2m11.2525.8

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES COMMERCIALES
affiliée à l'Université de Montréal

LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA DIRECTION

(Première partie - Introduction à chapitre 4)

Par
Renée Bédard
Candidate au diplôme de doctorat
à l'École des Hautes Études Commerciales



Thèse présentée à l'École des Hautes Études Commerciales
pour l'obtention du diplôme de
DOCTEUR EN ADMINISTRATION (Ph.D.)
Mai 1995

© Renée Bédard, 1995

REMERCIEMENTS

« Fuis l'étude qui donne naissance à une œuvre appelée à mourir en même temps que son ouvrier. »

Au terme d'une odyssée qui a mis plusieurs années pour arriver à destination, il m'apparaît clairement *a posteriori* que j'ai voulu saisir l'occasion de cette thèse pour accomplir une œuvre personnelle et une réflexion destinée à répondre à des questions qui dépassaient le cadre d'un doctorat mais que je n'aurais peut-être pas examinées autrement.

Parmi les conditions de possibilité les plus importantes pour un doctorat, je voudrais signaler le milieu humain de travail. La qualité et la stimulation de l'entourage intellectuel sont des conditions nécessaires mais non suffisantes : il faut aussi un « environnement suffisamment bon ». Par ceci, j'entends la présence d'un climat de compréhension, de confiance mutuelle et de protection, un calendrier de voyage souple et un encadrement humain de qualité, sans lesquels la liberté de prendre des risques, d'explorer des terres inconnues, de sortir des sentiers battus, est un leurre.

Qu'il me soit donc permis de remercier toutes les personnes qui m'ont aidée à réaliser ce projet, et plus particulièrement les personnes suivantes ; M. Omar Aktouf, mon directeur de thèse, pour son appui et sa confiance indéfectibles, pour son audace, son courage et sa liberté d'esprit ; M. Alain Chanlat, pour son amour du métier de professeur et le modèle qu'il incarne, pour sa grande générosité, son soutien sans compter, son ouverture d'esprit et ses exigences : « Vous avez le choix de faire une "thèse syndicale" ou une "thèse de maturité" ; M. Georges Gusdorf qui, en plus d'avoir nourri ma réflexion pendant des années et de m'avoir donné l'exemple de l'esthétique du travail intellectuel, m'a transmis des secrets du métier qui m'ont été d'un grand secours ; Mme Francine Harel-Giasson, qui m'a accueillie à HEC et dont les intuitions, la sensibilité et les conseils se sont révélés d'une importance capitale ; M. Paul Dell'Aniello, pour sa finesse, son style et la qualité humaine des relations qu'il établit ; M. Alain Guénette qui m'a fait découvrir des auteurs d'une importance capitale pour ma thèse ; MM. Fernand Amesse, Robert Lévesque et Michel Patry, directeurs du programme de doctorat, dont la compréhension, le soutien, la disponibilité et la « complicité » n'ont jamais failli dans les moments de doute, d'incertitude et de lassitude, et qui ont fait en sorte que les obstacles à la réalisation du type de thèse que j'avais choisi ont tous été levés ; Mme Lise Delage, qui veille au grain, au programme et aux étudiants avec enthousiasme ; M. Paul Lachance, mes filles, ma famille et mes amis, pour leur ténacité :

« Et alors, la soutenance c'est pour quand ? »

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements i

Table des matières ii

Liste des tableaux, figures et annexes x

INTRODUCTION 1

1. LA DÉMARCHE 19

Introduction 20

1. Le sujet d'étude : le dirigeant 20

2. Le terrain 23

2.1 L'institution universitaire 24

2.1.1 La société à l'état concentré 24

2.1.2 La cohabitation de deux univers 25

2.1.3 La multiplication des chefs, des tribus et des mentalités 26

2.1.4 La complexité de l'institution universitaire 28

2.1.5 Des niveaux de préoccupation distincts 30

2.2 Le « métier » d'adjoint et de conseiller 31

3. Le cadre théorique 33

3.1 Le schème ordonnateur de C. Wolff 34

3.2 Les trois modes de pensée 42

3.3 Le schème trifonctionnel 46

3.4 La trilogie *theória, prâxis, poïèsis* 46

3.5 Les disciplines de référence 46

3.6 L'esprit occidental 48

4. L'analyse et l'interprétation 50

2. LA CONSCIENCE MYTHIQUE 68
Introduction 69
1. Les études mythologiques : aperçu historique 70
2. Une forme originale de la spiritualité humaine 75
2.1 L'opposition du *mûthos* et du *lógos* 76
2.2 L'Un 78
2.2.1 L'harmonie 79
2.2.2 L'identité mythique : la pérennité 81
2.3 La configuration fondamentale de la conscience mythique 91
2.3.1 La conscience de l'objet : une image d'ensemble 91
2.3.2 Les concepts de réalité, de substance et de cause 92
2.4 Les idées mères 99
2.4.1 L'élan vital 100
2.4.2 L'individuel 106
2.4.3 Le concret comme sens esthétique de la condition humaine 108
2.4.4 Le sentiment d'un surplus de signification 109
2.4.5 Le mariage des différents milieux de vie 110
2.4.6 L'espace mythique : le milieu ambiant 110
2.4.7 La capacité de dédoublement : le double visage de Janus 116
3. L'ontologie vécue : Dieu, le monde, le moi 117
3.1 L'image de la Toute-puissance 117
3.2 Le monde et la nature : le territoire et le paysage 120
3.2.1 L'image du monde et le dialogue avec la nature 121
3.3 L'homme 123
3.3.1 Le moi 124
3.3.2 L'autre : la communauté 125
4. Un monde de valeurs 127
4.1 L'expérience du Tout-puissant 128
4.1.1 La Providence 128
4.1.2 L'*homo religiosus* 128
4.1.3 La religion comme hommage et comme ligne de conduite 130
4.2 La relation à l'autre : la communion 131

5. Connaître : le résultat d'une présence et d'une rencontre 132
5.1 La représentation et l'intuition 132
5.1.1 La sympathie intellectuelle 133
5.2 La relation à l'objet 137
5.2.1 La saisie globale 137
5.2.2 La réalité à fleur d'existence 138

3. LA PENSÉE SYSTÉMATIQUE 171
Introduction 172
1. Une pensée née sous le signe du *lógos* 173
1.1 Le problème initial : l'illusion et le mensonge 173
1.2 Le *lógos* : principe de réalité et principe d'intelligibilité du réel 176
1.3 Le *lógos* : discours discipliné et ordonné à la conquête de la Vérité 177
2. L'avènement d'une pensée clivée 178
2.1 La binarité 179
2.2 L'ontologie du nombre 182
2.3 Le primat de l'écriture 183
2.3.1 Le style comme formalisation du langage 184
2.3.2 Le verbe, la qualification et le classement 186
2.4 Une nouvelle façon de penser le réel et d'en parler 190
2.4.1 Le clivage du sujet et de la chose 190
2.5 L'*Homo duplex* 194
3. Le règne de la Raison 197
3.1 La Raison comme principe immanent du réel 197
3.1.1 L'idée d'architecture 197
3.1.2 L'Acte et la puissance : la notion de perfection 199
3.1.3 La Forme et la matière : la notion de hiérarchie 200
3.1.4 La hiérarchie des formes 201
3.1.5 Le passage de *Chaos* à *Kósmos* : du désordre à l'Ordre 203
3.1.6 La notion de catégorie 205
3.2 La Raison comme faculté de pensée juste 210

3.2.1 La pensée du principe 210
3.2.2 La pensée spéculative et discursive 212
3.2.3 La logique : science et art de la Raison 213
3.3 *Animal rationale* 220
3.3.1 L'*homo sapiens sapiens* 221
3.3.2 La Raison comme sagesse pratique 223
3.3.3 La Raison comme expérience poïétique 224

4. L'ESPRIT PRAGMATIQUE 244
Introduction 245
1. La conception classique de la science 248
1.1 L'*épistémè* platonicienne 250
1.2 La théorie aristotélicienne de la connaissance 251
1.2.1 Les principes de l'Être (le réel) et du Vrai : l'Acte et la Cause 251
1.2.2 La science est la connaissance du général 254
1.2.3 La théorie du concept 257
2. Les maîtres de la pensée moderne 259
2.1 Bacon ou Galilée 260
2.2 « Il fallait être Newton pour apercevoir que la lune tombe, quand tout le monde voit bien qu'elle ne tombe pas » 263
2.3 La « physique expérimentale » de l'âme 265
3. L'esprit pragmatique 266
3.1 Le lien entre la science moderne et l'esprit pragmatique 268
3.1.1 « L'épistémologie est le monnayage d'une ontologie » 269
3.1.2 « Si ça marche, c'est vrai » 272
3.1.3 « Comprendre c'est être capable de refaire — c'est pouvoir » 274
3.1.4 Le régime de l'action 279
3.1.5 De la loi au modèle : de l'organisation à la structure 285
3.1.6 L'esprit empirique 287
3.1.7 L'épistémologie de l'esprit pragmatique 296
3.2 La conception du réel 301
3.2.1 L'ontologie pragmatique : le problème de l'objet 301
3.2.2 L'indéterminisme 306

3.2.3 L'universel 308
3.3 Le type pragmatique : le bâtisseur 311

5. L'IDÉOLOGIE DES TROIS FONCTIONS 338
Introduction 341
1. La question indo-européenne 343
1.1 De la découverte d'une parenté linguistique..... 343
1.2 ...à l'hypothèse d'une grande communauté indo-européenne 344
1.3 De l'étude comparative des religions..... 346
1.4 ...à la découverte d'une civilisation spirituelle, intellectuelle et matérielle..... 350
2. L'idéologie des trois fonctions..... 352
2.1 Une conception hiérarchique de l'univers et des forces qui l'animent..... 353
2.2 Les trois fonctions sociales fondamentales..... 355
3. La fonction de souveraineté : l'art du tisserand royal 357
4. La fonction de sécurité : les militaires et les policiers 364
5. La fonction de fécondité : les artisans..... 370
6. La trifonctionalité dans l'histoire occidentale..... 372
6.1 La Cité platonicienne..... 374
6.2 La trifonctionalité dans l'œuvre d'Aristote 375
6.3 Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme 379
6.4 L'*homo hierarchicus* 381
6.5 La synarchie selon Saint-Yves d'Alveydre..... 382
6.6 La trifonctionalité du point de vue du *management* classique 387
6.7 La trifonctionalité d'un point de vue anthropologique 395
6.8 La trifonctionalité du point de vue de la fonction de contrôle 399

6. CONSÉQUENCES ET IMPLICATIONS POUR LA PENSÉE OCCIDENTALE 419

Introduction 420

1. L'idéologie du Progrès et les « âges de l'intelligence » 421

2. L'esprit cartésien 430

2.1 L'avènement du mécanisme : de l'ontologie du repos à l'ontologie du mouvement ? 433

2.2 Le mécanisme et le modèle de la machine 435

2.3 La *mathesis universalis* : une révolution épistémologique ou une nouvelle « logique » universelle ? 437

3. La science moderne : un « nouveau régime » de la pensée ? 443

3.1 La notion moderne de science 445

3.2 Le culte de la Vérité 446

3.3 La « rationalité scientifique » : une créature hybride de la Raison et de la Science 448

3.4 L'esprit de recherche 449

3.5 La notion de « loi » scientifique 450

3.6 La relation : un trait distinctif de la pensée scientifique ? 452

3.6.1 La logique de la relation et la logique de la prédication 453

3.6.2 La notion de relation répétable 457

3.7 Le paradigme organique 460

3.8 Le droit à l'erreur 462

3.9 L'épreuve de réalité 463

3.10 Une intelligence modélisatrice 464

7. LES LEÇONS À TIRER POUR LE *MANAGEMENT* 488

Introduction 489

1. Le *management* : science, art ou technique ? 492

1.1 Art ou science ? 492

1.1.1 La notion classique de science 492

1.1.2 La notion moderne de science 496

1.2 Idéologie ou science 497

1.3 Science, art ou technique 499

2. Les modes de pensée et la notion de vérité 501
2.1 La mémoire vivante 503
2.2 La Vérité de droit 504
2.3 L'épreuve de vérité 506
3. L'intérêt du schéma pour le *management* 511
3.1 La contribution des trois dimensions 511
3.2 Quelques hypothèses de recherche 515
3.2.1 Les assises du mode de pensée : l'ontologie 515
3.2.2 Vers une émancipation du *management* ? 517
3.2.3 La persistance de la pensée systématique 518
3.2.4. La conscience mythique et la conscience existentielle 519
3.3 Les implications du modèle pour le *management* 520
3.3.1 La théorie administrative classique 523
3.3.2 Le *management* scientifique 526
3.3.3 Le *management* stratégique et la « science » de la décision 529
3.3.4 Le *management* politique 533
3.3.5 Le *management* culturel 538
3.3.6 La fonction, l'organisation et la structure 540

8. LE DIRIGEANT 560
Introduction 561
1. Le *manager* et ses variantes 561
1.1 Le fiduciaire 562
1.2 Le chef d'orchestre 565
1.3 L'organe de direction : le cerveau de l'organisation 567
1.4 Le dirigeant politique comme décideur rationnel 570
1.5 Le dirigeant politique comme stratège 573
1.6 L'interprète 580
1.7. Le *leader* de profession 587
2. Le maître, le commandant et le créateur 589
2.1 Le saint et ses variantes : le maître, le père et le patron 590
2.2 Le héros et ses variantes : l'homme d'État, le commandant et le colonisateur 594

2.3 Le génie et ses variantes : le créateur, le savant et le pionnier 596

3. L'artisan, le technocrate et l'artiste 598

CONCLUSION 612

ANNEXES 651

BIBLIOGRAPHIE 683

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1	L'œuvre philosophique de C. Wolff	37
Tableau 2	Le cadre d'analyse de la thèse	38
Tableau 3	Les types de jugement selon E. Kant	72
Tableau 4	L'harmonie	81
Tableau 5	L'Un	82
Tableau 6	Identité et Égalité	83
Tableau 7	Les caractéristiques du monisme ontologique	94
Tableau 8	Les principes organisateurs de la pensée mythique selon E. Morin	100
Tableau 9	Le vivant et la notion de cause	102
Tableau 10	L'ordre du vivant	103
Tableau 11	Les propriétés du vivant selon le point de vue de la biologie	104
Tableau 12	La logique du vivant selon le point de vue de la biologie	105
Tableau 13	L'individuel et le singulier	107
Tableau 14	L'autorité de la fonction, de la personne et du métier	119
Tableau 15	La représentation et la pensée	133
Tableau 16	La compréhension et l'explication causale à partir de W. Dilthey	135
Tableau 17	Les caractéristiques de la connaissance intuitive	136
Tableau 18	Les caractéristiques de la compréhension	136
Tableau 19	Les caractères de l'objet dans la conscience mythique	140

Tableau 20	Les orientations fondamentales de la pensée symbolique / mythique / magique	141
Tableau 21	Les propriétés de la pensée symbolique / mythique /magique	141
Tableau 22	La nature des activités cérébro-spirituelles de la pensée mythique	142
Tableau 23	La dualité initiale du *lógos*	174
Tableau 24	Le *lógos* et la conquête de la Vérité	178
Tableau 25	La table pythagoricienne des dualités oppositives	179
Tableau 26	Les orientations fondamentales de la pensée rationnelle	192
Tableau 27	La nature des activités cérébro-spirituelles de la pensée rationnelle	193
Tableau 28	Le dionysiaque et l'apollonien	196
Tableau 29	Les diverses acceptions de l'*epistémè* platonicienne et ses oppositions	251
Tableau 30	La relation entre l'ontologie et l'épistémologie aristotéliciennes	254
Tableau 31	Le général et l'universel	256
Tableau 32	Les caractères principaux de l'esprit pragmatique	269
Tableau 33	La science de la science	270
Tableau 34	L'esprit pragmatique et le renversement de primauté	275
Tableau 35	L'épistémologie de la pensée systématique et de l'esprit pragmatique	276
Tableau 36	Étudier et chercher	277
Tableau 37	Le problème de l'action	281
Tableau 38	L'expérience comme épreuve et comme essai	289
Tableau 39	L'expérience et l'esprit pragmatique	289
Tableau 40	Le droit, la nécessité, la puissance et le fait	292
Tableau 41	L'union épistémologique de l'empirisme et du positivisme	294

Tableau 42	L'objet et le sujet	295
Tableau 43	Le *lógos* et la *ratio*	299
Tableau 44	Caractères généraux	300
Tableau 45	L'objectivité et la subjectivité du point de vue classique	305
Tableau 46	L'indéterminisme ontologique	307
Tableau 47	L'ontologie générale pragmatique	309
Tableau 48	L'axiologie pragmatique	310
Tableau 49	La praxéologie pragmatique	310
Tableau 50	Offre de service de Léonard de Vinci à Ludovic Sforza	313
Tableau 51	Extraits des *Carnets* de Léonard de Vinci	314
Tableau 52	Dédicace : Nicholas Machiavel au Magnifique Laurent, fils de Pierre de Médicis	315
Tableau 53	Les trois fonctions indo-européennes	357
Tableau 54	La fonction de souveraineté	359
Tableau 55	Les caractères de la fonction de souveraineté	363
Tableau 56	Les caractères de la fonction de sécurité	369
Tableau 57	Les caractères de la fonction de fécondité	372
Tableau 58	La Cité platonicienne	375
Tableau 59	Les trois fonctions de l'âme	377
Tableau 60	Le domaine de la *theória*, de la *prâxis* et de la *poïèsis*	378
Tableau 61	Les trois ordres de la féodalité	381
Tableau 62	La synarchie selon Saint-Yves d'Alveydre	385
Tableau 63	La dichotomie gouvernants / gouvernés	386
Tableau 64	La notion d'autorité selon les modes de pensée	387

Tableau 65	La typologie weberienne de l'autorité	389
Tableau 66	Les fondements de l'autorité étatique moderne	390
Tableau 67	La notion d'ordre légitime	391
Tableau 68	Les fondements de l'autorité	392
Tableau 69	Les fondements de la domination légitime selon les modes de pensée	394
Tableau 70	L'esprit cartésien	432
Tableau 71	L'ontologie cartésienne	443
Tableau 72	La notion de loi	452
Tableau 73	La logique d'attribution et la logique de rapport	457
Tableau 74	L'opposition classique *epistémè / dóxa / empeiriá*	595
Tableau 75	L'opposition idéologie / science	598
Tableau 76	Les notions modernes de science et d'art	501
Tableau 77	La notion de vérité	509
Tableau 78	La notion de vérité et ses relations avec les autres dimensions du modèle	510
Tableau 79	La science de la science selon M. Bunge	512
Tableau 80	L'ontologie et l'axiologie	516
Tableau 81	Les modes de pensée et le *management*	522
Tableau 82	La typologie des fonctions selon H. Fayol et la trifonctionalité	524
Tableau 83	Les principes généraux d'administration selon H. Fayol	525
Tableau 84	La fonction de dirigeant selon le modèle classique d'H. Fayol	526
Tableau 85	Les principes de la gestion scientifique de F. W. Taylor	527
Tableau 86	La fonction de dirigeant selon le modèle classique	528

Tableau 87	La fonction de dirigeant selon le modèle stratégique	531
Tableau 88	La décision	533
Tableau 89	Les modèles de communauté, d'État et de collectivité	535
Tableau 90	Trois conceptions de la politique	538
Tableau 91	Le modèle biologique de la culture	539
Tableau 92	La trilogie culture / structure / personnalité	540
Tableau 93	Les notions de fonction, organisation et structure	546
Tableau 94	L'importance relative des diverses capacités du personnel selon H. Fayol	563
Tableau 95	Le management comme activité de coordination	567
Tableau 96	Les caractéristiques du vivant	568
Tableau 97	Les composantes de l'organisation selon C.I. Barnard	568
Tableau 98	Les éléments de l'organisation formelle selon C.I. Barnard	569
Tableau 99	La trifonctionalité selon le point de vue de la décision de H. Simon	571
Tableau 100	La politique générale selon K. Andrews	574
Tableau 101	La trifonctionalité selon A. Chandler	576
Tableau 102	La contingence et la nécessité selon le point de vue philosophique	577
Tableau 103	La correspondance entre l'optimisation et la stratégie	579
Tableau 104	La trifonctionalité et le *métamanagement*	580
Tableau 105	Le jeu et le travail du dirigeant selon H. Mintzberg	582
Tableau 106	Les huit rôles selon H. Mintzberg	582
Tableau 107	Les principes de l'organisation rationnelle d'H. Fayol et les principes du travail efficace d'H. Mintzberg	584
Tableau 108	Les trois niveaux d'H. Mintzberg	586

Tableau 109 La trifonctionalité revisée d'H. Mintzberg..... 586

Tableau 110 Le saint et ses contrefaçons 593

Tableau 111 Le héros et ses contrefaçons 596

Tableau 112 Le génie et ses contrefaçons..... 598

Tableau 113 Les approches classiques du *leadership* 601

Tableau 114 Le vrai et le beau ou le bon..... 602

Tableau 115 L'artisan, le technocrate et l'artiste selon P. Pitcher..... 602

LISTE DES FIGURES

Figure 1	La notion de mode de pensée	12
Figure 2	Les dimensions fondamentales de l'homme	39
Figure 3	Les formes de la représentation selon F. Creuzer	71
Figure 4	La relation entre les notions de force et de finalité	102
Figure 5	Le problème du mensonge et de l'illusion	180
Figure 6	Les dix catégories d'Aristote	212
Figure 7	La hiérarchie des genres et des espèces à partir de la substance	213
Figure 8	L'objet du savoir philosophique et sa distribution dans la science	219
Figure 9	Le rôle de la logique	221
Figure 10	Le général	222
Figure 11	La hiérarchie de l'individuel au général	263
Figure 12	Les composantes de l'action	288
Figure 13	Le *lógos* et l'action	290
Figure 14	Les trois fonctions indo-européennes	366
Figure 15	La justice comme élément intégrateur des trois fonctions	369
Figure 16	La fonction de sécurité	377
Figure 17	La trifonctionalité synarchique	395
Figure 18	Le processus de production de biens matériels	405
Figure 19	Le processus de symbolisation	406
Figure 20	Le processus de socialisation	407

Figure 21	La trifonctionalité selon le point de vue du contrôle.....	410
Figure 22	La théorie classique de la connaissance.....	436
Figure 23	La théorie des formes symboliques	437
Figure 24	La typologie des fonctions selon H. Fayol.....	534
Figure 25	Les capacités de la direction générale selon H. Fayol.....	574
Figure 26	La nature de la stratégie.....	588
Figure 27	Stratégie et *leadership*.....	598

« L'organisation du savoir a cessé depuis longtemps d'être monarchique. Aux siècles de foi et d'autorité, la théologie était la reine des sciences. La philosophie était sa servante ou plutôt, comme gémissait Kant, sa suivante, alors que la philosophie, observait-il, n'a qu'un service à rendre : précéder et non pas suivre, marcher en tête des disciplines, tracer ou éclairer leur route.

