mill, *Auguste Comte and Positivism*, p. 5.

concerne la signification du mot « valeur » dans des propositions de ce genre, nous pouvons tout juste dire que les « valeurs » désignent à la fois des choses préférées et des principes de préférence. »³⁵³

§ 3. Le positivisme et la question du sens commun.

Dans son compte-rendu historique, Leo Strauss met l'accent sur l'impact du positivisme sur les sciences humaines et sociales. Pour faciliter l'analyse, nous parlerons désormais du positivisme de façon idéal-typique et non individuelle-historique. En établissant l'idéal-type du positivisme, Raymond Boudon met en avant trois traits principaux : (a) la prétention d'établir une ligne de démarcation entre la pensée scientifique et la pensée ordinaire ; (b) l'affirmation que la condition nécessaire de la pensée scientifique est le postulat de la causalité exclusivement matérielle, constituée de corrélations observables ; (c) l'affirmation que seules les raisons objectives (constituées par des faits scientifiques) peuvent avoir une influence causale sur les croyances du sujet social³⁵⁴.

Dans les sciences sociales – qu'elles soient analytiques et empiriques (*empirisch-analytisch*) ou analytiques et normatives (*normativ-analytisch*) –, le positivisme a imposé, au niveau fondamental, la thèse de la neutralité axiologique (*Werturteilsfreiheit*)³⁵⁵, conséquence du dogme de la discontinuité entre le factuel (positif) et le normatif. R. Boudon souligne que cet énoncé est devenu un dogme pour deux raisons. (1) Ce dogme semble découler de la « loi de Hume », selon laquelle « on ne saurait tirer une conclusion à l'impératif de prémisses à l'indicatif ». Mais, remarque Boudon, « on oublie que sa formulation exacte est « ...de prémisses *toutes* à l'indicatif »³⁵⁶. Autrement dit, il peut y avoir du factuel – donc du rationnel, selon le raccourci positiviste – dans le normatif. Le normatif n'est pas entièrement irrationnel³⁵⁷.

³⁵³ L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, p. 23.

³⁵⁴ R. Boudon, *Le juste et le vrai et Raison. Bonnes raisons*.

³⁵⁵ Voir J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 137.

³⁵⁶ R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, p. 149.

³⁵⁷ Cela est manifestement le cas pour le normatif « instrumental » ou « fonctionnel », dans lequel on statue sur l'adéquation des moyens à une fin donnée. Par exemple le prédicat « bon » dans la phrase « Ce couteau à pain est bon. » peut être traduit dans une description factuelle équivalente : « Est bon un couteau à pain qui remplit sa fonction, c'est-à-dire qui coupe le pain sans arracher la mie. » Mais ce n'est pas le cas lorsque « bon » intervient dans un jugement normatif non-instrumental, comme « Il est bon de ne pas mentir. » Ce qui ne veut pas dire que « bon » soit entièrement dépourvu de contenu factuel dans ce deuxième cas.

(2) Ce dogme est en accord avec la conception classique de la connaissance comme « miroir de la nature » (selon la formule de R. Rorty dans *Philosophy and the Mirror of Nature*). A partir de cette conception, il n'est pas difficile de concevoir une vérité cognitive – puisqu'il suffit de comparer l'opinion subjective à son modèle. Mais il devient difficile de concevoir la vérité « morale », puisqu' « on ne voit évidemment pas de quelle réalité elle pourrait être l'image »³⁵⁸.

Ayant la prétention d'établir une ligne de démarcation claire entre pensée scientifique et pensée ordinaire, le positivisme transforme la raison en un monopole de la science naturelle (nomologico-déductive). La science est le produit de la Raison, tandis que la connaissance ordinaire est le produit de la Culture, c'est-à-dire de forces irrationnelles – individuelles ou collectives, mais toujours « subjectives »³⁵⁹. Il ne peut y avoir de sciences de la culture qu'à condition de pouvoir mettre de côté cette subjectivité et accéder à des faits – c'est-à-dire à des régularités matérielles observables selon le trait (b).

Auguste Comte avait déjà aperçu ce que cette rupture peut avoir de fâcheux : elle restreint et appauvrit significativement l'expérience ordinaire et la vision du monde contenues dans le « bon sens universel ». Il a donc essayé d'en atténuer l'impact. Pour justifier ce décalage, Comte développe une « théorie cérébrale »³⁶⁰ des véritables besoins intellectuels, par opposition aux chimères oiseuses de la philosophie théologico-métaphysique, c'est-à-dire une théorie des besoins réels (objectifs) par opposition aux besoins imaginaires (subjectifs).

Les deux exigences fondamentales de l'intelligence sont l'*ordre* et le *progrès*, ou la liaison et l'extension³⁶¹. Mais laissée à elle-même, « dans son aveugle instinct de liaison » et d'extension, l'intelligence lie des phénomènes quelconques de façon « chimérique » et tend à « réduire tous les divers ordres des phénomènes à une seule loi commune »³⁶². C'est ainsi que l'intelligence – ou plutôt l'imagination³⁶³ – invente les « causes » et les « fins » et toutes les autres entités fictives qui peuplent l'ontologie théologico-métaphysique. Mais ces chimères ne sauraient satisfaire les besoins d'ordre et de progrès.

³⁵⁸ R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, p. 149.

³⁵⁹ Pour une typologie des modèles explicatifs des croyances, voir R. Boudon, *L'art de se persuader*, ch. 1.

³⁶⁰ A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 80.

³⁶¹ A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 80.

³⁶² A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 86-87.

³⁶³ Il ne semble pas y avoir de différence tranchée entre l'intelligence et l'imagination. Il s'agit de deux modes opératoires ou deux stades d'un seul et même esprit : l'imagination est une intelligence infantile, tandis que l'intelligence est un esprit viril. Ainsi, Comte précise que dans l'état positif « la pure imagination perd alors irrévocablement son antique suprématie mentale, et se subordonne nécessairement à l'observation, de manière à constituer un état logique pleinement normal, sans cesser néanmoins d'exercer, dans les spéculations positives, un office aussi capital qu'inépuisable, pour créer ou perfectionner les moyens de liaison, soit définitive, soit provisoire. » (A. Comte, *Discours de l'esprit positif*, p. 66)

Recadrée par l'observation empirique et le raisonnement logique, l'intelligence qui a accédé à l'état positif est censée produire une unité intellectuelle nettement supérieure à celle produite par les états théologique et métaphysique.

« Tous nos vrais besoins logiques convergent donc essentiellement vers cette commune destination : consolider, autant que possible, par nos spéculations systématiques, l'unité spontanée de notre entendement, en constituant la continuité et l'homogénéité de nos diverses conceptions, de manière à satisfaire également aux exigences simultanées de l'ordre et du progrès, en nous faisant retrouver la constance au milieu de la variété. Or, il est évident que, sous cet aspect fondamental, la philosophie positive comporte nécessairement, chez les esprits bien préparés, une aptitude très supérieure à celle qu'a pu jamais offrir la philosophie théologico-métaphysique. [...]

Alors, en effet, régnera partout, sous divers modes, et à différents degrés, cette admirable constitution logique, dont les plus simples études peuvent seules nous donner aujourd'hui une juste idée, où la liaison et l'extension, chacune pleinement garantie, se trouvent, en outre, spontanément solidaires. Ce grand résultat philosophique n'exige d'ailleurs d'autre condition nécessaire que l'obligation permanente de restreindre toutes nos spéculations aux recherches vraiment accessibles, en considérant ces relations réelles, soit de similitude, soit de succession, comme ne pouvant elles-mêmes constituer pour nous que de simples faits généraux, qu'il faut toujours tendre à réduire au moindre nombre possible, sans que le mystère de leur production puisse jamais être aucunement pénétré, conformément au caractère fondamental de l'esprit positif. Mais si cette constance effective des liaisons naturelles nous est seule vraiment appréciable, elle seule aussi suffit pleinement à nos véritables besoins, soit de contemplation, soit de direction. »³⁶⁴

Force est de constater que cette entreprise, malgré « tous les essais accomplis pendant les deux derniers siècles pour obtenir une explication universelle de la nature »³⁶⁵, s'est soldée par un échec. Dès lors, on se console comme on peut : (a) soit en se persuadant que le manque d'unité n'est finalement pas si problématique et que « les inconvénients logiques d'une telle dispersion »³⁶⁶ sont exagérés ; (b) soit en mettant en cause la nature humaine : « il faut franchement reconnaître [...] cette impossibilité directe de tout ramener à une seule loi positive

³⁶⁴ A. Comte, *Discours de l'esprit positif*, p. 84-85.

³⁶⁵ A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 87.

³⁶⁶ A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 88.

comme une grave imperfection, suite inévitable de la condition humaine, qui nous force d'appliquer une très faible intelligence à un univers très compliqué »³⁶⁷.

Il est évident qu'une telle conséquence a des implications sur les bases mêmes du positivisme comtien : si ce que le positivisme postule comme faits concernant la nature en général (théorie physique) et la nature humaine en particulier (la théorie cérébrale) est vrai, comment se fait-il que ses aboutissements contredisent ses postulats ?

C'est pour sortir de cette difficulté que Comte introduit la distinction entre *besoins réels* et *besoins fictifs*, en réinterprétant à sa façon « la lumineuse distinction générale ébauchée par Kant entre les deux points de vue *objectif* et *subjectif*, propres à une étude quelconque »³⁶⁸. Le monde extérieur étant objectivement « beaucoup moins lié que ne le suppose ou ne le désire notre entendement »³⁶⁹, la science ne peut que refléter cette dispersion. Objectivement, la science n'est susceptible que d'une unité de méthode (celle de la méthode positive), non d'une unité de contenu. Mais cet argument soulève immédiatement une objection : une même méthode peut-elle s'appliquer à des objets réellement (voire radicalement) différents ? Peut-on appliquer la même méthode à l'étude des atomes de matière, des états mentaux et des actions humaines ? Aux faits et aux valeurs ? La méthode nous est vendue comme dépourvue d'engagements ontologiques, mais le fait qu'elle exclut a priori certaines entités (comme les valeurs non instrumentales) prouve le contraire.

L'unité scientifique ne peut être que subjective, relative à des besoins quelconques (satisfaction liée au « repos » de l'intelligence), « propres » aux êtres humains – pris non pas individuellement, mais collectivement, comme « Humanité ». La *science positive* devient ainsi *positivisme*, c'est-à-dire vision du monde théorique et idéologie pratique.

« On ne doit plus alors concevoir, au fond, qu'une seule science, la science humaine, ou plus exactement sociale, dont notre existence constitue à la fois le principe et le but, et dans laquelle vient naturellement se fondre l'étude rationnelle du monde extérieur, au double titre d'élément nécessaire et de préambule fondamental, également indispensable quant à la méthode et quant à la doctrine [...]. C'est uniquement ainsi que nos connaissances positives peuvent former un véritable système, de manière à offrir un caractère pleinement satisfaisant. »³⁷⁰

³⁶⁷ A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 88.

³⁶⁸ A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 89. Comte utilise cette distinction de façon idiosyncrasique. Elle correspond plutôt à la distinction kantienne entre analytique et dialectique transcendantale.

³⁶⁹ A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 87.

³⁷⁰ A. Comte, *Discours de l'esprit positif*, p. 90.

Mais il n'est absolument pas certain que l'alliage de la science de la nature et de la science humaine (ou plutôt de la métaphysique et de l'idéologie de l'Humanité) puisse se faire aussi « naturellement » que le prétend Comte. De surcroît, l'Humanité peut-elle prendre la place de Dieu ou de la Nature ?

On pourrait toutefois prendre à la lettre l'argument de Comte selon lequel le besoin spirituel d'unité et de totalité a été exagéré. Aucun système métaphysique, ni aucune théologie du passé, n'a parfaitement rempli ce cahier de charges. Mais ce n'est pas seulement aux métaphysiques et aux théologies que le positivisme a à se mesurer. Le positivisme se veut proche du « bon sens universel »³⁷¹. Comte soutient que le *positivisme* possède « tous les attributs principaux » du bon sens universel, dont il n'est que « l'extension systématique »³⁷², tout comme « la science proprement dite » n'est qu'« un simple prolongement méthodique de la sagesse universelle »³⁷³.

« Malgré l'ascendant mental de la plus grossière théologie, la conduite journalière de la vie active a toujours dû susciter, envers chaque ordre des phénomènes, une certaine ébauche des lois naturelles et des prévisions correspondantes, dans quelques cas particuliers, qui seulement semblaient alors secondaires ou exceptionnels : or, tels sont, en effet, les germes nécessaires de la positivité, qui devait longtemps rester empirique avant de pouvoir devenir rationnelle. »³⁷⁴

Cela contredit manifestement notre affirmation que le positivisme idéal-typique introduit une ligne de démarcation stricte entre la pensée scientifique et la pensée ordinaire. Toutefois, le « bon sens universel » tel que le postule Comte contient, étrangement, uniquement les éléments utiles à son argumentation. Il s'agit donc d'une pétition de principe qui sélectionne une certaine tradition – la tradition « empirique »³⁷⁵ – de préférence à toutes les autres. La science de l'homme positiviste présuppose donc une certaine conception, bien étroite, de l'être humain dans « la conduite journalière de la vie active » qui ne va nullement de soi, en particulier dans la mesure où elle interprète toute rapport à des valeurs comme un comportement instrumental.

³⁷¹ A. Comte, *Discours de l'esprit positif*, p. 126.

³⁷² A. Comte, *Discours de l'esprit positif*, p. 127.

³⁷³ A. Comte, *Discours de l'esprit positif*, p. 128.

³⁷⁴ A. Comte, *Discours de l'esprit positif*, p. 126-127.

³⁷⁵ Le modèle historique est certainement celui du *scepticisme empirique* d'un Sextus Empiricus.

Dans sa critique du « positivisme primitif » d'Auguste Comte, Jürgen Habermas met ainsi l'accent sur le fait le positivisme *refoule* les « dogmes préscientifiques » qui sont à l'origine de ses principes méthodologiques et les choix pratiques présupposés par ces dogmes. Des phénomènes que l'on considérait jusque-là comme secondaires, voire nuls, deviennent les phénomènes par excellence : « Sous le nom de positif, on revendique pour des phénomènes considérés jusque-là comme nuls une réalité exclusive. Les essentialités de la métaphysique sont déclarées inessentiellles en face des faits bruts et des relations entre les faits. »³⁷⁶ Ce faisant, « l'attitude positiviste dissimule la problématique de la constitution du monde. *Le sens de la connaissance elle-même devient irrationnel* – au nom d'une connaissance stricte. »³⁷⁷

§ 4. A la recherche du monde perdu.

Selon Habermas, c'est le mérite de Husserl d'avoir critiqué le positivisme précisément sur ce point : par ses choix ontologiques et méthodologiques, le positivisme (1) a enlevé aux sciences l'importance qu'elles avaient pour la vie et (2) a réduit la complexité du monde de la vie à une seule dimension, celle de l'objectivation des processus naturels pour assurer le contrôle technique³⁷⁸. Ce point d'accord posé, Habermas s'écarte par la suite de Husserl, car il reproche à la phénoménologie d'avoir commis le même péché que le positivisme : manquer la spécificité du monde de la vie en raison d'une conception insuffisante de la théorie, de la praxis et des intérêts³⁷⁹ qui les déterminent. « Son erreur vient de ce qu'il ne voit pas qu'il y a

³⁷⁶ J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, p. 112.

³⁷⁷ J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, p. 103.

³⁷⁸ L'influence de H. Marcuse sur cette lecture est manifeste. Comme le souligne P. Ricoeur (*L'idéologie et l'utopie*, p. 309), Habermas définit, à la suite de Marcuse et en accord avec sa thèse de l'« homme unidimensionnel », l'idéologie moderne comme la réduction de tous les autres intérêts (historico-herméneutique et d'émancipation) à l'intérêt technico-instrumental.

³⁷⁹ Voir J. Habermas, *Connaissance et intérêt*. Habermas distingue, d'un point de vue anthropologique, trois intérêts qui déterminent trois catégories de sciences : 1) l'intérêt théorique ou technico-instrumental, qui règle les sciences empirico-analytiques ; 2) l'intérêt pratique ou communicationnel, qui règle les sciences historico-herméneutiques ; 3) l'intérêt pour l'émancipation, qui règle les sciences sociales critiques. Selon P. Ricoeur, dans le contexte de *Connaissance et intérêt*, « un intérêt – c'est un concept anthropologique – est en même temps un concept transcendantal au sens kantien du terme. Un concept transcendantal est la condition de possibilité d'un certain type d'expérience. Chaque intérêt détermine alors un domaine précis de l'expérience et lui fournit ses catégories fondamentales. [...] Le concept offre un principe de classification et fournit également les règles fondamentales d'une science donnée. Un type de science correspond à un intérêt, car celui-ci produit les attentes de ce qui peut être accepté, identifié et reconnu dans un champ déterminé. » (*L'idéologie et l'utopie*, p. 308-309)

continuité entre le positivisme, qu'il critique à juste titre, et cette ontologie, à laquelle inconsciemment il emprunte le concept traditionnel de théorie. »³⁸⁰

Habermas distingue trois étapes dans la critique que Husserl adresse au positivisme. (1) La première étape s'attaque à l'*objectivisme* des sciences :

« Pour ces dernières, le monde se présente à la façon d'un objet (*gegenständlich*), comme la totalité des faits dont la connexion selon des lois peut être saisie de façon descriptive. Mais en réalité, ce savoir portant sur le monde apparemment objectif (*objektiv*) des faits a son fondement transcendantal dans le monde d'avant la science. Les objets possibles de l'analyse scientifique trouvent leur constitution préalable dans les évidences spontanées de notre monde vécu immédiat (*Selbsverständlichkeiten unserer primären Lebenswelt*) ; et c'est à ce niveau que la phénoménologie met en évidence les opérations d'une subjectivité fondatrice de sens. »³⁸¹

(2) La deuxième étape postule l'existence d'une conscience opérante désintéressée, purement contemplative, derrière l'objectivité du monde scientifique et les intérêts qui le déterminent. « Seule la phénoménologie rompt avec l'attitude naïve au profit d'une attitude rigoureusement contemplative et dissocie définitivement la connaissance de l'intérêt. »³⁸² (3) La troisième étape consiste à identifier « l'autoréflexion (*Selbsreflexion*) transcendantale, à laquelle il [Husserl] donne le nom de description phénoménologique, avec la théorie pure, c'est-à-dire avec la théorie au sens traditionnel »³⁸³

Tout comme le positivisme, avec lequel elle partage sa conception de la théorie, la phénoménologie husserlienne se condamne à l'impuissance pratique. La « médiation avec l'attitude pratique » est absente : Husserl met sa foi en la rationalité individuelle et collective s'élevant d'elle-même à un nouveau degré d'auto-responsabilité³⁸⁴. Mais « pour qui se souvient de cette montée de barbarie à laquelle on a assisté il y a une trentaine d'années [*La technique et la science comme « idéologie »* paraît en 1968], l'évocation des vertus thérapeutiques de la description phénoménologique restera chose estimable certes, mais il n'y trouvera pas de justification suffisante. »³⁸⁵ Autrement dit la défense des intérêts les plus élevés de l'humanité

³⁸⁰ J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 141.

³⁸¹ J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 139-140.

³⁸² J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 140.

³⁸³ J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 140.

³⁸⁴ Voir E. Husserl, *Hua VI : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* ; *Hua XXVII : Cinq articles sur le renouveau*.

³⁸⁵ J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 141.

ne peut se contenter de l'élaboration d'une vision rationnelle du monde, mais doit passer par l'action émancipatoire.

Habermas jette les bases *autoréflexives* (émancipatrices) d'une théorie générale des visions du monde et des idéologies comme cadre de sa critique de la phénoménologie husserlienne et du positivisme. La théorie (pure contemplation désintéressée) a pu satisfaire l'intérêt émancipatoire de l'humanité dans une société non rationalisée et non scientificisée comme celle de la Grèce ancienne, c'est-à-dire une forme de vie issue d'une *économie de pénurie*, dans laquelle c'est la domination qui assure le partage forcément inéquitable des ressources limitées. Par la théorie, le sage se soustrait au temps (aux contingences de la vie), pour se plonger dans l'être (la contemplation du *cosmos*), dont il doit reproduire (*mimésis*) l'ordre régulier en lui-même, en se purifiant (*catharsis*) du chaos des passions. Cette *mimésis cosmo-théorique* est une éducation (*Bildung*) et une émancipation (*Mündigkeit*) : « A travers cet accord de l'âme au mouvement ordonné du cosmos, la théorie passe ainsi dans la vie pratique vécue. La théorie imprime sa forme de vie, elle se reflète dans l'*éthos*, c'est-à-dire dans l'attitude de celui qui se soumet à sa discipline. »³⁸⁶

Cependant, ce qui caractérise, selon Habermas, la théorie ancienne comme moderne, c'est l'« illusion objectiviste » : la théorie ne peut garantir « un monde devenu libre et épuré de ses démons » pour l'individu qu'en vertu des distinctions de l'ontologie : l'être et le non-être, la substance et l'accident, l'être en-soi et l'être apparent, etc. L'illusion objectiviste est la condition de possibilité de la constitution du *moi* substantiel, vis-à-vis du monde objectif : « Si l'identité de l'être pur avait été démasquée comme illusion objectiviste, l'identité du moi n'aurait pas pu se former en s'appuyant sur elle. »³⁸⁷ L'histoire de la théorie pure pour celui qui cherche à démasquer, à dissiper les illusions, est donc l'histoire du refoulement des intérêts présents avant la théorie dans le monde de la vie pratique : la théorie n'est pas une transcendance de l'horizon de la vie pratique (l'extérieur de la caverne), mais un prolongement de celle-ci (une pièce dans la caverne). C'est en cela que la critique de l'objectivisme des sciences se retourne contre Husserl : « Ce n'est pas parce que les sciences ont rompu avec le concept classique de théorie, mais au contraire parce qu'elles ne s'en sont pas suffisamment dégagées, que nous soupçonnons un lien inavoué entre connaissance et intérêt. »³⁸⁸

Traditionnellement, la théorie pure ne pouvait passer dans la pratique et orienter la vie et l'action que dans la mesure où elle élaborait une *cosmologie*, c'est-à-dire une intuition

³⁸⁶ J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 134.

³⁸⁷ J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 144.

³⁸⁸ J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 144.

(*Anschauung*) de l'ordre cosmique dans son ensemble : « Ce n'est qu'en tant que cosmologie que la *théoria* était aussi en mesure d'orienter l'action. »³⁸⁹ Toutefois, du point de vue de la critique autoréflexive, toute cosmologie se révèle être non une *idéologie*³⁹⁰, mais une *vision du monde* : une *tradition* chargée de légitimer la domination et d'orienter l'action.

La transition historique d'une économie de pénurie à une économie d'abondance et les changements sociaux que ce processus entraîne (développement de la bourgeoisie) a pour effet d'affaiblir les visions du monde traditionnelles. Les mutations successives de ces superstructures spirituelles sont résumées par Habermas en trois étapes :

« Les visions du monde traditionnelles perdent leur puissance et leur validité 1°) *comme* mythes, *comme* religions officielles, *comme* rites traditionnels, *comme* métaphysiques justificatrices, *comme* traditions indubitables. Au lieu de cela, elles sont transformées 2°) en éthiques et en croyances subjectives qui assurent le caractère obligatoire privé des orientations modernes par rapport aux valeurs (l' « Ethique protestante »). Enfin, elles sont remaniées, réinterprétées et deviennent 3°) des constructions ayant une double fonction : à la fois critique de la tradition et réorganisation des contenus de cette tradition, devenus ainsi disponibles, d'après les principes du droit formel et de l'échange des équivalents (droit naturel rationnel). Les légitimations devenues fragiles sont remplacées par d'autres qui, d'un côté, résultent d'une critique du dogmatisme des interprétations du monde léguées par la tradition et revendiquent un caractère scientifique ; mais ces dernières continuent, d'un autre côté, à exercer des fonctions de légitimation et soustraient ainsi les relations de violence existantes à l'analyse comme à la conscience que pourrait en prendre l'opinion publique. »³⁹¹

Les idéologies surgissent au terme de ce processus historique, à l'âge de la bourgeoisie :

« Ce n'est qu'alors qu'apparaissent les *idéologies* au sens étroit du terme : elles remplacent les légitimations traditionnelles de la domination en même temps qu'elles se présentent en se réclamant de la science moderne et se justifient en tant que critique de l'idéologie. Les idéologies sont indissociables de la critique de l'idéologie. »³⁹²

³⁸⁹ J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 142.

³⁹⁰ Puisque, au sens propre, il ne saurait y avoir d'idéologie pré-bourgeoise. L'arrière-plan marxiste de cette thèse est manifeste.

³⁹¹ J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 33-34.

³⁹² J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 34.

Ce modèle historique n'est pas sans rappeler les triades dialectiques hégéliennes, indexées sur un processus réel, économique, de facture marxienne. On en comprend qu'une vision du monde est essentiellement une idéologie en-soi et une idéologie une vision du monde en-et-pour-soi³⁹³. La critique des idéologies qui accompagne la généralisation de celles-ci prolonge l'illusion objectiviste qui a été à l'origine de la séparation entre théorie et pratique et a donné naissance aux visions du monde. Le rôle de critique des idéologies revient à la science axiologiquement neutre. Mais du coup celle-ci est soustraite à toute auto-réflexion. Or, dans une société de plus en plus rationalisée et scientifiisée, dans laquelle l'opinion publique joue un rôle central, « on comprend facilement toute l'importance qu'il y a à ne pas laisser se rompre le réseau de la communication »³⁹⁴.

L'émancipation – qui est en premier lieu émancipation de l'idéologie – ne passe pas par une adhésion non-critique (individuelle et non dialogique) à la science (à la théorie), mais par l'intégration de la science dans la pratique communicationnelle quotidienne. « Une société scientifiisée ne pourrait se constituer comme société émancipée (*mündig*) que dans la mesure où, passant par les esprits des hommes, il y aurait une médiation entre la science et la technique d'une part et la pratique quotidienne d'autre part. »³⁹⁵

A ce propos, Habermas pointe, en commentant le livre d'Aldous Huxley, *Littérature et science*, les limites auxquelles se confrontent désormais les deux canaux traditionnels utilisés pour la culture scientifique de l'opinion publique : (1) l'amélioration des techniques grâce aux nouvelles informations scientifiques et (2) l'éducation, en particulier universitaire. Dans la lecture qu'en donne Habermas, quatre thèses audacieuses se dégagent du texte de Huxley : (a) la littérature a de tout temps pris en charge le monde vécu, personnel, des individus socialisés et des groupes sociaux ; (b) l'expression littéraire permet de rendre public ce qui peut par ailleurs être perçu comme ineffable ; (c) l'univers des faits scientifiques ne constitue pas un monde (*weltlos*) ; (d) « c'est à la littérature d'assimiler les énoncés scientifiques en tant que tels, de manière que la science puisse prendre une « figure de chair et de sang » »³⁹⁶.

Habermas rejette toutefois la solution « poétique » de Huxley, car elle prolonge la fiction d'un dialogue abstrait ou d'une communication directe – non médiatisée par des normes élaborées en commun – entre auteur et public. La dysharmonie entre le monde scientifique et

³⁹³ Dans *La Société du Spectacle* (p. 17), G. Debord caractérise le Spectacle comme « une *Weltanschauung* devenue effective, matériellement traduite. C'est une vision du monde qui s'est objectivée ». A la différence de l'idéologie qui est limitée de l'extérieur (par le réel, par la science, ou par une autre idéologie), le Spectacle ne possède plus d'extériorité. Cela pose, bien évidemment, la question du lieu d'où parle le penseur critique.

³⁹⁴ J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 127.

³⁹⁵ J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 131.

³⁹⁶ J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 76-78.

technique et le monde vécu social ne peut être surmontée que si leur relation – ainsi que, plus généralement, celle entre théorie et praxis – devient objet pour la réflexion et « placée sous le contrôle d'une discussion rationnelle »³⁹⁷.

C'est sans doute la raison pour laquelle l'intérêt communicationnel tel qu'il s'exprime (imparfaitement) dans les sciences historico-herméneutiques ne saurait, pour Habermas, faire seul contrepoids au positivisme. La compréhension de la vie pratique, dans la mesure où elle ne repose pas sur l'expérience communicationnelle³⁹⁸ et n'est pas médiatisée par la relation dialogique, devient quête théorique d'un sens objectivé (sens « originel »). Cela expliquerait le positivisme qui anime en dernière analyse le dualisme méthodologique introduit par Dilthey :

« Dans cette confrontation entre la relation pratique avec la vie et l'objectivité scientifique se révèle chez Dilthey un positivisme caché. Dilthey voudrait dégager la compréhension herméneutique du complexe d'intérêts dans lequel elle est néanmoins insérée sur le plan transcendantal et, suivant l'idéal de la description pure, la transposer dans le domaine de la contemplation. [...] Ce faisant il retombe dans l'objectivisme. »³⁹⁹

Pour résumer, l'illusion objectiviste qui nourrit le positivisme et la phénoménologie (qu'elle soit transcendantale ou bien herméneutique) entretient selon Habermas l'illusion d'une science et d'une rationalité par essence monologiques, ainsi que la fiction d'un dialogue « socratique » possible universellement et à tout moment. Mais l'expérience historique de la violence oblige la philosophie à repenser le rapport entre théorie et pratique sous l'angle de l'intérêt pour l'émancipation.

« A vrai dire, ce n'est que dans une société libérée (*emanzipiert*), qui aurait réalisé l'émancipation de ses membres, que la communication aurait pu prendre l'ampleur du dialogue exempt de domination de tous avec tous, auquel de tout temps nous avons emprunté le modèle d'une identité du moi constituée dans la réciprocité ainsi que l'idée d'une véritable harmonie. En ce sens, la vérité d'un énoncé a son fondement dans l'anticipation d'une vie réussie. [...] C'est pourquoi je voudrais soutenir comme *cinquième thèse* la proposition suivante : *l'unité de la connaissance et de l'intérêt se confirme dans*

³⁹⁷ J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 80.

³⁹⁸ Relation sujet-partenaire (*Gegen-spieler*), par opposition à la relation théorique d'observation, sujet-objet (*Gegen-stand*). J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, p. 214.

³⁹⁹ J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, p. 212.

une dialectique qui, à partir des traces historiques du dialogue réprimé, reconstruit ce qui a été réprimé. »⁴⁰⁰

Paradoxalement, le monde préscientifique, occulté par les sciences objectivantes, dont il s'agissait de retrouver le contenu de sens, ne se trouve pas dans le passé, mais constitue l'horizon d'avenir de la démocratie.

§ 5. La critique de la loi des trois états par Max Scheler.

Dans la société émancipée telle que l'envisage Habermas, les visions du monde et les idéologies sont remplacées par « le dialogue de tous avec tous ». L'évolutionnisme implicite de cette thèse, tout comme ses présupposés marxistes, nous interrogent. Qu'il distingue ou qu'il identifie les visions du monde aux idéologies, le marxisme finit toujours par les éliminer de l'état final de l'humanité. Autrement dit, l'état final de l'humanité implique la possibilité d'un présent perpétuel, abolissant l'histoire. Il y a donc un présupposé commun à la théorie de l'agir communicationnel et au positivisme : promouvoir, malgré des différences notables, une conception naturaliste de l'être humain. Or, selon Paul Ricoeur, « sans expérience historique un projet d'émancipation est vide », bien que, inversement, « sans un projet de libération, l'herméneutique [soit] aveugle »⁴⁰¹.

Pour ménager une place à l'historicité et, implicitement, aux visions du monde, il semble qu'il faille adopter une posture antinaturaliste. Dans un article de 1921, « Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung », Max Scheler interroge la pertinence de la loi comtienne des trois états eu égard non seulement à la permanence, mais également à la prolifération des visions du monde dans l'époque. Selon la *loi des trois états* de Comte, la vision du monde devrait être considérée comme une expression relevant de l'état

⁴⁰⁰ J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 157-158.

⁴⁰¹ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 313.

théologique ou de l'état métaphysique. Sa permanence apparaît donc comme une anomalie, un résidu d'irrationalisme que la marche triomphante de la science finira par éliminer⁴⁰².

L'état positif produirait enfin une science en accord avec son concept – une science objective et neutre, qui reflète adéquatement la réalité dans l'esprit – en ayant purifié sa démarche de tout présupposé et préjugé, de toute projection de la subjectivité. Le principe de la neutralité scientifique (ou principe de l' « absence de présuppositions ») implique de regarder la réalité en face, de revenir aux faits d'expérience comme base des inductions⁴⁰³.

Mais le positiviste ne peut que constater que la référence aux valeurs traditionnelles – et aux visions du monde qui les véhiculent – résiste. Cette rémanence serait due au décalage entre le progrès linéaire et continu de la raison humaine – incarnée dans la science et la technique – et son progrès moral ou spirituel en général, qui est discontinu et non linéaire, car devant surmonter non seulement des forces obscures logées dans l'âme humaine, mais également l'inertie des institutions réactives. Le premier serait bien plus rapide que le second, mais il ne fait pas de doute que le second peut rattraper le premier soit, grâce à un programme de réformes de l'éducation bien pensé, soit plus radicalement grâce à une révolution totale.

Cette explication *ad hoc* ne saurait toutefois suffire. Scheler critique la pertinence de la loi comtienne dans un autre article de 1921, « Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz) »⁴⁰⁴. Il y soutient que le connaître et le penser théologique, métaphysique et positif ne sont pas des phases historiques successives au sein d'une évolution

⁴⁰² A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Première leçon : « En étudiant ainsi le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité, depuis son premier essor le plus simple jusqu'à nos jours, je crois avoir découvert une grande loi fondamentale, à laquelle il est assujéti par une nécessité invariable, et qui me semble pouvoir être solidement établie, soit sur les preuves rationnelles fournies par la connaissance de notre organisation, soit sur les vérifications historiques résultant d'un examen attentif du passé. Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif ; l'état métaphysique, ou abstrait ; l'état scientifique, ou positif. [...] »

Dans l'état théologique, l'esprit humain, dirigeant essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot, vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers.

Dans l'état métaphysique qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités (abstractions personnifiées) inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés, dont l'explication consiste alors à assigner pour chacun l'entité correspondante.

Enfin, dans l'état positif, l'esprit humain, reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude. L'explication des faits, réduite alors à ses termes réels, n'est plus désormais que la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits généraux dont les progrès de la science tendent de plus en plus à diminuer le nombre. »

⁴⁰³ Qui doivent elles-mêmes servir de base aux déductions.

⁴⁰⁴ M. Scheler, « Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz) », *Gesammelte Werke*, VI, p. 27-35.

univoque de l'esprit et du savoir, mais des « attitudes spirituelles » (*Geisteshaltungen*) et des « formes de connaissance » (*Erkenntnisformen*) essentielles et durables, qui apparaissent de façon concomitante dès lors que l'on est en présence de l'esprit humain⁴⁰⁵.

Pour justifier son assertion, Scheler développe la théorie des « trois racines de la soif humaine de savoir » (*Wissbegier*), qui sont autant de formes du « souci »⁴⁰⁶ : 1) le besoin vital de *salut* individuel et collectif (base de tout désir de connaissance religieuse) ; 2) l'*étonnement* (*thaumazein*) exprimé dans la question « Pourquoi ? » et qui relie un fait (en tant qu'exemple) à une essence (base de toute connaissance métaphysique) ; 3) l'aspiration au *pouvoir* et à la *domination* (base de toute science positive et de toute technologie)⁴⁰⁷.

Scheler reproche au positivisme de n'avoir reconnu que la troisième racine et d'avoir occulté ses origines biologiques. Ainsi, le positivisme croit que la technologie et la science positive sont le propre de l'*homo sapiens*. Mais cette croyance est fautive. Les animaux possèdent une intelligence pratique (pragmatique) et technique, dont la science positive et la technologie ne sont que les prolongements graduels. Par contre, les émotions et les méthodes de connaissance à l'œuvre dans la religion et la métaphysique sont le monopole et le propre de l'espèce humaine. Le positivisme ne pouvait dès lors que mal comprendre l'essence de la religion et de la métaphysique, ainsi que leur histoire.

Si les phénomènes religieux et métaphysiques sont essentiels pour la vie humaine et pour la constitution du monde humain, comment peut-on les appréhender ? Aborder l'existence humaine à travers le seul prisme des faits empiriques observables, c'est se condamner nécessairement à déformer la réalité individuelle et collective dans laquelle se déroule la vie quotidienne, car le patron de la méthode scientifique positive ne lui convient pas. C'est ce que Scheler reproche à la sociologie positiviste. Axiologiquement neutre, mais censée œuvrer au progrès social par la rationalisation des croyances collectives, la sociologie positiviste évacue la religion, la métaphysique et, par extension, les visions du monde comme dépourvues de sens. Du point de vue de la sociologie positiviste, ce ne sont que de simples contingences culturelles, ou au mieux des expressions irrationnelles dépourvues de sens et supplantées par l'esprit positif. Ce faisant la sociologie positiviste devient une *idéologie*⁴⁰⁸, c'est-à-dire un dogme ou un système de préjugés devenus automatiques et inconscients, propre à une communauté

⁴⁰⁵ M. Scheler, « Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz) », p. 30.

⁴⁰⁶ Comme Heidegger, Scheler considère le « souci » (*Sorge*) comme « le cœur vivant de la personne individuelle » (*Le formalisme en éthique*, p. 18).

⁴⁰⁷ M. Scheler, « Probleme einer Soziologie des Wissens », in *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 64 et suiv.

⁴⁰⁸ Pour l'origine du concept d'idéologie dans la théorie baconnienne des « idoles » et dans la théorie cartésienne des « préjugés », voir K. Mannheim, *L'idéologie et l'utopie* et R. Boudon, *L'idéologie*.

institutionnalisée – en l’occurrence la société industrielle occidentale ou une partie de celle-ci⁴⁰⁹. La science sans présuppositions devient elle-même un préjugé dès lors qu’elle s’efforce de « naturaliser » les phénomènes socio-historiques, en les insérant de force dans le lit de Procuste du modèle mécanique qui a fait ses preuves dans les sciences de la nature et en mettant entre parenthèses la subjectivité des acteurs sociaux.

Contrairement à la sociologie positiviste, la sociologie phénoménologique⁴¹⁰ développée par Scheler s’efforce de comprendre les phénomènes humains qui apparaissent comme irrationnels au regard positiviste, en s’opposant à toute forme de réductionnisme. L’individualisme méthodologique de Scheler regarde tout comportement d’un acteur social comme pourvu d’un sens compréhensible, donc comme l’effet de raisons et non seulement de causes irrationnelles (comme le phénomène de contagion par exemple). On pourrait même parler avec Raymond Boudon d’un *théorème de Scheler* :

« [...] il ne saurait y avoir à proprement parler d’action qui soit le simple effet de dispositions. En effet, une telle « action » ne se distinguerait pas des processus physiologiques dont le sujet est le siège et sur lesquels il n’a pas d’influence. Il y aurait alors action au sens où l’on parle de l’action du suc gastrique sur la digestion. Le langage est d’ailleurs un excellent guide ici : il répugne à parler d’action et parle plutôt de *comportement* dans le cas de l’individu qui est le jouet d’une causalité échappant à son contrôle. »⁴¹¹

Ce principe méthodologique fondamental repose sur une ontologie des « sphères de l’être et des objets » irréductibles les unes aux autres – aux antipodes du monisme matérialiste positiviste. Ces sphères sont co-originaires dans toute conscience humaine : (a) la sphère absolue du réel (*Wirklichen*) et de la valeur (*Werthafte*), ou sphère du Sacré (*Heiligen*) ; (b) la sphère du monde-commun (*Mitwelt*), qui inclut le passé et l’avenir, c’est-à-dire le monde social et historique ; (c) la sphère du monde externe et du monde interne, ainsi que la sphère du corps propre (*Leib*) et son environnement (*Umwelt*) ; (d) la sphère du vivant ; (e) la sphère de l’inanimé et le monde physique⁴¹².

⁴⁰⁹ M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, p. 21.

⁴¹⁰ Scheler reconnaît l’influence de Husserl sur sa pensée, mais ne s’envisage pas pour autant comme un disciple. Pour Scheler la phénoménologie n’est pas une démarche réflexive à but descriptif, mais une attitude basée sur une technique psychique qui permet au sujet de se plonger dans la vie et la façon de penser de l’autre.

⁴¹¹ R. Boudon, *Le juste et le vrai*, p. 257-258.

⁴¹² M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, p. 52-54.

Si ces sphères ontologiques sont irréductibles les unes aux autres, elles entretiennent toutefois des rapports de fondation ou de pré-donation déterminés par essence et constants dans tout développement humain. La relation de pré-donation fondamentale est celle du Sacré. « Le « Tu » est la catégorie existentielle basique de la pensée humaine »⁴¹³ : non seulement la relation aux autres, mais au monde en général est une relation interpersonnelle, fondamentalement d'amour. D'un point de vue sociologique (abstraction faite donc du Sacré), le monde commun est pré-donné par rapport à toutes les autres sphères en termes de réalité et de contenus génériques et spécifiques. Les autres rapports de fondation sont les suivants : 1. Le monde externe est pré-donné par rapport au monde interne. 2. Le monde animé est pré-donné par rapport au monde inanimé. 3. Le monde extérieur est pré-donné par rapport au monde intérieur. 4. Mon corps vivant est pré-donné par rapport à mon corps physique et à mon âme.

La sociologie ne peut pas faire l'impasse sur cette complexité. Mais pour y avoir accès, elle doit mettre en œuvre une analyse intentionnelle de type phénoménologique – et montrer par la même occasion l'irréductibilité de l'intentionnalité dans l'explication des comportements humains. Tout comportement humain qui modifie la réalité de façon non aléatoire (toute « action » au sens large) est en même temps spirituel : il n'est pas seulement l'effet nécessaire des pulsions⁴¹⁴ et des facteurs réels⁴¹⁵. Le physicien expérimental, le peintre, ou le musicien, changent la réalité lorsqu'ils exécutent l'expérience, les gestes de peindre, de composer ou de jouer de la musique. Toutefois le but ou le terme de ces actions ne se trouve pas dans le monde réel (dans l'agrégat matériel produit par l'ensemble des gestes et d'opérations), mais dans un domaine idéal : l'objet de l'exécution est la matérialisation d'une idée qui pourra être (re)saisie intuitivement par eux-mêmes et par d'autres. En revanche, l'ouvrier, l'industriel ou l'homme d'Etat restent cantonnés au domaine réel, bien que leurs activités impliquent bon nombre d'opérations intellectuelles dirigées vers le domaine idéal. « D'un côté, l'activité débouche dans le domaine idéal, de l'autre côté dans le monde réel. »⁴¹⁶

Ce double niveau d'analyse (intention personnelle – pulsions non-personnelles) peut être davantage raffiné, en distinguant, au sein du domaine intentionnel, l'« âme de groupe » (*Gruppenseele*) et l'« esprit de groupe » (*Gruppengeist*). L'âme de groupe renvoie à une intentionnalité impersonnelle et anonyme⁴¹⁷, une passivité spirituelle qui exerce une action

⁴¹³ M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, p. 53-54.

⁴¹⁴ Pulsions sexuelle et reproductive, pulsion de pouvoir et pulsion nutritive.

⁴¹⁵ Scheler en distingue trois : le sang, le pouvoir politique et l'économie.

⁴¹⁶ M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, p. 4.

⁴¹⁷ Il s'agit d'une co-intentionnalité de base, matérialisée dans les rôles sociaux que l'on remplit en tant qu'acteur social.

bottom-up sur les membres du groupe, à travers des activités et des expressions comportementales automatiques ou semi automatiques. Ses effets sont « organiques »⁴¹⁸, car l'âme de groupe se développe dans les individus « même lorsqu'ils dorment »⁴¹⁹. L'esprit de groupe par contre ne se manifeste que dans des représentants personnels (personnes individuelles : le groupe en tant que groupe ne pense pas à proprement parler). Il exerce une action *top-down*, à travers des actes intentionnels conscients et spontanés. Ses effets peuvent se perdre, s'il n'y a pas d'effort volontaire pour réitérer ces actes intentionnels, de les instituer en *tradition*. L'esprit de groupe est l'apanage des « pionniers » (qu'on les appelle « élite », « petit nombre » ou « leaders » charismatiques), qui se distinguent de la « masse » et qui s'imposent comme des modèles pour celle-ci⁴²⁰.

Ainsi, la théorie sociologique se divisera toujours en (a) *sociologie de la culture* – qui mobilise une théorie spirituelle de l'homme et (b) *sociologie des facteurs réels* – qui mobilise une théorie des pulsions instinctives de l'être humain et des facteurs réels. Scheler précise que cette distinction ne possède pas seulement une raison, c'est-à-dire une justification, méthodologique, mais également ontologique – qui repose sur la théorie des sphères de l'être⁴²¹.

L'approche positiviste, en sociologie comme ailleurs, est réductionniste. Elle tend à privilégier les « facteurs réels », a-rationnels, comme décisifs pour l'organisation de la société et son évolution historique, au détriment des « facteurs idéels », rationnels au sens large (les représentations qui font l'objet de la pensée, de l'évaluation et de la vision du monde). Or, la relation entre ces deux catégories de facteurs est irréductible et constante à travers l'histoire. Elle prend un aspect double : (a) les facteurs réels restreignent ou libèrent les puissances spirituelles – celles-ci jouissent d'une « liberté modifiable » ; (b) les facteurs spirituels, par l'intermédiaire de l'action causale de l'élite, dirigent et guident l'histoire réelle – celle-ci est soumise à une « fatalité modifiable ». Il en découle que ni les transformations réelles ne peuvent faire basculer une forme spirituelle en son contraire, ni l'esprit ne peut gouverner et transformer les facteurs réels selon son plan. Scheler n'hésite pas à prophétiser que le rêve de Marx d'un « saut historique dans la liberté » restera à jamais un rêve⁴²² et il aurait très bien pu en dire autant du nazisme s'il l'avait connu : qu'il est absurde de croire que le nazisme, eut-il triomphé,

⁴¹⁸ L'âme de groupe renvoie à ce que F. Tönnies appelle « communauté » (F. Tönnies, *Communauté et société*).

⁴¹⁹ Les effets de l'âme de groupe sont : les mythes, le folklore, les mœurs, les coutumes, la langue populaire, etc.

⁴²⁰ Scheler soutient que les modèles personnels ne peuvent pas être « produits » ; ils sont ou ils ne sont pas. « On ne peut ni « vouloir », ni « créer », ni « choisir » des modèles qui soient vraiment des modèles-d'*existence*, on ne peut les « commander » ni les « soumettre-à-des-normes ». Ils « existent », ils « deviennent », on « croit » en eux, etc. Mais il faudrait renoncer une fois pour toutes à considérer les choses morales de ce point-de-vue-de-sous-officier. » (*Le formalisme en éthique*, p. 581, note 2)

⁴²¹ M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, p. 5.

⁴²² M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, p. 45.

aurait fini par être perçu comme normal et que sa *Weltanschauung* serait devenue la nouvelle « culture ».

§ 6. Une vision scientifique du monde est-elle possible ?

Confronté à ce qui semble bien être un intérêt ou un besoin de sens irréductible, quoique « subjectif », le positivisme renoue avec le concept de « vision du monde ». Le positivisme a pu être perçu dans un premier temps comme « un alibi pour l'absence de pensée et la vulgarité, [...] le conformisme et le philistinisme »⁴²³ Mais c'est oublier trop vite que le positivisme (logique) s'est proposé lui-même de construire une *Weltanschauung* scientifique⁴²⁴. Le projet formulé dans le manifeste du cercle de Vienne, *La conception scientifique du monde* (1929), et déjà esquissé par Rudolf Carnap dans *La construction logique du monde* (1928) en esquisse le cadre. Mais un tel projet est-il cohérent avec les principes positivistes ?

Schématiquement, on peut dire que ce projet poursuit deux buts radicalement différents et finalement contradictoires. D'abord (a) un but négatif ou destructeur : le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage, ce qui revient en définitive à une désambiguïsation de la philosophie, débarrassée de ses résidus poétiques⁴²⁵.

« L'élimination en philosophie du travail spéculatif qui tient de la poésie résulte de cette exigence pour chaque thèse d'une justification et d'une fondation contraignante. Dès lors que l'on a pris au sérieux en philosophie l'exigence de rigueur scientifique, on en est venu nécessairement à bannir toute la métaphysique, puisqu'on ne peut justifier ses thèses de manière rationnelle. »⁴²⁶

Ensuite (b) un but positif : le positivisme, en particulier logique, participe d'un élan plus général, global même, d'une « attitude spirituelle » qui travaille toutes les dimensions de la vie et prépare l'avenir. C'est l'esprit de clarté, dont Carnap parle en ces termes en 1928 :

⁴²³ L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, p. 26.

⁴²⁴ Voir R. Carnap, H. Hahn et O. Neurath, *La conception scientifique du monde : Le Cercle de Vienne*.

⁴²⁵ Le « travail spéculatif qui tient de la poésie » renvoie à l'héritage « romantique » de l'idéalisme allemand.

⁴²⁶ R. Carnap, *La construction logique du monde*, p. 54.

« Nous ne pouvons pas nous dissimuler que précisément aujourd’hui, dans les domaines métaphysique et religieux, les courants qui s’opposent à une telle attitude [rationnelle – *n.n.*] exercent de nouveau une puissante influence. Qu’est-ce qui nous permet malgré tout d’espérer que notre appel en faveur de la clarté et pour une science débarrassée de métaphysique l’emporte, sinon la conscience, ou pour le dire plus modestement, la croyance que ces forces contraires appartiennent au passé. Nous ressentons une intime parenté entre l’attitude sous-jacente à notre travail philosophique et cette attitude spirituelle qui travaille actuellement des aspects de la vie tout-à-fait différents ; nous la percevons dans des courants artistiques, en architecture notamment, et dans les mouvements qui s’attachent à donner à la vie humaine une forme rationnelle : à la vie personnelle et collective, à l’éducation, en somme à ce qui règle la vie extérieure. C’est partout que nous remarquons ici cette même attitude fondamentale, un même style de penser et d’agir. Cet esprit introduit la clarté dans tous les domaines, tout en reconnaissant la complexité de la vie qui n’est jamais totalement pénétrable ; il mène à la fois au soin dans la configuration du détail et à la saisie des grandes lignes de l’ensemble ; il concilie la solidarité entre les hommes et le libre épanouissement de l’individu. Cet esprit appartient à l’avenir, telle est la croyance qui porte notre travail. »⁴²⁷

Le moins que l’on puisse dire est que le ton prophétique de ce passage cadre mal avec l’exigence de clarté et avec l’appel à l’élimination de la poésie, de la philosophie et de la science. On est donc en droit de se demander si une *Weltanschauung* scientifique peut être axiologiquement neutre jusqu’au bout, c’est-à-dire purement factuelle et complètement sourde ou aveugle aux valeurs. L’affirmation que l’esprit de clarté appartient à l’avenir n’est-elle qu’une prédiction factuelle, comme celle de la prochaine éclipse de lune ou de soleil ? Ne mobilise-t-elle pas des raisons et des principes normatifs ?

« La fonction explicative [de la raison] requiert que les causes appartiennent à la nature, et elle est régulée par la clôture causale du monde physique. La fonction justificatrice [de la raison] requiert des principes normatifs qui ne se laissent pas réduire aux faits naturels. Le naturalisme aimerait unifier ces deux fonctions en expliquant les raisons et les normes, qui surviennent sur les faits naturels, comme n’étant rien d’autre que ces faits naturels. Mais l’empire des normes ne se réduit pas à celui de la nature. »⁴²⁸

⁴²⁷ R. Carnap, *La construction logique du monde*, p. 55.

⁴²⁸ P. Engel, *Manuel rationaliste de survie*, p. 272-273.

Il semble donc qu'il soit difficile, voire impossible, de faire l'économie de certains éléments que l'on associe à la métaphysique traditionnelle, comme les principes normatifs ou les valeurs.

Dans la conférence inaugurale « Qu'est-ce que la métaphysique ? », prononcée le 24 juillet 1929 à l'Université de Fribourg, Heidegger répond à Carnap et au projet de dépasser la métaphysique au moyen de l'analyse logique du langage⁴²⁹. Pour Carnap les propositions de la métaphysique sont dépourvues de sens (*Sinnlos*). Non seulement ces propositions ne sont ni vraies, ni fausses (elles seraient dans ce cas pourvues de sens), mais elles ne sont même pas des propositions (elles sont des *pseudo-propositions*). Il y a deux manières de produire des pseudo-propositions : (a) employer un mot de manière apparemment sensée, mais en l'ayant vidé de son sens (par exemple le mot « Dieu », qui avait à l'origine un sens empirique, en tant que cause de certains phénomènes naturels, a été progressivement vidé de son sens) ; (b) violer la syntaxe logique du langage, tout en se conformant à la syntaxe de la grammaire ordinaire.

Donc lorsque la métaphysique parle du monde comme totalité de l'étant, du Je et de Dieu (les trois « objets » de la métaphysique spéciale), elle produit des pseudo-énoncés, car ces mots sont vides de sens (référence empirique). On pourrait ajouter à cette liste la notion de « *Weltanschauung* » : dans celle-ci, comme l'indique Wittgenstein dans le *Tractatus logico-philosophicus*, on présuppose que le monde n'est pas seulement « la totalité des faits », mais la totalité des faits *pourvue d'une valeur* ou *d'un sens* qui ne peut être situé qu'en-dehors du monde⁴³⁰. La *Weltanschauung*, comme la métaphysique, relèvent d'une tentative (mystique) de dépasser les limites du langage et du monde. On ne peut donc pas en parler, il faut se taire au sujet de cette transcendance⁴³¹. Il semble toutefois que par la suite Wittgenstein ait changé d'avis au sujet du silence qu'il faut garder par rapport au mysticisme⁴³².

Heidegger accepte l'objection, mais en tire un argument pour la spécificité et l'irréductibilité des énoncés métaphysiques à la logique. Les propositions métaphysiques parlent, en effet, de l'étant dans son ensemble, de l'être, du néant, du Je. Il soutient que les propositions métaphysiques ne peuvent pas être pleinement comprises sur la base du « sens » logico-grammatical. Elles nécessitent une compréhension de leur « signification » ou de leur

⁴²⁹ M. Heidegger, GA 9 : « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I*, 23-72. R. Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in A. Soulez (dir.), *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, p. 153-181. Heidegger et Carnap s'étaient rencontrés pendant les « Davoser Hochschulkurse », du 17 mars au 6 avril 1929. Ils avaient parlé de philosophie. Il est probable que la conférence inaugurale de Heidegger ne soit qu'une étape d'une polémique qui a duré des décennies.

⁴³⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, C. Berner, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?*, p. 32-36.

⁴³¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7.

⁴³² Voir H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being*, p. 396, note 58.

« valeur » pour l'existence humaine, signification qui advient obliquement sur le sens logico-grammatical. Selon Heidegger cette signification renvoie en dernière instance à l'être. « [...] la métaphysique exprime constamment l'Être et dans les modalités les plus diverses. [...] Elle vise l'étant dans sa totalité et parle de l'Être. »⁴³³ Toutes les propositions métaphysiques se situent donc au-delà des limites du langage logique. Cet au-delà n'implique donc pas nécessairement le « silence » de la monstration⁴³⁴.

§ 7. Science et théorie de tout.

Bien des scientifiques ont refusé d'accepter le fait du morcellement infini du monde induit par les révolutions scientifiques successives. Ils se sont donc mis en quête d'une fantastique « théorie de tout ». Ce refus pourrait même être considéré comme impliqué dans une certaine définition de la science.

« Nous pourrions définir la science comme la recherche de la compression algorithmique du monde de l'expérience et la recherche d'une théorie unique et globale, la théorie de tout, en tant qu'expression ultime de la foi de quelques-uns en la possibilité de compression algorithmique de la structure essentielle de l'Univers. »⁴³⁵

Dans les années 1980, cette quête était même devenue la préoccupation principale des étudiants et des chercheurs en physique les plus doués.

⁴³³ M. Heidegger, GA 9 : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 29.

⁴³⁴ Voir L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*.

⁴³⁵ J.D. Barrow, *La Grande Théorie*, p. 249-250. La « compressibilité algorithmique » est une propriété du monde de l'expérience, qui est présumée par la démarche scientifique. Le cerveau est l'instrument de cette compression algorithmique de l'expérience : il remplace les séquences de faits et les données de l'observation par des phrases abrégées qui recouvrent le même contenu d'information (les « lois de la Nature »). « Quand des chaînes de faits peuvent être véritablement réduites en algorithmes, la création d'une « science » est proche. » (p. 259) En généralisant : toute chaîne de symboles qui peut recevoir une représentation abrégée est un *algorithme compressible*. Dans le cas contraire, elle est *aléatoire*.

« Les tentatives modernes les plus connues pour mettre en œuvre un tel modèle furent celles d'Eddington et celles d'Einstein. Ils échouèrent pour de multiples raisons. [...] Quoi qu'il en soit, ils ont ouvert la voie et la flamme de leurs recherches luit toujours faiblement à l'arrière-plan, souvent masquée par les feux d'artifice des dernières avancées dans la compréhension de certains phénomènes intimes de la Nature. Mais les tentatives les plus récentes des théoriciens de la physique d'illuminer notre vision de l'Univers ont forcément ravivé cette flamme. Tandis que les anciens théoriciens de l'unification étaient considérés comme des excentriques solitaires par leurs collègues, tolérés grâce à l'excellence de leurs autres contributions à la physique, les théoriciens d'aujourd'hui constituent le courant principal de la physique et voient leurs rangs constamment renforcés par les étudiants les plus doués. Voilà ce qui distingue la physique des années 1980.

La couvée actuelle des candidats au titre d'inventeur de la « théorie de tout » espère synthétiser toutes les lois de la Nature en un simple et unique énoncé. Que l'on recherchât une telle unification nous enseigne quelque chose d'important sur notre attente face à l'Univers. Cette aspiration est certainement la quintessence de l'héritage de nos croyances religieuses et de nos expériences passées sur le sens et la nature profonde du monde. »⁴³⁶

Barrow souligne qu' « il n'y a pas d'impossibilité logique à ce que l'Univers contienne des éléments irrationnels ou arbitraires sans relation avec d'autres types d'éléments »⁴³⁷. On peut prendre l'exemple des « constantes physiques », dans lesquelles Einstein voyait des « nombre[s] que le Créateur, par caprice, aurait pu choisir différent[s], et qui aurai[en]t donné pour résultat une légitimité du monde qualitativement différente »⁴³⁸. Une « théorie unifiée et raisonnable » de la nature – comme son projet de « théorie du champ unifié » – devrait, selon Einstein, éliminer les constantes, en les déduisant de la forme des lois de la nature elles-mêmes.

L'échec de l'entreprise d'Einstein n'indique-t-il pas la vacuité de toute « théorie de tout » établie déductivement, construite a priori, en oubliant que la science de la nature moderne, si elle est, comme le disait Kant, essentiellement prescriptive, repose néanmoins sur un fondement inductif (observationnel) ? Autrement dit que toutes les tentatives de totalisation des phénomènes en une « théorie de tout » seraient condamnées à être « vaines » ?

Cela indique qu'à l'origine de toutes les tentatives d'explication totale se trouve un besoin psychologique, une *libido totalitatis* dans laquelle Barrow voit « une motivation

⁴³⁶ J.D. Barrow, *La Grande Théorie*, p. 31.

⁴³⁷ J.D. Barrow, *La Grande Théorie*, p. 21.

⁴³⁸ A. Einstein, *Comment je vois le monde*.

essentiellement religieuse », car elle n'est justifiée ni par les besoins de la démarche scientifique⁴³⁹, ni par le « comportement » de la nature⁴⁴⁰ :

« L'unité de l'Univers est une aspiration aux racines profondes. Une description de l'Univers non unifiée, morcelée, ferait jaillir la nécessité d'un principe capable de rattacher ces morceaux épars à une source unique. Notons encore une fois qu'il s'agit là d'une motivation essentiellement religieuse. »⁴⁴¹

L'élaboration d'une « théorie de tout » implique deux volets complémentaires, mais, dans une certaine mesure, opposés : (a) un volet compréhensif – synthétique ; (b) un volet réductionniste.

(a) Le volet compréhensif cherche l'unité du monde en préservant au maximum la diversité de l'expérience ordinaire. Sauf que cela aboutit à une impasse. Barrow souligne que l'*extension* (le fait de tout englober), qui était la marque du succès des « théories de tout » du passé (par exemple les mythes des origines) entre en contradiction avec un autre critère, essentiel pour la science moderne, celui de la *profondeur* : « Une théorie profonde [...] est une théorie capable de fournir des explications à nombre de problèmes dont la résolution restera peu influencée par les suppositions de base. »⁴⁴² Une théorie vaste et peu profonde risque de finir en « vaste puzzle peu maniable, à la cohérence forcée, afin que chaque élément y puisse trouver sa place »⁴⁴³. Il est donc préférable d'avoir une théorie profonde et étroite, qui « peut évoluer graduellement et devenir profonde et vaste, ce qu'une théorie vaste et peu profonde est incapable de faire »⁴⁴⁴.

⁴³⁹ N'en déplaise à Kant et à sa thèse de l'ascension vers l'inconditionnel comme idéal régulateur de la démarche scientifique dans la *Critique de la raison pure* : « La raison est poussée par un penchant de sa nature à quitter l'usage empirique pour un usage pur, à se lancer, au moyen de simples idées, jusqu'aux dernières limites de toute connaissance, et à ne trouver de repos que dans l'accomplissement de son cercle, dans un ensemble systématique subsistant par lui-même. » (*Critique de la raison pure*, p. 598). Ce « penchant » semble rendre nécessaire, du point de vue de la science en tant que démarche subjective, le passage (impossible à frayer en raison du statut antinomique de ces démarches) de la physique (mécanique) à la cosmologie rationnelle (à une vision du monde totalisante). Cette thèse a été critiquée par Strawson dans son commentaire de la *Critique de la raison pure* : non seulement les problèmes cosmologiques auxquels Kant se réfère ne sont pas antinomiques (dialectiques), mais ils sont de surcroît susceptibles d'être solutionnés empiriquement. Quant à la démarche du théoricien, celle-ci n'est pas tant guidée par la quête de l'inconditionnel que par l'obligation d'améliorer une théorie donnée. (P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*, 3^e Partie).

⁴⁴⁰ J.D. Barrow, *La Grande Théorie*, p. 128 : « Il existe dans la Nature une forme de structure hiérarchique qui nous permet de comprendre de quelle façon se comportent des agrégats de matière sans devoir connaître la microstructure ultime de la matière jusque dans ses plus infimes dimensions. [...] Heureusement, nous n'avons pas à tout savoir avant de savoir quelque chose. »

⁴⁴¹ J.D. Barrow, *La Grande Théorie*, p. 21.

⁴⁴² J.D. Barrow, *La Grande Théorie*, p. 18.

⁴⁴³ J.D. Barrow, *La Grande Théorie*, p. 20.

⁴⁴⁴ J.D. Barrow, *La Grande Théorie*, p. 19.

Toutefois, même les meilleures des théories profondes, dont la portée est infinie, sont limitées par le fait qu'en soi ou en raison de la finitude de nos capacités, certains domaines de l'expérience – ceux qui possèdent la propriété d'être complexes – se refusent à la compression algorithmique. Ils ne peuvent pas être remplacés par des approximations idéalisées, qui n'altéreraient pas leur contenu d'information ou leur sens originel.

Au moyen de la compression algorithmique, le monde se recompose devant nos yeux en propriétés « calculables »⁴⁴⁵ ou « identifiables »⁴⁴⁶. Mais le monde possède également des traits « prospectifs » – des attributs qui ne sont ni identifiables, ni calculables, mais qui sont bien réels et qui pourront être découverts un jour⁴⁴⁷ –, qui ne peuvent être reconnus ou générés par une série de pas logiques. Il existe donc bien des choses qui ne peuvent pas être incluses dans une « théorie de tout » scientifique. Mais, comme le souligne Barrow, « le plus souvent elles sont exclues de la discussion sous prétexte qu'elles ne sont pas « scientifiques », réponse assez voisine de celle de l'infâme personnage dont on disait : « Ce qu'il ne connaît pas ne fait pas partie de la connaissance. » »⁴⁴⁸

(b) Le volet réductionniste élimine une partie des phénomènes de l'expérience ordinaire (considérés comme de « simples » apparences) en les réduisant à des phénomènes plus fondamentaux.

« Le réductionniste convaincu voit la science comme une hiérarchie directe. Partant de la zoologie, nous affirmons la « comprendre » après avoir pu la réduire à quelque chose de plus fondamental, c'est-à-dire, dans ce cas, la biologie. De même, la biologie est entièrement basée sur la chimie ; nous pouvons montrer que la chimie est fondée sur la physique ; et la physique nous conduit à nouveau aux particules les plus élémentaires de la matière. »⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Une propriété est calculable si on peut décider au moyen d'une procédure définie qu'une entité, quelle qu'elle soit, la possède ou non.

⁴⁴⁶ Une propriété est identifiable si nous pouvons définir une procédure qui fera la liste de toutes les quantités qui possèdent la propriété requise (même si l'inventaire prend un temps infini), mais il n'y a aucun moyen de générer systématiquement toutes les entités qui ne possèdent pas la propriété requise.

⁴⁴⁷ L'existence de ces « traits prospectifs » distingue le monde réel (constitué d'« objets » réels – concrets, mais peut-être également abstraits, comme les nombres) de n'importe quel monde imaginaire (constitué d'objets fictionnels). Un objet concret (a) possède une quantité non dénombrable de propriétés et (b) il est perçu par des aspects (*Abschattungen*, « esquisses » dans le vocabulaire de la phénoménologie) qui livrent des propriétés partielles selon un ordre contraint (la « contrainte du réel ») qui n'est pas créé par l'observateur.

⁴⁴⁸ J.D. Barrow, *La Grande Théorie*, p. 258.

⁴⁴⁹ J.D. Barrow, *La Grande Théorie*, p. 178-179.

Il semble aller de soi aujourd'hui que les phénomènes les plus fondamentaux que l'on puisse identifier sont les phénomènes physiques. Comme le souligne F. Nef :

« L'ontologie contemporaine est confrontée au moins à deux traits fondamentaux de l'atmosphère intellectuelle de notre époque : d'une part l'hégémonie épistémologique de la physique qui occupe de fait la place d'une science universelle, et d'autre part l'impérialisme du matérialisme qui fournit les normes de l'explication scientifique et même de l'explication en général. »⁴⁵⁰

Le physicalisme est une façon d'unifier la réalité sous la domination de la physique. Cette unité (qui fait de cette démarche une « théorie de tout ») doit se retrouver d'abord au niveau des lois : « pour la plupart d'entre nous, le problème d'une théorie de tout ne concerne rien d'autre que les lois de la Nature »⁴⁵¹ :

« Ce thème a été explicitement développé dans le projet d'unité de la science, dans le positivisme logique, sous l'impulsion de Carnap. Il s'agissait d'unifier les sciences sous la houlette de la physique mathématique, ce qui implique la réduction de pans entiers des sciences biologiques et éventuellement sociales à la physique. Les succès de l'électrodynamique quantique, la géométrisation de la physique dans la théorie de la relativité, les progrès des sciences du comportement, sur une base pavlovienne, avec une meilleure connaissance des bases matérielles de la cognition, notamment pour la mémoire, ont été considérés comme des encouragements à ce programme d'unification et de réduction. »⁴⁵²

Mais :

« La réaction à ce programme est venue à la fois de philosophes se réclamant de Wittgenstein et de certains phénoménologues. Si les premiers reprochent au naturalisme de confondre les causes et les raisons, la pensée scientifique et la pensée philosophique, en insistant sur la spécificité de cette dernière et l'irréductibilité des raisons de l'action à des causes, les seconds concentrent en général leur critique sur la difficulté de naturaliser l'intentionnalité. »⁴⁵³

⁴⁵⁰ F. Nef, *Traité d'ontologie*, p. 138.

⁴⁵¹ J.D. Barrow, *La Grande Théorie*, p. 47.

⁴⁵² F. Nef, *Traité d'ontologie*, p. 143.

⁴⁵³ F. Nef, *Traité d'ontologie*, p. 143.

En effet, ce réductionnisme est « trivial » lorsqu'il se contente de dire, par exemple, que les matières biologiques ne se composent pas d'autres éléments que les atomes ou les molécules étudiés par le chimiste ou que la *Pietà* de Michel-Ange n'est rien d'autre qu'un bloc de marbre.

« Son affirmation se justifiait lorsque circulaient des spéculations sans fondements selon lesquelles le feu se composait d'une substance mystérieuse (le « phlogistique ») ou qu'un *élan vital* animait les êtres « vivants ». »⁴⁵⁴

Mais aujourd'hui, le fait de la « complexité »⁴⁵⁵ et de l'« émergence » le rendent dépassé. Construire une théorie de tout sur une base physicaliste – en réduisant toute complexité aux constituants les plus élémentaires de la nature – s'avère, semble-t-il, une impasse :

« De manière plus générale, le physicalisme bute sur un certain nombre de limites intrinsèques, qui ont fortement diminué la force d'évidence dont il avait pu se prévaloir, pour que triomphassent ses vues, à l'époque, déjà lointaine, du positivisme logique. Le projet à la réussite duquel il s'était attaché, celui de l'unité de la science, a été contesté de l'intérieur par les philosophes des sciences, qui ont avancé des arguments en faveur d'une thèse inverse, celle de la déconnection interne des parties, d'une radicale non-unité ou désunité de la science, fondée à la fois sur des raisons métaphysiques – refus de l'harmonie a priori de la nature – et sur des constatations empiriques à propos de la pratique scientifique effective des sciences physiques et naturelles. »⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ J.D. Barrow, *La Grande Théorie*, p. 180.

⁴⁵⁵ Un phénomène (ensemble, tout, organisation) est dit « simple » lorsqu'il est linéaire et prédictible : autrement dit le tout n'est rien d'autre que la somme de ses parties. Il est dit « complexe » lorsqu'il est non-linéaire et chaotique : autrement dit le tout est considérablement (qualitativement) plus que la somme de ses parties, ce qui requiert une connaissance de l'ensemble pour comprendre les parties. Dans un phénomène complexe on ne peut pas prédire l'évolution des événements : les erreurs s'amplifient si rapidement qu'une incertitude infinitésimale dans l'état présent du système rend vaine toute prédiction de son état au-delà d'un court laps de temps. Une approche holiste indépendante est donc requise pour restituer la structure et l'histoire du tout. (J.D. Barrow, *La Grande Théorie*, p.162 et suiv.). L'« émergence » est l'apparition soudaine de quelque chose qui n'était pas totalement et forcément prévisible et qui comporte des caractéristiques nouvelles (F. Nef, *Traité d'ontologie*, p. 150).

⁴⁵⁶ F. Nef, *Traité d'ontologie*, p. 175.

§ 8. Une jonction impossible ?

L'unification des deux images au sein de ce que Wilfrid Sellars appelle une « vision stéréoscopique » de la réalité – vision « où deux perspectives différentes sur un paysage sont fusionnées en une seule expérience cohérente »⁴⁵⁷ – bute sur plusieurs obstacles. Ainsi, l'image manifeste est ultimement *homogène*, tandis que le système des objets scientifiques est ultimement *non-homogène*. Mais le plus grand obstacle est celui de « loger » les personnes dans le paysage des entités postulées par la science – loger le *projet* dans une réalité *hors-projet*. « Une personne peut presque être définie comme un être qui possède des intentions », ou qui partage au niveau individuel les intentions collectives qui « fournissent l'ambiance de principes et de standards (en premier lieu ceux qui rendent possibles le langage signifiant et la rationalité elle-même) dans laquelle se déroule notre vie individuelle »⁴⁵⁸. Avoir une intention de ce type, ce n'est donc pas faire une classification ou produire une explication – se positionner par rapport à ce qui est le cas (pensée factuelle) – mais exprimer un devoir-être.

Il est dès lors logiquement impossible de « réduire » l'être humain en tant que personne à l'être humain en tant qu'objet d'étude de la science : l'irréductibilité du personnel repose en dernière instance sur l'irréductibilité du *devoir-être* à l'*être*. Le projet synoptique de vision stéréoscopique se voit modifié, dans un sens qui n'est pas sans rappeler la solution kantienne aux antinomies de la raison pure. Etant donné (a) qu'il est impossible de *réconcilier* (au sens de rendre compatible, c'est-à-dire de réduire) l'image manifeste du monde avec l'image scientifique du monde (sans « dissoudre » l'être humain en tant que personne en un faisceau de faits naturels), et (b) qu'il faut défendre la vérité de l'image scientifique du monde, il ne reste plus qu'à *joindre* le cadre conceptuel des personnes à l'image scientifique. Sellars admet que cette jonction susceptible de surmonter le « dualisme » des deux images du monde ne relève pour l'instant que de l'« imagination » : un rêve à réaliser ou un vœu pieux ?

⁴⁵⁷ W. Sellars, *Philosophy and the scientific Image of Man*, p. 19. Voir également P.F. Strawson, *Individuals* et P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*.

⁴⁵⁸ Il s'agit des intentions qui posent des devoir-être. W. Sellars, *Philosophy and the scientific Image of Man*, p. 39-40.

§ 9. Les particuliers de base dans l'image manifeste du monde.

Mais en quoi consiste précisément cette dimension personnelle qu'il faudrait joindre à l'image scientifique du monde ? A supposer qu'elle soit déterminable de façon conceptuelle, par quelle dialectique et par quels moyens linguistiques peut-on opérer la jonction entre le schème conceptuel de la personne et le schème conceptuel des choses matérielles ? Cet ajout ne fait-il pas imploser l'image scientifique du monde ?