La philosophie fut promue à son tour, libérée, intronisée. De servante, elle devint maîtresse, exerçant son règne sur l'ensemble des savoirs particuliers. Mais ceux-ci ne devaient pas tarder à s'émanciper ; de sorte que la philosophie a subi le même sort que la théologie. Elle a perdu son sceptre et son principat le jour où les savants ont secoué sa tutelle. Cette destitution a été progressive.

Les sciences de la nature ont conquis leur autonomie les premières. Les sciences de l'homme ne se sont affranchies que récemment. Il leur fallait inventer et adopter des procédures positives, conjoindre raisonnement et expérimentation. C'est chose à peu près faite à l'heure présente, du moins chez ceux qui leur assignent un idéal explicatif et qui les soumettent à des techniques de vérification. Le meilleur atout de la science nouvelle consiste même dans l'homogénéité grandissante de ses méthodes, quels que soient les champs explorés, quelle que soit l'hétérogénéité des objets qu'elle cherche à maîtriser. Pourvu qu'on sache allier un formalisme logique et un maniement expérimental (une manipulation mentale dans le cas des mathématiques), pourvu qu'on sache inscrire les pratiques de la science dans ce que Jean Ladrière appelle le "cadre d'un jeu réglé d'opérations", la preuve peut être acquise, la connaissance peut être contrôlée [1]. »

Henry Duméry.

INTRODUCTION

Cette thèse est le fruit d'observations recueillies pendant près de vingt ans dans le cadre de mes activités professionnelles et personnelles. Ces observations se sont cependant cristallisées après mes études en sciences de l'administration au moment où, comme adjointe auprès de la haute direction, j'ai exercé le rôle de conseillère en gestion. Elle est également le résultat de séjours prolongés dans deux sociétés qu'aujourd'hui je qualifierais de « mythiques » [2] et d'une connaissance pratique des autres types de milieux qui sont traités dans cette thèse, de lectures, d'analyses et d'études approfondies sur le sujet de la direction en général et sur celui de la haute direction en particulier. Dans cette recherche, mon « terrain » professionnel a servi de point de départ et de centre de gravité pour ordonner mes lectures et, au fur et à mesure que mon interrogation se précisait, pour formuler des hypothèses. Un schéma d'ensemble s'est progressivement dégagé qui n'existait pas à l'origine. En ce sens, ma façon de procéder s'apparente davantage à une démarche de création et de découverte que de vérification des hypothèses et de justification.

À l'instar des sociétés gravitant dans la sphère d'influence des États-Unis, un engouement commençait à se manifester dans la société québécoise, au début des années 1970, pour la formation en gestion — et plus particulièrement pour la maîtrise en administration des affaires (M.B.A.) —, dont la transmission se trouvait assurée par la nouvelle génération de professeurs ayant poursuivi leurs études dans des universités américaines au cours des années 1960. Dans l'imaginaire de l'époque, encore imprégnée du sentiment de toute-puissance de l'après-guerre et du messianisme des Etats-Unis, cette maîtrise représentait en quelque sorte la voie royale du succès personnel, le symbole et la garantie de l'énergie physique, psychique et intellectuelle, une illustration du « produit » éducatif idéal conjuguant économie, efficacité et utilité. En somme, l'archétype d'un modèle universel de formation des personnes, destiné autant à l'« administration des choses » qu'au « gouvernement des personnes [3] ». Avec le recul, une évaluation des effets de la mutation des écoles de « commerce » en écoles de « gestion » commence à se produire, qui nuance l'enthousiasme originaire [4].

Comme pour la plupart des étudiants, mes études de maîtrise en administration sont venues couronner une formation universitaire acquise dans d'autres disciplines, l'idée étant que la formation de deuxième cycle en sciences de l'administration (ou de la gestion) ouvrait sur un

« plan de carrière » et qu'elle fournissait une sorte de clé universelle d'accès aux promotions et à des hautes responsabilités. De tels motifs, largement partagés, sont révélateurs des idées et des valeurs qui sous-tendent ce phénomène moderne que la gestion représente, et de la conception que la société se fait de la fonction administrative et des administrateurs, dorénavant désignés par les termes de gestion et de gestionnaires. En réalité, la gestion au sens moderne du terme est peut-être la représentation la plus pure et le fruit de ce rapport privilégié de la pensée scientifique moderne à une connaissance axée sur l'universel, à un accent mis sur des valeurs matérielles et utilitaires, à une valorisation de l'action et des résultats [5], comme le droit l'a été pour la pensée rationnelle.

Il existe deux types de postes qui représentent l'idéal du diplômé en gestion et qui expriment bien la philosophie générale dans laquelle baigne la gestion : dirigeant ou consultant. Au terme de mes études en « sciences » de l'administration, j'ai occupé à l'Université Laval la fonction d'adjointe au vice-recteur, terme qui englobe la gestion de projets, l'expertise-conseil et la consultation interne. Durant quinze ans, ce milieu de travail se révéla à la fois un terrain d'observation et un laboratoire exceptionnels ; il est à l'origine de mon intérêt pour l'étude de la direction.

Munie d'une formation administrative répondant aux exigences de la rationalité et de la science, formée à l'exercice de l'abstraction et de l'objectivité, animée par la croyance en une intelligibilité du réel accessible par le moyen de méthodes d'investigation sûres — compréhension assurée par des représentations de nature principalement quantitative puisque les mathématiques, œuvre de l'intelligence, sont essentiellement intelligibles [6] —, j'ai ressenti, au fil des années et au contact des problèmes administratifs concrets, un profond sentiment d'étonnement et de curiosité à l'égard du milieu universitaire, cet univers hétérogène qui résistait à l'idéal de la Raison et de la science, dans lequel cohabitaient non sans mal des philosophies, des manières d'être et des styles, des valeurs et des conduites, des conceptions de la vérité, des sentiments, des compétences et des pratiques différents, voire opposés.

Au sens étymologique du terme, l'étonnement désigne un état psychologique provoqué par des phénomènes inattendus ou que l'on est incapable d'expliquer. Mais, l'étonnement ne provient pas seulement du caractère inhabituel des phénomènes, il peut naître d'une nouvelle façon de les considérer. Aristote n'enseigne-t-il pas que « c'est l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques [7] »? De mon étonnement dans tous les sens du terme, combiné à une absence d'autorité hiérarchique — étant donné la nature consultative de ma fonction —, devaient germer l'idée et la nécessité de développer un style d'intervention me permettant de comprendre les subtilités et de saisir les

nuances des situations — le plus souvent délicates — dans lesquelles j'étais plongée, d'agir d'une manière adéquate et d'exécuter mon travail conformément aux orientations de la direction et à mes propres convictions, tout en ayant une action qui soit la plus efficace et habile possible. Ce mode de connaissance et d'intervention que je découvrais empiriquement — par essais et erreurs — est bien connu des philosophes. Il repose sur l'intuition et il porte le nom de « sympathie ». « Sympathiser est l'acte philosophique par excellence. Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable [8]. » Ce long et riche apprentissage de l'observation méticuleuse des personnes en situation de direction, de l'écoute attentive, du retour de la pensée sur les données recueillies, de la vérification systématique, de la recherche théorique et de la création, a donné lieu à cette étude sur les fondements de la direction.

La spécialisation est un principe fondateur de la pensée occidentale, une position intellectuelle et une attitude d'esprit profondément ancrés dans notre façon de voir, de juger et de concevoir les choses. Cette manière de penser est à l'origine du découpage du réel en parties auxquelles correspondent des disciplines de plus en plus nombreuses et précises (industrie, commerce, éducation, santé, culture, *etc.*). Même si elle s'inscrit dans cette logique, l'université ne s'y réduit pas. C'est pourquoi elle n'est pas une organisation ni un milieu d'étude comme les autres. En effet, contrairement aux établissements spécialisés qui forment la trame de notre société, l'institution universitaire présente la particularité d'être un véritable microcosme à échelle réduite, dans lequel on découvre, au delà de la diversité des activités courantes et de la variété de son domaine administratif, une identité, une logique et des valeurs propres, qui ne sont celles ni de l'État ni de l'entreprise. La notion de « cité universitaire » exprime d'ailleurs une homologie avec la société civile, qui n'est pas fortuite et qui en fait un sujet d'étude unique, digne du plus haut intérêt, quel que soit le niveau de la direction. Cette condensation d'univers très hétérogènes exige du conseiller généraliste d'autres qualités que ses seules compétences professionnelles et techniques, telle qu'une sensibilité aux divers systèmes de représentation qui se côtoient dans le milieu universitaire en raison des découpages disciplinaires. À la limite, et cela constitue précisément l'identité et la richesse de l'université, chaque professeur incarne le type-idéal de la spécialité à laquelle il appartient.

Au delà de la division de la connaissance en de multiples branches, il existe actuellement en Occident deux grands paradigmes désignés comme la Raison et la science, où la science est tenue pour la forme achevée de la Raison. Pour comprendre le lien entre les deux, on ne peut faire l'économie d'un retour sur certains fondements historiques, notamment sur les notions de Raison, de science, de Progrès et de civilisation.

L'Occident a hérité de la pensée grecque la distinction entre deux pratiques discursives, l'une supérieure, la philosophie, fondée sur une connaissance authentique et vérifiée qui permet de dépasser les apparences et d'atteindre les réalités, l'autre de moindre validité, la mythologie, basée sur la mémoire collective et sur la tradition, dans laquelle s'entremêlent des éléments de nature religieuse, politique et esthétique. Cette distinction entre deux pratiques discursives, auxquelles correspondent deux formes de la conscience humaine — la pensée rationnelle et la pensée mythique —, est devenue le symbole du passage du *mûthos* au *lógos*, de l'avènement de la Raison.

Avec le développement des doctrines du « Progrès » au XVIII^e siècle, l'idée s'impose d'une « règle universelle » de la Raison, d'une « loi objective » de la nature : la perfectibilité indéfinie de la nature « humaine » et des œuvres de l'homme. Face au dualisme de la conscience hérité de la tradition grecque — le *mûthos* et le *lógos*, ou la conscience mythique et la conscience rationnelle —, Condorcet suggère une division ternaire de l'évolution spirituelle de l'humanité, qui s'inscrit dans la logique du Progrès et qui permet de faire sauter le verrou que constituait la conception de la philosophie comme stade suprême de la connaissance, ouvrant ainsi l'accès à la connaissance scientifique. L'ébauche de la « loi des trois états » — théologique, métaphysique et positif —, dont la formulation comme « loi universelle de la dynamique sociale » devait revenir à A. Comte, s'y trouve. Cette conception ternaire du progrès de l'intelligence humaine et de ses œuvres prendra la forme d'une opposition de nature qualitative entre des attitudes d'esprit, des formes de vérité, des démarches intellectuelles, des modes de conduite, qui s'incarneront dans trois grands archétypes : la religion, la philosophie et la science [9].

Tenue pour l'expression historique « progressive » du génie humain, la notion de « civilisation [10] » fournira à l'idéologie de la Raison sa justification historique, ses fondements et son contenu les plus solides. Au dix-neuvième siècle, l'idée de Progrès évoque « l'image d'une voie royale de la civilisation que l'Occident aurait tracée [11] », en référence à sa technologie, ses mœurs, ses connaissances scientifiques, sa conception du monde [12]. L'idée de la science comme niveau supérieur du savoir humain et comme étape ultime du développement intellectuel s'impose, engendrant la primauté de la pratique et du discours scientifiques. Sous l'influence conjointe de l'évolutionnisme culturel et du matérialisme, l'idéal de la connaissance se modèle sur le type de savoir propre à la matière inerte, l'idée de la science et de la connaissance vraie s'identifie à la physique, ce qui aura pour conséquence de jeter un discrédit sur les autres formes de savoir. Ainsi la science finira-t-elle par supplanter la philosophie, tenue pour une « première » expression de la pensée réfléchie [13], et par symboliser la forme achevée de la Raison.

Rompant avec cette orientation qui veut que la science soit la fille de la philosophie, et le mythe « le balbutiement rationnel de la Science [14] » — ce qui a eu pour effet de placer la philosophie en porte-à-faux par rapport à la science, et la mythologie en situation d'infériorité par rapport à la philosophie —, l'une de mes hypothèses est que la pensée « moderne » procède d'une spiritualité dont l'orientation générale est « pragmatique » plutôt que « rationnelle » et « scientifique ». Contrairement à la philosophie de la connaissance qui, en référence à la rupture opérée avec l'ontologie et l'épistémologie aristotéliciennes, envisage l'esprit scientifique comme un « nouveau régime de la pensée », je soutiens qu'il existe une distinction entre l'« esprit pragmatique », que je tiens pour un mode général de la pensée, et l'« esprit scientifique », que je considère comme une attitude de nature épistémologique. Même si on observe une convergence certaine de la science, au sens moderne du terme et dans la totalité de ses dimensions épistémologiques, avec l'esprit pragmatique, ce dernier ne s'y réduit pas. De ce point de vue, la méthode, la technologie et la technique, auxquelles l'idée de science est généralement associée, sont des éléments qui ne sont pas exclusifs à la pensée pragmatique et qui, tout en y occupant une place prédominante, demeurent des composantes d'une configuration d'ensemble dont ils tirent leur signification. En se dégageant de l'idéologie du Progrès, il devient possible d'envisager la mythologie, la philosophie et la science d'un point de vue générique, occupant chacune un domaine propre et, en conséquence, existant dans chacun des modes de pensée. Ne me situant pas dans une perspective évolutionniste, la question de savoir comment expliquer l'émergence ou le passage d'un mode de pensée à l'autre est ici d'un intérêt secondaire.

Une deuxième hypothèse est que la Raison correspond à une forme particulière de la spiritualité humaine qui ne présente aucune ressemblance avec celle apparue au dix-septième siècle et qui a été désignée par les philosophes comme l'« esprit scientifique ». D'où, contrairement à la position de certains philosophes sur le sujet [15], la distinction entre trois modes de pensée plutôt que deux. Ces trois modes de pensée sont : la *conscience mythique*, la *pensée systématique* et l'*esprit pragmatique*. En établissant une nette distinction entre la Raison et l'esprit scientifique, on prend conscience de la confusion qui existe, en philosophie de la connaissance, entre la rationalité et la scientificité, et entre les deux types de connaissances s'y rattachant.

À l'encontre de la vision évolutionniste proposé par l'idéologie du Progrès, j'ai voulu montrer que les différents modes de pensée ne sont pas progressifs mais que chacun présente, à sa manière, une configuration originale, complète et égale en valeur. De plus, et cela est fondamental, les divers modes de pensée continuent à cohabiter au moment présent, dans nos milieux et chez les êtres humains. Il résulte de cette troisième hypothèse que, symboliquement,

chaque mode de pensée représente une « révolution » au sens kuhnien, c'est-à-dire une discontinuité et une rupture, qui repose sur un paradigme incommensurable, voire en opposition, avec les précédents. Dans les faits, la rupture n'est sans doute jamais aussi radicale et la rencontre de modes de pensée différents a donné lieu à des croisements et à une variété de situations. Ainsi observe-t-on, d'un mode de pensée à l'autre, la persistance de questions qui vont soit s'estomper graduellement soit demeurer parce qu'elles expriment une interrogation fondamentale, de même que des migrations de concepts, des filiations, des divisions ou des « émancipations », des mutations et des adaptations. Autant ces phénomènes contribuent à accroître la spécificité de chaque mode de pensée, autant ils augmentent la difficulté d'en saisir les caractères fondamentaux, originaux et propres.

Au plan de la théorie, cette hypothèse entraîne plusieurs conséquences générales : 1) elle remet en question le monisme de l'esprit. Plus précisément, le postulat de la structure unitaire de la pensée est soumis à un réexamen. Ce postulat admet la différenciation qualitative entre des attitudes d'esprit, des mentalités ou des régimes de la représentation, en autant que ces formes s'inscrivent dans un schéma linéaire (de progression ou d'évolution) ou structural ; 2) elle amène à considérer comme acceptable l'existence d'une pluralité de formes de la conscience humaine ; 3) à abandonner l'hypothèse d'une structure universelle de la pensée humaine ; 4) à reconnaître l'importance relative, dans le temps et dans l'espace, détenue par les divers plans de la réalité (l'être, la conscience, le connaître et l'agir) ; 5) à renoncer à l'idée que la pensée scientifique constitue le stade et le niveau ultimes de la perfection et de l'avancement de l'esprit ; 6) à accepter la différence qualitative entre l'esprit philosophique et l'esprit scientifique.

Dans la pratique, l'entreprise de compréhension des différentes formes de la conscience rencontre plusieurs obstacles. Le premier, et sans doute le plus important, tient à l'ignorance des catégories de la pensée propres à chacune et, par conséquent, des notions ou des concepts fondamentaux de chaque mode de pensée [16]. Ce point de vue s'oppose à celui d'É. Benveniste, selon lequel les catégories aristotéliciennes expriment moins une conception philosophique particulière qu'elles ne fournissent « la *configuration fondamentale* des *propriétés* reconnues par l'esprit aux choses [17]. » D'origine aristotélicienne, la notion de catégorie désigne les grandes divisions de l'être, les modes d'être, les différents instruments de la pensée pour saisir le réel et pour le dire. Ce sont, en l'occurrence, les différentes classes de prédicats que l'on peut affirmer d'un sujet quelconque [18]. À défaut de connaître les catégories propres à chaque mode de pensée — mais cette faiblesse sera compensée par le recours au raisonnement par analogie —, je prendrai comme référence les catégories aristotéliciennes en accordant une attention particulière à celles qui me paraissent se prêter le mieux à chaque mode

de pensée et en procédant par comparaison, d'où l'importance majeure des tableaux comme instrument de travail et de recherche.

On connaît l'influence, dans l'histoire des sciences et depuis Aristote, du raisonnement par analogie, qui permet d'inférer les caractéristiques d'un objet à partir de l'observation d'un autre objet envisagé comme une référence ou comme une norme. Sans entrer dans les débats épistémologiques contemporains sur ce type de raisonnement, je souligne simplement qu'il a toujours été vu comme un mode d'exploration du réel qui, en procédant du connu vers l'inconnu, permet d'outrepasser les limites de l'expérience [19]. S'agissant ici d'un travail de création, il était nécessaire de s'appuyer sur l'expérience, à la condition de la dépasser. Comme toutes les catégories qui structurent la pensée puisent leurs racines dans la conception aristotélicienne de l'être, de la conscience, du connaître et de l'agir, la « pensée mythique » et l'« esprit scientifique » ont été appréhendés par rapport à cette conception philosophique originaire. Il en est résulté, d'un côté, une constante infériorisation de la conscience mythique et un recours systématique à des explications qui évoquent l'irrationnel, comme en témoignent la tendance à tout expliquer par le surnaturel et l'utilisation de notions comme le charisme (de *charisma* : la grâce), le sacré, le religieux, le magique, *etc.* [20] ; de l'autre, une conception de l'esprit scientifique et de la science fortement marquée par une acception de l'*epistémè* puisée dans la philosophie et par un accent mis aujourd'hui sur l'épistémologie, par contraste avec la « pensée philosophique » et la préséance qu'elle accorde à l'ontologie.

En prenant la pensée logique et rationnelle — la pensée prédicative, attributive ou catégoriale — comme point de repère, la conscience mythique sera inévitablement décrite comme la « première » connaissance que l'homme acquiert de lui-même et de son environnement, une connaissance « spontanée » de l'être dans le monde, une pensée « non déprise » des choses ou encore une pensée « incapable » de structures abstraites [21] ; de son côté, la pensée scientifique sera caractérisée comme la pensée de la relation, de la quantité, du calcul et de la mesure, par opposition aux caractérisitiques de la pensée philosophique (la prédication, la qualité [la substance et les accidents], la logique et l'attribution).

Une deuxième difficulté, qui découle de la première, vient du vocabulaire. On peut raisonnablement penser que chaque mode de pensée comporte, en plus des termes génériques qui expriment des concepts communs à tous les modes de pensée, un vocabulaire propre qui en reflète les nuances les plus fines. Le concept de structure, par exemple, pourrait évoquer une catégorie fondamentale de la pensée et, de ce fait, se rencontrer sous diverses appellations. Cela expliquerait la parenté de termes comme la figure, l'archétype, l'organisation, *etc.*, qui seraient alors envisagés comme des modalités d'une notion plus générale, désignée de diverses

manières selon les différents modes de pensée. Dans le présent travail, je n'ai pas exploré cette voie qui ouvrait sur la recherche des catégories fondamentales de la pensée occidentale, voire de la pensée humaine universelle, me limitant à noter au passage la présence des termes plus ou moins synonymes. Des mots comme motif, mobile, besoin, intérêt, désir, pulsion, *etc.*, sont une autre illustration de ce type de notion. Ceux d'autorité, de pouvoir et de puissance également. Celui de science, au sens de connaissance ou de savoir, en est un autre. À cet égard, vu l'ambiguïté du terme science, j'ai restreint son utilisation à la pensée moderne, préférant recourir à ceux de savoir ou de connaissance dans les autres modes de pensée. L'existence de telles représentations fondamentales communes pose le problème non seulement d'identifier la forme particulière qu'elles ont adoptée dans les différents modes de pensée, mais de retracer l'évolution des notions, leurs filiations et leurs transformations à travers le temps. De plus, chacune de ces représentations fondamentales présente une importance relative qui peut varier selon les modes de pensée.

Sur la difficulté de penser que l'absence d'un terme ou d'un vocabulaire propre induit, la conscience mythique est un exemple probant. Quelle que soit la prudence avec laquelle on manie un vocabulaire qui traduit une disposition intellectuelle ou morale [22] n'ayant plus cours à l'endroit de la pensée mythique — longtemps tenue pour une pensée archaïque, primitive ou prélogique — sans parler des termes exotiques empruntés aux populations étudiées par les ethnologues (*mana*, *kamo*, *totem*, *etc.*), on est continuellement pris au dépourvu face au lexique disponible pour développer un point de vue qui rende justice aux spécificités de cette pensée. Cet obstacle est encore plus accentué par le fait que la pensée rationnelle, qui met l'accent sur le général, incite à utiliser des mots qui évacuent l'objet individuel et concret au profit du concept abstrait (la divinité, la rationalité, l'humanité au lieu de Dieu, la Raison, l'homme, *etc.*), tandis que la pensée scientifique, qui vise l'universel, encourage un vocabulaire qui élimine le subjectif et le singulier au profit de l'objectif et du plus grand nombre. Dans cette thèse, je me suis souciée d'exposer la conscience mythique en ayant recours à des images et à des termes ancrés dans le concret. Une autre illustration du type de problèmes engendrés par la référence à la pensée rationnelle tient à la difficulté d'établir pour la conscience mythique, jusqu'ici tenue pour une pensée « synthétique », une séparation franche entre les quatre plans de la réalité humaine que je considère comme fondamentaux : l'être (l'ontologie), la conscience (l'axiologie), le connaître (l'épistémologie) et l'agir (la praxéologie). Cette difficulté se conçoit d'autant mieux que l'émancipation de l'épistémologie de l'ontologie est elle-même récente. Un tel problème illustre le caractère artificiel et infructueux de recourir à des explications dont les fondements s'enracinent dans les conceptions philosophiques traditionnelles.

On rencontre des difficultés analogues avec l'esprit pragmatique. Quand on admet le postulat de l'émergence du *lógos* (ou de la Raison) à une certaine époque de l'histoire de l'humanité et en un certain lieu (l'Occident), et que l'on adhère à la conception hiérarchique aristotélicienne de l'âme et de ses facultés — l'intelligence, l'affectivité et la sensibilité (l'intelligence, le cœur et le désir) avec le type de connaissance qui en découle, *l'epistémè, la prâxis et tékhnè* —, on est inévitablement conduit à associer la science à la Raison et à la rationalité, et à la concevoir comme la manifestation suprême de l'intelligence humaine. Cela entraîne l'utilisation d'un vocabulaire souvent inadapté pour traduire la mentalité actuelle — qui ne peut être que scientifique — et la pratique scientifique concrète. Les notions de rationalité scientifique, de vérité objective, de causalité scientifique, *etc.*, sont des illustrations de la confusion que l'on rencontre actuellement entre la Raison et la science, et qui se répercute dans le discours scientifique.

Une troisième difficulté, liée à la précédente, découle de l'habitude de définir la pensée moderne à partir de critères relevant de l'ordre épistémologique principalement — la méthode, la vérification expérimentale, la cumulativité, la vérifiabilité ou la falsifiabilité, *etc.* — et, accessoirement, de critères d'ordre ontologique. Lorsqu'on cherche à les identifier, les notions ontologiques de base sont tirées de la comparaison avec la pensée réfléchie. Tel est le cas des notions de matière, de relation, de quantité, *etc.* qui, par contraste avec les notions philosophiques de substance, d'attribut, de qualité, *etc.*, sont tenues pour proprement scientifiques. Cette manière de concevoir la pensée moderne se situe dans la continuité de la philosophie classique et de la conception philosophique de la science. Dans les faits, le modèle d'explication de la pensée discursive (rationnelle ou logique) est habituellement utilisé pour expliquer les autres formes de la pensée humaine, au risque de leur porter préjudice ou d'en fausser la compréhension. Cette position repose sur plusieurs axiomes implicites que l'on décèle dans la trame de la démonstration. Le premier consiste dans une conception évolutionniste du développement de la pensée, symbolisée par le passage du *mûthos* au *lógos*, qui veut dire l'avènement de la pensée réfléchie (la rupture entre le mythe et la métaphysique). Le deuxième axiome est une conception progressiste et linéaire de l'élaboration du savoir, dont les différentes étapes seraient le remplacement de la mythologie et des explications religieuses par la pensée rationnelle, puis le remplacement de la métaphysique par la science et, à partir de la science, des révolutions de nature paradigmatique. Ainsi existe-t-il entre le *mûthos* et le *lógos*, et entre le *lógos* et la science, un fil conducteur que l'on peut retracer. De cette conception vient l'idée qu'il est possible de reconstituer l'arbre généalogique des idées et des notions dont les nuances traduisent l'évolution des connaissances, jusqu'au moment où survient une révolution paradigmatique qui modifie en profondeur l'organisation générale du

savoir. Un troisième axiome est l'idée que le phénomène scientifique est à proprement parler occidental. Un quatrième est la notion de *lógos*. Une fois l'émergence du *lógos* tenue pour accomplie — notion suprême par excellence —, l'esprit est assujetti à une logique propre qui s'accompagne d'un cortège de notions fondamentales et d'un vocabulaire distinctif, dont on découvre les limites quand on essaie de sortir du cadre de référence sur lequel ils se fondent. De plus, la notion de *lógos* induit une certaine idée de la temporalité, qui oblige à recourir à des notions comme la culture, l'évolution, le progrès, la circularité, la postmodernité, *etc.* pour expliquer toute forme de différence.

Un quatrième obstacle résulte de la pensée binaire. L'Occidental a tendance à penser sur le mode de la contradiction, qui implique une incompatibilité, une antinomie entre les termes, et à organiser ses représentations comme si elles étaient l'enjeu d'une dualité contradictoire (bien / mal, quantité / qualité, mouvement / repos, mécanique / organique), plutôt qu'en termes de complémentarité, qui implique une association d'éléments afin de rendre une chose complète (le rouge et le vert sont des couleurs complémentaires). Ce mode dualiste de penser pose la difficulté de connaître et de prendre en considération l'altérité, et celle d'engendrer l'exclusion. Ainsi la pensée binaire a-t-elle contribué à fausser l'image de la conscience mythique et de l'esprit pragmatique, en forçant la comparaison à partir de catégories ou de critères qui n'étaient pas les leurs.

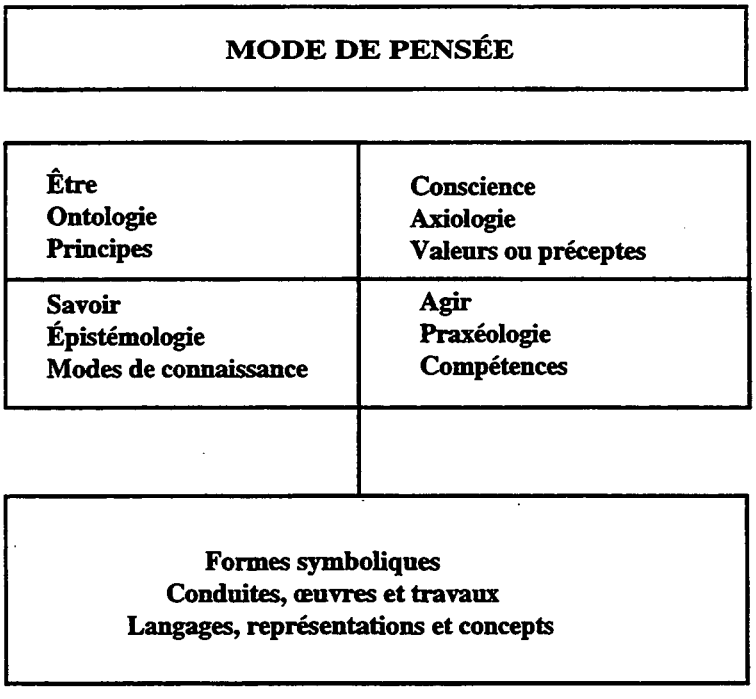
Une cinquième difficulté est liée à la « raison classificatoire », mode de connaissance fondé sur le principe d'identité, et à la « pensée hiérarchique », toutes deux héritées de la tradition aristotélicienne [23]. Enfin, dernière difficulté — mais non la moindre —, il faut être aux prises avec une réflexion sur la direction pour constater avec étonnement l'absence d'un terme complémentaire à celui de dirigeant, sans lequel la direction comme objet de la pensée et comme phénomène concret ne peut avoir de réalité. « Un bébé ça n'existe pas », écrit Winnicott pour bien montrer l'intime association de la mère à l'enfant dans la compréhension de l'identité du bébé. Les termes simples comme chef, responsable ou directeur, les couples comme patron / employé, employeur / employé, supérieur / subordonné, dirigeant / dirigé, décideur / exécutant, ne rendent pas l'esprit général de la relation de direction mais un aspect précis, lié à la propriété des moyens de production, à l'imputabilité, *etc.* L'absence d'une réflexion complète sur la relation de complémentarité entre ceux qui produisent et ceux qui dirigent rend difficile l'identification des qualités du dirigeant et l'évaluation des pratiques de la direction.

Dans cette thèse, je soutiens deux points de vue principaux. Le premier est que loin de correspondre à des étapes ou des stades, à des échelons ou des strates, ou toute autre notion à

connotation perfective ou évolutive, les différences que l'on constate entre les diverses manières d'appréhender le réel et de s'y inscrire se fondent sur des formes symboliques spécifiques (des langages, des représentations et des concepts). Ces formes expriment des perspectives, des « modes de pensée » autonomes et indépendants les uns des autres, qui cohabitent et qui, chacun à sa façon, présentent une configuration propre comprenant des principes fondateurs, des valeurs, des modes de connaissance et des compétences [24] (Figure 1). L'explication de cette grille d'analyse et son interprétation se trouvent au chapitre premier.

Figure 1

La notion de mode de pensée



L'une des idées fondatrices sur laquelle repose cette thèse, et qui s'est progressivement dégagée de l'observation des personnes et de l'analyse des données recueillies, est l'apparition en Occident, à divers moments de l'histoire, de modes de pensée profondément distincts aux plans de l'ontologie, de l'axiologie, de l'épistémologie et de la praxéologie, mais égaux en valeur, d'où le rejet de l'explication évolutionniste. Même si chacun des modes de pensée a, en son temps, exercé une influence prépondérante sur la société, les modes de pensée antérieurs n'ont pas été éliminés pour autant [25]. Dans l'histoire de la pensée, l'émergence d'un mode de pensée a donné lieu à ce que les historiens ont appelé une « révolution » paradigmatique, comme par exemple la révolution socratique et l'avènement de la Raison (le

lógos), la révolution copernicienne ou galiléenne et l'émergence de l'esprit scientifique (ou de l'esprit utilitariste), la révolution romantique et l'avènement de la conscience individuelle. Dans ce texte, j'ai choisi d'incarner la pensée rationnelle dans l'œuvre d'Aristote. Pour illustrer la pensée pragmatique, il m'est apparu que Léonard de Vinci représentait mieux l'attitude spirituelle moderne que je voulais décrire, réaliste, matérialiste, utilitaire et opportuniste, que Galilée qui est la figure emblématique d'une révolution intellectuelle, d'ordre ontologique (la physique) et épistémologique (la méthode). Il va sans dire que ces personnages ne doivent pas être pris au pied de la lettre mais vus comme des types-idéaux, des archétypes d'une mentalité générale.

Plusieurs conséquences découlent de cette thèse et de l'hypothèse que j'ai posée concernant l'existence et la cohabitation de modes de pensée distincts : les frontières traditionnelles, qui font de Descartes ou de Galilée le fondateur de la pensée moderne, sont redéfinies ; des idées classiques comme la thèse des « âges de l'Intelligence » de L. Brunschvicg ou la « loi des trois états » d'A. Comte sont reconsidérées ; l'idée que l'esprit moderne et l'esprit scientifique sont synonymes est remise en question, d'où la nécessité de distinguer la conception philosophique de la science et une conception proprement empirique ; l'idée que chaque mode de pensée présente une configuration spécifique permet de mettre l'accent sur les caractères distinctifs plutôt que sur une architecture d'ensemble d'une abstraction élevée.

Malgré l'imperfection de la dénomination, j'ai cherché à désigner les modes de pensée d'une manière évocatrice, tout en respectant la terminologie en usage et en évitant les termes trop chargés de préjugés. Aussi les ai-je nommés : la *conscience mythique*, la *pensée systématique* et l'*esprit pragmatique* [26]. Pour échapper au piège de la perspective évolutionniste, je me suis efforcée à tout instant d'éviter l'association automatique entre la pensée archaïque, la pensée pré-logique et la conscience mythique ; entre la Raison et la science ; entre l'esprit scientifique au sens épistémologique et la mentalité moderne, tout en puisant dans les travaux des penseurs et des savants les éléments caractéristiques de chacun qu'ils avaient déjà identifiés et reconnus.

Au moment où j'explorais les trois modes de pensée, il m'est apparu que certaines tendances actuelles d'ordre éthique et esthétique principalement, dont le mouvement romantique européen du dix-neuvième siècle est le signe avant-coureur, reflétaient un mode de pensée différent des trois autres et que l'hypothèse d'un « retour du refoulé [27] » n'était pas satisfaisante. Ce mode de pensée se manifeste dans la conscience du « Je » et dans l'accomplissement de soi, dans toutes ses dimensions. D'où l'essor des sciences humaines,

les besoins d'une formation générale, la transdiciplinarité, les nouvelles formes d'organisation du travail plus respectueuses de la personne, *etc.* Ce quatrième mode de pensée — qu'A. Chanlat a nommé « l'attitude conciliatrice » — ne fera pas l'objet d'un développement dans cette thèse. En effet, depuis au moins vingt ans, ce dernier s'est fait l'apôtre et le défenseur d'une philosophie du sujet et de l'individuation. Au cours de l'élaboration progressive du schéma de cette thèse et des discussions que nous avons eues, il nous est apparu qu'il existait une confusion entre la conscience mythique et l'esprit individué, l'une mettant l'accent sur le groupe, l'autre sur la personne. L'humanisme qu'il a toujours défendu trouvant sa place dans la configuration que cette thèse présente, il lui revient de développer ce mode de pensée dont il a eu l'intuition et qui sera intégré au schéma au moment opportun.

Une autre idée fondatrice de cette thèse est la découverte empirique de la persistance, dans l'imaginaire occidental, d'une conception tripartie de l'organisation sociale. Cette conception trifonctionnelle, qui a été amplement étudiée par G. Dumézil dans l'œuvre monumentale qu'il a laissée, ne figurait pas parmi mes hypothèses de départ ni parmi mes grilles d'analyse. Elle s'est dégagée progressivement et d'une manière strictement empirique. Une fois mise en évidence, elle m'a permis de découvrir une logique de solidarité permettant de regrouper les activités humaines sur la base de leur complémentarité, de comprendre les fondements, valeurs et logiques différents qui sous-tendent les divers niveaux d'activités, de procurer aux multiples comportements, conduites et pratiques qui se retrouvent dans toute organisation humaine un cadre de référence intégrateur et respectueux de leurs spécificités.

Dans cette recherche sur la direction, j'ai cherché à éviter l'usage des termes gestion, gérer et gestionnaire, en raison de l'imprécision de la représentation à laquelle ils se rapportent et de leur connotation à l'idée de fonctionnement, d'opération. Comme la direction comporte un volet juridique, politique et économique (législatif, gouvernemental et administratif), j'ai volontairement employé le terme administration pour désigner le domaine général de l'activité de conduire quelqu'un ou quelque chose.