Pour que la jonction entre les deux images du monde se fasse, il faut donc commencer par trouver ou construire un langage conceptuel commun. Or, selon P.F. Strawson ce langage a toujours déjà été là, à notre disposition : c'est le cadre conceptuel que nous partageons tous et dans laquelle nous « pouvons ajuster nos récits et nos histoires »⁴⁵⁹, qui sous-tend à la fois la vie ordinaire et l'expérience scientifique.

Dans son « essai de métaphysique descriptive », Peter Strawson défend la thèse que le schème conceptuel au moyen duquel nous pensons l'expérience – nous individuons des choses – est constitué au niveau le plus basique de particuliers identifiables et ré-identifiables. Pour que ces opérations puissent être réalisées, il est nécessaire que les particuliers soient situés, donc localisables⁴⁶⁰ de façon univoque dans un « cadre spatio-temporel unitaire »⁴⁶¹, à savoir le système de relations spatiales et temporelles, dans lequel chaque particulier est mis en relation de façon unique avec chaque autre particulier. Strawson précise qu'il utilise le terme de « particulier » « de la façon la plus familière en philosophie »⁴⁶² : ainsi les occurrences historiques, les objets matériels, les gens et leurs ombres sont des particuliers, tandis que les qualités et les propriétés, les nombres et les espèces ne le sont pas⁴⁶³.

Il y a selon Strawson deux catégories basiques de particuliers : les corps matériels (*material bodies*) et les personnes (*persons*). Les corps et les personnes sont des particuliers de base car on ne peut identifier quoi que ce soit sans renvoyer à titre ultime à l'un ou l'autre de ces particuliers. Ce qui les distingue, ce sont les propriétés (donc les prédicats) qu'on leur attribue (*ascribe*). Les corps ne possèdent qu'une série de propriétés (prédicats), à savoir des propriétés ou des caractéristiques, situations, etc., matérielles et d'ordre publique (« prédicats-

⁴⁵⁹ P.F. Strawson, *Individuals*, p. 38.

⁴⁶⁰ Cette situation spatio-temporelle est la condition de l'identification et de la réidentification des particuliers. Strawson le démontre par une réfutation ingénieuse du solipsisme acoustique.

⁴⁶¹ Ce qui implique, comme le souligne F. Recanati, un rejet du descriptivisme généralisé (éliminativiste des entités singulières). Voir F. Recanati, *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, p. 162-163.

⁴⁶² P.F. Strawson, *Individuals*, p. 15.

⁴⁶³ Selon Strawson l'ontologie de base du sens commun est donc une ontologie des individus (particuliers concrets) nominaliste, en tant que distincte d'une ontologie tropiste (particuliers abstraits) réaliste.

M ») ; tandis que les personnes possèdent deux séries de propriétés : des propriétés physiques et publiques (position spatiale, états physiques, conditions temporelles, etc.), mais également des propriétés spirituelles, d'ordre privé⁴⁶⁴ (les événements mentaux au sens large : attitudes, intentions, sensations, émotions, pensées, etc.) – les « prédicats-P ».

Les expériences privées ne sont pas elles-mêmes des particuliers de base, puisque « les principes d'individuation de ces expériences tournent essentiellement autour des identités des personnes à l'histoire desquelles elles appartiennent »⁴⁶⁵. Il existe une *relation causale privilégiée* entre *un* corps matériel et *une* certaine expérience privée⁴⁶⁶, mais l'on ne saurait rendre compte de l'*unité* de cette expérience en l'attribuant simplement au corps. Sans l'acceptation des « personnes » dans le dispositif conceptuel du schème de base, l'attribution des états mentaux – au même individu à différents moments ou à différents individus – serait incompréhensible.

« En bref, on ne peut s'attribuer des états de conscience que si on peut les attribuer à d'autres. On ne peut les attribuer à d'autres que si on peut identifier d'autres sujets d'expérience. Et on ne peut identifier d'autres sujets, si on peut les identifier *uniquement* comme sujets d'expérience, possesseurs d'états de conscience. »⁴⁶⁷

Il y a toutefois une asymétrie irréductible au niveau de l'ascription des états de conscience à soi-même et l'ascription des mêmes états à une autre personne : attribué à soi-même, un état de conscience est ressenti (*felt*) ; attribué à l'autre, il est uniquement observé (*observed*). Il semble donc que l'ascription des états de conscience obéisse à deux règles différentes, voire opposées : ascription immédiate à soi-même, ascription à autrui médiatisée par une inférence dont la base est constituée par des signes (*signs*) visibles. Comment est-ce possible ? Ne s'agit-il pas d'une explication *ad hoc* ? Selon Strawson cette règle d'usage surprenante est néanmoins essentielle pour comprendre et maîtriser les prédicats-P. Comme le dit Ricoeur : « [...] il faut acquérir simultanément l'idée de réflexivité et celle d'altérité, afin de passer d'une corrélation faible et trop facilement assumée entre quelqu'un et n'importe qui d'autre, et la corrélation forte entre à soi, au sens de mien, et à autrui, au sens de tien. »⁴⁶⁸

⁴⁶⁴ Ces propriétés privées deviennent publiques dans la communication. Si elles étaient éminemment privées (subjectives), leur attribution (ascription) à soi-même comme aux autres serait compromise. L'on évite ainsi la dérive vers la référence privée solipsiste.

⁴⁶⁵ P.F. Strawson, *Individuals*, p. 41.

⁴⁶⁶ P.F. Strawson, *Individuals*, p. 92.

⁴⁶⁷ P.F. Strawson, *Individuals*, p. 100.

⁴⁶⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 53.

En affirmant que le concept de « personne » est primitif, Strawson rejette toute forme de révisionnisme du langage courant⁴⁶⁹, qu'il s'agisse d'un révisionnisme métaphysique comme celui de Descartes (dualisme des substances, ou, dans la formulation ironique de Strawson, « dualisme des deux sujets »)⁴⁷⁰, ou d'un révisionnisme logico-linguistique comme celui de Schlick ou de Wittgenstein – basé sur une version ou une autre de l'argument de l' « erreur de catégorie »⁴⁷¹ – et qui, ironiquement, revient également à un dualisme : le « dualisme d'un sujet et d'un non-sujet ». Si l'on ne révisé pas le langage ordinaire, on ne peut ni éliminer l'attribution possessive des expériences à une personne, ni transformer cette attribution possessive en un argument ontologique.

« Le concept de personne est logiquement antérieur à celui de conscience individuelle. Le concept de personne ne peut pas être analysé en termes de corps animé ou d'âme incorporée. Cela ne veut pas dire que le concept d'une pure conscience individuelle ne pourrait pas avoir une existence logique secondaire, si l'on pense ou croit cela désirable. On parle d'une personne morte – d'un cadavre – et de la même manière dérivée on pourrait au moins penser à une personne désincarnée. Une personne n'est pas un ego incarné, mais un ego pourrait être une personne désincarnée, qui retient le bénéfice logique de l'individualité du fait d'avoir été une personne. »⁴⁷²

Strawson pointe au passage que « ce qui, au niveau des faits naturels, rend intelligible notre possession d'un tel concept [de personne – n.n.] » est constitué par « une certaine classe de prédicats-P » qui occupent une place centrale dans le tableau :

« Il s'agit des prédicats qui impliquent, grosso modo, de faire quelque chose, qui présupposent clairement une intention ou un état d'esprit ou du moins une forme quelconque de conscience et qui indiquent une structure caractéristique (ou un ensemble de structures caractéristiques) des mouvements corporels, sans indiquer précisément aucune sensation ou expérience définie. »⁴⁷³

⁴⁶⁹ Le langage ordinaire attribue les expériences privées à quelqu'un, la personne, qui a un corps matériel. Le langage ordinaire semble indiquer qu'il n'y a d'expérience sans quelqu'un qui « a » (ou « fait ») cette expérience. Cela exclut donc (a) des expériences sans sujet ; (b) un sujet purement spirituel de l'expérience (une « substance pensante »). Ces deux hypothèses sont révisionnistes par rapport au schème conceptuel qui sous-tend le langage et l'expérience ordinaires.

⁴⁷⁰ Strawson n'explore pas plus avant la question de l' « union » de l'âme et du corps, bien qu'il mentionne la phrase cartésienne « je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire » (R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, VI).

⁴⁷¹ Voir G. Ryle, *La notion d'esprit*, P.F. Strawson, *Individuals*, p. 94-95.

⁴⁷² P.F. Strawson, *Individuals*, p. 103.

⁴⁷³ P.F. Strawson, *Individuals*, p. 111.

§ 10. Bilan.

La question des visions du monde est intimement liée au problème de l'image manifeste et de l'image scientifique du monde. Celle-ci débouche sur la question de l'ontologie fondamentale du monde et de la place des valeurs au sein de celui-ci. Nous pourrions illustrer cette médiation en prenant l'exemple de deux fameuses descriptions d'un même phénomène, celui de la main touchante-touchée.

La première description est celle donnée par G.E. Moore dans *A Defence of Common Sense*⁴⁷⁴. Le point de départ de Moore est la proposition « Ceci est une main humaine », dont il s'agit de faire l'analyse logique. On aboutit ainsi à l'explicitation : « il existe une et seulement une chose dont il est vrai à la fois que c'est une main humaine et que *cette surface* (le *sense-datum* que je perçois) est une partie de sa surface ». L'analyse de la proposition « Ceci est une main » implique la conjonction de deux types de faits hétérogènes, un fait sémantique (« c'est une main humaine ») et un fait physique (la surface en tant que *sense-datum* est causalement liée à la surface en tant que corps physique – quelle que soit par ailleurs la nature de ce corps physique et sa ressemblance ou sa dissemblance avec ce que je perçois).

La description et l'analyse logique à laquelle elle donne lieu sont produites dans une attitude purement théorique : Moore précise qu'il suffit de « regarder » sa main droite. On peut remarquer que cette attitude théorique élimine le possessif implicite dans l'expérience et de la proposition, et de son explicitation.

Pour avoir accès à ce type d'analyse, je dois pouvoir devenir le « spectateur impartial » (le *cosmotheoros* selon la formule de Merleau-Ponty⁴⁷⁵) de mon propre corps. Ce faisant un « hiatus » se creuse entre moi (sujet) et moi-même (objet de contemplation). Nous avons toutefois vu que ce hiatus est « comblé » par quelque chose d'autre :

« Mais ce hiatus entre ma main droite touchée et ma main droite touchante, entre ma voix entendue et ma voix articulée, entre un moment de ma vie tactile et le suivant, n'est pas un vide ontologique, un non-être : il est enjambé par l'être total de mon corps, et par celui du monde, c'est le zéro de pression entre deux solides qui fait qu'ils adhèrent l'un à l'autre. »⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ G.E. Moore, *A Defence of Common Sense*, p. 14-16.

⁴⁷⁵ Voir M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, p. xv. Voir également N. Depraz, *Attention et vigilance* pour une critique approfondie de la réflexivité.

⁴⁷⁶ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 192.

Sans prétendre réduire cet entre-deux à la vision du monde, nous pensons, comme ce chapitre l'a montré, qu'elle est un élément essentiel de la réussite de cette « adhésion ».

Ch. 4 : Monde(s) retrouvé(s)

Ulrich se rappelait encore très bien comment l'incertitude avait retrouvé son crédit. On avait pu lire de plus en plus souvent des déclarations dans lesquelles des gens qui exercent un métier assez incertain, des poètes, des critiques, des femmes, ou ceux dont la vocation est de former la « nouvelle génération », se plaignaient de ce que la science pure fût un poison qui dissolvait les grandes œuvres de l'homme sans pouvoir les recomposer, et en appelaient à une nouvelle foi, à un retour aux sources intérieures, à un renouveau spirituel ou autres chansons du même genre. Naïvement, il avait commencé par penser que c'étaient là des gens qui s'étaient blessés en faisant du cheval et maintenant, clopinant, réclamaient à grands cris qu'on les oignît d'âme ; mais il dut reconnaître peu à peu que cet appel réitéré qui lui avait paru d'abord si comique trouvait partout de vastes échos ; la science commençait à se démoder, et le type d'homme indéfini qui domine notre époque avait commencé à s'imposer.

R. Musil, *L'homme sans qualités*, I, p. 299-300.

En retraçant son parcours de vie et intellectuel dans la Seconde partie du *Discours de la méthode*, Descartes compare sa situation à celle d'« un homme qui marche seul dans les ténèbres »⁴⁷⁷. Le défi qu'il se lance est de trouver un moyen (une « méthode ») afin « d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec

⁴⁷⁷ R. Descartes, *Discours de la méthode*, II, p. 31.

assurance en cette vie »⁴⁷⁸. Les lumières de la vérité dissipent les ténèbres et bien que le marcheur soit toujours seul, sa démarche devient désormais « assurée ».

A un autre endroit, lorsqu'il énonce sa morale provisoire, Descartes énonce un autre principe à l'usage de ceux qui sont en chemin :

« Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir : car par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt. »⁴⁷⁹

En commentant ce passage, Pierre Macherey pointe deux choses : (a) la dangerosité peu propice à des effusions romantiques des forêts à l'époque de Descartes ; (b) l'élaboration d'un imaginaire de la forêt à connotation sinon morale, du moins éthique.

« À l'époque où Descartes écrit le *Discours de la méthode*, les forêts sont encore pour une grande part des zones de non droit, dans lesquelles on hésite à s'aventurer : s'y égarer, c'est s'exposer à des risques démesurés, comme on peut s'y attendre là où aucun principe d'ordre et de mesure ne joue de manière régulière et où, de quelque côté qu'on se tourne, on ne rencontre, en l'absence de points fixes sur lesquels se repérer, que des échappées sur des écarts en tous genres ; tout y va de travers. Mais ce n'est pas tout. À ces données de fait, confirmées par l'expérience et bien connues des voyageurs, s'ajoute le poids d'un imaginaire de la forêt, schème mental venu du fond des âges dont Robert Harrison reconstitue la fabuleuse histoire dans son ouvrage *Forêts - Essai sur l'imaginaire occidental*.

L'incipit de la *Divine Comédie* de Dante est à cet égard révélateur d'un état d'esprit général, qui donne son arrière-fond à la parabole des voyageurs perdus dans la forêt dont Descartes se sert pour illustrer la règle de sa morale provisoire où est mise en avant la thématique de la résolution [...]. »⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ R. Descartes, *Discours de la méthode*, I, p. 23.

⁴⁷⁹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, III, p. 39.

⁴⁸⁰ P. Macherey, « Marcher en forêt avec Descartes », <https://doi.org/10.4000/methodos.4660>

Si le *Discours de la méthode* peut être lu comme une « fable », quelle image de la condition humaine et de la relation de l'être humain au monde peut-on y lire ? On sait en tout cas que quelqu'un comme Blaise Pascal a pu y voir une occultation du « cœur ».

§ 1. L'inquiétante étrangeté du monde.

On peut lire la démarche cartésienne comme une tentative de réconcilier l'homme et le monde physique grâce à la raison. En revanche, quelqu'un comme Pascal a vu dans l'éclatement du cosmos en un univers infini une occasion de ramener l'homme vers Dieu. La « stratégie de Pascal »⁴⁸¹ consiste à faire appel au « cœur » des hommes plutôt qu'à leur entendement. Cette stratégie, comme le suggère H. Philipse, comporte deux étapes.

Dans une première étape, Pascal fournit une description neutre de la condition humaine, qui en dévoile le caractère misérable. Perdu dans un univers infini, sans aucune certitude, l'homme est une énigme pour lui-même⁴⁸². Cette première étape prépare l'assaut chrétien, mené sur deux fronts à la fois : du côté de la raison, par l'argument du pari, du côté du cœur ensuite, par l'action rhétorique du texte. L'« évidence » qui s'impose est que seule la foi fournit la solution à l'énigme de l'existence humaine.

Kierkegaard s'est inspiré de Pascal au point qu'on peut lire sa théorie de la vision du monde et de la vie comme l'équivalent de la deuxième étape de la stratégie pascalienne. Mais les disciples de Kierkegaard, les existentialistes, ne pouvaient pas ignorer la prophétie nietzschéenne de la « mort de Dieu ». L'existentialisme en tant que philosophie est une tentative de rendre compte d'une expérience fondamentale à la lumière de laquelle il faut comprendre toute chose, expérience qui renvoie en dernière instance à la mort du Dieu d'amour et au vide qu'il a laissé derrière lui. Si Dieu est mort, pourquoi aimer la nature, pourquoi aimer les autres, pourquoi s'aimer soi-même ?

Cette expérience fondamentale est celle de l'*angoisse*, c'est-à-dire l'inquiétante étrangeté du monde :

⁴⁸¹ Voir H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being*, § 12.C.

⁴⁸² Voir B. Pascal, *Pensées*, Fragment 420 Brunschvig : « S'il se vante, je l'abaisse,/ S'il s'abaisse je le vante,/ Et le contredis toujours,/ Jusqu'à ce qu'il comprenne,/ Qu'il est un monstre incompréhensible. »

« [...] le mode fondamental de l'être dans le monde est l'inquiétante étrangeté sous-entendant l'absence d'une patrie et la peur qui est son corollaire. Dans l'angoisse, qui est fondamentalement l'angoisse devant la mort, s'exprime le ne pas être chez soi dans le monde. L'être-dans entre dans le mode existentiel du non chez soi. C'est cela l'inquiétante étrangeté. »⁴⁸³

Cette inquiétante étrangeté du monde et son corollaire l'angoisse représente pour l'existentialiste « une révélation, la révélation authentique du malaise fondamental »⁴⁸⁴, que l'on ressentait vaguement auparavant, mais que seul l'existentialiste affronte franchement. A l'aune de cette expérience fondamentale, l'existentialiste ne peut que rejeter la métaphysique traditionnelle : le souci d'un « tout » qui ignore l'individu et l'angoisse de sa mort est remplacé par un souci de soi, de sa singularité irréductible.

La rébellion à l'œuvre dans la philosophie de l'existence est selon Arendt celle d'hommes qui « plutôt que de trahir ce qui leur appartenait le plus incontestablement, préférèrent être perdus – perdus pour eux-mêmes ainsi que pour le monde »⁴⁸⁵. L'existant – et « ce terme d'existence ne désigne tout d'abord pas plus que l'Être de l'homme » – n'est premièrement que souci de son être c'est-à-dire de son existence. Ainsi dans l'homme existence et essence (être) coïncident, font bloc dans une clôture ontologique, qui se traduit dans une volonté de « se retirer en lui-même hors de son être dans le monde »⁴⁸⁶.

Dépouillé des qualités relatives à l'essence que lui avait assignée Dieu, l'homme existentialiste se conçoit comme une pure liberté négatrice aux prises avec le problème de sa propre attestation. Or quel meilleur moyen de s'attester dans sa liberté que le suicide – comme illustré dans la figure de Kirillov dans *Les Possédés* de Dostoïevski.

« [...] l'avancée vers la mort a été introduite comme existentielle ; car c'est en elle que l'homme réalise l'absolu *principium individuationis*. La mort seule arrache à la corrélation avec ceux qui sont ses semblables et qui, en tant que « On », empêchent toujours l'être-soi. La mort est certes la fin de l'être-là ; mais elle est en même temps le garant qu'en fin de compte rien d'autre que moi-même importe. »⁴⁸⁷

⁴⁸³ H. Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, p. 59.

⁴⁸⁴ L. Strauss, « L'existentialisme », in *La philosophie politique et l'histoire*, p. 82.

⁴⁸⁵ H. Arendt, « Brecht », in *Vies politiques*, p. 206.

⁴⁸⁶ H. Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, p. 59.

⁴⁸⁷ H. Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, p. 62.

Pour H. Arendt, qui fait de l'*amor mundi*, du rapport politique aux autres êtres humains, le fondement de sa philosophie politique, l'existentialisme est donc clairement déshumanisant. L'existentialisme fait le lit de l'isolement, dont se nourrissent le fascisme et le nazisme.

« En effet, une telle essence suprême n'est pensable qu'unique et dépourvue de tout semblable. Ce qui apparaît donc ensuite chez Heidegger comme « déchu » sont tous les modes de l'être-homme reposant sur le fait que l'homme n'est pas Dieu et qu'il vit avec ses semblables dans un même monde. »⁴⁸⁸

L'étrangeté du monde présuppose, selon Arendt, le sentiment d'une « séparation radicale de tous ses semblables »⁴⁸⁹. A partir de là, le problème le plus épineux pour l'existentialisme est toujours celui de l'éthique. Certes, « être d'une manière authentique signifie être d'une manière authentique avec d'autres êtres humains »⁴⁹⁰, endosser la responsabilité de son authenticité comme de son inauthenticité. « Ainsi, une éthique existentialiste semble pouvoir exister, qui devra cependant être une éthique strictement formelle »⁴⁹¹, car, confrontés à la pure facticité ou à la contingence dans nos rapports avec autrui, nous ne pouvons en définitive pas fonder des devoirs moraux proprement-dits : « dans l'existentialisme, il n'y a pas de loi morale »⁴⁹².

§ 2. Le désordre du cœur et l'*ordo amoris*.

Husserl dénonce dans les années 1920 l'impasse dans laquelle s'enfoncé une rationalité scientifique caractérisée par « l'étroitesse du cœur » (*enghertzige Rationalität*)⁴⁹³ et appelle de ses vœux « une raison élargie jusqu'à inclure son autre, la sensibilité, l'expérience, l'antéprédicatif, une raison au grand cœur qui réhabilite le monde sensible comme nécessaire à son existence même »⁴⁹⁴. La raison doit se réapproprier le monde de la vie (*Lebenswelt*) et pour

⁴⁸⁸ H. Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, p. 60.

⁴⁸⁹ H. Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, p. 62

⁴⁹⁰ L. Strauss, *L'existentialisme*, p. 90.

⁴⁹¹ L. Strauss, *L'existentialisme*, p. 90.

⁴⁹² L. Strauss, *L'existentialisme*, p. 91.

⁴⁹³ E. Husserl, *Hua VI : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, § 6, p. 22.

⁴⁹⁴ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 14.

ce faire retrouver la « vision naturelle du monde ». Mais peut-on retrouver le monde préscientifique au moyen de la raison – fût-elle élargie ?

Une part essentielle de la phénoménologie de Max Scheler et de Martin Heidegger est consacrée précisément à cette tâche. Le jeune Heidegger a vu dans Scheler, son aîné, la « force philosophique la plus vigoureuse de toute la philosophie contemporaine »⁴⁹⁵. Certes, Heidegger prend par la suite ses distances avec Scheler, en critiquant son approche de la foi et de l'existence religieuse, comme son ontologie basée sur le concept de « résistance » du réel. Inversement, en lisant *Être et temps*, Scheler trouve que la principale faiblesse de l'ontologie fondamentale réside dans l'absence d'élément de résistance au déploiement de l'être-au-monde du *Dasein*⁴⁹⁶. Cela pointe vers un désaccord profond quant au positionnement et à l'appréciation de la situation historique et de l'horizon du questionnement philosophique. Mais les points communs et les accords sont au moins aussi profonds, ce dont Husserl s'est parfaitement rendu compte⁴⁹⁷.

Scheler caractérise son époque comme celle du « désordre du cœur »⁴⁹⁸. Ce diagnostic n'est pas anodin, puisqu'il se met en porte-à-faux par rapport à une lecture très influente en termes de « crise de la rationalité » ou « crise des fondements des sciences ». Pour schématiser, il s'agit pour Scheler de montrer que la raison repose sur le cœur⁴⁹⁹ et que pour parler d'une « crise » il faut que ce soit le cœur, plutôt que la raison, qui soit ébranlé.

En mettant l'accent sur le « cœur », Scheler s'inscrit en marge de la lecture standard de l'histoire de la philosophie occidentale. Il noue ensemble trois idées : (a) le cœur est, à côté de la raison, l'autre puissance qui nous pousse à penser et à agir ; (b) le cœur est ce qui fournit à la raison, sur le mode de l'intuition, les principes sur lesquels elle construit ses inférences⁵⁰⁰ ; (c) le XIX^e siècle (surtout en Allemagne) adhère progressivement à la croyance romantique, d'inspiration rousseauiste, que le cœur est supérieur à la raison, puisque c'est le cœur, non la

⁴⁹⁵ M. Heidegger, GA 26 : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 62-64.

⁴⁹⁶ M. Scheler, « Reality and Resistance : On Being and Time, Section 43 », traduit par Th. Sheehan, in *Listening* 12, n° 3 (automne 1977), p. 61-73.

⁴⁹⁷ Voir E. Husserl, Hua VI : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 486. Husserl indique que son désaccord avec ces deux « critiques » concerne la question fondamentale de « ce que la phénoménologie transcendantale doit être effectivement et [...] ce dont, en tant que philosophie, elle doit s'acquitter effectivement ». L'importance du concept de « vision du monde » pour Scheler et Heidegger n'est pas sans rapport avec ce jugement husserlien.

⁴⁹⁸ M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, p. 18.

⁴⁹⁹ A ne pas confondre avec la thèse de La Rochefoucauld selon laquelle « l'esprit est toujours le dupe du cœur ».

⁵⁰⁰ B. Pascal, *Pensées*, Fragment 282 Brunschvig. « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. »

raison, qui élève l'être humain au-dessus de l'animalité et en fait une *personne*⁵⁰¹. Si le cœur se retrouve dans un état de désordre, l'être humain ne sait plus où il en est au sujet de lui-même et du monde, ne sait plus à quel dieu se vouer, est *dépersonnalisé*⁵⁰².

En se revendiquant d'Augustin et de Pascal, Scheler rejette le « préjugé antique » de la division de l'esprit en deux parties antagonistes, la « raison » et la « sensibilité ». Selon ce préjugé, tout ce qui est logique dans la pensée et le comportement, c'est-à-dire organisé selon des lois universelles et nécessaires que l'esprit retrouve ou produit en lui-même⁵⁰³, relève de la raison ; tout ce qui est illogique, absurde, irrationnel, relève de la sensibilité, c'est-à-dire est un simple effet de l'organisation psychophysique de l'animal humain. Cette distinction est non seulement floue, mais franchement nocive à la juste compréhension de l'expérience humaine, éthique en particulier.

« Les philosophes ont longtemps incliné à un préjugé qui reste encore vivace aujourd'hui et qui a son origine dans la façon-de-penser des Anciens. Il consiste à appliquer à la structure de l'esprit une division tout à fait inadéquate et à séparer la « raison » de la « sensibilité ». [...] Dans le domaine de l'éthique, cette attitude a eu pour conséquence de ne permettre historiquement la constitution que de deux sortes d'éthiques, l'une, absolument apriorique et par conséquent rationnelle, l'autre, relative, empirique et émotionnelle. Qu'il pût et qu'il dût y avoir place pour une éthique absolue, à la fois apriorique et émotionnelle, c'est un fait qu'on a à peine soupçonné. »⁵⁰⁴

L'éthique absolue *et* émotionnelle que Scheler se propose d'élaborer réactive l'idée pascalienne d'une « raison du cœur » à l'encontre du préjugé antique de la séparation de la raison et de la sensibilité. Comme chez Pascal, il y a chez Scheler un « ordre du cœur » ou une « logique du cœur ». « Lorsqu'il écrit : « Le cœur a ses raisons », il songe à une légalité éternelle et absolue de la perception-affective, de l'amour et de la haine, aussi absolue que la légalité de la pure logique, mais qu'on ne peut ramener d'aucune façon à une légalité intellectuelle. »⁵⁰⁵ Autrement dit, le cœur est une dimension (au sens d'une faculté ou d'une disposition) fondamentale de l'esprit, qui lui permet de faire l'expérience de certains objets qui

⁵⁰¹ Voir J.J. Rousseau, *Emile*, IV, pour le « génie du cœur » qui permet de voir l'humanité dans l'homme, c'est-à-dire la misère commune.

⁵⁰² Voir également l'introduction à M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*.

⁵⁰³ Des lois synthétiques *a priori* dans la terminologie kantienne. La confrontation avec Kant est l'arrière-plan du *Formalisme en éthique* de Scheler.

⁵⁰⁴ M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, p. 265-266.

⁵⁰⁵ M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, p. 266-267.

sont inaccessibles à la raison ou à l'intelligence. Scheler parle même de « cécité de la raison » à l'égard de ces objets :

« [...] il existe un mode-d'expérience, dont les objets sont absolument *inaccessibles* à l'entendement, en face duquel l'entendement est aussi aveugle que l'oreille et l'ouïe en face des couleurs, mais un mode-d'expérience qui nous met *authentiquement* en présence d'objets objectifs et de l'ordre éternel qui les lie les uns aux autres, ces objets étant les *valeurs* et cet ordre étant la hiérarchie-axiologique. »⁵⁰⁶

Les objets absolus dont le cœur permet de faire l'expérience sont ainsi les *valeurs* et leur *hiérarchie absolue et éternelle*. Cet ensemble expérientiel idéal constitue ce que Scheler appelle l'*ordo amoris*⁵⁰⁷. Celui-ci structure le monde spirituel proprement humain selon une échelle fixe des « préférences » et en fait un « règne des personnes ».

Scheler soutient que le « désordre du cœur » a été perçu avec acuité surtout par la « nouvelle génération ». Cela donne lieu à une demande pressante de visions du monde de la part de celle-ci, demande adressée aux philosophes : on attend (exige) d'eux qu'ils fournissent une alliance de la raison et du cœur au sein d'une vision du monde satisfaisante. La vision du monde serait donc le supplément d'âme qui réconcilie le cœur avec l'univers désenchanté, impersonnel et froid révélé par la science⁵⁰⁸.

§ 3. La dépersonnalisation moderne de l'existence humaine.

Le désordre du cœur est à mettre en relation avec la *dépersonnalisation* des êtres humains dans la société de masse. Kenneth W. Stikkers⁵⁰⁹ pointe ainsi que l'on ne peut pas comprendre l'analyse des relations interpersonnelles chez Scheler sans avoir à l'esprit

⁵⁰⁶ M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, p. 267.

⁵⁰⁷ Pour les principes d'organisation de cette hiérarchie absolue des valeurs et ses éléments (valeur émotionnelle – plaisir, déplaisir –, valeur du sens de la vie, valeur mentale et valeur du sacré), voir M. Scheler, *Le formalisme en éthique* et *Ordo amoris*.

⁵⁰⁸ Pour la connexion entre le cœur et vision du monde dans ce contexte pascalien, voir M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, p. 267.

⁵⁰⁹ K.W. Stikkers, "Introduction" à M. Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*.

l'influence de la distinction introduite par Ferdinand Tönnies entre *société* (*Gesellschaft*) et *communauté* (*Gemeinschaft*)⁵¹⁰. Pour Tönnies, la société ne désigne pas, comme c'est l'usage aujourd'hui⁵¹¹, l'association humaine en général ou l'ensemble des rapports de coexistence avec les autres, mais une organisation humaine tenue ensemble par des liens principalement contractuels, relevant de ce que Max Weber appelle la rationalité instrumentale (à l'exemple des contrats qui ont cours dans l'économie ou dans la politique). La communauté désigne, au contraire, un groupe humain tenu ensemble par des liens émotionnels de solidarité. Ainsi, la société apparaît comme un agrégat mécanique, obtenu par l'addition d'unités équivalentes, tandis que la communauté apparaît comme un tout organique, irréductible à la somme de ses parties.

Mais dans son *Homme du ressentiment*, Scheler compare ces deux formes d'organisation humaine à une troisième, inconnue de Tönnies, la masse. De surcroît, il présente leur relation comme un rapport dialectique, de *décomposition* progressive :

« En réalité, la « société », loin d'être une réalité plus générale qui comprendrait des « communautés » unies par le sang, la tradition et l'histoire, est au contraire le « résidu », le *déchet* de la *désintégration* de la communauté. La « société », unité fondée sur un contrat, n'apparaît que si l'unité vitale de la communauté ne réussit plus à se faire respecter et si les individus cessent de considérer leur corps comme un instrument vivant. Que le contrat et la valeur du contrat disparaissent à leur tour, et il ne reste plus qu'une « masse » totalement inorganique, unifiée seulement pour un temps au hasard d'une émotion ou d'une contagion collective. »⁵¹²

La rationalisation de la société – portée par l'élan de la science moderne – est la principale cause de la massification et donc de la dépersonnalisation. Par opposition à celle-ci la communauté originelle est constituée de « milieux », c'est-à-dire de systèmes organiques d'appartenance et d'identification.

Scheler soutient que si le monde était peuplé d'êtres purement rationnels, pourvus uniquement de facultés de connaissance (de nature théorique), il n'y aurait ni *personne*, ni *problème de la personne*⁵¹³ (au sens de la « première » personne, la personne morale, le « Je » qui s'adresse au « Tu »). La *pensée rationnelle* n'est, selon Scheler, qu'une des dimensions de

⁵¹⁰ F. Tönnies, *Communauté et société*.

⁵¹¹ Selon C. Romano, cet usage commence avec Rousseau (voir *Être soi-même*, p. 63).

⁵¹² M. Scheler, *L'homme du ressentiment*, p. 184-185.

⁵¹³ M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, p. 387 et suiv.

l'esprit (*Geist*) dans son intentionnalité plurielle. La raison est de nature essentiellement instrumentale ou utilitaire (domination de la nature). Cette dimension n'est pas propre à l'être humain en tant que personne morale, mais lui est commune avec une partie du vivant. À côté de la pensée rationnelle, l'esprit comporte une dimension *intuitive* (qui renvoie à l'intuition phénoménologique des essences) et une dimension *volontaire et émotionnelle* (qui renvoie à l'intentionnalité axiologique au sens général). Elles singularisent l'être humain au sein du vivant. Ce que Scheler appelle « *personne* », n'est rien d'autre que le centre et l'unité agentique de cette pluralité, autrement dit ce qui tient ensemble les vécus⁵¹⁴. L'esprit (*Geist*), qui devient par l'intuition, la volition et l'émotion une réalité essentiellement personnelle, désigne « la sphère entière des actes », « tout ce que l'être a d'acte, d'intentionnalité et de réalisation-de-signification »⁵¹⁵.

Des êtres purement rationnels « seraient encore des sujets (logiques) qui effectueraient encore des actes-rationnels, mais ils ne seraient pas des « personnes ». [...] Car la personne est précisément cette unité qui existe pour des actes de toutes les *variétés d'essences* possibles – dans la mesure où ces actes sont considérés comme effectués »⁵¹⁶. « *La personne est l'unité-d'existence concrète, elle-même essentielle, d'actes d'essence de-diverses-sortes [...]. L'être de la personne « fonde » tous les actes essentiellement divers.* »⁵¹⁷ Scheler précise ainsi que ni « la pensée qui se pense elle-même » des anciens, ni la « conscience de soi » des modernes ne rendent compte de ce qu'est une « personne ».

Ces deux hypostases de la rationalité occultent la dimension *agentive* de la personne :

« En d'autres termes, ce qui appartient à l'essence de la personne, c'est d'exister et de vivre seulement en effectuant des actes de visée intentionnelle. Par définition même, elle ne peut donc être « objet ». Dès qu'on se met en posture de le percevoir, de se le représenter, de le penser, de s'en souvenir, de l'attendre, etc., cette attitude objectalisante laisse aussitôt échapper l'être de la personne. »⁵¹⁸

La personne exécute ou accomplit des actes intentionnels qui sont liés par un sens unitaire et qui engagent envers une extériorité. D'une certaine façon, on pourrait définir la personne selon

⁵¹⁴ Voir M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, ch. 2.

⁵¹⁵ M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, p. 394.

⁵¹⁶ M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, p. 388.

⁵¹⁷ M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, p. 388.

⁵¹⁸ M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, p. 395 (traduction modifiée). Cf. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, S. Chauvier, *Dire « je »*.

Scheler à partir de la formule de Nietzsche comme « animal capable de promesse »⁵¹⁹, qu'il subvertit toutefois⁵²⁰ : la personne en tant que fondement de ses actes intentionnels est solidaire de ceux-ci de prime abord à travers des actes de parole (illocutoires) qu'on appelle « promesses ». Envisager la personne autrement – comme une substance pensante ou une collection d'états psychologiques déconnectés du monde ou causalement reliés à celui-ci à travers des mécanismes stimulus-réponse, ou comme un faisceau de « dispositions » – revient à la *dépersonnaliser*.

§ 4. Le débat Scheler-Weber.

Scheler voit les effets de cette dépersonnalisation à l'œuvre dans les sciences sociales, sous l'influence du positivisme. Nous avons déjà analysé dans le précédent chapitre la critique schelérienne de la loi des trois états. Sur la base de cette critique, Scheler soutient que l'élaboration philosophique d'une vision du monde à l'usage de l'époque ne saurait suffire, puisqu'elle ne prend pas le problème à sa racine. La raison se retrouve dans une impasse puisqu'elle a fait le vide autour d'elle-même, puisqu'elle a privilégié un type d'intentionnalité au détriment de tous les autres. Cela est dû à son ménage forcé avec le positivisme : après avoir été la servante de la théologie, la raison est devenue la servante de la science positive⁵²¹. Or la science positive, factuelle, s'interdit les jugements de valeur. Sa servante, la raison, n'a donc plus rien à dire à l'homme au sujet de ce qui le concerne au plus haut point, le sens et la valeur de sa vie, qui est renvoyé à l'irrationnel ou à l'ineffable.

Les modèles positivistes de rationalisation du comportement individuel et collectif tendent à faire l'économie de la personne, réduite soit au statut de paramètre négligeable, soit à celui d'élément perturbateur, irrationnel. Abordant les enjeux et la signification d'une conférence de 1919 de Max Weber, « *Wissenschaft als Beruf* »⁵²², l'article « *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* » met en évidence les

⁵¹⁹ Voir F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*.

⁵²⁰ De même qu'il subvertit la théorie nietzschéenne du ressentiment.

⁵²¹ Voir M. Scheler, « Philosophische Weltanschauung », in *Gesammelte Werke*, IX, p. 75-84.

⁵²² M. Weber, « Le métier et la vocation de savant », in *Le savant et le politique*, p. 71-122.

limites d'une sociologie d'inspiration positiviste quant à la compréhension des visions du monde et de leur place dans la vie spirituelle des personnes.

Scheler n'analyse pas l'ensemble de la conférence de Weber, qui se compose de cinq parties. Après avoir, dans la première partie de la conférence, dressé un état des lieux du « métier » de scientifique à l'âge de la spécialisation, Weber soulève dans la deuxième partie la question de la « vocation » du scientifique, « car rien n'a de valeur, pour l'homme en tant qu'homme, qu'il ne *peut faire avec passion*. »⁵²³ Autrement dit, la question de la « vocation » scientifique renvoie à celle de la « personnalité » de l'individu et de la « rationalité » à l'œuvre dans le choix de ce mode de vie : peut-on en rendre compte au moyen de la seule *rationalité instrumentale* ou faut-il faire intervenir une *rationalité axiologique* (*Wertrationalität*)⁵²⁴ ? Mais quel rapport cette dernière entretient-elle avec la « passion » ?

C'est la pensée de Weber à partir de ce point qui attire l'attention de Scheler. Or, la question de la vocation scientifique est ambiguë, car elle se laisse décomposer en deux autres questions : (a) que signifie la science en tant que vocation pour celui qui s'y consacre ? et (b) quelle est *la vocation scientifique* dans l'ensemble de la vie humaine et quelle est sa valeur ?

Weber répond facilement à la première question dans la deuxième partie de la conférence : « Seul l'être qui se met purement et simplement *au service de sa cause* possède une « personnalité » dans le monde de la science. »⁵²⁵ La « personnalité » implique donc un engagement total et entier dans ce que l'on fait. Cela veut dire que l'on va déjà au-delà de la rationalité instrumentale, de l'adaptation économique des moyens à une fin. Le reste de la conférence affronte la deuxième question, bien plus difficile. Le traitement de cette deuxième question implique une discussion des visions du monde, ce qui fait l'objet de l'article de Scheler. En effet, il va de soi pour Scheler que le rôle de la vision du monde est de prendre en charge les valeurs et les vérités qui concernent la vie humaine dans son ensemble (envisagée comme un tout).

Selon Scheler, la confrontation de Weber avec la deuxième question, celle de la signification et de la valeur de la science pour la vie humaine dans son ensemble, aboutit à cinq thèses : (1) La science positive spécialisée n'a aucune signification pour la position d'une vision du monde, puisqu'elle doit exclure tout jugement de valeur. L'état scientifique au sens comtien,

⁵²³ M. Weber, *Le savant et le politique*, p. 82.

⁵²⁴ Weber distingue, dans *Economie et société* et ailleurs (a) la rationalité instrumentale, qui concerne les moyens d'atteindre une fin et (b) la rationalité axiologique, qui concerne la position des fins elles-mêmes. Autant la première notion semble claire et facile à appréhender, autant la seconde soulève des interrogations, au point d'être souvent considérée comme un non-sens.

⁵²⁵ M. Weber, *Le savant et le politique*, p. 86.

caractérisé par le progrès potentiellement infini, implique donc la plus stricte ascèse par rapport aux engagements (arrêtés) dans une vision du monde. (2) Toutefois les êtres humains tiennent le fait d'avoir une vision du monde, c'est-à-dire, dans la terminologie de Weber, de « servir certains dieux », pour une chose plus importante que toute science. (3) La philosophie dominante (néokantienne) ne peut pas non plus donner ou poser une vision du monde. En tant que discipline formelle, elle ne peut que décrire et systématiser sous la forme d'une typologie idéale comparative les visions du monde déjà données historiquement (à la façon de la *Weltanschauungslehre* d'un Dilthey ou d'un Jaspers). (4) Mais alors, qu'est-ce qui conduit à « se positionner » et à avoir une vision du monde, puisque les apports de la science, de la philosophie et de la doctrine des visions du monde sont inutiles à cette fin ? C'est la rencontre entre le « démon » intérieur de l'homme et une certaine tradition ou un prophète charismatique (un sauveur). L'homme se voue ainsi à un « dieu », ou encore se choisit un « destin ». (5) Un constat s'impose toutefois, que la nouvelle génération perçoit comme tragique et accablant : il n'y a pas de prophète et ceux qui, du haut de leur chaire, prétendent le contraire, sont des imposteurs⁵²⁶.

Scheler ne manque pas de noter que le propos de Weber devient « un peu mystérieux » lorsque celui-ci parle du « démon » intérieur de l'homme. Mais il y voit un reste de l'éducation protestante de Weber. Scheler reconnaît dans ce qu'il appelle le « volontarisme nominaliste » de Weber « une structure d'esprit calviniste, mais sans la foi calviniste »⁵²⁷, c'est-à-dire un formalisme calviniste, mais sans le contenu doctrinal. Privée de son contenu, la foi qui « pose » une vision du monde se transforme en décision irrationnelle (*irrationalen « Entschluss »*).

Voulant se débarrasser des visions du monde, le positivisme débouche donc sur un irrationalisme décisionniste. Faisant éclater cette vérité, la conférence de Weber n'est pas juste un « document humain » parmi d'autres, rédigé à partir d'une position de neutralité axiologique, de surplomb, mais « le document poignant de toute une époque »⁵²⁸.

Cependant, Scheler soutient que Weber commet une « erreur » lorsqu'il creuse un abîme entre la science et la philosophie d'un côté (le rationnel), les visions du monde de l'autre côté (l'irrationnel), puisque la notion de « personne » devient méconnaissable dans ce modèle. L'origine de l'erreur de Weber se trouve, selon Scheler, dans la confusion du « personnel » et du « subjectif » (ce qui est personnel serait subjectif, donc arbitraire et irrationnel). Cette

⁵²⁶ M. Scheler, « Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung », *Gesammelte Werke*, VI, p. 13-15.

⁵²⁷ M. Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, p. 14.

⁵²⁸ M. Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, p. 15.

confusion est la conséquence de l'opposition positiviste des faits et des valeurs. Seuls les premiers sont « objectifs » (peuvent faire l'objet d'énoncés vrais), ce qui implique que l'objectivité, ce qui « vaut universellement », se confond avec ce qui est « impersonnel ». Donc le positivisme de Weber le rendrait aveugle à un domaine de l'objectivité autre que celui des faits positifs : le domaine des *personnes* à proprement parler. A ce domaine correspondent une vérité et à une valeur qui ne sont pas subjectives (arbitraires), mais « objectives » sans être instrumentales (sans verser, au niveau pratique, en une forme d'utilitarisme ou de calcul rationnel⁵²⁹). Nous avons vu qu'elle se fonde dans l'*ordo amoris* auquel est référé tout acte intentionnel de « préférer »⁵³⁰. Par contraste, la « rationalité axiologique » (*Wertrationalität*) de Weber n'en est pas vraiment une, mais un pur et simple irrationalisme, puisqu'elle s'arrête au choix arbitraire entre plusieurs « dieux » présentés comme équivalents.

« [...] il [Weber] ne voit pas du tout que seul ce qui est *relatif* peut « valoir universellement » comme vrai et bon ; mais que *seules* la vérité et la bonté *personnelles-individuelles*, qui ne sont pas universellement valables – c'est-à-dire la vérité et la bonté s'élevant, dans les limites du simplement universellement valable, au-dessus du simplement universellement valable en tant que superstructure spirituelle – peuvent être absolues. »⁵³¹

L'analyse critique de Scheler suggère donc (a) que la vision du monde a un contenu objectif, est porteuse de vérité et de valeur absolues ; (b) que ce contenu ne se donne pas dans des actes et des relations impersonnels, mais présuppose une relation à la personne ; (c) que la vision du monde ne peut pas être appréhendée avec les outils conceptuels élaborés par la science positive ou par une philosophie qui lui emboîte le pas, car celle-ci méconnaît des distinctions phénoménologiques essentielles ou occulte franchement certains phénomènes⁵³². La critique de Scheler vise à la fois (a) le positivisme, (b) le subjectivisme et (c) le formalisme qu'il décèle dans la position de Weber. Il oppose à cela un *personnalisme* axiologique *absolutiste* qu'il s'agit de fonder en dynamitant le cadre positiviste.

Une théorie non-formelle (matériale) des visions du monde – à l'instar de l'éthique matériale – devient indispensable pour Scheler. Elle doit (a) dévoiler le domaine de la vérité et

⁵²⁹ R. Boudon, dans *Le juste et le vrai*, montre que le calcul utilitariste (et le choix rationnel qui en est un cas particulier) est l'expression historiquement insigne de la rationalité instrumentale.

⁵³⁰ La préférence est l'intentionnalité évaluative par excellence. Elle est toujours accompagnée de règles idéelles, en rapport avec la hiérarchie absolue des valeurs.

⁵³¹ M. Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, p. 19.

⁵³² Comme par exemple le phénomène originaire de la « préférence », dans lequel se donne la valeur.

de la valeur absolues ; (b) constituer un préalable commun à la science et à l'éthique. L'objet premier de cette théorie est la « *Weltanschauung* naturelle absolue »⁵³³ en tant qu'horizon de sens immanent au rapport de la personne humaine au monde.

« [...] la vision du monde naturelle absolue [...] est une « constante » historiquement et sociologiquement immuable qui doit être décrite philosophiquement, et qui n'émerge bien sûr qu'à travers un (difficile) décaillage de ce qu'il y a comme traditions « authentiques » et « vivantes » tissées dans chaque vision du monde concrète d'un groupe. Le contenu « authentique » d'une tradition est uniquement le contenu vécu comme présent, son caractère de porteur de tradition étant complètement inconscient et non reconnu. »⁵³⁴

Certes, cette *Weltanschauung* naturelle n'est pas donnée (instanciée) en tant que telle. A l'instar de l'« état de nature » des contractualistes, ce n'est qu'un *concept-limite*, une hypothèse (fiction) dont la fonction est en premier lieu heuristique, car elle sert (a) de point de départ à l'examen et à la rationalisation des données de l'expérience et (b) d'étalon de mesure à l'évolution historique des visions du monde relatives. On peut ainsi postuler que

« [...] dans la vision naturelle du monde, les objets réels ne sont donnés « d'entrée de jeu » ni comme pures choses (*Dinge*), ni comme purs « biens », mais comme *res* (*Sachen*), entendues comme choses pourvues de valeur (c'est-à-dire selon leur utilité essentielle), et cela en sorte qu'à partir de ces *res* puissent se constituer les synthèses qui aboutissent, soit aux pures choses (en *faisant* délibérément *abstraction* de toutes valeurs), soit aux purs biens (en *faisant* délibérément *abstraction* de toute nature purement chosale). »⁵³⁵

Il ne s'agit toutefois pas là de faits empiriques, observables, mais d'une description phénoménologique eidétique. A proprement parler, la « vision du monde naturelle » n'est donc que la reconstruction *a posteriori* d'une genèse du sens qui s'opère *a priori*, sans être formelle (puisqu'elle est émotionnelle)⁵³⁶. Elle ne correspond à aucune vision du monde réelle – aussi « originelle » ou « primitive » qu'elle soit.

⁵³³ Dans la préface à sa traduction anglo-saxonne du *Formalisme en éthique*, M. Frings soutient que le concept schelérien de « *natürliche Weltanschauung* » désigne la même chose que ce que Husserl appellera des années plus tard « *Lebenswelt* ».

⁵³⁴ M. Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, p. 15.

⁵³⁵ M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, p. 46 (traduction modifiée).

⁵³⁶ On pourrait l'appeler, comme c'est l'usage, « préreflexive », mais en définitive cette expression ne veut pas dire grand-chose. Voir N. Depraz, *Attention et vigilance*, p. 45-46.

La sociologie de la connaissance, dans sa démarche positive, d'analyse factuelle, doit donc rejeter ce concept et lui préférer celui de « vision du monde naturelle *relative* » : celle-ci recouvre l'ensemble des significations données comme allant de soi (quels que soient les actes intentionnels qui les constituent), injustifiées et injustifiables, mais servant comme raisons cognitives, conatives, axiologiques, etc. A partir de sa vision du monde naturelle relative, toute humanité déterminée peut s'élever à la vision du monde naturelle absolue, de même qu'à partir de son ordre particulier de biens, fins et normes, toute humanité déterminée peut s'élever à l'« idée du *Logos* éternel et objectif ».

« L'accès au mystère sans fin de ce *Logos* dans les termes d'une *histoire de l'esprit essentielle et nécessaire* n'est pas la prérogative d'une nation, d'une unité culturelle, d'un ou de l'ensemble des âges passés de la culture ; c'est la prérogative de *toutes ces unités ensemble*, ce qui inclut celles à venir, dans la *solidarité* de la *coopération* spatiale et temporelle des sujets uniques et irremplaçables (car individuels) de la culture. »⁵³⁷

L'approche positiviste tend (a) soit à éliminer purement et simplement les visions du monde en tant que reliques du passé ; (b) soit à admettre un attachement irrationnel à celles-ci, qui disparaîtrait avec le temps. Scheler s'efforce de montrer qu'il n'en est rien, que les visions du monde fournissent des raisons personnelles (sensibles) de penser et d'agir, qui sont aussi objectives que les raisons scientifiques, mais impliquent une relation de donation différente, historique et non pas anhistorique.

« Les « visions du monde » (*Weltanschauungen*) [...] sont des structures historiques pérennes, dont la pérennité possède une tout autre ampleur que celles des réalités du monde social, ou des circonstances politiques, économiques et de tout ce qu'exigent les maximes d'opportunisme. Toutes ces visions du monde – la chrétienne et ses formes dérivées, la socialiste, la libérale, etc. – sont profondément enracinées dans les ténèbres de l'histoire d'où elles émergent, dont elles se nourrissent et dont elles tentent toujours à épuiser la matière. Elles ne sont pas « fabriquées », mais naissent, grandissent, vivent et meurent lentement. Rien ne peut être « décidé » à leur sujet, et même des changements profonds comme ceux de notre patrie leur donnent tout au plus de nouveaux matériaux d'application sans les renverser ni les ébranler dans leur essence. »⁵³⁸

⁵³⁷ M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, p. 14.

⁵³⁸ M. Scheler, « Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen », in *Gesammelte Werke*, Bd. VI, p. 291.

La conférence de Weber débouche, d'après la lecture de Scheler, sur l'« attente » dans la nuit qui ne se satisfait pas de l'appel formel à la vertu de la « probité intellectuelle »⁵³⁹. Si elle constitue bien le « document poignant de toute une époque », cette conférence ne nourrit pourtant pas l'attente qu'elle identifie elle-même. La jeunesse, en particulier la jeunesse allemande, est éprise d'authenticité et d'absolu et voit dans le relativisme subjectiviste et dans le formalisme censé lui faire obstacle une « trahison » de son *ethos* historial : celui-ci est un *ethos* de la joie et de l'amour, non de l'héroïsme du devoir et du travail. Une *Weltanschauungslehre* matérielle, non formelle, devient nécessaire en tant que « précondition » de la philosophie positive et instrument de l'éducation (*Bildung*) des adultes à la hiérarchie absolue des valeurs ou *ordo amoris*⁵⁴⁰. Elle véhiculerait les vérités et les valeurs absolues (le Sacré) d'un groupe humain dans un rapport personnel qui n'est pas un rapport de « recherche », mais de « sagesse »⁵⁴¹.

De façon générale, toute vérité est, en un certain sens, « vérité personnelle », de même que tout bien est « bien personnel », sans que, pour autant, la vérité et le bien deviennent quelque chose de subjectif⁵⁴² : le rapport à Dieu en garantit l'objectivité⁵⁴³.

§ 5. La valeur : émotion ou raison ?

A travers sa critique de la raison et la fondation émotionnaliste de l'éthique des valeurs – en faisant de la valeur le corrélat intentionnel de l'acte de préférer – Scheler semble frôler lui-

⁵³⁹ M. Weber, *Le savant et le politique*, p. 121 : « A mes yeux, ce don de soi est plus louable que toutes ces prophéties d'universitaires qui ne voient pas clairement que dans un amphithéâtre aucune vertu n'a plus de valeur que celle de la probité intellectuelle. Cette probité nous commande de constater que tous ceux-là, et ils sont nombreux, qui de nos jours vivent dans l'attente de nouveaux prophètes et de nouveaux sauveurs se trouvent dans la situation décrite par ce beau chant édomite du veilleur du temps de l'exil, chant qui a été recueilli dans les oracles d'Isaïe :

On me crie de Sêir :

« Veilleur, où en est la nuit ?

Veilleur, où en est la nuit ? »

Le veilleur répond :

« Vient le matin, et puis la nuit.

Si vous le voulez, interrogez,

Convertissez-vous, revenez ! »

⁵⁴⁰ M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, ch. 2.

⁵⁴¹ M. Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, p. 18.

⁵⁴² M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, p. 399.

⁵⁴³ M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, p. 400 et suiv.

même une forme d'irrationalisme, ou du moins d'arbitraire. Ce risque est inhérent à sa mise en avant de la sensibilité comme fondement de l'existence personnelle. Une approche cognitiviste serait moins exposée à ce risque, mais serait-elle capable de fonder la signification ou la valeur du monde ?

Dans le Ch. 3 nous avons développé l'hypothèse qu'un ajustement de l'image scientifique du monde pour ménager une place aux personnes à la façon de la « métaphysique descriptive » de Strawson suffirait à retrouver l'homogénéité de croyance, le « sens commun » qui caractérise l'image manifeste du monde. Cela s'accorde à ce que l'on entend couramment par *sens commun* depuis les Lumières, à savoir « un hybride engendré par le monde subjectif des sensations individuelles et le monde objectif progressivement découvert par la science »⁵⁴⁴. L'image manifeste du monde entretient le sens commun puisqu'elle trouve le point d'équilibre entre la rationalité objective, scientifique, des faits observables et prévisibles et la rationalité subjective des états mentaux, auxquels appartiennent les représentations axiologiques au sens large. Ainsi c'est bien parce que je veux traverser la rue que je regarde à gauche et à droite. Ces mouvements de ma tête sont rationnels (intentionnalité préalable téléologique de type fin-moyens) puisqu'ils sont des moyens (instruments qui reposent sur des croyances instrumentales et qui satisfont une intention-dans-l'action) pour réaliser ma volonté (dans l'action proprement dite). Cette séquence de mouvements physiques que j'exécute possède (incarne) une qualité (une valeur)⁵⁴⁵ personnelle, que toute autre personne peut comprendre et expliquer sur la base du sens commun : cela se lit ou se voit pour ainsi dire à la surface des choses, on n'a pas besoin d'aller chercher plus loin.

Il n'est toutefois pas aussi simple de retrouver la proximité avec la surface des choses, puisque, comme le montre l'article de W. Sellars, la démarche scientifique nous en éloigne constamment. La possibilité de la jonction n'est pas garantie.

Une opinion répandue consiste à identifier la *personne* à l'*acteur rationnel*. Il faudrait renoncer à un modèle causaliste matériel (MCM)⁵⁴⁶ strict et élargir les bases du positivisme pour arriver à expliquer le comportement téléologique humain grâce à la *Théorie du choix rationnel* (TCR) ou *Modèle de l'utilité espérée* (MUE)⁵⁴⁷. L'unité épistémique serait assurée, puisque la TCR partage la même exigence de scientificité que les sciences de la nature. La TCR

⁵⁴⁴ L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 80.

⁵⁴⁵ T. Marshall rappelle que « l'usage catégorique moderne du mot « valeur » remplace celui de l'ancienne catégorie « qualité » » (*A la recherche de l'humanité*, p. 308).

⁵⁴⁶ R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, p. 14-15.

⁵⁴⁷ Voir R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, ch. 1.

produit des explications dépourvues de boîtes noires, donc autosuffisantes. Mais qu'en est-il de l'unité ontologique et de l'homogénéité qui caractérisent l'image manifeste du monde ?

D'une certaine façon l'unité ontologique peut être restaurée, car il est possible de soutenir, en accord avec l'esprit positiviste, que seules les raisons objectivement valides (les faits scientifiques en tant qu'images des états de choses réels) peuvent avoir une influence causale sur les convictions du sujet social. Comme le souligne R. Boudon,

« Ce schéma est illustré de manière franche par Pareto, pour qui une argumentation ne relevant pas de la catégorie du « logico-expérimental » a nécessairement le statut d'un simple « vernis logique » dépourvu par principe de toute force de conviction et servant de couverture à l'action des sentiments. Mais Pareto ne fait ici que dire tout haut ce que beaucoup de chercheurs contemporains pensent tout bas. »⁵⁴⁸

Raymond Boudon propose de reconstituer la TCR – dans ses différentes variantes – à partir de six postulats⁵⁴⁹. P1, le postulat de l'*individualisme* : tout phénomène social est le produit d'actions, de décisions, d'attitudes, de comportements, de croyances, etc.⁵⁵⁰, individuels, les individus étant au sens propre et non métaphorique⁵⁵¹ les substrats ultimes des actions et des phénomènes sociaux en général. P2, le postulat de la *compréhension* : tout ADACC (acronyme pour : « action, décision, attitude, comportement, croyance, etc. ») individuel peut, en principe du moins, être compris, cette compréhension constituant un moment de l'explication dudit ADACC. P3, le postulat de *rationalité* : les ADACC qui intéressent les sciences sociales et le sens commun sont principalement le produit de raisons, lesquelles peuvent être plus ou moins clairement perçues par l'individu. P4, le postulat du *conséquentialisme* ou de l'*instrumentalisme* : les raisons considérées par l'individu qui manifeste tel ADACC concernent les conséquences dudit ADACC, telles qu'il les voit. P5, le postulat de l'*égoïsme* : l'individu s'intéresse exclusivement ou en priorité aux conséquences d'un ADACC qui le concerne personnellement dans ses intérêts. P6, le postulat de la *maximisation* : l'individu connaît et soupèse les avantages et les inconvénients d'un ADACC et il le préfère à tel autre choix possible à partir du moment où l'ADACC en question lui paraît

⁵⁴⁸ R. Boudon, *Le juste et le vrai*, p. 91-92.

⁵⁴⁹ R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, ch. 1.

⁵⁵⁰ Nous utiliserons l'acronyme ADACC pour désigner cette liste.

⁵⁵¹ Parler de l'action ou de l'intention d'une « classe sociale », de l'Etat ou d'une Eglise, est en ce sens une métaphore.

présenter un bilan avantages-inconvénients plus favorable pour lui que les autres possibilités présentes à son esprit.

Ces postulats sont liés par des relations d'« implication ascendante » (au sens d'une logique des présuppositions), car P3 présuppose P2, qui présuppose P1, etc. ; mais également par des relations d'« implication descendante » (d'incitation psychologique), car P4 incite à poser P5, qui incite à poser P6⁵⁵².

Sans entrer dans le détail des critiques que l'on a adressées au cours du temps à cette théorie, on peut remarquer que la TCR relève plutôt d'une *réconciliation* des ADACC avec le projet positiviste, plutôt que d'une *jonction* permettant de retrouver l'image manifeste du monde et le sens commun. Autrement dit, la TCR propose un modèle anthropologique qui correspond à ce que l'on a appelé l'*homo oeconomicus*, mais qui ne reflète pas la *personne* telle que la perçoit le sens commun dans ses manifestations de la vie quotidienne. En effet, c'est dans certains cas et dans certains cas seulement que les raisons qui animent une personne sont de caractère conséquentialiste (je fais X parce que, selon moi, X a des conséquences bénéfiques, comme un gain financier), ou égoïste (je fais X parce que, selon moi, X a des conséquences bénéfiques pour moi, comme un gain financier qui atterrit dans ma poche), ou de maximisation de mon avantage (je fais X parce que, selon moi, X a des conséquences plus bénéfiques pour moi que Y, Z, etc., comme le gain financier maximal qui peut atterrit dans ma poche)⁵⁵³. Dans bien d'autres cas, un individu peut avoir des raisons d'agir qui ne sont pas conséquentialistes, qui ne sont pas égoïstes, qui ne maximisent pas son avantage. Il peut les considérer si essentielles pour la conception qu'il se fait de lui-même qu'il aurait l'impression de se trahir en les violant. Par exemple, Michael Kohlhaas, le personnage principal du roman éponyme de Kleist, met le monde à feu et à sang et accepte des épreuves douloureuses pour faire reconnaître son droit. Sans aller chercher dans la fiction, nous savons que le citoyen réproouve de façon véhémente une corruption qui ne l'affecte pas personnellement et que le plagiaire provoque un sentiment de désapprobation, même lorsqu'il ne nuit à personne, voire contribue à la notoriété du plagie⁵⁵⁴. Ce ne sont manifestement pas des comportements irrationnels et « ce n'est pas [...] respecter le réel que de méconnaître que l'acteur social peut avoir des opinions très fermes, auxquelles il tient au point de les concevoir comme constitutives de son identité, sur des sujets qui ne le concernent ni de près ni de loin dans ses intérêts personnels. »⁵⁵⁵

⁵⁵² R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, p. 22.

⁵⁵³ Voir R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, p. 49-54.

⁵⁵⁴ Pour d'autres exemples, voir R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*. Voir également M. Sandel, *Justice et Ce que l'argent ne saurait acheter*.

⁵⁵⁵ R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, p. 157.

Par sa distinction entre *rationalité instrumentale* et *rationalité axiologique* ou *évaluative* (*Wertrationalität*), Max Weber avait déjà indiqué, selon R. Boudon, que la rationalité de l'acteur social en tant que *personne* réelle n'est pas toujours instrumentale⁵⁵⁶, tout en étant subjectivement fondée. Certes, « quand elle n'est pas condamnée comme un non-sens, la notion de rationalité axiologique est perçue comme obscure »⁵⁵⁷. En effet, si les raisons de l'acteur doivent être objectives, elles ne peuvent sans contradiction manifeste prendre la forme de jugements de valeur. Toutefois, « la notion de *Wertrationalität* cesse d'apparaître comme contradictoire si on l'associe aux affirmations acceptables de forme « X avait de bonnes raisons de faire Y, car il croyait à la proposition normative Z, et il avait de bonnes raisons de croire Z, car... » »⁵⁵⁸.

Cette interprétation va à l'encontre d'une lecture courante du texte de Weber, qui voit dans la rationalité axiologique un simple principe de *conformité* ou de *congruence* : est *wertrational* un ADACC qui est congruent avec les valeurs auxquelles obéit le sujet. Cette lecture « prosaïque » est « facile », mais elle implique, selon Boudon, une « conséquence fâcheuse : celle d'écraser toute différence entre valeurs et goûts »⁵⁵⁹. Le goût implique une préférence qui se constate – de l'ordre d'une donnée factuelle qui n'est pas forcément analysable de façon rationnelle. Cette donnée factuelle échappe potentiellement à la compréhension et à l'explication, qui sont des postulats fondamentaux de l'individualisme méthodologique wébérien. D'ailleurs en raison du *sociocentrisme* spontané de l'acteur social – qui n'épargne pas le chercheur en sciences sociales – plus un comportement apparaît comme bizarre, étrange, différent, plus facilement il sera interprété en termes de causes non rationnelles. Autrement dit, n'arrivant pas à identifier les *raisons* de ce comportement, on va en chercher des *causes*⁵⁶⁰.

Sur la base d'une relecture « féconde » de la distinction wébérienne, il serait selon Boudon possible de construire un *Modèle rationnel général* (MRG), qui combine les postulats P1-P3 énumérés plus haut et abandonne les postulats P4-P6. Selon ce modèle, que Boudon appelle également « cognitiviste » :

⁵⁵⁶ La TCR est un cas particulier de rationalité instrumentale. Voir R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, p. 49-54.

⁵⁵⁷ R. Boudon, *Le juste et le vrai*, p. 32.

⁵⁵⁸ R. Boudon, *L'art de se persuader*, p. 405-406.

⁵⁵⁹ R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, p. 99.

⁵⁶⁰ Voir R. Boudon, *L'art de se persuader*, ch. 1.

« [...] l'acteur doit être considéré en principe comme ayant des raisons fortes de faire ce qu'il fait et de croire ce qu'il croit : tout ADACC est le fruit de raisons⁵⁶¹. Mais c'est dans certains cas et dans certains cas seulement que ces raisons concernent les *conséquences* de l'action, que l'acteur considère particulièrement celles qui le concernent dans ses *intérêts*, ou, plus restrictivement encore, qu'il peut tenter de soumettre ces conséquences à un *calcul coût-avantage*. Dans d'autres cas, les raisons de l'acteur sont de caractère *cognitif* (comme lorsqu'il accepte une théorie qui ne le concerne pas dans ses intérêts mais qui lui paraît juste) ou *axiologique* (comme lorsqu'il approuve une action qui ne le concerne pas dans ses intérêts, mais qui obéit à des principes qu'il approuve). »⁵⁶²

Ce modèle, bien que s'inspirant des travaux de Max Weber et des sociologues classique, se propose de surmonter certaines limitations dans la façon dont ils théorisent la rationalité⁵⁶³. Chez Weber, il y a toujours un gouffre entre les raisons axiologiques et les raisons instrumentales. Ce gouffre est illustré par l'opposition entre l'*éthique de conviction* et l'*éthique de responsabilité*⁵⁶⁴. Boudon soutient qu'il n'y a pas un tel gouffre en réalité. Le MRG est un modèle général cognitiviste car il :

« part d'une idée simple : elle consiste à admettre que le sujet social se débat dans la complexité des problèmes axiologiques et cognitifs auxquels il est confronté à l'aide de conjectures plausibles, de conclusions établies à partir de principes qu'il peut considérer comme acceptables et que, même derrière des croyances non fondées, on peut trouver des raisons qui, bien que douteuses, revêtent ce qu'on peut appeler une « quasi-universalité ». »⁵⁶⁵

Il ne s'agit donc pas de réduire la raison axiologique à la raison instrumentale, mais d'admettre que les deux sont l'expression d'une même *raison cognitive*. Celle-ci produit des systèmes de raisons à l'appui des ADACC, raisons que l'acteur tient pour solides (c'est le cas des raisons objectives, fortes), ou du moins satisfaisantes (raisons douteuses, mais que l'acteur juge bonnes par rapport à son contexte). En fonction des caractéristiques du système de raisons produit, on

⁵⁶¹ Des causes non rationnelles (forces naturelles, passions, etc.) peuvent intervenir, mais toujours en conjonction avec des raisons. Comme le dit Boudon : « Mais, si la raison est la servante des passions, il faut immédiatement préciser que cette servante leur est absolument indispensable. On peut se *passionner* pour un programme politique, mais seulement si l'on est convaincu qu'il est *bon*. » (*Raison. Bonnes raisons*, p. 52-53)

⁵⁶² R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, p. 50.

⁵⁶³ Selon Boudon la sociologie compréhensive de Weber se réduit aux postulats P1 et P2. On passe au MRG en lui ajoutant le postulat P3.

⁵⁶⁴ Voir M. Weber, *Le savant et le politique*.

⁵⁶⁵ R. Boudon, *Le juste et le vrai*, p. 172.

peut distinguer plusieurs types de rationalité. Ainsi un système de raisons peut ne comporter aucune prémisses normative ou en comporter au moins une. Est axiologique un système de raisons qui contient au moins une prémisses normative – mais également des prémisses non normatives. La raison humaine en situation réelle d'action (ce que l'on appelle traditionnellement « raison pratique ») consiste en un mixte de raison instrumentale et axiologique. Le MRG retrouve ainsi « la définition classique de la rationalité ». Pour l'illustrer, Boudon se sert de la formulation de N. Rescher⁵⁶⁶ :

« Ainsi, le philosophe N. Rescher (1955, 26) déclare : « [...] la rationalité est de par sa nature même téléologique et orientée vers des fins », précisant aussitôt que « téléologique » ne se confond pas avec « instrumental ». Il continue en effet : « La rationalité cognitive vise à produire des croyances vraies. La rationalité évaluative vise à faire une évaluation correcte. La rationalité pratique vise à poursuivre de façon effective des objectifs appropriés. » [...] Comme l'indique Rescher, rationalité instrumentale et rationalité évaluative se combinent dans la rationalité pratique, qui poursuit des objectifs *appropriés* à l'aide de moyens *effectifs*. »⁵⁶⁷

Le MRG montre ainsi que les phénomènes d'appréciation sont aussi rationnels que les phénomènes de connaissance. La métathéorie sous-jacente à ce modèle cognitiviste repose, quant à elle, sur trois postulats⁵⁶⁸. (1) *Ni la morale, ni la connaissance ne peuvent être solipsistes*. Autrement dit, il est de la nature même du jugement axiologique, tout comme du jugement de fait, d'être perçu par le sujet qui l'énonce comme partageable (*transsubjectif*), comme acceptable par un Autrui généralisé – à partir du moment du moins où certaines conditions seraient satisfaites, comme par exemple l'accès aux mêmes informations. (2) *L'axiologique et le cognitif impliquent la recherche de la conviction*. Autrement dit, se convaincre soi-même que telle chose est bonne, c'est aussi être capable de convaincre les autres. Les raisons de nos croyances axiologiques, comme factuelles (« positives »), ne sont pas des rationalisations relevant d'un biais d'auto-confirmation⁵⁶⁹, mais comportent la possibilité pour le sujet de se placer dans la position de ce que Adam Smith appelait le *spectateur impartial*. (3) *La théorie positiviste de l'argumentation est inacceptable*. Autrement dit, il faut substituer une vision continuiste de l'argumentation à la vision discontinuiste promue par le positivisme (au

⁵⁶⁶ N. Rescher, *Satisfying Reason. Studies in the Theory of Knowledge*.

⁵⁶⁷ R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, p. 50-51.

⁵⁶⁸ R. Boudon, *Le juste et le vrai*, p. 189-201.

⁵⁶⁹ Voir H. Mercier et D. Sperber, *L'énigme de la raison*.

sens idéal-typique précisé dans le Ch. 3). Certes, comme le disait Aristote, on ne raisonne pas en géométrie comme on raisonne en morale, mais il est erroné d'affirmer qu'il existe une coupure entre la connaissance ordinaire et la connaissance scientifique.

§ 6. John Searle : une ontologie fondamentale pour une théorie générale des visions du monde.

Les héritiers plus ou moins directs des positivistes s'entendent à ne pas déroger du principe de la primauté des faits scientifiques⁵⁷⁰. Cela fait peser de lourdes contraintes sur la tâche de la construction d'une vision stéréoscopique du monde. Ces contraintes semblent compromettre sa pertinence pour le sens commun. Mais nous avons vu que ces contraintes ne sont pas nécessairement insurmontables. Peut-on donc unifier l'image manifeste et l'image scientifique du monde sans passer par une forme de mysticisme ?

Le projet d'ontologie de la culture de John Searle fournit une réponse positive, sur la base du sens commun et du langage ordinaire. John Searle soutient que le sens commun est déjà porteur d'une ontologie moniste, qui est notre cadre de pensée le plus général. Au sein de la réalité – qu'on appelle également « univers » ou « monde » – vécue et perçue comme homogène, le sens commun distinguerait plusieurs niveaux. Ainsi, le noyau dur de notre existence humaine semble être constitué de faits bruts (physico-chimiques), fondés dans des « choses » indépendante de nos représentations, possédant des caractéristiques *intrinsèques* et s'imposant à tout le monde de la même façon. Nous appartenons à cette réalité brute en tant qu'animaux de l'espèce *homo sapiens sapiens*. Le fait de posséder un certain patrimoine génétique, d'avoir un cerveau capable de représentations mentales et d'états intentionnels sont quelques-unes de nos propriétés intrinsèques. Sur la base de cette réalité brute, nous instituons intentionnellement et intersubjectivement, au moyen de certains actes de langage, une réalité sociale à laquelle nous appartenons en tant qu'*individus rationnels*⁵⁷¹. Contrairement à ce que pensent certains philosophes – qui révisent cette ontologie fondamentale – il n'y a pas de rupture entre le premier et le deuxième niveau pour le sens commun :

⁵⁷⁰ Quelles que soient par ailleurs les nuances et les limitations que l'on introduise dans cette formule.