L'interprétation que je propose comprend donc trois parties interdépendantes : les trois modes de pensée — la *conscience mythique*, la *pensée systématique* et l'*esprit pragmatique* ; le schème trifonctionnel — le niveau de la *souveraineté*, le niveau de la *sécurité* et le niveau de la *fécondité* ; la configuration interne du mode de pensée, comprenant quatre éléments étroitement interreliés : l'*ontologie*, l'*axiologie*, l'*épistémologie* et la *praxéologie.* Cette juxtaposition de trois grilles d'analyse qui se complètent mutuellement n'est pas le fruit spontané et extravagant de mon imagination. Elle a pris forme progressivement à partir des observations que je notais au contact des dirigeants et des interrogations que ces observations suscitaient. Là se trouve

précisément l'intérêt de cette thèse pour le *management* et pour le dirigeant, puisque l'interprétation que je propose conduit à suggérer qu'il existe plusieurs modes généraux de la pensée qui sont équivalents, et que ceux-ci peuvent correspondre plus ou moins fidèlement à des types d'institutions, voire à des divisions, départements ou services au sein de ces institutions. Ces différents modes de pensée supposent l'existence de principes fondateurs, de valeurs, de types de conduites, de styles de direction, de modes d'organisation, *etc.* propres à chacun. Concrètement, ils nous invitent à réfléchir sur le mode de pensée approprié à la situation (les contextes singuliers et particuliers) et à la position (les niveaux). Quant au schème trifonctionnel, il vient nous rappeler que, dans l'imaginaire collectif occidental, existe un système de représentations triparti original qui détermine la manière dont nous concevons l'organisation des activités humaines.

Par nécessité, mon interprétation des modes de pensée a adopté la figure de types-idéaux qui, par définition, sont des construits logiques et des utopies dans le sens où aucune réalité empirique ne leur correspond exactement. Leur utilité sera de fournir au lecteur une grille permettant de comparer le réel à un modèle et de poser un regard critique sur sa propre situation. Il faut également préciser que les modes de pensée ne sont pas envisagés suivant une logique d'exclusion mutuelle. Il existe des situations-types, des cas limites, des mélanges et des différences de degrés. Mon projet est de faire ressortir les centres de gravité de chacun, leur architecture intime, les concepts clés et les valeurs principales, à partir desquels des institutions et des pratiques se mettent en place. J'ai cherché à reconstituer des archétypes, à mettre en lumière les éléments les plus significatifs. Aussi les modes de pensée seront-ils tracés à grands traits.

Ce texte a été structuré de la façon suivante : l'essentiel de la démonstration se trouve dans le corps du texte et dans les tableaux qui viennent l'appuyer. Dans le but d'alléger la présentation, les nuances et les précisions ont été apportées dans les notes. Afin d'éviter de nuire au confort et à la concentration du lecteur, j'ai choisi de renvoyer les notes à la fin de chaque chapitre. Après la méthodologie et le cadre conceptuel (chapitre I), les trois chapitres suivants seront consacrés à la conscience mythique (chapitre II), la pensée systématique (chapitre III) et l'esprit pragmatique (chapitre IV). La présentation du schème trifonctionnel (chapitre V) sera suivie d'une discussion sur l'interprétation proposée et ses implications sur la pensée occidentale (chapitre VI), sur le *management* (chapitre VII), sur le dirigeant et la conception de la direction (chapitre VIII).

RÉFÉRENCES

---

1 DUMÉRY, Henry. « Sciences » *in Encyclopædia Universalis,* Paris, *Encyclopædia Universalis* SA, 1984, volume 16, p. 548.

2 1969-1971 : Gabon, Afrique, 1972-1974 : Beyrouth, Liban.

3 SAINT-SIMON, Henri. *La physiologie sociale : œuvres choisies*, sous la direction de Georges Gurvitch, Paris, PUF, 1965.

4 CHANLAT, Alain. « La société malade de ses gestionnaires » *in Interface*, ACFAS, volume 14, numero 6, novembre-décembre 1993, p. 24-31.
« Lettre à Richard Déry. Le managérialisme à bout de souffle » *in L'Action nationale,* volume LXXXIV, numéro 2, février 1994, p. 152-184.

5 L'idée qui est ici exprimée est celle d'effet, d'effectivité, au sens de : ce qui agit, qui réalise, qui produit un effet, réel, qui existe réellement, concret, qui se traduit par des actes, *etc.* Les termes qui traduisent cette idée sont « efficace », « efficacité ». J'ai, dans la mesure du possible, évité d'utiliser ces termes en raison de leur connotation à la capacité de produire le maximum de résultats avec le minimum d'effort, de dépense.

6 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne*, Paris, Flammarion, 1969, p. 254.

7 ALMERAS, Guillaume. « Étonnement » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle,* volume II, *Les notions philosophiques,* tome 1, Paris, PUF, 1990, p. 886.

8 BERGSON, Henri. *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 1950.
La pensée et le mouvant, Paris, Quadrige / PUF, 1985.

9 Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (Paris, PUF, 1912), É. Durkheim soutient que la différence entre la religion et la science est de degré plutôt que de nature. Ce point de vue s'inscrit dans le schéma évolutionniste qui a prévalu jusqu'ici pour expliquer le passage de la théologie à la philosophie, puis à la science.

10 Dans la tradition française et anglaise, les concepts de civilisation et de culture sont intimement liés, alors qu'en allemand ils s'opposent. (MENNELL, Stephen. « Civilisation » *in* André JACOB (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.,* volume II, tome 1, p. 326).

11 VALADE, Bernard. « Progrès » *in Encyclopædia Universalis, op. cit.*, 1989, volume 19, p. 42.

12 MENNELL, Stephen. *op. cit.*

13 Les expressions « pensée réfléchie, pensée discursive, pensée rationnelle et pensée logique » sont tenues pour synonymes. Elles se réfèrent toutes à l'émergence du *lógos*.

14 REY, Abel. *La jeunesse de la science grecque*, Paris, La Renaissance du livre, 1933, p. 15.

15 Ces deux modes de pensée sont le *mûthos* et le *lógos*. Voir : GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953.

Sur les deux modes fondamentaux de connaissance et d'action — le mode symbolique / mythologique / magique et le mode empirique / technique / rationnel —, E. Morin écrit : « Les deux modes coexistent, s'entraident, sont en constantes interactions, comme s'ils avaient un besoin permanent l'un de l'autre ; ils peuvent parfois se confondre, mais toujours provisoirement (tout renoncement à la connaissance empirique / technique / rationnelle conduirait les humains à la mort, tout renoncement à ses croyances fondamentales désintégrerait leur société). » (MORIN, Edgar. *La méthode*, volume 3, *La Connaissance de la Connaissance*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 153-154).

16 Au sens large, les catégories sont des concepts *a priori* de l'entendement, des concepts de vaste compréhension sous lesquels on range les idées et les faits. Ce sont les conditions qui structurent la pensée, la logique et la langue, et, par voie de conséquence, les conditions de la nature de l'objet de pensée.

On appelle catégories les formes de la pensée par lesquelles des données, des « états-de-choses », sont fournis à la conscience sur le mode de la présence. (ÉDITEURS. « Catégorial » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 274).

Dans la pensée par substance et attributs, telle que la philosophie aristotélicienne de la substance et des accidents en donne l'explication, on appelle « catégories » (abbréviation de catégories de l'être), les prédicats de la proposition qui désignent les différentes classes de l'Être. Les dix catégories d'Aristote fournissent la configuration fondamentale des propriétés reconnues aux choses. (LE NY, Jean-François. « Catégorie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 277). Les catégories aristotéliciennes sont : la substance (ou essence) et les accidents : la quantité et la qualité ; la relation ; le lieu et le temps ; la posture et l'état ; l'action et la passion.

Avec E. Kant (1724-1804), la notion de catégorie revêt un sens nouveau, désignant les règles données à l'entendement pour le travail de synthèse qui ramène le divers sensible à l'unité. Elles déterminent les conditions *a priori* requises pour qu'un objet soit pensable. Leur application à la diversité des phénomènes produit les principes qui structurent toute connaissance. Le fil conducteur permettant de dresser la liste des catégories de l'esprit, qu'il regroupe sous quatre rubriques (la quantité, la qualité, la relation et la modalité), est la classification formelle des jugements. Il reproche à Aristote de n'avoir pas eu un tel fil d'Ariane et d'avoir inclus dans sa liste, des formes de la sensibilité (le temps et l'espace) ainsi que des concepts empiriques (la posture et l'état).

Pour J.-P. Vernant, les catégories sont des fonctions psychologiques qui, à travers l'histoire de l'humanité, ont posé le problème du rapport aux autres et au monde. Ce sont : 1) les modes de l'expression symbolique et du maniement des signes ; 2) l'organisation du temps et de l'espace ; 3) la causalité ; 4) la mémoire ; 5) l'imagination ; 6) l'organisation des actes ; 7) la volonté ; 8) le travail et la pensée technique ; 9) le double et l'image ; 10) la personne dans la religion. (VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Éditions La Découverte, 1985).

17 BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1970, volume 1, p. 70. (Collection Tel) (Souligné par moi)

18 Dans toute énonciation où l'on peut distinguer ce dont on parle et ce qu'on en affirme ou nie, le premier terme est appelé sujet, et le second, prédicat. Dans un jugement de prédication (catégorique ou attributif) par opposition au jugement de relation, le prédicat est l'attribut qui est affirmé ou nié d'un sujet. Il consiste en une action ou un caractère appartenant à ce sujet (LALANDE, André. « Prédicat » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), Paris, PUF, 1985, p. 811).

Aristote distingue cinq modes selon lesquels une notion abstraite peut être attribuée à un sujet. Ce sont : le genre, l'espèce, la différence spécifique, le propre et l'accident. (LALANDE, André. « Catégorie » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 125).

19 MOULIN, Anne-Marie. « Analogie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 83.

20 Il existe une tradition intellectuelle instaurée au siècle dernier touchant l'étude de la mythologie, dont l'orientation symboliste vise à découvrir de l'intérieur le sens caché auquel la représentation mythique, envisagée comme « une écriture chiffrée que ne peut lire et comprendre que celui qui en possède la clé », se rapporte. Ainsi la conscience mythique et ses formes discursives se sont-elles retrouvées parées d'une auréole de mystère que l'on a cherché à expliquer par le religieux, tenu pour une première forme de connaissance à l'état frustre, d'où le recours à des notions et à une terminologie très fortement marquées par la mystique et par le sacré.

21 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 1, 16, 20. (Souligné par moi)

22 La théorie du « bon sauvage » qui a prévalu de Montaigne (1533-1592) à Diderot (1713-1784).

23 TORT, Patrick. *La raison classificatoire*, Paris, Aubier, 1989.
La pensée hiérarchique et l'évolution, Paris, Aubier, 1983.

24 Cette idée d'une juxtaposition de modes de pensée différents se distingue du point de vue évolutionniste selon lequel des formes de la pensée de plus en plus évoluées se seraient chronologiquement succédées, ainsi que du point de vue proposé par G. Gusdorf d'une superposition de strates. (GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique*, *op. cit.*, p. 173).

25 Il existe une grande variété de dénominations pour la pensée rationnelle : la pensée discursive (par rapport au *lógos*), la pensée logique, la pensée dogmatique, la pensée philosophique, *etc.* J'ai évité l'expression « l'esprit de système », même si elle en traduit parfaitement l'idée générale, en raison de la connotation négative de l'expression.

26 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique*, *op. cit.*, p. 8.

27 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique*, *op. cit.*, p. 167.

« C'est l'homme qui donne sens à l'univers, à tout instant, en fonction de ses moyens de savoir et de ses possibilités d'action [1]. »

Georges Gusdorf.
Mythe et métaphysique.

« Seule l'humanité existe et l'univers n'a d'autre réalité que celle que lui donnent les hommes [2]. »

René Hakim.
La science et l'univers.

« La méthode est nécessaire pour la recherche de la vérité [3]. »

René Descartes.
Règles pour la direction de l'esprit.

« La méthode, c'est le chemin après qu'on l'a parcouru [4]. »

Marcel Granet.

CHAPITRE I

LA DÉMARCHE

INTRODUCTION

Dans l'ordre des phénomènes intellectuels, la notion de démarche désigne la manière dont l'esprit développe son activité, le cheminement de l'esprit dans sa quête de connaissance. Mais elle traduit aussi l'idée d'un engagement de la personne dans une certaine direction et la conduite à adopter pour parvenir à destination. M'inscrivant dans une perspective humaniste qui met l'être humain au centre de ses considérations, il m'est apparu que le terme « démarche », qui fait appel à l'image d'un voyage, d'une aventure, d'une exploration en terre inconnue, était plus évocateur que « méthodologie » qui, depuis le *Discours de la méthode*, connote l'idée de conduite générale de la pensée, de mise en ordre, de règles et de procédés techniques.

Pour les fins poursuivies dans ce chapitre, j'ai adopté un plan de travail comprenant les étapes suivantes [5] : la présentation du sujet d'étude [6] et la question centrale soulevée à cette occasion ; la base empirique et les hypothèses ; le cadre théorique ou le schéma conceptuel par rapport à la question centrale ; l'analyse des données et l'interprétation des résultats.

1. LE SUJET D'ÉTUDE : LE DIRIGEANT

Il faut s'arrêter à étudier la notion de direction en général, et le dirigeant dans ses pratiques concrètes en particulier, pour se rendre compte de l'uniformité et de la rareté des études sur le sujet. Dans les manuels de *management*, la direction se limite la plupart du temps à l'un des aspects du schème classique défini par H. Fayol [7] — prévoir, organiser, commander, coordonner et contrôler —, sans véritablement s'écarter de la définition initiale selon laquelle la direction serait une « activité permanente qui consiste à prendre des décisions, à les traduire en ordres et en instructions de nature générale et spécifique, et à servir

de *leader* à l'organisation [8]. » De cette définition générale ont été tirées deux des caractéristiques de la direction, la prise de décision et le *leadership*. Mais, en dépit des avancées d'H. Mintzberg sur ce terrain, la théorie sur la direction demeure largement tributaire du modèle traditionnel [9].

L'examen des théories de la direction fait apparaître l'existence d'un *corpus* ordonné suivant le modèle orthodoxe de la classification historique (ou chronologique) — l'École classique, l'École des relations humaines, l'École de la prise de décision, *etc.* jusqu'à l'École de la stratégie — ou celui de la classification thématique [10] — l'*entrepreneurship*, la prise de décision, les styles de direction, l'exercice du pouvoir, les comportements, les biographies et les études de cas, *etc.* Ce cadre est impuissant à unifier un ensemble de points de vue disparates sur le dirigeant. Au point de vue épistémologique, l'orientation qui domine s'inscrit dans la conception classique de la science, c'est-à-dire la recherche des constantes universelles [11]. Appliqué au *management* en général et à la direction en particulier, le postulat de l'universalité implique que les principes de la direction sont valables universellement (en tous lieux et en toutes circonstances) et qu'ils s'appliquent uniformément à une multitude de situations, quels que soient la nature de l'organisation et le niveau hiérarchique. Dans le milieu universitaire, par exemple, cette hypothèse se traduirait par une indifférenciation des unités de travail (les facultés et écoles, les départements, les centres de recherche, les services administratifs et techniques, *etc.*), par la présomption d'homogénéité des diverses catégories de personnel et, en conséquence, par une représentation idéale de l'*homo academicus*, par l'uniformité de la figure de dirigeant et par la subordination des cas singuliers à un modèle universel de direction et de *management*.

Par ailleurs, du point de vue de la définition ou de la compréhension du concept de direction, on observe que la manière dont la science administrative le conçoit consiste en un ensemble de principes normatifs d'ordre administratif dont H. Fayol a dressé la liste [12]. Or, un examen attentif de ces principes montre qu'ils procèdent essentiellement d'une ontologie générale fondée sur la Raison et sur l'ordre (les principes d'ordre, de centralisation, de stabilité du personnel, de hiérarchie, *etc.*), dont découle une conception du chef qui se caractérise par les attributs classiques d'autorité (statutaire et personnelle), de responsabilité et d'équité [13]. Cette conception traditionnelle de la direction fera l'objet d'une discussion dans les chapitres trois, sept et huit. Plus généralement, l'acception de la direction que l'on rencontre au fil des divers écoles et courants s'inscrit dans une conception de l'administration qui se fonde sur deux visions antagonistes du monde : l'une, essentialiste, héritée de la tradition grecque, s'inspire largement de l'ontologie classique (la Raison, les catégories aristotéliciennes, la causalité, *etc.*) et elle met l'accent sur l'autorité des principes supérieurs ;

l'autre, progressiste, héritée du dix-huitième siècle, s'appuie sur une philosophie du développement graduel et continu, d'une marche en avant, et elle adopte le modèle de l'évolution biologique ainsi que sa terminologie (la croissance, le développement, l'adaptation, *etc.*). Dans la science administrative et le *management*, ces deux visions se sont traduites par deux grandes orientations : l'une judirique et normative, l'autre *behavioriste* [14].

Sur le plan de l'épistémologie, la science administrative se caractérise par un pluralisme qui s'explique principalement par le fractionnement des disciplines de base (traditionnellement l'économique et la psychologie) et des disciplines qui correspondent aux fonctions principales (le *management*, la production et le *marketing*) et annexes de l'entreprise (la comptabilité et la finance). La dichotomie classique science / art n'a pas, comme telle, joué de rôle significatif dans les débats de nature épistémologique des trente dernières années, mais la tension persiste entre des orientations qui en expriment l'esprit : les dualités abstrait / concret, théorique / pratique, science fondamentale / science appliquée, approche quantitative / qualitative, cadre de référence extensif / compréhensif, approche positive / herméneutique, *etc.* Au-delà du pluralisme lié au découpage en divers objets d'étude et de connaissance, la science administrative révèle deux tendances : l'une, axée sur la distinction séparant les sciences humaines et sociales des sciences de la nature, illustre la dichotomie homme / nature héritée de la dualité aristotélicienne surnature / nature — distinction que l'on retrouve dans la dichotomie cartésienne âme / corps — et entretient l'idée que la science administrative est une science humaine. À ce titre, elle posséderait un statut épistémologique propre et une méthodologie spécifique ; l'autre, héritée de la science galiléenne, s'appuie sur le postulat de l'unité du *cosmos* pour adopter le modèle des sciences de la nature (plus exactement le modèle de la physique), leur idéal de scientificité (le type de validation des connaissances), les méthodes et les langages qui y sont reliés (la mesure et la mathématisation).

Cet aperçu de la question conduit à préciser deux observations touchant la direction, qui sont à l'origine de cette thèse. En premier lieu, on constate que le domaine de la direction est constitué de connaissances de diverses provenances (théorie, expérience et savoir-faire) [15], éclatées et volatiles, dont les fondements (les principes, les méthodes et les valeurs) ne sont ni comparables ni nécessairement compatibles. Ainsi, par exemple, soumettre les savoirs pratiques à un examen rigoureux sur le plan épistémologique et selon les normes classiques de la connaissance scientifique risque de les discréditer, même si le sens commun leur donne confirmation. Les résultats d'H. Mintzberg sur le travail du dirigeant, à partir de l'observation structurée de cinq dirigeants pendant cinq semaines [16], illustrent les tiraillements de la science administrative, partagée entre des cadres de référence qui sont étrangers l'un à l'autre, comme par exemple le cadre positiviste et le cadre herméneutique. Cette ouverture sur

la diversité s'explique par le fait que l'administration est une science pratique et que « la fin des sciences pratiques est l'action. Or l'action humaine se situe dans l'ordre du particulier, elle ne relève donc pas du nécessaire. Universelle et nécessaire, telle est la loi de la science théorique pure, mais particulier et contingent ne signifient pas non plus arbitraire [17]. » Malgré leur réalisme et leur empiricité, les théories de la direction qui alimentent les manuels de *management* et qui sont destinées aux professionnels et aux praticiens ont du mal à franchir le niveau de la description. Les études cliniques se maintiennent souvent dans l'anecdote et dans le cas d'espèce. Le lien entre la réalité empirique et une connaissance qui se veut générale ou universelle demeure difficile à établir.

Conformément à la plus pure tradition philosophique occidentale qui récuse les formations discursives hasardeuses, le fondement est la pierre angulaire « d'où partir pour que ce que l'on construit ne puisse être ébranlé et remis en question [18]. » Même si la méthode a aujourd'hui pris le relais, nul progrès de la connaissance dans le domaine des sciences humaines ne peut faire l'économie d'identifier les fondements des théories [19], ce qui n'est pas le cas pour les sciences naturelles en raison du principe de cumulativité. Pour remplir cette condition, il a fallu que je parcoure les grands courants de pensée qui ont traversé l'Occident, de manière à pouvoir comprendre le sens des notions qui sont utilisées en rapport avec la question de la direction, telles que l'autorité, la hiérarchie, l'éthique, la souveraineté, la justice, le pouvoir, la responsabilité, la sagesse, le bien commun, *etc.* Ce faisant, cette recherche des fondements a permis de dépasser le modèle initial que j'avais développé pour cette thèse et qui se résumait aux grands systèmes d'idées ayant exercé une influence sur la pensée occidentale actuelle en matière de *management* et de direction [20].

2. LE TERRAIN

La notion de terrain veut dire « le lieu du problème de la recherche, là où se trouvent les faits à soumettre à l'observation [21]. » Dans les sciences sociales empiriques, ce terme désigne le contexte humain concret de la recherche ou de l'intervention, par contraste avec la documentation écrite et pour marquer la différence avec les conditions contrôlées du laboratoire. L'observation, l'enquête et l'entretien, voire la participation aux activités des sujets étudiés, sont les méthodes de terrain les plus connues.

Les données sur lesquelles cette thèse s'appuie viennent en partie d'observations que j'ai consignées sur les dirigeants de 1977 à 1992, principalement en ma qualité d'adjointe et

de conseillère auprès de la direction à l'Université Laval [22]. Par dirigeant, je comprends non seulement l'équipe de direction à laquelle mon poste était rattaché, mais l'ensemble des dirigeants avec lesquels j'ai eu à transiger dans le cours de mes activités. Au fil de ces quinze années qui ont été marquées par la succession des dossiers les plus divers, j'ai été en contact avec quelques milliers de « patrons » ou de personnes qui se comportaient comme tels, ce qui revient au même du point de vue de l'ethnographe [23]. Pour les fins de mon propos, la présentation du terrain portera sur deux éléments clés : 1) l'institution universitaire ; 2) le « métier » d'adjoint et de conseiller.

2.1 L'institution universitaire

L'institution universitaire présente, pour la théorie de l'« organisation », plusieurs caractéristiques qui en font un objet d'étude digne du plus haut intérêt, puisqu'on y retrouve la gamme complète de tous les modèles auxquels les théories générales de l'administration et du *management* se rapportent, depuis le modèle rationnel de la bureaucratie mécaniste au modèle entrepreneurial de l'entreprise privée à caractère commercial, à celui de la bureaucratie professionnelle et jusqu'aux formes les plus ponctuelles.

Les traits qui, pour le *management*, confèrent à l'institution universitaire son caractère distinctif sont principalement les suivants : 1) la variété et la complexité de son domaine administratif ; 2) la coexistence de deux grands univers ayant chacun des principes, des valeurs et des pratiques propres ; 3) la démultiplication des fonctions de direction et d'autorité ; 4) la présence d'un nombre considérable de spécialités, qui correspondent chacune à un microcosme singulier.

2.1.1 La société à l'état concentré

Contrairement aux établissements spécialisés dans un secteur d'activités, l'université assume les fonctions les plus diverses, ce qui en fait un véritable univers à l'échelle réduite : activités de base liées à la raison d'être (formation et recherche) ; services de support logistique aux activités de base (bibliothèque, informatique, *etc.*) ; services administratifs (personnel, finance, *etc.*) ; services de support logistique à l'administration (relations publiques, comptabilité, archives, *etc.*) ; services d'utilité publique (courrier, sécurité, *etc.*) ; services d'utilité sociale (hygiène et santé, placement, garderie, sports, pastorale, activités culturelles, *etc.*) ; services d'utilité personnelle (restauration, librairie, hôtellerie, *etc.*), services techniques (entretien, ingénierie, *etc.*). Du point de vue de la structure, on y trouve toutes les formes d'aménagements possibles, depuis le laboratoire de recherche qui opère sur

le modèle entrepreneurial de la PME jusqu'à la structure divisionnalisée que sont les facultés et les écoles, en passant par les services qui reposent sur le modèle de la bureaucratie mécaniste ou sur celui de la bureaucratie professionnelle. Sur le plan institutionnel, l'université comprend un ensemble d'instances qui appartiennent à l'ordre du gouvernement (ministériel ou exécutif), de la législation, de l'administration et de la juridiction, et qui en font un État en miniature.

L'expression « cité universitaire », qui traduit une homologie avec l'institution politique, n'est pas un hasard ni une fantaisie. En effet, l'université possède l'essence intégrale de cette institution typiquement occidentale, la *polis*, dont les trois éléments clés étaient : 1) une communauté de citoyens ; 2) un territoire ; 3) un centre politique, comprenant un système d'institutions et leurs modes de fonctionnement. Les multiples fonctions que l'on trouve dans l'université tirent leur légitimité et leur sens originaire de cette homologie avec la cité, l'université étant envisagée comme une « cité de l'esprit ». Cette complexité de l'institution universitaire explique la très grande richesse et la diversité de son domaine administratif.

2.1.2 La cohabitation de deux univers

L'autorité est un terme générique servant à désigner l'ensemble des relations de commandement et d'obéissance [24] établies dans le cadre d'institutions considérées comme des facteurs de cohésion sociale telles que, sur le plan civil, l'État, la loi et le droit, ou leurs équivalents sur le plan professionnel et personnel, l'entreprise et la famille. Toutes les institutions modernes qui reconnaissent l'existence d'une activité de gérance distincte de la gouverne — cette dernière étant étroitement liée à la mission ou à la finalité de l'établissement — se donnent un système de commandement fondé sur une autorité qui répond plus ou moins à la notion weberienne de pouvoir rationnel-légal. À cet égard, le système de commandement de l'université présente la caractéristique de permettre la coexistence de deux types d'autorité — l'une collégiale, l'autre hiérarchique — qui sont le reflet de la cohabitation de deux réalités sociales, dont les fondements, la nature, les valeurs et les modes de fonctionnement sont étrangers l'un à l'autre, voire opposés.

Ces deux groupes sociaux sont le personnel académique et le personnel technique [25]. D'un côté, le personnel académique, dont les valeurs, les normes de conduite et les pratiques plongent dans la tradition grecque héritée de l'Académie platonicienne, comme par exemple : 1) une parfaite liberté d'esprit dans la recherche et dans l'enseignement ; 2) une grande ouverture à la société ; 3) un souci des affaires publiques ; 4) le contrôle des procédures, pour

assurer la continuité administrative et physique de l'institution [26]. La notion de « liberté académique » évoque une tradition de liberté de pensée et d'expression, reconnue au professeur en vertu de sa qualité de savant (le savoir des doctes) et de sage (la connaissance « juste » des choses) [27]. Cette autorité dont le professeur est investi par ses pairs et par la communauté trouve sa justification dans des critères de compétence et de moralité au sens déontologique du terme. De là ce caractère du personnel enseignant — l'égalité d'essence (substantielle ou ontologique) — qui explique la tendance à instaurer dans tous les domaines, y compris à l'égard de ceux qui exercent une activité administrative, un mode de fonctionnement qui repose sur le principe de la collégialité et sur l'idéal démocratique égalitaire, l'égalité étant ici liée à l'essence ou à la qualité de l'être, non à une équivalence numérique.

De l'autre côté, le personnel technique comprend les professionnels, les techniciens, les ouvriers et les employés de bureau. Ce groupe s'appuie sur des valeurs et des normes de conduite qui trouvent leur fondement dans l'autorité : l'autorité traditionnelle pour les gens de métier, l'autorité fiduciaire (ou de compétence) pour les professionnels et les techniciens. Cependant, les pratiques administratives auxquelles ils sont assujettis s'inspirent d'une conception rationaliste de la légitimité et de l'autorité, qui repose sur la croyance dans la « légalité » de règles établies rationnellement et dans la « légitimité » de ceux qui assurent le commandement. Cette cohabitation, au sein d'un même établissement, de l'idéal démocratique et égalitaire avec diverses conceptions de l'autorité est la source de conflits et de malaises qui sont souvent perçus comme faisant partie de l'« informel », alors qu'ils participent de l'identité et de la réalité profondes de l'institution universitaire.

2.1.3 La multiplication des chefs, des tribus et des mentalités

L'une des caractéristiques de l'organisation universitaire est le nombre élevé de personnes qui détiennent de l'autorité — traditionnelle, statutaire, charismatique et symbolique — et la démultiplication des fonctions administratives dotées d'autorité formelle. À l'Université Laval, par exemple, pour un total de 35 000 étudiants, on dénombrait environ 3 750 employés dont 200 postes de haute direction [28], soit un ratio de 1 / 20. Comme les mandats sont d'une durée d'environ cinq ans, il en résulte une rotation perpétuelle des dirigeants qui, pour la plupart, ne sont ni des administrateurs de métier ni des administrateurs de carrière. Au contraire, le personnel professoral universitaire se caractérise par une formation ultra spécialisée, par le biais de laquelle il aborde l'univers de l'administration. Dans cette université, coexistent 22 facultés et écoles, 64 départements disciplinaires regroupant environ 300 sous-disciplines, qui fonctionnent sur le mode de la bureaucratie

professionnelle, sans oublier les programmes d'études et les groupes pluridisciplinaires, qui présentent une structure du type matriciel ou adhocratique. Même s'il existe des affinités entre les diverses spécialités, chacune comporte un mode d'appréhension du réel et de relation au monde et aux autres qui lui est propre. De plus, par sa formation poussée et par l'étroitesse de son champ, le professeur incarne l'essence et le type-idéal du domaine auquel il appartient, dans toutes leurs dimensions : principes, valeurs, logique interne et pratiques.

En m'appuyant sur cette conjoncture spécifique — une grande diversité de problèmes liée à la nature du *cosmos* universitaire, un espace très concentré analogue aux conditions contrôlées de laboratoire, une grande variété de perspectives intellectuelles dans lesquelles j'ai cherché à me transporter à chaque fois ou avec lesquelles j'ai tenté d'établir une résonance, la présence de personnages qui sont à toutes fins pratiques des archétypes —, des constantes se sont progressivement dégagées et des rapprochements ont pu être faits dans les différentes manières de voir les choses, les valeurs, les conceptions de la vérité et les modèles d'action en découlant. Ce qui m'était apparu à l'expérience comme des « tournures d'esprit » communes, des « mentalités » correspondant à des formations disciplinaires, des cultures locales, est à l'origine du projet que j'ai cherché à réaliser dans cette thèse : à partir des exemples concrets apportés par une grande diversité de dirigeants, identifier des constantes permettant de comprendre l'activité de direction. Ce projet a donné lieu à des résultats qui n'étaient pas prévus initialement et qui ont pris la forme de « modes de pensée » généraux, analogues au type-idéal weberien. Les trois modes de pensée que j'ai identifiés et qui cohabitent dans la société occidentale sont : la *conscience mythique*, la *pensée systématique* et l'*esprit pragmatique*.

2.1.4 La complexité de l'institution universitaire [29]

Appliquée à la gestion, la philosophie mécaniste a engendré l'idée que la structure se réduisait à un rôle instrumental, un outil destiné à faciliter l'exécution d'opérations programmées pour atteindre un certain effet. À la limite, l'idéal serait que la structure atteigne une perfection et une autonomie telles qu'elle puisse remplacer toute intervention humaine. Comme tout le talent réside dans le génie du concepteur et non dans la souveraineté des parties, cette philosophie implique un idéal de spécialisation et de différenciation des éléments qui a été confondu avec l'idée de simplification et d'uniformisation. Par contraste avec ce modèle rationnel, l'organisation universitaire présente la caractéristique d'encourager l'épanouissement de la diversité et de l'autonomie. La notion emblématique de liberté académique rappelle ce principe clé de l'identité universitaire. Cela se traduit par la multiplication de fiefs qui sont les supports de systèmes de représentation [30] (les principes et

les valeurs), de logiques et de pratiques propres, et qui constituent l'identité, la complexité, la richesse et le potentiel de cet univers. C'est pourquoi l'organisation universitaire admet comme normale la coexistence d'une grande variété de formes qui sont le reflet et la conséquence de son identité et de sa qualité d'être.

Le modèle qui inspire l'université en général et qui lui donne une direction d'ensemble est la conception de la *polis* et de la citoyenneté. Or, cette conception de la cité n'est pas la même selon qu'on l'envisage comme une communauté, une société ordonnée en classes ou un réseau de relations. Du point de vue de la structure, l'université participe de plusieurs modèles : la famille — la communauté universitaire, la communauté savante —, la hiérarchie — les facultés, les disciplines, les services et les catégories de personnel — et le réseau — les chercheurs, les publications savantes, les administrateurs d'université, les facultés de telle discipline, *etc.*

Sur le plan de la forme, l'université se présente comme une « bureaucratie professionnelle [31] ». Plus exactement, il s'agit d'une oligarchie professionnelle — en l'occurrence une oligarchie de professeurs —, comme cela est généralement le cas dans les organisations fondées sur une expertise principale (les hôpitaux, les bureaux d'ingénieurs, de comptables, d'avocats, *etc.*). Cette oligarchie n'exclut pas qu'une hiérarchie en valeur s'établisse entre les experts eux-mêmes (comme par exemple entre les spécialistes et les généralistes) et dans le classement interne des spécialités (les sciences pures, les sciences appliquées, les sciences humaines, *etc.*). Du fait de cette identité fondée sur une profession, un métier, une expertise dominante, l'université, comme tous les organismes qui appartiennent à ce modèle, présente inévitablement la coexistence de deux modes d'organisation parallèles : l'un, démocratique, où prévaut une forme de régime politique dans lequel la souveraineté appartient aux membres du corps professionnel dominant ; l'autre, hiérarchique, qui possède les caractères de la bureaucratie mécaniste et qui s'applique au personnel de support.

Au niveau de l'organisation globale, trois grandes structures se superposent qui répondent chacune à l'une ou l'autre des missions de l'université : 1) la première structure est de nature ontologique. Représentant l'identité de l'université, elle s'ordonne autour de l'enseignement et de la recherche. Elle constitue la division principale de l'université, ainsi qu'en témoigne la répartition habituelle des postes de la haute direction et leur hiérarchie tacite (le recteur et ses proches collaborateurs : le vice-recteur exécutif, le vice-recteur à la recherche, le vice-recteur à l'enseignement, le vice-recteur aux affaires étudiantes, *etc.*) ; 2) la deuxième structure est de nature politique. Inspirée par l'idéal égalitaire et le modèle horizontal (territorial) en découlant, elle s'appuie sur le domaine, la discipline ou la fonction et elle

comprend les facultés, les écoles et les départements ; 3) la troisième structure est économique au sens étymologique. Elle est axée sur la production, la consommation et la distribution de la richesse produite, et elle consiste dans les programmes d'études. On retrouve ici les trois niveaux de la trifonctionnalité dont il sera question au chapitre 4 : la mission de base ou le niveau de la souveraineté ; le territoire ou le niveau politique ; la production ou le niveau économique.

Cette manière de concevoir la structure de l'université permet de faire ressortir les caractéristiques de chacune des grandes sphères : symbolique, sociale et matérielle (ou culturelle-institutionnelle, politique et économique). La première structure, que la désignation et la hiérarchie des vice-recteurs [32] illustre, vise à assurer la pérennité des intérêts supérieurs de l'institution et des missions de base qui fondent son identité. La deuxième, d'ordre politique, porte sur les entités (les divisions) qui composent l'établissement et qui lui confèrent sa spécificité. Selon le point de vue de la logique économique, la structure divisionnalisée répond principalement à la nécessité de maintenir une certaine communauté dans le partage des ressources. Dans cette perspective, l'université est vue comme un ensemble d'entités (ou de divisions) quasi autonomes (les facultés), liées par une structure administrative centrale ayant un droit de regard sur le fonctionnement des divisions. La distinction entre une conception économique de la structure divisionnalisée — où le siège social a pour tâche de contrôler les divisions par le moyen du partage des ressources et par celui des résultats — et une conception politique — qui envisage les divisions comme des membres d'un corps social unis dans une destinée commune et qui correspond davantage à la nature de l'institution universitaire — tient à ce que les entités facultaires ont pour mission première d'assurer, par la renommée de ses professeurs et de ses chercheurs, la sécurité de l'institution et la défense de son territoire. De ce fait, elles ont tendance, du point de vue politique, à se concevoir comme une « fédération d'entités indépendantes » qui opèrent dans des milieux exclusifs dont elles ont une connaissance intime et avec lesquels elles ont tissé des liens étroits, ce qui permet à l'institution de renforcer sa position d'ensemble. La désignation du recteur suivant le principe de la parité renforce cette conception. La troisième structure est responsable de la fonction productive (ou poïétique), c'est-à-dire les étudiants et les études à proprement parler [33]. Ce contexte spécifique à l'université entraîne un type de relations avec l'administration centrale qui ne présente aucune ressemblance avec le modèle hiérarchique et la délégation des responsabilités en découlant, ni avec le modèle fédératif et la centralisation à des fins utilitaires qui en est la représentation inverse. Bien connu dans la pensée occidentale, ce type de relations s'incarne dans la tension dialectique entre des personnages archétypiques : le sage (ou le philosophe, le prêtre), qui représente la justice et les valeurs éthiques, c'est-à-dire le

recteur ; le roi (ou le chef), qui symbolise la force (ou la puissance, le pouvoir), c'est-à-dire le doyen ; l'artisan (l'artiste, l'ouvrier ou l'agriculteur), qui personnifie la production et la technique, c'est-à-dire le professeur et le chercheur. Cette structure tripartie, avec les représentations, les logiques et les pratiques qui les sous-tendent, se reproduit au niveau microscopique de l'organisation [34].

2.1.5 Des niveaux de préoccupations distincts

Comme pour les modes de pensée, l'intuition et la première formulation du schème trifonctionnel ont pris naissance à partir de mes activités professionnelles concrètes. Par définition, la bureaucratie professionnelle se caractérise par une concentration de la légitimité entre les mains des experts qui incarnent l'essence de l'institution. Il en résulte une caractéristique qui consiste dans le droit d'interpeller l'autorité sous toutes ses formes, dans toutes ses manifestations et à tous les instants. À cela s'ajoute, dans le milieu universitaire, une tradition de liberté d'esprit qui participe de l'identité de l'institution universitaire et qui s'accompagne de la liberté de parole (les deux faces indissociables du *lógos*). Associée à l'idéologie égalitariste qui prévaut dans les relations entre savants — et sa contrepartie l'individualisme —, la liberté académique revêt souvent la forme d'une remise en question du bien-fondé des décisions de nature administrative, au nom de la défense des intérêts ou des droits de l'individu, contre l'impérialisme du nombre, la dictature de la technocratie et de la bureaucratie, *etc.* Contrairement à l'entreprise où la compétence de la personne comme dirigeant pourra être mise en cause mais non l'autorité légitime qu'elle représente — d'où l'importance du *leadership* pour pallier la compétence —, dans le milieu universitaire, la méfiance et le doute à l'égard de l'autorité sont dans la « nature des choses ». Dans ce contexte de franc parler, plusieurs formules sont revenues dans les conversations qui, à la réflexion, traduisaient un même esprit, une même idée, un même sentiment : de la part des subalternes, « il se mêle de ce qui ne le regarde pas », « il n'est pas à la hauteur », « il se prend pour un autre », « en devenant administrateur, il a atteint son niveau d'incompétence », « sa nomination lui a monté à la tête », « il perd son temps à s'occuper de détails », « il ne prend pas ses responsabilités », *etc.* ; de la part des supérieurs, « ce n'est pas de mon (ou de votre) niveau », « c'est une décision politique », « c'est une question d'intérêt général », « ...au nom de la défense de l'institution », « notre échelle des valeurs impose que... », *etc.* Ces expressions ont en commun de laisser entendre qu'il existe un principe supérieur, une norme, qui transcende les rôles ou les fonctions et qui détermine la nature des responsabilités, des devoirs et des obligations, ainsi que la nature des qualités — principalement morales — qui leur sont associées.