⁵⁷¹ Voir J. Searle, *La construction de la réalité sociale* et *Making the Social World*.

« Telle est donc, pour l'essentiel, notre ontologie : nous vivons dans un monde entièrement constitué de particules physiques dans des champs de force. Certaines d'entre elles s'organisent en systèmes. Certains de ces systèmes sont des systèmes vivants et certains de ces systèmes vivants ont développé une conscience. Avec la conscience apparaît l'intentionnalité, la capacité qu'a l'organisme de se représenter des objets et des états du monde. [...] La thèse que j'ai défendue est qu'il n'y a pas de coupure radicale. Les termes de liaison entre la biologie et la culture sont, ce n'est guère surprenant, la conscience et l'intentionnalité. Ce qu'il y a de spécifique dans la culture c'est la manifestation de l'intentionnalité collective et, en particulier, l'assignation collective de fonctions à des phénomènes où la fonction ne peut être effectuée uniquement en vertu des caractéristiques purement physiques des phénomènes. »⁵⁷²

On pourrait considérer que ces deux niveaux rendent complètement compte de l'ontologie fondamentale du sens commun et que ce compte-rendu relève de la « métaphysique descriptive » du langage ordinaire⁵⁷³. La relation entre ces deux niveaux est une relation de dépendance ou de dérivation du deuxième niveau (les faits non-basiques) à partir du premier (les faits basiques).

Cependant, le sens commun semble bien admettre à la réflexion un « écart » (*Gap*) entre ces deux niveaux, même si cet écart n'est pas perçu ou vécu en tant que tel. Cet écart renvoie à ce que l'on appelle traditionnellement le « libre arbitre » : « Qu'on le veuille ou non, nous sommes contraints de présupposer le libre arbitre dans notre commerce avec le monde. »⁵⁷⁴ Mais, selon Searle, cet « écart » ne pose pas vraiment problème et il ne modifie pas notre ontologie de sens commun.

6.1. La structure de la civilisation humaine.

Dans *Making the Social World*, John Searle se demande si « des robots pourraient avoir des institutions »⁵⁷⁵ sociales, linguistiques et non-linguistiques. Pour rendre la question pertinente, imaginons que ces robots seraient dotés : (a) d'un set de mécanismes symboliques pour représenter le temps et l'espace, afin qu'ils puissent communiquer au sujet de moments et de lieux autres que ceux immédiatement perçus ; (b) d'un set de mécanismes linguistiques pour

⁵⁷² J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, p. 20-21 et 287-288.

⁵⁷³ Voir P. Strawson, *Individuals* pour la distinction « métaphysique descriptive » / « métaphysique révisionniste ».

⁵⁷⁴ J. Searle, *Making the Social World*, p. 41.

⁵⁷⁵ J. Searle, *Making the Social World*, p. 135.

représenter des états de choses actuels (des actes de parole Assertifs, tels les déclarations (*Statements*)) et des mécanismes pour représenter les états de choses produits par les autres robots (des actes de parole Directifs, tels les ordres et les commandements) ; (c) des mécanismes pour représenter le cours des actions qu'ils ont à entreprendre (des actes de parole Promissifs, tels les promesses). Les capacités cognitives de ces robots seraient ainsi énormément augmentées. Mais dans quel sens précis peut-on dire que ces robots font des déclarations, donnent des ordres, ou promettent ? La réponse de Searle est que l'on ne peut pas donner un sens précis à une telle affirmation. Quel que soit le type d'acte envisagé, il n'est qu'une séquence particulière dans le déroulement d'un programme. Le robot *A* qui dit au robot *B* dans la situation *x* « je promets » ne fait qu'exécuter son programme par rapport aux paramètres de son environnement. Or la notion de promesse présuppose l'« écart », le libre arbitre : la promesse n'est pas une émission de sons mécanique, inconsciente, mais un acte intentionnel conscient, dans lequel le sujet crée pour soi-même un devoir auquel il s'engage à se conformer pour la suite.

Cette expérience de pensée a pour objectif de montrer que la structure institutionnelle du monde social perd son sens, c'est-à-dire devient une « coquille vide » sans la précondition du libre arbitre. Mais une conséquence en découle aussitôt. Si les êtres humains ne sont pas des robots qui ont été programmés pour vivre en interaction de groupe et si la société n'est pas qu'une simulation de type SIMS ou Matrix, mais une authentique communauté d'agents autonomes, leur adhésion (acceptation ou reconnaissance) à la société (à sa déontologie) se base sur l'acceptation ou la reconnaissance (explicite ou tacite) de certaines raisons (objectives ou subjectives) d'y adhérer. Sans cette adhésion volontaire, la société s'effondre. Autrement dit, sans le libre arbitre, le monde social n'a pas de sens ; mais sans la rationalité, il n'y a pas d'adhésion au sens, à la déontologie de la société. « Un système qui ne possède pas cette capacité de créer des raisons indépendantes des désirs pour l'action s'effondrerait. »⁵⁷⁶ Si l'on compare la société à un véhicule, la liberté en fournit le châssis, mais c'est la raison qui en est le moteur, ce qui fait avancer le véhicule.

« Il y a donc une double relation entre la déontologie et la société des agents libres et conscients. Premièrement, c'est l'écart qui donne chair à la déontologie. Sans agents libres et conscients il n'y a pas de déontologie substantielle, mais seulement une coquille vide.

⁵⁷⁶ J. Searle, *Making the Social World*, p. 142.

Mais, deuxièmement, la déontologie permet à des agents conscients et rationnels de se servir des institutions sans les détruire. »⁵⁷⁷

Searle pense donc que l'on peut rendre compte de « la structure de la civilisation humaine »⁵⁷⁸ en termes de libre arbitre, intentionnalité, conscience et rationalité. Ce sont là les conditions nécessaires et suffisantes d'une société humaine, en même temps que les propriétés mentales qui font que les êtres humains sont des *personnes*⁵⁷⁹ et non de simples systèmes cognitifs computationnels et algorithmiques. Les institutions humaines ne sont pas l'effet mécanique du déroulement d'un programme, mais l'effet d'actes intentionnels conscients dont le contenu est fourni par des raisons indépendantes des désirs ou des inclinations de l'agent.

6.2. Le mécanisme du « Réseau » et de l'« Arrière-plan ».

Cependant, on peut – d'une façon qui peut paraître de prime abord paradoxale – reprocher à cette conception de la personne son caractère intellectualiste et « désincarné ». Cette critique est élaborée aujourd'hui par certains partisans de la phénoménologie enactive, qui regarde la personne non seulement comme un agent rationnel – capable d'agir selon des raisons indépendantes des désirs – mais également comme un esprit (*Mind*) situé et incarné (*Embodied*)⁵⁸⁰.

D'une certaine façon, Searle répond à cette critique à travers l'introduction des concepts de « Réseau des états intentionnels » (*Network of intentional states*) et d'« Arrière-plan » (*Background*). Le « Réseau » rend compte du fait que les états intentionnels ne se présentent pas à l'esprit comme des unités isolées, mais accompagnés de sets complexes d'états intentionnels interconnectés. Pour qu'un état intentionnel fonctionne (qu'il détermine correctement ses conditions de satisfaction), il doit être accompagné inconsciemment (implicitement) d'un set de croyances, attitudes, désirs, etc., qui sont eux-mêmes intentionnels⁵⁸¹. Pour prendre un exemple classique, si j'ordonne à John de fermer la porte, je crois implicitement que John me comprend (qu'il comprend le français), qu'il peut le faire et qu'il est disposé de le faire ; je désire en même temps qu'il le fasse. Tout état intentionnel représente la réalité avec une « direction d'ajustement ». L'« Arrière-plan » rend compte du

⁵⁷⁷ J. Searle, *Making the Social World*, p. 139-140.

⁵⁷⁸ C'est le sous-titre du livre *Making the Social World*.

⁵⁷⁹ Au sens élémentaire, une personne est donc un être qui possède intrinsèquement des propriétés déontiques.

⁵⁸⁰ Voir N. Depraz, *Attention et vigilance*, F. Varela et H. Maturana, *Tree of Knowledge*.

⁵⁸¹ J. Searle, *Making the Social World*, p. 31 et 135.

fait que l'application des états intentionnels au monde – quelle que soit leur direction d'ajustement – nécessite un set de capacités, habitudes, tendances, pratiques, dispositions, etc. non-intentionnelles⁵⁸². Par exemple, si je veux prendre ma voiture pour aller en ville, je dois savoir conduire.

Dans *La construction de la réalité sociale*, Searle formule l'hypothèse que le « Réseau » et l'« Arrière-plan » relèvent d'un mécanisme mental sélectionné par l'évolution biologique de l'espèce humaine en raison de sa propriété d'« être sensible aux règles ». De quel type de mécanisme s'agit-il ? Searle considère qu'on ne peut pas en rendre compte au moyen d'un modèle computationnaliste sériel, mais qu'on peut lui trouver une place dans un modèle connexionniste parallèle de l'esprit⁵⁸³.

« Il y a, dans la vie intellectuelle contemporaine, un sujet étroitement lié à celui-ci, qui apparaît sous un autre jour, dans le débat entre les deux paradigmes concurrents en sciences cognitives. L'un d'eux est le paradigme du traditionnel traitement d'information sérielle de von Neumann, dans lequel un ordinateur exécute un ensemble d'étapes linéaires d'un programme. L'autre est le développement plus récent du traitement d'information parallèle distribué ou de modélisation neuronale en réseau, où l'on a une entrée douée de sens et une sortie qui l'est aussi, mais où, entre les deux, il n'y a aucune étape de traitement symbolique ; il y a plutôt une série tout simplement de nœuds avec différentes forces de connexion entre eux, et des signaux qui passent d'un nœud à l'autre, et finalement des changements dans les forces de connexion qui donnent la bonne mesure entre les entrées et les sorties, sans qu'intervienne, dans l'intervalle, le moindre ensemble de règles ou de principes logiques. On pourrait dire que tout ce discours sur l'Arrière-plan est certainement plus en harmonie, plus en accord avec le modèle connexionniste de la cognition. Je crois que c'est juste. »⁵⁸⁴

Le mécanisme d'Arrière-plan remplit plusieurs fonctions dans l'explication du comportement intentionnel⁵⁸⁵ : (1) L'Arrière-plan, ou plutôt le Réseau, permet l'interprétation linguistique. (2) L'Arrière-plan permet l'interprétation perceptuelle, le *percevoir-comme*⁵⁸⁶. (3) L'Arrière-plan structure la conscience, ce qui fait que celle-ci n'est jamais un « flux d'impressions » chaotique.

⁵⁸² J. Searle, *Making the Social World*, p. 31 et 135.

⁵⁸³ Le paradigme computationnaliste semble présupposer une forme de dualisme. Etant définitivement moniste, Searle ne peut que le rejeter.

⁵⁸⁴ J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, p. 183-184.

⁵⁸⁵ J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, p. 173-179.

⁵⁸⁶ Comme dans l'exemple du canard-lapin de Wittgenstein.

(4) L'Arrière-plan organise selon des « catégories » narratives ou dramatiques des séquences d'expériences étendues dans le temps. (5) L'Arrière-plan contient l'ensemble des dispositions motivationnelles qui structurent l'expérience de l'individu. (6) L'Arrière-plan fait qu'on s'attend plus facilement à certaines choses. (7) L'Arrière-plan prédispose l'individu à certaines sortes de comportements.

Cette élaboration de la thèse du Réseau et de l'Arrière-plan contient deux acquis importants pour nous. (a) Une inscription de l'intentionnalité dans la matérialité de l'expérience « charnelle » du monde de l'individu rationnel, ce dont témoignent par ailleurs les affirmations de Searle au sujet des « habitus » bourdieusiens⁵⁸⁷ et du « biopouvoir » foucauldien⁵⁸⁸ comme des dispositifs compatibles avec et assimilables à l'Arrière-plan. (b) Elle jette les bases, encore imparfaites, d'une *théorie psychologique scientifique des visions du monde*. Ainsi, au sein des capacités d'Arrière-plan fondamentales, Searle met en avant une forme sous-jacente d'intentionnalité collective, grâce à laquelle « quelqu'un peut approcher un étranger et s'engager dans certains types de conversation »⁵⁸⁹. Les limites de la mise en œuvre de cette capacité par un individu correspondent peu ou prou aux limites de sa vision du monde.

Ces bases sont toutefois imparfaites car d'un côté Searle se veut fidèle à la tradition empiriste⁵⁹⁰ et soutient la « contingence radicale » de l'Arrière-plan, mais d'un autre côté le Réseau et l'Arrière-plan, dans la mesure où ils sont ramenés à un mécanisme évolutionnaire, fonctionnent plutôt comme un *a priori* kantien (fût-il matériel). Ainsi le Réseau et l'Arrière-plan se présentent dans le compte-rendu de Searle comme un pot-pourri d'éléments biologiques communs à tous les membres de l'espèce (donc, d'une certaine façon, universels), d'éléments culturels spécifiques à certains groupes et d'idiosyncrasies propres à certains individus. Il n'est pas certain que l'évolution de l'espèce ait été capable de produire un tel McGuffin.

6.3. Le monde humain comme problème d'ingénierie sociale.

L'ontologie du sens commun telle qu'analysée par John Searle érige le monde social sur la réalité naturelle. Si cette érection est un processus en partie naturel ou brut – puisque les êtres humains, comme d'autres espèces d'animaux, sont des êtres sociaux, grégaires –, elle comporte

⁵⁸⁷ J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, p. 172.

⁵⁸⁸ J. Searle, *Making the Social World*, p. 152 et suiv.

⁵⁸⁹ J. Searle, *Making the Social World*, p. 50.

⁵⁹⁰ Il voit dans le Réseau et l'Arrière-plan des lointains descendants de l'habitude humaine : « Dans l'histoire de la philosophie, je crois que Hume fut le premier philosophe à reconnaître la centralité de l'Arrière-plan dans l'explication de l'existence humaine, et Nietzsche fut le philosophe le plus impressionné par sa contingence radicale. » (*La construction de la réalité sociale*, p. 172)

néanmoins un « écart ». Certains des faits sociaux qui composent le monde social humain présupposent l'attribution à certains objets et êtres des fonctions que ces objets et êtres ne peuvent pas accomplir en vertu de leur seule structure physique. Par exemple, un morceau de métal ne devient pièce de monnaie que grâce à l'institution collective d'une fonction-statut, qui fait que l'objet devient porteur d'un pouvoir déontique, c'est-à-dire de droits, devoirs, permissions, etc. Porteuses de pouvoir déontique, les fonctions-statuts sont la « colle qui tient ensemble la civilisation humaine »⁵⁹¹. Ce pouvoir déontique repose sur un saut par rapport à la force physique : il sollicite l'acceptation pour des raisons qui sont indépendantes de nos inclinations et nos désirs. Il y a donc quelque part un « écart » entre le fonctionnement causal de la réalité naturelle et celui de réalité sociale humaine : celle-ci repose sur l'élaboration de raisons légitimant l'institution des faits sociaux et leur acceptation.

Dans la mesure où la première condition d'adéquation de notre ontologie est de ne pas postuler plusieurs mondes – puisque nous vivons dans un seul monde – il faut admettre que la propriété linguistique-performative d'instituer des faits non-bruts au moyen des actes de parole que Searle appelle « Déclarations » et de les maintenir au moyen de l'acceptation ou de la reconnaissance est une propriété naturelle de notre cerveau. Selon Searle, il ne s'agit pas de naturaliser l'intentionnalité. En effet « l'intentionnalité est déjà naturalisée, car, par exemple, penser est aussi naturel que digérer »⁵⁹². Mais il faut sans doute reconsidérer le type de modèle causal dont on se sert pour expliquer le fonctionnement du cerveau.

Karl Popper⁵⁹³ avait déjà mis en évidence que pour que la conscience et le libre arbitre soient possibles – qu'ils ne soient pas de simples épiphénomènes – il est nécessaire que le monde des faits bruts (ce que Popper appelle le « Monde 1 », le monde de la physique) soit causalement ouvert vers un « Monde 2 » (le monde psychologique) et un « Monde 3 » (le monde des productions de l'esprit humain) et vice versa. Searle défend une position semblable⁵⁹⁴, utilisant le principe d'indétermination quantique pour rejeter le postulat de la clôture causale (déterministe) de l'univers dans la mécanique classique.

Sur la base de ce postulat d'ouverture causale, on peut soutenir que certes, des robots seraient à jamais incapables de produire une réalité déontique, néanmoins cela serait possible pour des singes loquaces et rationnels. Cet énoncé présuppose quelque chose comme

⁵⁹¹ J. Searle, *Making the Social World*, p. 9.

⁵⁹² J. Searle, *Making the Social World*, p. 43.

⁵⁹³ Voir K. Popper, *L'univers irrésolu*, p. 93 et suiv.

⁵⁹⁴ Voir J. Searle, *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*.

une « ingénierie sociale ». Si l'ingénierie sociale⁵⁹⁵ a un sens, elle doit pouvoir spécifier les conditions de la construction de la société et des institutions sociales à partir de bases naturelles. Selon Searle, l'ingénieur social peut identifier sept étapes qui explicitent les conditions nécessaires et suffisantes de cette construction⁵⁹⁶. (1) Imaginons une race d'hominides pourvus de conscience, d'intentionnalité pré-linguistique (individuelle et collective) et de libre arbitre. (2) Ces hominides développent des procédures qui leur permettent de segmenter l'expérience pré-linguistique en états de choses⁵⁹⁷ et de les représenter. Ces représentations possèdent dans la communication un « sens du locuteur » (*Speaker Meaning*)⁵⁹⁸. (3) Ces procédures deviennent, par convention, généralement acceptées. Le « sens du locuteur » produit, par convention, le « sens de l'énoncé » standard, à valeur normative. (4) Les hominides décomposent les représentations en composantes répétables et manipulables qui remplissent les fonctions de référence et de prédication. (5) Le fait de performer des actes de parole implique un *engagement* (*Commitment*) public au sujet des conditions de satisfaction factuelles de ses énoncés. Avec l'engagement linguistique (pragmatique), une déontologie est créée. (6) Sur le modèle et la base de cette déontologie première, d'autres déontologies (et systèmes de déontologies) sont érigées. (7) La forme logique de la réalité institutionnelle est celle de la Déclaration, fait institutionnel fondamental : « tous les faits institutionnels, et donc toutes les fonctions-statut, sont créés par ce type d'actes de parole qu'en 1975 j'ai appelé « déclarations » »⁵⁹⁹.

Si toute société humaine possède une structure logique dont la clé de voûte est donnée par le *principe fondamental* de la Déclaration, on peut néanmoins concevoir un nombre indéfini de sociétés réelles très différentes compatibles avec celle-ci. Autrement dit, tout comme

⁵⁹⁵ Malgré sa critique du contractualisme (en raison de ses incohérences), Searle s'inscrit avec son projet d'ingénierie sociale dans la lignée de la science politique moderne.

⁵⁹⁶ J. Searle, *Making the Social World*, p. 87-88.

⁵⁹⁷ J. Searle, *Making the Social World*, p. 70-71 : « Maintenant le fait que l'expérience consciente détache déjà les objets et leurs caractéristiques fournit une base pour les éléments du langage correspondants. C'est vrai que différentes langues segmentent différemment l'expérience. Il est bien connu que toutes les langues ne possèdent pas un vocabulaire relatif aux couleurs qui corresponde à celui des langues européennes standard. Mais il y a des limites au nombre de façons selon lesquelles on peut raisonnablement segmenter l'expérience dans le langage. On pourrait facilement imaginer une langue qui n'a pas des mots pour les objets matériels. Bien qu'imaginable, une telle langue va à l'encontre de notre expérience perceptive, qui détache l'objet matériel. Comme montré par les psychologues gestaltistes, au sein de la perception normale, on perçoit un objet avec ses caractéristiques se détachant d'un arrière-plan. »

⁵⁹⁸ Searle distingue le « sens du locuteur » du « sens de l'énoncé » (*Sentence Meaning*). Le « sens de l'énoncé » est le sens conventionnel d'un énoncé grammatical. C'est la matière du « sens du locuteur ». Lorsqu'un locuteur emploie un énoncé grammatical, il lui impose de nouvelles conditions de satisfaction, liées au contexte. Cette distinction s'applique ici aux représentations en général.

⁵⁹⁹ J. Searle, *Making the Social World*, p. 11.

l'Arrière-plan qui en garantit le fonctionnement, la réalité institutionnelle est « radicalement contingente ».

L'organisation de chacune des structures institutionnelles concrètes est limitée par le principe de rationalité des faits institutionnels et par leur systématisme : « Un fait institutionnel ne peut exister de façon isolée ; il s'inscrit nécessairement dans un ensemble de relations systématiques avec d'autres faits. »⁶⁰⁰ Mais à la question plus générale « combien de types de faits institutionnels peut-il bien y avoir ? »⁶⁰¹ la réponse est bien moins évidente. « Ce que je voudrais mettre en lumière, c'est qu'il n'y a pas un ensemble simple de relations entre la motivation, l'intérêt propre, la structure institutionnelle, et le changement institutionnel. »⁶⁰²

Avec l'éviction de l'idée d' « un ensemble simple de relations » (nous soulignons), John Searle se range donc du côté de ce que Leo Strauss appelait la philosophie politique moderne. Celle-ci tourne le dos à la philosophie politique classique, car elle considère que la question centrale de la philosophie politique classique – « Quelle est la Cité idéale ? », ou encore « Quelle est la meilleure organisation de la société en accord avec la nature ? » – ne peut pas recevoir de réponse. Elle est vide de sens⁶⁰³.

La mise en relation des paramètres constitutifs de la société (motivation, intérêt personnel, structure institutionnelle, préservation et changement de cette structure) ne peut pas être ramenée à une « base rationnelle » (à un modèle rationnel absolu et absolument acceptable) – aussi tentant que cela puisse être. Cependant « il y a des limitations strictes aux possibilités de créer des faits institutionnels »⁶⁰⁴. Comment concilier alors ces deux exigences qui semblent tirailler le monde social en deux directions opposées ?

La réponse de Searle n'est pas surprenante : c'est la personne humaine qui est la mesure de toute chose sociale (principe qui découle de son Individualisme Méthodologique⁶⁰⁵).

« Je suggérerai en premier que la catégorie de personnes, groupes compris, est fondamentale, au sens où l'imposition de fonctions-statuts à des objets et à des événements ne marche qu'en relation avec des personnes. Cela n'a rien de surprenant, puisque c'est une caractéristique générale des fonctions agentives⁶⁰⁶. Ce n'est pas le billet de cinq dollars

⁶⁰⁰ J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, p. 54.

⁶⁰¹ J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, p. 128.

⁶⁰² J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, p. 124.

⁶⁰³ Voir Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*

⁶⁰⁴ J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, p. 129.

⁶⁰⁵ J. Searle, *Making the Social World*, p. 47.

⁶⁰⁶ Un objet possède une « fonction agentive » lorsqu'il est utilisé dans un certain but (J. Searle, *Making the Social World*, p. 58).

comme *objet* qui compte, c'est plutôt que le *détenteur* du billet de cinq dollars a désormais un certain pouvoir qu'il ou elle n'avait pas sans cela. »⁶⁰⁷

Le monde social est donc centré sur les personnes et non sur les choses. Formulé autrement, il s'agit de postuler « la primauté manifeste des actes sociaux sur les objets sociaux », postulat justifié par l'argument suivant :

« [...] les « objets » sont réellement conçus pour servir des fonctions agentives, et n'ont guère d'intérêt pour nous autrement. Ce que nous considérons comme des objets sociaux, tels que les gouvernements, l'argent, et les universités, ne sont en fait que des tenant-lieu pour des modèles d'*activités*. »⁶⁰⁸

En vertu de l'« écart » (libre arbitre), le monde social des personnes est traversé de conflits. L'ingénieur social ne peut donc pas éviter d'aborder la question du pouvoir – de sa finalité, de ses moyens, de son organisation, de sa distribution, etc. – puisque le pouvoir est la condition de possibilité des faits institutionnels. Dès lors, « la politique [...] concerne par définition les conflits et leur résolution pacifique »⁶⁰⁹. Le pouvoir est la base du monde social humain :

« En général, les fonctions-statuts sont des questions de pouvoir [...]. La structure des faits institutionnels est une structure de relations de pouvoir, y compris de pouvoirs négatifs et positifs, conditionnels et catégoriques, collectifs et individuels. Dans notre tradition intellectuelle depuis les Lumières, l'idée tout entière de pouvoir rend très nerveuse un certain type de sensibilité libérale. Une certaine classe d'intellectuels aimerait mieux que le pouvoir n'ait jamais existé (ou bien, s'il doit exister, ils aimeraient mieux que leur minorité opprimée préférée en ait beaucoup plus, et qui que ce soit d'autre beaucoup moins). S'il y a une leçon que l'on peut tirer de l'étude des faits institutionnels, c'est bien celle-ci : que tout ce que nous valorisons dans la civilisation exige la création et le maintien de relations de pouvoir institutionnelles à travers des fonctions-statuts collectivement imposées. »⁶¹⁰

⁶⁰⁷ J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, p. 130.

⁶⁰⁸ J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, p. 80.

⁶⁰⁹ J. Searle, *Making the Social World*, p. 162.

⁶¹⁰ J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, p. 125-126.

Ce qui pose problème à l'intellectuel de sensibilité libérale dans la question du pouvoir, c'est que celui-ci ne peut jamais être entièrement dissocié de la force brute et de son usage violent. Searle appelle cela « le paradoxe du gouvernement »⁶¹¹ :

« Le paradoxe du gouvernement peut être énoncé ainsi : le pouvoir gouvernemental est un système de fonctions-statuts et repose ainsi sur la reconnaissance ou l'acceptation collective ; mais bien que la reconnaissance ou l'acceptation collective ne soit pas typiquement basée sur la violence, elle ne peut pas continuer de fonctionner sans la présence d'une menace permanente de la violence sous la forme de l'armée et de la police. »⁶¹²

Le paradoxe du gouvernement est perçu de façon aigüe par l'intellectuel libéral – et n'est peut-être pas du tout perçu par l'intellectuel non libéral⁶¹³. Le postulat de base de l'intellectuel libéral est que les êtres humains sont des êtres libres et rationnels. Des êtres libres et rationnels sont censés pouvoir se gouverner par eux-mêmes. Il constate toutefois que des êtres libres et rationnels (par postulat) gèrent souvent mal leurs affaires et créent des conflits graves d'une manière apparemment incompréhensible et irrationnelle. Ils ont donc besoin d'être gouvernés, mais d'une manière qui convienne à des êtres libres et rationnels, capables de se gouverner par eux-mêmes. L'intellectuel libéral est donc pris dans une dissonance cognitive, comme celle que Keynes pointait au sujet de Russell : « [Russell] entretenait simultanément deux opinions ridiculement incompatibles. Il pensait que les affaires humaines étaient gérées d'une façon totalement irrationnelle, mais que le remède était simple et facile, à savoir qu'il suffisait de les gérer rationnellement. »⁶¹⁴

L'intellectuel libéral souhaiterait que cela ne soit pas ainsi – il peut même se persuader que son souhait pourrait un jour devenir réalité. Searle pense manifestement qu'il ne s'agit là que d'une utopie. Autrement dit la violence et le conflit sont indissociables de la société humaine.

La politique dispose de deux moyens principaux pour parvenir à son objectif (la résolution des conflits). (1) Des raisons d'acceptation des fonctions-statuts indépendantes des désirs ou des passions (comme la peur). Autrement dit une légitimation rationnelle du gouvernement, mais qui ne peut faire l'impasse sur la menace de la violence – sur une certaine

⁶¹¹ « Gouvernement » désigne ici le même phénomène que M. Weber appelait « domination » (*Herrschaft*).

⁶¹² J. Searle, *Making the Social World*, p. 163.

⁶¹³ Voir R. Aron, « Le fanatisme, la prudence et la foi », *Preuves*, mai 1956.

⁶¹⁴ J.M. Keynes, *Two Memoirs*, cité dans P. Engel, *Manuel rationaliste de survie*, p. 350.

forme de terreur. (2) Une forme de persuasion implicite dans la structure de l'Arrière-plan, par laquelle les membres de la société s'imposent mutuellement de se conformer aux normes. Mais on pourrait y voir également une forme de violence « douce » ou symbolique⁶¹⁵ :

« Vous comprendrez mieux le fonctionnement du Réseau et de l'Arrière-plan si vous saisissez qu'ils fonctionnent, du moins en partie, comme des mécanismes de pouvoir. Et l'exercice du pouvoir se manifeste lorsque des membres de la société imposent aux autres le conformisme. »⁶¹⁶

§ 7. Bilan.

L'ontologie sociale de John Searle débouche sur la question du pouvoir et de l'arbitrage dans le conflit des valeurs. L'ontologie de la réalité sociale ne peut pas en faire l'impasse : toute personne humaine vit individuellement avec l'intuition du désaccord possible et du conflit au sujet des valeurs et des croyances en général. Mais en tant qu'êtres sociaux, nous avons besoin les uns des autres. L'Arrière-plan – ou la vision du monde – fournit à chaque personne le cadre – non seulement théorique, mais également pratique – dans lequel la conformité au groupe et l'engagement peuvent se réaliser. En ce sens l'Arrière-plan fonctionne comme un mécanisme de biopouvoir, sélectionné dans l'évolution de l'espèce pour ses avantages en termes de socialisation.

L'hypothèse de l'Arrière-plan fonctionne comme une « médiation » entre le niveau des faits bruts (la « nature ») et le niveau des faits sociaux (la « culture »). C'est un élément ou dimension dans laquelle des prédicats « sauvages », apparemment incompatibles les uns avec les autres, sont pourtant reliés et stabilisés par des règles au service de la vie sociale. En ce sens l'Arrière-plan est constitutif de la notion de « personne ».

Mais d'où viennent les conflits de valeurs ? Reposent-ils sur des contingences ou des décisions arbitraires ? Peut-on les expliquer sur la base de l'ontologie fondamentale searlienne ? Celle-ci ne semble pas pouvoir rendre compte du caractère terrible de certains conflits de valeur – qui sont d'autant plus terribles que les valeurs en jeu sont moins susceptibles d'être réalisées concrètement. Pourquoi ces conflits deviennent-ils des « guerres des dieux » ?

⁶¹⁵ Voir P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *La reproduction*.

⁶¹⁶ J. Searle, *Making the Social World*, p. 159.

L'ontologie schelérienne des *res* s'en sort peut-être mieux. Cette brève analyse de Strauss la caractérise bien :

« La chose dans sa pleine concrétude (*Full Thing*) est ce qu'elle est non seulement à cause de ses qualités premières et secondes ou à cause de sa « valeur » dans le sens ordinaire de cette expression, mais aussi à cause de ses qualités sacrées ou profanes : le phénomène d'une vache se constitue d'autant plus pour un hindou par sa qualité sacrée que par toute autre qualité ou aspect. Cela signifie que l'on ne peut plus parler de notre compréhension « naturelle » du monde. Au contraire, toute compréhension du monde est marquée par son historicité. »⁶¹⁷

Pour Scheler, la remontée vers la vision du monde naturelle manifeste les limites de l'approche théorique-objectivante du réel et met en valeur la *praxis* quotidienne. Les choses ne sont pas originellement des *objets* (*Gegen-stand*) qui font face à un *sujet* contemplateur en quête de certitude, mais des *res*, ou des *partenaires* (*Gegen-spieler*) d'une *personne* engagée avec d'autres personnes dans une activité téléologiquement productrice de sens. Il y a des visions du monde car il y a des personnes qui interagissent. Or, aussi longtemps qu'il y a des personnes qui interagissent, on ne peut pas éliminer le questionnement sur le sens et la valeur de cette activité ou encore, pour reprendre une formule de l'ancienne métaphysique, sur le Tout de l'existence.

La question sur le Tout de l'existence est, pour Scheler, la question fondamentale de la philosophie.

« L'homme seul – dans la mesure où il est une personne – peut s'élever *au-dessus* de soi-même en tant qu'être vivant et *au-delà* du monde spatio-temporel, et faire du *Tout* un objet de sa connaissance. De cette manière l'homme, en tant qu'être spirituel, est un être supérieur à la fois à soi-même et au monde. Il est ainsi capable d'ironie et d'humour, qui comportent toujours une élévation au-dessus de sa position existentielle. »⁶¹⁸

En accord avec la vision du monde naturelle, le *personnalisme*, en lieu et place du naturalisme régnant dans les sciences positives, devrait être l'ontologie fondamentale. Mais une telle assertion est-elle audible et acceptable au XX^e siècle ?

⁶¹⁷ Leo Strauss, « Philosophy as rigorous science and political philosophy », in *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 31.

⁶¹⁸ M. Scheler, « Philosophische Weltanschauung », in *Gesammelte Werke*, IX, p. 75-84.

Ch. 5 : Vision du monde et historicisme

« L’abus que l’on fait des « questions culturelles » est si grave qu’on serait presque tenté de les croire déplacées dans le vent et sous les arbres, comme si la culture humaine n’était pas la récapitulation de toutes les formations naturelles ! »

R. Musil, *L’homme sans qualités*, II, p. 80

Interrogé sur son usage particulier du terme « ontologie » et sur la synonymie qu’il semble introduire entre celui-ci et le terme « vision du monde »⁶¹⁹, Philippe Descola répond :

« Quant à « vision du monde », c’est une formule que j’essaie d’éviter, même si cela est difficile, car, pour un public non averti, l’expression est ce qui se rapproche le plus de ce que j’appelle une ontologie. Mais il y a une différence de taille et c’est elle qui justifie ma réticence. En effet la « vision du monde » suppose qu’il y a un seul monde, une seule nature, un seul système d’objets, dont chaque culture aurait une perception particulière. Or, je suis persuadé au contraire qu’il n’existe pas un monde qui serait une totalité autosuffisante et déjà constituée, en attente de représentation selon différents points de vue, mais plutôt une diversité de processus de mondialisation, c’est-à-dire d’actualisation de la myriade de qualités, de phénomènes et de relations qui peuvent être objectivés ou non par des humains, selon la

⁶¹⁹ P. Descola, *La composition des mondes*, p. 235-236 : « P. C. – L’usage que vous faites du terme « ontologie » a donné lieu à quelques malentendus, de la part des philosophes, mais aussi des anthropologues. Vous utilisez pourtant d’autres notions similaires, comme « vision du monde », « cosmologie » et « mode d’identification ». Pourriez-vous revenir sur le choix de ces termes et sur la façon dont ces choix ont structuré votre démarche ? »

manière dont les différents types de filtres ontologiques dont ils sont dotés leur permettent de discriminer entre ce que leur environnement proche ou lointain offre à leur perception directe et indirecte. Ces filtres ontologiques, ce sont les systèmes d'inférence quant à la nature des êtres et à leur propriété que les modes d'identification autorisent. »⁶²⁰

Le constructionnisme de Descola a été en effet durement critiqué par F. Nef⁶²¹, mais ce n'est pas notre propos ici. Dans sa définition de la « vision du monde », Descola met l'accent sur un présupposé réaliste qui serait contenu dans l'expression. Il entend le génitif dans un sens objectif : la vision aurait pour *objet* un monde indépendant d'elle et déjà catégoriellement organisé. Cela correspond à peu près à l'image dont on se sert couramment pour décrire les visions du monde, l'image du « vitrail » ou du « verre teinté » (*stained glass*).

Cependant on peut entendre le génitif également dans un sens subjectif : la vision (c'est-à-dire la structure de sens et de valeur objectivée d'une façon ou d'une autre) serait une émanation *du* monde compris comme forme de vie collective ou culture particulière. On passe ainsi d'une conception réaliste à une conception idéaliste, d'une vision du monde ouverte vers l'extérieur à une vision du monde fermée sur elle-même. La vision du monde devient alors une sorte de « caverne »⁶²².

Nous retrouvons cette deuxième conception des visions du monde chez Richard DeWitt par exemple, dans son *Worldviews. An Introduction to the History and Philosophy of Science*. DeWitt décrit une vision du monde (*worldview*) comme une sorte de puzzle mental :

« Le terme de « vision du monde » a été massivement utilisé depuis plus de cent ans, mais il n'a toujours pas de définition standard. Il est donc utile de s'arrêter un moment pour préciser en quel sens je vais utiliser le terme. Au moyen de la plus brève des descriptions, je vais utiliser « vision du monde » pour référer à un système de croyances qui sont interconnectées d'une manière analogue aux pièces d'un puzzle. Cela veut dire qu'une vision du monde n'est pas une simple collection de croyances séparées, indépendantes et non relationnelles, mais un *système* de croyances solidaires, relationnelles et interconnectées. »⁶²³

⁶²⁰ P. Descola, *La composition des mondes*, p. 238.

⁶²¹ Pour cette critique, voir F. Nef, *Traité d'ontologie*.

⁶²² Voir Platon, *La République*, VII.

⁶²³ R. DeWitt, *Worldviews*, p. 7.

Cette conception holiste des visions du monde les rend incommensurables les unes par rapport aux autres : une pièce du puzzle ne peut pas être remplacée par une autre pièce. Ainsi DeWitt distingue schématiquement trois grandes visions du monde scientifiques dans l'histoire de l'Occident : la vision du monde aristotélicienne, la vision du monde newtonienne et la vision du monde actuelle. Ayant présenté le puzzle du système de croyances d'Aristote, DeWitt se demande si l'on pourrait remplacer dans celui-ci la croyance que la Terre est au centre de l'univers par la croyance que le Soleil est au centre de l'univers, tout en gardant le reste du puzzle intact.

« La réponse est non, car la nouvelle croyance, que le Soleil est le centre de l'univers, ne s'ajuste pas au puzzle. Par exemple, les objets lourds tombent clairement vers le centre de la Terre. Si le centre de la Terre n'est pas le centre de l'univers, alors la croyance aristotélicienne que les objets lourds (ceux qui sont composés principalement des éléments lourds, la terre et l'eau) ont une tendance naturelle à se mouvoir vers le centre de l'univers doit être également remplacée. Cela entraîne le remplacement d'une multitude d'autres croyances interconnectées, comme la croyance que les objets sont dotés de natures essentielles qui les déterminent à agir de telle ou telle façon. Bref, lorsqu'on essaye de remplacer juste une croyance on finit par devoir remplacer toutes les croyances interconnectées avec celle-ci et, en général, par devoir construire tout un nouveau puzzle de croyances. »⁶²⁴

Néanmoins, cette première description est quelque peu modifiée au cours du livre. Etant donné que le remplacement d'une vision du monde par une autre ne se fait pas d'un coup ou en bloc, mais qu'une vision du monde tolère un certain seuil de rapiècement sans que le puzzle cesse d'être le même puzzle, il faut nuancer l'holisme initial. Comme Quine, DeWitt distingue dès lors le « cœur » et la « périphérie » de la vision du monde. Il y a changement de vision du monde lorsque les croyances qui en constituent le cœur sont abandonnées ou remplacées.

DeWitt précise que la fonction d'une vision du monde est de garantir que « l'univers ait du sens »⁶²⁵. Autrement dit, dans la vision du monde, le *sens* prime sur la *vérité* ou la conformité avec la réalité. Les deux visions du monde du passé, l'aristotélicienne et la newtonienne, remplissaient parfaitement cette fonction car elles proposaient un « filtre » ou une « clé » universelle pour raisonner et construire des inférences au sujet du monde et de la vie, sous la

⁶²⁴ R. DeWitt, *Worldviews*, p. 11.

⁶²⁵ R. DeWitt, *Worldviews*, p. 320.

forme d'une métaphore ou d'une analogie centrale : la métaphore de l'organisme pour Aristote, la métaphore du mécanisme pour Newton. Une telle métaphore architectonique manque, selon DeWitt, aujourd'hui : « Pour la première fois dans l'histoire (connue), nous sommes dépourvus de métaphore »⁶²⁶.

Si les visions du monde sont de tels systèmes clos, dont la fonction est de garantir le sens des croyances, non leur vérité, nous nous retrouvons face à un redoutable problème. On pourrait le formuler à l'aide d'une image : si les visions du monde ne sont pas des verres fumés, mais des cavernes, comment en sortir ?

« Le problème n'est pas seulement qu'une personne ne peut pas voir au-delà de l'horizon de sa vision du monde (Gadamer, 1975), mais également qu'elle ne peut pas choisir de voir quelque chose d'une façon qui ne concorde pas assez bien avec sa vision du monde. »⁶²⁷

§ 1. La sociologie de la connaissance et le paradoxe de Mannheim.

Dans le Tome 2 de *La société ouverte et ses ennemis*⁶²⁸, Karl Popper fait remonter la thèse instrumentaliste au sujet de la connaissance scientifique et de la connaissance en général à une synthèse particulière de kantisme, d'hégélianisme et de marxisme qui voit le jour à la fin du XIX^e siècle et que l'on a appelée « sociologie de la connaissance ». « Sous le nom de « *sociologie de la connaissance* » ou de « sociologisme », elle est devenue récemment, et plus spécialement sous l'impulsion de M. Scheler et de K. Mannheim une théorie de la détermination sociale de la connaissance scientifique. »⁶²⁹

Le noyau dur de la sociologie de la connaissance est résumé par Popper ainsi :

« Pour la sociologie de la connaissance, la pensée scientifique – et principalement dans le domaine des questions sociales ou politiques – ne se développe pas dans le vide, mais dans une atmosphère conditionnée par les facteurs sociaux. Elle est influencée par des éléments conscients ou inconscients qui échappent au penseur, du fait qu'il est lui-même plongé dans

⁶²⁶ R. DeWitt, *Worldviews*, p. 326.

⁶²⁷ A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 89.

⁶²⁸ K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, II, ch. 23.

⁶²⁹ K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, II, p. 194.

cet environnement qui constitue son *habitat social*. Cet habitat détermine tout un système d'opinions qui lui semble relever de l'évidence pure et simple, au point qu'il n'a nulle conscience qu'il s'agit de suppositions ou d'hypothèses. Pourtant tel est bien le cas ; il suffit, pour s'en convaincre, de comparer ses affirmations à celles d'un penseur situé dans un habitat différent, et qui, par conséquent, partira de suppositions qui lui paraîtront tout aussi évidentes, mais pourraient être assez différentes pour creuser entre son système et celui du premier un fossé infranchissable. Chacun de ces systèmes, déterminé par l'habitat social, est ce que les sociologues de la connaissance dénomment une *idéologie totale*. »⁶³⁰

La sociologie de la connaissance réduit ainsi la science à « un processus mental, ou un état de conscience personnel au savant ou, à tout le moins, un résultat de ce processus »⁶³¹. Dès lors, « elle rend incompréhensible, sinon impossible, toute connaissance objective »⁶³². Or, comme le souligne Popper, ces « arguments se retournent contre leur système »⁶³³. Cela donne lieu à ce que Paul Ricoeur a appelé « le paradoxe de Mannheim ».

« Mannheim a poussé assez loin l'idée de l'auto-implication de celui qui parle d'idéologie. C'est ce qu'on a appelé le paradoxe de Mannheim. Il a une forme analogue à celle du paradoxe de Zénon sur le mouvement : tous deux touchent aux fondements de la connaissance. Mannheim conduit le concept d'idéologie et sa critique jusqu'au point où le concept devient auto-contradictoire, quand il a une telle extension et se trouve à ce point universalisé qu'il implique quiconque tente de l'utiliser. Selon Mannheim, cette condition d'universalisation est de celles dans lesquelles nous sommes irrémédiablement pris aujourd'hui. [...] Quand nous parlons de l'idéologie, notre discours est lui-même pris dans l'idéologie. Il nous faut lutter avec ce paradoxe pour tenter d'aller plus loin. »⁶³⁴

Le « paradoxe de Mannheim » présuppose selon Ricoeur un concept postmarxiste d'idéologie, qui universalise le phénomène idéologique et qui en fait, à proprement parler, une *Weltanschauung*. Concrètement, Mannheim abolirait, pour toutes les catégories de représentations ou de productions mentales, la ligne de séparation entre idéologie et science.

⁶³⁰ K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, II, p. 194-195.

⁶³¹ K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, II, p. 198.

⁶³² K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, II, p. 198.

⁶³³ K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, II, p. 198.

⁶³⁴ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 215-216.

Pour comprendre les raisons de ce déplacement, il faut garder à l'esprit que Mannheim est l'un des premiers à avoir approfondi l'histoire de l'idéologie et l'un des premiers à pointer le rôle de Napoléon dans la naissance du concept standard d' « idéologie » :

« Dans son acception moderne, le concept d'idéologie n'apparut qu'au moment où Napoléon (*sic*) rabroua ce groupe de philosophes (qui combattait le nouveau César et son ivresse de pouvoir) en les surnommant par mépris « idéologues ». Le terme reçut ainsi pour la première fois la signification péjorative qu'il a conservée jusqu'à aujourd'hui [...]. »⁶³⁵

Ricoeur reconnaît d'ailleurs l'importance de la remarque de Mannheim au sujet de la généalogie du concept d' « idéologie » :

« Je voudrais aussi souligner, tout comme le fait Mannheim, le rôle de Napoléon dans ces étapes pré-marxistes. De plus en plus, je pense que Napoléon joue un rôle important. On oublie parfois que les philosophes français de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e furent appelés idéologues. L'idéologie était le nom de leur théorie des idées. C'était à la fois le nom d'une école de pensée et celui d'un domaine théorique. Napoléon donna au mot son sens péjoratif, en qualifiant d'idéologues ceux qui s'opposaient à ses ambitions politiques. Cela fait désormais partie du concept qu'il soit péjoratif au regard du héros de l'action. Le héros de l'action qualifie d'idéologie une manière de penser qui prétend n'être qu'une théorie des idées. Une telle théorie est réputée irréaliste au regard de la pratique politique. L'idéologie est d'abord un concept polémique et ensuite un concept qui dévalorise l'adversaire, prenant le point de vue du héros de l'action dévalorisant celui qu'il considère, selon l'expression de Hegel, comme une « belle âme ». »⁶³⁶

Mais en mettant l'accent sur la dimension polémique du terme, Ricoeur occulte l'essentiel, que l'on retrouvera dans la définition standard du concept donnée par Marx.

« Ainsi l'histoire du mot idéologie montre qu'il a servi à désigner une ambition, celle de penser et de fonder *scientifiquement* l'ordre social. En même temps, le caractère péjoratif du mot, qui s'est conservé de Napoléon à Marx, puis de Marx à Aron et à beaucoup d'autres, indiquait tout ce que cette ambition pouvait avoir d'illusoire. »⁶³⁷

⁶³⁵ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, p. 61.

⁶³⁶ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 217.

⁶³⁷ R. Boudon, *L'idéologie*, p. 41.

Autrement dit, si l'idéologie est quelque chose de péjoratif, c'est parce que le projet d'ingénierie du social encodé dans le concept est voué à l'échec face à l'irrationalité de la réalité politique⁶³⁸. La dimension péjorative de l'idéologie est la contrepartie de l'affirmation de l'autonomie du politique par rapport à la science théorique. L'idéologie rejoint ainsi l'utopie en tant que phénomènes « non-congruents » par rapport à la réalité donnée. Celle-ci n'obéit pas aux normes théoriques du vrai et du faux, mais impose sa propre norme, « pragmatique », qui « déplac[e] le critère de la vérité dans la praxis, c'est-à-dire dans la praxis politique »⁶³⁹. La réalité politique, domaine de la décision, obéit aux critères pragmatiques de la réussite et de l'échec. Le réalisme politique l'a toujours souligné : il n'y a aucune raison transcendante pour que la réussite ou l'échec concordent avec la vérité. Des erreurs ou des mensonges peuvent triompher en politique, tandis que souvent la vérité échoue.

Le concept standard d'« idéologie » est donc un concept *critique et régional* : « La doctrine des idéologies se propose de démasquer les mensonges et déguises plus ou moins conscients des factions au sein des sociétés humaines, en particulier celles des partis politiques. »⁶⁴⁰ Que l'on adopte le point de vue du héros de l'action, ou celui du scientifique, on peut et on doit faire la différence entre ce qui est idéologique et ce qui ne l'est pas. Pour ce faire, on dispose à la fois de critères pratiques et théoriques. L'idéologie est « fausse conscience » *pratique* – puisqu'elle est non-congruente avec le réel dans son irrationalité et dans son affordance au changement – et *théorique* – puisqu'elle est une reconstruction déformante, réductrice et simplificatrice du réel. En tant que synthèse illégitime d'éléments incompatibles, l'idéologie ne tient que par la magie du verbe ou de la représentation. Censée agir sur le réel et le transformer, l'idéologie s'avère en réalité impuissante. Sans l'adoption de modes d'action non-idéologiques – qui, comme les actions de la police politique, seront donc mis en œuvre de façon cachée – l'idéologie devient pur « faire semblant ».

Selon Ricoeur, Mannheim ne s'arrête toutefois pas à ce concept régional (pré-marxiste) de l'idéologie. Avec Marx et les marxistes on assiste à l'universalisation de l'idéologie, au moyen de l'abolition de la séparation de la *praxis* et de la *théorie*.

Mannheim distingue en effet un « concept *régional* » et un « concept *total* » d'idéologie.

⁶³⁸ K. Mannheim renvoie à la « frange d'irrationalnel » irréductible, malgré la tendance à la rationalisation administrative du monde politique (*Idéologie et utopie*, p. 95). L'« expérience politique fondamentale » est, pour Mannheim, celle de l'engagement, qui repose sur un choix ou une décision irrationnelles : « L'expérience politique fondamentale, celle à laquelle Napoléon a donné sa formulation la plus percutante, « On s'engage, puis on voit », trouve ici son aval méthodologique. » (*Idéologie et utopie*, p. 106).

⁶³⁹ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, p. 78.

⁶⁴⁰ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, p. 216.

« Nous avons affaire à un concept régional lorsque le terme désigne simplement le fait que l'on ne veut pas accrédi­ter *certaines* « idées » ou « représentations » de l'adversaire. Car on tient que ce sont là des déguises plus ou moins conscientes d'un état de fait dont il n'est pas dans l'intérêt de l'adversaire que de le connaître pour ce qu'il est vraiment. Ici, du mensonge conscient à la déguise instinctive à demi consciente, que l'on dupe autrui ou que l'on se dupe soi-même, toute une gradation est possible. Ce concept d'idéologie, qui ne s'est détaché que très progressivement de la notion simple de mensonge, est régional à plusieurs sens du terme. Statut qui saute aux yeux lorsqu'on l'oppose au concept d'idéologie *radical, total*. On pourra parler de l'idéologie d'une époque ou d'un groupe socio-historique concret et déterminé – une classe, par exemple – au sens où par là on entendra la particularité de la *structure totale du champ de conscience* de cette époque ou de ce groupe, ainsi que sa conformation propre. »⁶⁴¹

Occupant la totalité de la « structure du champ de conscience » d'un groupe ou d'une époque, l'idéologie devient coextensive avec la vision du monde. « Une idéologie est totale au sens où elle exprime une *Weltanschauung* de base. »⁶⁴² La distinction entre les deux types d'idéologie – régionale et totale – devient chez Ricoeur distinction entre *idéologie* proprement-dite et *vision du monde*. De surcroît, Ricoeur voit dans le processus de dissémination de l'idéologie une « dégénérescence » :

« L'idéologie continue de dégénérer si on considère par quelle simplification souvent grossière et par quelle schématisation souvent arrogante le processus d'intégration se prolonge dans celui de légitimation⁶⁴³. Peu à peu, l'idéologie devient une grille de lecture artificielle et autoritaire non seulement de la façon de vivre du groupe, mais de sa place dans l'histoire du monde. En devenant vision du monde, l'idéologie devient un code universel pour interpréter tous les événements du monde. De proche en proche, la fonction justificatrice contamine l'éthique, la religion et jusqu'à la science. N'avons-nous pas connu

⁶⁴¹ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, p. 49.

⁶⁴² P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 218.

⁶⁴³ Ricoeur distingue trois fonctions de l'idéologie, chacune des trois oscillant entre un pôle positif et un pôle négatif : 1) *Distorsion* : toute idéologie est une distorsion de la réalité, une structure symbolique qui simplifie, qui cache et qui renverse les rapports réels de domination et d'exploitation entre les hommes (comme une *camera obscura*). Elle est une image « euphémisée » (améliorée) de la réalité. 2) *Intégration* : l'idéologie indique à chaque membre du groupe social qui il est, quelle est sa place au sein du groupe et quel est son « espace de jeu » au sein de la société. Sans l'idéologie, un individu n'arriverait pas – ou aurait beaucoup de mal – à construire son identité : il serait sans projet, son existence sans but (à bout de souffle), il vivrait dans une confusion des valeurs dangereuse pour lui-même et pour la société. 3) *Légitimation* : tout groupe social a besoin de se donner une image de lui-même, de se représenter, au sens théâtral du mot, de se mettre en jeu et en scène. L'idéologie est la justification du groupe et de sa culture aux yeux des individus qui le composent. Elle fournit la motivation de perpétuer cette appartenance chez les jeunes générations.

cette folle idée inventée par les marxistes après Marx et acceptée par Lénine selon laquelle il y aurait une science bourgeoise et une science prolétarienne, un art bourgeois et un art prolétarien ? Cette contamination ne laisse aucun phénomène social indemne ; [...]. »⁶⁴⁴

Ce processus de dissémination et de contamination de l'ensemble des représentations sociales par l'idéologie est rendu possible par un processus sous-jacent de désintégration sociale qui fait que « [l]'évolution de la société humaine n'a plus de centre » et qu'« aucun groupe ne peut prétendre être porteur d'universalité, car il n'y a plus nulle part d'universalité »⁶⁴⁵.

Le « paradoxe de Mannheim » se met ainsi en place avec l'élaboration du concept total d'idéologie. La « solidarité-à-l'être » de la pensée bascule en « inféodation-à-l'être »⁶⁴⁶. Dès lors la « neutralité axiologique » (*wertfrei*) dont Max Weber faisait un préalable de la recherche sociologique en tant que compréhension scientifique devient impossible.

« Ainsi, le concept post-marxiste de l'idéologie exprime une crise qui se situe au niveau même de l'esprit. Il se déploie à partir du constat que « l'unité ontologique objective du monde [a] été détruite ». Nous vivons spirituellement dans une situation polémique de visions du monde en conflit, qui se considèrent mutuellement comme des idéologies. L'idéologie est toujours dans ce cas l'idéologie de l'autre. Mais nous sommes un autre parmi des autres, quand il n'y a plus de sol commun. »⁶⁴⁷

Toute tentative de retrouver le « point zéro » de l'universalité semble nécessairement vouée à l'échec. La neutralité axiologique étant impossible, il faut situer le savoir par rapport au contexte social. Deux voies s'ouvrent, pour Mannheim, au chercheur : le relativisme et le relationnisme.

« Cette première conception axiologiquement neutre de l'histoire ne mène pas forcément à quelque relativisme, mais à un *relationnisme*. On ne rangera pas la version absolue du concept total d'idéologie sur le même plan qu'un illusionnisme (à ce niveau le phénomène de l'idéologie n'est pas identique avec celui de l'illusion) ; la connaissance inféodée à l'être n'étreint pas du vide, la norme inféodée à l'être ne libère pas de toute obligation. « Relationnisme » signifie seulement que tous les éléments de sens sont transitifs entre eux et qu'ils font sens dans un système déterminé en se confondant réciproquement. Mais un

⁶⁴⁴ P. Ricoeur, « L'idéologie et l'utopie », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 425.

⁶⁴⁵ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 220.

⁶⁴⁶ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, p. 245.

⁶⁴⁷ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 219-220.

tel système n'est possible et valide que pour un être historique bien spécifié dont il est l'expression adéquate pour une tranche de temps. Que l'être historique se déplace, et le système de normes auparavant « engendré » par lui cesse d'être familier. Il en va de même pour la connaissance, pour l'optique historique. Tout acte de connaissance vise certes un objet et se règle au premier chef sur lui. Mais le mode d'accès à l'objet dépend de la constitution du sujet [...]. Ce qui, dans cette recherche axiologiquement neutre sur l'idéologie, devient donc thématique, c'est la constante relativité de toute connaissance et des éléments fondamentaux de sens qu'elle contient à des structures de sens et, finalement, à des structures ontico-historiques ; on renoncerait au niveau de pensée déjà atteint si l'on voulait contourner cette idée plutôt que d'en tenir compte convenablement. »⁶⁴⁸

Lorsqu'il commente ce passage qui explicite « la distinction célèbre [...] entre relativisme et relationnisme » Ricoeur soutient qu'elle correspond à une tentative « désespérée » de Mannheim de ne pas tomber dans le paradoxe qu'il a lui-même révélé au moyen du concept total d'idéologie. Mais « elle ne lui permet pas d'opérer la percée qu'il pensait pouvoir faire »⁶⁴⁹, c'est-à-dire sortir de l'inféodation-à-l'être.

L'interprétation du livre de Mannheim par Ricoeur légitime ainsi la thèse du « paradoxe » socio-historiciste. Pour Ricoeur, Mannheim fait le constat de la dissolution de l'universel et de la fin de l'idéal rationaliste d'une vérité non-idéologique – sous toutes ses formes. La dissémination de l'idéologie dans la totalité de l'espace représentationnel de la société équivaut à une abolition de la non-congruence (de la « fausseté ») de l'idéologie. Si tout est idéologique, si l'idéologie se substitue au réel, il n'y a plus aucun moyen de séparer objectivement (absolument) le « réel » de l'« irréel », le « vrai » du « faux ».

« Les idées transcendantes de l'idéologie sont invalides ou incapables de changer l'ordre existant ; elles n'affectent pas le statu quo. Avec l'idéologie, l'irréel est l'impossible. La mentalité idéologique assume l'impossibilité du changement, soit parce qu'elle accepte le système de justification expliquant la non-congruence, soit parce que la non-congruence a été dissimulée par des facteurs qui vont de la tromperie inconsciente au mensonge conscient. »⁶⁵⁰

⁶⁴⁸ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, p. 71-72.

⁶⁴⁹ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 224.

⁶⁵⁰ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 234.

L'idéologie nie le changement, s'efforce de l'occulter, mais ne peut pas totalement l'empêcher. Ricoeur attribue ainsi à Mannheim une thèse « romantique »⁶⁵¹, dont il est par ailleurs le défenseur : la thèse du danger d'une société prosaïque, de la pure facticité (*Sachlichkeit*)⁶⁵².

« Si nous pouvions imaginer une société où tout est réalisé, ce serait la société de la congruence. Mais ce serait aussi une société morte, qui n'aurait plus ni distance, ni idéaux, ni projets d'aucune sorte. Mannheim combat ceux qui prétendent que nous vivons désormais la mort des idéologies et des utopies – et s'en réjouissent. La suppression de la non-congruence, la suppression de la déconnexion entre les idéaux et la réalité serait la mort de la société. Ce serait le temps d'une attitude prosaïque, de la facticité (*Sachlichkeit*). Nous aurions précisément une société non idéologique et non utopique, qui serait une société morte. La spécificité critique de l'utopie n'est donc pas la possibilité d'être réalisée, mais la préservation de la distance entre elle-même et la réalité. »⁶⁵³

Ainsi formulée, la thèse de Ricoeur est (a) ambiguë et (b) fait violence au texte de Mannheim. (a) La thèse est ambiguë car l'irruption de la *Sachlichkeit* correspond non pas à une disparition de l'idéologie en général, mais au triomphe d'une idéologie particulière. La *Sachlichkeit* n'est pas le réel, mais une tentative d'ingénierie psycho-sociologique : « Cherche ici à s'imposer un pli démiurgique de la conscience pour qui toutes les idées se sont déconsidérées, toutes les utopies décomposées. »⁶⁵⁴ Elle produit une nouvelle figure de l'homme, figure dont l'« âpreté » ou « la naïveté et la candeur » sont impossibles à jauger à partir de l'expérience présente et passée. S'il parle bien de « disparition », Mannheim fait cependant référence à l'utopie : le triomphe de l'idéologie de la *Sachlichkeit* implique « la transformation de l'utopie en science »⁶⁵⁵, c'est-à-dire la production scientifique de l'avenir au lieu de l'imaginer et de le laisser advenir.

Si une telle société prosaïque est possible, elle doit être empêchée, puisqu'elle implique l'abolition de tout « dessein », la fin littérale de l'histoire, la mort spirituelle. Cette prise de position est commune à Mannheim et à Ricoeur. Mais Ricoeur se démarque de Mannheim lorsqu'il s'agit d'indiquer les moyens pour faire obstacle à son avènement.

⁶⁵¹ Mannheim renvoie à « la prophétie de Gottfried Keller, « L'ultime victoire de la liberté aura un goût bien sec » » (*Idéologie et utopie*, p. 204). La doctrine de Nietzsche au sujet du « dernier homme » compte aussi parmi les sources d'inspiration de cette thèse (Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*).

⁶⁵² J.-L. Evrard traduit *Sachlichkeit* par « objectivité ».

⁶⁵³ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 240.

⁶⁵⁴ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, p. 208.

⁶⁵⁵ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, p. 208.

(b) Et c'est là que la lecture de Ricoeur fait violence au texte de Mannheim. Ricoeur, dont le projet est de faire reconnaître un sens positif à l'idéologie en tant qu'expression d'une tendance créatrice de l'esprit humain, défend l'idéologie contre sa « critique » : il adopte une solution traditionaliste ou conservatrice. Tandis que Mannheim, plus proche en cela de Julien Benda que de Heidegger, voit dans le contrôle de l'inconscient collectif le problème capital de l'époque et s'efforce d'établir dans ce contexte la possibilité d'une auto-élucidation intellectuelle.

Ricoeur cherche donc une solution du côté de la tradition herméneutique et de sa revalorisation du préjugé en tant qu'« entente préalable » (*tragendes Einverständnis*) – à l'encontre de la critique destructrice de celui-ci par l'*Aufklärung*. Si l'on admet, avec l'herméneutique romantique, que « le préjugé [...] n'est pas le pôle adverse d'une raison sans présupposition », mais « une composante du comprendre, liée au caractère historiquement fini de l'être humain », alors « il est faux qu'il n'y ait que des préjugés non fondés »⁶⁵⁶. Non seulement il faut admettre que certains préjugés sont légitimes, mais c'est sur la base de ces préjugés légitimes que se fonde la « reconnaissance » (*Anerkennung*) de l'ordre socio-politique, en tant que différente de l'« obéissance » ou de la « domination ».

La perspective herméneutique n'est pas une simple remise au goût du jour de ce que Max Weber appelait « domination traditionnelle », mais une véritable réélaboration du concept de tradition, en même temps que de l'idéologie comme expression de cette tradition. Pour Ricoeur la tradition n'est pas une chose du passé, mais condition de possibilité d'un avenir, puisque c'est elle qui est le réservoir ultime des potentialités qui nourrissent les utopies. « L'utopie [...] est l'expression de toutes les potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant. »⁶⁵⁷

Par ailleurs, Ricoeur affirme, dans son débat avec Habermas, que l'émancipation⁶⁵⁸ n'est pas une table rase du passé : « Qui n'est pas capable de réinterpréter son passé n'est peut-être pas capable non plus de projeter son intérêt pour l'émancipation. »⁶⁵⁹ L'émancipation, valeur cardinale de l'*Aufklärung*, ne repose pas seulement sur un « intérêt » postulé, mais difficile à situer – donc, dans une grande mesure, mythique –, mais sur la compétence compréhensive naturelle à un être fini historique – qui relève d'une herméneutique de la

⁶⁵⁶ P. Ricoeur, « Herméneutique et critique des idéologies », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 378.

⁶⁵⁷ P. Ricoeur, « L'idéologie et l'utopie », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 427.

⁶⁵⁸ Pour le concept d'« émancipation », voir A. Münster, *Emancipation*, J. Rancière, *Penser l'émancipation*, V. Peillon, *L'émancipation*.

⁶⁵⁹ P. Ricoeur, « Herméneutique et critique des idéologies », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 412.

finitude. « Je soutiens donc qu'aucune conscience ne peut se libérer soudainement sans le secours d'autre chose. N'est-ce pas toujours la capacité utopique de groupes ou d'individus qui nourrit notre aptitude à prendre nos distances avec les idéologies ? »⁶⁶⁰

Le point de vue de « nulle part » qui est censé – du moins dans l'optique de l'*Aufklärung* – permettre la critique sociale émancipatrice et la praxis transformatrice dépend, pour Ricoeur, de la compétence imaginative (au sens de l'imagination « productrice » de Kant) qui s'exprime dans la fiction et qui est à l'œuvre dans l'utopie⁶⁶¹. Il n'est donc pas de « nulle part » qui ne soit situé et orienté par une tradition. De même qu'il y a un cercle herméneutique du comprendre théorique, il y a également un « cercle pratique » de l'imaginaire social et politique, dont les pôles sont l'idéologie et l'utopie. Ce cercle est l'âme du devenir collectif et c'est en lui que se trouve la solution à la *Sachlichkeit*.

Vouloir sortir du « cercle pratique » serait aussi illusoire que vouloir sortir du « cercle théorique ». Pourtant c'est bien cela que vise Mannheim : l'auto-élucidation de la pensée aux prises avec le poids de sa situation historique. Comme nous l'avons déjà signalé, Ricoeur n'y voit qu'une tentative désespérée, vouée à l'échec, comme le retour à un « hégélianisme honteux » : « Nous voilà encore une fois ramenés à l'impossible requête d'un savoir total : « Donner, dit-il [Mannheim], à l'homme moderne une vision révisée d'un processus historique total ». Ainsi un hégélianisme honteux fait la différence du relationnisme et du relativisme [...]. »⁶⁶² Cela ne veut pas dire que la pensée objective, non idéologique, doive s'avouer vaincue face au paradoxe de Mannheim. Seulement que la voie hégélienne – la réflexion totale –, tout comme la voie de l'*Aufklärung* – le point zéro du critique impartial – sont devenues impraticables.

En effet, pour « vaincre l'historicisme total » du paradoxe, il faut qu'il y ait un porteur de l'émancipation ou de la « vue totale » :

« A cet égard, il n'est pas sans signification que Karl Mannheim se soit intéressé en même temps au problème social de l'intelligentsia. Car la synthèse des points de vue suppose un porteur social, qui ne peut être une classe moyenne, mais une strate relativement sans classe non située de façon trop ferme dans l'ordre social. Telle est l'intelligentsia relativement sans attache d'Alfred Weber, la *freischwebende Intelligenz*. Ainsi la théorie de l'idéologie

⁶⁶⁰ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 238.

⁶⁶¹ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 36-37.

⁶⁶² P. Ricoeur, « Science et idéologie », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 361.

repose elle-même sur l'utopie d'un « esprit totalement éclairé au point de vue sociologique ». »⁶⁶³

Ricoeur pense qu'en raison de la « désintégration » sociale qui caractérise la modernité, il n'y a plus de place pour l'intelligentsia : aucun groupe social ne peut plus prétendre être porteur d'universalité, constituer une « cléricature »⁶⁶⁴.

« Aucun groupe ne peut prétendre être porteur d'universalité, car il n'y a plus nulle part d'universalité. Aucun passage du livre de Mannheim ne l'affirme explicitement. Mais on n'y rencontre nulle part l'idée d'une classe qui serait porteuse d'une conscience universelle et surmonterait ainsi le relativisme. Il passe ce point sous silence. »⁶⁶⁵

Or, Mannheim est loin d'être aussi catégorique. Non seulement il soutient que l'intelligentsia est un phénomène social universel : « dans toute société, il y a des groupes sociaux dont la tâche particulière consiste à fournir une interprétation du monde à la société »⁶⁶⁶. Il affirme également que ce qui caractérise l'intelligentsia est une logique d'individualisation dont il s'agit de garantir la possibilité par le contrôle de l'inconscient collectif et par le démasquage de la fausse conscience. Pour Mannheim cela n'est pas garanti eu égard aux tendances qui se profilent et qui substituent au gouvernement des hommes leur « organisation » objective comme s'il s'agissait de choses. Mais dans la mesure où la pensée critique, l'auto-élucidation, est une disposition individuelle⁶⁶⁷ et non collective, la possibilité du clerc perdurera aussi longtemps qu'il y aura des individus.

« De tous temps, pour toutes les couches sociales, il y a eu, outre leurs fondés de pouvoir, une couche plus spécifiquement assignée à la dimension spirituelle. La sociologie parlerait ici des intellectuels, mais dans le contexte qui est le nôtre il faut encore rétrécir le champ. Car sont en cause ici non les mandarins patentés de la culture, mais les rares clercs parmi eux auxquels, sciemment ou à leur insu, a toujours importé quelque chose d'autre encore que leur promotion sociale. Même l'esprit le plus prosaïque doit en convenir : cette frange,

⁶⁶³ P. Ricoeur, « Science et idéologie », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 362.

⁶⁶⁴ Le propos de Karl Mannheim n'est pas sans faire écho à celui de Julien Benda dans *La trahison des clercs*.

⁶⁶⁵ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 220.

⁶⁶⁶ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, p. 8.

⁶⁶⁷ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, p. 39 : « [...] il nous faut y insister fortement, seuls les individus s[ont] aptes à l'auto-élucidation (« esprit d'un peuple » ou autre, il n'y a rien de tel, quant aux groupes comme ensembles, ils sont tout aussi inaptes à l'auto-élucidation qu'à la pensée) ».

elle a toujours existé. Sa situation ne posait jamais de problème tant que sa vie spirituelle se confondait avec celle d'une couche sociale, telle ou telle, briguant sa reconnaissance. »⁶⁶⁸

§ 2. Dissolution du paradoxe de Mannheim.

Mais y a-t-il réellement un « paradoxe de Mannheim » ? R. Boudon en doute :

« Et, puisque j'ai eu l'occasion de l'évoquer précédemment, je peux revenir un instant à Mannheim. Sa renommée est due à ce que l'on voit généralement en lui l'auteur de la proposition selon laquelle les idées seraient « socialement déterminées ». C'est pourquoi on a interminablement glosé sur le célèbre « paradoxe de Mannheim » (si les idées sont socialement déterminées, comment en être sûr, puisque la théorie de Mannheim est alors elle-même socialement déterminée ?). Mais [...] le paradoxe ne surgit qu'à partir du moment où l'on réduit la pensée de Mannheim à la vulgate à laquelle son nom est associé. L'existence même du « paradoxe de Mannheim » témoigne ainsi de la force de cette vulgate. »⁶⁶⁹

La « vulgate » du « paradoxe de Mannheim » accepte de façon non-critique certains aspects discutables de l'interprétation proposée par Ricoeur. La vulgate (a) occulte la distinction, pourtant essentielle chez Mannheim, entre la « solidarité-à-l'être » et l'« inféodation-à-l'être ». Seule la seconde plongerait toute pensée et toute objectivité – donc la théorie de Mannheim elle-même – dans les eaux glacées du relativisme historiciste. Elle (b) attribue à Mannheim le concept total d'idéologie, auquel celui-ci ne souscrit pourtant pas.

La thèse de la solidarité-à-l'être du savoir n'a qu'une portée régionale et heuristique. Elle développe, d'une façon qu'on peut qualifier d'« obscure » et « maladroite »⁶⁷⁰, un « relationnisme » qui vise à rendre compte de façon lucide (par l'auto-élucidation des facteurs qui entrent en jeu et qui affectent le sujet connaissant en l'« aspirant » dans le phénomène à connaître) de certains phénomènes dynamiques et holistes qu'une approche statique et atomiste

⁶⁶⁸ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, p. 210.

⁶⁶⁹ R. Boudon, *L'idéologie*, p. 187.

⁶⁷⁰ R. Boudon, *L'idéologie*, p. 69.

(point de vue extérieur, non-impliqué) raterait ou déformerait. Cela suppose d'admettre qu'il y a plusieurs formes et normes du savoir scientifique.

« Se représenter le savoir comme un acte intellectuel impeccable dès lors que sont effacées les traces humaines de son origine, voilà, on l'a dit, qui n'a de fécondité heuristique que, tout au plus, dans les domaines où, comme dans le cas du paradigme précité [celui des mathématiques et des sciences de la nature – *n.n.*], on peut faire *de facto* phénoménologiquement état, de manière plus ou moins justifiée, des traits distinctifs que nous soulignons ; mais la même représentation égare et n'a pas d'autre utilité que d'occulter les phénomènes fondamentaux quand il s'agit du plus vaste domaine d'objets possibles du savoir où retrancher la dimension anthropologique et historique provoquerait la complète dénaturation des productions de la pensée. »⁶⁷¹

Le rapport entre le savoir et la vie, entre le concept et l'expérience, se trouve par là-même modifié, tout comme l'anthropologie qui lui servait traditionnellement de base.

Selon le premier, il existe des formes de savoir qui ne sont pas « solidaires-à-l'être », donc cette solidarité-à-l'être ne peut pas être universalisée. Ainsi le sens et la validité du théorème de Pythagore n'ont rien à voir et ne doivent rien au contexte socio-politique de la découverte de celui-ci. Certes, Mannheim affirme qu'« [il] ne croi[t] pas que cette objection vaille pour toutes les prestations de l'esprit »⁶⁷², mais cela veut dire qu'il y a des prestations de l'esprit auxquelles elle s'applique. Pour reprendre une formule de R. Musil : « *Inter faeces et urinam nascimur*, pourquoi n'en irait-il pas de même de nos opinions ? Qu'est-ce que cela prouve contre leur justesse ? »⁶⁷³

« Et l'on a trop rapidement réduit les considérations de Mannheim sur la sociologie de la connaissance à un historicisme de pacotille. Or, la pensée de Mannheim ne se réduit en aucune façon [...] à l'idée selon laquelle les idées seraient le produit de la société et de l'histoire. A cet égard, Mannheim est au contraire beaucoup plus prudent que Durkheim. Les idées, nous dit-il, ne sauraient – si l'on fait abstraction de celles qui peuvent, de par leur nature, prétendre à la vérité universelle – être comprises sans référence au contexte social et historique dans lequel elles apparaissent. Mais cette proposition implique aussi que les idées doivent être *comprises*. En d'autres termes, loin de pouvoir être interprétées comme des reflets mécaniques des situations historiques et sociales ou comme de simples

⁶⁷¹ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, p. 243.