L'une des spécificités du milieu universitaire est la mobilité des équipes de direction et leur démultiplication. Chaque dirigeant étant nommé pour un terme variant de deux à cinq ans, depuis le département, la faculté jusqu'à la haute direction, il est relativement aisé d'observer les différences d'une équipe de direction à l'autre. Dans l'entreprise, où la nature et la logique du poste l'emportent sur la manière de l'interpréter [35] — d'où la stabilité du rôle de dirigeant et la présomption d'universalité de la fonction —, les différences dans le contenu de la fonction (ou de l'activité) de direction vont devoir s'expliquer par le changement de contexte, externe notamment. À l'université, même quand la mission, la finalité et le contexte de l'institution demeuraient les mêmes, j'ai pu observer, entre les équipes de direction, des différences importantes dans la teneur des préoccupations et des activités. Ces ruptures dans le contenu de la tâche des dirigeants, que rien ne justifiait sauf la personnalité du titulaire, ont attiré mon attention sur la nature ou l'essence de la fonction de direction. Elles sont à l'origine des études que j'ai entreprises sur le sujet.

2.2 Le « métier » d'adjoint et de conseiller

L'antique tradition voulant que la théorie et la pratique, la pensée et l'action, soient des domaines distincts a été adoptée par la science administrative où la direction et la conception, d'un côté, et l'exploitation et la mise en œuvre, de l'autre, ont été tenues pour séparées. La division classique entre les fonctions administrative et technique est à l'origine des principes généraux d'administration qui ont prévalu jusqu'à maintenant. Par définition, la fonction technique comprend l'ensemble des activités qui contribuent directement à la réalisation de la mission de l'organisation. Elle est le lieu de la production, au sens poïétique du terme. Dans l'entreprise, la fonction technique comprend les achats, la production et la commercialisation. Cette fonction est solidaire de fonctions annexes spécialisées, que l'on pourrait comparer à des fonctions d'intendance, comprenant le personnel, la finance, la comptabilité, la recherche et le développement, *etc.* [36]. L'ensemble de ces fonctions a donné lieu à la dichotomie classique entre l'autorité hiérarchique et l'autorité fonctionnelle [37]. Qu'ils appartiennent à la technostructure ou à la logistique, les détenteurs de l'autorité fonctionnelle sont la plupart du temps identifiés comme des analystes ou des experts-conseils. Une autre catégorie de fonctions, dites *staff* et généralement liées aux membres de la direction, sont celles de conseiller. Pour bien marquer la différence avec le spécialiste de la technostructure, l'usage courant reconnaît au conseiller une autorité de compétence qui n'est pas exclusivement de nature technique et une capacité d'influence, mais non une autorité de droit.

Par définition, l'adjoint n'est pas investi d'une autorité hiérarchique qui lui permettrait d'imposer sa volonté, quelle que soit la justesse ou la pertinence technique de son point de

vue. Malgré cela et contrairement au spécialiste fonctionnel dont on sollicite une consultation, la relation de l'adjoint avec son interlocuteur n'en est pas une de service ou de clientèle mais elle comporte une dimension dominatrice au sens weberien du terme, puisque l'adjoint incarne, pour la personne avec laquelle il entre en relation, l'image et la volonté du dirigeant auquel il est rattaché [38]. Cette ambivalence n'est pas étrangère au malaise que ce type de poste suscite d'une manière instinctive chez les personnes qui ont à traiter avec un adjoint et qui se traduit par des sentiments de confiance / méfiance, amour / haine, autonomie / dépendance, *etc.* Dans ce contexte, les facteurs clés qui contribuent au succès ou à l'échec de l'adjoint sont les suivants : des missions lui sont confiées émanant de l'autorité supérieure dont il est, pour ses interlocuteurs, le fondé de pouvoir. Sa crédibilité tient à la confiance que ses supérieurs accordent à ses qualités intellectuelles et morales, et au succès qu'il remporte dans la réalisation de ses mandats. Or, l'issue d'un mandat est souvent conditionnelle à des éléments cruciaux qui ne relèvent pas de ses qualités ou de ses compétences, mais qui sont implicites dans la relation hiérarchique : d'un côté, l'image projetée par la direction, la confiance et sécurité qu'elle inspire quant à ses intentions ou ses desseins ; de l'autre, la loyauté du dirigeant local vis-à-vis de la direction centrale, sa capacité d'exercer une influence sur l'attitude de son personnel et sur le déroulement des opérations sur le terrain, ses propres motivations, *etc.* Par rapport à l'un et à l'autre, les éléments les plus déterminants pour un adjoint sont la confiance des deux parties dans sa discrétion, sa réserve, sa neutralité, son objectivité, son réalisme et sa capacité de traiter l'affaire en vue du bien commun ; la possession d'une information fine et fiable sur la question en cause ; une perspicacité et une sensibilité aux caractéristiques spécifiques et particulières du milieu.

Contrairement au consultant, l'adjoint ou le conseiller ne jouit pas de « la même immunité que celle qu'on accorde volontiers à un consultant d'une firme extérieure en vertu de l'objectivité et du désintéressement qu'on reconnaît habituellement à ce dernier [39]. » Dans la plupart des cas, le conseiller est appelé sur les lieux parce que le problème a pris de telles proportions que les autorités se doivent d'intervenir [40], soit qu'il s'agisse d'une affaire délicate qui bouleverse l'ordre établi et qui suscite des résistances, ou encore d'un cas ayant remonté la ligne hiérarchique en raison de sa gravité ou de sa complexité, soit que le dossier exige la concertation, la coordination et la conciliation de plusieurs instances, soit que la question ait des conséquences pour l'institution dans son ensemble.

Enfin, dernier élément mais non le moindre, l'adjoint jouit d'une marge de manœuvre ténue. S'il rencontre du succès dans la conduite d'un dossier, ce succès demeure conditionnel à la mise en œuvre qui, même en ne dépendant plus de son ressort, affectera sa réputation à retardement. S'il s'agit d'un échec, l'adjoint sera tenu responsable, même s'il n'avait ni

l'autorité nécessaire ni la responsabilité de diriger les différentes étapes de l'exécution du projet en cause. De plus, si quelques échecs sont acceptables en début de carrière, le droit à l'erreur tend à s'amenuiser avec le temps. Malgré les succès antérieurs qui ont jalonné sa carrière, le conseiller ne dispose jamais d'un chèque en blanc. Il conserve son crédit et son utilité tant et aussi longtemps que ses supérieurs et ses interlocuteurs estiment qu'il sert efficacement leurs intérêts respectifs, le plus souvent contradictoires.

Pour exercer ce travail, il est d'usage de prendre en considération trois principaux types d'habiletés : cognitives (la compétence technique, le sens pratique), motrices (les relations interpersonnelles, l'esprit de collaboration) et esthétiques (la qualité du travail accompli). La prise en compte des dimensions affectives (les phénomènes qui interviennent dans la relation interpersonnelle) commence à se frayer un chemin dans l'univers de l'administration [41]. Or, pour mener les dossiers qui lui sont confiés à la satisfaction des parties concernées — et son utilité réside précisément en cela — sans avoir toute l'information de part et d'autre, il lui faut, d'un côté, faire l'effort de saisir les enjeux en cause aux plans institutionnel, politique et économique (ou matériel), et suspendre son jugement ; de l'autre côté, comprendre et décoder le système de représentation, la structure de pensée, la logique et le langage de son interlocuteur, tout en gardant présent à l'esprit que ce dernier est à la fois l'acteur d'une pièce dont la trame n'est pas évidente et le familier d'un terrain qui n'est pas le sien. Cette perspicacité est d'autant plus difficile que l'université est un univers hétérogène et que l'adjoint n'est pas un membre de la « caste » ou de la « tribu » dominante, mais associé à « l'administration » et à la technocratie.

3. LE CADRE THÉORIQUE

Le cadre théorique que je me suis donné comporte quatre volets : 1) tout d'abord, une configuration comprenant quatre divisions — l'ontologie, l'épistémologie, l'axiologie et la praxéologie — a servi de grille pour analyser chacun des modes de pensée ; 2) en deuxième lieu, les trois modes de pensée qui constituent la structure principale ont été analysés à partir de la documentation existante sur le sujet et des observations tirées de mon expérience ; 3) troisièmement, le schème trifonctionnel qui, dans l'imaginaire occidental, représente l'archétype du bon fonctionnement a servi de cadre général pour identifier les activités caractéristiques de chacun des niveaux et pour tenter de comprendre intimement chacun des modes de pensée ; 4) enfin, le schème classique *theória / prâxis / poïèsis*, qui recoupe les

premier et troisième volets, a joué un rôle majeur dans la clarification des concepts propres à chaque niveau et à chaque mode de pensée.

3.1 Le schème ordonnateur de C. Wolff

> « La phénoménologie constitue (...) un processus épistémologique dont les sciences sociales devraient éclairer leurs problématiques ; elle dépasse néanmoins, comme philosophie, les ambitions strictement scientifiques (...) La phénoménologie, et plus largement la philosophie, est non seulement compatible avec les sciences sociales, elle leur est nécessaire [42]. »

Le modèle de recherche sur lequel je me suis appuyée initialement est celui proposé par P. de Bruyne, J. Herman et M. de Schoutheete dans *Dynamique de la recherche en sciences sociales* [43]. Succinctement, ce modèle propose une démarche de recherche comprenant quatre dimensions : le cadre de référence, le cadre d'analyse, le processus discursif général et le mode d'investigation. Sur le processus discursif général (la dialectique, la phénoménologie, la quantification et la méthode hypothético-déductive), ma thèse s'inscrit dans une démarche de type phénoménologique, herméneutique et compréhensive. Sur le plan ontologique, la philosophie phénoménologique suppose la primauté de la subjectivité, c'est-à-dire « l'idée d'une description du réel tel qu'il apparaît à la conscience [44] » ou en relation avec le sujet et l'expérience humaine, tandis que, sur le plan épistémologique, le principe de cette orientation est que « le savoir doit être près de la chose même, se concentrer sur elle, et non procéder extérieurement [45]. » D'une manière très schématique, la phénoménologie se donne comme ambition de réhabiliter l'intuition, la conscience et le sens « que le monde objectif des réalités a pour nous tous dans l'expérience [46]. » Alors que la valeur d'un fait positif est de demeurer extérieur à la conscience, le phénomène désigne « le mode d'apparition interne des choses dans la conscience [47]. » Le phénomène étant vécu avant d'être saisi par la réflexion, la méthode phénoménologique se fonde au départ sur une sorte d'intuition. « La phénoménologie apparaît comme une *philosophie de l'intuition* qui ne présuppose rien quant à la nature de celle-ci, qui s'efforce d'abord de la vivre [48]. » L'analyse phénoménologique repose sur des contenus de conscience qui sont exprimés du point de vue de celui qui vit la situation concrète ; elle est donc plus descriptive qu'explicative. Ce qu'elle vise à atteindre dans le phénomène est l'essence dans sa spécificité, c'est-à-dire un objet idéal dans ce qu'il a d'invariant.

> « La vision des essences implique en somme l'actualisation de schémas intelligibles qui rendent compte du réel en se laissant "habiter" par ce qu'on observe pour le ressaisir par "intuition", ce qui suppose un effort critique de réduction, un effort d'imagination constant (...) L'essence peut être dès lors définie comme une "règle d'organisation" qui sert de lien entre ce qui est délimitable par l'intuition, ce qui est formulable par le discours, et ce qui est attestable par un rassemblement d'indices sensibles.
>
> En fait, la réflexion phénoménologique (comme l'analyse idéal-typique de Weber) exige un effort soutenu pour une "compréhension" de plus en plus élaborée du réel, compréhension toujours en devenir [49]. »

Comme volonté d'expliciter « les couches de sens les plus originaires », « les essences les plus enfouies », « les fondements de la signification, du sol originaire du sens, de l'informulé qui sous-tend la formulation, de l'implicite qui prépare l'explication [50] », la phénoménologie rejoint l'herméneutique et ses visées : non seulement l'« interpétation » des textes mais leur « compréhension » par contraste avec l'« explication » scientifique.

À l'origine de mes travaux, j'ai cherché à comprendre quelle était la raison d'être de la direction, les motifs ou les causes pouvant expliquer les réussites ou les échecs des dirigeants individuels que j'avais observés. Pour l'essentiel, le matériel appuyant ma réflexion provenait de mon expérience professionnelle. S'agissant d'une recherche qui s'inscrit dans la tradition herméneutique, je me suis tournée vers l'analyse qualitative de contenu dans le but d'y trouver un modèle pouvant me servir ou m'inspirer pour l'analyse compréhensive des données et leur interprétation. Ayant choisi une approche centrée sur l'être humain, je me suis posé certaines questions qui n'étaient pas formulées aussi clairement au départ mais qui, progressivement, ont adopté le contenu suivant [51] : 1) Qu'est-ce qui caractérise l'être humain en propre ? La pensée, la parole, le geste, la vie psychique, les valeurs, *etc.* ; 2) Quelles en sont les diverses manifestations ? L'art, la religion, la philosophie, la science, *etc.* 3) Quelle est la différence entre l'art et la science, l'idéologie et la science, la philosophie et la science, l'éthique et la morale, une conception du monde et des valeurs, *etc.* ? ; 4) Comment regrouper ces divers éléments ? 5) Comment se fait l'intégration de ceux-ci au niveau de la personne individuelle et de l'organisation comme groupe d'individus ? Existe-t-il une structure qui les réunit et d'où vient l'harmonie ou l'incompatibilité entre eux ? Qu'est-ce qu'un problème aux plans humain et organisationnel ? ; 6) De quelle manière ces caractéristiques de l'être humain, ces différentes facettes de l'humanité, interviennent-elles dans l'activité concrète du dirigeant ?

Par contraste avec la science, terme qui évoque un type de connaissance précis et une certaine manière d'appréhender le réel, la philosophie désigne une conception du monde et une capacité à se conduire dans la vie. Cette distinction reproduit la division entre l'épistémologie

(un type de connaissance précis et une certaine manière d'appréhender le réel), l'ontologie (une conception du monde) et l'axiologie (une capacité à se conduire dans la vie). Sur les fondements de l'une et de l'autre, une première grille d'analyse m'a été suggérée par *Mythe et métaphysique* [52], et plus précisément par la manière de diviser le réel que cette œuvre propose et qu'elle tient pour fondamentale à l'homme : la conception de Dieu, du monde et de soi. Cette division correspond à l'organisation d'ensemble de l'œuvre de C. Wolff (Tableau 1). De plus, elle rejoint le point de vue de M. Bunge sur les différents volets de l'activité de connaissance — l'ontologie, la logique, la sémantique, la gnoséologie, la méthodologie, l'axiologie, l'éthique et l'esthétique — et qui peuvent s'appliquer à toute activité humaine [53].

La partie du *management* qui porte sur la direction est constituée, ai-je dit, d'un corps de connaissances de diverses provenances, éclatées et volatiles, dans lequel cohabitent des théories et des savoirs pratiques dont les fondements idéologiques, au sens étymologique du terme, rarement discutés, finissent par s'estomper et par être tenus pour acquis. Il n'est pas suffisant de mettre en lumière les principes ou les hypothèses — dont le sens archaïque veut dire la base d'une maison, son « fondement » — qui sous-tendent un énoncé, encore faut-il en extraire la signification concrète et la relier à un univers de significations qui sont convergentes, intelligibles ou objectives. La structure que j'ai adoptée pour situer les questions, les regrouper et les ordonner vient de C. Wolff (1679-1754), philosophe allemand qui se consacra pendant cinquante ans à l'étude de l'être humain, son épanouissement et la réalisation de sa perfection, et dont l'œuvre monumentale [54] présente un plan dont je me suis inspirée (Tableau 1). À partir de cette architecture dont la caractéristique est de se centrer sur l'homme, j'ai conçu un cadre d'analyse pouvant servir de trame à l'étude et à l'analyse des auteurs, des ouvrages et des cas pertinents à mon sujet d'étude [55] (Tableau 2 et Figure 2). La grille d'analyse sur laquelle je me suis appuyée tout au long de cette recherche a mis plusieurs années à prendre forme et elle a subi des modifications importantes jusqu'à la dernière minute. Elle comprend quatre parties interreliées : l'ontologie (la conception du réel), l'épistémologie (l'activité de connaissance), l'axiologie (les valeurs) et la praxéologie (la conduite, la production et la fabrication).

Tableau 1
L'œuvre philosophique de C. Wolff

PHILOSOPHIE THÉORIQUE		PHILOSOPHIE PRATIQUE OU APPLIQUÉE
Métaphysique ***générale***		**Philosophie** ***universelle***
- Ontologie (principes généraux)	→	- Éthique (préceptes ou valeurs générales)
Métaphysique ***spéciale***		**Philosophie** ***spéciale***
- Cosmologie (univers)	→	- Économique (relations homme-univers)
- Psychologie (homme)	→	- Politique (cité) (relations hommes-hommes)
- Théologie (Dieu)	→	- Morale (relations Dieu-hommes)
Physique	→	**Droit (physique sociale)**
Mathématique (principes du réel)	→	**Logique** (méthode de penser, d'agir et de discourir sur le réel)

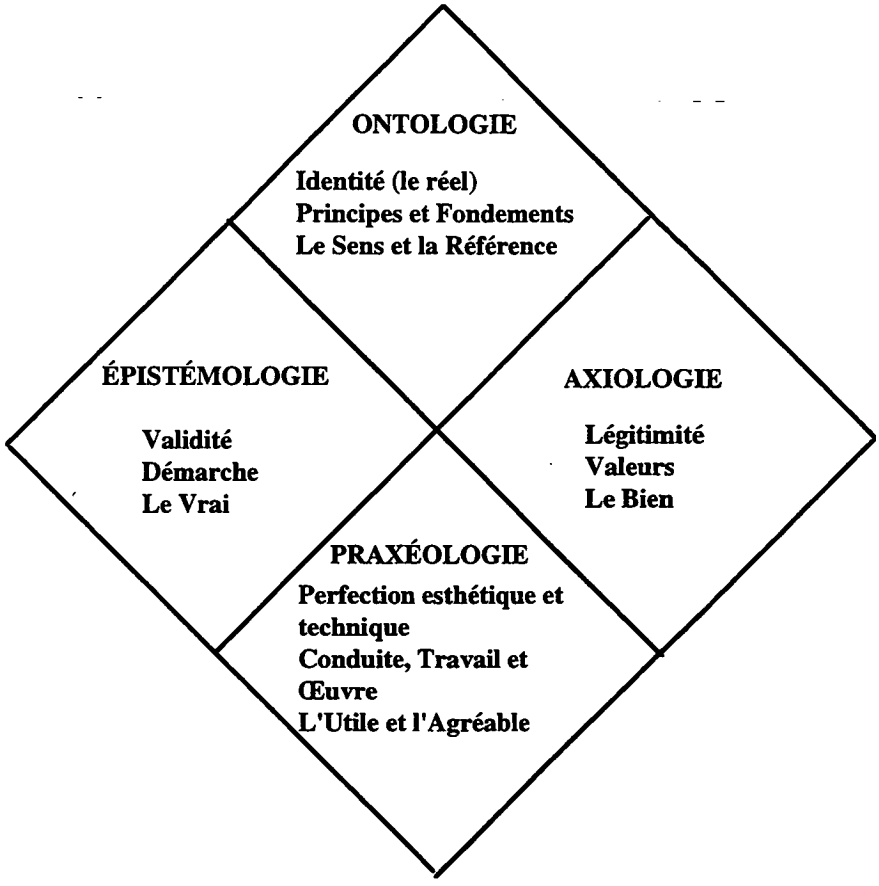
Tableau 2

Le cadre d'analyse de la thèse

CONSCIENCE	CONDUITE
Ontologie générale (fondements et principes du réel) - Métaphysique - Physique **Ontologie appliquée** - Théologie - Psychologie - Anthropologie et Sociologie - Cosmologie	**Axiologie générale** (préceptes ou valeurs) - Éthique - Droit **Axiologie appliquée** - Religion - Morale - Politique - Économique
Épistémologie (validation) - Logique - Sémantique - Gnoséologie - Méthodologie	**Praxéologie** (action et œuvre) - Conduite - Fabrication - Production *(poïèsis)*

Figure 2

Les dimensions fondamentales selon un point de vue centré sur l'homme



La praxéologie

Le domaine immédiatement accessible à l'observation est celui des conduites et des activités liées au travail, que j'appelle la praxéologie. Du grec *prâxis* qui signifie l'action, la praxéologie se distingue de l'activité de connaissance (la *theória*) et de l'activité laborieuse (la *poïèsis*) en ce qu'elle s'intéresse spécifiquement à l'agir humain (la conduite ou l'action) aux plans moral, politique et social. Subordonnée à l'axiologie dont elle est le champ d'application, la praxéologie comprend la décision, entendue comme l' « action de la volonté ». Même si la praxéologie repose sur des principes et des connaissances touchant le réel (l'ontologie), sur une échelle de valeurs (l'axiologie) et sur des conditions de validation de la vérité (l'épistémologie), il demeure que l'analyse de l'action humaine est inséparable de la finalité ou de l'intention poursuivie par l'agent [56]. La vérité de l'intention, c'est l'acte, affirme Hegel. Du point de vue de l'agent en général et du dirigeant en particulier, l'action est

le lieu de la sagesse et de l'intelligence pratique (la prudence ou *phronèsis*) envisagées non seulement comme les qualités d'une attitude ou d'une conduite mais comme un type de connaissance qui allie le savoir théorétique [57] (la *theória*) et le savoir-faire (l'art ou *tékhnè*). Contrairement à l'ontologie, ici règnent l'individuel et le contingent, non le nécessaire. Le modèle à suivre ne peut donc être un absolu mais un type réalisé. Ce modèle est la prudence. Or, pour connaître la prudence, il faut étudier les hommes prudents. « Peut-être que ce que la pratique *(prâxis)* a de spécifique, loin de ne renvoyer qu'à un régime ontologique déterminé, conduit à ce qu'a de nécessairement non théorisable le lieu même de l'action : le fameux "instant propice" *(kairos)* dont personne — et pour cause! — ne donna jamais de définition [58]. »

Dans le schéma que je propose, la praxéologie inclue la poïétique — du grec *poïèsis* qui signifie fabriquer et produire —, c'est-à-dire le domaine de la création des œuvres humaines, de la production des biens nécessaires à la conservation et au développement de la société, des procédures et des techniques *(tékhnè)* liées à l'industrie humaine. Selon la terminologie classique, la poïétique est le lieu de l'art en général et de l'esthétique en particulier, c'est-à-dire de l'œuvre agréable aux sens. De ce point de vue, l'esthétique est à l'ordre du faire ce que la logique formelle est à l'ordre du connaître et l'éthique à l'ordre de l'agir. Envisagée comme la sphère de la production humaine, la poïétique comprend plusieurs dimensions susceptibles d'enrichir notre compréhension du travail : 1) la poïétique formelle, qui porte sur une phénoménologie générale du faire et de la création ; 2) la poïétique dialectique [59], qui étudie la relation de complémentarité entre le sujet créateur, le matériau et l'objet à créer ; 3) la poïétique appliquée, qui étudie la spécificité des procédures employées dans chaque domaine où l'homme construit ses œuvres [60]. Dans le domaine de l'administration, la réflexion sur la poïétique (la fonction technique ou la fonction d'exploitation), autant du dirigeant que de l'employé, est largement insuffisante.