⁶⁷² K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, p. 20.

⁶⁷³ R. Musil, *L'homme sans qualités*, II, p. 736.

émanations d'une hypothétique conscience collective, elles doivent pouvoir être imputées à des acteurs rationnels. Et le fait que ces acteurs soient historiquement et socialement situés ne suffit naturellement pas à les priver de cette rationalité. »⁶⁷⁴

Mais les arguments de l'intelligentsia et de la portée régionale de la solidarité-à-l'être suffisent-ils à rejeter la thèse historiciste de l'inféodation-à-l'être ? Popper ne le pense pas, car ces arguments reposent sur le *mythe de la « science révélée »*⁶⁷⁵. Selon ce mythe un Robinson Crusoe échoué sur une île déserte pourrait faire d'authentiques découvertes scientifiques tout seul. « Je ne partage pas leur opinion ; car, selon moi, il manquerait aux travaux de Robinson un des éléments essentiels de la méthode scientifique : un contrôle extérieur et indépendant. »⁶⁷⁶ Selon Popper, ce qui constitue fondamentalement l'objectivité scientifique, c'est le droit inconditionnel de critiquer les opinions avancées :

« Il n'en reste pas moins qu'une théorie scientifique, même soumise à l'expérience, peut subir à tout moment l'influence de préjugés si enracinés que nous n'en sommes pas même conscients. Mais la science, en se développant, est parfaitement capable de briser cette carapace de préjugés ; et si les difficultés sont grandes, le droit de critiquer n'a pas de limites. C'est ce droit inconditionnel de critique qui constitue l'objectivité scientifique. »⁶⁷⁷

§ 3. La caverne de l'historicisme.

L'interprétation des visions du monde comme des totalités significantes closes peut être vue comme une façon de répondre au problème de l'histoire qui surgit dans la querelle des méthodes. En effet, la découverte de l'histoire comme domaine de sens et de valeur irréductible à la nature pose la question de l'accès à celle-ci et de l'ontologie qui en rend compte. Comment déterminer l'être de ces objets historiques – constitué en partie de sens et de valeur – et comment

⁶⁷⁴ R. Boudon, *L'idéologie*, p. 108.

⁶⁷⁵ K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, II, p. 199.

⁶⁷⁶ K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, II, p. 200.

⁶⁷⁷ K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, II, p. 201. Voir également H. Mercier et D. Sperber, *L'énigme de la raison*.

les connaître s'ils sont réfractaires aux expériences et aux lois, à une approche nomologico-déductive ? L'histoire est-elle l'affaire des historiens, ou plutôt des philosophes⁶⁷⁸ ?

L'histoire est une science qui étudie un certain domaine factuel (le « passé »), dans le but d'en dégager la légalité propre, cohérente avec celle des autres domaines factuels. Les lois de l'histoire, s'il y en a, ne peuvent contredire ni les lois générales de la nature, ni les lois logiques. Le présupposé de cette approche « naïve » de l'histoire est que le passé est un domaine a priori accessible compréhensible pour tout le monde.

Les partisans de la conscience historique nient cette opinion : pour eux le passé est d'abord incompréhensible et il ne peut devenir compréhensible que dans certaines conditions et pour celui qui sait interroger. L'historicité c'est le rapport de cette conscience au temps, sur le mode de la finitude, de la rupture, de la discontinuité⁶⁷⁹.

Le rapport naïf au passé – dans son reculement indéfini, voire infini – devient conscience historique dès lors que les « signes » qui assurent la transmission du sens deviennent opaques, ambigus – bref, dès lors qu'il y a rupture de la tradition, qu'elle soit réelle ou fantasmée, et qu'il faille entreprendre un effort conscient de restauration. Or, du point de vue de cet effort la masse du passé n'est pas uniforme, mais comporte des discriminations. Plus un passé éveille l'intérêt, l'imagination – on pourrait dire les fantasmes –, plus il est désirable⁶⁸⁰.

L'historicité produit la croyance en l'« événement », terme ambigu, mais au moyen duquel on remet au goût du jour l'antique « destin »⁶⁸¹. Comme le destin, l'événement est une cause non-matérielle et une donation de sens extra-ordinaire, imprévisible, voire transcendante, ayant pour effet de saturer de sens et de modifier du tout au tout l'intentionnalité humaine⁶⁸². On pourrait donc caractériser l'historicité comme une « mystique de l'histoire »⁶⁸³ : si la raison

⁶⁷⁸ Voir G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire* ; F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II : De l'utilité ou de l'inconvénient de l'histoire pour la vie.

⁶⁷⁹ Voir O. Spengler, *The Decline of the West*, I, ch. 1, p. 8 : « Mais il y a une grosse différence entre le fait de vivre sous l'impression constante que sa propre vie est un élément d'un déroulement général de la vie qui s'enchaîne sur des siècles et des millénaires, et le fait de se concevoir comme quelque chose de complet et d'auto-consistant. Pour ce deuxième type de conscience, il n'y a certainement pas d'histoire universelle, pas de rapport au *monde-come-histoire*. Mais qu'arrive-t-il si la conscience de soi de toute une nation, de toute une culture, repose sur cet esprit anhistorique ? [...] Une telle condition spirituelle est pratiquement impossible pour nous, hommes occidentaux, dont le sens de la distance temporelle est si fort [...] »

⁶⁸⁰ Voir W. Marx, « A la recherche des œuvres perdues », cours du Collège de France, en particulier cours 3 et 7.

⁶⁸¹ Voir O. Spengler, *The Decline of the West*, I, ch. 4.

⁶⁸² Voir M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 231 : « Tout comme l'Ordre dans la pensée classique n'était pas l'harmonie visible des choses, leur ajustement, leur régularité ou leur symétrie constatés, mais l'espace propre de leur être et ce qui, avant toute connaissance effective, les établissait dans le savoir, de même l'Histoire, à partir du XIX^e siècle, définit le lieu de naissance de ce qui est empirique, ce en quoi, en deçà de toute chronologie établie, il prend l'être qui lui est propre. C'est pour cela sans doute que l'Histoire, si tôt, s'est partagée, selon une équivoque qu'il n'est sans doute pas possible de maîtriser, entre une science empirique des événements et ce mode d'être radical qui prescrit leur destin à tous les êtres empiriques, et à ces êtres singuliers que nous sommes. »

⁶⁸³ Voir J. Benda, *La trahison des clercs*, p. 76-78.

consiste à représenter objectivement les choses, à en extraire ce qui est régulier, durable, atemporel, en gardant une salutaire distance par rapport *aux* événements⁶⁸⁴, l'historicité postule une proximité sans distance – ontologiquement fusionnelle – avec *l'événement*.

L'historicité contredit manifestement les objectifs de la raison. La raison identifie de prime abord l'historicité à l'irrationnel, à « la négation de la raison, attendu que la raison consiste précisément, non pas à s'identifier aux choses, mais à prendre, en termes rationnels, des vues sur elles »⁶⁸⁵. En effet, s'« il est de la nature de la Raison de percevoir les choses sous un certain aspect de l'éternité »⁶⁸⁶, l'historicité (qui ne se laisse pas reconduire à une telle présence durable, qui est faite d'événements imprévisibles) ne peut relever que de l'irrationnel.

Le temps est marqué par l'événement du sceau de la discontinuité et de l'incommensurabilité : il est articulé en des configurations de sens uniques, finies, éphémères, mais avant tout irrationnelles. Une théorie historiciste des visions du monde semble en découler nécessairement.

Mais la découverte de l'historicité en est-elle une ? Autrement dit, et aussi paradoxale que cette question puisse paraître, y a-t-il des raisons objectives⁶⁸⁷ d'admettre l'« historicité » ? Léo Strauss fait partie de ceux qui ont nié avec véhémence la réalité de l'historicité. L'historicité implique l'historicisme, dont on peut démontrer la fausseté⁶⁸⁸. Donc la croyance à l'historicité est fausse.

« Mais si l'historicisme peut être mis en question, nous sommes inévitablement amenés à nous demander si ce qui a été acclamé au XIX^e siècle comme une découverte n'était pas en réalité une invention, une interprétation arbitraire de phénomènes qui ont été connus de tout temps et interprétés avec beaucoup plus d'à-propos avant l'apparition de la « conscience historique » qu'après. Ce qu'on appelle la découverte de l'histoire n'est-elle pas en réalité une solution artificielle et expédiente d'un problème qui ne pouvait apparaître que sur la base de prémisses extrêmement contestables ? »⁶⁸⁹

L'historicisme fait de la « caverne » l'horizon ultime de l'existence humaine. C'est en cela que consiste fondamentalement la « découverte » de l'historicité : que toute action, décision,

⁶⁸⁴ Pour reprendre la formule de Bouddha citée par Scheler dans *La situation de l'homme dans le monde* : « il est merveilleux de contempler toute chose, mais il est affreux d'être cette chose ».

⁶⁸⁵ J. Benda, *La trahison des clercs*, p. 77.

⁶⁸⁶ B. Spinoza, *Ethique*, II, Prop. XLIV, corollaire 2.

⁶⁸⁷ En tant que distinctes des « raisons subjectives », comme, par exemple, un certain penchant romantique ou le fait de vouloir faire plaisir aux autres.

⁶⁸⁸ Puisque, comme nous l'avons vu avec « le paradoxe de Mannheim », il s'auto-réfute.

⁶⁸⁹ L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, ch.1, p. 42.

attitude, comportement, croyance, etc. est située dans l'irrationnel : soit dans le pouvoir d'origination (le libre arbitre) individuel, soit enchaînée par une origine socio-politique ou culturelle particulière, relevant du surgissement imprévisible de l'histoire.

L'historicisme explique, selon Leo Strauss, l'obscurité qui entoure la notion de « valeur » et de raison axiologique à l'époque contemporaine. Ainsi chez Max Weber, dont la théorie illustre selon Strauss le principe que « le positivisme, s'il se comprend lui-même, se transformera nécessairement en historicisme »⁶⁹⁰.

Comme nous l'avons déjà mentionné, le positivisme promeut le dogme de la discontinuité entre le niveau *descriptif* (« X est le cas » ; par exemple : « La neige est blanche. ») et le niveau *normatif* (« X doit être le cas » ; par exemple : « Tu dois rendre ton travail à temps ! ») de l'expérience. Puisqu'on ne peut pas dériver le devoir-être de l'être, et puisque la rationalité n'a affaire qu'à l'être, on se retrouve face à un dilemme : *soit* on sauve la *connaissance* des valeurs et on réduit le devoir-être à l'être (en montrant que leur dualisme est illusoire, ce qui revient à une forme d'éliminativisme) ; *soit* on sauve l'*autonomie* des valeurs, mais dans ce cas on leur reconnaît une source irrationnelle et non factuelle.

Le réductionnisme est insoutenable. Cela a été mis en évidence, entre autres, par G.E. Moore ou Wittgenstein. Moore opposait à la naturalisation des propriétés éthiques (des valeurs) l'argument de la « question ouverte »⁶⁹¹ : « Est-il vrai que X est Y ? »⁶⁹². A sa suite, Wittgenstein oppose à la naturalisation des actions humaines une version de ce que P. Engel appelle l'« argument herméneutique » : les phénomènes mentaux appartiennent à un certain univers de sens ou de signification, incorporé dans notre langage et dans nos formes de vie culturelles ; c'est l'unité du sens ou de la signification qui permet de comprendre le comportement (du type des actions – *action-like*) d'un être humain, non la somme des phases physiques de celui-ci ; le sens fait de l'ensemble des phases physiques de l'action une unité téléologique (intentionnelle) ; l'action possède donc une dimension intentionnelle irréductible à un enchaînement observable de causes matérielles⁶⁹³.

⁶⁹⁰ L. Strauss, *Nihilisme et politique*, p. 121.

⁶⁹¹ G.E. Moore, *Principia Ethica*, § 13.

⁶⁹² Par exemple : « Est-il vrai que ce qui donne du plaisir est bon ? ». Si l'on comprend cette question, sans pouvoir y répondre, alors la question est ouverte. C'est-à-dire que la propriété d'être « bon » ne peut pas être déduite analytiquement du concept de « plaisant », comme c'est le cas avec « marcassin » et « bébé sanglier » dans la question fermée : « Cet animal, qui est un bébé sanglier, est-il un marcassin ? ». On ne peut donc pas réduire le « bon » moral au « plaisant » physique.

⁶⁹³ Pour les tentatives d'élimination de la téléologie par réduction à des dispositifs causaux mécanistes (comme des dispositifs d'autorégulation ou feedback) et les raisons de leur échec, voir G.W. von Wright, *Explanation and Understanding*, ch. 1.

En refusant le réductionnisme, ces philosophes ont pourtant accepté le dogme positiviste et relégué les valeurs dans l'irrationnel. Si les valeurs ne sont pas des éléments du réel, mais des pures expressions de la subjectivité, elles ne sauraient être *connues*, mais seulement *choisies* dans un mouvement irrationnel. Selon Strauss, cela explique pourquoi Max Weber a cru « que seule une théorie « décisionniste » des valeurs était adaptée à la modernité : vous croyez à telle valeur, je crois à telle autre ; il est impossible de trancher »⁶⁹⁴. Cette thèse sera radicalisée par les existentialistes, qui iront « au bout de la logique sinon de la perspicacité » de Weber : le choix des fins et des valeurs est « « absurde » par nature. »⁶⁹⁵

Si la connaissance authentique se ramène à la connaissance scientifique positiv(ist)e, il est absurde de parler d'une connaissance des fins et des valeurs. L'impasse historiciste serait la conséquence de son adoption des présupposés positivistes.

« Aussi bien, la vraie raison pour laquelle Weber insista sur le caractère éthiquement neutre des sciences sociales comme de la philosophie sociale fut non pas sa croyance dans l'opposition fondamentale de l'être et du devoir-être, mais sa conviction qu'il ne peut y avoir de connaissance authentique du devoir-être. Il refusait à l'homme toute science empirique ou rationnelle, toute connaissance scientifique ou philosophique du vrai système de valeurs. Il y a une multiplicité de valeurs qui sont de même rang, dont les exigences s'opposent les unes aux autres et dont le conflit ne peut être résolu par la raison humaine. Les sciences sociales ou la philosophie sociale peuvent tout au plus tirer au clair ce conflit et toutes ses implications ; la solution doit être laissée à la décision libre, non rationnelle, de chaque individu. »⁶⁹⁶

L'historicisme devient ainsi, du point de vue de Strauss, le présupposé fondamental de toute la philosophie moderne et des disciplines philosophiques apparentées. Il est « l'esprit de notre temps »⁶⁹⁷.

« Tandis que chez les anciens philosopher signifie sortir de la caverne, chez nos contemporains toute démarche philosophique appartient principalement à un « monde historique », à une « culture », à une « civilisation », ou à une *Weltanschauung*, en somme

⁶⁹⁴ R. Boudon, *Le juste et le vrai*, p. 30.

⁶⁹⁵ R. Boudon, *Le juste et le vrai*, p. 30.

⁶⁹⁶ L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 50.

⁶⁹⁷ L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, p. 60.

précisément à ce que Platon appelait la caverne. Nous appellerons cette théorie l'historicisme. »⁶⁹⁸

§ 4. Sortir de la caverne.

Leo Strauss pointe la direction dans laquelle Weber a cherché une solution : sa théorie de la « personnalité » ou de la dignité de l'homme. La personnalité a comme condition de possibilité la liberté, qui établit en toute autonomie des valeurs essentielles, fait de ces valeurs des fins constantes et choisit rationnellement les moyens adaptés à ces fins. Quelque chose comme une norme objective semble dès lors se dessiner, sous la forme d'un impératif catégorique : « Tu auras des idéaux ! » Cependant, cela ne suffit pas :

« Cet impératif est « formel » ; s'il ne détermine en aucune façon le contenu de ces idéaux, on pourrait croire qu'il institue un critère intelligible, non arbitraire, qui nous permette de distinguer en connaissance de cause entre la noblesse de l'homme et sa bassesse, et susceptible en outre de fonder une confrérie universelle des âmes nobles, de tous ceux qui ne sont esclaves ni de leurs appétits, ni de leurs passions, ni de leur égoïsme, de ceux qui peuvent en toute confiance s'estimer et se respecter mutuellement : en un mot, des « idéalistes ». Or, tout cela, il faut le dire, n'est qu'illusion. Ce qui paraît être au premier abord une église invisible s'avère en réalité la guerre de tous contre tous, ou mieux un *pandemonium*. Weber énonçait ainsi son impératif catégorique : « Ecoute ton démon », ou bien « écoute ton dieu-ou-démon ». Il serait injuste de lui reprocher de négliger l'existence des mauvais démons, bien qu'il se fût sans doute rendu coupable de les sous-estimer. S'il n'avait pensé qu'aux bons démons, il eût été forcé d'introduire un critère objectif pour distinguer entre bons et mauvais démons. Son impératif catégorique veut dire : « Ecoute ton démon, sans te soucier de savoir s'il est bon ou mauvais ». Car le conflit est insoluble et mortel entre les différentes valeurs qui s'offrent au choix de l'homme. Ce Dieu que l'un croira suivre, l'autre, avec autant de raisons, le prendra pour le Diable. L'impératif catégorique doit alors être énoncé comme suit : « Ecoute Dieu ou Diable, comme tu veux ; mais, quel que soit ton choix, que ce soit de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes

⁶⁹⁸ L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 24.

forces ». La seule véritable bassesse, c'est d'obéir à ses appétits, à ses passions ou à son égoïsme, de rester tiède ou indifférent à tout idéal, aux dieux comme aux démons. »⁶⁹⁹

Face aux valeurs, l'homme se retrouve dans la position du choix kierkegaardien (ou bien – ou bien), l'appel de la révélation (du vrai dieu) en moins. Pour Strauss il n'est dès lors pas étonnant que Max Weber – comme bien des intellectuels de sa stature – n'ait pas eu de réel impact sur l'esprit des jeunes allemands auxquels pourtant il s'adressait, et qui étaient en quête d'une direction spirituelle. « Les adolescents dont je parle auraient eu besoin de maîtres qui pussent leur expliquer en un langage clair la signification positive et non pas seulement destructrice de leurs aspirations [nihilistes]. »⁷⁰⁰ Au lieu de cela, ils trouvèrent des maîtres qui encouragèrent cette passion nihiliste⁷⁰¹.

Pour faire contrepoids au choix kierkegaardien, il faut disposer d'une théorie substantielle et pas seulement formelle de la raison pratique. Par exemple, celle esquissée par R. Boudon, selon laquelle un individu est rationnel si ses raisons subjectives se conforment à des raisons objectives et si ses justifications se conforment à des faits. Est rationnel un individu dont les croyances : (1) produisent des inférences ou des raisonnements valides, en respectant les principes logiques ; (2) produisent une connaissance objective du monde, en dégagant les lois de la nature ; (3) produisent des actions correctes, en identifiant les intérêts réels de l'agent et les principes de comportement objectifs⁷⁰².

L'acceptation de l'idée de raison substantielle a été rendue « anachronique » par l'historicisme. La « découverte » de l'historicité au XIX^e siècle est, pour Strauss, un effet de la crise de la doctrine du droit naturel telle que le XVIII^e siècle l'avait théorisée⁷⁰³. La doctrine moderne du droit naturel entre en crise car elle repose sur une confusion pernicieuse au sujet du rapport entre théorie et pratique. La sagesse politique classique reposait sur la croyance qu'en élaborant une théorie rationnelle du meilleur régime, on pouvait fonder objectivement les jugements de valeur. La science politique moderne rejette toute recherche théorique au sujet du meilleur régime au prétexte qu'elle serait utopique. La science politique moderne adhère ainsi progressivement à la croyance que les seuls énoncés objectifs sont les énoncés factuels. Du coup, elle arrive à la conclusion que les jugements de valeur ne sont que des expressions (des

⁶⁹⁹ L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 53.

⁷⁰⁰ L. Strauss, *Nihilisme et politique*, p. 47.

⁷⁰¹ Voir K. Löwith, « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », dans *Les Temps modernes*, 2008/4 (n° 650), p. 10-25.

⁷⁰² Voir R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, p. 84.

⁷⁰³ Comme ensemble de droits (ou libertés, pouvoirs de) individuels.

rationalisations) des états de fait non rationnels, propres à des individus ou des groupes historiques.

Mettant l'accent sur la « trahison des clercs », Julien Benda souligne que les « intérêts pratiques » les plus triviaux deviennent la norme de l'action, et ce d'autant plus qu'ils ont la caution de l'histoire. « Ce n'est là, d'ailleurs, que l'antique volonté d'avoir le Destin pour soi, mise toutefois sous forme scientifique. »⁷⁰⁴ On considère la plupart du temps l'historicisme comme l'expression d'un souci à l'égard des différences individuelles et comme une exaltation des identités particulières. Mais si révélation des différences il y a, celle-ci se fait au prix de l'atténuation ou de la négation d'autres différences, telle que la différence entre « philosophe » et « intellectuel ». On pourrait préciser cette différence en disant que le philosophe est un « fonctionnaire de l'humanité »⁷⁰⁵, tandis que l'intellectuel est la voix de son maître.

« Cette partialité qu'il décide d'apporter dans le récit de l'histoire est un des modes par lesquels le clerc moderne déchoit le plus de sa fonction, si l'on admet comme nous que cette fonction est de faire frein aux passions du laïc. Non seulement il avive ainsi plus savamment que jamais la passion de ce dernier, non seulement il le prive du suggestif spectacle de l'homme uniquement possédé par l'appétit du vrai, mais il lui supprime l'audition d'une parole étrangère à la place publique, de cette parole (dont Renan a peut-être donné le plus bel exemple) qui fait entendre que, des hauteurs d'où elle parle, les passions les plus opposées sont également fondées, également nécessaires à la cité terrestre et invite par là tout lecteur un peu capable de se dépasser lui-même à détendre, du moins pour un instant, la rigueur de la sienne. »⁷⁰⁶

L'historicisme implique donc d'évacuer de la pensée la dimension de l'idéal et de l'éternel (démystifié comme illusion, rationalisation ou « arrière-monde ») et de factueliser ou « fonctionnaliser » toute forme de pensée. Mais « en devenant le thème suprême de la philosophie, la pratique cessa d'être pratique proprement dite, c'est-à-dire souci des *agenda*. »⁷⁰⁷ La pratique proprement dite implique le souci « d'une vie humaine qui a devant elle un avenir significatif et indéterminé »⁷⁰⁸. Mais une telle pratique est impossible sans la considération de la prudence, que Burke appelait le « dieu de ce monde inférieur », qui elle-

⁷⁰⁴ J. Benda, *La trahison des clercs*, p. 155.

⁷⁰⁵ E. Husserl, *Hua VI : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*.

⁷⁰⁶ J. Benda, *La trahison des clercs*, p. 190-191.

⁷⁰⁷ L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, ch. 6, p. 277.

⁷⁰⁸ L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, ch. 6, p. 277.

même ne peut être envisagée convenablement « sans une connaissance du « monde supérieur », sans une *theoria* authentique »⁷⁰⁹.

§ 5. La critique husserlienne de l'historicisme.

Dans l'Introduction à *La persécution et l'art d'écrire* Strauss s'étonne de l'absence d'une sociologie de la philosophie au sein de la sociologie de la connaissance.

« On ne peut s'empêcher de s'interroger sur le fait qu'il n'existe pas aujourd'hui de sociologie de la philosophie. Il ne serait guère convenable de suggérer que les fondateurs de la sociologie de la connaissance ne connaissaient pas la philosophie ou ne croyaient pas à sa possibilité. Ce que l'on peut affirmer en toute sécurité, c'est que le philosophe leur est apparu, en fin de compte ou dès le départ, comme faisant partie d'une foule bigarrée qu'ils nommaient les « intellectuels » ou les « sages ». La sociologie de la connaissance apparut dans une société qui considérait l'harmonie essentielle de la pensée et de la société, ou du progrès intellectuel et du progrès social comme une évidence. Elle s'est plus intéressée à la relation entre les différents types de société qu'à la relation fondamentale de la pensée en tant que telle à la société en tant que telle. Elle n'a pas vu dans cette relation fondamentale un problème pratique important. Elle a eu tendance à considérer les différentes philosophies comme les expressions de sociétés, de classes sociales ou d'esprits ethniques différents. Elle n'a pas envisagé l'éventualité que tous les philosophes puissent constituer à eux seuls une classe, ou que ce qui unit tous les véritables philosophes soit plus important que ce qui unit un philosophe particulier à un groupe particulier de non-philosophes. »⁷¹⁰

Ce qui rassemble, par-delà les époques, les philosophes serait un attachement commun à la raison et à la théorie authentique. Dans l'article *La Philosophie comme science rigoureuse* paru

⁷⁰⁹ L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, ch. 6, p. 277.

⁷¹⁰ L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, p. 35-36. Dans *Droit naturel et histoire*, Strauss rappelle que la confusion entre le philosophe authentique et l'intellectuel est une conséquence de l'historicisme. L'accès à la théorie authentique est impossible tant que l'on reste prisonnier de cette confusion.

dans la revue *Logos* (1910/11)⁷¹¹ Husserl critique l'historicisme de la *Weltanschauunglehre* diltheyenne au nom précisément d'une conception authentique de la théorie.

Nous avons vu – avec Wolters – que Husserl défend, contre Dilthey en particulier, la thèse que *la vision du monde jouxte la philosophie*. La philosophie comprise, selon son sens originel, comme science rigoureuse doit être strictement séparée de la vision du monde, car cette dernière menace de son relativisme sceptique le projet de fondation rationnelle porté par la philosophie. Tout comme le psychologisme, que Husserl avait combattu dans les *Prolégomènes aux Recherches logiques*, la *Weltanschauungsphilosophie* est réduite dans l'article à un cas particulier de relativisme sceptique – point de vue que Husserl réfute en montrant son caractère auto-contradictoire, ses « apories ». Si le psychologisme instancie un relativisme naturaliste (individuel ou spécifique), la *Weltanschauungsphilosophie* instancie un relativisme historiciste (socio-culturel).

« La philosophie comme vision du monde est [...] fille du scepticisme historiciste. [...] L'historicisme se situe dans la sphère concrète de la vie empirique de l'esprit ; et, dans la mesure où il pose cette vie de manière absolue, sans directement la transformer en fait de la nature [...], on y voit se développer un relativisme qui n'est pas sans parenté avec le psychologisme naturaliste, et qui se fourvoie dans des apories sceptiques analogues. »⁷¹²

Husserl interroge la légitimité du projet diltheyen d'une *théorie (Lehre)* des visions du monde du point de vue d'une *universalité de principe* – norme fondamentale de la scientificité – présupposée par toute démarche théorique.

« La *vérité factuelle* de ce que dit là Dilthey n'est pas à mettre en doute. Mais la question est de savoir si ces propos peuvent être justifiés du point de vue d'une *universalité de principe*. Il est certain que vision du monde et philosophie en tant que vision du monde sont des formations culturelles qui apparaissent et disparaissent au cours de l'évolution de l'humanité, et leur contenu culturel est toujours tel contenu déterminé et défini en fonction des rapports historiques donnés. Or il en va de même pour les sciences exactes. Est-ce une raison pour qu'elles n'aient aucune validité objective ? Un historiciste tout à fait radical répondra peut-être par l'affirmative ; [...] On voit aisément que l'historicisme conséquent mène à un subjectivisme sceptique radical. Les idées de vérité, de théorie, de science, perdraient alors, comme toute idée, leur valeur absolue. Dire qu'une idée possède une

⁷¹¹ E. Husserl, Hua XXV : *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921) : « La philosophie comme science rigoureuse ».

⁷¹² E. Husserl, Hua XXV : *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 61-68.

validité signifierait qu'elle serait un produit factuel de l'esprit, tenu pour valable et déterminant la pensée dans les limites de cette facticité de la valeur. Il n'y aurait pas de validité pure et simple, ou « en soi », qui serait ce qu'elle est quand bien même personne n'en ferait rien, quand bien même, jamais dans son histoire, l'humanité n'en ferait rien. »⁷¹³

Comme dans les *Prolégomènes aux Recherches logiques*, texte auquel Husserl renvoie par ailleurs ici, la réfutation de l'historicisme repose en dernière instance sur une distinction ontologique entre deux ordres : le *réel* (l'ordre de l'existence factuelle, spatio-temporelle et déterminée de manière causale, c'est-à-dire la genèse d'une théorie) et l'*idéal* (l'ordre de l'existence absolue, non-spatiale et atemporelle, déterminé par des enchaînements logico-formels de fondement à conséquence, c'est-à-dire le contenu théorique)⁷¹⁴. La connaissance scientifique, qui accueille l'idéal, possède donc une légitimité que le factuel ne peut pas lui retirer. Mais l'historiciste ne reconnaît que le factuel – la vie dans toutes ses manifestations. Il devrait donc, s'il était cohérent, réduire l'idéal au factuel, faire de la connaissance scientifique une construction culturelle susceptible de révision.

L'historicisme et la conception en termes de visions du monde qui en découle confondent donc ces deux ordres, mais en même temps se montrent inconséquents en ce qu'ils « ne s'attaque[nt] pas aux sciences positives, auxquelles il[s] accorde[nt] – en toute inconséquence, à la manière du scepticisme en général – une validité effective. »⁷¹⁵

Malgré ses insuffisances logico-épistémologiques – qui la disqualifient d'un point de vue scientifique – la philosophie comme vision du monde surgit du même besoin existentiel que la philosophie scientifique, et que Husserl formule ici dans les mêmes termes que Dilthey : fournir une réponse aux énigmes du monde et de la vie (*Lebenswelt*). La vision du monde, regardée du point de vue principal – de son essence – comme « sagesse », n'est donc pas l'autre de la philosophie scientifique, mais la poursuite du même idéal d'*humanité rationnelle* – sous la forme d'une personnalité aussi douée que possible d'aptitudes diverses, au-delà du domaine proprement théorique, qu'elle est capable de légitimer.

« La sagesse ou la vision du monde, en ce sens-là, il nous faudra les considérer comme une composante essentielle de cet habitus humain encore plus élevé que nous avons à l'esprit lorsque nous pensons à l'idéal de vertu parfaite, et qui définit l'aptitude acquise dont il est

⁷¹³ E. Husserl, Hua XXV : *La Philosophie comme science rigoureuse*, p. 63.

⁷¹⁴ Ces deux ordres transcendants sont « unifiés », ou du moins se croisent du point de vue de la phénoménologie husserlienne dans l'ordre « réel » – délimité par l'in-existence intentionnelle immanente à la conscience.

⁷¹⁵ E. Husserl, Hua XXV : *La Philosophie comme science rigoureuse*, p. 68.

fait preuve dans toutes les orientations possibles de l'attitude humaine : savoir, jugement et volonté. Il est évident, en effet, que cette aptitude va de pair avec la capacité bien développée de porter des jugements rationnels sur les objets de l'attitude humaine, environnement, valeurs, biens, actes, etc., avec la capacité de légitimer explicitement telle ou telle attitude. Or cela suppose la sagesse et ressortit à ses formes les plus hautes. »⁷¹⁶

Du point de vue de l'essence, la philosophie comme science rigoureuse et la vision du monde sont donc apparentées : ce sont deux visages d'une même humanité et de sa « vertu parfaite », la rationalité⁷¹⁷. L'unité téléologique de la vie consciente étant de nature logico-synétique⁷¹⁸ et non psychologique, il y a une unité et une affinité structurales entre la philosophie rigoureuse et la vision du monde – cette dernière étant elle-même, selon Husserl, une forme de rationalité. Husserl ne *sépare* donc pas toute vision du monde de la philosophie comme science rigoureuse, mais seulement la vision du monde qui idolâtre le fait au détriment du concept, la « profondeur » au détriment de l'« intelligibilité et la clarté » – renversant au passage le rapport de valeur que Dilthey établissait entre ces termes.

« La vraie science, aussi loin que s'étende sa doctrine effective, ignore la profondeur. Chaque part de science achevée forme un ensemble d'étapes intellectuelles dont chacune est immédiatement intelligible, donc en rien profonde. La profondeur est l'affaire de la sagesse, l'intelligibilité et la clarté conceptuelles, celle de la théorie rigoureuse. Convertir les pressentiments de l'esprit de profondeur en leur donnant une forme claire et rationnelle, voilà le processus fondamental auquel travaille la constitution nouvelle des sciences rigoureuses. »⁷¹⁹

C'est l'époque moderne qui a séparé les deux aspects de l'humanité – la « sagesse » et la « science » – ce qui a eu comme effet de plonger cette humanité dans une « détresse spirituelle » et une « crise » que Husserl analysera longuement dans ses derniers travaux. Si principalement la philosophie scientifique et la vision du monde sont solidaires, factuellement elles obéissent à des intérêts et des « logiques » contraires. Il semble tout à fait normal que l'achèvement de l'édifice des sciences soit toujours repoussé à plus tard, car la recherche

⁷¹⁶ E. Husserl, Hua XXV : *La Philosophie comme science rigoureuse*, p. 70-71.

⁷¹⁷ Voir également E. Husserl, Hua XXVII : *Cinq articles sur le renouveau*.

⁷¹⁸ Terme forgé par Sorin Titus Vassilie-Lemeny à partir du grec *synesis*, le « sens », la « synétique » est la théorie générale du sens et de la valeur. Voir Anna-Maria Vassilie-Lemeny et Sorin Titus Vassilie-Lemeny, « Structure et méthode dans la philosophie du sens et de la valeur », dans *Philosophiques*, 2 (1), 1975, p. 83-102. <https://doi.org/10.7202/203023ar>.

⁷¹⁹ E. Husserl, Hua XXV : *La Philosophie comme science rigoureuse*, p. 83.

scientifique n'est mue par aucune urgence pratique, mais par la seule vérité. Mais « sous la pression de la vie » le besoin d'une vision du monde « ne peut pas attendre ».

« L'aspect intellectuel de la sagesse [...] offre la possibilité d'une élaboration logique ; à des niveaux plus élevés de culture, elle autorise l'application de la méthode logique élaborée au sein des sciences exactes. [...] On voit apparaître une *philosophie de la vision du monde* qui, au sein des grands systèmes, fournit aux énigmes de la vie et du monde une réponse qui est relativement la plus parfaite, c'est-à-dire réduit et clarifie de la meilleure manière possible les contradictions théoriques, axiologiques et pratiques de la vie que l'expérience, la sagesse, la vision non élaborée du monde et de la vie sont incapables de surmonter. »⁷²⁰

A défaut donc d'une vision du monde philosophique ou scientifique – c'est-à-dire elle-même rigoureuse – on se satisfait le plus souvent de visions du monde spontanées ou non examinées. Or, selon Husserl, toutes les visions du monde qui ont cours dans l'époque manifestent une même « superstition du fait »⁷²¹ – qu'il s'agisse du « fait naturel » des naturalistes ou du « fait historique » des historicistes.

Dans l'article de *Logos*, Husserl soutient que la « superstition du fait » mène dans une impasse sceptique. Il se montre par ailleurs confiant dans la capacité de la raison et de la science à surmonter ce scepticisme. Puisque la détresse spirituelle de l'époque provient d'un tournant positiviste dans la science – donc d'un affaiblissement de l'idée de science –, ce n'est que la science elle-même – et non le fait irrationnel – qui pourrait apaiser cette détresse. Il ne faut donc pas moins de science et plus de « faits » pour guérir le mal spirituel de l'époque, mais plus de science.

« Nous ne pouvons sacrifier l'éternité aux intérêts de notre époque ; apaiser notre détresse ne nous autorise pas à léguer détresse pour détresse à notre postérité, comme un mal finalement incurable. Cette détresse provient en l'occurrence de la science ; or seule celle-ci est en mesure de surmonter définitivement la détresse dont elle est la source. [...] C'est la science philosophique pour laquelle nous militons ici. Les visions du monde peuvent entrer en conflit, seule la science est en mesure de trancher, et son verdict est marqué au coin de l'éternité. »⁷²²

⁷²⁰ E. Husserl, Hua XXV : *La Philosophie comme science rigoureuse*, p. 71-72.

⁷²¹ E. Husserl, Hua XXV : *La Philosophie comme science rigoureuse*, p. 79.

⁷²² E. Husserl, Hua XXV : *La Philosophie comme science rigoureuse*, p. 80.

Autrement dit, Husserl ne fait pas attention à toutes les conséquences de l'idolâtrie du fait sur la tolérance à l'égard de la poursuite de l'idéal de philosophie comme science rigoureuse. L'arrière-fond sceptique qui accompagne les visions du monde lui semble garantir une sorte de cohabitation pacifique. Mais « sous l'impact s'événements qui ne pouvaient pas être ignorés ou tus »⁷²³, il modifia sa perspective.

Jusqu'au bout, il œuvre à l'élaboration d'une théorie authentique, en élargissant le domaine d'investigation phénoménologique pour inclure la vie affective et pulsionnelle et les « objets » qui sont constitués à travers celle-ci. Dans ses travaux sur l'éthique et la théorie de la valeur des années 1910-20, Husserl s'efforce ainsi à retrouver l'unité structurelle de la rationalité qu'il voit approximée dans les philosophies du passé⁷²⁴ – ce qui donne lieu, en privé, à des railleries de la part de certains « disciples », tels Heidegger⁷²⁵.

A la fin de sa vie toutefois, la réflexion déployée dans la *Krisis* semble déboucher sur un aveu d'échec et sur la prise de conscience que la superstition du fait ne conduit pas seulement au scepticisme, mais peut bien mener au fanatisme.

« Or, si le mouvement de la culture [de « convertir » les individus à la philosophie] s'élargit à des cercles populaires toujours plus vastes, et naturellement aux plus élevés, à ceux qui dominant, qui sont le moins touchés par les soucis de la vie, quelles en seront les conséquences ? Il est manifeste que cela ne conduit pas simplement à une mutation homogène de la vie normale, et en général satisfaisante, de l'Etat et de la nation, mais, selon toute vraisemblance, à de grands déchirements internes dans lesquels l'identité et la totalité de la culture nationale éprouvent une rupture. Les conservateurs, que satisfait la tradition, et le cercle des hommes philosophiques vont se combattre les uns les autres, et il est certain que le combat se déroulera dans la sphère de la puissance politique. Cette conséquence commence déjà avec le début de la philosophie. Les hommes qui consacrent leur vie à de telles idées sont mis au ban de la société. Et pourtant, les idées sont plus fortes que toutes les puissances empiriques. »⁷²⁶

⁷²³ L. Strauss, « Philosophy as Rigorous Science », *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 37.

⁷²⁴ E. Husserl, Hua XXV : *La Philosophie comme science rigoureuse*, p. 74 : « Les philosophies historiques étaient certainement des philosophies de la vision du monde [...] ; mais elles étaient tout autant des philosophies scientifiques [...] »

⁷²⁵ M. Heidegger, GA 13 : *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 90 : « Husserl est complètement sorti de la cohérence – s'il « y » fut jamais - [...] naturellement une « mathématique de l'éthique » (le dernier cri !), pas un ne comprend ».

⁷²⁶ E. Husserl, Hua VI : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 368-369.

Pour Leo Strauss, la distinction entre la philosophie comme science rigoureuse et la philosophie comme *Weltanschauung* « est ce qui se rapproche le plus d'une contribution à la philosophie politique »⁷²⁷. En tout cas, cela explique pourquoi la question politique, celle du pouvoir et de la domination notamment, est quasiment absente de la phénoménologie husserlienne. Toutefois, si l'argument de Leo Strauss sur le rapport entre théorie et pratique est cohérent, il s'ensuit qu'une connaissance de la théorie authentique débouche nécessairement sur un questionnement au sujet de la pratique. Or, la réflexion husserlienne sur la théorie authentique ne débouche que de façon accidentelle⁷²⁸ sur l'évidence politique du conflit entre les « hommes philosophiques » et les « conservateurs que satisfait la tradition » et de la persécution des premiers par les seconds. Leo Strauss nous laisse donc entendre que la connaissance husserlienne de la théorie n'est pas assez authentique.

On pourrait voir un indice de ce défaut dans l'affirmation que « les idées sont plus fortes que toutes les puissances empiriques ». Elle fut rejetée par les disciples mêmes de Husserl, qui ne manquèrent pas de souligner que les idées n'ont aucune force en tant que telles et que leur capacité à transformer l'empirie doit être médiatisée par la praxis⁷²⁹. Penser le contraire c'est comme vouloir marcher sur la tête. Mais la praxis obéit à des impératifs (historiques et téléologiques), et mobilise des aspects de l'existence humaine que la théorie telle que Husserl l'envisageait n'intègre pas. Ne faut-il pas, alors, mieux accorder la théorie à la praxis historique ? N'en est-elle d'ailleurs pas qu'un prolongement ? L'harmonie entre la rationalité théorique et la praxis historique que Husserl semble postuler ne relève-t-elle pas dès lors d'un ensemble d'intuitions historiquement circonscrites, qui présupposent l'acceptation tacite d'une certaine vision du monde ? La faiblesse de la critique husserlienne de l'historicisme serait donc une conséquence des limites de sa conception de la théorie, aveugle à sa propre historicité et insuffisamment substantielle et robuste pour faire obstacle aux idolâtres du fait irrationnel.

⁷²⁷ L. Strauss, « Philosophy as Rigorous Science », *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 36-37.

⁷²⁸ En ce sens qu'il ne s'agit pas d'une conséquence nécessaire du système de propositions établies.

⁷²⁹ Voir par exemple M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*.

§ 6. Bilan.

La vision du monde est un élément fondamental et transversal de la culture. Elle fournit un système cohérent et, d'une certaine façon, exhaustif de croyances et de catégorisation du monde, ainsi qu'une clé universelle pour opérer cette catégorisation en toute circonstance.

Mais la vision du monde peut prendre deux aspects bien différents : des verres teintés qui filtrent la lumière du monde, ou une caverne qui entretient le feu allumé par certains. Sous l'un ou l'autre aspect, la relation de la vision du monde à la philosophie change du tout au tout.

Ch. 6 : Le nazisme et l'instrumentalisation idéologique de la *Weltanschauung*

« The Mind is its own place, and in itself can make a Heav'n of
Hell, a Hell of Heav'n. »
Milton, *Paradise Lost*

« [...] durch kluge und dauernde Anwendung von Propaganda
einem Volke selbst der Himmel als Hölle vorgemacht werden
kann und umgekehrt das elendeste Leben als Paradies [...] »
Hitler, *Mein Kampf*

« Décrire les camps de concentration *sine ira* n'est pas être
objective, mais fermer les yeux sur la réalité. [...] Quand j'ai
utilisé l'image de l'Enfer, ce n'était pas à prendre au sens
allégorique, mais littéral. [...] En ce sens, je pense que décrire
les camps comme l'Enfer sur terre est plus « objectif », c'est-
à-dire plus conforme à leur essence que les analyses purement
sociologiques ou psychologiques. »

Hannah Arendt, « Une réponse à Eric Voegelin »

Dans le Ch. 22 de *LTI, la langue du III^e Reich*, intitulé « Radieuse *Weltanschauung* », Victor Klemperer se demande « comment ce qui, au tournant du siècle, était un terme clanique s'était transformé en maître mot de la LTI »⁷³⁰. Klemperer précise qu'il s'est posé cette question pour la première fois en 1944, au hasard d'une relecture du roman *Das Weg ins Freie*

⁷³⁰ V. Klemperer, *LTI*, p. 193.

(1908) d'Arthur Schnitzler. Il s'étonne qu'à l'époque où il a lu le roman de Schnitzler pour la première fois, il ait accordé « si peu d'attention à l'apparition de ce mot nouveau et à l'engouement dont il était l'objet »⁷³¹. Selon Klemperer, en 1908 *Weltanschauung* n'était pas encore un « bien commun de la langue », mais « un terme de coterie néoromantique ». Certes, le terme possédait déjà une respectabilité intellectuelle et académique. Quant aux coteries néoromantiques, celles-ci, nombreuses à la fin du XX^e siècle, se situaient en marge de l'arène politique – elles étaient constituées d'utopistes plutôt que de réalistes⁷³².

En dehors des cercles académiques et des coteries néoromantiques la circulation du mot « *Weltanschauung* » est encore limitée. La droite nationaliste allemande essaie de s'en emparer, mais c'est la propagande du parti de masse national-socialiste qui déversera *ad nauseam* la « *Weltanschauung* » dans le discours public⁷³³.

Des coteries néoromantiques ont éclos à Jena, Vienne ou Munich. Progressivement elles se sont élargies pour inclure, au début du XX^e siècle, la plus grande partie de la droite politique allemande. La « toile d'araignée »⁷³⁴ représentée par ces coteries produit la « pensée » *völkisch*, dont la traduction pratique est censée être une « révolution conservatrice »⁷³⁵. Grâce à l'activité de ces coteries, en particulier dans les domaines de la littérature et de l'art, l'idéologie *völkisch* imprènera de plus en plus l'opinion publique générale. Les représentants les plus importants de ce courant sont Wilhelm Heinrich Riehl (1823-1897), Paul de Lagarde (1827-1891), Julius Langbehn (1851-1907)⁷³⁶, Moeller van den Bruck (1876-1925), Eugen Diedrichs (1867-1930), Huston Stewart Chamberlain (1855-1927), Guido von List (1848-1919), Alfred Schuler (1865-1923), Ludwig Klages (1872-1956), Ellegaard Ellerbeck (1877-1947).

Pourquoi tous ces gens se sont-ils empressés d'assimiler le mot de « *Weltanschauung* » à leur jargon⁷³⁷ ? Si le projet ultime des *völkisch* et de leurs héritiers nazis était de couper les ponts avec l'humanité telle qu'on l'entend couramment, en quoi la *Weltanschauung* pouvait-elle y jouer un rôle ?

⁷³¹ V. Klemperer, *LTI*, p. 193.

⁷³² Voir G.L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, ainsi que K. Mannheim, *Idéologie et utopie*.

⁷³³ V. Klemperer renvoie ainsi au « *Weltanschauung* par-ci, *Weltanschauung* par-là » (*LTI*, p. 192).

⁷³⁴ G.L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 151 : « Le mouvement *völkisch* ressemblait à une toile d'araignée. Les hommes qui adhéraient à ces idées mystiques se connaissaient personnellement et s'empruntaient leurs travaux. ».

⁷³⁵ Voir F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, p. xvi.

⁷³⁶ G.L. Mosse appelle Lagarde et Langbehn « les deux prophètes *völkisch* ». Ils sont les fondateurs de l'idéologie *völkisch*, dans la mesure où ils « organisèrent pour la première fois les idées *völkisch* en un système destiné à concevoir une société idéale [...] pren[ant] la forme d'un programme ». (*Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 81)

⁷³⁷ Pour le concept de « jargon » en tant que langage idéologique (« langue de bois ») du fascisme et du nazisme allemands, voir Th. Adorno, *Jargon de l'authenticité*.

§ 1. La *Weltanschauung* chez les idéologues *völkisch*.

Chez les néoromantiques⁷³⁸ *völkisch*⁷³⁹, *Weltanschauung* est un « terme clanique »⁷⁴⁰, qui condense l'orientation raciste et souvent antisémite de ce mouvement⁷⁴¹. Ainsi, dans son livre de 1926, *Deutsche Weltanschauung*, Max Wundt, le fils du célèbre psychologue positiviste Wilhelm Wundt, après avoir précisé dans la première partie de l'ouvrage les contours d'une vision du monde allemande-*völkisch* (*deutsch-völkischen Weltanschauung*), commence la deuxième partie par une mise en opposition de la vision du monde *völkisch* avec la vision du monde juive⁷⁴². Pour M. Wundt, la vision du monde est le reflet de l'âme et de l'esprit du *Volk* dans son essence particulière : « De cette façon la vision du monde *völkisch* doit être le miroir dans lequel se reflète son être particulier (*Eigenart*). »⁷⁴³ Cela est également vrai des autres peuples. Ainsi, l'antithèse de l'être particulier allemand, c'est l'être particulier juif, dont la vision du monde se caractérise par le « matérialisme ». Chez d'autres néoromantiques *völkisch*, on va jusqu'à représenter le *Volk* de façon allégorique comme un arbre, enraciné dans le pays natal (*Heimat*) et tendu vers la nature et le divin (que l'on tend parfois, dans un esprit panthéiste ou néopaiën, à identifier). Ce bel arbre est attaqué par le « serpent juif », incarnation de la modernité, avec son esprit démocratique, son déracinement et son matérialisme calculateur.

Le livre de M. Wundt n'est en rien original, mais il condense les lieux communs de la prose *völkisch*. Il en ressort que ce qui caractérise tous ces « intellectuels », c'est une réaction

⁷³⁸ Le terme « néoromantisme » est forgé par Eugen Diedrichs, l'éditeur de Paul de Lagarde. Le « néoromantisme », selon Diedrichs, fait appel, contre le rationalisme (matérialiste, naturaliste et positiviste) de l'époque (qui, selon lui, dissèque le monde), au *Geist*, principe intuitif, irrationnel, d'unité et de sympathie avec le monde dans son ensemble, unité et sympathie exprimées dans une *Weltbild* ou *Weltanschauung*. A l'opposé du marxisme, le néoromantisme pense que seule une révolution idéologique, inspirant à tous les Allemands la « bonne » vision du monde, changerait concrètement – c'est-à-dire d'abord spirituellement – le pays. Voir G.L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, ch. 3 : « Le néo-romantisme ».

⁷³⁹ Le terme « *völkisch* », connoté à l'extrême droite, est parfois traduit en français par « raciste » (par exemple dans la traduction française de *Mein Kampf* des années 1930). Il réfère à une vision raciste (souvent biologisante, opposant « Aryens » et « Sémites ») et (souvent) antisémite du peuple (*Volk*), conçu comme « totalité organique » fondée sur le sang (*Blut*) et le sol (*Boden*). Employé de façon extensive par les coterie néoromantiques et par les « révolutionnaires conservateurs », le terme devient un maître-mot de la LTI. Après les avoir fréquentés, s'être imprégné de leur idées et leur avoir volé la croix gammée, Hitler prend ses distances avec les *völkisch* utopistes. Dans *Mein Kampf*, il ne manifeste souvent que du mépris pour ceux qu'il appelle « les rêveurs racistes » : « J'ai trop bien appris à connaître ces gens-là pour que leur misérable comédie ne m'inspire pas le plus profond dégoût. » (*Mein Kampf*, p. 396).

⁷⁴⁰ V. Klemperer, *LTI*, p. 193.

⁷⁴¹ Toute pensée *völkisch* n'est pas nécessairement raciste, ni antisémite. Hitler y fait allusion dans *Mein Kampf*, lorsqu'il oppose au racisme nazi la « naïve sentimentalité *völkisch* cosmopolite ». (*Mein Kampf*, p. 741-742) E. Diedrichs en est un exemple : les caractéristiques attribuées au *Volk* allemand n'impliquent pas un privilège exclusif, mais possèdent des équivalents parmi les autres « races » : Slaves, Celtes ou Juifs.

⁷⁴² M. Wundt, *Deutsche Weltanschauung*.

⁷⁴³ M. Wundt, *Deutsche Weltanschauung*, p. 12.

commune d' « opposition naissante à la décadence, à l'impressionnisme, au scepticisme et à la désagrégation de l'idée d'un moi continu et par conséquent responsable »⁷⁴⁴, bref au « nihilisme » européen, qui se traduit dans la quête d'un ré-enracinement, d' « un dogme inébranlable, [d'] un guide auquel on peut se raccrocher en toute situation lorsque sa propre humeur, son propre jugement, sa propre conscience viennent à chanceler »⁷⁴⁵. Pour dégager ce dogme, la *Weltanschauung völkisch*, il faut aller à contre-courant des disciplines académiques établies. Par exemple, il est impératif d'élaborer une « science » des origines, de la « souche » (*Stammeskunde*), conforme au présupposé d'une essence raciale du *Volk* – *Volk* qui n'est plus conçu à la façon des Lumières comme un « corps collectif » institué, mais fantasmé comme un « corps mystique » né à part ou élu par une transcendance. Il n'est pas étonnant que le « Clan » devienne par la suite un autre maître mot de la LTI, et qu'il soit érigé à une « dignité solennelle »⁷⁴⁶ :

« « Clan » (*Sippe*), un mot neutre de la langue ancienne qui signifiait alors parenté, famille au sens large, puis avait été rabaissé au rang de péjoratif [...], s'élève sous le Troisième Reich à une dignité solennelle : les recherches généalogiques (*Sippenforschung* : « recherches sur le clan ») deviennent une obligation morale pour chaque « camarade du peuple ». »⁷⁴⁷

En attendant le « guide » (*Führer*) réel, la *Weltanschauung* en tant que dogme nationaliste éclaire spirituellement le peuple clanique. Comme façons alternatives de qualifier la *Weltanschauung*, le jargon *völkisch* emploiera les termes de « mythe », de « mystique » ou de « religion germanique » du *Volk*.

La thèse de Freud sur la *Weltanschauung* comme ersatz de religion ou comme religion sécularisée n'est nulle part aussi bien confirmée que dans le discours *völkisch*. Désenchantés par la modernité, rejetés par le système académique et par la société bourgeoise, ces intellectuels marginaux rêvent d'authenticité moyenâgeuse, de « confréries » (*Bünde*), d'appartenance clanique (*Sippe*). Ils fantasment un *Volk* messianique comme unité mystique et organique,

⁷⁴⁴ V. Klemperer, *LTI*, p. 193.

⁷⁴⁵ V. Klemperer, *LTI*, p. 193.

⁷⁴⁶ En parlant de la « dignité » grandiloquente propre au jargon de l'authenticité, Adorno soutient que la « dignité ne fut jamais rien de mieux que l'attitude de conservation de soi qui se fait passer pour plus que conservation de soi ; la créature mime le créateur. Dans la dignité est médiatisée une catégorie féodale dont la société bourgeoise se sert à titre posthume pour légitimer sa hiérarchie. » (*Jargon de l'authenticité*, p. 193)

⁷⁴⁷ V. Klemperer, *LTI*, p. 117.

médiateur entre l'homme et le Tout. S'inspirant de M. Buber⁷⁴⁸, ces néoromantiques voient dans le *Volk* le porteur d'un « mythe », compris non comme un vulgaire récit fantastique, mais comme une véritable porte d'accès (immédiat) au transcendant.

Contrairement aux marxistes, qui mettent en avant la transformation des conditions matérielles de production comme préalable à la révolution, les révolutionnaires « conservateurs » *völkisch* pensent que leur combat est d'abord « spirituel », intérieur et expressiviste : c'est le « combat » pour un nouveau mythe ou une nouvelle *Weltanschauung* nationaliste, c'est-à-dire pour l'expression ouverte de celle-ci. La transformation du réel est censée en découler⁷⁴⁹. Dans son *Jargon de l'authenticité*, Adorno met en évidence l'arrière-plan de ressentiment⁷⁵⁰ qui accompagne cette soi-disant « révolution spirituelle » : elle exprime « l'autosatisfaction idéologique d'une petite-bourgeoisie menacée et humiliée par le développement social. Du fait que celle-ci n'accompagne ce développement pas plus réellement que spirituellement, dérive la grâce du jargon, celle de l'originalité »⁷⁵¹.

L'analyse critique d'Adorno repose sur un modèle explicatif dont les grandes lignes ont été explicitées par l'historien George L. Mosse. Tout en défendant la thèse de la spécificité⁷⁵², par rapport aux autres fascismes européens, du fascisme allemand – incarné dans le mouvement et l'idéologie *völkisch* – et de son rejeton, le national-socialisme, G. L. Mosse soutient néanmoins qu'« on ne peut nier certaines caractéristiques communes aux fascismes »⁷⁵³. Tous les fascismes relèveraient en effet de la catégorie de « révolution bourgeoise », par opposition à celle de « révolution prolétarienne ».

L'analyse de l'évolution de l'idéologie allemande depuis sa naissance dans le néoromantisme du XIX^e siècle et jusqu'au national-socialisme semble confirmer la pertinence de ce modèle : « Finalement, la révolution nazie fut la révolution bourgeoise « idéale » : elle était une « révolution de l'âme », qui ne menaçait en réalité aucun des intérêts économiques de la classe moyenne. »⁷⁵⁴ Ce modèle explicatif est très proche d'un modèle historiographique

⁷⁴⁸ Buber fut un ami de Diedrichs, qui, comme éditeur, publia l'un de ses livres. Sur la question du « mythe » et sa reprise par les nazis, v. aussi P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *Le mythe nazi* ; J.-P. Faye, *Introduction aux langages totalitaires*, p. 47 et suiv.

⁷⁴⁹ C'est l'une des raisons pour lesquelles Hitler les qualifie d'« utopistes ».

⁷⁵⁰ Sur le « ressentiment » comme disposition qui caractérise le monde moderne, voir M. Scheler, *L'homme du ressentiment*.

⁷⁵¹ Th. Adorno, *Jargon de l'authenticité*, p. 52.

⁷⁵² Il s'agit de la thèse du *Sonderweg*, du « chemin séparé » de l'Allemagne.

⁷⁵³ G.L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 496. Ces caractéristiques comprennent : 1. Le rejet des systèmes économiques et sociaux existants ; 2. Une vision irrationnelle du monde qui redéfinit le sens de l'individualité par rapport à une appartenance supérieure ; 3. La dissolution de la politique dans une nouvelle religion civile avec son mysticisme et ses rites liturgiques.

⁷⁵⁴ G.L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 47. Certains idéologues *völkisch* et nazis heurtaient, par leurs excès, la bienséance et le désir de respectabilité bourgeois. Ils furent progressivement écartés :

marxiste, qui analyse l'histoire en termes de lutte de classes et qui distingue les deux niveaux de l'infrastructure économique et de la superstructure idéologique, le déterminisme en moins. George Mosse prend soin de préciser qu'il n'était pas *nécessaire* que la bourgeoisie allemande produise l'idéologie *völkisch* et qu'il n'était pas *nécessaire* que cette dernière donne naissance au national-socialisme. Mais l'existence de la bourgeoisie allemande dans le contexte révolutionnaire du XIX^e siècle reste une condition *sine qua non* pour la naissance de cette idéologie : « On pouvait avoir le beurre et l'argent du beurre : à la fois la révolution souhaitée par tant d'Allemands et une révolution qui ne perturberait pas les relations sociales et économiques. »⁷⁵⁵

Les néoromantiques *völkisch* s'emparent de la notion de *Weltanschauung* puisqu'elle résonne avec leur sensibilité expressiviste et correspond au type de révolution qu'ils théorisent. Ce type de sensibilité développée par le romantisme « fournit la base d'une individuation nouvelle et plus pleine »⁷⁵⁶ et d'une nouvelle conception du moi. Charles Taylor, qui l'a mise en évidence et analysée dans *Les sources du moi* affirme que l'expressivisme repose sur

« [...] l'idée, qui se développe à la fin du XVIII^e siècle, que chaque individu est différent et original, et que cette originalité détermine la façon dont il doit vivre. [...] Herder a formulé cette idée dans une image frappante : « *Jeder Mensch hat ein eignes Mass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander.* » (« Chaque être humain a sa propre mesure, pour ainsi dire, un accord qui lui est particulier de tous ses sentiments les uns avec les autres. ») »⁷⁵⁷

Or, l'idée expressiviste « reflète le retour en force de modèles biologiques de croissance, par opposition aux modèles mécanistes d'association »⁷⁵⁸ pour expliquer le développement du corps et de l'esprit, individuels et collectifs. Le développement est désormais conçu comme la manifestation d'une force (*Kraft*) intérieure. Sous l'influence d'un certain néodarwinisme, cette idée sera infléchie par les protonazis dans une direction ouvertement exterminatrice.

« En 1934, les nazis avaient éliminé et les extrémistes du mouvement *völkisch* et ceux de leurs propres troupes. Tout ce qui offensait l'éthique bourgeoise fut extirpé du parti. [...] On peut donc affirmer que, du point de vue *völkisch* et d'un point de vue radicalement national-socialiste, le parti nazi avait adapté l'idéologie germanique aux normes bourgeoises. » (*Ibid.*, p. 492)

⁷⁵⁵ G.L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 466.

⁷⁵⁶ C. Taylor, *Les sources du moi*, p. 470.

⁷⁵⁷ C. Taylor, *Les sources du moi*, p. 470-471.

⁷⁵⁸ C. Taylor, *Les sources du moi*, p. 470.

§ 2. *Weltanschauung* et propagande nazie.

Les nazis, comme les néoromantiques *völkisch* avant eux, ont détourné et donné un rôle idéologique à un mot qui, pour reprendre la formule de l'historien Fritz Stern, « avant sa récente vulgarisation, [...] possédait une respectabilité philosophique »⁷⁵⁹. Si le terme de « *Weltanschauung* » fonctionne toujours, au sein de la LTI, comme un marqueur d'appartenance communautaire et raciale – expression du « mythe » dont le *Volk* est le porteur –, des changements notables apparaissent. La *Weltanschauung* devient un élément central dans la propagande de masse en vue de la conquête du pouvoir, dans la mesure elle fournit des raisons d'adhérer au nazisme et de réaliser son programme.

Klemperer définit un « maître-mot » comme un slogan (*Schlagwort*) qu'on ne cesse de matraquer, la répétition créant le sens et se substituant à la pensée. La pensée à laquelle la répétition ad nauseam de *Weltanschauung* se substitue dans la LTI est la pensée rationnelle, la pensée guidée par le souci de la vérité et de la justification de celle-ci.

« Ce qui a conduit la LTI à utiliser ce mot [*Weltanschauung*], ce n'est pas le fait qu'elle y ait vu une germanisation du mot d'origine étrangère qu'est « philosophie » – elle ne se souciait pas toujours de germanisation –, non, mais elle y trouvait exprimée l'opposition la plus importante, selon elle, à l'acte de philosopher. Car philosopher est une activité de la raison, de la pensée logique, et le nazisme y est hostile comme à son pire ennemi. »⁷⁶⁰

La LTI est traversée par l'opposition entre deux conceptions de la vérité : d'un côté « la vérité une et universelle, censée exister pour une humanité universelle imaginaire », de l'autre côté « la « vérité organique » qui naît du sang d'une race et ne vaut que pour cette race »⁷⁶¹. Si la première se démontre – ou du moins se discute –, la deuxième se vit dans l'appartenance biologique à la communauté et dans l'obéissance aveugle au *Führer*. Or ce qui caractérise cette communauté biologique, c'est son idéalisme fanatique, qui fait qu'elle investit toutes ses énergies physiques et spirituelles envers une « idée qui figure l'au-delà » – c'est ainsi que Moeller van den Bruck caractérise l'idée de Troisième Reich en tant que « *Weltanschauungsgedanke* »⁷⁶².

⁷⁵⁹ F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, p. 313 (note).

⁷⁶⁰ V. Klemperer, *LTI*, p. 194.

⁷⁶¹ V. Klemperer, *LTI*, p. 141.

⁷⁶² Cité dans V. Klemperer, *LTI*, p. 161 : « L'idée de Troisième Reich est une idée d'ordre idéologique [*Weltanschauungsgedanke*] qui élève au-dessus de la réalité. Les représentations que le concept, que le nom de

Chez certains, comme Ernst Krieck, l'un des « philosophes » officiels du régime, le rejet de la pensée rationnelle devient purement et simplement rejet de la philosophie, car :

« La philosophie telle qu'on l'entend généralement est caractérisée par un principe universaliste. Le fait que la vision du monde national-socialiste [...] met fin à tout universalisme pour le remplacer par le principe de la race, devait conduire logiquement à déclarer la fin de la philosophie [...] pour la remplacer par une cosmologie et une anthropologie raciste. »⁷⁶³

La philosophie « universaliste » et en particulier sa partie « première », la métaphysique, sont considérées comme les productions d'un esprit dévitalisé, voire imputées aux Juifs...⁷⁶⁴ Quoiqu'il en soit, que le rejet de la philosophie soit explicite ou implicite (passage sous silence), il y a une volonté tout à fait claire du nazisme et de ses porte-plumes (en premier lieu Hitler et Rosenberg) de substituer au *logos* philosophique un nouveau *mythos* à caractère mystique et messianique⁷⁶⁵.

La métamorphose qui permet à la version nazie de la *Weltanschauung völkisch* de s'imposer sur le devant de la scène politique est un phénomène historique complexe, que nous n'avons nullement la prétention de pouvoir analyser dans le détail. Nous avons toutefois remarqué que les historiens ont plutôt tendance à accentuer les facteurs extérieurs : l'utilisation des symboles, la mise en scène esthétisante et la liturgie politique, etc. Le fait est que les nazis réalisent le rêve de leurs prédécesseurs de transformer la *Weltanschauung völkisch* en une nouvelle foi, une religion civile germanique⁷⁶⁶.

Mais les facteurs extérieurs ne sauraient fournir une explication suffisante. Le contenu de cette *Weltanschauung* doit être pris en compte. On peut ajouter aux facteurs externes, manifestement irrationnels, des facteurs internes, comme le fait en apparence surprenant que les nazis aient pris soin de doter cette *Weltanschauung* d'un « noyau scientifique dur », consistant en des énoncés acceptés comme vrais à l'époque, en lieu et place des élucubrations

Troisième Reich suffit à évoquer ne sont pas le fruit du hasard, [...] elles sont curieusement nébuleuses, pleines de sentiments, d'envol, et figurent l'au-delà. »

⁷⁶³ E. Krieck, 1939, p. 31. Cité dans J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 117.

⁷⁶⁴ Voir J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 39 et suiv.

⁷⁶⁵ Le caractère mystique et messianique du nazisme est mis en évidence à plusieurs reprises par Klemperer. V. Klemperer, *LTI*, p. 68-69 : « C'est, à l'évidence, la langue de l'Évangile [...] la légende du Christ transposée dans un présent immédiat : Adolf Hitler, le Sauveur, vient à la rencontre des ouvriers à Siemensstadt. », ou encore p. 152 : « Il va de soi qu'à son acmé, la LTI doit être une langue de croyance, puisqu'elle vise au fanatisme. »

⁷⁶⁶ G.E. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 34.

mystiques et spiritualistes des précurseurs *völkisch*. Certes, ce noyau scientifique fonctionnait la plupart du temps comme une « boîte noire »⁷⁶⁷ pour le public large. Pour Hitler, le fait que la *Weltanschauung* fonctionne comme une boîte noire est même une clé de son efficacité :

« Il n'est d'ailleurs pas nécessaire que chacun de ceux qui combattent pour la *Weltanschauung* soit complètement mis au courant ni qu'il connaisse exactement chacune des pensées du chef du mouvement. L'essentiel est qu'il soit clairement instruit de quelques principes fondamentaux, peu nombreux, mais très importants. [...] De par sa nature même, une *organisation* ne peut subsister qu'avec un haut commandement intelligent, servi par une masse que guide plutôt le sentiment. »⁷⁶⁸

Le modèle communicationnel à la base du nazisme repose sur stricte division des tâches (malgré un appel constant à la « responsabilité individuelle » et l'emploi d'un vocabulaire moyenâgeux pour enrober l'obéissance au chef⁷⁶⁹) et une opacité volontaire du discours officiel.

Le noyau scientifique de la *Weltanschauung* était également soumis à des effets de communication qui introduisaient des déformations idéologiques⁷⁷⁰. Cependant il jouissait de respectabilité académique et intellectuelle, à tel point qu'il est devenu le nouveau « paradigme »⁷⁷¹ pour le fonctionnement de la science normale, la « science politisée ». Cette respectabilité académique a fourni à son tour une puissante raison d'adhésion aux individus appartenant au cœur de cible du nazisme, la petite bourgeoisie respectable et fragilisée par la modernisation socio-économique.

C'est lorsque Hitler met son combat sous le signe de l'efficacité, en donnant une dimension de « masse » à ce qui n'était auparavant que mouvement groupusculaire, lorsqu'il fait de la conquête et de la préservation du pouvoir son but, que la métamorphose de la *Weltanschauung* prend tout son sens. Le centre de gravité de l'« ancienne » *Weltanschauung* *völkisch* était doublement irrationnel – mysticisme spiritualiste et théosophique d'un côté, antisémitisme de l'autre côté⁷⁷². Ce centre de gravité irrationnel renvoie à une certaine expérience censée caractériser en propre les Aryens – expérience d'union mystique avec le

⁷⁶⁷ En théorie des systèmes, une « boîte noire » est un module dont le fonctionnement interne n'est pas transparent pour la personne qui manipule ce système. Ainsi pour la plupart des utilisateurs de smartphones, ceux-ci sont des boîtes noires, même si cela ne pose (la plupart du temps) aucun problème de manipulation. Contrairement aux boîtes noires, les « boîtes blanches » sont transparentes.

⁷⁶⁸ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 508-509.

⁷⁶⁹ Voir V. Klemperer, *LTI*.

⁷⁷⁰ Analogues à ce qui s'est passé dans le cas du lyssenkisme. Voir R. Boudon, *L'Idéologie*, p. 190 et suiv.

⁷⁷¹ T. Kuhn, *Structure des révolutions scientifiques*.

⁷⁷² G.E. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, ch. 2.

cosmos par la médiation du *Volk* en tant que communauté de sang et de race. Mais le problème avec les expériences mystiques, c'est qu'elles sont en dernière instance strictement individuelles, aléatoires, et qu'on ne peut pas compter dessus en situation de détresse, ou lorsqu'il faut agir. Les « raisons », qu'elles soient théoriques ou pratiques, sont nettement plus efficaces à une époque où l'autorité de la science a supplanté celle de la tradition. Comme le remarque très justement J. Chapoutot au sujet des théories nazies du droit :

« [...] dans les situations limites, celles des crimes, la norme [...] semblait intervenir pleinement. Dans la mesure où nous faisons de l'histoire, c'est-à-dire que nous considérons avoir affaire à des êtres humains, nous ne pouvons faire l'économie de ce constat : il est éprouvant et difficile de tuer – toutes les sources en témoignent. La formulation d'un discours de sens, voire d'un impératif, d'une maxime ou d'un devoir, facilite l'acte en en créant du moins les conditions de possibilité. »⁷⁷³

La loi, qu'elle soit juridique ou scientifique, dans la mesure où elle est collectivement admise comme vraie ou juste, est une raison très puissante d'action.

C'est donc ce « système de raisons », à la fois théoriques et pratiques, que beaucoup d'Allemands tenaient pour valide, qui permet de fournir une authentique explication à l'adhésion volontaire de millions d'Allemands au programme d'Hitler – non un moment de « folie collective ».

« Hitler, cependant, n'aurait jamais réussi à faire la preuve de l'efficacité politique de la vision du monde *völkisch* si un tel nombre d'Allemands n'avaient pas partagé cette perception de la réalité. [...] En outre, bien que la majorité des Allemands n'aient pas été des nazis convaincus dès l'origine, le régime, une fois au pouvoir, reposa sur un consensus général, collaborant activement ou passivement avec la pensée *völkisch*, qu'alimentaient les succès de Hitler en politique intérieure et étrangère. »⁷⁷⁴

Les théories avancées par les nazis peuvent paraître « fumeuses »⁷⁷⁵, mais ce sont, jusqu'à un certain point, des théories. Si l'on prend l'exemple de ce que les nazis ont appelé *Rassengedanke*, ou *Rassenlehre*, et qui constitue le cœur de la *Weltanschauung*, celle-ci peut

⁷⁷³ J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 24-25.

⁷⁷⁴ G.E. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 28-29.

⁷⁷⁵ Ainsi l'exemple, mentionné par R. Brague, de « la théorie du monde creux (*Hohlweltlehre*) selon laquelle le monde est une bulle dans un infini rocheux, et les étoiles rien de plus que des étincelles lumineuses dans l'amas gazeux qui en occupe le centre ». (*La sagesse du monde*, p. 325)

apparaître comme un « bricolage » d'idées dépourvu de cohérence interne⁷⁷⁶. Mais une cohérence existe bel et bien : des croyances non-scientifiques et des passions, dispositions, etc., s'agrègent autour d'un noyau dur théorique, authentiquement scientifique (eu égard aux critères de la science normale à l'époque à laquelle on se réfère) :

« [...] les idéologies sont souvent fondées sur des théories scientifiques (c'est-à-dire utilisant les procédures considérées comme normales dans toute science) qui peuvent être jugées au tribunal de la « critique rationnelle ». Mais il ne faut pas confondre les idéologies avec les noyaux scientifiques autour desquels elles viennent parfois tisser leur cocon. Si les idéologies se composent de noyaux durs indispensables à leur crédibilité, il est vrai qu'elles sont construites par des techniques relevant du bricolage au sens le plus exact du terme. »⁷⁷⁷

Comme le souligne encore Raymond Boudon, « l'histoire du mot idéologie montre qu'il a servi à désigner une ambition, celle de penser et de fonder *scientifiquement* l'ordre social »⁷⁷⁸. L'idéologie relève toujours d'un projet plus ou moins réfléchi d'ingénierie sociale, jamais d'un simple jeu de forces irrationnelles (bien qu'un tel projet ait toujours besoin de s'appuyer sur des forces irrationnelles). Le constructivisme social qui anime toute idéologie doit cependant être légitimé : c'est là qu'intervient la *Weltanschauung*. Le « noyau scientifique dur » – constitué du racialisme scientifique⁷⁷⁹, du darwinisme social et de l'eugénisme⁷⁸⁰ – prend avec les nazis le dessus sur les élucubrations mystiques et spiritualistes – théosophiques, occultistes, etc.⁷⁸¹ Ou du moins il permet de donner à ces « visions » élitistes une forme plus compréhensible par les masses.