L'ontologie

Toute conduite, toute action humaine, s'appuie sur des idées, des connaissances, des fondements théoriques, explicites ou non. L'ontologie — terme inventé au dix-septième siècle et repris par C. Wolff pour désigner la métaphysique « générale » par opposition à la métaphysique « spéciale » — évoque cette partie de la connaissance qui traite des principes généraux (les propriétés générales ou les déterminations communes) de l'Être (le réel, l'ensemble des êtres) [61]. L'ontologie porte sur les hypothèses et les postulats, elle fournit le soubassement des concepts et du savoir, des jugements de valeur (l'axiologie et l'épistémologie) et de la conduite en général (la praxéologie). Elle détermine « la manière

d'habiter le monde, de s'orienter au milieu des choses et de chercher une issue à la recherche de soi [62]. » Comme étude de l'Être en tant qu'être *(ousià)* et de ses attributs essentiels, l'ontologie entend traiter du fondement de l'ordre des choses (les principes fondateurs, les hypothèses, les principes d'orientation de l'être dans le monde), par contraste avec les sciences singulières qui « découpent quelque partie de l'être et en étudient les "propriétés" [63]. » Mais la notion d'être n'est pas univoque et elle comporte deux sens distincts [64] : 1) comme essence — le sens initial d'*ousià* —, l'être est un « principe d'intelligibilité ». Savoir signifie donc déterminer l'essence d'une chose, dire ce qu'elle « est », la définir ; 2) comme substance — terme qui a servi à traduire *parousià* (présence) —, l'être est un « principe de réalité », c'est-à-dire un principe de fondation (ou de stabilité), de subsistance et de permanence par opposition au changement, dont il résulte que l'*ousià* veut également dire ce substrat qui subsiste et perdure en-deçà des accidents pouvant affecter la chose. Que la tradition philosophique ait remplacé l'idée de présence par celle de substance et assimilé la substance à l'essence est révélateur de l'orientation « essentialiste » de cette pensée. Pour désigner le domaine des principes généraux et fondamentaux de réalité et d'intelligibilité, j'ai dû emprunter le terme d'ontologie à défaut d'un autre vocable, étant entendu qu'il ne s'agit pas de l'ontologie au sens strict — la théorie de l'Être — mais de l'ontologie comme théorie (ou conception) générale du réel. L'ontologie se divise, selon la question sur laquelle elle porte, en théologie (le mystérieux, l'inexpliqué, l'inconnu, le sacré, le divin), cosmologie (le milieu naturel, l'univers, le monde) et psychologie (le milieu humain, soi et les autres) [65].

L'épistémologie

L'épistémologie, dont le sens n'est pas définitivement fixé, a pour objet l'acte de connaître : état de la réflexion générale, des théories, de la méthodologie, des techniques d'investigation. En l'absence d'un accord sur le sens du terme, je me suis appuyée sur les définitions de source officielle. Selon la tradition anglo-saxonne, l'épistémologie s'intéresse à : 1) l'étude de l'activité de connaissance, c'est-à-dire l'analyse des modes de connaissance (la gnoséologie), par opposition à la philosophie de la science qui, elle, porte sur les méthodes et les résultats de la connaissance scientifique ; 2) la critique philosophique des savoirs [66]. Cette définition n'est pas unanimement partagée, comme en témoigne la définition de M. Bunge pour qui l'épistémologie (ou la philosophie de la science) est la branche de la philosophie qui étudie « le *mécanisme* de la *production* scientifique, ainsi que la structure et la signification de ses *produits* [67]. » Dans la tradition française, l'épistémologie désigne la philosophie des sciences, c'est-à-dire l'étude des principes directeurs des sciences, envisagées comme des réalités qu'on observe, décrit et analyse [68]. Dans ce sens, l'épistémologie

consiste dans l'étude critique *a posteriori* des principes, des postulats, des hypothèses, des concepts, des lois et des résultats des diverses sciences, voire l'étude de leur développement réel et historique, dans le but de déterminer leur origine logique, leur valeur et leur portée objective. Selon cette acception, l'épistémologie se distingue de : 1) l'étude des méthodes scientifiques (la méthodologie), qui fait partie de la logique ; 2) la théorie de la connaissance (la gnoséologie), qui a pour objet l'analyse réflexive de l'acte (ou de la faculté) de connaître, étudié en général et *a priori*, c'est-à-dire l'étude des origines, de la nature, de la valeur et des limites de la faculté de connaître, et qui fait partie des sciences du cerveau [69]. Compte tenu des fins poursuivies dans ce texte, convenons que l'épistémologie désigne, en substance, l'étude de l'activité de connaissance sous toutes ses formes et l'étude critique des savoirs qui en résultent. Elle a pour rôle d'exercer une fonction de vigilance critique par rapport à la question générale de la validité, autant des pratiques et des conduites (la praxéologie) que des principes fondateurs et des théories (l'ontologie).

L'axiologie

L'axiologie est un néologisme introduit en Allemagne au siècle dernier pour donner un nom à l'étude des valeurs en général et des conduites ou des attitudes qui en découlent. L'axiologie est à l'agir ce que l'ontologie est à l'être. Sans entrer dans les débats des spécialistes sur la teneur et la portée du domaine désigné comme l'axiologie, soulignons simplement qu'à l'origine, et par analogie avec l'ontologie dont la fonction est de déterminer les catégories métaphysiques de l'être, l'axiologie apparaissait comme une partie de la philosophie pratique ayant pour objet les catégories de la valeur ou les principes de la « logique du cœur et de l'émotion ». « L'axiologie est une sorte de métaphysique de la sensibilité et du vouloir [70]. » Pour les fins de ce travail, admettons que l'axiologie désigne le domaine des valeurs, comprenant l'éthique — qui porte sur les problèmes relevant de la conduite humaine d'un point de vue théorique ou fondamental, tels que le bien suprême, la nature et la valeur de la conscience morale, le fondement de l'obligation, *etc.* [71] —, la morale — qui traite des règles de conduite admises à une époque ou par un groupe d'hommes et des problèmes relatifs à la conduite de l'homme dans sa vie personnelle et sociale — et la religion — comprise comme une relation de l'homme avec ce qu'il considère sacré ainsi qu'avec les puissances surhumaines auxquelles il croit [72]. En ce sens, la religion se distingue de la théologie, qui est la science des principes de la transcendance, l'explication à l'échelle humaine de l'inconnaissable et de l'inconnu. « La valeur s'apparentant à l'idéal et s'opposant comme lui au réel ou à l'être, l'axiologie s'oppose à l'ontologie [73] » et elle lui est subordonnée [74]. L'axiologie recouvre les idées de civilisation et de culture dans leurs dimensions normatives et

symboliques [75]. Elle exerce une fonction de vigilance critique par rapport à la légitimité, analogue au rôle que joue l'épistémologie à l'égard de la validité. .

J'ai, sur le rôle de chacune des parties de cette configuration, soulevé une hypothèse à laquelle j'ai tenté de répondre dans cette thèse. D'un point de vue général, je soutiens que l'ontologie fonde les autres dimensions, contrairement à la tradition en histoire de la pensée voulant que la différenciation des modes de pensée s'accomplisse à partir de la primauté de l'un ou l'autre volet, comme par exemple la primauté de l'ontologie pour la pensée philosophique, et celle de l'épistémologie avec l'avènement de la pensée scientifique.

3.2 Les trois modes de pensée

L'étude des fondements de la pensée en général, et par extension celle du *management* et des théories de la direction en particulier, prend appui sur différentes conceptions de l'homme, de la société, de l'univers et de l'inexpliqué. En abordant l'étude par le biais de la métaphysique ou des principes généraux, on débouche inévitablement sur les applications de ces principes à des domaines spécifiques : la psychologie (l'homme), la cosmologie (l'univers), la théologie (l'inexpliqué), *etc.* Pour accomplir ce grand tour de la réflexion occidentale, j'ai emprunté l'itinéraire magistralement tracé par G. Gusdorf dans sa monumentale *Histoire de la pensée occidentale.* L'ouvrage *Mythe et métaphysique* (1953) devait se révéler déterminant pour la suite de mes études, pour cette thèse et pour mon cheminement intellectuel en général.

Dans cet essai, G. Gusdorf expose un point de vue évolutif sur la genèse de la conscience humaine. Pour lui, les trois formes successives de la conscience que l'humanité a connues jusqu'à présent sont *la conscience mythique*, *la conscience rationnelle* et *la conscience existentielle*. À partir de cet ouvrage, qui m'a été utile pour comprendre plusieurs attitudes spirituelles générales que j'avais observées dans le cours de ma pratique concrète, j'ai entrepris l'étude des auteurs qui se sont penchés sur le thème du développement de la pensée en Occident. Cette étude a fait l'objet d'un texte intitulé *Trois formes de la conscience occidentale : aperçu génétique* [76]. En bref, les auteurs les plus célèbres qui ont traité le sujet sont Hésiode (VIII^{e}-VII^{e} siècle av. J.C., *Les travaux et les jours*), Augustin (354-430, *La cité de Dieu*), F. Bacon (1561-1626), B. Pascal (1623-1662), G. Vico (1668-1744, *La science nouvelle*), C.-I. Castel, abbé de Saint-Pierre (1658-1743, *Observations sur le progrès continuel de la Raison universelle*), A.R.J. Turgot (1727-1781, *Tableau philosophique des progrès de l'esprit humain*), F.W.J. Schelling (1775-1854, *Les âges du monde*), A. Comte (1798-1857, la « loi des trois états »), L. Brunschvicg (1869-1944, *Les âges de*

l'intelligence), E. Cassirer (1874-1945, *La philosophie des formes symboliques*), L. Lévy-Bruhl (1857-1939, diverses études sur « la mentalité primitive »), J.G. Frazer (1854-1941, *Le Rameau d'Or*) et G. Gusdorf *(Mythe et métaphysique).*

De cette étude, s'est progressivement dégagée une conclusion. En Occident, l'idée selon laquelle l'humanité aurait traversé divers âges mentaux — sorte d'ontogenèse à l'échelle de l'humanité comportant des contenus mentaux, des formes de pensée et de parole, des modes d'actualisation de la volonté (des modes d'action), des formes de sensibilité, des systèmes de représentation et des modes d'expression symbolique (la littérature, l'art) —, qui s'incarnent dans des systèmes conceptuels, des mentalités, des valeurs, des œuvres et des institutions différents, a été associée, depuis le dix-huitième siècle à l' « idéologie du Progrès » [77]. Par ailleurs, avec la théorie de J.-B. Lamarck (1744-1829) sur le développement progressif des espèces (la phylogenèse) apparaît l'idée d'évolution, même si le mot pour le dire n'existe pas encore. Cette notion, liée à l'idée d'un temps linéaire, dynamique et historique, évoque une philosophie du développement graduel et continu de la nature, du monde vivant et de l'humanité, qui marque une rupture aussi bien avec l'ontologie mythique d'un temps cyclique qu'avec l'ontologie aristotélicienne de la perpétuité, de la permanence et de l'éternité (le temps absolu).

De l'association de ces deux courants est née l'idée d'un développement temporel et progressif de la nature humaine culminant dans l'avènement de la Raison, et celle consécutive d'un développement de la civilisation. La phylogenèse (le développement de l'espèce) reproduit l'ontogenèse (le développement de l'individu depuis l'enfance jusqu'à la maturité). À travers ses deux grandes formations discursives [78] que sont la philosophie et la science, le développement spirituel de l'Occident incarne le passage du *mûthos* au *lógos*, l'émergence de la Raison [79]. Dans ce mouvement progressif, « *la conscience métaphysique* nous apparaît comme une promotion de *la conscience mythique* [80]. » Parallèlement à cette conception évolutive du développement spirituel, qui est propre à la mentalité scientifique moderne, le modèle scalaire de la connaissance, qui reflète la conception philosophique classique, s'est maintenu. Dans la hiérarchie de la connaissance, l'*epistémè* — qui désigne la connaissance théorétique par opposition à la connaissance pratique et à la connaissance technique — est tenue pour le degré supérieur de la connaissance. De ces deux images, la ligne et l'échelle, viendra l'idée que dans le déroulement de l'évolution spirituelle, la science moderne représente le stade le plus avancé du savoir, ce qui, paradoxalement, posera le problème du statut de la philosophie [81]. Les préjugés à l'encontre de la science grecque par comparaison avec la science moderne — philologie plutôt qu'expérimentation, connaissance du monde plutôt que possession du monde, monde de l'à peu près plutôt qu'univers de la précision [82] — illustrent

cette attitude. La croyance dans la supériorité de la science moderne et de son épistémologie tient à ce double fondement. Cette conception linéaire de l'évolution intellectuelle de l'humanité a permis d'expliquer les civilisations indigènes comme des stades « archaïques » et « primitifs » d'un développement universel de la nature humaine. Elle prévaut encore aujourd'hui sous des formes dissimulées, comme en témoignent les valeurs que l'Occident défend au nom de la « civilisation », du « progrès », de la « rationalité » ou de l'instauration d'un ordre mondial « évolué ». La primauté de l'idée d'une progression indéfinie vers un stade de développement toujours plus avancé explique la confiance attribuée jusqu'ici aux bienfaits des schèmes évolutifs [83].

À la lumière des différences que j'ai observées chez les universitaires et les chercheurs dans leurs modes d'être, de penser, d'agir et de faire — individus hautement développés sur le plan intellectuel et les plus égaux qui soient —, j'ai d'abord posé l'hypothèse que les différences entre les médecins, les ingénieurs, les avocats, les littéraires, les philosophes, *etc.*, loin de correspondre à des stades, des échelons, des étapes ou toute autre notion à connotation qualitative, évolutive et temporelle d'un développement intellectuel uniforme, pouvaient s'expliquer par l'existence de systèmes de représentation distincts correspondant aux disciplines. La découverte de la présence, au sein d'une même discipline, de points de vue radicalement différents, voire opposés, a suscité l'hypothèse de l'existence de « modes de pensée » distincts et autonomes, qui n'entretiennent pas entre eux un rapport de succession mais qui cohabitent, qui sont indépendants les uns des autres et qui présentent une valeur équivalente sur les différents plans (l'être, le connaître, l'agir, le faire, l'avoir, *etc.*). Pour désigner ces diverses « architectures de l'esprit » comprenant des contenus mentaux, des formes de pensée et de sensibilité, des modes d'organisation du vouloir et des actes, des modes de production [84], j'ai fait appel — faute de mieux — à la terminologie courante dans les études qui ont touché à la question de près, abstraction faite des connotations idéologiques implicites dans les termes [85]. Lorsque ces conceptions risquaient de fausser l'interprétation, j'ai apporté les explications nécessaires à la juste compréhension des faits soulevés. Les trois modes de pensée que j'ai identifiés sont : 1) la *conscience mythique*, ainsi nommée par rapport au *mûthos* ; 2) la *pensée systématique*, également désignée comme la pensée réfléchie, la pensée rationnelle ou la pensée discursive, à cause du *lógos* ; et 3) l'*esprit pragmatique*, pour marquer le lien avec une ontologie de l'action.

3.3 Le schème trifonctionnel

Dans le vaste domaine de la civilisation occidentale, G. Dumézil (1898-1986) a consacré sa vie à pénétrer les secrets d'une représentation mentale, au sens anthropologique du terme, aujourd'hui inconsciente mais profondément enracinée dans la conception du monde, dans les institutions humaines et dans les diverses formes symboliques (le langage, la religion, l'art, *etc.*) de l'Occident. Cette représentation mentale proprement occidentale se traduit par un schème conceptuel à trois niveaux, comportant des responsabilités, des valeurs, des rituels, des mythes, *etc.*, propres à chacun. Le premier niveau désigne le pouvoir souverain : c'est le lieu de la définition des principes, du sens et de la référence, du souverain bien (l'éthique, la morale, la justice et le vrai) ; le lieu du sacré et de la sagesse [86]. Le deuxième niveau est celui de la sécurité interne et externe : il représente la force physique et combattante, le pouvoir politique. Le troisième incarne la puissance productive : il est le siège de l'activité laborieuse ou économique, de l'utile et de l'agréable, de la perfection esthétique et technique. Ce schème organisateur triparti se rencontre dans un vaste ensemble de cultures qui s'étendent de l'Europe (France, Italie, Angleterre, Irlande, Allemagne et Scandinavie) à la Grèce, l'Iran et l'Inde, d'où l'appellation d'« indo-européen ». Il imprègne également tous les domaines de la vie quotidienne, y compris l'administration.

3.4 La trilogie *theória, prâxis, poïèsis*

À proprement parler, la trilogie *theória / prâxis / poïèsis* désigne un cadre général de classification de la connaissance, à partir de la source dont elle émane : la connaissance poïétique est associée à la production et à la fabrication, la connaissance pratique à l'action, et la connaissance théorétique ou discursive — pure contemplation de la vérité — à la spéculation désintéressée (Tableau 60). Dans la théorie aristotélicienne de la connaissance, la connaissance noétique, dont la faculté est le *noús*, occupe la position la plus élevée. Cette forme de connaissance, identifiée comme étant l'intuition (l'*intuitus* latin) ou la vision béatifique (la tradition scolastique) a été, avec R. Descartes, fusionnée avec l'entendement dont elle constitue l'un des deux actes (l'intuition et la déduction) et, de ce fait, englobée dans la connaissance discursive (la *theória*). « Quant aux premiers principes, ils sont connus seulement par l'intuition et au contraire leurs conclusions éloignées ne le sont que par la déduction [87]. » La séparation originale entre l'activité noétique — la possession des premiers principes et le lieu du sens — et l'activité discursive — le domaine de l'intelligence et de la vérité — montre que l'ontologie ne saurait être à la remorque de l'épistémologie. Point intéressant, l'activité noétique fait ressortir l'idée que le domaine des principes est le lieu du sens ou de la signification.