Ainsi, Gérard Lemaine et Benjamin Matalon ont bien montré, dans *Hommes supérieurs, hommes inférieurs ?*, comment, à partir des mêmes bases scientifiques et d'un même « acquis

⁷⁷⁶ Pour une analyse de la notion de « *Rassengedanke* », en particulier en rapport avec Heidegger, voir E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Pour E. Faye, lorsque Heidegger emploie le terme, en soulignant le mot « pensée » (*Rassengedanke*), « il élève ainsi la doctrine raciale à la dignité d'une « pensée », en vue de lui conférer une légitimité non plus seulement historique, mais « philosophique » » (p. 596). Il est donc implicitement affirmé que la « pensée de la race » n'est pas une pensée, qu'elle ne possède donc aucun contenu informationnel susceptible d'être analysé en termes de vérité ou d'erreur.

⁷⁷⁷ R. Boudon, *L'idéologie*, p. 285-286.

⁷⁷⁸ R. Boudon, *L'idéologie*, p. 41.

⁷⁷⁹ G.E. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 165 : « Telle qu'elle avait été conçue, l'idée de race avait été jugée fondamentalement et rigoureusement scientifique. »

⁷⁸⁰ G. Lemaine et B. Matalon, *Hommes supérieurs, hommes inférieurs ?*, présentent une analyse instructive du mouvement d'idées qui conduit du darwinisme à l'eugénisme du premier tiers du XX^e siècle. A l'époque, les préoccupations et les théories eugéniques sont strictement de même ordre et de même nature aux Etats-Unis et en Allemagne, et elles connaissent le même succès.

⁷⁸¹ Les idées fantasques ne disparaissent pas de l'idéologie nazie, elles y gardent une place de choix. Voir A. Rosenberg, *Le Mythe du XX^e siècle*.

empirique » à expliquer (« non seulement les individus manifestent des aptitudes, en particulier intellectuelles, comme on peut les mesurer par les tests de QI, inégales, mais on observe aussi des différences entre les performances des différents groupes »⁷⁸²) se développent à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles deux positions idéologiques incompatibles : (a) l'*héréditarisme*, qui explique les différences entre les individus et entre les groupes par des facteurs génétiques (la « nature »), entièrement (ou presque) soustraits à l'action humaine (la « culture ») ; (b) l'*environnementalisme*, qui explique les différences individuelles et entre les groupes par des facteurs de milieu ou d'environnement (« nurture »), sur lesquels on peut agir pour donner à l'être humain (supposé malléable) la forme que l'on souhaite⁷⁸³.

Si l'on accepte l'héréditarisme (du moins dans certaines de ses formes), il semble cohérent d'accepter l'eugénisme⁷⁸⁴. Et on peut être à l'époque héréditariste sans être conservateur, raciste ou fasciste :

« Mais l'erreur à ne pas commettre selon les historiens (Haller, 1963, Pickens, 1968, Ludmerer, 1972, Farrall, 1970, Freedman, 1979, McKenzie, 1981) est de présenter l'eugénisme (ou les eugénismes) comme s'il avait toujours été conservateur, raciste ou fasciste. En fait il y a dans l'eugénisme des ambitions de réformes sociales. [...] Nous pouvons dire qu'au-delà des désaccords le mouvement eugéniste peut être caractérisé en termes de politique classique comme un réformisme des membres de la classe moyenne et des professions libérales, réformisme parfois proche de celui des socialistes (c'est particulièrement vrai pour l'Angleterre). »⁷⁸⁵

Il faut donc « se garder d'interpréter le mouvement eugéniste à ses débuts à la lumière des événements qui se sont déroulés en Allemagne à partir de 1933 »⁷⁸⁶. Inversement, il faut remarquer que « rien dans l'eugénisme allemand n'est extravagant du point de vue de la théorie »⁷⁸⁷. Gérard Lemaine et Benjamin Matalon pointent ainsi que « lorsque les positions se

⁷⁸² G. Lemaine, B. Matalon, *Hommes supérieurs, hommes inférieurs ?*, p. 11.

⁷⁸³ G. Lemaine, B. Matalon, *Hommes supérieurs, hommes inférieurs ?*, ch. 1.

⁷⁸⁴ Pour l'origine et la signification de l'eugénisme, voir G. Lemaine, B. Matalon, *Hommes supérieurs, hommes inférieurs ?*, p. 68 en particulier : « Francis Galton (1822-1911) propose en 1883 d'appeler la science nouvelle qu'il veut fonder *Eugeneia* au lieu de *viriculture*, pour souligner qu'il s'agit de la recherche de lois générales valables pour l'ensemble du monde organique. *Eugeneia* est la science visant à améliorer la souche ; elle ne doit pas se contenter des questions relatives à la formation judicieuse des couples (*judicious mating*), une des principales techniques de l'agronomie, mais doit s'intéresser à toutes les influences, même les plus éloignées, qui peuvent donner aux races ou aux lignées (*strains of blood*) les mieux adaptées une plus grande chance de prévaloir rapidement sur les moins adaptées. »

⁷⁸⁵ G. Lemaine, B. Matalon, *Hommes supérieurs, hommes inférieurs ?*, p. 34.

⁷⁸⁶ G. Lemaine, B. Matalon, *Hommes supérieurs, hommes inférieurs ?*, p. 35.

⁷⁸⁷ G. Lemaine, B. Matalon, *Hommes supérieurs, hommes inférieurs ?*, p. 35.

seront affirmées, ce qu'il y avait dans le mouvement [eugéniste – *n.n.*] de « biais » de classe et de race sera contesté par nombre de ses adeptes qui refuseront de se laisser entraîner sur le terrain des extrémistes protonazis ou nazis »⁷⁸⁸. Toutefois, si ces « modérés » partageaient globalement la même *Weltanschauung* que les protonazis et les nazis et s'ils étaient persuadés de l'erreur de l'environnementalisme, il y a fort à parier qu'ils aient montré une certaine indulgence envers les « excès de jeunesse » du nazisme.

La mise en avant de ce noyau scientifique en lieu et place du mysticisme néoromantique permet de comprendre pourquoi le nazisme a pu fonctionner comme un système de raisons (certes, mauvaises et criminelles), et pas seulement comme un système de contraintes. Mais les deux ne sont pas vraiment dissociables au sein de la propagande.

La LTI était, selon Klemperer, une langue monofonctionnelle : « La LTI sert uniquement à l'invocation. »⁷⁸⁹. Ce qu'elle invoque, c'est d'un côté le passé – lorsqu'on emploie le mot « *Weltanschauung* », c'est en premier lieu pour invoquer l'« ordre familial germanique », ou la communauté raciale, la communauté de sang dont elle est l'expression –, mais également l'avenir. La *Weltanschauung* doit servir à « dresser », dans les deux sens du mot, le *Volk* du futur. Pour Alfred Rosenberg, celui-ci doit être élevé au « courage » de « brûler les ponts » avec l'humanité telle qu'on la comprend communément : c'est la condition de l'avènement « d'un type d'homme nouveau », un homme dont la volonté et l'action, « fanatiques et intolérantes »⁷⁹⁰, représentent une actualisation immédiate, instinctive et irréfléchie, de la *Weltanschauung*.

« Nous avons le devoir d'élaborer un nouveau type d'homme à partir d'un nouveau mythe de la vie. Pour cela il faut du courage : courage de chacun isolément, courage de toute la génération actuelle et de toutes les autres à venir. Jamais des pleutres n'ont pu enrayer le chaos et jamais encore un monde n'a été construit par des lâches. Celui qui veut progresser doit brûler les ponts derrière lui. »⁷⁹¹

Comme le souligne Johann Chapoutot, dans la vision du monde futur des nazis, l'homme germanique sera « délivré des conflits de conscience, des scrupules et des doutes », car il aura retrouvé ses instincts enfouis sous le vernis des valeurs allogènes : « L'authenticité permet

⁷⁸⁸ G. Lemaine, B. Matalon, *Hommes supérieurs, hommes inférieurs ?*, p. 35.

⁷⁸⁹ V. Klemperer, *LTI*, p. 49.

⁷⁹⁰ Le « fanatisme » (comme son corolaire, l'« intolérance ») est également un terme central de la LTI et une « valeur cardinale » dans le portrait du nazi idéal. Voir V. Klemperer, *LTI*, p. 89 et suiv.

⁷⁹¹ A. Rosenberg, *Le mythe du XX^e siècle*, p. 17.

l'automatisme : c'est l'instinct qui dicte l'action, et c'est la nature qui, comme il se doit, est législatrice. »⁷⁹²

Etant donné qu'à terme la « réflexion » doit, pour les nazis, devenir « réflexe », on comprend que la *Weltanschauung* n'est pas une fin en soi, mais un moyen de propagande, à mettre en rapport avec une théorie de la communication et de la manipulation des masses⁷⁹³. Cela veut dire qu'au sein de la LTI, la *Weltanschauung* a une fonction immédiatement idéologique : elle est l'un des mécanismes pavloviens de la « révolution culturelle nazie ». Les puissances empiriques étant l'origine et la fin des idées, on comprend pourquoi la langue nazie ne distingue pas, sinon de façon accidentelle, « *Weltanschauung* », « Idéologie »⁷⁹⁴ et « Philosophie ».

La *Weltanschauung* nazie est la « fable », crédible et adoubee par les autorités, qui justifie, dans un contexte moderne où la référence scientifique ne peut pas être éliminée (mais peut être instrumentalisée) et où la référence non scientifique au passé est devenue incontournable (en tant que réceptacle de tous les fantasmes), un projet politique totalitaire, qui se veut une synthèse des deux références.

⁷⁹² J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 522. Dans *La révolution culturelle nazie*, p. 274, J. Chapoutot exprime la même idée au moyen de la formule condensée : « La véritable réflexion, au fond, est le simple réflexe venu du fond des âges et des tréfonds de la biologie. »

⁷⁹³ Il y a ainsi un travail idéologique de la *Weltanschauung* dans *Mein Kampf*, thématique à travers une théorie de la propagande qui accorde une place centrale au mensonge (« l'objectivité est de la faiblesse ») et à la calomnie, et qui cible la dimension sensible de l'individu : employée par la bonne personne, la *Weltanschauung* est censée pouvoir le rendre « fanatique ». « La grande masse d'un peuple ne se compose ni de professeurs, ni de diplomates. Elle est peu accessible aux idées abstraites. Par contre, on l'empoignera plus facilement dans le domaine des sentiments et c'est là que se trouvent les ressorts secrets de ses réactions, soit positives, soit négatives. Elle ne réagit d'ailleurs bien qu'en faveur d'une manifestation de force orientée nettement dans une direction ou dans la direction opposée, mais jamais au profit d'une demi-mesure hésitante entre les deux. Fonder quelque chose sur les sentiments de la foule exige aussi qu'ils soient extraordinairement stables. La foi est plus difficile à ébranler que la science, l'amour est moins changeant que l'estime, la haine est plus durable que l'antipathie. Dans tous les temps, la force qui a mis en mouvement sur cette terre les révolutions les plus violentes, a résidé bien moins dans la proclamation d'une idée scientifique qui s'emparait des foules que dans un fanatisme animateur et dans une véritable hystérie qui les emballait follement. » (A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 371) Hitler envisage la propagande comme un combat des volontés et comme un apostolat, dans lequel il s'agit de « convertir » l'adversaire, non de le convaincre. Cette conversion ne passe pas principalement par la raison, mais par les sentiments : il faut créer l'atmosphère qui affaiblit la volonté de l'adversaire, afin que celui-ci s'échauffe et communique avec le propagandiste. Il va de soi que le type de propagande qui a la préférence de Hitler est le discours, la harangue lors de « grandes réunions populaires ». Juste derrière vient l'image, en particulier cinématographique. Voir A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 518-537.

⁷⁹⁴ Hitler parle de « *Weltanschauung* » marxiste, non d'idéologie marxiste, car le but de son propos est la « racialisation » (réduction au « Juif ») des idées marxistes. Au sens nazi, la *Weltanschauung* réfère à la race comme sujet réel de l'histoire. Ce qui ne veut pas dire que l'idéologie n'existe pas ou n'a aucun rôle dans son discours. Le mot « *Ideologie* » n'apparaît qu'une fois dans *Mein Kampf*, en rapport avec l'« idéologie fantasque » des « intellectuels » dénaturés/dénationalisés (p. 727). L'idéologie réfère ici à son sens originel (celui élaboré par Napoléon critiquant les idéologues : ensemble d'idées déconnecté de la réalité). Par contre lorsqu'il se réfère à Lénine ou Marx, Hitler parle de *Weltanschauung*. Ce rapport entre les deux termes n'est pas une innovation des nazis – bien que la racialisation de *Weltanschauung* le soit. La vulgate marxiste envisageait également les idéologies comme « des visions du monde déformées sous l'effet des intérêts de classe » (v. R. Boudon, *L'idéologie*, p. 99).

« Le nazisme est une vision du monde, c'est-à-dire, d'abord, une vision de l'Histoire, un récit singulier, qui ne cesse, partout, à chaque instant et sous toutes les formes, de raconter le passé de la race, sa geste, ses épreuves, ses gloires et ses malheurs. Ce récit n'est pas premièrement d'essence poétique – ce n'est pas pour le plaisir de la narration que les aèdes nazis se remémorent les âges glacés, les Germains des forêts et l'épopée d'Henri le Lion. Cette histoire, incessamment racontée, est d'essence normative : le récit secrète de la norme, une norme qui dicte comment agir, et pourquoi. Que faire devant la détresse millénaire de la race nordique – et l'urgence du temps présent ? Procréer et combattre pour, enfin, régner. »⁷⁹⁵

Puisque cette fable est d'essence normative même là où elle se veut descriptive, elle se soustrait à une évaluation en termes de vérité et de fausseté. Le *vrai* et le *faux* sont remplacés par l'*utile* et le *nuisible*, ou encore le *bon* et le *mauvais*. Hitler le dit en toutes lettres : est vrai ce qui triomphe et se développe, faux ce qui périt. La nécessité et le succès légitiment⁷⁹⁶. Le néoromantisme *völkisch* faisait déjà de la « force » et du « combat » une fin en soi et un fait ultime et irrationnel du réel, que l'on peut adorer, mais pas questionner⁷⁹⁷. Hitler reprend et radicalise cette idée : c'est le triomphe du nazisme qui attesterait la vérité de la *Weltanschauung* nazie, sa défaite, la fausseté de celle-ci. « Nous avons été élus par le destin pour assister à une catastrophe, qui sera la preuve la plus solide de la justesse des théories racistes au sujet des races humaines. »⁷⁹⁸

§ 3. Une *Weltanschauung* au service d'une idéologie raciste et antisémite.

« La « vision du monde » nazie est une vision de l'Histoire, de l'homme et de la communauté, une conception de l'espace et de l'avenir, une idée très précise de ce qu'est la nature en soi et hors de soi, une proposition ferme pour le destin de tous : la liberté n'est

⁷⁹⁵ J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 520.

⁷⁹⁶ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 419.

⁷⁹⁷ Au travers, en particulier, d'une interprétation « politisée » de Nietzsche et de son concept de « volonté de puissance » chez des « intellectuels » comme Arthur Bonus, Ernst Bertram, Alfred Baeumler.

⁷⁹⁸ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 743 et 398.

plus un problème pour celui qui sait que la nature a décidé de tout – de l'essence, de la position et de la vocation de chacun. »⁷⁹⁹

Le moteur de cette *Weltanschauung* est la race, définie par le « sang » : « ce qui fait la race, ce n'est pas la langue, mais le sang »⁸⁰⁰. Il s'agit là d'une prise de position radicale, qui tranche avec l'« idéalisme » des néoromantiques⁸⁰¹. C'est au nom de la préservation de la race qu'il faut accepter la guerre d'agression comme mesure de défense, l'eugénisme comme humanisme, la solution finale comme purification. « Le national-socialisme a placé l'idée de race au centre de sa conception du monde et de la vie [...]. La race est, *in fine*, le fondement effectif de toutes les lois édictées [depuis 1933]. »⁸⁰²

Alfred Rosenberg s'efforce, dans le *Mythe du XX^e siècle*, de concilier la thèse « naturaliste » de la race avec l'héritage mystique du néoromantisme.

« Analyser l'Histoire du point de vue racial semblera bientôt tout à fait naturel. Des hommes émérites le font déjà. Nos nombreux camarades pourront, dans un avenir proche, achever la construction de la nouvelle « *Weltanschauung* ».

Les valeurs raciales de l'âme, qui constituent les puissances motrices pour la construction de cette nouvelle vision, ne sont pas encore devenues une conscience vive. *Mais l'âme incarne la race vue de l'intérieur. Et à l'inverse, la race est l'extériorisation de l'âme.* Eveiller l'âme de la race, c'est reconnaître sa suprématie et lui soumettre hiérarchiquement les autres valeurs dans les domaines politique, artistique et religieux. »⁸⁰³

L'obscur rapport entre l'« âme » et la « race » (et le fait que Rosenberg souligne ces phrases ne les rend pas plus claires) témoigne de la force de la contradiction qu'il faut résoudre. L'appel au « mythe » intervient comme solution pour réaliser la *coincidentia oppositorum*⁸⁰⁴.

Dans ce contexte idéologique, la *Weltanschauung* acquiert elle-même une connotation profondément raciste et antisémite. Pour mesurer toute l'ampleur de cette instrumentalisation de la *Weltanschauung*, il faut garder à l'esprit que le nazisme procède :

⁷⁹⁹ J. Chapoutot, *La révolution culturelle nazie*, p. 17.

⁸⁰⁰ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 342.

⁸⁰¹ Par exemple, la fameuse formule de P. de Lagarde : « La germanité ne réside pas dans le sang (*Geblüte*), mais dans le caractère (*Gemüte*). » (P. de Lagarde, « Über die gegenwärtigen Aufgaben deutscher Politik », cité dans F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, p. 61)

⁸⁰² *Schulungs-Leitheft für SS-Führerabwärtter der Sicherheitspolizei und des SD*, cité dans J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 158.

⁸⁰³ A. Rosenberg, *Le mythe du XX^e siècle*, p. 17.

⁸⁰⁴ Voir P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *Le mythe nazi*.

a) A un « démasquement » des idées et des valeurs telles qu'on les comprend habituellement au moyen d'une réduction à leur origine et fondement caché, à savoir la race. Autrement dit, on assiste à la naturalisation (biologisation) des idées (du spirituel)⁸⁰⁵. Mais cette « vision » discriminante n'est pas à la portée de tout le monde – pour atteindre « la connaissance profonde des choses », il faut posséder une « raison innée ». En d'autres termes, pour « voir » les distinctions entre les races même là où l'uniformité culturelle les a complètement effacées, il faut appartenir à la race supérieure (pétition de principe flagrante, que l'on retrouve dans toutes les soi-disant « théories du démasquement »⁸⁰⁶).

« [...] pour atteindre ce niveau, l'ardeur et la bonne volonté seules ne servent à rien : il faut aussi la raison et une raison innée. L'ultime science est toujours la connaissance des causes profondes et naturelles ; je m'explique : L'homme ne doit jamais tomber dans l'erreur de croire qu'il est véritablement parvenu à la dignité de seigneur et maître de la nature (erreur que peut permettre très facilement la présomption à laquelle conduit une demi-instruction). Il doit, au contraire, comprendre la nécessité fondamentale du règne de la nature et saisir combien son existence reste soumise aux lois de l'éternel combat et de l'éternel effort, nécessaires pour s'élever. Il sentira dès lors que dans un monde où les planètes et les soleils suivent des trajectoires circulaires, où des lunes tournent autour des planètes, où la force règne, partout et seule, en maîtresse de la faiblesse qu'elle contraint à la servir docilement, ou qu'elle brise, l'homme ne peut pas relever de lois spéciales. Lui aussi, l'homme, subit la domination des principes éternels de cette ultime sagesse : il peut essayer de les saisir, mais s'en affranchir, il ne le pourra jamais. »⁸⁰⁷

Le point de vue de la race (l' « humanité selon la nature ») se substitue ainsi au point de vue de la personne (l' « humanité individualiste »⁸⁰⁸) : « La race détermine la vision du monde, la religion et la morale. »⁸⁰⁹

b) A une érection de la biologie (une biologie anti-darwinienne et « politisée », mais qui se veut néanmoins scientifique dans sa démarche) en norme « rationnelle » de la reconstruction de la vision du monde et de la culture. Le néologisme « *bionomisch* » forgé par Edgar Tatarin-Tarnheyden, professeur de droit constitutionnel et de droit international à l'université de

⁸⁰⁵ Ce type d'herméneutique n'est pas une invention des nazis. On peut y voir une instance de l' « herméneutique du soupçon » théorisée par P. Ricoeur ou de l' « herméneutique négative » inventée par les gnostiques. Voir I.P. Couliano, *Les gnoses dualistes d'Occident*.

⁸⁰⁶ Voir R. Boudon, *L'idéologie* ; P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*.

⁸⁰⁷ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 267.

⁸⁰⁸ Voir A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 145.

⁸⁰⁹ J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 67.

Rostock en est une expression. Le droit comme grammaire (signe signifiant et intelligent) de la société se trouve ainsi profondément bouleversé par le *nomos nazi*⁸¹⁰, car réduit au statut de symptôme biologique. Les nazis, souligne Johann Chapoutot, avaient parfaitement conscience du caractère choquant des normes qu'ils imposaient, d'où l'effort intense d'acculturation, d'acclimatation progressive à la nouvelle réalité grâce à la vision du monde : « le dépaysement en termes de contenu [étant] compensé par la familiarité induite par le contenant »⁸¹¹.

c) A un éclatement de l'unité biologique de l'espèce humaine à travers la « théorie nordiciste », fondée sur un point de vue *polygénique* et *fixiste*. En effet, on a parfois vu, à tort, dans le racialisme nazi un détournement de l'évolutionnisme darwinien – auquel les nazis se réfèrent par ailleurs. Mais si la théorie de Darwin est résolument *monogénique* et *évolutionniste*, le nazisme rejette et le monogénisme, et l'évolutionnisme. La « biologie » nazie défend l'« éternité » des races, jetées dans le monde comme dans une arène de gladiateurs, condamnées à se combattre pour survivre. Grâce à leur herméneutique négative, les nazis peuvent reprendre avec tout le sérieux du monde le mythe platonicien de l'autochtonie, en le présentant comme un authentique récit factuel, par opposition aux spéculations darwiniennes. Le sol (*Boden*) engendre le sang (*Blut*), la race nordique est issue de sa propre terre, sans aucun apport allogène. La force de cette race réside dans la pureté de son sang : les populations germaniques restées, dans le nord de l'Europe, à l'écart des mélanges avec les autres races ont gardé leur pureté, donc leurs attributs originels. Par contre les populations germaniques qui ont migré pour fonder, en soumettant les autres races, toutes les grandes civilisations de l'histoire, ont décliné lorsqu'elles ont commencé à se mélanger avec les populations inférieures, soumises⁸¹².

⁸¹⁰ Pour une analyse de détail, voir J. Chapoutot, *La loi du sang*.

⁸¹¹ J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 228.

⁸¹² Ce qui soulève la question du rapport entre racialisme et racisme, ainsi qu'entre racisme et antisémitisme. Pour prendre l'exemple de Max Scheler : « Nous rejetons donc l'idée qu'il existe un certain dispositif fonctionnel fixe, « inné », de la raison, présent dans tous les êtres humains depuis le début – idole des Lumières et de Kant. Nous la rejetons comme présumé de la sociologie. Nous rejetons également la théorie de l'origine monophylétique de l'homme qui lui est habituellement associée. L'unité spirituelle, ainsi que la parenté de sang de toutes les races, peut bien être la *fin* de l'histoire – et toute l'histoire est en fait aussi l'histoire d'un nivellement du sang – mais elle *n'est certainement pas un point de départ* pour les événements et une présupposition pour la sociologie. La plateforme sur laquelle toute sociologie doit commencer est plutôt celle du *pluralisme* des groupes et des formes culturelles. » (*Probleme einer Soziologie des Wissens*, p. 12-13). Le rejet de la théorie monophylétique et l'adoption du principe pluraliste n'a pas pour conséquence, selon Scheler, de plonger les groupes humains dans le conflit et la course à la domination : il y a l'idée d'un *Logos* objectif et éternel comme corrélat de la solidarité et de la coopération de toutes les cultures : « L'entrée dans le mystère insondable de ce *Logos* sous la forme d'une *histoire essentielle et nécessaire de l'esprit*, n'est pas la prérogative d'une nation, d'une unité culturelle, d'un ou même de tous les âges passés de la culture, mais c'est la prérogative de *tous* ces âges *ensemble*, y compris ceux de l'avenir, dans la *solidarité* de la *coopération* spatiale et temporelle entre les sujets de la culture uniques et irremplaçables (car individuels). » (*Probleme einer Soziologie des Wissens*, p. 14)

Hitler propose une typologie ternaire⁸¹³ et hiérarchique des races, comprenant les Aryens, les Orientaux et les Sémites. (a) L'Aryen – à la fois « Prométhée de l'humanité » et « plus haute image de Dieu » – serait le *Kulturbegründer*, le créateur de toute culture présente et passée, bâtisseur d'une humanité supérieure. Il y a une raison à cela : l'Aryen promeut instinctivement la « personnalité », l'affirmation des meilleurs, donc la hiérarchie. La « loi » de la personnalité, érigée en « droit » est, d'un point de vue aryen, « la base de toute construction positive »⁸¹⁴.

Chez l'Aryen la volonté animale de vivre se sublime pour atteindre la « grandeur » et la « noblesse » du sacrifice pour la communauté, œuvre éminemment personnelle :

« Cette disposition au sacrifice qui amène l'homme à mettre en jeu son travail personnel et, s'il le faut, sa propre vie au profit de ses semblables est particulièrement développée chez les Aryens. Ce qui fait la grandeur de l'Aryen, ce n'est pas la richesse de ses facultés intellectuelles, mais sa propension à mettre toutes ses capacités au service de la communauté. L'instinct de conservation a pris chez lui la forme la plus noble : il subordonne volontairement son propre moi à la vie de la communauté et il en fait le sacrifice quand les circonstances l'exigent. »⁸¹⁵

La création culturelle ne serait donc pas une affaire d'intelligence – l'intelligence, en tant que trait judaïque (sic !) serait même du côté de la destruction de la culture – mais d'un certain type de volonté ou d'instinct attaché à la personnalité de certains individus⁸¹⁶.

Hitler appelle « idéalisme » (par opposition au « matérialisme ») ou sens du « devoir » (par opposition à l'« égoïsme ») la disposition d'esprit fondamentale que possède l'individu – Aryen – de se sacrifier pour la communauté. L'idéalisme caractérise ainsi « un peuple qui, comme le peuple allemand, est capable, comme son histoire l'a si souvent prouvé, de faire la guerre jusqu'à la dernière goutte de son sang pour des fantômes »⁸¹⁷. L'idéalisme et le devoir

⁸¹³ Le schéma ternaire est récurrent dans *Mein Kampf*. Hitler l'applique également à la constitution d'un peuple (*Volkskörper*) : « Tout peuple, considéré dans son ensemble, s'articule en trois grandes classes : D'une part, un groupe extrême, composé de l'élite des citoyens est bon, doué de toutes les vertus, et par-dessus tout, est remarquable par son courage et par son esprit de sacrifice ; à l'opposé, un autre groupe extrême, composé du pire rebut des hommes, est rendu exécrationnable par la présence en son sein de tous les instincts égoïstes et de tous les vices. Entre ces deux groupes extrêmes est la troisième classe, la grande et large classe moyenne, qui ne participe ni à l'héroïsme éclatant de la première ni à la mentalité vulgaire et criminelle de la seconde. » (*Mein Kampf*, p. 580-581)

⁸¹⁴ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 500. Cette « loi » se réduit au « principe du Führer ».

⁸¹⁵ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 325-326.

⁸¹⁶ Le film de propagande nazie réalisé par Leni Riefenstahl sur le modèle du *Cuirassé Potemkine* (1925) de Sergueï Eisenstein et sorti en 1935 a pour titre *Le triomphe de la volonté*.

⁸¹⁷ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 633.

se voient ainsi naturalisés et racialisés : loin d'être des acquis de la culture, ils possèdent des causes naturelles particulières, spécifiques. Qui est donc le « véritable » idéaliste ? Non pas le « pacifiste », mais un « jeune homme sain », fanatisé et belliqueux, « prêt à sacrifier sa vie pour l'idéal de son peuple »⁸¹⁸ (quel que soit, par ailleurs, cet « idéal »⁸¹⁹). Les non-aryens ont beau être parfois plus intelligents que les Aryens, il leur manque ce « génie » qui seul permet de créer de la culture⁸²⁰. Sa disparition entraînerait le chaos et la transformation du monde en un « désert ».

Comme le souligne Leo Strauss, la façon dont la *Weltanschauung* nazie rend compte de la vie n'est pas tragique – bien qu'elle veuille l'être. Elle est comique de par son sérieux affecté :

« Le sérieux et le cérémonial du sérieux – le drapeau et le serment au drapeau – sont les caractères distinctifs de la société *close*, de la société qui, par sa nature même, est constamment confrontée au *Ernstfall*, à la situation extrême, grave, au jour décisif, à la *guerre*, et qui s'oriente fondamentalement dans ce sens. Seule est véritablement humaine une vie dans une telle atmosphère de *tension*, une vie fondée sur la conscience permanente des *sacrifices* auxquels elle doit son existence, et de la nécessité, du *devoir*, du sacrifice de la vie et de tous les biens terrestres [...]. »⁸²¹

(b) Les Orientaux ne sont que *Kulturträger*, dépositaires de la culture aryenne. N'étant pas eux-mêmes créateurs de culture, ils sont destinés à devenir les esclaves des Aryens.

(c) Quant aux Sémites, ils sont qualifiés de *Kulturzerstörer*, destructeurs de culture – de la culture des Aryens dont ils sont donc les ennemis naturels⁸²². Les Sémites promeuvent inconsciemment, contre le principe inégalitaire de la personnalité, le principe égalitaire de la masse ou du grand nombre. Cela ouvre la porte à tous les stéréotypes antisémites : chez eux la volonté de vivre engendre une intelligence, mais aucune créativité ; tous les poètes, tous les penseurs juifs étaient des simulateurs sans substance, « il n'y a jamais eu d'art juif » (sic !), etc. La volonté de destruction étant un trait naturel, héréditairement déterminant, le Sémite (en

⁸¹⁸ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 328.

⁸¹⁹ Dans un contexte de propagande, l'« idéal » doit paraître une fin en soi. Dans un contexte tactique, l'« idéal » n'est plus qu'un moyen vue d'une fin pratique, vitale : « Il faut, en effet, se rendre compte que les idéaux les plus élevés correspondent toujours à de profondes nécessités vitales ; tout comme les canons de la beauté la plus parfaite découlent logiquement, en dernière analyse, de l'utilité. » (*Mein Kampf*, p. 416)

⁸²⁰ On remarquera la circularité de cet argument de Hitler, caractéristique par ailleurs de toute l'argumentation nazie au sujet des races. Pour une revue de détail des incohérences de la fable nazie des races, voir J. Chapoutot, *Le nazisme et l'antiquité*. La dimension « performative » et tragique de cette circularité est bien mise en évidence par R. Antelme dans *L'espèce humaine*.

⁸²¹ L. Strauss, « Le nihilisme allemand », in *Nihilisme et politique*, p. 37.

⁸²² Les races se trouvent prises dans des rapports de « sympathie » et d'« antipathie » naturels.

particulier le « Juif », « parasite éternel ») ne peut pas le combattre ou le modifier. C'est le sens profond de son comportement, même lorsque celui-ci « singe » le comportement des peuples au sein desquels il vit, en donnant l'impression de s'être assimilé⁸²³. Il ne peut d'ailleurs que les singer, les copier extérieurement en les déformant, car la dimension profonde de la création (de l'« humanité »), l'« idéalisme », lui est étrangère et refusée⁸²⁴ (sic !). Mais paradoxalement la volonté d'assimilation n'est qu'un leurre, car le « Juif » est attaché à la pureté de son sang (double sic !).

§ 4. Les nazis, les idées et l'idéalisme.

Dans le *Mythe du XX^e siècle*, Alfred Rosenberg fait de la capacité à produire ou articuler une *Weltanschauung* le fondement naturel – donc, dans la logique nazie, à la fois « moral » et juridique – de la supériorité des Allemands (Germaines) sur les autres races, et donc la base de leur droit de domination :

« Une mode essaya longtemps de comparer les Chinois et les Allemands parce que les deux peuples seraient possédés de la soif de collectionner et de répertorier : cette comparaison est très superficielle. Il ne faut pas juger un peuple sur quelques particularités isolées, mais sur ses œuvres. Et là, nous voyons le Chinois demeurer un archiviste, tandis que l'Allemand est un maître de la science historique (pour autant que l'on puisse utiliser ce mot) et de la philosophie, c'est-à-dire que la collection est tantôt un but, tantôt un moyen. La finalité est dans un cas une accumulation, dans l'autre, une vision du monde. Et là réside la différence. »⁸²⁵

Dans son *Mythe*, Rosenberg n'est pas à un lieu commun près⁸²⁶. Mais ce passage illustre parfaitement une dimension du travail idéologique de la *Weltanschauung* nazie : elle sert à

⁸²³ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 337 : « En parlant français il pense en juif et, en tournant des vers allemands, il exprime seulement le caractère de sa race. »

⁸²⁴ Hitler soutient dans *Mein Kampf* une théorie du mensonge selon le principe : plus c'est gros, mieux ça passe. Le portrait qu'il dresse du « Juif » illustre cela surtout lorsqu'il s'agit de la religion : le « Juif » ne peut pas avoir une religion, car cela lui donnerait accès à l'« idéalisme », donc à l'humanité !!!

⁸²⁵ A. Rosenberg, *Le Mythe du XX^e siècle*, p. 220.

⁸²⁶ Que le Chinois soit un esprit collectionneur, était un stéréotype de l'époque – voir aussi O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, I, ch. 1, v. Ou, sur le mode de la dérision, *supra* l'« encyclopédie chinoise » de Borges.

recupérer ce qui passe pour avoir une quelconque valeur historique comme œuvre des « Indogermains », rejeter ce qui n'en a pas comme apport allogène, établir une continuité entre le présent et le passé et achever, en paroles et en représentation, le renversement de l'enfer nazi en un paradis terrestre pour Aryens⁸²⁷. En opposant le Chinois et l'Allemand, mus par la même passion ou élan pour l'organisation, l'ordre et la totalité, Rosenberg prend le contre-pied de ceux – les non-initiés à la révélation du nazisme – qui auraient encore tendance à les mettre sur un pied d'égalité. L'élan pour l'organisation prend deux directions opposées : d'un côté celle de l'archive – la collection comme but, l'accumulation pure et simple – d'un autre côté celle de la vision du monde – la collection comme moyen en vue d'une fin qualitativement supérieure. Il va sans dire que la première direction est un infléchissement dû à la dégénérescence de la race, tandis que la deuxième préserve la pureté de l'origine aryenne.

Quant à Hitler, il soutient dans *Mein Kampf* que « sans hommes, pas d'idées humaines dans ce monde ; donc l'idée, comme telle, a toujours pour condition la présence des hommes et, par suite, l'existence des lois qui sont la condition primordiale de cette présence »⁸²⁸. Il ajoute aussitôt : « Bien plus ! Certaines idées sont liées à l'existence de certains hommes. »⁸²⁹ Il y a donc des idées⁸³⁰ qui sont communes à tous les hommes (donc triviales, vulgaires) ; et il y en a d'autres qui sont particulières.

A la première catégorie appartiennent (a) les « vérités scientifiques exactes ». A la deuxième catégorie (b) les expressions de l'expérience intime et du sentiment (*Gefühl*), qui sont liées à l'existence de certains individus et à certaines races⁸³¹. A travers les vérités scientifiques, les hommes veulent dominer la nature, l'emporter sur celle-ci. Le projet de la science moderne de « vaincre la nature » est ainsi antinaturel : il est non seulement bête, mais cache également quelque chose de judaïque⁸³² (sic !). Toutes les vérités scientifiques exactes qui nient la lutte des races sont donc, dixit Hitler, fausses. La deuxième catégorie contient les idées vraies, car elles expriment la particularité et le « vécu intime » (*inneres Erleben*) de la race.

Dans le contexte de cette distinction, les *Weltanschauungen* apparaissent comme des systèmes qui contiennent principalement, sinon exclusivement, cette deuxième catégorie d'idées. Cela présuppose que du point de vue hitlérien, certains êtres humains peuvent bien

⁸²⁷ Comme Rosenberg, R. W. Darré soutient sans ciller que « la classe dominante chinoise [des origines, avant les mélanges successifs des sangs – *n.n.*], au moins, était blonde aux yeux bleus, donc d'ascendance aryenne-indogermanique ». R.W. Darré, *Vom Lebensgesetz*, p. 65 (cité dans J. Chapoutot, *Le nazisme et l'antiquité*, p. 41).

⁸²⁸ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 315.

⁸²⁹ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 315.

⁸³⁰ A. Hitler utilise le mot « idée » au sens de représentation mentale, courant pour l'époque.

⁸³¹ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 314-315.

⁸³² A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 314.

posséder une expérience intime et des sentiments (en tout cas, donner l'impression de les posséder) sans que cela fasse émerger une *Weltanschauung* : l'existence de ces être ne possède aucune dimension idéaliste, ils sont de simples cadavres ambulants.

La culture (*Kultur*) dans son ensemble se nourrit de cette deuxième catégorie d'idées. Donc « tout ce que nous admirons aujourd'hui sur cette terre – science et art, technique et inventions – est le produit de l'activité créatrice de peuples peu nombreux et peut-être, primitivement, d'une seule race. C'est d'eux que dépend la permanence de toute la civilisation. S'ils succombent, ce qui fait la beauté de cette terre descendra avec eux dans la tombe »⁸³³.

Or, une race ne succombe pas en vertu d'un principe interne (comme la « loi organique du progrès et du déclin » des cultures chez Spengler⁸³⁴), mais en vertu d'une agression externe : c'est l'empoisonnement du sang (*Blutvergiftung*) suite au mélange des races (*Rassenvermischung*), « péché originel » de cette fable des races⁸³⁵. Etrange « théorie » toutefois, dans laquelle les plus « forts » racialement, sont les plus « faibles » quant au sang : une goutte de sang « juif » peut gâter, empoisonner, le « bon » sang aryen... Comme si le « capital sang » était fini : le métissage « dilue » le sang jusqu'à l'appauvrissement total – disparition par stérilité. Mais heureusement il y a la possibilité d'une régénération, au moyen d'un afflux de sang pur...

« Comme la nationalité, ou, pour mieux dire, la race ne dépend pas de la langue, mais du sang, on n'aurait le droit de parler de germanisation que si, par un tel procédé, on parvenait à changer le sang du vaincu. Mais cela est impossible. Y arriverait-on, ce serait par un mélange des sangs, qui abaisserait le niveau de la race supérieure. Le résultat final d'un tel processus serait la disparition des qualités qui ont autrefois rendu le peuple conquérant capable de vaincre. Ce sont particulièrement les énergies civilisatrices que ferait disparaître le métissage avec une race inférieure, le peuple issu de ce mélange parlerait-il mille fois la langue de l'ancienne race supérieure. Il se produirait encore, pendant un certain temps, une sorte de lutte entre les esprits différents et le peuple, voué à une décadence irrémédiable, pourrait, dans un dernier sursaut, mettre au jour les chefs-d'œuvre d'une surprenante civilisation. Leurs auteurs ne seraient que des représentants isolés de la race supérieure ou encore des métis issus d'un premier croisement, chez lesquels le meilleur sang continue à

⁸³³ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 316.

⁸³⁴ Voir O. Spengler, *Le déclin de l'Occident*, vol. I, ch. iii.

⁸³⁵ Cela fournit également une explication commode pour la désagrégation de l'Allemagne après 1918 : elle n'est pas due à la défaite militaire, mais à un péché contre la race (qui aurait rendu possible le « coup de poignard dans le dos »).

l'emporter et cherche à se frayer passage, ils ne seraient jamais les produits ultimes du métissage. Ce dernier s'accompagnera toujours d'un recul de la civilisation. »⁸³⁶

La « culture » (*Kultur*) selon Hitler n'implique pas une rupture avec la nature – le libre jeu des forces qui, par la sélection des meilleurs, produit le progrès de l'humanité⁸³⁷ – mais une continuation de celle-ci par d'autres moyens : la culture est un élément vital pour une certaine race. Il en découle qu'« un peuple de savants dégénérés physiquement [...] ne pourra jamais conquérir le ciel »⁸³⁸, mais les Aryens, si. Quoi qu'il en soit, Hitler soutient que seules certaines idées de la deuxième catégorie – donc certains « esprits » – sont aptes à engendrer une nouvelle *Weltanschauung*, sur la base de la « science » raciale⁸³⁹. Cette *Weltanschauung* a vocation à devenir par la suite la culture commune, et à être assimilée dans les comportements.

Il est évident que la *Weltanschauung* « héroïque » des Aryens occulte complètement « le but naturel de l'homme, qui est le bonheur »⁸⁴⁰. On peut en effet remarquer, avec Leo Strauss, que les nazis et leurs intellectuels n'ont retenu des vertus traditionnelles que le courage, ou vertu militaire. A la différence des autres vertus (la justice, la tempérance, la prudence), le courage est la seule vertu dont l'accomplissement parfait n'est pas récompensé, c'est-à-dire qui n'engendre aucun bénéfice pour le sujet, qui n'est pas utilitaire. En réduisant la vertu au courage, en méprisant les autres vertus, ils ont rompu les liens avec le sens commun.

§ 5. Expliquer le nazisme : de la « barbarie » au *Sonderweg*.

Le nazisme et ses crimes sont incompréhensibles. De fait, comme le souligne Johann Chapoutot, on s'est généralement gardé d'essayer de les comprendre, « par répugnance personnelle, mais aussi parce que toute démarche compréhensive est, dans le cas du nazisme, exclue : le vieil adage selon lequel (tenter de) comprendre revient déjà à excuser fait ici office de *non plus ultra* »⁸⁴¹. A défaut de comprendre, on a tenté d'expliquer. L'explication par la

⁸³⁶ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 428-429.

⁸³⁷ Principe fondamental du « darwinisme social » (H. Spencer). Voir G. Lemaine, B. Matalon, *Hommes supérieurs, hommes inférieurs ?*.

⁸³⁸ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 452.

⁸³⁹ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 314.

⁸⁴⁰ L. Strauss, « Le nihilisme allemand », in *Nihilisme et politique*, p. 73.

⁸⁴¹ J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 15.

« barbarie » s'est ainsi imposée comme l'une des plus séduisantes, mais elle présente des défauts épistémologiques évidents : la « barbarie » est une hypothèse *ad hoc*, qui relève d'une projection ethno- ou sociocentriste ; elle n'a pas de puissance explicative autonome. De plus, l'explication par la « barbarie » est tautologique : c'est la barbarie qui explique le comportement qualifié de « barbare ».

On pourrait toutefois penser que dans le cas du nazisme, il n'est pas possible de procéder autrement. Pour justifier cette position, on peut arguer à la façon d'Hannah Arendt qui, dans une polémique qui l'opposait à Eric Voegelin, affirmait qu'une description objective du totalitarisme (en particulier nazi) comme phénomène humain, « qui a eu lieu non pas sur la lune, mais au sein de la société humaine », ne peut pas s'épargner un certain jugement ou étonnement moral.

« Décrire les camps de concentration *sine ira* n'est pas être objective, mais fermer les yeux sur la réalité. [...] Quand j'ai utilisé l'image de l'Enfer, ce n'était pas à prendre au sens allégorique, mais littéral. [...] En ce sens, je pense que décrire les camps comme l'Enfer sur terre est plus « objectif », c'est-à-dire plus conforme à leur essence que les analyses purement sociologiques ou psychologiques. »⁸⁴²

Si les camps sont « l'Enfer sur terre » et si les nazis sont les démons qui les créent et les peuplent avec des horreurs, que reste-t-il à *dire* ? Que peut-on dire et que peut-on comprendre d'un démon ? Et quelle valeur peut encore un discours qui s'y essaie ? Ne faut-il pas se taire, car toute parole pourrait être interprétée comme un « tas d'ordures »⁸⁴³ ? Mais qui se tait, ne fait-il pas le lit d'une nouvelle « barbarie » ?

Nous savons que la barbarie peut fasciner et qu'on peut y voir de la « grandeur » pour de mauvaises raisons, mais néanmoins compréhensibles : révolution, destruction, nouveau commencement, etc.

« *Le national-socialisme est un principe barbare. Voilà ce qui lui est essentiel et constitue sa possible grandeur. Le péril n'est pas lui-même, mais bien qu'il soit bagatellisé en prêchi-prêcha du Vrai, du Beau et du Bien (le soir après l'école). Et que ceux qui veulent fabriquer sa philosophie ne trouvent rien d'autre à y mettre que la « logique » de la pensée commune*

⁸⁴² H. Arendt, « Une réponse à Eric Voegelin », in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, p. 969. Voir aussi le témoignage de Jan Karski dans *Shoah* de C. Lanzmann, décrivant le ghetto de Varsovie comme l'« Enfer sur terre ».

⁸⁴³ Th. Adorno, *Dialectique négative*, p. 444. Mais voir également la formule de G.-A. Goldschmidt : « Le silence sur Auschwitz, c'est Auschwitz ! » (« Rappel ! Heidegger et le nazisme », in *La joie du passeur*, p. 139)

et des sciences exactes, au lieu de se rendre compte qu'aujourd'hui c'est justement la « logique » qui se trouve à nouveau dans l'urgence, et entre du même coup dans la nécessité d'une nouvelle naissance. »⁸⁴⁴

« Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie »⁸⁴⁵, qui refuse de faire crédit à autrui de l'humanité, d'une appartenance à l'espèce humaine et d'une « intériorité », mais la plupart du temps pour des raisons qu'il accepte et considère comme valables. Leo Strauss souligne en ce sens que :

« Le petit nombre de Grecs auxquels nous pensons ordinairement lorsque nous parlons *des Grecs*, se distinguaient des barbares pour ainsi dire exclusivement par leur volonté d'apprendre – d'apprendre même des barbares ; tandis que le barbare, le barbare non grec comme le barbare grec, croit que toutes ses questions ont été résolues par *sa propre* tradition ancestrale ou en se fondant sur *sa propre* tradition ancestrale. »⁸⁴⁶

Si un homme comme Primo Levi peut, au milieu de l'Enfer sur terre, s'arrêter un moment pour « se demand[er] ce qui pouvait bien se passer à l'intérieur » de son bourreau, le Dr Panwitz, afin de satisfaire sa « curiosité de l'espèce humaine », cette possibilité ne se transforme-t-elle pas pour nous en devoir⁸⁴⁷ ?

Face à des phénomènes qui sont, en définitive, humains, dont des hommes, et non des forces surhumaines ou des démons sont responsables, il serait donc prudent d'adopter une éthique intellectuelle qui a fait ses preuves chez les historiens :

« On aime à parler d'objectivité, quand l'étude des hommes ou des sociétés passés suppose de leur prêter sa propre humanité pour leur redonner vie. « Sans ire, ni zèle », comme le voulait Tacite, il s'agit de ne pas prendre parti ; et, au contraire, de soumettre avec vigueur les affects, positifs ou négatifs, qui pourraient dicter leur loi à une raison cherchant à déterminer le passé pour lui-même. Toujours, tel un Spinoza, l'historien doit comprendre les actions des hommes, et non en rire, les déplorer ou les blâmer. Récusant le tribunal où on voudrait le faire témoigner contre ceux qui ont le malheur de déplaire à ses contemporains, il ne compte rien d'humain qui lui soit étranger, jusqu'à l'orgueil,

⁸⁴⁴ M. Heidegger, GA 94 : *Réflexions II-VI*, p. 204 [194]. Pour un commentaire de ce passage, voir F. Lelièvre, « Grandeur et décadence d'un philosophe barbare », in *Cités*, 2015/1 (n° 61), p. 155-167.

⁸⁴⁵ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p. 22.

⁸⁴⁶ L. Strauss, « Sur le nihilisme allemand », in *Nihilisme et politique*, p. 60.

⁸⁴⁷ Pour cet exemple et son interprétation, v. J. Chapoutot, *La révolution culturelle nazie*, p. 12-13.

l'aveuglement, le mensonge, la violence, toutes dispositions malines dont il sait qu'il n'est pas exempt par nature. Ce n'est qu'en postulant son humanité commune avec ces étrangers abîmés dans le temps dont il écrit l'histoire, en épousant l'idée désagréable que formé et placé dans les mêmes conditions il eût peut-être agi ou pensé de la même manière que ceux que son regard de moderne vouerait aux gémonies, qu'il touche à la fin de son enquête : diffuser les lumières de la culture, du doute et du raisonnement historiques, espérant par là servir, non seulement le plaisir et l'instruction de ses lecteurs, mais la cause de l'humanité qui réclame plus de paix et de raison. »⁸⁴⁸

Pour se sortir de l'impasse épistémologique, mais également morale, de la « barbarie », on peut faire appel à une hypothèse supplémentaire, celle du *Sonderweg*, ou « voie particulière » de l'Allemagne en Europe, dont les racines seraient à chercher dans le passé – le romantisme allemand et l'unification bismarckienne en particulier. Nous pensons toutefois, avec Johann Chapoutot, que la thèse du *Sonderweg*, tout comme celle de la « barbarie », n'est qu'une pseudo-explication.

« La thèse de l'exceptionnalité allemande ne tient guère. En termes culturels, il suffit de constater que, parmi les idées nazies avancées par le NSDAP, seule une infime partie est d'origine « allemande » certifiée : ni le racisme, ni le colonialisme, ni l'antisémitisme, ni le darwinisme social ou l'eugénisme ne sont nés entre Rhin et Memel. En termes pratiques, on sait que la Shoah eût été considérablement moins meurtrière sans le concours pressé de policiers et gendarmes français et hongrois – qui ne savaient peut-être pas toujours où allaient les convois, mais qui, d'une manière ou d'une autre, étaient ô combien heureux de se débarrasser des Juifs –, sans nombre de nationalistes baltes, de volontaires ukrainiens, d'antisémites polonais, de hauts fonctionnaires et d'hommes politiques confits en collaboration, etc. Des représentants de toutes ces nations et de toutes ces catégories ont brutalisé, arrêté et tué bien plus de Juifs que Martin Luther ou Friedrich Nietzsche. »⁸⁴⁹

A travers ces stratégies explicatives on fait des nazis « des étrangers à notre commune humanité ». Implicitement, nous nous attribuons à nous-mêmes un « privilège d'immunité »⁸⁵⁰, « commode et confortable ». Mais « il n'est toutefois pas certain qu'en éludant ainsi certaines

⁸⁴⁸ G. Payen, *Martin Heidegger*, p. 20-21.

⁸⁴⁹ J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 13-14.

⁸⁵⁰ Formule de L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 272.

questions qui touchent à notre temps et à notre lieu nous servions la cause de l'intelligence historienne ou de l'intelligence tout court »⁸⁵¹.

Or, il y a quelque chose dans le nazisme qui se donne à comprendre et qui a été compris : sa *Weltanschauung*.

§ 6. Comprendre le nazisme ?

Il n'y a pas de « pourquoi » (*Warum*) pour les millions de victimes de la Shoah⁸⁵². Il n'y a pas de « pourquoi » à la violence absurde et à la mort. Le point de vue de la victime est un absolu insurpassable, impossible à subsumer sous un concept⁸⁵³, fût-il celui d'« histoire de l'être »⁸⁵⁴.

Toutefois, pour ménager un lieu à l'intelligence historienne et à l'intelligence tout court, il faut admettre qu'il en va ici comme dans la théorie des ensembles infinis de Cantor : plusieurs absolus peuvent coexister. Le « pourquoi » que les bourreaux n'ont jamais daigné (peut-être même osé) présenter aux victimes, les historiens l'arrachent aux sources documentaires. « [...] il faut prendre les textes, images et paroles nazis au sérieux. »⁸⁵⁵ On se rend ainsi compte « que la « folie du Troisième Reich » fut, pour les acteurs des crimes nazis, tout autre chose qu'une folie »⁸⁵⁶. Il s'agissait pour eux, au contraire, d'opérer une véritable *révolution culturelle* – au sens prérévolutionnaire du terme, celui d'un retour à l'origine (que l'on retrouve dans le syntagme « révolution conservatrice »).

Le « phénomène nazi » fourmille ainsi de réponses à la question « pourquoi », réponses qui se rassemblent d'elles-mêmes en (a) un « récit » et (b) un « corpus normatif » (le premier étant censé légitimer le second). « Le récit, c'est la vision nazie de l'histoire [la *Weltanschauung* proprement-dite – *n.n.*] saturée d'angoisse biologique et tissée d'avertissements apocalyptiques. »⁸⁵⁷

⁸⁵¹ J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 14.

⁸⁵² Voir J. Chapoutot, *La révolution culturelle nazie*, p. 11.

⁸⁵³ Voir E. Levinas, *Totalité et infini*.

⁸⁵⁴ Voir P. Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme*.

⁸⁵⁵ J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 522.

⁸⁵⁶ J. Chapoutot, *La révolution culturelle nazie*, p. 13.

⁸⁵⁷ J. Chapoutot, *La révolution culturelle nazie*, p. 13.

« On constate, à la lecture des sources [...], la surprenante capacité d'agrégation d'une « vision du monde » prompte à puiser ses arguments partout où ses auteurs, souvent très cultivés, le peuvent.

Cela appelle deux remarques. Par son caractère de pot-pourri, rendu fortement cohérent par le postulat de la race, la « vision du monde » nazie pouvait être appropriée de différentes manières par les individus les plus divers. L'agrégation d'éléments multiples avait pour conséquence qu'il existait toujours une raison, une idée, un argument, pour être ou devenir nazi : le nationalisme, le racisme, l'antisémitisme, l'expansionnisme à l'Est, l'antichristianisme... Tout cela était présent, il était loisible d'adhérer au discours nazi pour une de ces raisons au moins, avant même que les événements tournent en défaveur du Reich à partir de 1943 et que la guerre des nazis devienne vraiment et définitivement celle des Allemands, celle de la défense de la patrie menacée.

La seconde remarque est que le nazisme fut un corpus d'idées assez convaincantes et, aux yeux de bien des contemporains, assez pertinentes pour les conduire à consentir, adhérer et agir. »⁸⁵⁸

Les historiens ont bien montré et documenté la continuité historique et idéologique entre le mouvement *völkisch* et l'Etat national-socialiste, celui-ci ayant été la « mise en application » (*realization*) de celui-là⁸⁵⁹. Cela a permis aux nazis de recruter dès le départ et massivement parmi les *völkisch*, beaucoup plus que parmi d'autres orientations politiques.

Essayer de comprendre la *Weltanschauung* nazie, c'est en même temps arrêter d'éluder – comme cela a souvent été le cas – la « question délicate de la responsabilité personnelle »⁸⁶⁰. Le nazisme a été, certes, l'effet d'un processus historique mobilisant des forces politiques, économiques et sociales qui échappent au contrôle de l'individu. A la faveur des soubresauts économiques et politiques qui ont succédé à la Première Guerre mondiale en Allemagne, Hitler a su exploiter, grâce à une propagande féroce, le fanatisme, l'aveuglement et la perversion de ses contemporains. Mais le triomphe du nazisme fut également, et sans doute plus encore, la conséquence des choix et des projets d'individus « normaux, dans tous les sens habituels du terme : des gens qu'on aurait pu considérer comme de bons voisins »⁸⁶¹. Or, ces choix et ces

⁸⁵⁸ J. Chapoutot, *La révolution culturelle nazie*, p. 16-17.

⁸⁵⁹ G.E. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 31. Voir aussi J. Chapoutot, *La révolution culturelle nazie*, p. 15-16 : « Il est frappant de constater que les idées du nazisme n'ont pas eu grand besoin d'être diffusées ou appropriées : elles étaient déjà là, dans la société allemande comme, plus largement, dans les sociétés occidentales. Ce qui revient en propre aux nazis fut – et ce n'est pas rien – leur mise en cohérence et leur mise en application, rapide, brutale, sans concession, dès 1933 en Allemagne, à partir de 1939 en Europe. »

⁸⁶⁰ G.E. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 32.

⁸⁶¹ G.E. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 50. La « normalité » de la plupart de ceux qui ont épousé les idées du nazisme est une ligne de fond de l'analyse de G.E. Mosse. Elle est à distinguer de la thèse

projets impliquent des « raisons » qui ne sont pas aberrantes ou incompréhensibles. Elles ne sont pas forcément louables, voire franchement détestables d'un point de vue moral ; elles sont le plus probablement fausses ou mauvaises d'un point de vue logique et épistémologique ; mais elles ne sont pas incompréhensibles, elles ne sont pas réductibles à la « barbarie », à la « folie », à un quelconque « irrationnel », à une « peste psychique » ou au « mal radical »⁸⁶². Elles possédaient une certaine « justesse »⁸⁶³ pour les acteurs eux-mêmes.

« [...] ces idées [la *Weltanschauung* nazie] [...] ont été adoptées par de nombreux hommes normaux. Il est important de garder à l'esprit que les nazis trouvèrent le plus grand soutien à leur cause parmi des gens respectables, instruits. Leurs idées, éminemment considérées en Allemagne après la Première Guerre mondiale, étaient en fait très répandues dans des pans entiers de la population avant même 1914. »⁸⁶⁴

La *Weltanschauung* « prétendait apporter des réponses à des questions que se posaient les contemporains, ou plutôt à des questions que la modernité industrielle, urbaine, culturelle adressait à ceux qui la vivaient »⁸⁶⁵. Parmi ces questions, il y avait par exemple celle, socio-économique, de l'opposition entre le travail prolétarien et la culture bourgeoise, que le nazisme affronte grâce à l'éducation théorique et pratique dans l'esprit de la nouvelle *Weltanschauung*.

de la « banalité du mal » avancée par H. Arendt dans lors de son analyse du procès d'Eichmann (*Eichmann à Jérusalem*). La « banalité » dans sa version arendtienne n'a rien de banal, car elle suppose qu'un individu puisse abdiquer de sa pensée. Si cela peut exister, il s'agit néanmoins d'un cas extrême, ce qui restreint grandement la portée du modèle explicatif qui se fonde sur cette thèse (et qui ne s'applique même pas au Eichmann réel – voir Annette Wieviorka, *Eichmann, de la traque au procès*). La « normalité » de la majorité des adeptes du nazisme est à mettre en rapport avec la « normalité » des procédés argumentatifs au fondement de la *Weltanschauung* nazie. Nous souscrivons ainsi à la thèse de R. Boudon qui, dans *L'Idéologie* montre que « les idéologies efficaces comportent le plus souvent des noyaux scientifiques solides », quelle que soit par ailleurs leur degré de sophistication, et qu'elles sont l'effet du fonctionnement normal de la science (la « science normale » de T. Kuhn) (*L'Idéologie*, p. 290). Cette théorie s'oppose frontalement à celle défendue par K. Popper dans *Misère de l'historicisme*. Pour Popper l'idéologie est l'effet d'un fonctionnement anormal (aberrant) de la science, elle repose sur des énoncés et des raisonnements pseudo-scientifiques ou sophistiques. Boudon montre que le modèle poppérien est valable, mais dans des limites très étroites.

⁸⁶² Expliquer le nazisme comme « barbarie », ou « folie » accompagnée de « terreur totalitaire » est historiquement faux et intellectuellement insuffisant. D'ailleurs tous ceux qui se sont frottés à l'objet d'étude « totalitarisme nazi » ont mis l'accent sur le rôle central de l'idéologie et d'une certaine *Weltanschauung*. Prendre au sérieux le travail idéologique de cette *Weltanschauung* implique de prendre au sérieux son contenu. « Cela ne signifie pas que les idées nazies furent dès lors [après 1933 – *n.n.*] adoptées en bloc par la majorité des Allemands : la société allemande se satisfait du retour à l'ordre politique et social, des trains qui arrivent à l'heure et des gains matériels, voire d'une forme de bien-être, que lui procurait la politique sociale des nazis, ainsi que la pratique économique de la spoliation des allogènes. [...] Ce furent quelques centaines de milliers de convaincus qui édifièrent et adoptèrent la vision du monde nazie : ces idées ne furent pas imposées par la violence ou l'intimidation. Elles firent l'objet d'un choix, de la part d'individus qui étaient convaincus d'y trouver les réponses nécessaires aux questions, aux problèmes et aux maux du temps. » (J. Chapoutot, *La révolution culturelle nazie*, p. 18)

⁸⁶³ R. Boudon, *L'Idéologie*, p. 312.

⁸⁶⁴ G.E. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 38.

⁸⁶⁵ J. Chapoutot, *La révolution culturelle nazie*, p. 17.

« Réduire leur contradiction fut une tâche primordiale du national-socialisme : il envoya la jeunesse étudiante fraterniser avec le peuple dans les camps de travail et offrit à la masse des salariés une Weltanschauung politique, succédané de la culture bourgeoise. »⁸⁶⁶

§ 7. Le nazisme et la détresse culturelle allemande.

Le nazisme trouva des partisans et des défenseurs jusque dans les plus hautes sphères de l'*intelligentsia*. Ce phénomène – que Fritz Stern a appelé « montée de l'idéologie germanique »⁸⁶⁷ – a été (diversement) analysé par les historiens, les sociologues de la connaissance, les philosophes, etc. Les premiers à l'avoir identifié furent Hugo von Hofmannsthal (qui l'appela « révolution conservatrice »⁸⁶⁸) et Julien Benda (qui l'appela « trahison des clercs »⁸⁶⁹). Ce qui caractérise tous les intellectuels partisans du nazisme, c'est, négativement, leur « haine intellectuelle » de la modernité philosophique et politique, en particulier des idéaux et des valeurs des Lumières et de la Révolution française ; positivement, leur « fascination intellectuelle » pour la culture (*Bildung*) et l'histoire.

Certes, Hitler ne s'adresse pas principalement aux intellectuels. Il parle aux mécontents et aux marginaux qui constituent le « fond de la masse populaire ». Il ne veut pas des « bourgeois » : il leur manque l'extrémisme, car engoncés dans leur confort, ils ne pensent plus à la lutte⁸⁷⁰.

« C'est vers ceux-là que notre jeune mouvement devait se tourner en premier lieu : car il était naturel qu'il ne tendît pas vers une organisation de gens satisfaits et repus, mais qu'il recrutât les êtres torturés de souffrances, tourmentés, malheureux et mécontents ; avant tout, il ne doit pas flotter à la surface du corps social, mais pousser des racines sur fond de la masse populaire. »⁸⁷¹

⁸⁶⁶ K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 318.

⁸⁶⁷ Voir F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*.

⁸⁶⁸ H. von Hofmannsthal, *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation*, cite dans F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, p. xv.

⁸⁶⁹ Voir J. Benda, *La trahison des clercs*.

⁸⁷⁰ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 680.

⁸⁷¹ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 364.

Ces derniers ont gardé leurs « sains instincts naturels », tandis que les premiers – surtout les « intellectuels » – les ont sacrifiés sur l’autel de l’ « objectivité »⁸⁷². C’est oublier que des intellectuels avaient fait le chemin inverse et qu’ils ont sacrifié l’objectivité sur l’autel des sains instincts naturels, ou « rompu avec la philosophie »⁸⁷³ au nom de la « vérité interne et de la grandeur de ce mouvement »⁸⁷⁴.

La mise en place des éléments de sens qui ont rendu l’idéologie nazie audible aux oreilles des intellectuels a été suffisamment reconstituée⁸⁷⁵ pour que nous nous contentions d’y renvoyer. L’ensemble ainsi constitué est appelé « messianisme allemand » par Nicole Parfait. C’est l’idéal d’ « une société organique fondée sur cette spécificité originelle du peuple allemand »⁸⁷⁶, qui légitime aux yeux de Dieu, de l’Histoire ou de l’être, sa domination sur les autres peuples.

Louis Dumont a appelé le même phénomène l’ « idéologie allemande » et il a essayé de montrer comment il travaille même les idées les plus « éclairées », comme l’idée de « *Bildung* ». La question de la *Bildung*⁸⁷⁷ était devenue le thème central de la réflexion intellectuelle allemande au cours du XIX^e siècle. Contrairement à ce que l’on pourrait spontanément penser, cette question ne concerne pas chez les intellectuels allemands un domaine limité du réel (ce que l’on oppose couramment à la « nature »), mais possède un enjeu

⁸⁷² A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 726-727/330.

⁸⁷³ M. Heidegger, GA 94 : *Réflexions II-VI*, II, 183 : « mit der Philosophie aufzuhören » (traduction modifiée).

⁸⁷⁴ M. Heidegger, GA 40 : *Introduction à la métaphysique*, p. 202.

⁸⁷⁵ Voir N. Parfait, *Une certaine idée de l’Allemagne*. N. Parfait met en garde contre une interprétation déterministe de ce motif intellectuel du « messianisme allemand ». Il ne s’agit pas de justifier la thèse du *Sonderweg*.

⁸⁷⁶ N. Parfait, *Une certaine idée de l’Allemagne*, p. 12.

⁸⁷⁷ Pour le sens de *Bildung*, voir L. Dumont, *Homo aequalis II. L’idéologie allemande*, p. 108-109 : « Disons pour commencer que le mot désigne ici l’éducation, et avant tout, et de façon prééminente, l’éducation de soi-même. Rudolf Vierhaus, dans un grand article encyclopédique consacré à l’histoire du concept (Vierhaus, 1972), a exactement retracé sa genèse. Le mot lui-même n’est pas nouveau, mais sa signification s’étend, se transforme, s’élève, il devient le signe d’une idée majeure qui repousse au second rang des conceptions voisines et s’attache une valeur fondamentale. Alors que *Bildung* était synonyme d’*Erziehung* (d’*erziehen*, éduquer, élever [un enfant]) et touchait aux Lumières (*Aufklärung*), l’idée va englober tout cela et se hisser au voisinage de *Kultur* et d’*Humanität*. Cela se produit dans le dernier quart du siècle et est caractéristique de la période littéraire dite « classique », qui fait suite au *Sturm und Drang*, chez Wieland et surtout chez Herder et Goethe, ainsi que dans les écrits, demeurés alors confidentiels pour une grande part, de Humboldt. Dans une étude remarquable, E.L. Stahl a retracé l’évolution de tout un complexe d’idées et montré comment s’étaient réalisées là les conditions nécessaires de cette création d’un idéal nouveau (Stahl, 1934). A partir de *Bild*, image, et de *bilden*, représenter, former, l’idée de forme est depuis toujours essentielle au mot. *Bildung* est « forme », « formation » dans un sens religieux depuis les mystiques de la fin du Moyen Age. Les deux moments de cette « formation » sont d’abord l’ouverture à la grâce divine et ensuite son action sur le dévot, dont l’unique modèle, *Vorbild*, est Jésus-Christ. On note dans le piétisme un fort accent sur la subjectivité, mais encore s’agit-il essentiellement de la détruire (*Entselbstung*). Il y a une discontinuité éclatante entre cette idée religieuse de *Bildung* et celle qui nous occupe, qui relève de ce que Stahl, après Spranger, appelle la « philosophie de l’humanité » (Spranger, 1909). Ici, il s’agit d’un panthéisme, ou plutôt d’un panenthéisme : chaque individu est, comme toute créature, original (*eigentlich*) et unique, chacun « apporte des dispositions qui lui sont propres et n’ont jamais existé sous cette forme » (Stahl, 1934, p. 27). »

global : elle met en jeu la saisie de notre *propre* identité métaphysique, ou plutôt de sa reconfiguration expressiviste⁸⁷⁸ après la dissolution du « dogme de la fixité d'une nature de l'homme »⁸⁷⁹.

Louis Dumont a clairement montré la « filiation » qui relie la théorie de la *Bildung* au piétisme et à Luther⁸⁸⁰. Selon Dumont, l'héritage de l'intériorité piétiste – qui fait de chaque individu un être incomparable et irremplaçable – constitue « le fondement même du développement personnel, soit de la *Bildung* »⁸⁸¹. Une conférence de Thomas Mann de 1923, dont L. Dumont cite un long passage, le dit d'ailleurs explicitement :

« La plus belle qualité de l'homme allemand, la plus renommée et celle aussi dont il se flatte le plus volontiers, c'est son intériorité. Ce n'est pas pour rien qu'il a donné au monde ce genre littéraire hautement spirituel et humain qu'est le roman de formation (*Bildung*) et de développement, qui est toujours en même temps autobiographie et confession, comme un pendant qui lui est propre du roman occidental de critique sociale. L'intériorité, la *Bildung* de l'homme allemand, c'est l'absorption en soi ou introspection (*Versenkung*) ; c'est une conscience culturelle individualiste ; c'est le souci (*Sinn*) du soin, de la formation (*Formung*), de l'approfondissement et de l'accomplissement du moi propre ou, en termes religieux, du salut et de la justification de la vie propre ; c'est donc un subjectivisme spirituel, une sphère, si je puis dire, de culture piétiste, personnelle, friande d'autobiographie et de confession, dans laquelle le monde de l'*objectif*, le monde politique, est senti comme profane et rejeté avec indifférence, parce que, comme dit Luther, « cet ordre extérieur est sans importance » (*nichts gelegen ist an...*). Je veux dire que la résistance la plus profonde que rencontre l'idée républicaine en Allemagne repose sur le fait que le bourgeois allemand, l'homme allemand, n'a jamais admis l'élément politique dans son concept de *Bildung*, qu'en fait il y manquait jusqu'à présent. L'exigence de la transition de l'intériorité à l'objectif, à la politique, à ce que les peuples d'Europe appellent « *la liberté* », est ressentie par lui comme une sommation (*Aufforderung*) à dénaturer son être propre, comme directement dénationalisante. »⁸⁸²

⁸⁷⁸ Pour une analyse du « tournant expressiviste » opéré par le romantisme, voir C. Taylor, *Les sources du moi*, ch. 21. Pour le lien entre l'idéal de la *Bildung* et l'expressivisme romantique, voir L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, ch. 2 en particulier.

⁸⁷⁹ J.A. Barash, *Heidegger et le sens de l'histoire*, p. 114. Barash paraphrase dans ce passage la *Weltanschauungslehre* de Dilthey.

⁸⁸⁰ L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 76.

⁸⁸¹ L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 227.

⁸⁸² Th. Mann, *Reden und Aufsätze*, II, 1965, p. 54-55, cite in L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 76.

Le mot d'ordre qui accompagne l'idéal de la formation de soi-même (*Bildung*) est la *Steigerung*, l'« intensification », le « surpassement » du donné, l'« agrandissement de soi-même ».

« Le mot [*Steigerung*] est chéri des romantiques, mais ne se limite pas à eux, et on le trouve, toujours avec une connotation positive, jusque chez Goethe. En vérité, *Steigerung* peut être pris comme le mot d'ordre de tout le processus : un mouvement d'intensification, de dépassement incessant. »⁸⁸³

Si l'existence humaine se déploie de prime abord dans des dimensions distinctes, qui semblent même incommensurables, voire incompatibles, le rôle de la *Bildung* est de surmonter ces séparations, de les intégrer dans une totalité supérieure. Ainsi, on définit traditionnellement la *Bildung* comme l'intégration dans une personnalité harmonieuse et originale des dimensions éthique, esthétique et religieuse de l'existence⁸⁸⁴. Le terme dynamique de *Steigerung*, moteur de cette intégration, assure en même temps le lien entre le versant individuel et collectif de la *Bildung*, puisque la rivalité personnelle des *ego* (des « auteurs » en général, comme dans le rapport de Fichte, Schelling et Hegel à Kant) se double d'une rivalité des peuples ou des nations (en particulier des Allemands et des Français). En effet, à défaut de pouvoir constituer par et pour lui-même une totalité originale, l'individu doit s'intégrer à une totalité déjà existante, la communauté, et en devenir l'organe (l'instrument)⁸⁸⁵.

Si au niveau individuel la *Steigerung* débouche sur un processus indéfini, quelque chose comme un terme provisoire se dessine, par analogie avec l'œuvre d'art : le maximum d'unité dans la diversité. « Le vrai but de l'homme, que lui prescrit non pas l'inclination changeante, mais la raison éternellement immuable, est la formation (*Bildung*) la plus haute et la plus proportionnée de ses forces en un tout. »⁸⁸⁶ L'homme de la *Bildung* se doit donc d'intérioriser le monde qui lui fait face, de le transformer en une vision à la fois personnelle (particulière) et englobante (universelle)⁸⁸⁷.

⁸⁸³ L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 48.

⁸⁸⁴ L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 229-232.

⁸⁸⁵ L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 221.

⁸⁸⁶ W. von Humboldt, GS., I, p. 106, cite dans L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 124.

⁸⁸⁷ L. Dumont (*Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 130-131 et 133) montre que c'est la propriété d'« originalité » (*Eigentlichkeit*) de la totalité qui assure la médiation entre le particulier et l'universel dans ce contexte : « Stahl [Stahl, 1934] opposait à l'individu « universel » de la Renaissance l'individu « total », mais toujours particulier de la « philosophie de l'humanité », dont il s'agit ici. Pour Humboldt, toute manifestation spontanée, qu'il s'agisse d'une personne, d'une période historique, ou à plus forte raison d'une œuvre, d'une action, d'un événement, est « unilatérale » (*einseitig*). Ainsi de la personne préalablement à toute *Bildung*, d'où la nécessité du plus grand nombre possible d'apports divers pour l'enrichir, la hisser à la qualité d'une totalité. La

Pour des raisons que les historiens ont amplement analysées, les questions culturelles ont pris en Allemagne au cours du XIX^e siècle une ampleur et une importance qu'elles n'ont pas eues en France ou en Angleterre. Si la culture ou civilisation est l'idéologie du monde moderne et contemporain⁸⁸⁸, l'idéologie allemande de la *Bildung*, dominée par le processus de *Steigerung*, infléchit la logique individualiste⁸⁸⁹ qui caractérise la modernité et crée une situation générale de rivalité culturelle. Louis Dumont souligne deux des traits caractéristiques de cette idéologie allemande⁸⁹⁰ : (a) la préférence de la *Bildung* à la Révolution, c'est-à-dire faire de la « transformation » en premier lieu une affaire personnelle, individuelle ; (b) le refus de l'autonomie du politique, qui doit demeurer sous la dépendance de la *Bildung* individuelle grâce à la médiation de la communauté (*Gemeinschaft*) holiste.

Louis Dumont avance même la thèse que la théorie de la *Bildung* constitue implicitement, mais essentiellement, un « contrepoint » à la Révolution française⁸⁹¹ : tout en se réclamant de la Raison et de la liberté et en exaltant l'Homme, l'idéal de la *Bildung* rejette la voie politique (mobilisation des masses) prise par la Révolution française. L'idéal de la *Bildung* promeut la totalité dans l'Individu : il en fait un préalable à la politique et subordonne celle-ci à l'accomplissement de celle-là⁸⁹². Ce n'est donc pas étonnant que des théoriciens de la *Bildung* tels que Wilhelm von Humboldt trouvent dans la *paideia* des Grecs une anticipation (*Vorbild*) de leur propre idéal, en opposition à la référence romaine des révolutionnaires français : les Allemands ont en commun avec les Grecs d'être des peuples de culture, mais sans Etat, tandis

particularité ne disparaîtra pas, mais l'unilatéralité sera muée en « originalité » (*Eigentümlichkeit*). (On sait la fortune de ce terme chez les romantiques, mais ici prévaut l'exigence d'unité, d'ordre, de « proportion ».) [...] L'originalité [...] est une unilatéralité qui s'est dépassée et qui démontre qu'elle est conciliable avec l'universalisme. »

⁸⁸⁸ L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 55.

⁸⁸⁹ L. Dumont, à la suite de G. Simmel, distingue et oppose deux formes d'individualisme : (a) l'individualisme « français », qui est un individualisme abstrait, basé sur l'égalité en droits et en devoirs et sur l'identité de nature des êtres humains ; (b) l'individualisme « allemand », qui est un individualisme concret, basé sur l'unicité qualitative, donc sur l'incommensurabilité des êtres humains. L. Dumont se demande si Simmel a raison d'en faire deux espèces d'individualisme et s'il ne s'agit pas plutôt de deux phénomènes distincts, qu'il faudrait séparer dans le vocabulaire, en gardant l'appellation d'« individualisme » pour le premier phénomène et en baptisant « singularisme » le deuxième. Mais cette révision suggérerait une rupture entre la culture allemande et la culture occidentale qui n'a pas lieu d'être. Ni continuité formelle, ni rupture : il s'agit plutôt de ce que le modèle dumontien appelle « acculturation », c'est-à-dire l'ensemble des transformations subies par un emprunt culturel.

⁸⁹⁰ L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 126-127.

⁸⁹¹ L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 124.

⁸⁹² W. von Humboldt, GS., I, p. 283, cite dans L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 122 : « La tâche dernière de notre existence : procurer un contenu aussi grand que possible au concept d'humanité dans notre personne, aussi bien pendant le temps de notre vie qu'au-delà par les traces d'activité vivante que nous laissons derrière nous. Cette tâche s'accomplit seulement en attachant notre moi au monde pour l'action réciproque la plus générale, la plus vive et la plus libre. » L. Dumont rappelle que le jeune Humboldt, ayant obtenu un poste de magistrat, l'abandonne dans l'année qui suit et se retire sur ses terres pour se consacrer à sa propre *Bildung*.

que les Français, comme les Romains, mettent l'Etat au-dessus de la culture⁸⁹³. Comme le suggérera Hegel, on a beau voir en Napoléon « l'esprit du monde à cheval », l'empereur reste un instrument (un jouet inconscient) de la ruse de la Raison. Le penseur de Jena le surpasse en ce qu'il produit le « système de vision historique du monde (*Weltanschauung*) le plus puissant, en plénitude comme en profondeur, en richesse de vécu comme en élaboration conceptuelle »⁸⁹⁴. La supériorité culturelle des Allemands en fait le peuple de l'avenir, qui, à condition de maintenir la subordination de la politique à la *Bildung*, va finir par affirmer sa suprématie.

Mais les Allemands possèdent dans leur héritage culturel une forme particulière de souveraineté politique universelle : le Saint Empire romain germanique. La « conviction des Allemands que leur culture était la culture par excellence, *die Kultur*, et était destinée à dominer toutes les autres »⁸⁹⁵ possède donc non seulement une connotation spirituelle, mais également politique. L'« universel » qu'incarnent les Allemands doit – de par le messianisme du peuple porteur de la civilisation chrétienne, élaboré et promu de façon continue depuis Luther⁸⁹⁶ – se manifester dans tous les domaines. Cela permet de comprendre, selon Louis Dumont, ce qui autrement apparaît comme un non-sens, comme la manifestation d'un irrationnel incompréhensible.

« Cela éclaire aussi l'histoire des années 1918-1933 et au-delà, car la perte de la vocation de domination a contribué au manque d'adhésion en profondeur du peuple allemand à la République de Weimar, tandis que sa réaffirmation par les nazis – même au prix de la substitution de la « race » à l'Etat-nation comme agent de la domination – était sentie comme une renaissance du vrai germanisme et de son empire (*Reich*). Là se situe sans doute l'archaïsme le plus décisif – et fatal – de l'Allemagne. »⁸⁹⁷

⁸⁹³ Schématiquement, il s'agit d'opposer les peuples de « penseurs et de poètes » aux peuples d'ingénieurs et de politiques.

⁸⁹⁴ M. Heidegger, GA 1 : *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, p. 231 [352-353].

⁸⁹⁵ L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 39.

⁸⁹⁶ Voir N. Parfait, *Une certaine idée de l'Allemagne*.

⁸⁹⁷ L. Dumont, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, p. 40.

§ 8. Bilan.

Si les nazis ont pu déchaîner l'enfer sur terre dans les camps de la mort, s'ils ont pu créer une réalité dans laquelle « génocide et train-train quotidien se confondent »⁸⁹⁸, c'est peut-être, dans une certaine mesure, en raison de leur foi fanatique en la capacité de la « culture » à façonner le monde (*Welt-bilden*). Faut-il y voir un triomphe de leur *Weltanschauung* et une défaite de la vision du monde du sens commun ? Nous ne le pensons pas, pour une raison évidente :

« N'existe-t-il pas des raisons objectives de préférer le système démocratique au système stalinien ou au système nazi ? Croit-on vraiment que, si le système nazi avait réussi à s'étendre à la planète, il aurait fini par être perçu comme normal et, somme toute, acceptable, comme une nouvelle « culture » ? Si la réponse est négative, c'est que vérité morale et vérité culturelle ne coïncident pas. »⁸⁹⁹

Le triomphe d'une idéologie et l'acceptation (active ou passive) de celle-ci relèvent d'un processus complexe et multifactoriel⁹⁰⁰. Il ne faut pas confondre ce processus avec un authentique changement de vision du monde. S'il faut, comme l'affirme à juste titre Johann Chapoutot, « prendre les textes, images et paroles nazis au sérieux »⁹⁰¹, cela implique en premier lieu de prendre conscience de ce qu'ils avaient de choquant pour les contemporains eux-mêmes. Les nazis, eux, le savaient.

« Ils savent que l'acculturation du peuple allemand, après des siècles, voire des millénaires de culture chrétienne, ne se fera pas en quelques années. Pour rendre aisée l'entrée en nouvelle normativité, il leur paraît opportun de recourir à des formes connues qui acclimatent les nouvelles normes en les enveloppant de tout ce qui peut fleurir la patine scolaire de l'enfance. »⁹⁰²

En paroles, un bon nazi ne peut qu'exprimer sa foi fanatique que la *Weltanschauung* deviendra un jour la nouvelle culture commune.

⁸⁹⁸ C.R. Browning, *Des hommes ordinaires*, p. 33.

⁸⁹⁹ R. Boudon, *Le juste et le vrai*, p. 47.

⁹⁰⁰ Voir R. Boudon, *L'idéologie*.

⁹⁰¹ J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 522.

⁹⁰² J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 228.

« Mais, même à cet égard, le temps fera son œuvre de nivellement. La commodité des communications modernes brasse tellement les hommes que les frontières qui séparent les rameaux d'une même race s'effacent lentement, mais continuellement, de sorte que les formes revêtues par la civilisation d'un peuple présentent peu à peu le même aspect sur toute l'étendue de son domaine. »⁹⁰³

« Du reste, une conception neuve et victorieuse doit rejeter tous les liens qui pourraient paralyser l'essor intellectuel qui la pousse en avant. Le national-socialisme doit revendiquer le droit d'imposer ses principes à toute la nation allemande sans tenir compte des frontières qui séparaient jusqu'à présent les Etats confédérés, et de faire l'éducation de la nation conformément à ses conceptions et à ses plans. Pas plus que les Eglises ne se sentent liées et limitées par les frontières politiques, l'idée nationale-socialiste ne l'est par les divisions territoriales des Etats particuliers.

La doctrine nationale-socialiste n'est pas la servante des intérêts politiques des Etats confédérés ; elle doit être un jour reine et maîtresse de la nation allemande. Elle a à diriger et à réorganiser la vie d'un peuple ; elle doit donc réclamer, d'un ton impératif, le droit de passer par-dessus des frontières tracées par une évolution que nous n'acceptons plus. Plus le triomphe de ses idées sera complet, plus la liberté individuelle dont elle gratifiera tout le pays sera grande. »⁹⁰⁴

Dans les actes, les choses sont moins simples. La réception généralement favorable du nazisme ne doit pas surprendre, puisque l'idéologie puise dans un « fonds d'idées commun », scientifiques et non scientifiques, « qui n'est ni spécifiquement nazi ni proprement allemand, mais qui est européen et occidental »⁹⁰⁵. « Ces idées communes ont simplement – mais c'est beaucoup – été radicalisées et mises en cohérence dans les années 1920, puis mises en pratique, avec une rapidité et une brutalité censées répondre à la situation de détresse supposée de l'Allemagne, à partir de 1933. »⁹⁰⁶ Jusqu'où les expériences de la guerre et de la Shoah, qui constituent l'essentiel de cette mise en pratique rapide et brutale, auraient-elles parachevé le processus d'acculturation et permis l'avènement de l'homme aryen ?

Il est plausible que dans l'esprit d'Hitler la guerre et l'extermination planifiée et exécutée de manière étatique constituaient un point de non-retour, un « saut » collectif dans une

⁹⁰³ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 646-647.

⁹⁰⁴ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 648.

⁹⁰⁵ J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 523.

⁹⁰⁶ J. Chapoutot, *La loi du sang*, p. 523.

dimension, impliquant que les ponts avec l'humanité commune soient définitivement coupés⁹⁰⁷. Le *Volk* devenu complice de ses *Führers* se serait tellement compromis, qu'il ne pourrait plus se désengager⁹⁰⁸.

« Plus une idée est riche et fertile en ferments révolutionnaires, plus ses propagateurs doivent être actifs, vu que la force subversive d'une telle doctrine risque d'en éloigner les petits bourgeois lâches. Ils pourront, dans leur for intérieur, se sentir des partisans, mais refuseront de le reconnaître ouvertement. »⁹⁰⁹

Si d'authentiques exemples de changement de vision du monde existent – au niveau individuel et collectif – et si les traumatismes en causent souvent, l'histoire des idéologies du XX^e siècle montre plutôt l'échec de ces idéologies à devenir des visions du monde. D'où le règne du « faux-semblant » qui s'installe une fois les choses revenues à un semblant de normalité et que peut illustrer, entre autres, ce dicton populaire sous l'URSS de Brejnev : « Ils font semblant de nous payer, nous on fait semblant de travailler. »

Le nazisme, comme le communisme, dit en définitive le non-être à travers son jargon. Il se désigne discursivement comme le contraire de ce qu'il est, mais qu'il désire être : le nazisme désire être *Weltanschauung* alors qu'il n'est, comme le communisme, qu'idéologie. Il se peut que du point de vue d'un esprit libéral ou d'un gentilhomme – qui dépouille le phénomène de son attirail symbolique et rhétorique, de ses « artifices » et du charisme de son « chef » – le nazisme n'apparaisse que comme un gangstérisme d'Etat⁹¹⁰. Les protonazis étaient une bande de gros bras menés par un « chef » sans scrupules, qui ne reconnaissaient que la force comme principe de l'action publique et privée⁹¹¹. Leur stratégie consistait dans un premier temps à devenir « maître de la rue », avant de devenir « maître de l'Etat »⁹¹².

⁹⁰⁷ La guerre et la Shoah seraient l'expérience de rééducation collective du *Volk* allemand, à l'instar des expériences de rééducation dans les prisons et dans les camps communistes. Voir V. Ierunca, *Pitesti, laboratoire concentrationnaire (1949-1952)*.

⁹⁰⁸ Pour une illustration classique de cette stratégie de la compromission, voir N. Machiavel, *Histoires florentines*, livre III, ch. 13.

⁹⁰⁹ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 655-656.

⁹¹⁰ Voir L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 9.

⁹¹¹ Georges VI, discours du 03/09/1939 : « Nous voici plongés de force dans ce conflit, car nous sommes tenus de nous dresser contre un principe, qui s'il devait s'imposer, serait fatal à tout ordre civilisé dans le monde. Un tel principe, dépouillé de ses artifices, est sûrement l'expression de cette doctrine primitive qui veut que la force prime sur le droit. Au nom de tout ce que nous chérissons, il est inconcevable que nous refusions de relever ce défi. »

⁹¹² A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 608.

La *Weltanschauung* donne un semblant de respectabilité à ce nazisme nu et drapé le « droit du plus fort »⁹¹³ dans la dignité de l'idée ou du concept. Mais elle obéit à des impératifs stratégiques. Au sujet de la Révolution de novembre 1918, Hitler indique :

« On ne pourra jamais considérer assez souvent, ni avec assez d'attention, ce dernier fait : seul, celui qui l'a saisi, peut comprendre comment il a été possible qu'un peuple, dont les neuf dixièmes n'ont pas fait la révolution, dont les sept dixièmes n'en veulent pas, dont les six dixièmes en ont horreur, ait été, en fin de compte, contraint à la révolution par un dixième de sa population. »⁹¹⁴

Nous savons depuis Machiavel que des gangsters (*condottieri*) peuvent conquérir et garder le pouvoir politique, à condition (a) de manier habilement la ruse et la force – les deux dimensions animales ou brutales de l'être humain⁹¹⁵ ; (b) d'apparaître non seulement comme des hommes armés, mais également comme des prophètes⁹¹⁶. Des gangsters ont donc très probablement besoin d'une vision du monde, parfois même d'une « foi » (nourrie par le charisme du « chef »)⁹¹⁷ s'ils veulent réussir à rendre respectable leur entreprise ; mais ils n'ont certainement pas besoin de philosophie.

⁹¹³ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 740 : « Et c'est dans cette seule force que réside le droit ».

⁹¹⁴ A. Hitler, *Mein Kampf*, p. 591-592.

⁹¹⁵ Incarnées par le renard et le lion. N. Machiavel, *Le Prince*, ch. 18.

⁹¹⁶ Voir N. Machiavel, *Le Prince*.

⁹¹⁷ Dans la mesure où, selon Hitler, « La conviction d'avoir le droit d'employer les armes les plus brutales est toujours liée à l'existence d'une foi fanatique en la nécessité de la victoire d'un nouvel ordre de choses révolutionnaire. » (*Mein Kampf*, p. 597)

Ch. 7 : Vision du monde et construction de la personnalité

« Car tu deviens toi-même idée, dans certains cas particuliers. Quelque chose, on ne sait quoi, te souffle contre ; comme quand la vibration de la corde produit soudain une note ; il y a devant toi comme un mirage ; la confusion de ton âme s'est faite interminable caravane, et toutes les beautés du monde paraissent défiler au bord de ta route. Tel est souvent l'effet d'une simple idée. Quelque temps après, cette idée commence à ressembler à toutes les autres idées que tu as déjà eues, elle se subordonne à elles, devient un élément de tes conceptions et de ton caractère, de tes principes ou de tes humeurs, elle a perdu ses ailes et gagné une mystérieuse solidité. »

R. Musil, *L'homme sans qualités*, I, p. 423.

Pour la psychologie contemporaine la « vision du monde » est un concept essentiel à plusieurs champs de recherche (psychologie de la personnalité, psychologie culturelle, thérapie existentielle, etc.), même si l'on peut déplorer le fait que ce concept ne soit pas suffisamment théorisé pour lui-même – « [la] vision du monde est le concept le plus important dont le psychologue ordinaire n'a jamais entendu parler »⁹¹⁸. Si la psychologie scientifique du XX^e

⁹¹⁸ M. Koltko-Rivera, *The Psychology of Worldviews*, p. 4.

siècle (en particulier nord-américaine) s'est montrée « aveugle » à l'égard de la vision du monde c'est parce qu'elle a été dominée par l'empirisme logique et le positivisme, dont les normes de scientificité imposaient de se focaliser sur le « comportement ». Pour se légitimer en tant que science, la psychologie s'est engagée dans une démarche réductionniste. On peut résumer en disant que la « réduction » psychologique revient à construire une théorie de l'esprit compatible (a) avec l' « image scientifique du monde » promue par la relativité généralisée et la mécanique quantique et (b) avec les nouvelles situations-limite apparues au XX^e siècle, en particulier l'expérience concentrationnaire.

La psychologie « scientifique » (qu'il faut distinguer de la psychologie « descriptive », « introspectionnelle » très en vogue à la fin du XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e) a commencé à manifester de l'intérêt pour la notion de « vision du monde » lorsque des critiques des plus en plus nombreuses et variées se sont élevées à l'encontre du paradigme mécaniste-béhavioriste dominant jusque dans les années 1960.

§ 1. La psychologie scientifique.

Le béhaviorisme (terme qui s'impose grâce aux travaux de John Broadus Watson) reprend à son compte, et raffine, la théorie des tropismes de Jacques Loeb, exposée en 1888. Selon celle-ci l'animal agit de façon purement mécanique et ses comportements résultent de forces physiques, comme la pesanteur, la lumière, etc. Dans son « manifeste béhavioriste » de 1913, Watson rejette l'appel à la conscience ou au mental (considéré « boîte noire ») dans l'explication du comportement.

« La psychologie telle que le béhaviorisme la voit est une branche purement objective des sciences naturelles. Son but théorique est la prédiction et le contrôle du comportement. L'introspection ne fait pas partie de ses méthodes essentielles, et la valeur scientifique de ses données ne dépend pas de la façon dont elles se prêtent à une interprétation en termes de conscience. Le béhaviorisme, dans ses efforts pour accéder à un schéma unitaire de réponse animale, ne reconnaît pas de ligne séparant l'homme de l'animal. Le comportement de l'homme, avec tous ses raffinements et sa complexité, ne représente qu'une partie du

schème global d'investigation du béhaviorisme. [...] Il semble que le temps est venu où la psychologie doit écarter toute référence à la conscience, où elle n'a plus besoin de se leurrer en pensant que l'objet de son observation est la production d'états mentaux. »⁹¹⁹

Ce faisant, dans son « zèle pour des explications mécanistes », la psychologie béhavioriste a oublié « ces traits caractéristiques qui font de nous des *personnes*, plutôt que de simples systèmes mécaniques et biologiques »⁹²⁰. Les régularités comportementales observables constituent la base d'une psychologie scientifique, qui se veut *psychonomie*. P. Engel rappelle ainsi que la psychologie n'est devenue scientifique qu'à partir du moment où des psychologues convaincus de la vérité du positivisme ont introduit deux principes fondamentaux étroitement liés : (1) le principe de l'expérimentation et de l'observation, grâce à l'usage de tests reproductibles – initié par W. Wundt ; (2) le principe de la mesure, dont l'usage des statistiques est l'outil essentiel et dont les deux étapes fondamentales de l'histoire sont la formulation de la loi de Fechner en psychophysique et l'usage par Galton des lois statistiques de corrélation en biométrie⁹²¹. Au prix, comme le souligne P. Engel, d'une irréductible obscurité quant aux tenants et aux aboutissants de ce *nomos* : Vise-t-il la vérité ou le contrôle ? N'obscurcit-il pas la ligne de démarcation entre les deux ?

« C'est donc très vulgairement que la philosophie pose à la psychologie la question : dites-moi à quoi vous tendez, pour que je sache ce que vous êtes ? Mais la philosophie peut aussi s'adresser au psychologue sous la forme – une fois n'est pas coutume – d'un conseil d'orientation, et dire : quand on sort de la Sorbonne par la rue Saint-Jacques, on peut monter ou descendre : si l'on va en montant, on se rapproche du Panthéon, qui est le Conservatoire de quelques grands hommes, mais si l'on va en descendant, on se dirige sûrement vers la Préfecture de Police. »⁹²²

Le positivisme a favorisé, pour l'explication du comportement humain, le développement du *Modèle présumant une Causalité exclusivement Matérielle* (MCM)⁹²³. Le fait que la causalité soit uniquement matérielle va de pair avec le principe d'observabilité⁹²⁴,

⁹¹⁹ J.B. Watson, « Psychology as the behaviorist views it » (1913), cité dans G. Paicheler, *L'Invention de la psychologie moderne*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 277-286.

⁹²⁰ A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 13.

⁹²¹ P. Engel, *Philosophie et psychologie*, p. 149.

⁹²² G. Canguilhem, « Qu'est-ce que la psychologie ? », cité dans P. Engel, *Philosophie et psychologie*, p. 12.

⁹²³ R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, p. 14-15.

⁹²⁴ Promu en particulier par l'empiriocriticisme (E. Mach).

selon lequel la science doit être épurée de tout principe inobservable : une théorie scientifique est une théorie qui, en principe du moins, peut être réduite, dès lors qu'elle est rendue complètement explicite, à un ensemble de propositions décrivant des états de choses immédiatement observables et pouvant par suite être considérées comme incontestables. Or, comme la subjectivité (les représentations mentales au sens large) est inobservable, elle doit être éliminée des explications causales du comportement. C'est en ce sens que le behaviorisme de J.B. Watson se prétend, dans la droite lignée du positivisme, authentiquement scientifique : si les psychologues du « sens interne » ou de l' « introspection » croyaient pouvoir observer les événements mentaux internes, les psychologues scientifiques tiennent ces objets pour des non-observables, donc des non-objets de science :

« Les behavioristes voyaient leurs collègues des autres disciplines scientifiques faire des progrès en médecine, en chimie, en physique. Toute découverte nouvelle dans ces domaines était de première importance ; tout nouvel élément isolé dans un laboratoire pouvait être isolé dans un autre laboratoire [...]. Le behavioriste se demande : pourquoi ne faisons-nous pas de ce que nous pouvons *observer* le domaine de la psychologie ? [...] On trouvera alors le behavioriste en train de travailler comme n'importe quel autre scientifique. Son seul objet est de réunir des faits au sujet du comportement – vérifier ses données – et les soumettre à la logique et aux mathématiques (les outils de tout savant). [...] Jugé sur cette base, le behaviorisme est une authentique science naturelle. »⁹²⁵

B.F. Skinner justifiera l'élimination des états mentaux de la psychologie scientifique au moyen d'un argument fameux, celui du « dilemme du théoricien »⁹²⁶. Supposons qu'il y a bien des états mentaux intervenant entre un stimulus du monde extérieur et une réponse comportementale ultérieure. Il y a deux possibilités. Ou bien les événements mentaux obéissent à des lois, ou bien ils sont anomiques. S'ils obéissent à des lois, le théoricien peut les ignorer et formuler des lois reliant directement les stimuli aux comportements. S'ils n'obéissent pas à des lois, le théoricien peut également les ignorer, puisqu'ils n'impactent pas le lien stimulus-réponse. Dans un cas comme dans l'autre, nul besoin de se référer aux états mentaux.

Or, ce dilemme repose, comme le souligne P. Engel, sur deux présupposés contestables. (1) Le premier présupposé contestable est que les lois que doit formuler la psychologie doivent être des lois purement physiques (matérielles) du comportement. Ce présupposé est contestable

⁹²⁵ J.B. Watson, *Behaviourism*, p. 5 sq, cité dans P. Engel, *Philosophie et psychologie*, p. 35.

⁹²⁶ Nous reprenons la formulation de cet argument et sa critique à P. Engel, *Philosophie et psychologie*, p. 154-157.

puisque'il est trop restrictif. Nombre de lois psychologiques ne sont pas physiques. Ainsi les lois *gestaltistes*, qui rendent compte des régularités *structurales* dans la perception⁹²⁷. (2) Le second présupposé contestable est que la psychologie peut se contenter de l'étude du comportement réactif. Or nombre de comportements ne sont pas des réactions aux stimuli externes : les tâches intellectuelles, la résolution de problèmes ou la production du langage. Pour reprendre la remarque ironique de P. Engel : « La « vie mentale » d'un behavioriste est bien étroite, comme l'illustre le célèbre échange entre deux behavioristes qui viennent de faire l'amour : « C'était bien pour toi, mais comment était-ce pour moi ? » »⁹²⁸

Une démarche qui se cantonne au MCM témoigne ainsi d'une conception étroite de la science : celle selon laquelle la mise entre parenthèses de la subjectivité des acteurs (agents) ou son traitement comme « variable dépendante » serait une condition nécessaire de la scientificité. La puissance de ce dogme explique pourquoi les chercheurs en sciences sociales considèrent comme particulièrement satisfaisantes et comme une preuve de scientificité de leur démarche les explications qui réduisent les attitudes ou les comportements des individus à des effets de forces inconscientes, conçues comme des analogues des forces de la nature. Au détriment, bien évidemment, de l'auto-compréhension que le sujet a de ses états mentaux, considérée comme suspecte ou franchement illusoire.

Une telle injonction ne jouit-elle toutefois pas de l'appui vénérable des pères fondateurs de la science moderne⁹²⁹ ? La science n'est-elle pas entrée dans l'ère du progrès au moment où elle a renoncé à considérer les causes finales et formelles d'Aristote comme d'authentiques causes efficientes et les a reléguées au statut de fictions ? Peut-être, mais il ne faut pas oublier que « la révolte moderne contre les Anciens s'inspire moins d'une recherche des « lumières »

⁹²⁷ Les psychologues *gestaltistes* en dégagent quatre : (1) Loi de *proximité* : plus deux éléments sont proches l'un de l'autre, plus ils tendront à être groupés ensemble. (2) Loi de *similarité* : toutes choses égales par ailleurs, nous tendons à grouper ensemble les éléments semblables. (3) Loi de *continuité* : le système visuel (ou auditif) préfère des contours qui suivent leur direction originale à des contours qui changent abruptement de direction. (4) Loi de *clôture* : nous tendons à compléter des figures qui comportent des lacunes. P. Engel soutient qu'« il est plus approprié de les appeler des *règles* ou des *principes* » que des *lois*, car elles sont structurales et elles sont *ceteris paribus* (*Philosophie et psychologie*, p. 156).

⁹²⁸ P. Engel, *Philosophie et psychologie*, p. 157.

⁹²⁹ Voir F. Bacon, *Novum Organum*, p. 82 : « Pour ceux qui se proposent non pas de conjecturer et de jouer les devins, mais d'inventer et de savoir, qui veulent non pas imaginer des mondes fabuleux singeant le nôtre, mais pénétrer et comme disséquer la nature de ce monde-ci, qui est le seul vrai : pour ceux-là, il importe de tout demander aux choses mêmes. » *Idem.*, aph. 65, p. 125 : « Mais la corruption de la philosophie par la superstition et le mélange de théologie étend bien autrement ses maux et gagne profondément les philosophies, soit dans leur totalité, soit dans leurs parties. »

que d'un courroux antithéologique »⁹³⁰. Cette « querelle des Anciens et des Modernes »⁹³¹ a engendré un curieux partage entre « nature » et « surnature »⁹³², aux effets étonnants.

« On a fini par oublier la vieille catégorie aristotélicienne des causes finales. Cette occultation est due au fait que la science se caractérise par son aptitude au *désenchantement* du monde : par son projet d'expliquer par des causes matérielles des phénomènes qu'on expliquait avant elle par des causes finales. Il n'en résulte évidemment pas qu'il soit non scientifique de voir dans les *raisons* immatérielles que le sujet se donne la *cause* de son comportement. Le fait que la nature inanimée n'obéisse pas à des causes finales n'implique pas que le sujet humain ne soit pas mû, lui, par des causes finales. L'interdiction d'expliquer les phénomènes naturels par des *esprits* n'impose pas d'évincer *l'esprit humain* de l'explication des phénomènes humains. Pourtant, cette conclusion est couramment tirée par le positivisme étroit que je viens d'évoquer [...]. »⁹³³

L'hypothèse que le comportement humain – comme, sans doute, celui de certaines autres espèces animales – ne soit pas uniquement l'effet de *processus matériels* agissant à l'insu du sujet, mais également de *raisons* (donc d'*intentions*⁹³⁴) plus ou moins conscientes (mais qui peuvent devenir conscientes), cette hypothèse n'est pas non-scientifique dès lors que nous élargissons notre conception de la science. C'est *parce qu'il* veut traverser la rue que le piéton regarde à gauche et à droite avant de s'engager, même si cette action est devenue, avec l'habitude, relativement automatique. Ce qui pousse à réviser les thèses positivistes au sujet de ce qui est rationnel et de ce qui ne l'est pas, et à proposer une solution de continuité entre le descriptif et le prescriptif.

Or, c'est à la suite d'une telle révision, au sein d'une psychologie non-réductionniste et holiste de la personnalité, que le concept de « vision du monde » redevient central.

« En tant que personnes, nous avons les capacités spécifiquement humaines de penser de façon complexe, symbolique, qui nous permettent et même nous poussent à réfléchir sur

⁹³⁰ T. Marshall, *A la recherche de l'humanité*, p. 236. Voir également L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*

⁹³¹ Nous utilisons cette formule en un sens élargi, d'inspiration straussienne.

⁹³² Voir M. Foucault, *Les mots et les choses*. P. Descola, *Par-delà nature et culture*.

⁹³³ R. Boudon, *Raison. Bonnes raisons*, p. 15-16.

⁹³⁴ Au sens de F. Brentano (*Psychologie du point de vue empirique*), la thèse de l'intentionnalité implique trois sous-thèses : (a) certains états mentaux sont dirigés vers quelque chose d'autre qu'eux-mêmes ; (b) les objets vers lesquels sont dirigés les actes intentionnels jouissent de la propriété d'in-existence intentionnelle (les objets intentionnels existent dans le mental) ; (c) l'intentionnalité est la marque du mental (seuls des états mentaux peuvent exhiber cette propriété, dont sont dépourvus les états physiques).

notre propre existence, y compris les mondes historique, culturel et social, les possibilités et les finalités de notre vie, ainsi que le caractère éphémère et corrompible de celle-ci. Ces capacités nous poussent à constituer une *vision du monde* ou *Weltanschauung* personnelle, afin d'insuffler un sens à nos difficultés physiques, sociales et existentielles et nous élever au-dessus des impressions des sens immédiates et des instincts biologiques. »⁹³⁵

§ 2. La révolution cognitiviste et le retour des visions du monde.

Depuis la « révolution cognitiviste » des années 1960, la psychologie a progressivement redécouvert des démarches et des concepts tombés dans l'oubli. Parmi eux - le concept de « vision du monde » (même si le fait d'utiliser bien des expressions différentes⁹³⁶ pour le désigner a brouillé et rendu excessivement complexe le cheminement de cette redécouverte). Celui-ci manque toutefois cruellement de théorisation. Il y a plusieurs raisons à cela. La première est conjoncturelle, liée à des agendas de recherche : beaucoup de psychologues ont eu une approche fragmentaire de la vision du monde, étudiant certains aspects de celle-ci (les valeurs, les croyances morales, la cosmologie, etc.) pour eux-mêmes, abstraction faite de leur connexion aux autres éléments au sein de la totalité constituée par la vision du monde. Peu de chercheurs ont fait de la vision du monde en tant que telle leur objet d'étude (en font partie Allport, Coan, Koltko-Rivera, Nilsson).

La deuxième raison est structurelle : la confusion que certains psychologues entretiennent à l'égard de la vision du monde, qu'ils identifient soit à un simple « set de croyances et de valeurs », soit à un simple « schéma ».

a. Il y a plusieurs raisons (logiques, mais aussi expérimentales) pour soutenir qu'une vision du monde n'est pas un set de croyances et de valeurs quelconque (ou que tout set de valeurs et de croyances ne forme pas une vision du monde). Selon Milton Rokeach⁹³⁷, on peut

⁹³⁵ A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 13.

⁹³⁶ Liste (non exhaustive) des « synonymes » de vision du monde dans la littérature psychologique, selon M. Koltko-Rivera : « philosophie de la vie » [*philosophy of life*] (Jung), « hypothèses au sujet du monde » [*world hypotheses*] (Pepper), « perspective sur le monde » [*world outlook*] (Maslow), « mondes présuppositionnels » [*assumptive worlds*] (Frank), « visions de la réalité » [*visions of reality*] (Messer), « système conceptuel soi-et-monde » [*self-and-world construct system*] (Kottler & Hazler), etc..

⁹³⁷ Cité dans M. Koltko-Rivera, *The Psychology of Worldviews*, p. 4.

distinguer trois catégories de croyances [*beliefs*] : 1. *Croyances descriptives ou existentielles*, susceptibles d'être vraies ou fausses ; 2. *Croyances évaluatives*, qui jugent si un objet est bon ou mauvais ; 3. *Croyances prescriptives ou proscriptives*, qui jugent si tel moyen d'action ou telle fin sont désirables ou indésirables, et dont les valeurs sont une sous-catégorie. M. Koltko-Rivera insiste sur le caractère transversal et global du concept de vision du monde. Toutes les croyances d'un individu n'appartiennent pas à sa vision du monde. Seules les croyances qui concernent la nature sous-jacente de la réalité, les relations sociales ou les conduites « appropriées », ou l'existence et la non-existence des entités importantes, sont des croyances appartenant à la vision du monde.

Ainsi peuvent appartenir à la vision du monde : certaines croyances existentielles (« Dieu existe et il m'aime. », « Le libre arbitre n'existe pas. », « Seule la science nous permet d'atteindre la vérité. », etc.), certaines croyances évaluatives (« Les hommes sont par nature mauvais. », « Les Anglais sont perfides. », etc.), certaines croyances prescriptives/proscriptives (« Il faut vivre l'instant présent. », « L'argent ne fait pas le bonheur. », etc.). Par rapport au reste du set de croyances de l'individu, elles présentent une *primauté fondationnelle* : les autres croyances les présupposent, même si le rapport condition/conditionné (conséquence) n'implique pas une cohérence inférentielle parfaite.

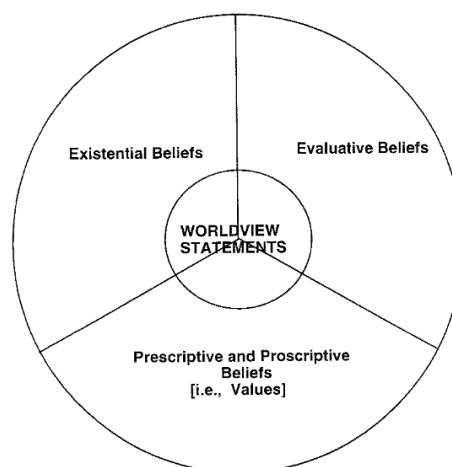


Fig. 1 : Relations conceptuelles entre croyances, valeurs et énoncés constitutifs d'une vision du monde (M. Koltko-Rivera)

Cette antériorité logique (et présuppositionnelle) de la vision du monde sur les autres croyances et valeurs de l'individu implique, au niveau expérimental, le constat d'une plus grande stabilité (sorte d'inertie, de résistance au changement) de la vision du monde.

b. Koltko-Rivera soutient de surcroît que la « vision du monde » et le « schéma » renvoient à deux réalités distinctes. Le concept de « schéma » a été introduit pour rendre compte du rôle joué par les connaissances dans la compréhension, la mémorisation, la production d'inférences. Les schémas sont à la fois une façon de représenter l'organisation des connaissances en mémoire et une façon d'exprimer comment ces connaissances sont utilisées pour comprendre, mémoriser, faire des inférences⁹³⁸.

L'introduction du concept de « schéma » en psychologie est l'œuvre du britannique Frederic C. Bartlett (1932). Il emprunte le concept au neurologue Henry Head, qui l'utilisait pour analyser la connaissance de la localisation de son propre corps et de ses membres par un sujet⁹³⁹. Bartlett généralise le concept de Head : selon lui, un schéma est une structure organisée (une sorte de « patron générique ») qui intègre les connaissances et les attentes d'un individu en rapport avec un certain domaine de la réalité⁹⁴⁰.

Ignoré par les behavioristes, le travail de Bartlett est redécouvert à partir des années 1960, avec la « révolution cognitive ». Trois auteurs en particulier reprennent et approfondissent cette notion. Minsky (1975), qui la désigne sous l'appellation de « cadre » [*frame*], Schank et Abelson (1977), pour décrire des organisations d'événements et d'actions (ils utilisent en ce sens la notion de « script ») et Rumelhart (1975), qui élargit la notion de schéma de Bartlett à la mémorisation des histoires.

Les auteurs du *Traité de psychologie cognitive* mettent en avant trois caractéristiques principales des schémas⁹⁴¹ :

⁹³⁸ J.-F. Richard, C. Bonnet, R. Ghiglione, *Traité de psychologie cognitive*, 2, Bordas, Paris, 1990, p. 38.

⁹³⁹ Merleau-Ponty fera référence, dans sa *Phénoménologie de la perception* (p. 114 et suiv.) aux travaux de Head, entre autres à travers la discussion du « schéma corporel ». Certes, Merleau-Ponty soutient que « la notion du schéma corporel est ambiguë comme toutes celles qui apparaissent aux tournants de la science », de par ses présupposés associationnistes non explicités et non clarifiés. Une fois réduit à son essence phénoménologique, le schéma corporel montre sa véritable signification : « Ce que nous avons appelé le schéma corporel est justement ce système d'équivalences, cet invariant immédiatement donné par lequel les différentes tâches motrices sont instantanément transposables. C'est dire qu'il n'est pas seulement une expérience de mon corps, mais encore une expérience de mon corps dans le monde, et que c'est lui qui donne un sens moteur aux consignes verbales. » (p. 165). La réélaboration phénoménologique du schéma corporel le met finalement en rapport avec l'« habitude », élément central de l'existence incarnée : « L'acquisition de l'habitude comme remaniement et renouvellement du schéma corporel offre de grandes difficultés aux philosophes classiques, toujours portées à concevoir la synthèse comme une synthèse intellectuelle. » (p. 166).

⁹⁴⁰ Bartlett définit le schéma comme « une organisation active de réactions passées ou d'expériences passées, que l'on doit toujours supposer à l'œuvre dans toute réponse organique bien adaptée. Ceci veut dire que, à chaque fois que le comportement se révèle ordonné et régulier, une réponse particulière n'est rendue possible que par sa relation à d'autres réponses similaires, qui ont été organisées séquentiellement, mais qui opèrent néanmoins comme une masse unitaire et non comme des éléments venant l'un après l'autre. » (Bartlett, 1932).

⁹⁴¹ J.-F. Richard, C. Bonnet, R. Ghiglione, *Traité de psychologie cognitive*, 2, Bordas, Paris, 1990, p. 39.

1. Ce sont des blocs (unités insécables et récupérées en mémoire comme telles) de connaissances.

2. Ce sont des objets complexes, construits avec des objets élémentaires (concepts, actions et relations, d'autres schémas plus généraux). Schank (1982) les appelle ainsi MOP (*Memory Organisation Packets*).

3. Ce sont des structures générales et abstraites qui s'appliquent à différentes situations concrètes.

Dans les années 1990 le concept de « schéma » a été appliqué à des objets de plus en plus complexes (la science, l'idéologie, la religion) ainsi qu'à la métacognition⁹⁴². On pourrait donc se demander si la vision du monde n'est pas qu'un schéma – le schéma ultime, ou originel. Mais selon Koltko-Rivera, il y a cinq différences capitales entre un schéma et une vision du monde⁹⁴³ :

1. *Différence au sujet des entités auxquelles il est fait référence.* Le schéma se rapporte à des objets et des actions concrets, quotidiens (aller au marché, se faire couper les cheveux, etc.) ; tandis que la vision du monde se rapporte à des concepts abstraits et à des objets hypothétiques (Dieu, la nature humaine, etc.). En ce sens parler d'un « schéma d'idéologies » (G. Cohen, 1996) semble être une extension illégitime du concept.

2. *Différence dans le mécanisme de formation.* Le schéma est le fruit d'un mécanisme de « généralisation » à partir de l'expérience directe de la personne, de son action et son commerce avec des objets concrets ; tandis que la vision du monde est le fruit d'un mécanisme d'« abstraction »⁹⁴⁴ à partir de l'expérience personnelle, mais qui implique également et au moins partiellement, une médiation culturelle ou des éléments transmis par la culture.

3. *Différence au niveau de la structure.* Le schéma a une structure monopolaire (organise l'expérience selon une seule dimension : par exemple mon schéma de « chaise » permet de polariser des objets sur lesquels on peut s'asseoir d'une seule façon : « c'est une chaise » / « ce n'est pas une chaise ») ; tandis que la vision du monde a une structure multipolaire (multidimensionnelle : si je pense que l'homme est perfectible, plusieurs options s'offrent à moi : une vision progressiste, une vision décliniste, ou un mixte des deux).

⁹⁴² La métacognition désigne la connaissance que le sujet a de ses propres connaissances et le contrôle qu'il exerce sur son propre système cognitif.

⁹⁴³ M. Koltko-Rivera, *The Psychology of Worldviews*, p. 25-27.

⁹⁴⁴ Koltko-Rivera considère que « généraliser » et « abstraire » sont des processus distincts, mais proches : la généralisation repose sur des cas semblables (mon schéma général de « restaurant » est le résultat de ma fréquentation de plusieurs restaurants individuels), tandis que l'abstraction repose sur des cas très différents (ma vision optimiste de la nature humaine – l'homme est perfectible – est abstraite d'expériences apparemment sans lien entre elles et véhicule des croyances transmises par ma culture ou par mon éducation).

4. *Différence au niveau de la facilité à l'invalider.* Un schéma peut être invalidé (relativement) facilement (si mon schéma du « cygne » comporte la propriété « être blanc », il me suffit d'observer un cygne noir pour que je le modifie) ; tandis qu'une vision du monde ne peut l'être que très progressivement et très difficilement (ce dont témoigne l'échec de mainte « révolution culturelle » entreprise par tel ou tel apprenti nomothète).

5. *Différence au niveau des conséquences de l'invalidation.* Il n'y a que peu de conséquences pour la vie de l'individu lorsqu'un schéma est invalidé ou modifié, tandis qu'un bouleversement de sa vision du monde se traduit par un bouleversement de sa vie (avec des implications parfois pathologiques, d'où l'utilité de la théorie des visions du monde pour la pratique clinique).

Au sein d'une zone géographique délimitée, à population multiculturelle, il y a fort à parier, selon Koltko-Rivera, que l'on observe peu de différences au niveau des schémas acquis entre des individus appartenant à des cultures différentes (par exemple « payer ses impôts », « circuler en voiture », « faire ses courses », etc.), mais de grandes différences au niveau des visions du monde (par exemple, « le bon rapport à l'autorité », « le fondement ultime de la morale », etc.).

§ 3. La *Personal Constructs Theory* (PCT) de Kelley.

George A. Kelly a été le premier chercheur en psychologie à aborder de façon directe dans ses travaux publiés (à partir de 1955⁹⁴⁵) la vision du monde (qu'il appelle « construit personnel » [*personal construct*]), dans le cadre d'une approche constructiviste de la personnalité qui rompt avec le modèle béhavioriste, sans pour autant revenir au modèle « préscientifique » fourni par la psychanalyse freudienne. Dès le début de son livre fondateur de 1955, *The Psychology of Personal Constructs*, Kelly prend ses distances avec le béhaviorisme.

⁹⁴⁵ G.A. Kelly, *The Psychology of Personal Constructs* (1955). L'article séminal de l'anthropologue américaine Florence Kluckhohn, « Dominant and Variant Value Orientations » (in C. Kluckhohn et H. Murray (Ed.), *Personality in nature, society, and culture*, p. 342-357) fournit quelques années avant Kelly un modèle descriptif des visions du monde qui a grandement influencé les recherches anthropologiques et sociologiques.

« Mais la vie, selon notre façon de penser, n'est pas que simple changement. [...] notre formulation [...] souligne la capacité créative du vivant de se représenter l'environnement, au lieu de simplement répondre à celui-ci. Puisqu'il peut se représenter son environnement, le vivant peut projeter des constructions alternatives sur lui, et, en effet, entreprendre quelque action quand cela ne le satisfait pas. Pour le vivant, l'univers est donc bien réel, mais il n'est pas inexorable, à moins que le vivant ne choisisse de le construire de cette façon. [...]. »⁹⁴⁶

Kelly soutient que l'être humain est une *personne*, une substance qui éprouve un besoin vital d'ériger une structure interprétative et abstraite, qui lui permet de se conformer à la réalité et d'assumer en général du sens. Dans ce contexte, Kelly introduit la notion de « construit » [*construct*], dont il donne plusieurs définitions. Dans une approche plus philosophique, le construit est introduit ainsi :

« L'être humain regarde son monde à travers des modèles [*patterns*] ou des patrons [*templets*] transparents qu'il crée et qu'il s'efforce d'ajuster aux réalités dont le monde est constitué. L'ajustement n'est pas toujours très bon. Mais sans ces modèles le monde semble être d'une telle homogénéité indifférenciée, que l'être humain ne peut rien en tirer. Même un pauvre ajustement s'avère plus utile que rien du tout.

Appelons *construits* [*constructs*] ces modèles [*patterns*] qui sont essayés pour ajuster leur taille. »⁹⁴⁷

Mais d'un point de vue formel, un construit se réduit à un système général et abstrait d'identifications et de différenciations :

« Un construit est une façon de construire certaines choses comme semblables et pourtant différentes les unes des autres. »⁹⁴⁸

Le construit explique l'action d'une personne dans la mesure où il rend compte du sens subjectif que cette action a pour cette personne actuellement – en tant que raison subjective ou idiographique de l'action.

⁹⁴⁶ G.A. Kelly, *The Psychology of Personal Constructs*, p. 6.

⁹⁴⁷ G.A. Kelly, *The Psychology of Personal Constructs*, p. 7.

⁹⁴⁸ G.A. Kelly, *The Psychology of Personal Constructs*, p. 74. On remarque au passage une certaine circularité dans cette définition.

Selon Kelly, personne n'a encore montré assez de sagesse pour produire un « système universel des construits », une articulation cohérente d'un point de vue inférentiel de tous les construits de la réalité, jusque dans ses moindres détails ; ce qui implique toutefois qu'une telle tâche est souhaitable, mais inenvisageable « avant longtemps », voire « avant un temps infini ». En attendant, il faut se contenter d'une approximation progressive de cette fin infiniment lointaine.

La *Personal Construct Theory* (PCT) de Kelly, rappelle donc que l'être humain, comme tout être vivant en général, ne se contente pas de « régir » à son environnement, mais possède une agentivité pour laquelle la créativité cognitive est vitale et consubstantielle. Les construits ne sont pas produits par le monde pour l'être vivant (comme effet de l'évolution ou de l'adaptation), mais par l'être vivant lui-même pour le monde, pour anticiper l'avenir. Ces produits cognitifs sont dynamiques, ils impliquent un effort constant de réajustement.

Pour expliciter le cas spécifique des êtres humains, Kelly utilise la métaphore du chercheur : chaque individu peut être envisagé comme un « chercheur/scientifique en herbe » [*incipient scientist*], crée des « construits personnels » (hypothèses, représentations de l'univers) au sujet de ce qui apparaît comme des régularités dans le cours temporel du monde et dans sa vie, dans le but de les rendre compréhensibles et, dans la mesure du possible, prévisibles.

Selon A. Nilsson, la PCT de Kelly, malgré ses mérites, s'avère en définitive réductrice et incapable de rendre compte de la complexité de la personnalité et de la vision du monde. « Le problème avec cela [la métaphore du chercheur en herbe] est que les personnes ne sont pas juste des calculateurs de l'avenir, mais aussi des êtres émotionnels et existentiels. »⁹⁴⁹ Or les émotions et la détresse existentielle (par exemple) interfèrent profondément, au niveau de la vision du monde, avec la formulation des hypothèses qui anticipent l'avenir.

⁹⁴⁹ A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 57.

§ 4. Le modèle de Koltko-Rivera.

Les travaux de Mark E. Koltko-Rivera constituent la référence pour la théorisation psychologique contemporaine de la vision du monde. Dans un article classique de 2004, M. Koltko-Rivera en donne la caractérisation structurelle suivante :

« Une vision du monde est une façon de décrire l'univers et la vie au sein de celui-ci, à la fois en termes de ce qui est et de ce qui devrait être. Une vision-du-monde donnée est un set de croyances qui inclut des énoncés limitatifs concernant ce qui existe et ce qui n'existe pas (soit effectivement, soit principiellement), quels objets ou expériences sont bons ou mauvais, et quels objectifs, comportements et relations sont désirables ou indésirables. Une vision-du-monde définit ce qui peut être connu ou accompli dans le monde, et comment cela peut être connu ou accompli. En plus de définir quelles finalités doivent être recherchées dans la vie, une vision-du-monde définit aussi quelles finalités doivent être poursuivies. Les visions-du-monde incluent des suppositions qui peuvent ne pas être prouvées, mais ces suppositions sont superordonnées, dans la mesure où elles fournissent les fondements épistémiques et ontologiques pour d'autres croyances dans un système de croyances. »⁹⁵⁰

Selon cette définition, une « vision du monde » est un set de croyances. A la suite de Rokeach, M. Koltko-Rivera distingue trois catégories de croyances : a. descriptives ou existentielles – ont la propriété d'être vraies ou fausses ; b. évaluatives – dont l'objet est considéré comme bon ou mauvais ; c. prescriptives ou proscriptives – qui considèrent les moyens pour arriver à une fin comme désirables ou indésirables. Une vision du monde comprend des croyances relevant des trois catégories, mais toutes les croyances que possède une personne ne relèvent pas de la vision du monde. Appartiennent à la vision du monde d'une personne uniquement les croyances « fondamentales ».

« Toutes les croyances ne sont pas des croyances de vision du monde. Les croyances qui concernent la nature profonde de la réalité, les relations sociales et les façons de vivre « appropriées », ou l'existence et la non-existence d'entités importantes sont des croyances de vision du monde. Les autres non. »⁹⁵¹

⁹⁵⁰ M. Koltko-Rivera, *The Psychology of Worldviews*, p. 4.

⁹⁵¹ M. Koltko-Rivera, *The Psychology of Worldviews*, p. 4.

La « vision du monde » est un fait psychologique élémentaire, ou une composante essentielle de la personnalité humaine. Cette affirmation, que l'on pourrait prendre pour un truisme, ne va pas paradoxalement pas de soi. Expliquons-nous. Il y a un consensus global chez les psychologues quant à la définition de la personnalité : « En psychologie, la personnalité est une construction théorique, à partir de comportements observés, de dispositions ou traits inférés, d'un mode de fonctionnement en situation, qui caractérisent un individu en particulier. »⁹⁵² Mais en fonction des auteurs et des traditions de recherche ou de pratique clinique, l'étendue de cette notion peut varier du tout au tout. On peut se retrouver ainsi avec des modèles de la personnalité incompatibles – dont certains excluent entièrement la vision du monde. A. Nilsson parle en ce sens d'une « antinomie de la psychologie », entre, d'un côté, la personnalité envisagée comme un système matériel et réactif et, d'un autre côté, la personnalité envisagée comme un agent conscient et pro-actif⁹⁵³.

Notre énoncé serait ainsi contesté par le partisan d'une approche nomothétique de la personnalité (surtout si cet adepte de l'approche nomothétique est de surcroît un réductionniste naturaliste), mais également par le partisan d'une approche idiographique. Il y a de bonnes raisons de le soutenir malgré tout. Comme le souligne Maslow (à l'encontre, entre autres, de Freud) :

« Nous apprenons que l'état de privation d'un système de valeurs est psychopathogène. L'être humain a besoin d'un cadre de valeurs, d'une philosophie de la vie, d'une religion ou d'un ersatz de religion pour vivre et comprendre en accord avec ceux-ci, à peu près dans le même sens qu'il a besoin de la lumière du soleil, du calcium ou d'amour. [...] Les maladies-des-valeurs qui résultent de la privation de valeurs portent des noms comme « anhédonie », « anomie », « apathie », « amoralité », « désespoir », « cynisme », etc., et peuvent aussi bien devenir des maladies somatiques. »⁹⁵⁴

Le réductionnisme semble être remis en cause, même chez les partisans de l'approche nomothétique. Il existe des recherches sur les valeurs et les croyances sociales qui semblent prouver que celles-ci possèdent une structure universelle et qu'elles sont aussi héréditaires que les traits. Et ce, malgré le fait que « chaque personne est un idiome en soi, une violation

⁹⁵² Jérôme Rossier, article « Personnalité », *Encyclopédia Universalis*.

⁹⁵³ A. Nilsson, *Psychology of Worldviews*, p. 61.

⁹⁵⁴ A.H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, cité dans A. Nilsson, *Psychology of Worldviews*.

apparente de la syntaxe de l'espèce »⁹⁵⁵. Une théorie nomothétique des visions du monde est donc envisageable, sans que cela revienne à bâtir une « psychologie de l'étranger » (McAdams, 1992), puisque « un cadre constitué de lois et des méthodes communes [...] aident à comprendre l'unicité »⁹⁵⁶.

L'horizon théorique semble s'être dégagé pour la psychologie des visions du monde. Ce concept a fait ses preuves du point de vue de sa puissance d'interprétation et de prédiction du comportement d'un côté, d'intégration théorique et conceptuelle de l'autre (qu'il s'agisse d'unifier – *bottom up* – des domaines de recherche disparates, ou fournir – *top down* – un nouveau paradigme pour l'étude de la personnalité). Il possède également une valeur non instrumentale pour une société multiculturelle démocratique : il nous aide à comprendre et à nous situer par rapport à notre monde historique et culturel caractérisé par la diversité sans tomber dans les extrêmes du relativisme et du repli identitaire.

Selon M. Koltko-Rivera, dans son article théorique fondamental « The Psychology of Worldviews », « le débat ne porte pas sur l'existence des visions du monde *per se*. Cela est indubitable ; [...]. Notre question est la suivante : « Les visions du monde ont-elles une puissance causale pour modeler l'affect, la cognition ou le comportement ? »⁹⁵⁷

La PCT de Kelly représente, selon Koltko-Rivera, les « prolégomènes pour une théorie formelle de la vision du monde »⁹⁵⁸. Mais dans son article de 2004, Koltko-Rivera soutient qu'une « théorie formelle générale de la vision du monde n'est pas actuellement disponible »⁹⁵⁹, puisque la base même proposée par Kelly est à revoir. Son article se propose justement d'esquisser une telle théorie formelle générale, adoptant une approche *dimensionnelle* plutôt que la traditionnelle approche *catégorielle* et mettant à jour la théorie de la personnalité qui lui sert de base. L'approche catégorielle tend plus facilement à confondre le concept et la chose et à transformer la méthode en métaphysique. L'approche dimensionnelle évite cet écueil, elle ne présuppose aucune autre métaphysique que celle implicitement contenue dans le langage naturel et dans la psychologie « naïve » qu'il véhicule.

Le « Modèle Collationné des Visions du monde » [*Collated Model of Worldviews*] proposé par Koltko-Rivera se veut une « synthèse » non parcimonieuse des tentatives de

⁹⁵⁵ G.W. Allport, *Becoming : Basic Considerations for a Psychology of Personality*, cité dans A. Nilsson, *Psychology of Worldviews*.

⁹⁵⁶ G.W. Allport, *Becoming : Basic Considerations for a Psychology of Personality*, cité dans A. Nilsson, *Psychology of Worldviews*.

⁹⁵⁷ M. Koltko-Rivera, *The Psychology of Worldviews*, p. 22-23.

⁹⁵⁸ M. Koltko-Rivera, *The Psychology of Worldviews*, p. 14.

⁹⁵⁹ M. Koltko-Rivera, *The Psychology of Worldviews*, p. 22.

formalisation déjà entreprises. Autrement dit il s'agit bien d'une « théorie formelle générale », mais pas encore d'un « système universel » en bonne et due forme (au sens de Kelly). De l'aveu de Koltko-Rivera, le CMW est destiné à être raffiné – et peut-être élagué ou complété – par la recherche de terrain (empirique).

Koltko-Rivera collationne 42 *dimensions*, rassemblées en 7 *groupes*. Chaque dimension offre deux ou plusieurs *options*. Les options binaires sont en général mutuellement exclusives, mais lorsqu'une dimension implique plusieurs options, le rapport de celles-ci se complexifie.

Groupe	Dimension	Option
Nature humaine	Orientation morale	Bonne Mauvaise
	Mutabilité	Changeable Permanente
	Complexité	Complexe Simple
Volonté	Agentivité	Volition Déterminisme
	Facteurs déterminants	Déterminisme biologique Déterminisme environnemental
	Intrapsychique	Rationnelle – consciente Irrationnelle - inconsciente
Cognition	Connaissance	Autorité Tradition Les sens Rationalité Science Intuition Divination Révélation Nullité
	Conscience	Primauté de l'ego Transcendance de l'ego
Comportement	Orientation du temps	Passé Présent Futur
	Direction de l'activité	Interne Externe
	Satisfaction de l'activité	Mouvement

	Source morale	Repos Source humaine Source transcendante
	Standard moral	Morale absolue Morale relative
	Pertinence morale	Pertinent Non pertinent
	Situation du contrôle	Action Personnalité Chance Hasard Destin Société Divinité
	Disposition du contrôle	Positive Négative Neutre
	Efficacité de l'action	Directe Thaumaturgique Impuissante
Interpersonnel	Altérité	Tolérable Intolérable
	Relation à l'autorité	Verticale Horizontale
	Relation au groupe	Individualisme Collectivisme
	Relation à l'humanité	Supériorité Egalité Infériorité
	Relation à la biosphère	Anthropocentrisme Biocentrisme
	Sexualité	Procréation Plaisir Relation Sacralité
	Connexion	Dépendant Indépendant Interdépendant

	Justice interpersonnelle	Juste Injuste Aléatoire
	Justice sociopolitique	Juste Injuste Aléatoire
	Interaction	Compétition Coopération Désengagement
	Correctif	Réhabilitation Rétribution
Vérité	Portée	Universelle Relative
	Possession	Entière Partielle
	Disponibilité	Exclusive Inclusive
Monde et vie	Ontologie	Spiritualisme Matérialisme
	Cosmos	Aléatoire Organisé
	Unité	Plusieurs Un
	Divinité	Déisme Théisme Agnosticisme Athéisme
	Nature – Conscience	Nature consciente Nature inconsciente
	Humanité – Nature	Soumission Harmonie Maîtrise
	Justice du monde	Juste Injuste Aléatoire
	Bien-être	Source scientifique-logique Source transcendante

	Explication	Formisme Mécanisme Organicisme Contextualisme
	Valeur de la vie	Optimisme Résignation
	But de la vie	Nihilisme Survie Plaisir Possession Reconnaissance Pouvoir Réussite Accomplissement de soi Transcendance de soi

Fig. 2 : Le « Modèle Collationné des Visions du monde » [*Collated Model of Worldviews*] de M. Koltko-Rivera

Ce modèle procède donc d'une intention immédiate d'unification et d'intégration des outils conceptuels dont les psychologues se servent dans différents domaines : la psychologie des traits de personnalité, de la motivation, de la cognition et du contexte social. Mais sa condition de possibilité est une « vision » ou une *théorie unifiée de la personnalité*, que Koltko-Rivera qualifie d' « hybride phénoménologique / cognitif-social »⁹⁶⁰.

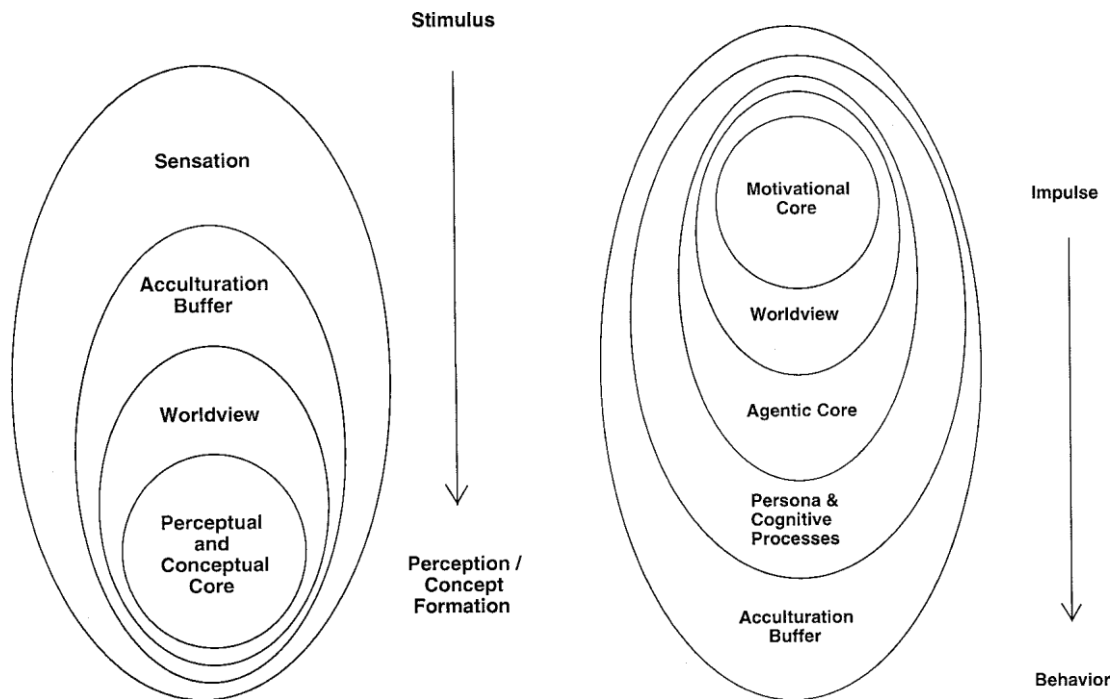
Selon la théorie de la personnalité proposée par Koltko-Rivera⁹⁶¹ tout être humain possède une vision du monde qui se développe au cours du temps – sous l'influence à la fois de facteurs biologiques et de l'expérience. Ce développement dépend d'une multitude de facteurs, mais il est toujours médiatisé par la culture. La vision du monde est donc toujours – du moins en partie – une « vision *culturelle* du monde ».

⁹⁶⁰ M. Koltko-Rivera, *The Psychology of Worldviews*, p. 36. Cette qualification se rapporte à la typologie de Walter Mischel (1999) qui distingue cinq types de théories de la personnalité : 1. Psychodynamiques ; 2. Biologiques (des traits) ; 3. Phénoménologiques ; 4. Béhavioristes ; 5. Cognitives-sociales.

⁹⁶¹ Cette théorie présente, de l'aveu de l'auteur, deux limitations importantes : 1. Elle rend compte du fonctionnement courant de la personnalité ou du soi, non de son ontogenèse (donc la question de la genèse de la vision du monde reste globalement en suspens) ; 2. Elle ne donne aucune indication au sujet des mécanismes génétiques ou neurologiques qui sous-tendent le fonctionnement des visions du monde au sein de la personnalité (lacune que de plus amples recherches devraient combler).

Les deux schémas suivants rendent compte de la place de la vision du monde au sein de la personnalité, ainsi que du fonctionnement de celle-ci.

La *Fig. 3* décrit le traitement (interprétation) ascendant (*bottom-up*) de l'information sensible par le soi. Une sensation se présente d'abord comme libre de toute influence culturelle. Elle passera deux « filtres » avant d'atteindre le « noyau perceptuel et conceptuel » de la personnalité : d'abord le « tampon d'acculturation », ensuite la « vision du monde ». C'est au niveau du « noyau perceptuel et conceptuel » que le soi fait l'expérience du percept comme *Gestalt* et se fait une idée (concept) de la signification du percept.



La Fig. 4 décrit quant à elle le traitement descendant (*top-down*) de l'information, la transformation de l'impulsion en comportement par le soi agissant. A la base de tout comportement⁹⁶² il y a une « motivation » – quelle que soit par ailleurs la théorie de la motivation à laquelle on se réfère, plusieurs d'entre elles étant compatibles avec le MCV. La motivation fournit une impulsion pour l'action, soit en relation avec un stimulus externe, soit indépendamment d'un tel stimulus. La vision du monde intervient dans un deuxième temps, pour donner une forme particulière (une certaine « coloration ») à l'impulsion motivée et au(x) choix volontaire(s) qui en découle(nt)⁹⁶³. Si la vision du monde donne une coloration particulière à la motivation et au choix, celui-ci reçoit sa forme définitive des « traits » et du « tempérament » (la « Personne » [*Persona*]), des « compétences cognitives » et enfin du « tampon d'acculturation ».

Autrement dit, selon la théorie de la personnalité proposée par Koltko-Rivera comme cadre de référence de la MCV, les percepts et les concepts d'une personne sont toujours filtrés pas la vision du monde de celle-ci, mais les motivations profondes d'une personne y échappent toujours, même si leur expression comportementale en porte l'empreinte (la coloration).

Cette théorie de la personnalité est *réursive à l'infini* – tout Autre rencontré dans l'expérience se comporte à la fois comme un « soi expérientiel » et comme un « soi agissant ». De par cette récursivité infinie, cette théorie de la personnalité implique, selon Koltko-Rivera, une conception de l'*intersubjectivité* qui évite « et le Scylla de l'atomisme, et le Charybde du postmodernisme »⁹⁶⁴ : creuser un abîme entre l'individu et la société (la culture) d'un côté, dissoudre l'individu dans la culture de l'autre.

Cette théorie de la personnalité devient également un outil pour les recherches en *psychologie de la culture*. Schématiquement, la psychologie de la culture contemporaine définit « une culture » comme *un système de sens partagé*. La théorie et le modèle de Koltko-Rivera permettent de raffiner cette approche. Sa théorie de la personnalité permet de définir une culture

⁹⁶² Mais pas seulement. M. Koltko-Rivera envisage l'hypothèse (à confirmer expérimentalement) que la motivation n'affecte pas seulement le comportement (le « soi agissant »), mais également la perception (le « soi expérientiel »), ce qui rendrait nécessaire une révision du modèle.

⁹⁶³ Koltko-Rivera adopte un point de vue volontariste dans le rapport entre motivation et choix : le choix n'est pas déterminé par les motivations qui pèsent sur lui. Il exprime une volonté libre authentique (libre arbitre).

⁹⁶⁴ Expression de I. Marková, « The individual and society in psychological theory », *Theory and Psychology*, 10 (2000), p. 107-116.

comme un groupe d'individus qui partagent une même vision du monde, une même histoire et une même langue⁹⁶⁵. On peut dire, en simplifiant avec l'auteur, que *la vision du monde est l'expression du « Pourquoi ? » du comportement selon une culture*. En faisant de la vision du monde un concept opérateur central au sein de la culture, cette théorie permet de spécifier la notion de « système », d'organiser et hiérarchiser les sens et les sous-systèmes de sens au sein du système global.

Mais cette « théorie unifiée de la personnalité » de Koltko-Rivera semble laisser de côté (ne pas intégrer) certains aspects de la personnalité (en particulier les traits ou la dimension biologique). Est-elle dès lors suffisamment systématique pour faire contre-poids aux théories qui naturalisent la personnalité ? La pertinence du concept de « vision du monde » n'est-elle pas ainsi fragilisée ?

§ 5. La vision du monde et les théories holistes de la personnalité.

C'est au sein d'une psychologie non-réductionniste et holiste de la personnalité⁹⁶⁶ que le concept de « vision du monde » devient central pour la *psychologie*. Le holisme de la personnalité a été promu aux Etats-Unis par l'école de psychologie humaniste⁹⁶⁷, selon laquelle la finalité de la vie (la quête de l'authenticité) impose une libération de l'intellect, des émotions et du corps, et leur intégration au sein d'une personnalité accomplie.

Selon Artur Nilsson, pour laisser une place aux visions du monde au sein de la psychologie, il faut admettre que la personnalité ne peut pas être *complètement* comprise en termes de « traits » et de « mécanismes ». On peut admettre que les *causes* de la personnalité sont biologiques (l'évolution de l'espèce), mais cela n'implique pas que la personnalité elle-même soit une propriété biologique. Le comportement humain n'est pas entièrement

⁹⁶⁵ M. Koltko-Rivera, *The Psychology of Worldviews*, p. 41.

⁹⁶⁶ Qui « navigue – selon la formule de A. Nilsson – entre le Scylla du réalisme réductionniste (ex. : la théorie des traits et le « modèle des Big Five » – McCrae et Costa, 2008), qui dépeint la personnalité comme une structure causale parfaitement réelle et objective), et le Charybde du constructionnisme social (ex. : Burr, 2003 ; Harré, 1994 ; Harré, Clarke et DeCarlo, 1985), qui dépeint la personnalité comme un phénomène social ou discursif, qui n'a d'autre réalité que celle qu'il tient du fait d'être perçu d'une certaine façon et considéré comme réel. » (*The Psychology of Worldviews*, p. 16)

⁹⁶⁷ V. K.J. Schneider, J.F.T. Bugental, J.F. Pierson (sous la direction de), *The Handbook of Humanistic Psychology*, Sage Publications, 2001. On peut voir dans Maslow le « père » de cette école.

dispositionnel, c'est-à-dire déterminé par les propriétés causales internes, de nature physico-chimique, du cerveau – auxquelles renvoient fondamentalement les traits, sans pour autant s'y réduire complètement. Le comportement humain est *intentionnel*, il implique une relation de sens et de raison au monde, communément vécu comme le lieu d'un questionnement existentiel. La personnalité est constituée, dans une large mesure, par cette relation intentionnelle au monde, qui possède la *propriété holiste de s'articuler en vision du monde*. La vision du monde n'est donc pas un *effet* (épiphénoménal) de la personnalité (qui serait une propriété, catégorique ou dispositionnelle, interne de l'être biologique), mais un élément constitutif de celle-ci en tant que « productrice de sens » (*meaning-maker*). Une définition réaliste et non réductionniste de la personnalité comporterait selon Nilsson les cinq éléments suivants :

« La personnalité est (a) un modèle (*pattern*) abstrait (b) constitué de traits et d'éléments de vision du monde qui (c) rendent l'individu intelligible et prévisible en tant que système rationnel (d) lorsqu'il est comparé à d'autres individus (e) aux yeux d'autres agents rationnels. »⁹⁶⁸

Le réductionnisme (neuro-physicaliste) s'avère incapable de rendre compte de la personnalité en tant que phénomène de la psychologie humaine, avec sa spécificité, voire son unicité (idiographique). Quant au constructionnisme⁹⁶⁹ social, qui dissout la personnalité en un faisceau de structures linguistiques ou conventions sociales, il aboutit – à travers la « mort de l'homme »⁹⁷⁰ – à une radicale remise en cause du sens de la démarche psychologique elle-même et à une véritable dissolution de cette discipline.

Cette double prise de distance n'est pas synonyme d'un retour à la psychologie non-scientifique d'autrefois. Mais elle implique une revalorisation de ce que la psychologie descriptive et phénoménologique de la fin du XIX^e et du début du XX^e, malgré la « mythologie des facultés » et une conceptualité floue (héritées du langage naturel), a apporté à l'étude de la personnalité et des visions du monde (en terme d'idiographie).

Pour ces chercheurs, dont certains se revendiquent comme « humanistes », mais qui tous puisent à une tradition descriptive et phénoménologique que le triomphe du béhaviorisme, puis

⁹⁶⁸ A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 28.

⁹⁶⁹ On distingue dans la littérature savante francophone comme anglophone le « constructivisme psychologique » et le « constructionnisme social » : Pour les constructivistes, le processus de construction du monde est psychologique ; il s'opère « dans la tête ». Pour les constructionnistes au contraire, ce qui est tenu pour vrai est le résultat de relations sociales. Voir F. Nef, *Traité d'ontologie*.

⁹⁷⁰ M. Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 366 et suiv.

du structuralisme, semblaient avoir arrêté, il ne s'agit pas de complexifier la psychologie en multipliant les entités, mais de mieux rendre compte de la réalité de la personnalité et, au sein de celle-ci, de la spécificité de la vision du monde (non réductible à d'autres structures psychologiques, comme les schémas, les traits comportementaux, les scénarios narratifs, etc.). Cela explique leur engagement ontologique en faveur d'un réalisme non-réductionniste. Il s'agit toutefois d'un engagement « modéré », car, comme l'affirme A. Nilsson, « les psychologues ne peuvent pas et n'ont pas besoin de résoudre des énigmes métaphysiques »⁹⁷¹.

L'éliminativisme réductionniste en psychologie aboutit d'un côté à l'élimination de toute psychologie de la personnalité qui serait en accord avec la façon courante de parler « des » personnes « à » des personnes ; mais d'un autre côté il semble qu'il soit impossible « de se débarrasser de tout discours sur les personnes sans se perdre soi-même dans le processus »⁹⁷². En définitive, le psychologue non-réductionniste a juste besoin que l'on accorde un droit de cité dans la psychologie au langage naturel et aux façons ordinaires de parler. Notre langage naturel peut bien contenir des présupposés qui induisent une « psychologie populaire mythique ». Mais un éliminativisme radical, à moins d'une mutation des hommes et des sociétés, relève encore et toujours de la science-fiction.

« En tant que personnes, nous avons les capacités spécifiquement humaines de penser de façon complexe, symbolique, qui nous permettent et même nous poussent à réfléchir sur notre propre existence, y compris les mondes historique, culturel et social, les possibilités et les finalités de notre vie, ainsi que le caractère éphémère et corruptible de celle-ci. Ces capacités nous poussent à constituer une *vision du monde* ou *Weltanschauung* personnelle, afin d'insuffler un sens à nos difficultés physiques, sociales et existentielles et nous élever au-dessus des impressions des sens immédiates et des instincts biologiques. [...] Même si ces présupposés de la psychologie populaire constituent un mythe psychologique populaire n'ayant aucune substance métaphysique indépendante, il s'agit néanmoins d'un mythe dans lequel nous vivons sur le plan psychologique et social, fermement enraciné dans la production de nos discours et de nos visions du monde, et, de façon subséquente, également dans nos expériences et notre comportement. Ce mythe constitue donc en partie notre réalité psychologique et sociale commune [...]. »⁹⁷³

⁹⁷¹ A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 18. L' « énigme » à laquelle il est fait référence n'est rien d'autre que le « problème difficile » de la conscience (« the *hard problem* », selon la formule devenue classique de Chalmers).

⁹⁷² A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 19.

⁹⁷³ A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 13 et 19.

La psychologie de la personnalité qui postule l'existence des visions du monde pourrait être taxée de « mythe » si l'on se réfère particulièrement à certains courants dans l'éthologie contemporaine, qui tendent à attribuer le statut de « personne » (ou de « sujet ») à – au moins – certains animaux (singes, dauphins, oiseaux, etc.). Mais même si l'on reconnaît un sujet animal qui se réfère sur le mode représentationnel à son monde – en partie superposable sur notre monde humain – le problème du réductionnisme surgit de nouveau : il est déplacé dans le cadre de l'évolutionnisme, mais non réglé.

Si les personnes se définissent, dans une approche non-réductionniste, comme des êtres de langage et de raison(s), producteurs de sens, les visions du monde doivent être considérées comme des éléments constitutifs de celles-ci. « Les personnes ne sont des rouages ni dans une machine neuro-physique, ni dans une machine socio-culturelle. »⁹⁷⁴ La construction de la personnalité implique un système de gestion de l'expérience, à la fois dans sa dimension passive et active⁹⁷⁵. Ce système est responsable de l'élaboration de la vision du monde d'une personne, qui a une double fonction au sein de celui-ci⁹⁷⁶ : a) *médium de médiation* par rapport à une expérience personnelle éclatée, lacunaire et parfois même incohérente ; b) *médium d'intégration* de l'expérience personnelle dans une tradition et une histoire supra-personnelle (culturelle).

Aspect essentiel de la personnalité, la vision du monde contribue à faire d'un individu, à ses propres yeux et aux yeux des autres, un être « rationnel »⁹⁷⁷, c'est-à-dire intelligible et prévisible. Par exemple, on constate que les personnes qui possèdent des visions du monde humanistes ont tendance à soutenir des partis politiques de gauche, tandis que les personnes qui possèdent des visions du monde normativistes ont plutôt tendance à voter à droite. Quelle est la nature du lien qui rattache la vision du monde au spectre politique ? Est-il mécanique ? Le problème avec la causalité mécanique, c'est qu'elle élude la question : on peut prédire une séquence d'événements sans comprendre ce qui s'y passe réellement. En l'occurrence, si l'on fait abstraction des raisons qui poussent un humaniste vers la gauche (la croyance que les êtres

⁹⁷⁴ A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 20.

⁹⁷⁵ R. de Monticelli, *Intentionality, Agency and Personhood* (DOI: [10.28937/1000108206](https://doi.org/10.28937/1000108206)).

⁹⁷⁶ Jacob Klapwijk, « On Worldviews and Philosophy », in P. A. Marshall, S. Griffioen et R. J. Mouw (Ed.), *Stained Glass. Worldviews and Social Science*, p. 41-55.

⁹⁷⁷ Pour Nilsson, le concept de « rationalité » avec lequel opère la psychologie de la personnalité est un concept « faible », celui d'une « rationalité de background », qui comporte trois caractéristiques : 1. Il désigne une rationalité *subjective*, non *objective* (ce sont les raisons de quelqu'un, peut-être erronées) ; 2. Il n'implique pas la délibération et la conscience dans l'action, mais uniquement une cohérence entre les raisons de quelqu'un (quelle qu'en soit la nature et le degré de conscience) et ses actions, que tout observateur peut reconstituer ; 3. La rationalité des personnes est une *idéalisation* (un « mythe » selon Dennett (1987), mais qui fonctionne comme une norme heuristique et sociale), plutôt qu'une description objective.

humains sont naturellement égaux et dotés de valeur intrinsèque ou de dignité) et un normativiste vers la droite (la croyance en une hiérarchie des valeurs indépendante des conventions humaines), on risque de ne rien expliquer du phénomène étudié (on dissout le phénomène en un conjonction de deux faits extérieurs l'un à l'autre). Il y a là une manifestation de ce que D. Davidson appelait le « holisme du mental »⁹⁷⁸ : nos idées et nos croyances ne sont pas des atomes qui flottent dans l'éther de l'esprit et qui s'articulent arbitrairement au gré des circonstances, mais des systèmes *holistes* intégrés. Un *système holiste* diffère d'un *système mécanique* : dans un système holiste les parties (événements et états intentionnels) sont corrélées de façon constitutive (intrinsèque), de telle façon que chaque partie est ce qu'elle est en vertu de son rapport au tout ; tandis que dans un système mécanique les parties sont corrélées de façon causale (extrinsèque), de telle façon que chaque partie est ce qu'elle est indépendamment du tout. Les personnalités sont donc irréductibles à des mécanismes neurobiologiques, même si elles entretiennent un rapport d'efficience causale avec ces mêmes mécanismes.

A l'opposé du réductivisme mécaniste, le constructionnisme social dissout la vision du monde – et globalement la personne elle-même – en un ensemble de conventions linguistiques et sociales. Ainsi selon Jérôme Bruner, notre façon de vivre, culturellement adaptée, dépend des significations, des concepts et des modes de discours que nous partageons avec les autres et qui nous permettent de négocier les différences qui peuvent apparaître dans les significations et les interprétations. Ce que Bruner appelle la « psychologie populaire » existe dans toutes les cultures ; elle est constituée d'un ensemble de descriptions reliées les unes aux autres et plus ou moins normatives, qui nous disent, entre autres choses, « comment « fonctionnent » les hommes, à quoi ressemblent notre esprit et celui des autres, comment agir dans des situations précises, quels sont les différents modes de vie possibles et comment il faut s'y conformer »⁹⁷⁹. La psychologie populaire donne la capacité aux gens d'organiser une vision d'eux-mêmes, des autres et du monde : elle est à la fois le fondement de la signification personnelle et de la cohésion d'une culture. Mais cette « psychologie populaire » a un budget causal nul : elle est logiquement liée au comportement dans le cadre d'un « jeu de langage » social, mais elle ne l'est pas causalement. Autrement dit, d'un point de vue constructionniste, elle ne permet aucune prédiction valable du comportement futur (à supposer que quelque chose comme une « prédiction du futur » ait un sens autre que métaphorique pour un constructionniste social).

⁹⁷⁸ Voir A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 70.

⁹⁷⁹ J. Bruner, *Car la culture donne forme à l'esprit*, p. 49.

Mais d'un point de vue expérimental et expérientiel, il est certain que la modification des descriptions qui constituent la « psychologie populaire » et, au sein de celle-ci, la vision du monde, a un impact (en termes de « raisons d'agir ») sur le comportement futur de la personne. Cette modification – et c'est là que le constructionnisme social peut s'avérer fécond – comporte toujours un noyau socio-culturel, voire situationnel.

La psychologie des visions du monde, comme la psychologie des traits, présuppose une conception *globaliste* de la personnalité – par opposition à une conception *interactionniste* (ou « situationniste »). Mais ce globalisme – qui retient l'exigence des normes universelles pour l'étude de la personnalité – ne peut pas faire fi des idiosyncrasies individuelles – de l'être en situation de la personne. Le besoin d'un modèle intégratif se fait ainsi ressentir.

Dan McAdams et Bradley Olson⁹⁸⁰ ont ainsi proposé le modèle des Trois Niveaux de la Personnalité, qui distingue : 1. Les traits dispositionnels (les « Big Five ») – niveau non contextualisé et quasiment imperméable à l'influence culturelle ; 2. Les adaptations caractéristiques de la personne en tant qu'agent finalisé (adaptations motivationnelles, cognitives et affectives qui sont contextualisées) ; 3. Histoires de vie (identité narrative) – niveau entièrement contextualisé et dépendant de la culture. Il est évident que ce modèle intègre les apports des approches nomothétique et idiographique, mais comme le souligne Nilsson⁹⁸¹, cette intégration n'est pas « organique » (elle présente un aspect éclectique, pas assez systématique) : les trois niveaux sont irréductibles et leur articulation reste pour beaucoup mystérieuse. Or la (relative) stabilité et le fonctionnement unitaire et holiste de la personnalité nécessitent une véritable intégration des aspects que l'on dégage au sein de celle-ci. De plus, on ne voit pas bien dans quel niveau s'intègre la vision du monde : en tant que structure holiste du sens, elle est logiquement présupposée par le Niveau 2 (poursuivre des buts présuppose une significativité du monde, même rudimentaire) et semble présupposer elle-même le Niveau 1. Faut-il introduire la vision du monde comme un Niveau supplémentaire entre les Niveaux 1 et 2 ? Mais en tant que structure de sens, la vision du monde semble relever du Niveau 3. Sauf que la vision du monde n'est pas une histoire personnelle (récit ou roman de soi), mais bien une articulation du sens global du monde – qui inclut l'identité narrative. Un élargissement du Niveau 3 pour laisser une place à la vision du monde – à une approche de la personne comme non seulement préoccupée par elle-même, mais également par le monde – rendrait, selon

⁹⁸⁰ D.P. McAdams et B. Olson, *Personality development: continuity and change over the life course*, DOI: [10.1146/annurev.psych.093008.100507](https://doi.org/10.1146/annurev.psych.093008.100507)

⁹⁸¹ A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 48-50.

Nilsson, le modèle de McAdams et Olson plus complet, mais aussi plus efficace d'un point de vue clinique⁹⁸².

Le « modèle hybride » de la personnalité proposé par Koltko-Rivera comme cadre pour son MCV représente une autre tentative d'intégration, dans laquelle la vision du monde joue un rôle central.

Ce « modèle hybride phénoménologique/cognitif-social » refuse de naturaliser la personnalité – il est donc non-réductionniste. La démarche de Koltko-Rivera reste *universaliste* (nomothétique par opposition à idiographique) et transculturelle (par opposition à une approche *historico-culturelle*, interactionniste ou situationniste de la personnalité)⁹⁸³, mais elle s'efforce de prendre en compte des idiosyncrasies individuelles ou de groupe (en tant que cas particuliers pris en charge par le modèle). Le MCV prend en charge la phénoménologie de la personnalité (son intentionnalité qualitative, intensionnelle), ce que le « Modèle des Big Five (FFM) »⁹⁸⁴ ne fait pas. L'un complète l'autre pour rendre compte du *holisme sémantique* de la personnalité.

Le « Modèle des Big Five » fonctionne par-delà les différences culturelles car les traits (qui sont des tendances élémentaires) ont une base biologique et évolutionniste – ils sont donc communs à tous les *homo sapiens sapiens*. Peut-on en dire autant des dimensions du MCV ?

L'approche dimensionnelle et non catégorielle pour laquelle opte Koltko-Rivera dans son MCV peut s'expliquer par référence au « Modèle des Big Five » (bien que cette référence implique une prise de distance). On aboutit au « Modèle des Big Five » en prenant comme critère théorique *l'idéal de stabilité* : quelles régularités objectives peut-on observer et mesurer dans le comportement de toute personne ? C'est le même idéal de stabilité qui guide Koltko-Rivera dans l'identification des dimensions et des groupes. Si la personnalité est « une machine à produire du sens », quelles régularités peut-on observer et mesurer dans ces productions de sens ?

Toutefois, *l'idéal de la stabilité* ne suffit pas à délimiter théoriquement la vision du monde. Doit s'y adjoindre *l'idéal de la centralité*. Quine⁹⁸⁵ a parfaitement montré que les croyances forment un « réseau » (*web*), ayant un centre plus « dur » et une périphérie plus « molle » et « perméable ». Les croyances périphériques, plus particulières, sont relatives à

⁹⁸² Une expérience traumatisante, par exemple, implique non seulement de réécrire son histoire personnelle, mais également de restructurer plus ou moins en profondeur sa vision du monde.

⁹⁸³ V. A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 40-41.

⁹⁸⁴ Appelé également « modèle en cinq facteurs » en français. Il propose cinq traits pour décrire la personnalité, combinant l'exigence d'exhaustivité (n'oublier ou n'écarter aucune dimension importante) et d'économie (retenir le minimum de dimensions). Voir Costa et McCrae, 1985, qui postulent que l'ensemble des traits de personnalité peut être expliqué de manière adéquate à l'aide de cinq dimensions indépendantes : le névrotisme, l'extraversion, l'ouverture, le caractère agréable et le caractère consciencieux.

⁹⁸⁵ W. Quine, *Le mot et la chose*.

notre environnement particulier à un moment donné. Elles changent en fonction des modifications de cet environnement. Mais les croyances centrales, dont les croyances périphériques dépendent par une hiérarchie relativement stabilisée, assurent par leur stabilité la relative fixité de notre image manifeste du monde. Nous avons vu que pour Koltko-Rivera la vision du monde est constituée par l'ensemble de ces croyances centrales. Toutefois la définition de la vision du monde comme un set de « croyances » fondamentales ou centrales par Koltko-Rivera remplit-elle véritablement cet idéal de centralité ? Quid des attitudes émotionnelles ou conatives-volitives à l'égard d'un contenu propositionnel ? Sont-elles réductibles à certaines catégories de croyances ?

Bien que non-réductionniste, ce modèle reste fortement mécaniste : la vision du monde y intervient comme une cause (supplémentaire) du comportement, non comme l'horizon global de sens dans lequel le comportement n'occupe qu'une place. Finalement la théorie de la personnalité de Koltko-Rivera reste, du point de vue de Nilsson, une théorie du comportement qui intègre la vision du monde comme l'un des prédicteurs (causes du comportement).

§ 6. Bilan.

La vision du monde n'est pas une construction (mythe ou fiction) théorique – ou elle l'est aussi peu que la personnalité elle-même ; mais bel et bien une réalité complexe dont on s'efforce de rendre compte au moyen de constructions théoriques. Le holisme de la personnalité et la cohérence (réelle ou simplement ressentie) de la vision du monde au sein de cette personnalité, sont des phénomènes de sens. Ils ne peuvent pas être abordés comme s'ils étaient des phénomènes dépourvus de sens. La « collation » de Koltko-Rivera pêche précisément de ce côté-là, en traitant une totalité organique de sens comme un agrégat éclectique dépourvu de sens. Nilsson – dans un geste kantien – soutient dès lors qu'il faut un fil conducteur pour une théorie intégrative et holiste de la vision du monde, qui permette de passer d'un ensemble éclectique (rhapsodique, dirait Kant), à un tout systématique.

Ce fil conducteur, Nilsson le retrouve chez les premiers psychologues, « non scientifiques », de la vision du monde, Dilthey et Jaspers : la condition existentielle objective de l'être humain, autrement dit l'existence dans sa facticité.

En tant qu'ensemble holiste de sens, la vision du monde n'est pas une réalité figée, mais dynamique. La dynamique interne de la vision du monde repose sur une opposition dialectique entre la poursuite de nouvelles connaissances et la résistance conservatrice aux nouvelles informations (qui pourraient paralyser l'individu à travers la peur et l'angoisse suscitées)⁹⁸⁶. D'un point de vue existentiel, ce sont les expériences négatives de la vie (la mort, la souffrance, l'angoisse, la culpabilité, le désespoir, etc.) qui sont séminales au premier chef pour la production de sens. Le problème de l'« encapsulement » de la personne dans sa vision du monde est donc en partie un faux problème : la vision du monde n'est jamais un destin, et la considérer ainsi relève de la mauvaise métaphysique, qui fige la dynamique de la personnalité.

Trois théories de psychologie sociale ont abordé la question de la dynamique des visions du monde, chacune ayant ses limitations. (1) La « Théorie de la gestion de la terreur » (*Terror Management Theory* – TMT⁹⁸⁷) indique comme fonction culturelle de la vision du monde l'apaisement de la terreur existentielle devant la mort. Mais toute production humaine de sens se réduit-elle en dernière analyse à une réponse face à la mort ? (2) La « Théorie de la justification du système » (*System Justification Theory* – SJT⁹⁸⁸) est plus compréhensive que la « Théorie de la gestion de la terreur » en cela qu'elle ne réduit pas l'existence à la peur de la mort, mais insiste également sur le besoin de maîtriser l'incertitude du monde, ainsi que de s'affilier et s'identifier avec les autres. (3) Le « Modèle de la maintenance du sens » (*Meaning Maintenance Model* - MMM⁹⁸⁹) est encore plus compréhensif dans la prise en compte des problèmes existentiels qui configurent les visions du monde.

Ce que ces trois théories mettent en évidence – bien qu'imparfaitement, mais en s'appuyant sur une base empirique solide – c'est qu'un individu adopte la vision du monde d'une culture dans la mesure où elle lui fournit des éléments de permanence et de sécurité face à l'absurde de l'existence, la finitude de la vie et la dégradation du corps⁹⁹⁰. Pour Nilsson une direction beaucoup plus prometteuse (en termes de systématisme et de complétude) que les trois théories mentionnées pour la recherche sur les visions du monde est donnée par la « Théorie de la polarité » (*Polarity Theory*) de Silvan Tomkins (1963, 1965, 1987). Tomkins décrit la structure et la dynamique des visions du monde et des idéologies au moyen de la polarité fondamentale de l'*Humanisme* (qui fait de l'être humain une fin en soi et la mesure de la valeur)

⁹⁸⁶ Voir A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 80.

⁹⁸⁷ Becker, 1971 ; Greenberg, Pyszczynski et Solomon, 1986 ; Burke, Martens et Faucher, 2010.

⁹⁸⁸ Bonnano et Jost, 2006 ; Jost et al., 2003 ; Jost, Federico et Napier, 2009.

⁹⁸⁹ Heine, Proulx et Vohs, 2006 ; Proulx et Inzlicht, 2012.

⁹⁹⁰ L'observation expérimentale montre que les individus ressentent le besoin de réaffirmer leur vision du monde face à la mort. Voir M. Koltko-Rivera, *The Psychology of Worldviews*, p. 27.

et du *Normativisme* (selon lequel l'être humain doit se conformer à une norme qui le précède et le transcende). A travers cette polarité, la théorie de Tomkins – ou une réélaboration de cette théorie – pourrait fournir le complément existentiel nécessaire à la théorie de Koltko-Rivera. En effet, la théorie de Tomkins permet d'aborder de façon compréhensive l'ensemble des faits existentiels fondamentaux impliqués dans la genèse et la dynamique des visions du monde.

Quels sont ces faits existentiels fondamentaux que toute vision du monde se doit de confronter et d'articuler dans un ensemble sensé et systématique ? En voici la liste selon Nilsson⁹⁹¹ :

1. *Le Soi* : toute personne se vit comme un *locus* de l'expérience subjective, dans laquelle il y va de son identité.
2. *Le monde social* : toute personne vit dans un monde socialement structuré.
3. *Le monde matériel* : toutes les personnes vivent dans le même monde matériel – sur la planète Terre –, sont soumises aux mêmes lois physiques, partagent la même constitution biologique.
4. *Nos limitations épistémiques* : nous sommes des êtres épistémiquement finis, confrontés à l'incertitude et devant choisir à quelles sources de connaissance se fier.
5. *Le mal et la souffrance* : le monde objectif est rempli de mal et de souffrance causés par la guerre, les catastrophes naturelles, les tragédies personnelles, etc., qui frappent au hasard et n'épargnent personne.
6. *Le caractère éphémère de la vie* : tout ce qui relève de la vie – y compris notre existence – est passager, changeant, corruptible et écrasé par le spectre de la mort.
7. *La liberté de choix* : la vie nous met face à des choix, qui sont source d'angoisse et d'incertitude ; l'attitude adoptée face à ces choix – qui se situe entre les deux extrêmes du volontarisme et du déterminisme/fatalisme – aura des conséquences psychologiques importantes.
8. *La valeur et le but* : le rapport au monde d'une personne repose toujours, explicitement ou implicitement, sur un set de valeurs au sujet de ce qui est bien ou mal, désirable ou indésirable, et par la même sur un set de buts.

⁹⁹¹ A. Nilsson, *The Psychology of Worldviews*, p. 82-87.

Ch. 8 : Être-au-monde et vision du monde

« Alles, was getan werden soll, muß bei denselben [die Deutschen] durch Gründe legitimiert sein. »

Hegel, *Enzyklopädie*, § 394

« Le maître dont l'oracle est à Delphes ne dit rien, ne cache rien – il fait signe. »

Héraclite, fragment 93.

Martin Heidegger occupe, par rapport à la question des visions du monde, une position particulière. Tous les fils que nous avons tirés au cours de notre enquête se croisent dans son œuvre : le problème de l'image manifeste et de l'image scientifique du monde, la question de la révolution copernicienne, le dépassement de la métaphysique, la découverte de l'existence et de l'historicité, la question de la mort de Dieu et du sens de l'existence personnelle de l'homme moderne, la question de la révolution spirituelle et politique⁹⁹². Il n'y a donc pas à s'étonner que le mot et le concept de « vision du monde »⁹⁹³ soient omniprésents dans cette œuvre⁹⁹⁴.

⁹⁹² Pour une approche historique et biographique de ces questions, voir G. Payen, *Martin Heidegger*. Pour une approche problématisante, voir H. Philippe, *Heidegger's Philosophy of Being*.

⁹⁹³ Sous la forme « *Weltanschauung* » ou « *Weltbild* », qui sont employés à peu près comme des synonymes.

⁹⁹⁴ Dans les quelques textes élaborés pour la publication par Heidegger lui-même, comme dans l'énorme masse de cours et de manuscrits édités et publiés dans la *Gesamtausgabe* (GA).

Toutefois le positionnement de Heidegger par rapport à la *Weltanschauung* est ambigu, on pourrait même dire contradictoire. Les quatre propositions suivantes sont individuellement vraies et textuellement établies, mais elles se contredisent mutuellement :

(a) Heidegger adopte la *Weltanschauung* comme une indication formelle pour le mouvement concret de la vie et de l'existence, pour l'inquiétude de l'homme aux prises avec la question du sens de son être⁹⁹⁵ ;

(b) Heidegger critique la *Weltanschauung* au nom de la philosophie comme science rigoureuse⁹⁹⁶ ;

(c) Heidegger contribue à l'élaboration de la *Weltanschauung* national-socialiste et à l'érection du mythe du XX^e siècle⁹⁹⁷ ;

(d) Heidegger rejette la *Weltanschauung/Weltbild* comme expression de la métaphysique traditionnelle (« métaphysique de la présence » ou « métaphysique productionniste »⁹⁹⁸), qui occulte l'être et doit donc être « dépassée » (*Überwindung*)⁹⁹⁹.

Ces contradictions ont été bien identifiées par les commentateurs, qui se sont efforcés d'en rendre raison ou de les expliquer. Deux thèses extrêmes se sont dégagées : (1) ces contradictions sont apparentes, il y a un sens unitaire de la pensée heideggérienne au sujet de la *Weltanschauung* ; (2) ces contradictions sont irréductibles, il n'y a pas d'unité de la pensée heideggérienne au sujet de la *Weltanschauung*. Entre les deux, il y a des interprétations « mixtes », qui mettent l'accent sur des discontinuités (le Tournant – *die Kehre*), ou des chemins empruntés par une pensée du reste mono-érotétique¹⁰⁰⁰.

Par exemple, dans son histoire du concept de « vision du monde », David K. Naugle commence par poser les jalons de la pensée heideggérienne de la *Weltanschauung* :

La réflexion de Heidegger sur ce sujet [la *Weltanschauung*] comporte trois éléments majeurs. En premier lieu, il y a son compte-rendu majeur du livre de Karl Jaspers, *Psychologie der Welanschauungen*, écrit vers 1919-20, lorsqu'il revient à l'Université de

⁹⁹⁵ Voir, par exemple, M. Heidegger, GA 27 : *Einleitung in die Philosophie*, p. 344 : Nous ne devons pas dire, à proprement parler : « Le Dasein a une *Weltanschauung* », mais « Le Dasein est *Welt-anschauung* », et ce, nécessairement. »

⁹⁹⁶ Voir, par exemple, M. Heidegger, GA 56/57 : *Vers une définition de la philosophie*, p. 265 [214] : « La vision du monde consiste dans le fait d'être convaincu. [...] Elle n'est en rien un comportement scientifique. » ; GA 24 : *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*.

⁹⁹⁷ Voir, par exemple, M. Heidegger, GA65 : *Apports à la philosophie*, V ; GA 94 : *Réflexions III*, 112 : [1934, au moment de donner sa démission du poste de recteur de l'université de Fribourg] : « la puissance de la vision du monde est atrophiee » (traduction modifiée).

⁹⁹⁸ Voir H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being*.

⁹⁹⁹ Voir M. Heidegger, GA 5 : *Chemins qui ne mènent nulle part*, « L'époque des conceptions du monde ».

¹⁰⁰⁰ La question de l'être est, pour Heidegger, la seule question qui a animé sa pensée. Voir M. Heidegger, GA 14 : *Zur Sache des Denkens*, « Mein Weg in die Phänomenologie ».

Freiburg après la première Guerre Mondiale. En deuxième lieu, son effort pour attirer l'attention, d'une manière qui rappelle Husserl, sur le contraste entre le relativisme de la *Weltanschauung* et l'idée que la philosophie doit être une entreprise scientifique rigoureuse – effort déployé dans au moins trois écrits. En troisième lieu, il y a son important essai intitulé *L'Époque des « conceptions-du-monde »*, dans lequel il argue que la notion de vision-du-monde ou image-du-monde est propre à l'époque moderne.¹⁰⁰¹

D.K. Naugle propose ensuite l'explication suivante. Heidegger aurait surmonté un premier temps de fascination pour la vision du monde au moment de sa critique du livre de Jaspers consacré à la psychologie des visions du monde¹⁰⁰². L'adhésion au point de vue de la « philosophie scientifique » défendu par ses maîtres Husserl et Rickert serait responsable de ce retournement. Dès lors Heidegger oppose la philosophie scientifique à la philosophie comme *Weltanschauung*. Enfin, après le Tournant, Heidegger dépasse même cette opposition, car il réduit désormais les deux formes de philosophie à la métaphysique traditionnelle.

Il [Heidegger] cherche à retrouver l'être, mais la conception du monde en des termes objectivistes – comme une image – se dresse comme un obstacle qui en bloque la saisie. Les visions-du-monde non seulement empêchent la rencontre de l'être, mais [...] elles sont souvent confondues avec la philosophie comme discipline scientifique. Pour clarifier ce dernier aspect, Heidegger retrace l'histoire de la philosophie-comme-vision-du-monde, qu'il distingue avec soin de la prétendue méthode scientifique de son ontologie fondamentale. Par conséquent, Heidegger affronte la notion de vision-du-monde sur deux fronts, celui de la méthode et celui du contenu.¹⁰⁰³

Dans le cadre restreint de ce chapitre, nous n'avons pas l'intention de proposer une étude approfondie de la pensée de la *Weltanschauung* chez Heidegger. Nous en retirerons quelques éléments significatifs pour notre propre questionnement et proposerons une hypothèse interprétative, à confirmer dans un futur travail.

¹⁰⁰¹ D. K. Naugle, *Worldview. The History of a Concept*, p. 128.

¹⁰⁰² K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*.

¹⁰⁰³ D. K. Naugle, *Worldview. The History of a Concept*, p. 144.

§ 1. La *Weltanschauung* comme indication formelle de l'existence.

Les prémisses de l'herméneutique de la factivité (*Faktizität*), qui deviendra l'herméneutique du Dasein dans *Être et temps*, sont contenues dans la thèse d'habilitation de Heidegger. Ce fait a été mis en évidence et analysé par Theodore Kissiel¹⁰⁰⁴. Ici, le jeune Heidegger se sert de l'expression « *Weltanschauung* » pour désigner une saisie authentique de cette factivité, de la vie concrète dans sa mobilité : « L'esprit vivant est comme tel essentiellement un esprit historique au sens le plus vaste du terme. La véritable vision du monde est très éloignée de l'existence, ramassée en un point, d'une théorie détachée de la vie. »¹⁰⁰⁵

Ce que Heidegger appelle « véritable vision du monde » implique une « percée » dans la « vraie réalité et dans la réalité vraie ». Celle-ci est le fondement véritable de la métaphysique :

« C'est qu'à la longue, la philosophie ne peut pas se passer de ce qui est son optique propre, la *Métaphysique*. [...] On commet donc une erreur de principe, et dangereuse pour la philosophie, comme vision du monde, lorsqu'on se contente d'y épeler la réalité et qu'on ne vise pas, comme il est proprement de sa vocation, à réussir, au-delà d'un résumé toujours provisoire rassemblant la totalité du savoir, une percée dans la vraie réalité et dans la réalité vraie. »¹⁰⁰⁶

Heidegger soutient que le moyen-âge « vivait avec une rare solidité » « le primitif rapport transcendant et originel de l'âme à Dieu »¹⁰⁰⁷. Ce rapport est essentiel pour comprendre l'existence humaine. Cependant cette compréhension est souvent déformée, car on se contente « d'épeler » la réalité. Dès le *Scotus Buch*, Heidegger s'en prend à la fossilisation conceptuelle de la métaphysique, dont le système hégélien représente la plus parfaite illustration.

« La philosophie de l'esprit vivant, de l'amour engagé, de l'union à Dieu dans la révérence, dont on n'a pu que suggérer ici les points d'orientation les plus généraux, et très particulièrement une catégoriologie commandée par ses tendances fondamentales, se trouvent aujourd'hui devant la tâche considérable de prendre une position engageant les principes par rapport au système de vision historique du monde le plus puissant, en

¹⁰⁰⁴ T. Kissiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 26-38.

¹⁰⁰⁵ M. Heidegger, GA 1 : *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, p. 228.

¹⁰⁰⁶ M. Heidegger, GA 1 : *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, p. 227.

¹⁰⁰⁷ M. Heidegger, GA 1 : *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, p. 229.

plénitude comme en profondeur, en richesse de vécu comme en élaboration conceptuelle, – par rapport à Hegel qui, à ce titre, a réassumé dans sa pensée tous les motifs fondamentaux de la problématique philosophique surgis avant lui. »¹⁰⁰⁸

L'accès phénoménologique « aux choses mêmes » nécessite donc, selon Heidegger, un détour historique et en premier lieu une confrontation (destructrice) avec ce qui bloque cet accès – ici, le système hégélien. Ce qui suggère que dès le *Scotus Buch*, Heidegger n'envisage plus la base ontique de la réduction transcendantale (ou ontologique¹⁰⁰⁹), la factivité, comme le fait d'être auprès des objets naturels se disposant dans l'espace face au sujet connaissant, mais comme être-dans une totalité signifiante, peuplée de *pragmata*¹⁰¹⁰ et référée à Dieu. Or, les *pragmata* qui peuplent la véritable vision du monde – en tout cas celle de Duns Scot dans la lecture heideggerienne – sont ce qu'elles sont en vertu de certains prédicats que l'ontologie moderne a voulu éliminer, qui n'y trouvent plus de place. Pour retrouver les *pragmata* dans la plénitude de leur détermination catégoriale (prédicative), la connaissance philosophique doit devenir connaissance historique : « mais la connaissance philosophique ne fait qu'un avec la connaissance historique »¹⁰¹¹.

Le mot « *Weltanschauung* » devient dans ce contexte une catégorie herméneutique, ce que Heidegger appellera à partir de 1919 « indication formelle »¹⁰¹².

§ 2. Prise de distances avec Scheler et Jaspers.

Heidegger s'est senti proche, au niveau de l'engagement et du questionnement philosophique, de Max Scheler et de Karl Jaspers. Il prendra toutefois ses distances avec les deux, sans que l'on puisse toujours bien identifier le nœud de rupture.

¹⁰⁰⁸ M. Heidegger, GA 1 : *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, p. 231.

¹⁰⁰⁹ Jusqu'à *Être et temps*, l'ontologie est encore, chez Heidegger, une modalité du transcendantal. Voir Th. Kissiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being*.

¹⁰¹⁰ Voir M. Heidegger, GA 2 : *Être et temps*, p. 104 [68] : « Les Grecs avaient pour les « choses » un terme très juste : *pragmata*, c'est-à-dire ce à quoi on a affaire dans le commerce qu'instaure la préoccupation (*praxis*). »

¹⁰¹¹ M. Heidegger, GA 24: *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 42 [32].

¹⁰¹² Voir T. Kissiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*.

Dès le cours de 1923 consacré à l'herméneutique de la factivité¹⁰¹³, Heidegger s'attaque au concept schelérien de « personne ». Il reproche à Scheler d'avoir trahi l'expérience religieuse authentique contenue dans les textes de Luther par l'utilisation d'une conceptualité inadéquate, celle des catégories kantienne. La critique de la « personne » sera reprise et réélaborée dans le § 10 d'*Être et temps* :

« La personne se donne en tout cas comme ce qui accomplit des actes intentionnels qui se relient entre eux par l'unité d'un sens. L'être psychique n'a donc rien à faire avec l'être personnel. Des actes sont accomplis, la personne est un accomplisseur d'actes. Mais quel est le sens ontologique d'accomplir ? Comment donner au genre d'être de la personne une détermination ontologique positive ? Mais la question critique ne peut s'arrêter là. La question met en cause l'être de l'homme tout entier que l'on est accoutumé à saisir comme unité de corps, d'âme et d'esprit. Corps, âme, esprit sont à leur tour des noms pour des secteurs phénoménaux susceptibles d'être détachés les uns des autres pour en faire des thèmes de recherches spécialisées ; dans certaines limites leur indétermination ontologique peut rester sans inconvénient. Mais là où la question porte sur l'être de l'homme, celui-ci ne saurait s'obtenir en additionnant corps, âme et esprit, en attendant du reste que ces genres d'être finissent par être eux-mêmes déterminés. Et même une tentative ontologique qui procéderait de cette manière serait bien obligée de présupposer une idée de l'être de ce tout. »¹⁰¹⁴

La critique de Heidegger porte donc, massivement, sur la prétendue indétermination ontologique du concept de « personne », qui serait obtenu par l'addition de parties abstraites d'une totalité ontologique plus originaire (l'être-tout du *Dasein*).

La validité de cette critique est discutable. A travers sa distinction des sphères de l'être, Scheler répond implicitement à ce genre d'objection. Pour Scheler, l'être du Tout est le Sacré. Toutefois cette réponse ne saurait satisfaire Heidegger, qui présuppose à son tour que le sens univoque de l'être doit être cherché dans une ontologie fondamentale du *Dasein*, non du Sacré. C'est l'être, non l'Autre, qui donne du sens à l'existence du *Dasein*.

Que Martin Heidegger et Karl Jaspers aient partagé une « communauté invisible » de « situation » et d'engagement envers un questionnement radical, on ne peut que le constater à la lecture de leur correspondance. « Heidegger et Jaspers appartenaient à cette jeunesse qui

¹⁰¹³ M. Heidegger, GA 63 : *Ontologie*, § 5.

¹⁰¹⁴ M. Heidegger, GA 2 : *Être et temps*, § 10, p. 80 [48].

voulait remettre en cause ces certitudes établies [de l'existence bourgeoise] et s'en remettre résolument au destin et à l'action – fût-elle une parole purement philosophique. »¹⁰¹⁵

La publication par Jaspers de sa *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), qui donne lieu à un compte-rendu « inspiré » de la part de Heidegger, marque toutefois une rupture irréversible dans cette communauté spirituelle de la radicalité. Heidegger soutient que le livre de Jaspers « doit à [s]on avis être combattu de la façon la plus tranchée, précisément parce qu'il offre beaucoup de choses, qu'il a puisé des connaissances partout et qu'il a épousé un trait caractéristique de notre époque »¹⁰¹⁶. A travers son livre, Jaspers trahit la radicalité du questionnement et échoue à atteindre l'objectif qu'il se propose, rendre compte du « Je suis » concret : « Il échoue totalement dans ce qui est principiel. Jaspers n'est pas conscient de l'ampleur de la tâche, qui lui impose une fondation radicale de sa propre manière de voir et d'interpréter. »¹⁰¹⁷

Pourquoi ce rejet massif de la part de Heidegger ?

Jaspers aborde la vision du monde comme objet d'exploration psychologique. En effet, comme il le redira plus tard, la vision du monde est une dimension de l'existence humaine se considérant elle-même comme totalité débordant tout savoir positif¹⁰¹⁸. Le savoir positif, les sciences et les techniques, s'alimentent à la source de la vie pratique, soit les intérêts vitaux immédiats. Mais l'homme en tant que tel « veut connaître le réel indépendamment de tout intérêt pratique »¹⁰¹⁹ et c'est cette volonté qui « trouve son achèvement dans une conception générale de l'univers »¹⁰²⁰. Il y a donc d'un côté un besoin existentiel, psychologique au sens de Jaspers, de vision du monde, et de l'autre côté une impossibilité foncière de le combler :

« Or cette quête d'une représentation totale de l'univers, par laquelle celui-ci devient un tout et se ferme sur lui-même, ce besoin si naturel et si incontesté d'une conception unique qui engloberait tout, repose cependant sur une erreur fondamentale qui n'a été tout à fait percée à jour que dans les temps modernes. »¹⁰²¹

La vision du monde est un « sujet » ou un « thème » existentiel sans référence objective : elle ne réfère à rien en dehors de l'existence humaine, elle est auto-référentielle. Songeant sans

¹⁰¹⁵ G. Payen, *Martin Heidegger*, p. 160.

¹⁰¹⁶ M. Heidegger, *Lettre à Rickert*, 27 janvier 1920, p. 52.

¹⁰¹⁷ M. Heidegger, *Lettre à Rickert*, 27 janvier 1920, p. 52.

¹⁰¹⁸ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 66 : « L'homme est en principe plus que ce qu'il peut savoir de soi. »

¹⁰¹⁹ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 77.

¹⁰²⁰ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 78.

¹⁰²¹ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 78.

doute à Kant, Jaspers soutient que « le monde ne se ferme pas », car « le monde n'est pas un objet »¹⁰²². La « fermeture » du monde en une totalité n'est qu'une aspiration ou un projet existentiel, non une fin (horizon) de la démarche scientifique elle-même. Toute visée ou espoir d'une science absolue, d'une théorie de tout, serait de toute façon nécessairement vide, déçue.

« La totalité unique du monde, à quoi appartiennent tous les ensembles que les sciences explorent, ne constitue pas elle-même un ensemble susceptible de faire l'objet d'une théorie universelle ou d'éclairer la recherche de la science comme l'Idée unique à laquelle celle-ci tendrait. Il n'existe pas de représentation de l'univers ; il n'y a qu'un système des sciences. Ce qu'on prend pour des représentations de l'univers, ce ne sont jamais que des mondes particuliers connus selon telle ou telle méthode particulière, et dont on a fait à tort l'absolu, l'être universel même. Les diverses idées fondamentales qui commandent telle ou telle recherche scientifique engendrent des perspectives toujours particulières. Chaque image qu'on se fait du monde est une coupe obtenue sur le monde ; le monde lui-même ne devient pas image. »¹⁰²³

Dans *Psychologie der Weltanschauungen*, Jaspers définit la vision du monde comme à la fois le tout de l'existence humaine dans sa facticité (préreflexive) et l'image d'ensemble réflexive (propositionnelle), plus ou moins cohérente, que l'individu se donne de son existence :

« Nous appelons « vision du monde » aussi bien l'existence factuelle de l'âme considérée dans sa totalité, que les doctrines formées de manière rationnelle, les impératifs, les images objectives que le sujet exprime, applique, dans un but d'autojustification. [...] Les visions du monde authentiques sont profondément entrelacées à la vie de l'individu dans son ensemble, elles ne pendent pas à celle-ci de l'extérieur. »¹⁰²⁴

La vision du monde n'est donc pas une modalité de la connaissance objective, mais un phénomène existentiel-psychologique donné à même la facticité humaine. Jaspers dira, dans ses conférences d'*Introduction à la philosophie* (1950/51) : « Le monde n'est pas un objet. Nous sommes toujours en lui, mais lui n'est jamais objet pour nous. [...] Le monde ne se ferme pas. Il ne s'explique pas par lui-même ; mais en lui on s'explique une chose par une autre, indéfiniment. »¹⁰²⁵ La vision du monde procède d'une « lumière instantanée, mais inoubliable »

¹⁰²² K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 80.

¹⁰²³ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 79.

¹⁰²⁴ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 36 et 38.

¹⁰²⁵ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 82.

qui ne remplit pas une intention, mais est déjà donnée. Si celle-ci manque à l'individu, « le monde reste béant et, pour la connaissance, déchiré en perspectives, faute d'être réductible à un principe unique. »¹⁰²⁶

La vision du monde est une réalité éminemment personnelle (individuelle). Ainsi :

« Il n'est question de psychologie des visions du monde qu'à des époques d'individualisation. A des époques de contrainte, où une seule et même vision du monde s'impose à tous comme allant de soi, il ne peut y avoir qu'une psycho-sociologie des visions du monde. »¹⁰²⁷

Lorsque la vision du monde en tant que construction ou projection réflexive – appartenant à la pensée (*Gedanke*) consciente – correspond à la vision du monde en tant que tout de l'existence factive, l'individu est dans l'« authenticité » (*Echtheit*). Mais lorsque la pensée est détachée de la vision du monde en tant que totalité de l'existence factive, elle est inauthentique (*unecht*). Pour désigner cette « pensée inauthentique », déracinée de l'existence factive et purement instrumentale (accessoire social dans une société de masse, soit pour s'y fondre, soit pour y affirmer sa « volonté de puissance »), Jaspers se sert du mot « Idéologie »¹⁰²⁸. A la différence de la vision du monde authentique (se rapportant au fonds de l'individu en tant que singulier existant), l'idéologie (la doctrine de la masse dans laquelle l'individu se perd, ou la doctrine dont on se sert pour dominer la masse) est une construction inauthentique, dans laquelle l'individu se méprend sur soi-même – elle est en définitive une forme de mensonge à soi-même, d'autotromperie.

Si l'inauthenticité implique un processus de dépersonnalisation, l'authenticité implique au contraire, un processus de personnalisation (la personnalisation instrumentalisée, comme dans la volonté de puissance, n'est pas authentique) :

« La saisie du spirituel est et sera toujours, plus ou moins, « personnelle ». [...] Car le spirituel, en tant que relatif à la vision du monde, n'est jamais, même en tant que contenu, purement objectif, mais inévitablement aussi subjectif et tombant sous la question de l'authenticité. »¹⁰²⁹

¹⁰²⁶ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 83.

¹⁰²⁷ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 39-40.

¹⁰²⁸ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 36.

¹⁰²⁹ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 38.

Toutefois, dans la mesure où pour Jaspers, à l'opposé de Hegel¹⁰³⁰, le passage de l'en-soi (la vision du monde tissée dans l'existence factuelle) au pour-soi (une vision du monde explicite, propositionnelle), implique une « mutation qualitative »¹⁰³¹, l'« authenticité » ne peut être considérée que comme une idée ou un idéal : « Car l'authentique n'existe pas concrètement, il n'est qu'une idée, une direction. »¹⁰³²

Dans la Préface de la 4^e édition de 1954, Jaspers précise qu'il a appelé son livre « psychologie » et non « philosophie » des visions du monde car à l'époque il faisait une distinction tranchée entre les deux disciplines, qu'il nuancera par la suite.

« On appelle « philosophie » le fait de s'occuper du tout. Dans cette mesure, ce livre pourrait être considéré comme philosophique. Il s'appelle pourtant une « psychologie » des visions du monde. [...] Mais la philosophie a toujours été davantage qu'une simple considération de l'universel : elle a donné des impulsions, a construit des échelles de valeurs, a donné à la vie humaine un sens et un but, lui a donné un monde dans lequel il sent en sécurité, en un mot : une vision du monde. La considération de l'universel n'est pas encore une vision du monde : doivent s'y ajouter les impulsions qui touchent l'être humain dans sa totalité et qui surgissent de sa totalité. Les philosophes n'ont pas été des observateurs tranquilles et irresponsables, mais des agitateurs et des configureurs du monde. Nous appelons cette sorte de philosophie « philosophie prophétique ». Elle s'impose comme essentiellement différente d'une pure considération de l'universel, en ce qu'elle donne une vision du monde, en ce qu'elle indique un sens et une signification, en ce qu'elle érige des échelles des valeurs qui ont force de normes. Elle seule mérite d'être appelée « philosophie », si ce nom doit garder sa résonance noble et puissante. [...] La considération des visions du monde, en tant que simple considération, n'est pas authentique philosophie, mais soit logique, soit sociologie, soit psychologie. [...] La considération de l'universel parle bel et bien des impulsions, ou de comment les êtres humains trouvent un sens à leur vie, de ce qu'ils considèrent juste, de quelles exigences ils éprouvent comme s'imposant de façon inconditionnelle. Mais elle ne prend pas position, elle ne veut pas, à la différence de la philosophie prophétique, propager quoi que ce soit, elle donne des pierres plutôt que du pain à celui qui veut un sens de la vie et elle renvoie à lui-même celui qui

¹⁰³⁰ Hegel, qui peut à toute étape du développement phénoménologique de la conscience, situer exactement l'en-soi par rapport au pour-soi, dans la mesure où il occupe ce « point d'Archimède » que Jaspers refuse comme inaccessible (et qui prend chez Hegel la forme du pour-nous, le spectateur du drame historique de l'Esprit).

¹⁰³¹ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 40 : « Vivre, faire, être quelque chose, et posséder cela comme contenu et objet de ma conscience, ce n'est pas juste passer à un autre degré ; dans ce processus, premièrement, l'être ne fait pas que se développer, mais se modifie qualitativement ; deuxièmement, les deux ne coïncident pas toujours et même, semble-t-il, presque jamais. »

¹⁰³² K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 36.

souhaite adhérer, se subordonner, devenir disciple. [...] J'appelle « psychologie » une telle considération, par opposition à la philosophie prophétique. »¹⁰³³

Par « psychologie » il entendait, en s'inspirant de la formule d'Aristote « l'âme est pour ainsi dire tout », une démarche scientifique universaliste, qui englobe – de par son rôle fondamental – tout ce qui peut être connu. Cette « psychologie » n'est pas un « psychologisme », un réductionnisme naturaliste, dans la mesure où elle ne réduit pas tout contenu spirituel à une genèse factuelle, psycho-physique ; mais une psychologie « compréhensive » qui est « intuitive »¹⁰³⁴ et qui reste attachée aux standards rationnels de la justification et de la vérité. « Il y a ainsi deux types d'observation psychologique dans la psychologie compréhensive : d'un côté l'accumulation pure et simple de phénomènes intelligibles individuels, et de l'autre côté la saisie de cette multiplicité sous l'idée d'une totalité. »¹⁰³⁵ Le psychologue compréhensif aborde les faits en étant guidé par « l'idée de l'Homme » (*Idee des Menschen*), ou, dans le cas particulier de la psychologie des visions du monde, par « l'idée d'un cosmos des visions du monde » (*Idee eines Kosmos der Weltanschauungen*).

La vision du monde est l'objet d'étude de la « psychologie », car celle-ci est une considération purement théorique : « La psychologie est un processus infini d'objectivation, qui ne peut jamais prétendre à la complétude. »¹⁰³⁶ S'inspirant de Max Weber, Jaspers insiste sur la neutralité axiologique, fondement de l'objectivité de la science positive.

« Le saisir (*Begreifen*) rationnel n'est pas un agir (*Wirken*). Les choses que nous allons aborder théoriquement appartiennent en soi aux plus puissantes au sein de l'âme. En les considérant, nous voulons nous installer dans la distance de l'impuissance, au-delà de leur sphère d'influence. [...] Nous intéresse ce qui est réel d'un point de vue psychologique, ce qui est évident pour l'intellect, ce qui existe en vertu d'un principe propre ; il peut s'agir d'une image du monde (*Weltbild*)¹⁰³⁷ mythique, du délire d'un fou, de la fantaisie d'un visionnaire. »¹⁰³⁸

¹⁰³³ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 1-3.

¹⁰³⁴ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 45 : « Notre essai scientifique ne dit rien d'autre que ce que tout homme doué et compréhensif sait immédiatement et instinctivement, mais sans être capable de le savoir et de l'exprimer expressément. »

¹⁰³⁵ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 32.

¹⁰³⁶ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 33-34.

¹⁰³⁷ Jaspers appelle « image du monde » (*Weltbild*) le noème (le côté objet), et « position » (*Einstellung*) la noèse (le côté sujet) à l'œuvre dans ce processus vivant appelé « vision du monde » (caractérisé comme « force » (*Kraft*) qui enferme en soi position et image du monde).

¹⁰³⁸ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 5 et 23.

Une discipline scientifique est le déploiement d'une méthode et des concepts qui visent à explorer, en toute neutralité, toutes les possibilités d'un phénomène. Dans le cas de la psychologie, cela donne lieu à trois disciplines : la Casuistique (étude des cas), la Méthodologie ou Psychologie générale (le système des concepts et des méthodes psychologiques) et la Psychologie des visions du monde (l'horizon total – la cage (*Gehäuse*) – dans lequel la vie psychique se déploie à un moment donné et contre lequel elle se heurte) :

« La psychologie des visions du monde donne la mesure des limites de notre vie psychique, pour autant que celle-ci est accessible à notre intellect. »¹⁰³⁹

Toutefois les choses ne sont pas toujours aussi tranchées :

« Nous désirons ainsi sortir de nous-mêmes, sauter par-delà nous-mêmes, et trouver une sorte de point d'Archimède au-delà de toute relation Sujet-Objet, afin de transformer cette relation dans sa totalité en objet. Il est évident que, si cela n'est pas possible dans l'absolu, cela n'est pas non plus possible en général ; mais nous avons un substitut à cela dans la plus grande mobilité que nous pouvons donner à notre point de vue subjectif. L'ensemble de ces points de vue subjectifs, qui se corrigent, se limitent, se relativisent continuellement, et dont aucun n'est privilégié, doit nous procurer le substitut du point d'Archimède. Mais nous ne pourrions jamais atteindre ce point d'Archimède lui-même, enfermés que nous sommes dans la relation Sujet-Objet, comme dans une prison. »¹⁰⁴⁰

Par opposition à la « psychologie », qui ne se prononce ni pour, ni contre une vision du monde, la « philosophie » (telle que le jeune Jaspers la comprend, en tant que « philosophie prophétique ») n'est pas neutre, mais en promeut une – la « vraie » vision du monde. Ainsi le philosophe prophétique aborde les autres visions du monde que la sienne de manière critique, en polémiquant ou en donnant son accord : bref, il veut mettre en avant la vision du monde qui lui paraît juste. Les autres visions du monde sont ou bien rejetées en bloc, ou bien intégrées à la sienne en tant que moments et ainsi abolies – à l'instar de Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*¹⁰⁴¹.

La « psychologie » implique donc, par opposition à la « philosophie prophétique », une distance à l'égard des visions du monde qui frôle la transcendance, mais qui n'est pas sans poser

¹⁰³⁹ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 6.

¹⁰⁴⁰ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 22.

¹⁰⁴¹ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 9.

problème : « La philosophie elle-même n'est [pour le psychologue] que l'expression plus différenciée et plus auto-consciente de visions beaucoup plus répandues, mais moins différenciées, inconscientes, mais factives. »¹⁰⁴² La philosophie est une « expression » (*Ausdruck*) de la vision du monde, ce qui ne semble pas être le cas de la « psychologie », qui campe un lieu hors d'atteinte des puissances psychiques et des visions du monde. Mais le fait d'adopter comme principes régulateurs « l'idée de l'Homme » et « l'Idée d'un cosmos des visions du monde », ne rend-il pas dépendante la psychologie d'une certaine philosophie, donc d'une vision du monde ? La psychologie des visions du monde se retrouve donc devant un dilemme : ou bien promouvoir subrepticement une vision du monde implicite (l'universel humain), ou bien se résoudre à l'historicisme relativiste.

Adhérant à la méthode de l'idéal-type de Weber, Jaspers voit le « risque »¹⁰⁴³, mais balaye le problème.

« Notre essai doit être systématique, pas casuistique. Il est une construction de types, qui se montrent parfois à travers des exemples, mais ne se démontrent pas. Ces types, en tant que visions internes, sont évidents. [...] Aucune « preuve » n'est avancée pour ce qui est exposé ici, comme ce serait le cas pour des thèses ou des assertions factuelles, mais seulement l'évidence de la vision. »¹⁰⁴⁴

Mais le problème est bel et bien là : l'idée d'un cosmos des visions du monde est l'objet d'une « croyance » (*Glaube*) et d'un « sentiment » (*Gefühl*)¹⁰⁴⁵ :

« Nous croyons qu'au sein de nos instincts, des Idées nous guident, qu'en dernière instance notre intérêt n'est pas subjectif et arbitraire. A l'appui de cela nous ne pouvons avancer aucune raison, et encore moins une preuve. [...] Nous supposons que tout se trouve déjà en puissance dans chaque être humain, même si c'est à un degré infime. Le jugement négatif, selon lequel quelque chose manque absolument, ne peut jamais être prouvé. »¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴² K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 10.

¹⁰⁴³ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 15.

¹⁰⁴⁴ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 14.

¹⁰⁴⁵ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 16. Cela semble annuler le *hiatus irrationalis* présupposé par la théorie webernienne de l'idéaltype – du moins en partie, car les schèmes construits par le psychologue ne basculent jamais, par-delà le « catalogue », en un « système ». « L'idée d'un cosmos articulé de façon unitaire, telle qu'elle nous guide, ne peut pas être atteinte complètement. » (p. 19).

¹⁰⁴⁶ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 17 et 24.

Pour le psychologue Jaspers, la vision du monde réfère à la dynamique expérientielle de la vie psychique, plus précisément à une vie psychique confrontée à ce qu'il appelle plus loin l'expérience des « situations-limite »¹⁰⁴⁷. Cette expérience peut être immédiatement personnelle (donc forcément étroite), ou médiatisée par le monde (les autres, contemporains ou êtres humains du passé), donnant accès à de nouvelles – et étranges – possibilités de la Situation (*Situation*), de l'existence factuelle (*faktischen Existenz*) et de l'être-là (*Dasein*) :

« La maturation de notre vision du monde est un processus en mouvement perpétuel, aussi longtemps que nous faisons des expériences. Lorsque nous possédons – de façon transparente et stable – un monde, une réalité et des objectifs, ou bien nous n'avons fait aucune expérience qui touche à la possibilité d'une vision du monde, ou bien nous sommes enfermés dans une cage et ne faisons plus aucune expérience. [...] Par contre dans l'expérience vivante nous laissons notre propre moi se dilater et se dissoudre, et puis de nouveau se concentrer en lui-même. C'est une vie pulsante de dilatations et de contractions, de dépense de soi et d'autoconservation, d'amour et de solitude, d'empathie et de lutte, de détermination, de contradiction et de fusion, de destruction et de reconstruction. Ces expériences constituent les pierres angulaires pour toute tentative d'élaborer une psychologie des visions du monde.

Cette source qu'est notre expérience immédiate s'élargit lorsque nous parcourons le monde en chercheurs, sans avoir dès le départ l'intention de rassembler du matériel pour une psychologie des visions du monde. »¹⁰⁴⁸

Mais cette neutralité revendiquée par Jaspers n'est pas réellement respectée dans le corps du livre : celui-ci ne se contente pas de décrire et de classer les visions du monde en tant que possibilités de l'être-homme, mais prépare implicitement à un choix existentiel. Bien que se revendiquant de la psychologie (« Hegel objectivise, il veut connaître le tout, nous subjectivisons, nous voulons seulement voir et comprendre l'Homme et ce qui est possible en l'Homme »¹⁰⁴⁹), le livre de Jaspers est en train de mettre en œuvre une nouvelle façon de

¹⁰⁴⁷ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 229 et suiv. « Considérons un peu quelle est notre condition à nous, hommes. Nous nous trouvons toujours dans des situations déterminées. Elles se modifient, des occasions se présentent. Quand on les manque, elles ne reviennent plus. Je peux travailler moi-même à changer une situation. Mais il en est qui subsistent dans leur essence, même si leur apparence momentanée se modifie et si leur toute-puissance se dissimule sous un voile : il me faut mourir, il me faut souffrir, il me faut lutter ; je suis soumis au hasard, je me trouve presque inévitablement dans les lacets de la culpabilité. Ces situations fondamentales qu'implique notre vie, nous les appelons *situations-limites*. Cela veut dire que nous ne pouvons pas les dépasser, nous ne pouvons pas les transformer. En prendre conscience, c'est attendre, après l'étonnement et le doute, l'origine plus profonde de la philosophie. » (*Introduction à la philosophie*, p. 18).

¹⁰⁴⁸ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 7-8.

¹⁰⁴⁹ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 12.

philosopher, dont l'auteur ne prendra pleinement conscience que plus tard. Cette façon de philosopher prend ses distances à la fois avec le pur « voir » (l'intuition) phénoménologique, et avec l'ontologie devenue herméneutique de la facticité :

« Mais l'être ne se dévoile pas à qui ne se donne que pour regarder. La vision, fût-elle la plus sérieuse et la plus solitaire, ne saurait suffire ; et l'expression, malgré des tournures éloquentes et des images saisissantes, si elle est dépourvue de communication, ne suffit pas non plus ; elle reste le langage dictatorial du savoir et de la prophétie. »¹⁰⁵⁰

La philosophie n'est plus désormais (après la deuxième guerre mondiale) par nature prophétique. La prophétie est dépourvue de « communication », elle est dictatoriale, tandis que la philosophie se communique et peut lier tous les êtres humains en donnant un contenu concret à l'humanité. Du coup le rapport entre philosophie et vision du monde change également :

« La philosophie est ce qui ramène au centre où l'homme devient lui-même en s'insérant dans la réalité. [...] Elle ne peut pas combattre, elle ne peut pas se démontrer, mais seulement se communiquer. Elle ne résiste pas quand on la rejette, elle ne triomphe pas si on l'écoute. Elle vit dans la région unanime qui, dans les profondeurs de l'humanité, peut lier chacun avec tous. »¹⁰⁵¹

La vision du monde devient progressivement un « succédané de philosophie », qui témoigne indirectement « du caractère inéluctable de la philosophie »¹⁰⁵². La vision du monde est la tentative de l'être humain – tentative tragique, car vouée à l'échec, mais en même temps admirable – de briser les limites de la situation en se cognant la tête contre celles-ci. La vision du monde cherche des réponses.

« L'homme qui a fait l'expérience originelle des situations-limites est poussé du fond de lui-même à chercher à travers l'échec le chemin de l'être. La façon dont il fait cette expérience est pour lui décisive : il peut ignorer l'échec qui finalement causera sa défaite ; ou bien il peut au contraire le contempler en face et le garder présent à son esprit comme la limite constante de sa vie ; il peut recourir contre lui à des solutions et à des apaisements

¹⁰⁵⁰ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 121.

¹⁰⁵¹ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 12 et 14.

¹⁰⁵² K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 14.

imaginaires, ou bien au contraire l'accepter loyalement en gardant le silence devant l'inexplicable. »¹⁰⁵³

Il est évident de quel côté de l'alternative existentielle (« ou bien – ou bien ») se situent désormais la vision du monde et la philosophie. La philosophie accepte loyalement les situations-limite. Mais cette acceptation (qui est une victoire sur le monde), si elle implique de garder le silence sur l'inexplicable, est par ailleurs la source d'un questionnement sur l'être. Deux gestes caractérisent la démarche philosophique : la *méditation* solitaire, et la *communication*, c'est-à-dire – pour prendre à la lettre le mot allemand *Mit-teilen* – le partage du questionnement avec les autres. Ce n'est pas une source de salut, mais « quelque chose d'analogue au salut »¹⁰⁵⁴ :

« [...] l'essence de la philosophie, c'est la recherche de la vérité, non sa possession, même si elle se trahit elle-même, comme il arrive souvent, jusqu'à dégénérer en dogmatisme, en un savoir mis en formules, définitif, complet, transmissible par l'enseignement. Faire de la philosophie, c'est être en route. Les questions, en philosophie, sont plus essentielles que les réponses, et chaque réponse devient une nouvelle question. »¹⁰⁵⁵

Comme le souligne Theodore Kissiel, ce que Heidegger reproche fondamentalement à la *Psychologie* de Jaspers est le fait d'avoir proposé à travers sa théorie des visions du monde comme horizon transcendantal de l'auto-élucidation du sujet existant, un cadre « chargé de présupposés traditionnels » qui ne sont pas interrogés¹⁰⁵⁶. La démarche de Jaspers devient aux yeux de Heidegger une considération (*Be-trachtung*) esthétique, désengagée, de l'existence, que Heidegger subsumera par la suite sous la catégorie de la « curiosité » (*Neugier*)¹⁰⁵⁷. Cette contemplation désengagée, que Heidegger désignera quelques années plus tard du mot de « *cosmotheoria* » ne peut pas tenir (*Halten*) le tout de l'existence humaine. La référence aux « situations limite » dans le texte de Jaspers constitue, selon Heidegger, une « indication formelle »¹⁰⁵⁸ en ce sens. Cette référence constitue selon Heidegger un aperçu authentique du problème de l'existence ; mais l'héritage historique non interrogé le recouvre aussitôt.

¹⁰⁵³ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 21-22.

¹⁰⁵⁴ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 22.

¹⁰⁵⁵ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 10-11. Voir également p. 129 et suiv.

¹⁰⁵⁶ T. Kissiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 137-148.

¹⁰⁵⁷ Voir M. Heidegger, GA 2 : *Être et temps*, § 36.

¹⁰⁵⁸ L'« indication formelle » est la première élaboration du concept herméneutique : elle exploite les ressources non réflexives de la langue pour actualiser un sens occulté. Voir T. Kissiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*; H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being*.

§ 3. Une herméneutique engagée.

Dans les *Conférences de Cassel* de 1925, consacrées au « combat » en vue de l'édification d'une vision du monde historique dans l'œuvre de Dilthey, Heidegger commence par définir l'expression (*Ausdruck*) « vision du monde » et en préciser l'origine historique :

« Que signifie l'expression et comment le problème est-il né ? Vision du monde : l'expression est apparue au XVIII^e siècle. Elle est en elle-même équivoque et, littéralement, elle n'indique pas véritablement ce qu'elle signifie : avoir une vision du monde, de la nature. Elle signifie simultanément un savoir relatif à la vie, à son propre être dans le monde. Différentes positions de fins déterminées et réglant l'action se forment à partir de ce savoir. La vision du monde implique aussi une certaine prise de position. La vision du monde n'est donc pas uniquement un savoir théorique, mais elle implique une prise de position pratique qui n'est pas seulement momentanée : c'est une attitude permanente à l'égard du monde et de sa propre existence. Elle est formée par l'homme lui-même qui se l'approprie. C'est seulement depuis la Renaissance, depuis la liberté à l'égard du lien religieux, que cette possibilité existe. En un sens plus large, on parle également d'une vision naturelle du monde que tout homme en tant que tel porte déjà en lui et qui est déterminée par le milieu, la situation, l'éducation, etc. Par rapport à celle qui est scientifique, c'est-à-dire par rapport à une position à laquelle on parvient à partir d'une connaissance scientifique théorique, elle est pré-scientifique. »¹⁰⁵⁹

Cette définition indique le problème posé par la notion de « vision du monde », qualifiée d'« équivoque » et mal ajustée : elle indique autre chose que ce qu'elle signifie, le mot (*Wort*) est en décalage avec l'intention (*Meinung*). Elle signifie (vise) un savoir (*Wissen*), mais indique une attitude (*Stellungnahme*). Ce décalage vient du fait que la vision du monde n'est pas en premier lieu théorique, mais pratique. A travers cette explicitation de la notion, Heidegger va au-delà de ce que dit Dilthey lui-même au sujet des visions du monde. Certes, celui-ci soutient, comme nous l'avons déjà vu, que toute vision du monde est une intuition qui émerge de la *situation au-milieu-de-la vie*. Toutefois cette intuition préthéorique se laisse *de jure* élaborer conceptuellement, dans la mesure où il y a une réflexivité de la vie déjà donnée.

Or Heidegger, sous l'influence de la double objection que Paul Natorp adresse au programme phénoménologique husserlien, en vient à considérer (dès 1919) ce postulat de la

¹⁰⁵⁹ M. Heidegger, GA 80 : *Les conférences de Cassel*, p. 142-143.

réflexivité comme naïf, devant être interrogé et abandonné¹⁰⁶⁰. S'il y a quelque chose de préthéorique dans ce que l'on appelle vision du monde, ce serait une illusion de penser pouvoir le saisir par les moyens théoriques traditionnels, pour la simple et bonne (aux yeux de Heidegger) raison que la théorie au sens traditionnel repose sur un oubli de son être contradictoire : elle se veut une attitude de contemplation désintéressée, mais surgit elle-même de la manipulation pratique et des intérêts qui la guident¹⁰⁶¹.

La prise de distances avec Dilthey se traduit dans l'élaboration d'une herméneutique de la factivité, de la concrétude de l'existence, en lieu et place d'une herméneutique scientifique, formelle.

« Il ne faut pour preuve du désir de Heidegger de prendre ses distances par rapport à la philosophie de Dilthey que sa tendance à assimiler ses idées à celles de Jaspers, et notamment en attribuant aux conceptions respectives des deux philosophes des « motivations esthétiques ». [...] Son insistance à attribuer des motifs esthétiques à Dilthey, qui fait une nette distinction entre histoire et nature, et à Jaspers, qui rend floue cette distinction par l'utilisation de catégories abstraites, préfigure la future tendance de Heidegger à minimiser la portée de toute considération qui s'exprime sans clarification préalable du principe de l'existence. »¹⁰⁶²

Par ailleurs, dans son cours du semestre d'hiver 1928/29, Heidegger définit la vision du monde comme « tenue » (*Haltung*) d'un rapport au monde, c'est-à-dire à l'étant dans son ensemble : avoir-un-monde (*Welt-haben*). Cette définition implique qu'« à proprement parler » le *Dasein* n'a pas de *Weltanschauung*, mais il *est Weltanschauung*¹⁰⁶³. La vision du monde appartient à la catégorie ontologique des « objets que l'on *est* » (par opposition aux « objets que l'on *a* »), et plus précisément des objets que l'on « a à être »¹⁰⁶⁴.

Le problème ne concerne donc (pas encore) la *Weltanschauung* en tant que telle, mais le fait de vouloir en faire un concept. La vision du monde est une modalité d'expression du savoir humain relatif à l'être-au-monde, dont le fondement est d'abord préscientifique

¹⁰⁶⁰ M. Heidegger, GA 56/57: *Vers une définition de la philosophie*, ch. 3. La double objection de Natorp peut être reformulée ainsi : (1) Si le sujet transcendantal est un non-objectif, il ne peut pas devenir l'objet d'une description phénoménologique, puisque pour le devenir il doit être objectivé (pas de description phénoménologique sans « arrêter le flux de la conscience ») ; (2) la description phénoménologique est médiatisée par des concepts ; donc même à supposer qu'une intuition immédiate du flux soit possible, pour l'exprimer il faut la traduire en concepts. Voir T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 47 et suiv.

¹⁰⁶¹ Voir M. Heidegger, GA 27 : *Einleitung in die Philosophie*, § 23 et suiv.

¹⁰⁶² J.A. Barash, *Heidegger et le sens de l'histoire*, p. 152-153.

¹⁰⁶³ M. Heidegger, GA 27 : *Einleitung in die Philosophie*, p. 344.

¹⁰⁶⁴ Voir aussi M. Heidegger, *Correspondance avec K. Jaspers*, p. 22 ; GA 2 : *Être et temps*, § 9.

(« pragmatique »). Elle s'oppose au savoir théorique (scientifique). Cela rappelle l'opposition, dans le *Scotus Buch*, de « la véritable vision du monde », enracinée dans le vécu de la transcendance, au système hégélien, pur produit rationnel, coupé de la vie¹⁰⁶⁵. Cette véritable vision du monde – dont Duns Scot est aux yeux du jeune Heidegger un représentant – combine la *force* qui vient de la vie avec le *but* donné par le concept.

§ 4. Destruction de la *cosmotheoria*.

A la fin des années 1930, la prise de position de Heidegger au sujet de la vision du monde est beaucoup plus tranchée – elle correspond à la radicalisation de sa prise de position à l'égard de la modernité philosophique et de l'histoire de la philosophie occidentale en général. Désormais l'émergence des visions-du-monde constitue l'événement fondamental, décisif par ses conséquences, des Temps modernes (idée qui est développée dans *L'Epoque des conceptions du monde*): « L'événement fondamental propre aux Temps nouveaux, l'émergence des « visions-du-monde », est le point de départ de la dissipation du monde au sein du domaine historique de la métaphysique occidentale. »¹⁰⁶⁶

La vision du monde devient un phénomène (un symptôme) de la modernité et de son oubli de l'être. La modernité procède à la réduction totale du monde à un « objet » donné au « sujet » : réduction du monde à une « image » (*Bild*) rendue possible par la science et la technique triomphantes. Dès lors elle ne s'oppose plus à la philosophie « scientifique », mais la prolonge.

Que Heidegger ait critiqué le rationalisme et la tendance – incarnée à l'époque surtout par le néokantisme marbourgeois – à « réduire » la philosophie à une théorie de la connaissance et qu'il ait « déconstruit » le concept traditionnel de raison (le latin *ratio* en tant que traduction-occultation du grec *logos*) est un fait bien connu : « [...] la pensée ne commence que lorsque nous avons éprouvé que la Raison, tant magnifiée depuis des siècles, est l'adversaire le plus

¹⁰⁶⁵ M. Heidegger, GA 1 : *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*. Juste avant la fin du traité, Heidegger esquisse les contours d'une sorte de programme philosophique : « Mais la philosophie, quand elle devient produit rationnel, coupé de la vie, est *sans force*, tandis que la mystique comme vécu irrationnel est *sans but*. » (p. 231).

¹⁰⁶⁶ M. Heidegger, GA 95 : *Réflexions IX*, 51, p. 235 [227].

opiniâtre de la pensée.¹⁰⁶⁷ Mais en même temps il s'est toujours défendu de verser dans un quelconque irrationalisme – comme si l'alternative « rationalisme/irrationalisme » n'en était pas une, et que l'authentique pensée relevait d'un certain « non-rationalisme » et qu'elle pouvait être « rigoureuse » sans être scientifique, « exacte »¹⁰⁶⁸.

[...] l'irrationalisme [...] c'est là faire de la théorie dans le pire sens imaginable. [...] Si on se place phénoménologiquement-intuitivement dans la vie en soi, dans sa motivation et dans sa tendance, il s'avère alors possible de comprendre la vie en tant que telle. C'est alors également que se révèle la *compréhensibilité absolue* de la vie en soi. La vie *n'est pas* irrationnelle. (Cela n'a rien à voir avec le rationalisme !!)¹⁰⁶⁹

C'est toutefois dans le cadre de cette alternative, tracée par Rickert et Husserl, que Heidegger situe la thématization de la *Weltanschauung* dans les années 1920.

Pour la haute Antiquité, *philosophia* est synonyme de science en général. Plus tard, certaines philosophies, c'est-à-dire certaines sciences, comme la médecine et les mathématiques se détachent de la philosophie. La dénomination de *philosophia* fut alors réservée à cette science qui est à la base de toutes autres sciences particulières et qu'elle comprend en son sein. La philosophie devient la science pure et simple. Elle se présente de plus en plus comme la science première et suprême, ou encore, comme on disait à l'époque de l'idéalisme allemand, la science absolue. Si tel est le cas, l'expression de « philosophie scientifique » constitue alors un pléonasmе. Elle signifie : science scientifique absolue. Il suffit de dire « philosophie » pour que cela implique l'idée de science purement et simplement. Pourquoi ajoutons-nous cependant au terme de « philosophie » l'adjectif « scientifique » ? Une science, à plus forte raison la science absolue, est en effet elle-même scientifique. Or si nous disons d'emblée « philosophie scientifique », c'est que dominant des conceptions qui non seulement mettent en péril ce caractère scientifique, mais encore refusent de l'attribuer à la philosophie. De telles conceptions ne datent pas d'aujourd'hui, mais depuis qu'existe la philosophie comme science, elles accompagnent le développement de la philosophie scientifique. D'après cette conception, la philosophie ne doit pas être simplement et au premier chef une science théorique, mais elle doit, dans une perspective pratique, diriger l'interprétation des choses et de leur connexion ainsi que les prises de position à leur égard, elle doit régler et guider l'interprétation de l'existence et de son sens.

¹⁰⁶⁷ M. Heidegger, GA 5 : *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 322.

¹⁰⁶⁸ Voir M. Heidegger, GA 95 : *Réflexions IX*, 44 : [science ≠ fanatisme] ≠ connaissance essentielle.

¹⁰⁶⁹ M. Heidegger, GA 56/57 : *Vers une définition de la philosophie*, p. 119 et 272.

La philosophie est sagesse pour le monde et pour la vie (*Welt- und Lebensweisheit*) ou encore, selon une expression aujourd'hui courante, la philosophie doit surtout fournir une « vision-du-monde » – une *Weltanschauung*. On distingue ainsi la philosophie comme *Weltanschauung* et la philosophie comme science.¹⁰⁷⁰

Ce bref aperçu historique indique que l'avènement de la philosophie ou de la science coïncide avec le règne du théorique. Or à côté du théorique, il y a la vie de tous les jours, la pratique quotidienne, préthéorique. L'opposition du théorique et du pratique engendre donc – et ce, dès l'Antiquité – la distinction de la philosophie scientifique et de la sagesse. La philosophie scientifique ou théorique se désintéresse de la pratique (le philosophe qui s'extirpe de la caverne perd sa familiarité avec la vie quotidienne et devient la risée des autres) ; la sagesse subordonne la recherche de la vérité au salut ou au bonheur (mettant en péril la théorie). La philosophie scientifique est « essentialiste » ; la sagesse pratique est « existentialiste ».

La *Weltanschauung* apparaît au terme de cet aperçu comme l'avatar contemporain de la sagesse (« une expression aujourd'hui courante »).

Dans sa *Psychologie der Weltanschauungen*, Jaspers écrit que, « quand nous parlons de *Weltanschauung*, nous avons en vue des idées, ce qui pour l'homme constitue l'instance ultime, la détermination globale, aussi bien subjectivement, en tant que vécu, force et conviction, qu'objectivement, en tant que monde ayant reçu une configuration réelle et objective ». Ce qu'il convient surtout de retenir, dans notre perspective qui tend à marquer la distinction entre philosophie au sens de vision-du-monde (*Weltanschauungsphilosophie*) et philosophie scientifique, c'est que la *Weltanschauung* résulte, d'après son sens, de ce qui est à chaque fois l'existence factuelle de l'homme, à la mesure de ses possibilités factuelles de réflexion et de prise de position, et qu'elle surgit *en vue de* cette existence factuelle.¹⁰⁷¹

Mais quelques lignes plus loin Heidegger affirme que « le terme de « *Weltanschauung* » comporte une frappe spécifiquement allemande »¹⁰⁷². Qu'est-ce que cela signifie ? « *Weltanschauung* », soutient Heidegger, ne traduit aucun concept hérité des Grecs ou des Latins, dont le jargon philosophique n'en contient aucun équivalent. L'équivalent grec de *Weltanschauung* aurait dû être *cosmotheoria*. Or *cosmotheoria* n'apparaît que tardivement, au XVI^e siècle : c'est le titre que le médecin et astronome français Jean-François Fernel avait

¹⁰⁷⁰ M. Heidegger, GA 24 : *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, §1, p. 19-20.

¹⁰⁷¹ M. Heidegger, GA 24 : *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 2, p. 23.

¹⁰⁷² M. Heidegger, GA 24 : *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, §2, p. 21..

donné à un traité de 1528, dans lequel il réalise la première mesure moderne du degré de longitude terrestre, grâce à un modèle technique (la roue) et au calcul mathématique. Ce terme sera repris par Christiaan Huygens dans le titre de son opuscule *Cosmotheoros, ou réflexions sur la probabilité de nos conclusions et discussion de la question de l'existence d'êtres vivants sur les autres planètes* (1690).

La notion de *Weltanschauung/Cosmotheoria* indique, à la différence de la « sagesse pratique » des Anciens, une transformation (réduction) du monde à un modèle technico-scientifique – thèse qui sera développée, du point de vue de l'histoire-destinée de l'être, dans *L'Époque des « conceptions-du-monde »*. Elle rompt donc avec cette sagesse pratique. L'expression même (*cosmotheoria*) renvoie à la science plutôt qu'à la pratique. Mais il s'agit d'une façon « pratique » (technique) de faire de la science inconnue des anciens. Si le *cosmos* était certainement pour eux l'objet d'une *theoria*, celle-ci était coordonnée à la physique (ou éventuellement à la métaphysique). Se donnant en chair et en os, le cosmos (totalité finie de ce qui est, de l'étant) est pour les Anciens un objet de contemplation et d'étude parmi les autres. Ce n'est qu'au moment où le cosmos se retire de la donation (la totalisation immanente à l'étant est oubliée), que la *Weltanschauung* peut apparaître comme tendance ou besoin d'unification et de totalisation de l'esprit humain, donnant naissance à des « perspectives » diverses, en compétition les unes avec les autres.

« Les « visions-du-monde » et leur annonce n'apparaissent pour la première fois que lorsque le « Monde » sort de ses gonds (*aus den Fugen geht*), que la passion pour la projection-de-monde se tarit, et tout ne doit se retrouver que produit de substitution. »¹⁰⁷³

Le rôle déterminant de l'idéalisme allemand dans la « frappe » du concept de *Weltanschauung* semble une certitude pour Heidegger. La *cosmotheoria* prend avec lui la forme du système qui totalise encyclopédiquement le savoir. Dans les *Réflexions IV*, Heidegger réitère cette thèse : « *Vision-du-monde* » – un mot tardif – et qui surgit là où l'on regarde en arrière et classe – où l'on calcule en « types ». Rien qui soit porteur d'avenir – mais juste un arrêt et un blocage – la mort de toute forme de doute.¹⁰⁷⁴

La métaphysique de l'idéalisme allemand se caractérise par une réaction irrationaliste (glorifiant la vie dans son historicité) contre le rationalisme des Lumières. Mais en même temps

¹⁰⁷³ M. Heidegger, GA 94 : *Réflexions V*, 107 (traduction modifiée).

¹⁰⁷⁴ M. Heidegger, GA 94 : *Réflexions IV*, 42 (traduction modifiée).

l'idéalisme allemand prolonge les Lumières, en particulier dans l'idée de « système » (il y a une « raison dans l'histoire »). Or la notion de *Weltanschauung* se veut précisément cela : un système enraciné dans la vie (ou l'existence factive, qui n'est qu'une explicitation de ce que Heidegger appelait encore avant 1925 la « vie »), une harmonisation de la science et de la vie spirituelle¹⁰⁷⁵.

« ...la *Weltanschauung* résulte, d'après son sens, de ce qui est à chaque fois l'existence factuelle de l'homme, à la mesure de ses possibilités factuelles de réflexion et de prise de position, et qu'elle surgit *en vue de* cette existence factuelle. La *Weltanschauung* est quelque chose qui apparaît toujours historiquement à partir de, avec et pour l'existence factuelle. »¹⁰⁷⁶

Dans son comportement pratique, le *Dasein* est aux prises directement avec le monde¹⁰⁷⁷. En tant qu'émanation de cette vie préthéorique,

« *La vision-du-monde* consiste dans le fait d'être convaincu. Elle perçoit un ordre hiérarchique. Elle résulte d'un mode de la vie déterminé et c'est à partir de celui-ci qu'elle établit l'ordre hiérarchique des domaines de la vie. Elle n'est en rien un comportement scientifique. »¹⁰⁷⁸

Mais en tant que « système », en tant qu'« image » (*Bild*), la vision-du-monde « revient à immobiliser (*Stillstellen*) »¹⁰⁷⁹ la vie : la tendance systématique est sans égard pour le monde vécu, qu'elle emprisonne dans son armature conceptuelle¹⁰⁸⁰.

¹⁰⁷⁵ Voir M. Heidegger, GA 56/57 : *Vers une définition de la philosophie*, p. 156.

¹⁰⁷⁶ M. Heidegger, GA 24 : *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 2, p. 22.

¹⁰⁷⁷ Voir H.L. Dreyfus, *Why Heideggerian AI failed ?*

¹⁰⁷⁸ M. Heidegger, GA 56/57 : *Vers une définition de la philosophie*, p. 265.

¹⁰⁷⁹ M. Heidegger, GA 56/57 : *Vers une définition de la philosophie*, p. 273.

¹⁰⁸⁰ Voir M. Heidegger, GA 56/57 : *Vers une définition de la philosophie*, p. 176.

§ 5. Heidegger et la *Weltanschauung* nazie.

Martin Heidegger a entretenu, en tant qu'adhérent du NSDAP et recteur de l'université de Fribourg-en-Brisgau, un rapport particulièrement étroit avec la *Weltanschauung* nazie. Emmanuel Faye en a même fait la base d'une thèse radicale : l'œuvre de Heidegger serait entièrement réductible à une instrumentalisation idéologique de la pensée, à travers l'« introduction du nazisme dans la philosophie »¹⁰⁸¹.

La publication des trois premiers volumes des *Cahiers noirs* de Heidegger (*Überlegungen/Réflexions II-VI ; VII-XI et XII-XV*¹⁰⁸²) en 2014 a fourni des éléments textuels à Emmanuel Faye pour appuyer sa thèse. Est-elle pour autant confirmée en tant que telle ?

En soutenant que Heidegger est un nazi intégral, E. Faye a besoin, pour légitimer sa thèse, de donner à l'expression « national-socialisme » une signification maximaliste.

« Pour comprendre ce qu'a voulu transmettre Heidegger, il faut en effet confronter ses écrits à ceux des autres auteurs nazis comme par exemple Adolf Hitler, Walter Darré, Alfred Baeumler, Erik Wolf ou Carl Schmitt. Il faut aussi disposer d'une compréhension du nazisme entendu comme un « mouvement » (*Bewegung*) de destruction radicale de tout ce qui constitue l'être humain, plutôt que comme une simple idéologie politique. »¹⁰⁸³

Si le nazisme est une entreprise de destruction radicale de l'humain, il semble évident qu'il est incompatible avec la philosophie¹⁰⁸⁴. Mais on saisit aussitôt l'impasse : si la thèse d'E. Faye est vraie, il faudrait sans doute dire – en reprenant une formule que Richard Wolin appliquait au livre de V. Farias, *Heidegger et le nazisme*¹⁰⁸⁵ : « [...] il n'y a pas de zone grise [...] Heidegger est né nazi et il l'est resté jusqu'à la fin de ses jours. »¹⁰⁸⁶ E. Faye affirme-t-il autre chose lorsqu'il écrit :

¹⁰⁸¹ Voir E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*.

¹⁰⁸² M. Heidegger, GA 94, 95 et 96.

¹⁰⁸³ E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, p. 30.

¹⁰⁸⁴ E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, p. 694 : « Il nous faut reconnaître qu'un auteur qui a fait siens les fondements du nazisme ne peut pas être considéré comme un philosophe. La philosophie a pour vocation de servir l'évolution de l'homme. Elle n'est en rien compatible avec une doctrine qui, parce qu'elle prétend promouvoir un peuple, une langue et une « race » en dominant tout ce qui s'en distingue au point de l'anéantir, détruit l'être même de l'homme, tant dans son existence individuelle que dans son universalité. »

¹⁰⁸⁵ V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1987. Pour le rapprochement entre le point de vue de Farias et celui de Faye, voir J. A. Barash, « Heidegger et la question de la race », in *Les Temps Modernes*, n° 650 (2008), p. 290-305. Ainsi, la note 1 de l'article de Barash : « s'agissant de la tendance à réduire la pensée de Heidegger à une simple expression de l'idéologie nazie, voir notamment V. Farias [...], et plus récemment E. Faye [...]. »

¹⁰⁸⁶ R. Wolin, *The Heidegger Controversy : A Critical Reader*, The MIT Press, 1998, p. 277.

« Nous discernons maintenant quel sens Heidegger donne à son œuvre : il la met tout entière au service du devenir de l'Etat national-socialiste. Et nous verrons qu'il en sera ainsi jusqu'au début des années 1940. C'est pourquoi l'on peut légitimement considérer que l'œuvre de Heidegger est *terminée* en 1945 : avec la défaite du IIIe Reich en 1945, c'est la raison d'être et le moteur profond de son œuvre qui auront cessé d'exister. Il tentera, néanmoins, de la projeter dans l'avenir et de faire essaimer ainsi à nouveau les principes du nazisme dans les esprits. »¹⁰⁸⁷

La question du « devenir » nazi de Heidegger n'a plus de sens, puisque le nazisme lui est aussi essentiel que l'étendue à la couleur.

Quand Heidegger soutient, dans le cours du semestre d'hiver 1928-29 intitulé *Einleitung in die Philosophie* (GA 27) et consacré à la *Weltanschauung* chez Dilthey qu'« au sens strict, nous ne devons pas dire : le Dasein a une vision du monde, mais il est vision du monde, et cela nécessairement. » et que « se tenir (*das Sichhalten*) dans l'être-au-monde, c'est ce que nous entendons par vision du monde »¹⁰⁸⁸, faut-il entendre cela comme une formule de propagande nazie avant la lettre ? C'est la lecture d'Emmanuel Faye, pour qui « dans cette doctrine [celle de Heidegger], la pensée philosophique n'est nullement première, ni fondatrice : elle *dérive* au contraire d'une *Weltanschauung* donnée »¹⁰⁸⁹. La lecture d'E. Faye est basée sur l'analyse sémantique du terme « *Haltung* » (tenue, maintien) employé par Heidegger en conjonction avec le terme vision du monde : « il est utile, pour saisir toutes les implications du « maintien » (*Haltung*) heideggérien, d'avoir une bonne connaissance de l'usage de ce terme chez Erich Rothaker, son contemporain »¹⁰⁹⁰.

Dans *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, E. Faye donne la signification du terme chez Rothaker : « La « tenue » des hommes s'enracine toujours, selon lui, dans un invariant, qui n'est autre que « l'origine raciale » (*rassische Herkunft*). »¹⁰⁹¹ Sur la base de la présence du mot « *Haltung* » chez Heidegger et chez Rothaker (accompagnée de deux prémisses implicites : 1. Que le terme est employé avec la même signification ; 2. Qu'en plus d'être des contemporains, les deux appartenaient au même « mouvement »), E. Faye établit une équivalence entre l'« existence/l'être-au-monde » (Heidegger) et l'« origine raciale » (Rothaker) :

¹⁰⁸⁷ E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, p. 492.

¹⁰⁸⁸ M. Heidegger, GA 27 : *Einleitung in die Philosophie*, p. 344.

¹⁰⁸⁹ E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, p. 235.

¹⁰⁹⁰ E. Faye, « La vision du monde antisémite de Heidegger », in *Heidegger : le sol, la communauté, la race*, Beauchesne, 2014, p. 324, note 2.

¹⁰⁹¹ E. Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*, p. 81.

« [...] l'imposition heideggérienne d'une vision du monde entendue comme le maintien (*Haltung*) dans l'existence, dans lequel le *Dasein*, compris en tant qu'être-dans-le-monde dont est exclu par principe le judaïsme entendu au sens étroit comme au sens large, est toujours-déjà déterminé de façon non consciente. Il y a donc lieu de se demander si ce que Heidegger nomme encore, en 1928-29, le « philosophe » et dont il dit qu'il « est possible seulement sur le fondement de la vision du monde entendue comme maintien » mérite toujours ce nom. »¹⁰⁹²

Est-il cependant certain que Heidegger utilise le mot « *Haltung* » dans un sens *völkisch* ? Ne s'agit-il pas plutôt de la reprise – réappropriation – du concept de maintien (*Halt*) forgé par Jaspers ?

En définitive, E. Faye fait de Heidegger – en tant que type d'intellectuel antihumaniste, dictatorial et antisémite – une « cause » du nazisme. En refusant au nazisme le statut de simple idéologie politique, en le définissant comme *Weltanschauung*, E. Faye veut pointer son caractère totalitaire. En même temps l'inhumanité du contenu de la *Weltanschauung* nazie est réinterprétée en absurdité – ensemble de principes et de normes constituant une « aberration, une anomalie apparentée à des relents de satanisme »¹⁰⁹³. Il s'ensuit que l'on ne peut pas y adhérer volontairement et garder son humanité : un nazi n'est plus un être humain, il devient une chose, une force de destruction. Cette hypothèse radicalement déshumanisante est à la base de l'herméneutique pratiquée par E. Faye : lorsqu'il n'exprime pas ou ne met pas en scène les slogans nazis, le discours heideggérien n'est que coquille vide, jargon creux :

« De façon très caractéristique, une fois qu'il a mis en scène, sous le nom de « vérité », ce passage de l'hérédité cachée à l'empreinte manifeste du peuple – qui n'est pas sans rappeler la distinction chère à la doctrine raciale de Rothacker entre le génotype (qui se transmet de manière cachée) et le phénotype, ou caractère apparent –, Heidegger n'a plus rien de décisif à dire et son langage tourne au jargon. »¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹² E. Faye, « La vision du monde antisémite de Heidegger », in *Heidegger : le sol, la communauté, la race*, Beauchesne, 2014, p. 325.

¹⁰⁹³ G.L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 50.

¹⁰⁹⁴ E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, p. 187.

A l'opposé de cette attitude, il y a celle qui essaie d'absoudre l'individu Heidegger de toute compromission avec le nazisme, et l'œuvre de toute « contamination » par celui-ci. Les partisans de cette attitude ne peuvent pas ignorer qu'il y a des éléments thématiques communs (antimodernisme, antibolchevisme, antirépublicanisme), certes non pas entre le penser de Heidegger et le nazisme, mais entre celui-là et la vision du monde promue par la « révolution conservatrice ». Mais ils s'efforcent à la fois d'exagérer l'écart qui sépare cette « révolution conservatrice » du nazisme proprement-dit¹⁰⁹⁵ et de soutenir que la parenté thématique (idéelle) entre des textes heideggériens et des textes des révolutionnaires conservateurs n'implique pas une identité (adhésion) réelle¹⁰⁹⁶. Le premier effort se heurte à l'entêtement des faits historiques, qui montrent qu'il y a non seulement une connexion idéelle, mais aussi réelle entre les révolutionnaires conservateurs et les nazis – le nazisme n'ayant pas été toujours perçu comme la « caricature » de la révolution conservatrice, mais bien souvent comme son accomplissement¹⁰⁹⁷. Le deuxième effort se heurte à l'arbitraire des assertions avancées pour le soutenir¹⁰⁹⁸. Le désintérêt pour la politique de Heidegger avant 1933 est tout relatif. Il n'adhère certes pas à un parti politique (avant l'adhésion au NSDAP), mais est attiré par la mouvance

¹⁰⁹⁵ F. Fédier, Préface aux *Ecrits politiques* (1933-1966) de Heidegger, p. 17 : « C'est le mérite du livre d'Armin Mohler *La Révolution conservatrice en Allemagne 1918-1932* [...] que de montrer à quel point le « national-socialisme » aura été à la fois le déversoir et la caricature du mouvement complexe de la « révolution conservatrice ». »

¹⁰⁹⁶ F. Fédier, Préface aux *Ecrits politiques* (1933-1966) de Heidegger, p. 31 : « Le fait que je parle à présent de la « révolution conservatrice » ne doit pas laisser croire que je veuille ranger l'action de Heidegger en 1933-1934 au sein de ce courant de réflexion politique. Pour des raisons que j'exposerai plus tard, une telle réduction me paraît le plus sûr moyen de manquer l'essentiel, et du même coup, de s'égarer soi-même. »

¹⁰⁹⁷ F. Fédier ne peut pas le nier, bien qu'il s'efforce d'atténuer la portée de la parenté : « L'extrême difficulté qu'il y a, aujourd'hui encore, à traiter *sine ira et studio* de la révolution conservatrice tient au fait que le nazisme s'en est proclamé la seule forme de réalisation effective, ce qui ne manque pas de jeter rétroactivement sur tout le mouvement révolutionnaire conservatif une suspicion d'autant plus lourde qu'elle est *partiellement* – je dis bien : *partiellement* – légitime. » (F. Fédier, Préface aux *Ecrits politiques* (1933-1966) de Heidegger, p. 32)

¹⁰⁹⁸ Deux assertions principales sont avancées : 1. « Heidegger ne s'est pas manifesté publiquement à propos de politique avant de devenir recteur de son université en période, pensait-il, de révolution véritable. » (F. Fédier, Préface aux *Ecrits politiques* (1933-1966) de Heidegger, p. 52) C'est la thèse de l'erreur de jugement, de la méprise du penseur radical – qui construit sa pensée en marge de et contre la réalité politique – au sujet d'une occasion de réaliser cette pensée. 2. La pensée heideggérienne est révolutionnaire, mais elle n'est pas conservatrice. « Heidegger ne peut être rangé dans la révolution conservatrice parce qu'il n'y a pas la moindre intention *conservative* dans sa pensée. Non pas que cette dernière n'entretienne pas un rapport intense à ce qui fut – à ce qui, en son temps, a déployé une mémorable intensité d'*existence*. Ce rapport est bien plus libre que celui de n'importe quelle conservation. Heidegger a lui-même nommé pendant un temps « révolutionnaire » la modalité de ce rapport bien plus libre. Ce que Heidegger entend par *révolutionnaire* est simplement irréductible à toute conception connue de la révolution. » (F. Fédier, Préface aux *Ecrits politiques* (1933-1966) de Heidegger, p. 51-52)

*bündisch*¹⁰⁹⁹ et s'engage activement dans les débats de son temps¹¹⁰⁰, en adoptant des positions conservatrices¹¹⁰¹.

Entre ces deux extrêmes, une fine ligne de crête se dessine : aborder philosophiquement, et non pas dissoudre ou congédier, ce qui se présente de prime abord comme une énigme philosophique¹¹⁰² :

« Depuis le début de mes recherches, l'enjeu historiographique majeur ne me paraît pas tant de savoir si Heidegger fut nazi, mais plutôt ce que ce nazisme de philosophe permet de comprendre sur le nazisme en général. Heidegger est intéressant en particulier pour étudier la force d'adhésion du NSDAP et ses ressorts, à partir d'un apparent paradoxe : pourquoi un philosophe si subtil et exigeant fut-il subjugué par un mouvement populiste et anti-intellectualiste qui ne s'adressait pas à ses semblables, mais à la plèbe intellectuelle ? »¹¹⁰³

Peter Trawny a proposé un modèle interprétatif dans lequel les expressions « philosophe nazi » ou « philosophe antisémite » ont un sens, sont compréhensibles – ne sont pas juste les effets mécaniques de causes irrationnelles. Ce modèle repose sur la thèse de *l'antisémitisme*

¹⁰⁹⁹ Le *Bund* (terme que l'on traduit par « Ligue » ou « Union ») est un modèle social théoriquement « apolitique », c'est-à-dire envisagé comme une alternative aux deux modèles sociaux « politiques » de l'époque : le communiste (bolchevique) et le capitaliste (libéral). Le *Bund* est « apolitique » dans la mesure où il constitue une communauté naturelle (mystique même), par opposition à la société artificielle, rationnelle, contractuelle (reprise idéologique de la distinction classique de F. Tönnies). Il est censé correspondre à l'identité allemande : « Le Bund, association plus souple, constituait simplement une organisation sociale considérée par ses membres comme la véritable communauté des hommes dotés d'une même âme. En outre, on affirmait que le Bund avait fait disparaître le caractère artificiel de la société bourgeoise et ses relations hypocrites, sa moralité et sa culture. [...] Car le Bund devint un idéal durable pour de nombreux penseurs völkisch, un nouveau moyen grâce auquel une société élitiste pouvait être organisée. » (G.L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 351) On sait que Heidegger, en 1909, s'engage vigoureusement en faveur du *Graalbund* et de la revue *Graal* de Richard von Kralik (G. Payen, *Martin Heidegger*, p. 75-77 ; E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, p. 55).

¹¹⁰⁰ G. Payen, *Martin Heidegger*, p. 75 : « Dès 1909, il montrait quelle conception il se faisait de son rôle : un magistère de la parole et de la plume, destiné à guider le plus grand nombre mais surtout les jeunes cultivés vers ce qui lui semblait être juste ; il ne reculait pas devant les organisations collectives, tels les jeunes du Graal dont il faisait partie et qui s'inspiraient de Richard von Kralik. »

¹¹⁰¹ G. Payen, *Martin Heidegger*, p. 122 : « Le conservatisme catholique de Heidegger et celui, protestant, de son épouse, avaient des points communs : le rejet de la démocratie parlementaire, l'hostilité au socialisme, une tendance à l'antisémitisme. »

¹¹⁰² Parler, comme Peter Trawny, d'une « blessure de la pensée » (*Heidegger et l'antisémitisme*, p. 160), ne nous semble pas apporter le moindre éclairage ou la moindre explication au problème philosophique. La métaphore de Trawny est d'ailleurs trompeuse, car elle relègue trop rapidement l'antisémitisme dans l'enfer de l'absence de « pensée ».

¹¹⁰³ G. Payen, *Martin Heidegger*, p. 18-19.

inscrit dans l'histoire de l'être (seinsgeschichtliche Antisemitismus) : « [...] à un certain moment de son cheminement, le philosophe a ouvert sa pensée à un antisémitisme qui peut être désigné plus précisément comme un *antisémitisme inscrit dans l'histoire de l'être*. »¹¹⁰⁴ L'« antisémitisme de Heidegger » n'est donc pas un énoncé analytique, immédiatement déductible de l'essence de l'homme Heidegger ou de l'essence de sa pensée, mais un énoncé synthétique, une voie ou une hypothèse qui paraît sensée à un certain moment de son évolution intellectuelle.

Après l'impasse – ou ce qui est perçu comme tel par Heidegger – de l'ontologie fondamentale bâtie sur un fondement transcendantaliste (*Être et temps*), « un récit vient à la rencontre du philosophe, et il en résulte immédiatement une révolution pour sa pensée. [...] Ce que Heidegger a trouvé, ce fut le récit d'une fin et d'un commencement, sur lequel il put toujours de nouveau méditer, au moins pendant une décennie et demi, sous forme de l'« histoire de l'être ». »¹¹⁰⁵ La dramaturgie de ce récit, qui met en scène l'être aux prises avec l'étant, se joue en trois actes – 1. Premier commencement chez les Grecs ; 2. Chute avec l'onto-théo-logie et son aboutissement, la machination de la technique ; 3. Purification (l'autre commencement) grâce aux Allemands –. La différence ontologique théorisée dans *Être et temps* en tant qu'outil conceptuel est absolutisée et projetée dans l'histoire. Celle-ci prend dès lors une tournure manichéenne¹¹⁰⁶ : l'histoire est le lieu d'un combat titanesque contre un ennemi responsable d'une dissimulation originelle¹¹⁰⁷.

Dans ce cadre et pour des raisons de situation, de disposition et de communication, Heidegger rangera les Juifs du côté ennemi. Son antisémitisme n'est donc pas l'expression ou l'effet d'une haine irrationnelle des Juifs¹¹⁰⁸, mais une élaboration intellectuelle *ad hoc* – un bric-à-brac peu élaboré ou raffiné, une généralité vague faite de lieux communs, qui incarne tout ce que Heidegger rejette – pour donner un « visage » à l'ennemi¹¹⁰⁹.

¹¹⁰⁴ P. Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme*, p. 26.

¹¹⁰⁵ P. Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme*, p. 34 et 36.

¹¹⁰⁶ Trawny parle de « manichéisme onto-historique ».

¹¹⁰⁷ Voir I.P. Couliano, *Les gnoses dualistes d'Occident*.

¹¹⁰⁸ Par définition, l'antisémitisme suppose des causes irrationnelles (haine ou hostilité), l'antisémitisme étant défini comme la doctrine ou l'attitude systématique de ceux qui sont hostiles aux Juifs et proposent contre eux des mesures discriminatoires (définition *Larousse*).

¹¹⁰⁹ Ce qui semble être un trait commun des penseurs *völkisch* : « C'est en ces termes que l'antisémitisme moderne doit être compris, du moins en partie : les Allemands cherchaient une originalité pour se distinguer des aspects de la modernité qu'ils détestaient. Ils souhaitaient puiser dans leur personnalité et dans leur héritage national de nouvelles formes et idées dont le bien-fondé pourrait être attesté par leur relation à une entité éternelle, cosmologique. En conséquence, comme ils rejetaient toute mécanisation et toute industrialisation, ils attribuèrent des qualités intellectuelles « orientales » au peuple qui avait, prétendument, imposé la modernité aux Allemands – les Juifs. » (G.E. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, p. 119-120 – trad. modifiée).

La position et l'élaboration de la question de l'être dans *Être et temps* avaient été largement perçues comme un apport théorique majeur à la philosophie. Le récit de l'histoire de l'être, bien qu'il constitue une rupture avec la démarche d'*Être et temps*, ne fait, du point de vue de Heidegger, qu'approfondir cette même question, en la situant dans l'horizon de sens (d'intelligibilité) qui lui est propre (l'histoire)¹¹¹⁰. Le cœur de ce récit (de la théorie) en tant que tel n'a donc rien à voir avec l'antisémitisme¹¹¹¹. L'antisémitisme intervient pour donner un sens à une thèse secondaire – celle portant sur l'identité de l'ennemi. Le récit manichéen de l'histoire de l'être « constitue, pour Trawny, la raison pour laquelle Heidegger a salué la « révolution nationale » et s'est mis à son service. Il rattachait à cette révolution un « national-socialisme spirituel » qu'il distingua assez tôt d'un « *national-socialisme vulgaire* » »¹¹¹².

§ 6. Bilan.

L'hypothèse de Guillaume Payen – que Heidegger fut un philosophe et qu'il le resta même lorsqu'il devint nazi –, hypothèse que la biographie qu'il lui consacre s'efforce d'étayer, peut être perçue comme une offense. Cette biographie s'avère pourtant stimulante et captivante. A aucun moment on n'a l'impression qu'il s'agit d'un tissu d'abstractions, du déroulement d'un programme idéologique. Elle réussit à rendre vivant le parcours d'un homme dans sa factivité – parcours que nous pouvons comprendre, à défaut de cautionner.

Leo Strauss mettait déjà en garde contre la tentation, tout à fait compréhensible et parfois tout à fait respectable, de rejeter ce qui offense ou indigné :

« La chose la plus stupide que je pourrais faire consisterait à me fermer les yeux et à rejeter son œuvre. Il existe cependant une raison qui n'est pas entièrement

¹¹¹⁰ Il s'agit là du fameux « Tournant » (*Kehre*).

¹¹¹¹ Cette « situation » de l'antisémitisme dans l'œuvre de Heidegger s'oppose frontalement à la thèse de Tom Rockmore, selon laquelle « une fois admis que l'antisémitisme est présent à quelque endroit dans les théories de Heidegger, il devient visible partout, ou presque partout » (Présentation de Tom Rockmore à la conférence « Heidegger's Black Notebooks : Philosophy, Politics, Anti-Semitism », Emory University, 5-6 septembre 2014. Conférence en ligne : https://www.youtube.com/watch?v=loj5dQr_IJk&t=404s). L'utilisation de l'expression « devient visible » est trompeuse, dans la mesure où cette « visibilité » repose manifestement sur un certain nombre de thèses qui s'articulent dans un modèle interprétatif.

¹¹¹² P. Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme*, p. 46-47.

dépourvue de respectabilité pour adopter cette attitude de rejet : Heidegger devint nazi en 1933. »¹¹¹³

Il serait difficile de voir en Leo Strauss un partisan inconditionnel de Heidegger – bien qu’il fût son élève. Strauss n’a jamais cessé de présenter Heidegger comme un philosophe incontournable pour qui veut comprendre la crise philosophique et politique du XX^e siècle. Mais en même temps il s’est montré un critique impitoyable à la fois du penseur (dont il rejette en particulier l’« historicisme ») et de l’homme¹¹¹⁴ (en lui attribuant une part de responsabilité dans la corruption des étudiants allemands par la *Weltanschauung* national-socialiste).

La pensée de Heidegger n’est pas purement et simplement superposable sur la *Weltanschauung* au sens nazi. Ses différentes approches de la notion le montrent. Il est possible que Heidegger ait vu dans la vision du monde une « indication formelle » de la factivité. Heidegger, comme Jaspers et Scheler, croyait que l’existence humaine est référée, à même sa factivité, à un transcendant pur et simple, qu’il était prêt, dans un premier temps, à identifier au Dieu du christianisme. Cette transcendance de l’existant vers le transcendant pur et simple est « indiquée » dans la notion de *Weltanschauung*. Cela peut expliquer pourquoi, à l’époque du *Scotus Buch*, Heidegger se montre confiant dans la capacité des catégories traditionnelles (celles de la métaphysique scolastique, comme celles de la phénoménologie), à traduire le mouvement de l’existence. Face à l’« échec » des essais analogues de Scheler et de Jaspers, Heidegger a dû progressivement renoncer à l’espoir de parvenir à l’être dans le cadre de la métaphysique, et commencer à préparer le « saut » dans l’autre commencement. Pour ce faire, il a entrepris d’élaborer une nouvelle langue, située au-delà de la séparation du *mythos* et du *logos*. La *Weltanschauung*, trop attachée à l’ancienne métaphysique, n’avait plus d’autre intérêt pour lui qu’instrumental. En cela il rejoignait les nazis. Mais ses objectifs et ceux des nazis n’étaient pas forcément les mêmes.

¹¹¹³ Leo Strauss, « L’existentialisme », in *La Philosophie politique et l’histoire*, p. 79.

¹¹¹⁴ Voir T. Marshall, *A la recherche de l’humanité*, p. 317 cite cette phrase de Strauss au sujet de Heidegger : « Ce que je ne pouvais pas supporter, c’était son enseignement moral, car, bien qu’il s’en défendit, il en avait un. »

En guise de conclusion

L'expression « vision du monde » a beau être contradictoire, elle a, avec ses *mêmes*, essaimé dans les cerveaux des philosophes, psychologues, politiques au cours du XIX^e siècle, au point de devenir un élément familier du discours savant. Mais ce qui est familier n'est pas forcément *bien* connu, au sens d'un savoir propositionnel. Avec ce travail, qui a pour nous une valeur préparatoire, nous nous sommes proposés de combler cette lacune et d'aboutir à une *connaissance* en bonne et due forme de la vision du monde.

Nous avons présupposé que cette tâche est réalisable, que l'indétermination dans l'utilisation du mot n'est pas le symptôme d'une impossibilité d'articuler un concept, mais qu'elle peut être surmontée. C'était l'objet de nos analyses historiques : dégager une unité de sens par-delà la diversité des contextes.

Au terme de cette enquête, nous pouvons affirmer :

- Que l'hypothèse initiale de la vision du monde comme « résidu » métaphysique est fautive, bien que la vision du monde intègre certains éléments traditionnellement associés à la métaphysique ;
- Que la « vision du monde » n'est pas seulement un concept empirique, dénotant un mécanisme social ou cérébral ;
- Que la « vision du monde » est un concept philosophique – herméneutique-transcendantal – qui renvoie à des conditions de signification, c'est-à-dire de sens et de valeur. La vision du monde représente pour le sujet pensant et agissant l'horizon requis pour exister en tant que personne dans un monde qui le regarde.

En tant que personne, je ne suis pas un simple spectateur du monde. J'y prends part, à travers de petites choses, certes, mais ce sont des petites choses qu'il faut respecter si l'on veut pouvoir enfreindre ou changer les grandes. Toute personne avance masquée en société. La vision du monde n'est rien d'autre que ce masque. Mais je suis ce masque.

BIBLIOGRAPHIE¹¹¹⁵

- ADORNO, Theodor W. : *Dialectique négative*, traduit par G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renaut, D. Trousson, Editions Payot & Rivages, 2003.
- ADORNO, Theodor W. : *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, traduit par E. Escoubas, Editions Payot & Rivages, Paris, 2009.
- ALTHUSSER, Louis : *Pour Marx*, Editions La Découverte, Paris, 2018.
- ARENDT, Hannah : *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, traduit par M. Pouteau, M. Leiris, J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, A. Guérin, Gallimard, Quarto, Paris, 2002.
- ARENDT, Hannah : *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? suivi de L'existentialisme français*, traduit par M. de Launay, Editions Payot & Rivages, Paris, 2002.
- ARENDT, Hannah : *Vies politiques*, traduit par E. Adda, J. Bontemps, B. Cassin, D. Don, A. Kohn, P. Lévy, A. Oppenheimer-Faure, Gallimard, Paris, 1974.
- ARISTOTE : *Catégories. Sur l'interprétation*, traduit par M. Crubellier, C. Dalmier, P. Pellegrin, GF-Flammarion, Paris, 2007.
- ARISTOTE : *Seconds Analytiques*, traduit par P. Pellegrin, GF-Flammarion, Paris, 2005.
- ARNAULD, Antoine ; NICOLE, Pierre : *La logique ou l'art de penser*, Gallimard, Paris, 1992.
- ARON, Raymond : « Le fanatisme, la prudence et la foi », in *Preuves*, mai 1956.
- AUBENQUE, Pierre : *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 2013.

- BACON, Francis : *Novum Organum*, traduit par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.
- BARASH, Jeffrey A. : *Heidegger et le sens de l'histoire*, traduit par S. Taussig, Editions Galaade, Paris, 2006.

¹¹¹⁵ Ne figurent dans la Bibliographie que les ouvrages explicitement mentionnés dans le corps du texte.

- BARASH, Jeffrey A. : « Heidegger et la question de la race », in *Les Temps Modernes*, n° 650 (2008).
- BENDA, Julien : *La trahison des clercs*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1975 (2021).
- BERGSON, Henri : *La pensée et le mouvant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1938.
- BERGSON, Henri : *Ecrits philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- BERNER, Christian : *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006.
- BIEMEL, Walter : *Le concept de monde chez Heidegger*, E. Nauwelaerts, J. Vrin, Louvain-Paris, 1950.
- BOUDON, Raymond : *L'idéologie, ou l'origine des idées reçues*, Fayard, Paris, 1986.
- BOUDON, Raymond : *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Fayard, 1990.
- BOUDON, Raymond : *Le juste et le vrai. Etude sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Fayard, Paris, 1995.
- BOUDON, Raymond : *Raison, bonnes raisons*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003.
- BRAGUE, Rémi : *Aristote et la question du monde*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988.
- BRAGUE, Rémi : *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Le Livre de Poche, Paris, 1999.
- BRENTANO, Franz : *Psychologie du point de vue empirique*, traduit par M. de Gandillac, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.
- BRUNER, Jérôme : *Car la culture donne forme à l'esprit*, Eshel, Paris, 1990/1991.

- CARNAP, Rudolf : *La construction logique du monde*, traduit par T. Rivain et E. Schwartz, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002.
- CHAPOUTOT, Johann : *Le nazisme et l'Antiquité*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012.
- CHAPOUTOT, Johann : *La loi du sang. Penser et agir en nazi*, Gallimard, Paris, 2014.
- CHAPOUTOT, Johann : *La révolution culturelle nazie*, Gallimard, Paris, 2017.
- CHAUVIER, Stéphane : *Dire « je ». Essai sur la subjectivité*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001.
- CHAUVIER, Stéphane : *Qu'est-ce qu'une personne ?*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003.

- COHEN, Hermann : *La théorie kantienne de l'expérience*, traduit par E. Dufour et J. Servois, Les Editions du Cerf, Paris, 2001.
- COHEN, Hermann : *Commentaire de la « Critique de la raison pure » de Kant*, traduit par E. Dufour, Les Editions du Cerf, Paris, 2007.
- COMTE, Auguste : *Cours de philosophie positive, Tome I*, Rouen Frères, Bruxelles, 1830.
- COMTE, Auguste : *Discours sur l'esprit positif*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003.
- COULIANO, Ioan P. : *Les gnoses dualistes d'Occident : histoire et mythes*, Plon, Paris, 1990.

- DAVIS, Wayne A. : *Meaning, Expression and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, 2003.
- DAVIS, Wayne A. : « Concept Individuation, Possession Conditions and Propositional Attitudes », in *Noûs*, n° 39, 2005, p. 140-166.
- DAWKINS, Richard : *Le gène égoïste*, traduit par L. Ovion, Odile Jacob, Paris, 2003.
- DEBORD, Guy : *La Société du Spectacle*, Gallimard, Paris, 1992.
- DE MONTICELLI, Roberta : « Intentionality, Agency and Personhood », in *Phänomenologische Forschungen*, Janvier 2018 : DOI: [10.28937/1000108206](https://doi.org/10.28937/1000108206)
- DEPRAZ, Natalie : *Attention et vigilance. A la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Presses Universitaires de France, Paris, 2014.
- DESCARTES, René : *Discours de la méthode. Les passions de l'âme*, Bookking International, Paris, 1995.
- DESCARTES, René : *Méditations métaphysiques*, GF-Flammarion, Paris, 1992.
- DESCOLA, Philippe : *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005.
- DESCOLA, Philippe : *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Flammarion, Champs essais, Paris, 2017.
- DeWITT, Richard : *Worldviews. An Introduction to the History and Philosophy of Science*, Wiley Blackwell, 2018.
- DILTHEY, Wilhelm : *Le monde de l'esprit, Tome I et II*, traduit par M. Remy, Editions Aubier Montaigne, Paris, 1947.
- DILTHEY, Wilhelm : *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, traduit par S. Mesure, Les Editions du Cerf, Paris, 1988.
- DREYFUS, Hubert L. : « Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian », in *Artificial Intelligence*, vol. 171, n° 18 (décembre 2007), p. 1137-1160 (<https://doi.org/10.1016/j.artint.2007.10.012>).

- DUMONT, Louis : *Homo aequalis, II : L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Gallimard, Paris, 1991.
- EARL, Dennis : « Concepts », <https://iep.utm.edu/concepts/>
- EARL, Dennis : « Concepts and Properties », in *Metaphysica*, vol. 7, n° 1, p. 67-85, Ontos Verlag, 2006.
- ECO, Umberto : *Vertige de la liste*, Flammarion, Paris, 2009.
- ERIKSON, Eric H. : *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, traduit par J. Nass et C. Louis-Combet, Flammarion, Paris, 1972.
- ERMARTH, Michael : *Wilhelm Dilthey : The Critique of Historical Reason*, University of Chicago Press, 1978.
- ENGEL, Pascal : *Philosophie et psychologie*, Editions Gallimard, Paris, 1996.
- ENGEL, Pascal : *Les vices du savoir*, Agone, Marseille, 2019.
- ENGEL, Pascal : *Manuel rationaliste de survie*, Agone, Marseille, 2020.
- EVANS, Gareth : *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, New York, 1982.
- FAYE, Emmanuel : *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris, 2005.
- FAYE, Emmanuel (sous la direction de) : *Heidegger : le sol, la communauté, la race*, Beauchesne Editeur, Paris, 2014.
- FARIAS, Victor : *Heidegger et le nazisme*, traduit par M. Benarroch et J.-B. Grasset, Verdier, 1987.
- FERRARIS, Maurizio : *Goodbye Kant ! Ce qu'il reste aujourd'hui de la Critique de la raison pure*, traduit par J.-P. Cometti, Editions de l'éclat, Paris-Tel Aviv, 2009.
- FAYE, Jean-Pierre : *Introduction aux langages totalitaires. Théorie et transformations du récit*, Hermann, Paris, 2003.
- FODOR, Jerry A. : *La modularité de l'esprit. Essai sur la psychologie des facultés*, traduit par A. Gerschenfeld, Les Editions de Minuit, Paris, 1986.
- FODOR, Jerry A. : *Concepts. Where Cognitive Science Went Wrong*, Oxford University Press, Oxford - New York, 1998.
- FOUCAULT, Michel : *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.
- FREUD, Sigmund : *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, traduit par A. Berman, Gallimard, Paris, 1936.

- FREUD, Sigmund : *Introduction à la psychanalyse*, traduit par S. Jankélévitch, Editions Payot, Paris, 1961.
- FREUD, Sigmund : *Inhibition, symptôme et angoisse*, traduit par J. Doron et R. Doron, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.
- FREUD, Sigmund : *L'avenir d'une illusion*, traduit par O. Hansen-Løve, Hatier, Paris, 2010.

- GADAMER, Hans-Georg : *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduction revue et corrigée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Editions du Seuil, Paris, 1996.
- GADAMER, Hans-Georg : *L'héritage de l'Europe*, traduit par P. Ivernel, Editions Payot & Rivages, Poche, Paris, 2003.
- GEACH, Peter T. : « Plato's *Euthyphro* : An Analysis and Commentary », in *The Monist*, 50 (1966), p. 369-382.
- GEERTZ, Clifford : *The Interpretation of Cultures*, Fontana Press, Harper Collins Publishers, London, 1993.
- GODIN, Christian : *La totalité, 2 : Les pensées totalisantes*, Champ Vallon, Seyssel, 1998.
- GOLDSCHMIDT, Georges-Arthur : *La joie du passeur*, CNRS Editions, Paris, 2013.
- GOODMAN, Nelson : *Manières de faire des mondes*, traduit par M.-D. Popelard, Gallimard, Paris, 2006.
- GREISCH, Jean : *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

- HABERMAS, Jürgen : *Connaissance et intérêt*, traduit par G. Cléménçon, Gallimard, Paris, 1976.
- HABERMAS, Jürgen : *La technique et la science comme « idéologie »*, traduit par J.-R. Ladmiral, Gallimard, Paris, 1973.
- HEGEL, Georg W. F. : *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par J. Hyppolite, Le Grand Livre du Mois, Paris, 1997.
- HEGEL, Georg W. F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques III : Philosophie de l'esprit*, traduit par B. Bourgeois, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006.
- HEGEL, Georg W. F. : *Cours d'esthétique I, II et III*, traduit par J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Aubier, Paris, 1995-1997.
- HEGEL, Georg W. F. : *La raison dans l'histoire*, traduit par K. Papaioannou, Librairie Plon, Paris, 1965.

- HEIDEGGER, Martin : GA 1 : *Frühe Schriften (1912-1916)*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, traduit par F. Gaboriau, Gallimard, Paris, 1970.
- HEIDEGGER, Martin : GA 2 : *Sein und Zeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. *Être et Temps*, traduit par Fr. Vezin, Gallimard, Paris, 1986.
- HEIDEGGER, Martin : GA 5 : *Holzwege (1935-1946)*, hrsg. von F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit par W. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962.
- HEIDEGGER, Martin : GA 9 : *Wegmarken (1919-1961)*, hrsg. von F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. *Questions I-IV*, traduit par K. Axelos, J. Beaufret, W. Biemel, L. Braun, H. Corbin, F. Fédier, G. Granel, M. Haar, J. Hervier, D. Janicaud, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau, C. Roëls, A. de Waelhens, Gallimard, Paris, 1968.
- HEIDEGGER, Martin : GA 19 : *Platon : Sophistes*, hrsg. von I. Schüssler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992. *Platon : Le Sophiste*, traduit par J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne, Gallimard, 2001.
- HEIDEGGER, Martin : GA 24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduit par J.-F. Courtine, Gallimard, Paris, 1985.
- HEIDEGGER, Martin : GA 25 : *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*, hrsg. von I. Görland, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, traduit par E. Martineau, Gallimard, Paris, 1982.
- HEIDEGGER, Martin : GA 26 : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. von K. Held, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.
- HEIDEGGER, Martin : GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.
- HEIDEGGER, Martin : GA 40 : *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. *Introduction à la métaphysique*, traduit par G. Kahn, Gallimard, Paris, 1967.
- HEIDEGGER, Martin : GA 51 : *Grundbegriffe*, hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981. *Concepts fondamentaux*, traduit par P. David, Gallimard, Paris, 1985.

- HEIDEGGER, Martin : GA 56/57 : *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von B. Heimbüchel, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999. *Vers une définition de la philosophie*, traduit par S.-J. Arrien et S. Camilleri, Editions du Seuil, Paris, 2017.
- HEIDEGGER, Martin : GA 63 : *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. *Ontologie. Herméneutique de la factivité*, traduit par A. Boutot, Gallimard, Paris, 2012.
- HEIDEGGER, Martin : GA 65 : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003. *Apports à la philosophie. De l'avenance*, traduit par F. Fédier, Gallimard, Paris, 2013.
- HEIDEGGER, Martin : GA 80.1 : *Voträge. Teil 1 : 1915 bis 1932*, hrsg. von G. Neumann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2016. *Heidegger. Les conférences de Cassel (1925) précédées de la correspondance Dilthey-Husserl (1911)*, traduit par J.-C. Gens, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003.
- HEIDEGGER, Martin : GA 94 : *Überlegungen II-VI. (Schwarze Hefte 1931-1938)*, hrsg. von P. Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2014. *Réflexions II-VI. Cahiers noirs (1931-1938)*, traduit par F. Fédier, Gallimard, Paris, 2018.
- HEIDEGGER, Martin : GA 95 : *Überlegungen VII-XI. (Schwarze Hefte 1938-1939)*, hrsg. von P. Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2014. *Réflexions VII-XI. Cahiers noirs (1938-1939)*, traduit par P. David, Gallimard, Paris, 2018.
- HEIDEGGER, Martin : GA 96 : *Überlegungen XII-XV. (Schwarze Hefte 1939-1941)*, hrsg. von P. Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2014. *Réflexions XII-XV. Cahiers noirs (1939-1941)*, traduit par G. Badoual, Gallimard, Paris, 2021.
- HEIDEGGER, Martin : *Ecrits politiques (1933-1966)*, traduit par F. Fédier, Gallimard, Paris, 1995.
- HITLER, Adolf : *Mein Kampf*, Franz Eher Verlag, München, 1943.
- HUSSERL, Edmund : *Hua III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950. *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit par P. Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950.
- HUSSERL, Edmund : *Hua VI : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par G. Granel, Gallimard, Paris, 1976.

- HUSSERL, Edmund : Hua XVIII : *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, hrsg. von H. Elmar, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1975. *Recherches logiques. Tome premier : Prolégomènes à la logique pure*, traduit par H. Elie, A.L. Kelkel et R. Scherer, Presses Universitaires de France, Paris, 1969.
- HUSSERL, Edmund : Hua XIX-1 : *Logische Untersuchungen. Zweiter Band – 1. Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von U. Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984. *Recherches logiques. Tome 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, traduit par H. Elie, A.L. Kelkel et R. Scherer, Presses Universitaires de France, Paris, 1969.
- HUSSERL, Edmund : Hua XXV : *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. von Th. Nenon, H.R. Sepp, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987. *La philosophie comme science rigoureuse*, traduit par M. B. de Launay, Presses Universitaires de France, Paris, 1989.
- HUSSERL, Edmund : *Hua XXVII : Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, hrsg. von Th. Nenon, H.R. Sepp, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1989. *Cinq articles sur le nouveau*, traduit par L. Joumier, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2005.
- HUSSERL, Edmund : *Hua XXVIII : Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, ed. U. Melle, Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 1988. *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, traduit par P. Ducat, P. Lang et C. Lobo, Presses Universitaires de France, Paris, 2009.
- HYPOLITE, Jean : *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Tomes 1 et 2, Editions Aubier Montaigne, Paris, 1946.
- HYPOLITE, Jean : *Logique et existence*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953.
- IERUNCA, Virgil : *Pitesti, laboratoire concentrationnaire (1949-1952)*, traduit par A. Paruit, Editions Michalon, Paris, 1996.
- JASPERS, Karl : *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg, 1960.
- JASPERS, Karl : *Introduction à la philosophie*, traduit par J. Hersch, Librairie Plon, Paris, 1965.
- KANT, Emmanuel : *Critique de la raison pure*, traduit par J. Barni et P. Archambault, GF-Flammarion, Paris, 1987.

- KANT, Emmanuel : *Critique de la raison pratique*, traduit par F. Picavet, Presses Universitaires de France, Quadrige, Paris, 1943.
- KANT, Emmanuel : *Critique de la faculté de juger, suivi de Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique et de Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?*, traduit par A. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry, H. Wismann, Gallimard, Paris, 1985.
- KANT, Emmanuel : *Logique*, traduit par L. Guillermit, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2007.
- KANT, Emmanuel : *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduit par L. Guillermit, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001.
- KANT, Emmanuel : *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit par M. Foucault, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1994.
- KELLY, George A. : *The Psychology of Personal Constructs*, Norton, New York, 1955.
- KERSHAW, Ian : *Hitler*, traduit par P.-E. Dauzat, Flammarion, Paris, 2008.
- KIERKEGAARD, Søren : *Journal. Extraits. Tome I, II, III*, traduit par K. Ferlov et J.-J. Gateau, Gallimard, Paris, 1954-1955.
- KIERKEGAARD, Søren : *Œuvres Complètes 16 : La maladie à la mort*, Orante, Paris, 1971.
- KISIEL, Theodore : *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1993.
- KLEMPERER, Victor : *LTI, la langue du III^e Reich*, traduit par E. Guillot, Albin Michel, Paris, 1996.
- KLUCKHOHN Clyde ; MURRAY, Henry A. (Ed.) : *Personality in Nature, Society, and Culture*, Alfred A. Knopf, New York, 1953.
- KOJEVE, Alexandre : *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.
- KOLTKO-RIVERA, Mark E. : « The Psychology of Worldviews », in *Review of General Psychology*, Vol. 8, N° 1 (2004), p. 3-58.
- KOYRE, Alexandre : *Du monde clos à l'univers infini*, traduit par R. Tarr, Gallimard, Paris, 1973.
- KUHN, Thomas S. : *La structure des révolutions scientifiques*, traduit par L. Meyer, Flammarion, Paris, 1983.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe ; NANCY, Jean-Luc : *Le mythe nazi*, Editions De L'aube, Poche essais, Paris, 2005.

- LALANDE, André : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1926.
- LELIEVRE, Franck : « Grandeur et décadence d'un philosophe barbare », in *Cités*, 2015/1 (n° 61), p. 155-167.
- LEMAINÉ, Gérard ; MATALON, Benjamin : *Hommes supérieurs, hommes inférieurs ? La controverse sur l'hérédité de l'intelligence*, Armand Collin, Paris, 1985.
- LEVINAS, Emmanuel : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Paris, 2021.
- LEVI-STRAUSS, Claude : *Race et histoire*, Denoël, Paris, 1987.
- LÖWITH, Karl : *De Hegel à Nietzsche*, traduit par R. Laureillard, Gallimard, Paris, 1969.
- LÖWITH, Karl : « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », dans *Les Temps modernes*, 2008/4 (n° 650), p. 10-25.
- MACHEREY, Pierre : « Marcher en forêt avec Descartes », <https://doi.org/10.4000/methodos.4660>
- MACHIAVEL, Nicolas : *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par E. Barincou, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1952.
- MANNHEIM, Karl : *Idéologie et utopie*, traduit par J.-L. Evrard, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2006.
- MARCUSE, Herbert : *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduit par M. Wittig, Editions de Minuit, Paris, 1968.
- MARGOLIS, Eric ; LAURENCE, Stephen : *Concepts. Core Readings*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.
- MARGOLIS, Eric ; LAURENCE, Stephen : « Concepts », *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/concepts/>).
- MARSHALL, Paul A. ; GRIFFIOEN Sander ; MOUW Richard J. (Ed.) : *Stained Glass. Worldviews and Social Science*, University Press of America, Lanham, 1989.
- MARSHALL, Terence : *A la recherche de l'humanité. Science, poésie ou raison pratique dans la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau, Leo Strauss et James Madison*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009.
- MARX, Karl : *Œuvres III : Philosophie*, édition établie et annotée par M. Rubel, Gallimard, Paris, 1982.
- MARX, Karl ; ENGELS, Friedrich : *L'idéologie allemande*, traduit par H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Editions Sociales, Paris, 1968.

- McADAMS, Dan P. ; OLSON, Bradley D. : « Personality development : continuity and change over the life course », in *Annual Review of Psychology*, 2010, 61, p. 517-542.
- McBRIDE, William L. : « Ideology », in W.A. Darity (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan USA, The Gale Group, 2008.
- McCARTHY, Vincent : *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, Martinus Nijhoff, The Hague and Boston, 1978.
- MERCIER, Hugo ; SPERBER, Dan : *L'énigme de la raison*, traduit par A. Gerschenfeld, Odile Jacob, Paris, 2021.
- MERLEAU-PONTY, Maurice : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice : *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.
- MILL, John Stuart : *Auguste Comte and Positivism*, Amazon Edition, 2022.
- MOORE, George E. : *Philosophical Papers*, Routledge, New York, 1959.
- MOORE, George E. : *Principia Ethica*, SophiaOmni Press, 2017.
- MOSSE, George L. : *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, traduit par C. Darmon, Calman-Lévy, Paris, 2006.
- NAUGLE, David K. : *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2002.
- NEF, Frédéric : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, Paris, 2004.
- NEF, Frédéric : *Traité d'ontologie pour les non-philosophes (et les philosophes)*, Gallimard, Paris, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich : *Le Gai Savoir*, traduit par P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1967.
- NIETZSCHE, Friedrich : *Par-delà bien et mal*, traduit par C. Heim, Gallimard, Paris, 1971.
- NIETZSCHE, Friedrich : *Généalogie de la morale*, traduit par E. Blondel, O. Hansen-Løve, T. Leydenbach, P. Pénisson, GF-Flammarion, Paris, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich : *Considérations inactuelles*, traduit par H. Albert et M. Baumgartner, Gallimard, Paris, 1992.
- NILSSON, Artur : *The Psychology of Worldviews : Towards a Non-Reductive Science of Personality*, Lundt University, Lundt, 2013.
- PAICHELER, Geneviève : *L'invention de la psychologie moderne*, L'Harmattan, Paris, 1992.
- PARFAIT, Nicole : *Une certaine idée de l'Allemagne. L'identité allemande et ses penseurs de Luther à Heidegger*, Editions Desjonquères, Paris, 1999.
- PASCAL, Blaise : *Pensées*, GF-Flammarion, Paris, 1993.

- PAYEN, Guillaume : *Martin Heidegger. Catholicisme, révolution, nazisme*, Editions Perrin, Paris, 2016.
- PEACOCKE, Christopher : *A Study of Concepts*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.
- PETERSON, Jordan B. : *Maps of Meaning. The Architecture of Belief*, Routledge, New York and London, 1999.
- PHILIPSE, Herman : *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton University Press, Princeton, 1998.
- PLATON : *La République*, traduit par G. Leroux, GF-Flammarion, Paris, 2002.
- PLATON : *Premiers dialogues*, traduit par E. Chambry, GF-Flammarion, Paris, 1967.
- PLATON : *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, traduit par E. Chambry, GF-Flammarion, Paris, 1969.
- PLATON : *Lettres*, traduit par L. Brisson, GF-Flammarion, Paris, 1987.
- POPPER, Karl R. : *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, traduit par M.-I. et M. B. de Launay, Editions Payot & Rivages, Paris, 2006.
- POPPER, Karl R. : *Misère de l'historicisme*, traduit par H. Rousseau, Plon, Paris, 1956.
- POPPER, Karl R. : *La société ouverte et ses ennemis*, Tome 1 et 2, traduit par J. Bernard et P. Monod, Editions du Seuil, Paris, 1979.
- PRICE, Henry Habberley : *Thinking and Experience*, Hutchinson & Co., London, 1969.
- PRIOR, William J. : « Plato and the « Socratic Fallacy » », *Phronesis*, vol. 43, n°2, may 1998, p. 97-113.
- QUINE, Willard Van Orman : *Le mot et la chose*, traduit par J. Dopp et P. Gochet, Flammarion, Paris, 1977.
- QUINE, Willard Van Orman : *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, traduit sous la direction de S. Laugier par C. Alsaleh, B. Ambroise, D. Bonnay, S. Bozon, M. Cozic, S. Laugier, Ph. De Rouilhan, J. Vidal-Rosset, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003.
- QUINE, Willard Van Orman : « Ontology and Ideology », in *Philosophical Studies : An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 2, n° 1 (Janvier 1951), Springer, New York, 1951 (<https://www.jstor.org/stable/4318102>).
- RECANATI, François : *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, Gallimard, Paris, 2008.
- RECANATI, François : *Mental Files*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

- RECANATI, François : « Content, Mood, and Force », *Philosophy Compass*, Wiley, 2013, 8, p.622-632.
- RICHARD, Jean-François ; BONNET, Claude ; GHIGLIONE, Rodolphe : *Traité de psychologie cognitive*, Tome 2 : Le traitement de l'information symbolique, Bordas, Paris, 1990.
- RICOEUR, Paul : *Histoire et vérité*, Editions du Seuil, Paris, 1967.
- RICOEUR, Paul : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Editions du Seuil, Paris, 1986.
- RICOEUR, Paul : *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris, 1990.
- RICOEUR, Paul : *L'idéologie et l'utopie*, traduit par M. Revault d'Allonnes et J. Roman, Editions du Seuil, Paris, 1997.
- RIVELAYGUE, Jacques : *Leçons de métaphysique allemande. Tome II : Kant, Heidegger, Habermas*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1992.
- ROMANO, Claude : *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 2010.
- ROMANO, Claude : *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris, 2019.
- ROSENBERG, Alfred : *Le mythe du XXe siècle*, traduit par A. von Scholle, Editions Déterna, Paris, 1999.
- RYLE, Gilbert : *La notion d'esprit. Pour une critique des concepts mentaux*, traduit par S. Stern-Gillet, Editions Payot & Rivages, Paris, 2021.

- SAEED, John I. : *Semantics*, Wiley Blackwell, Oxford, 2016.
- SARTRE, Jean-Paul : *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943.
- SARTRE, Jean-Paul : *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2012.
- SCHELER, Max : *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Der Neue-Geist Verlag, Leipzig, 1926.
- SCHELER, Max : *Gesammelte Werke 6 : Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Franke Verlag, Bern und München, 1963.
- SCHELER, Max : *La situation de l'homme dans le monde*, traduit par M. Dupuy, Editions Montaigne Aubier, Paris, 1951.

- SCHELER, Max : *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, traduit par M. de Gandillac, Gallimard, Paris, 1955.
- SCHELER, Max : *L'homme du ressentiment*, traduit par J. Lacoste, Bartillat, Paris, 2022.
- SCHELER, Max : « Reality and Resistance : On Being and Time, Section 43 », traduit par T. Sheehan, in *Listening* 12, n° 3 (automne 1977), p. 61-73.
- SEARLE, John R. : *La construction de la réalité sociale*, traduit par C. Tiercelin, Gallimard, 1998.
- SEARLE, John R. : *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2010.
- SEDLEY, David : *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford University Press, 2002.
- SELLARS, Wilfrid : *Science, Perception and Reality*, Ridgeview, Atascadero, 1991.
- SHILS, Edward: « Ideology. I. The Concept and Function of Ideology », in D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, The Macmillan Company & The Free Press, 1968.
- SOULEZ, Antonia (dir.) : *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985.
- SPENGLER, Oswald : *Der Untergang des Abendlandes*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1918. *The Decline of the West*, translated by C.F. Atkinson, George Allen & Unwin Ltd., London, 1926-1928.
- STERN, Fritz : *The Politics of Cultural Despair : a study in the Rise of the Germanic Ideology*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1989.
- STRAUSS, Leo : *Droit naturel et histoire*, traduit par M. Nathan et E. de Dampierre, Flammarion, Paris, 1986.
- STRAUSS, Leo : *Qu'est-ce la philosophie politique ?*, traduit par O. Sedeyn, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.
- STRAUSS, Leo : *La philosophie politique et l'histoire*, traduit par O. Sedeyn, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, Paris, 2008.
- STRAUSS, Leo : *Nihilisme et politique*, traduit par O. Sedeyn, Editions Payot & Rivages, Poche, Paris, 2004.
- STRAUSS, Leo : *La persécution et l'art d'écrire*, traduit par O. Sedeyn, Presses Pocket, 1989.
- STRAUSS, Leo : *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1983.

- STRAUSS, Leo : *An Untitled Lecture on Plato's Euthyphron*, University of Chicago, 1996.
https://archive.org/stream/LeoStraussOnPlatosEuthyphronintegral/Leo%20Strauss%20-%20On%20Plato%27s%20Euthyphron%20%5Bintegral%20%5D_djvu.txt
- STRAWSON, Peter F. : *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, London and New York, 1959.
- STRAWSON, Peter F. : *Subject and Predicate in Logic and Grammar*, Ashgate, Aldershot, 1974.
- STRAWSON, Peter F. : *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Routledge, London-New York, 1993.

- TAYLOR, Charles : *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, traduit par C. Melançon, Editions du Seuil, Paris, 1998.
- TAYLOR, Charles : *Le malaise de la modernité*, traduit par C. Melançon, Les Editions du Cerf, Paris, 1994.
- TÖNNIES, Ferdinand : *Communauté et société*, traduit par J. Leif, Retz-C.E.P.L., Paris, 1977.
- TRAWNY, Peter : *Heidegger et l'antisémitisme. Sur les « Cahiers noirs »*, traduit par J. Christ et J.-C. Monod, Editions du Seuil, Paris, 2014.
- TRAWNY, Peter : *La liberté d'errer, avec Heidegger*, traduit par N. Weill, Indigène éditions, Paris, 2014.
- TRAWNY, Peter : *Heidegger. Une introduction critique*, traduit par M. de Launay, Editions du Seuil, Paris, 2017.

- VAN DEN BRUCK, Moeller : *Le Troisième Reich*, traduit par J.-L. Lénault, Editions Fernand Sorlot, Paris, 1981.
- VASSILIE-LEMENY, Anna-Maria ; VASSILIE-LEMENY Sorin T. : « Structure et méthode dans la philosophie du sens et de la valeur », dans *Philosophiques*, 2 (1), 1975, p. 83-102. <https://doi.org/10.7202/203023ar>.
- VON HUMBOLDT, Wilhelm : *De l'origine des formes grammaticales et de leur influence sur le développement des idées*, traduit par A. Tonnellé, Librairie A. Franck, Paris, 1859.
- VON HUMBOLDT, Wilhelm : *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, traduit par D. Thouard, Editions du Seuil, Paris, 2000.
- VON WRIGHT, Georg H. : *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Routledge & Kegan Paul, London, 1971.

- WEBER, Max : *Le savant et le politique*, traduit par J. Freund, E. Fleischmann, E. de Dampierre, Librairie Plon, Editions 10/18, Paris, 1963.
- WEBER, Max : *Essais sur la théorie de la science*, traduit par J. Freund, Librairie Plon, Presses Pocket, Paris, 1992.
- WEBER, Max : *Economie et société*, traduit par J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Maillard, J. Chavy, Librairie Plon, Presses Pocket, Paris, 1995.
- WEBER, Max : *Concepts fondamentaux de sociologie*, traduit par J.-P. Grossein, Editions Gallimard, Paris, 2016.
- WITTGENSTEIN, Ludwig : *Tractatus logico-philosophicus*, traduit par G.-G. Granger, Gallimard, Paris, 1993.
- WIEVIORKA, Annette : *Eichmann, de la traque au procès*, André Versaille éditeur, Bruxelles, 2011.
- WOLIN, Richard : *The Heidegger Controversy : A Critical Reader*, The MIT Press, 1998.
- WOLTERS, Albert M. : « On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy », in P. Marshall et al. (ed.), *Stained Glass*, University Press of America, 1983, p. 14-25.
- WUNDT, Max : *Deutsche Weltanschauung*, J.F. Lehmanns Verlag, München, 1926.

Table des matières

Remerciements.....	2
Avertissement.....	3
Introduction.....	4
Ch. 1 : Un concept allemand ?.....	8
§ 1. Vision du monde et pattern social.....	13
§ 2. Une assertion étonnante.....	20
§ 3. Concept et intuition.....	22
§ 4. <i>Cosmotheoria</i>	29
§ 5. Des essences et des jeux de langage.....	34
§ 6. Langage et métaphore.....	41
§ 7. Bilan.....	45
Ch. 2 : Aperçu historique.....	47
§ 1. Un mot massivement utilisé, mais un concept flou.....	48
§ 2. Tentative d'unification historique d'un point de vue herméneutique.....	52
§ 3. Vision du monde et religion.....	55
§ 4. Kant : mort de la métaphysique, naissance de la <i>Weltanschauung</i>	60
§ 5. L'histoire comme totalisation des visions du monde chez Hegel.....	75
§ 6. Kierkegaard : vision du monde et existence.....	82
§ 7. Dilthey et la <i>Weltanschauungslehre</i>	89
§ 8. Bilan.....	95
Ch. 3 : A la recherche du monde perdu.....	97
§ 1. Deux images du monde.....	100
§ 2. Le positivisme et la naturalisation du monde.....	102
§ 3. Le positivisme et la question du sens commun.....	105
§ 4. A la recherche du monde perdu.....	110
§ 5. La critique de la <i>loi des trois états</i> par Max Scheler.....	116
§ 6. Une vision scientifique du monde est-elle possible ?.....	122
§ 7. Science et théorie de tout.....	125
§ 8. Une jonction impossible ?.....	131
§ 9. Les particuliers de base dans l'image manifeste du monde.....	132
§ 10. Bilan.....	135
Ch. 4 : Monde(s) retrouvé(s).....	137
§ 1. L'inquiétante étrangeté du monde.....	139
§ 2. Le désordre du cœur et l' <i>ordo amoris</i>	141

§ 3. La dépersonnalisation moderne de l'existence humaine.....	144
§ 4. Le débat Scheler-Weber.....	147
§ 5. La valeur : émotion ou raison ?.....	153
§ 6. John Searle : une ontologie fondamentale.....	160
§ 7. Bilan.....	171
Ch. 5 : Vision du monde et historicisme.....	172
§ 1. La sociologie de la connaissance et le paradoxe de Mannheim.....	176
§ 2. Dissolution du paradoxe de Mannheim.....	187
§ 3. La caverne de l'historicisme.....	189
§ 4. Sortir de la caverne.....	194
§ 5. La critique husserlienne de l'historicisme.....	197
§ 6. Bilan.....	204
Ch. 6 : Le nazisme et l'instrumentalisation de la <i>Weltanschauung</i>.....	205
§ 1. La <i>Weltanschauung</i> chez les idéologues <i>völkisch</i>	207
§ 2. <i>Weltanschauung</i> et propagande nazie.....	211
§ 3. Une <i>Weltanschauung</i> au service d'une idéologie raciste et antisémite.....	219
§ 4. Les nazis, les idées et l'idéalisme.....	225
§ 5. Expliquer le nazisme : de la « barbarie » au <i>Sonderweg</i>	228
§ 6. Comprendre le nazisme ?.....	232
§ 7. Le nazisme et la détresse culturelle allemande.....	235
§ 8. Bilan : les limites de la <i>Weltanschauung</i>	241
Ch. 7 : Vision du monde et construction de la personnalité.....	245
§ 1. La psychologie scientifique.....	246
§ 2. La révolution cognitiviste et le retour des visions du monde.....	251
§ 3. La <i>Personal Constructs Theory</i> (PCT) de Kelley.....	255
§ 4. Le modèle de Koltko-Rivera.....	258
§ 5. La vision du monde et les théories holistes de la personnalité.....	267
§ 6. Bilan.....	274
Ch. 8 : Être-au-monde et vision du monde.....	277
§ 1. La <i>Weltanschauung</i> comme indication formelle de l'existence.....	280
§ 2. Prise de distances avec Scheler et Jaspers.....	281
§ 3. Une herméneutique engagée.....	293
§ 4. Destruction de la <i>cosmotheoria</i>	295
§ 5. Heidegger et la <i>Weltanschauung</i> nazie.....	300
§ 6. Bilan.....	306
En guise de conclusion.....	308
Bibliographie.....	309
Table des matières.....	325

Qu'est-ce qu'une vision du monde ? Enquête historique en vue d'un horizon métaphysique

Adinel Bruzan

Mots clefs : philosophie ; épistémologie ; psychologie ; métaphysique ; histoire ; vision du monde ; religion ; phénoménologie ; analyse conceptuelle.

Résumé :

« Vision du monde » passe pour une notion périphérique dans le vocabulaire philosophique et scientifique. Dans ce travail, nous montrerons que – pour paraphraser M. Koltko-Rivera (Koltko-Rivera, 2004) – la vision du monde est le concept le plus important dont vous n'avez jamais entendu parler.

L'expression « vision du monde » est un calque du terme allemand *Weltanschauung*, qui apparaît pour la première fois sous la plume d'Emmanuel Kant pour désigner de façon globale l'expérience phénoménale ou le monde comme intuition. Rien dans l'élaboration de l'idéalisme transcendantal de Kant ne justifie l'invention de ce mot : Kant dit la même chose autrement et mieux. Toutefois le terme s'impose dans le discours philosophique au cours du XIX^e siècle, sans que l'on y consacre la plupart du temps une attention explicite et sans que l'on procède à une clarification conceptuelle.

Ce travail vise à une telle clarification conceptuelle au moyen d'une enquête historique minutieuse. Son but est de déterminer la spécificité du concept de « vision du monde » et sa différence par rapport à d'autres concepts avec lesquels on tend à le confondre (« religion », « cosmologie », « idéologie »).

Abstract :

“Worldview” is seen as a peripheral notion in the philosophical and scientific vocabulary. In this work, we will show that – to paraphrase M. Koltko-Rivera (Koltko-Rivera, 2004) – worldview is the most important concept you have never heard of.

The expression “worldview” is a calque or a copy word of the German term *Weltanschauung*, which appeared for the first time in the writings of Immanuel Kant, where it denotes the whole of the phenomenal experience or the world as intuition. Nothing in Kant's elaboration of the transcendental idealism justifies the invention of this word: Kant says the same thing differently and better. However, the notion grew stronger in the philosophical discourse during the 19th century, most of the time without receiving explicit attention and without becoming the object of a conceptual clarification.

This work aims at such a conceptual clarification by means of a thorough historical investigation. Its purpose is to determine the specificity of the concept of “worldview” and its difference with other concepts with which one often confuses it (“religion”, “cosmology”, “ideology”).