Ce cadre d'analyse ne se limite pas à la connaissance. Il représente aussi les trois domaines d'activités propres à l'homme et qui sont étroitement interreliés : connaître, agir et faire (produire ou fabriquer). Cette trilogie évoque également les trois facultés de l'âme : l'intelligence, le cœur et les sens (l'entendement, la cognition, la spéculation / l'affection, la volonté et l'action / la sensibilité, les désirs et la passion) [88], ainsi que les trois concepts normatifs_fondamentaux qui en découlent et auxquels se rapportent tous les jugements d'appréciation [89] : le Vrai, le Bien et l'Agréable, ce dernier étant aussi désigné comme le Beau, le Bon et l'Utile. Recoupant le cadre d'analyse que j'ai utilisé pour classer mes observations et pour structurer ma réflexion sur l'homme et sur le dirigeant — l'ontologie, l'axiologie, l'épistémologie et la praxéologie —, cette trilogie se retrouve au cœur de ma thèse. Représentation fondamentale de la pensée occidentale, la hiérarchie *theória / prâxis / poïèsis* est également une illustration du schème trifonctionnel indo-européen. De ce fait, elle a apporté un éclairage sur la teneur de chacun des niveaux.

3.5 Les disciplines de référence

Les disciplines qui ont servi à constituer le cadre d'analyse, à interpréter les observations recueillies, à donner du sens aux situations vécues, à déterminer la signification des énoncés ou la pensée qu'ils exprimaient sont les sciences humaines. Aussi, cette thèse sur les fondements philosophiques de la direction s'inscrit-elle résolument dans une perspective de sciences humaines, le terme science étant pris ici dans son acception philosophique de « savoir ». Cette prise de position en faveur des sciences humaines comporte deux dimensions : 1) le sujet des sciences humaines ; 2) le type de compréhension recherchée. Sur le sujet d'étude, l'expression sciences humaines ou sciences de l'homme désigne un ensemble de disciplines qui, initialement, eurent en commun la référence à l'homme envisagé comme une région spécifique de l'Être, par opposition aux autres dimensions de l'Être que Dieu, l'univers et la nature représentent. Par la suite, les sciences humaines se sont définies en opposition aux sciences de la nature, au type de rationalité à l'œuvre dans celles-ci — plus particulièrement la rationalité nomologique de la physique classique — et à leurs procédures d'investigation — notamment l'expérimentation au sens classique et la quantification [90]. À propos de l'*Introduction aux sciences de l'esprit* (1883), tenue pour « la première tentative d'ensemble » en faveur d'une épistémologie propre aux sciences humaines, G. Gusdorf écrit :

> « Le rare mérite de Dilthey est d'avoir pleinement compris, mieux qu'Auguste Comte ou que Stuart Mill, que le vin nouveau ne devait pas être versé dans les vieilles outres. Les sciences humaines, en pleine expansion, dessinaient les contours d'un monde intellectuel qui appelait une réflexion selon de nouvelles

> *structures de pensée.* La prépondérance abusive des sciences de la *matière* et de la *nature* se trouvait démentie, dans le domaine humain, par un autre type d'*intelligibilité*, fondé sur l'affirmation du *primat du temps sur l'espace.* Dans les sciences de l'esprit, l'homme a affaire à l'homme ; il s'efforce de *comprendre l'autre,* mais ne peut le faire qu'en se *comprenant lui-même.* Toute intelligence véritable apparaît ici comme une *interprétation de la vie* ; elle doit être à la fois *historique* et *biographique.* Dilthey a travaillé sans relâche à l'élaboration de *catégories de la compréhension humaine,* dont il a mis en pleine lumière la spécificité [91]. »

Envisagées selon le point de vue propre à la réflexion philosophique [92], les sciences « humaines » ont d'abord désigné les sciences de l'« esprit », en référence au principe de perfection le plus éminent de l'homme — le *lógos*, la raison, l'entendement, l'intelligence, la pensée — et aux domaines où il s'accomplit comme être spécifiquement humain — la linguistique, la culture, l'histoire, la politique, le droit, *etc.* Sous l'angle particulier de la connaissance scientifique, les sciences humaines traitent des « diverses activités humaines, en tant qu'elles impliquent des *rapports* des hommes entre eux et des hommes avec les choses [93] », c'est-à-dire les différentes interactions de l'homme avec la nature et avec autrui (l'économique et la sociologie ont pour objet la connaissance des principes généraux de ces interactions), ainsi que les institutions et les œuvres qui en résultent (l'anthropologie, la politique, la géographie, l'archéologie, la pédagogie s'intéressent à celles-ci). Dans cette thèse, la référence aux sciences humaines ne se rapporte ni à la dichotomie fondamentale nature / homme et à ses corrélats (nature / culture, quantitatif / qualitatif, matériel / spirituel, objectif / subjectif, *etc.*) ni à un débat d'ordre épistémologique. Elle désigne simplement la contribution de toutes les disciplines qui adoptent le point de vue du sujet humain donneur de sens et qui lui accordent une position centrale dans l'ensemble des questions dont elles traitent.

Sur le type de connaissance recherchée, j'ai choisi d'adopter un point de vue descriptif et interprétatif plutôt que de recourir à l'explication et aux procédés inductifs. L'induction s'entend comme un procédé « qui consiste à tirer d'une collection finie de cas observés une conclusion *générale* qui recouvre les cas observés [94]. » Elle évoque deux réalités différentes : le passage de l'individu à l'espèce et de l'espèce au genre, d'une part, et le passage du fait à la loi, d'autre part. Le premier est le point de vue de l'abstraction généralisante, dont la visée est d'atteindre l'essence de la chose par le moyen de la méthode de la différence, position de la philosophie classique. Le second est celui de la mise en relation d'éléments hétérogènes, c'est-à-dire la recherche de nouvelles interactions dynamiques et de relations donatrices d'existence — des « lois » au sens scientifique —, position propre à la science moderne. En ce qui concerne ces deux grandes orientations — le général qui vise l'essence ou le genre et l'universel qui recherche la relation stable ou la loi — et à partir des observations concrètes

que j'avais assemblées dans le cours de mes activités professionnelles et de mes recherches sur les dirigeants, j'ai centré mon intérêt sur la quête du sens profond de la réalité tangible et intangible, ainsi qu'elle se laisse non seulement observer et entendre mais « percevoir ». Ici, interpréter reviendra moins à exposer la situation de la chose dans sa réalité statique par rapport à un modèle normatif ou à un système d'axiomes, ou encore à établir les conditions objectives de création de nouveaux faits, qu'à faire apparaître le lieu à partir duquel et dans lequel l'observation s'inscrit, c'est-à-dire la « référence ». Ce lieu est la configuration d'ensemble que j'ai désignée comme un « mode de pensée ».

3.6 L'esprit occidental

Les spécialistes s'entendent pour dire que la philosophie et la science sont des formations discursives caractéristiques de l'Occident. Avec les développements technologiques qui se sont accélérés depuis le dix-neuvième siècle, la science semblait avoir largement fait la preuve de sa capacité à assurer la maîtrise de l'univers matériel par l'homme et, par extension, de la supériorité de celui-ci sur le reste de la nature. Pour expliquer cette primauté de l'Occident et de l'*homo occidentalis*, les philosophes ont puisé une explication dans l'exemple de la vie elle-même : l'image d'une croissance progressive depuis la naissance jusqu'à la vie adulte, suivie d'une décadence. Connue comme l' « idéologie du Progrès », cette idée a modelé une certaine interprétation de l'histoire, qui envisage la décadence des empires comme un fait naturel et comme une étape dans la marche de l'humanité, et elle domine encore largement notre vision des choses, comme en témoignent les déclarations périodiques sur le déclin de l'Occident.

Pour rendre compte du stade de « civilisation » atteint par les autres peuples, on s'appuiera sur le schème universel des « âges de l'intelligence », schème d'autant plus naturel qu'il correspond au déroulement même des âges de la vie. Quand l'excellence de la civilisation vient contredire son infériorité sur le plan de la connaissance « scientifique » — les civilisations orientales ont toujours posé aux Occidentaux un problème de comparaison, notamment en ce qui a trait à la spiritualité, à l'esthétique (l'art) et à certains savoirs pratiques hautement sophistiqués (l'acupuncture, la botanique, la médecine) —, on aura recours à la notion de culture [95]. Élaboré au dix-huitième siècle dans le contexte de la philosophie du Progrès, le concept de culture permet de prendre en compte la diversité et la spécificité des conditions locales sans contredire les principes généraux.

Or, il s'avère que pour comprendre l'Occident actuel, — ses orientations intellectuelles, ses institutions, ses valeurs, ses pratiques et ses techniques —, il est nécessaire

de se reporter au contexte dans lequel ces diverses manifestations de l'*homo occidentalis* sont apparues. Ainsi, par exemple, il est tellement banal de dire que la science se caractérise par la quantité et la mesure qu'on oublie de s'interroger sur l'origine de cette assertion, même si la réalité exigerait de la nuancer. La dichotomie entre les sciences humaines et les autres sciences, qui plonge ses racines dans la dualité cartésienne entre l'esprit et la matière héritée de l'aristotélisme [96], est une illustration de ce point. Or, selon la conception que l'on se fait de la matière — pour Descartes, la matière est une « substance étendue », pour Leibniz, elle se définit comme une « force » —, on aura soit une épistémologie de la mesure (« la pensée mesureuse ») et une ontologie de la quantité [97], soit une ontologie de la relation et du dynamisme (le paradigme du vivant), deux orientations philosophiques dont on subit encore l'influence. L'ambition cartésienne de camper l'esprit comme un ensemble d'activités échappant aux procédés physiques, matériels et corporels et se réduisant à un système formel d'opérations conformes à des règles — qui, manifestement, s'inscrit dans la tradition grecque du *lógos* — fonde la notion scientifique d'objectivité. La résurgence de la passion, avec le mouvement romantique et avec la découverte de l'inconscient, apporte au règne de la Raison un démenti qui ne s'est pas encore pleinement imposé.

Sans rompre avec la dichotomie classique entre l'esprit et la matière mais en posant l'hypothèse que la matière est une et universelle, la science moderne a conservé dans les mots, non dans les faits, la dualité entre les sciences de l'esprit et les sciences de la matière, ce qui a permis de masquer le fait que l'homme y était considéré comme une matière comme les autres. Il en est résulté que les sciences de l'esprit ont adopté l'ontologie et l'épistémologie de la matière (on *mesure* le quotient intellectuel, l'*interaction dynamique* des idées est l'*association*, les quatre *lois* de l'esprit sont l'identité, la contradiction, le tiers exclu et la raison suffisante [98], *etc.*), tout en conservant la différenciation originaire qui, de ce fait, se retrouve vidée de contenu réel. Mon hypothèse est que le mouvement actuel en faveur des sciences humaines n'est pas une redécouverte de la tradition grecque — fondée sur une ontologie de l'Être, incluant l'être humain doté de *lógos* — ni une avancée de la pensée scientifique — où l'esprit et son support humain seraient reconnus comme une modalité de la « matière » une et universelle —, mais une orientation qui correspond à l'émergence d'un mode de pensée original reposant sur une ontologie et sur une épistémologie de la personne.

Ce mode de pensée axé sur la personne est un phénomène typiquement occidental. De plus, il marque une rupture très nette avec les visées universalisantes de la conception moderne de la science. Pour comprendre les spécificités de l'esprit occidental par opposition à d'autres formes de spiritualité qui lui sont étrangères mais avec lesquelles l'Occident est voué à établir des relations respectueuses de leur identité et de nature égalitaire, voire même à faire des

emprunts (l'exemple japonais entre autres), j'ai dû procéder à une analyse diachronique de la « structure intellectuelle » de la spiritualité occidentale. Par la suite, j'ai pu en tracer un tableau synchronique, qui a pris la forme de trois types-idéaux. Toute proportion gardée, l'idée de structure intellectuelle n'est pas sans présenter d'analogie avec celle de structure psychique [99]. Cette structure intellectuelle ou spirituelle caractéristique de l'Occident s'exprime dans les trois « modes de pensée ».

4. L'ANALYSE ET L'INTERPRÉTATION

De son étymologie grecque, l'analyse a conservé deux orientations : 1) l'idée de la décomposition d'un tout en ses parties, matériellement ou conceptuellement [100] ; 2) l'idée de la résolution d'un problème par le jeu d'un mouvement régressif de la conséquence au principe, par opposition à la synthèse qui désigne un mouvement progressif de la prémisse à la conséquence. Dans l'un et l'autre cas, l'analyse évoque l'idée d'une quête vers l'amont pouvant conduire à une connaissance de type conceptuel (la compréhension) ou de type relationnel (l'extension) [101].

Comme méthode d'exploration du donné, l'analyse, dans les deux sens du terme, a joué dans ma thèse un rôle majeur. Plus précisément, il a fallu, à partir des données recueillies — documents d'archives, documents administratifs, discours officiels, entrevues écrites, manuels de base dans les diverses disciplines (*text books*), *etc.* —, reconstituer l'architecture intime de la pensée qui se dissimule derrière le discours, en mettre en lumière les éléments constitutifs, procéder à des regroupements permettant de dégager des types majeurs ou des formes de pensée archétypales ayant chacune leur propre identité [102]. Pour cet exercice, l'analyse de contenu s'est révélée un instrument majeur de la recherche.

Il n'est pas erroné de dire que la question du fondement ou de la genèse est souvent capitale pour la suite du développement. Quand il s'agit de la pensée, la recherche étymologique représente donc une étape essentielle et inévitable de l'analyse.

> « Cet examen des fondements est indispensable : en eux, on le sait, est plus clairement inscrite une finalité qui, au cours du déroulement du processus, en vient à s'obscurcir et à disparaître pour devenir une énigme aux yeux mêmes des sujets qui s'emploient à la promouvoir et qui deviennent ainsi, au fil des siècles, les objets zélés de cette même finalité qu'ils ne connaissent plus [103]. »

Au-delà du contenu à proprement parler, ce n'est qu'en remontant les filiations qu'on découvre les ruptures, les émancipations (les divisions), les fusions, les associations, les emprunts, *etc.* Par exemple, l'avènement de la science moderne au seizième siècle marque le moment où l'épistémologie s'émancipe de l'ontologie et tend à imposer sa primauté, deux éléments qui vont exercer une influence considérable sur le développement de l'esprit pragmatique.

Ainsi, il m'est clairement apparu dans le cours de mes lectures que la notion d'« émancipation » était plus pertinente pour identifier les points de rupture d'un mode de pensée à l'autre que celle de « révolution », qui a été conçue selon le point de vue de la science au sens moderne pour expliquer un changement de schème conceptuel ou de théorie disqualifiant ce qui précède. En opposition avec le sens kantien de révolution, selon lequel l'acte fondateur qui dote un domaine de connaissance d'un paradigne unique est une « révolution scientifique » — ce qui suppose une conception de la scientificité comme une progression continue à partir d'un moment unique et une conception supérieure de la science —, la « révolution paradigmatique » au sens kuhnien désigne le remplacement d'un paradigme par un autre qui lui est non seulement opposé ou incompatible mais incommensurable. Tel est le cas de la « révolution copernicienne » ou de la « révolution galiléenne ». Par contraste, l'émancipation connote l'idée d'une libération, de la naissance d'un embranchement, d'une filiation plutôt que celle d'une rupture ou d'une discontinuité. Dans l'émancipation, la question de la trace revêt donc une importance majeure pour identifier l'orientation originaire et expliquer les développements ultérieurs. En revanche, la révolution s'intéresse moins à la discontinuité et à la rupture qu'elle représente — malgré la valeur symbolique du nouveau paradigne fondateur et sa valeur historique — qu'au moment présent. En ce sens, la dynamique de la révolution apparaît comme une succession d'instants dont le dernier est toujours potentiellement le plus critique, d'où son importance. En éclairant sur l'acception initiale et les branches qui en dérivent, l'étymologie donne le recul nécessaire pour dégager le sens général, les conséquences, les limites ou les failles de la direction dans laquelle la pensée s'est engagée. Par exemple, il faut savoir que la notion de *lógos* recouvrait initialement la parole, la pensée et le calcul, pour comprendre que la réduction du *lógos* à la Raison et celle de la rationalité au calcul et à la quantité, comme on les conçoit actuellement, sont une altération de la pensée originaire et de son orientation fondamentale. Cette compréhension, que seule la recherche étymologique rend possible, permet de mettre un terme à l'opposition traditionnelle entre la philosophie et la science, ainsi qu'aux jugements de valeur qui défavorisent nécessairement la première au profit de la deuxième. De plus, elle autorise à dissocier le mode

de pensée systématique, fondé sur l'autorité de principes absolus, et le mode de pensée pragmatique, foncièrement tourné vers l'action et les résultats concrets.

Il convient de souligner l'analogie entre la notion de mode de pensée et celle de type-idéal [104], à propos duquel M. Weber écrivait ce qui suit dans *Essais sur la théorie de la science* : le type-idéal se construit « en *accentuant* unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément (...) qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement pour former un *tableau de pensée homogène* [105]. » Plus exactement, et ce point est crucial pour dégager l'orientation de ma thèse, le type-idéal a été pensé par contraste avec le concept d'essence dont il se voulait le substitut [106]. On aura saisi l'esprit qui anime cette thèse si l'on convient que le type-idéal est un tableau de pensée auquel on compare le réel, un instrument heuristique qui permet de séparer les éléments importants des éléments accessoires, d'établir des relations et de faire surgir des significations autrement inaccessibles entre des éléments en apparence hétérogènes [107].

Pour reconstituer ces modes de pensée idéaux, j'ai eu recours à six instruments principaux. Je me suis tout d'abord inspirée de la taxonomie de C. Wolff pour les divisions majeures : les principes généraux ou les hypothèses (l'ontologie), les valeurs (l'axiologie), les modes de connaissance (l'épistémologie), les conduites et les pratiques (la praxéologie). Conformément à l'orientation humaniste que j'ai adoptée, je mettrai l'accent sur l'ontologie, qui est la pierre angulaire des trois autres dimensions [108]. De plus, j'ai choisi d'insister sur les seuls éléments qui présentaient une importance structurante plutôt que de passer systématiquement en revue chacun des modes de pensée. L'étude en profondeur des modes de pensée pris individuellement s'inscrit dans la continuité de mes travaux de recherche.

J'ai, en deuxième lieu, construit ma réflexion à partir des catégories d'Aristote [109]. En effet, pour pouvoir penser, au sens littéral du terme [110], il est impossible d'en faire l'économie. Même si ces catégories conviennent d'une manière spécifique à la pensée systématique, ce sont elles qui, dans la pensée occidentale, « déterminent les conditions *a priori* pour qu'un objet soit pensable. Leur application au divers des phénomènes produit les principes qui structurent toute connaissance [111]. » Malgré cette difficulté de taille — que L. Lévy-Bruhl avait identifiée en ces termes : « Notre langage (sans lequel nous ne nous représentons rien et nous ne raisonnons pas) implique des catégories qui ne coïncident pas avec les leurs [112] » —, j'ai essayé de faire ressortir les catégories propres à chacun des modes de pensée ou les catégories dominantes dans chacun parmi celles figurant dans la liste dressée par Aristote, sachant que l'idéal eut été d'identifier les catégories spécifiques de

chaque mode de pensée. Par exemple, on sait que l'essence est une catégorie dominante de la pensée systématique. La recherche des catégories mythiques et pragmatiques dépasse le cadre de la thèse et elle sera poursuivie ultérieurement. Une autre possibilité aurait consisté à travailler à partir des catégories psychologiques fondamentales [113].

Troisièmement, pour dégager les traits propres à chacun des modes de pensée, j'ai dû me reposer sur la façon dialectique de penser et de discourir qui caractérise la pensée occidentale. Fondée sur le principe d'identité — identité de soi à soi dans le temps (la notion de permanence) et identité de soi à autrui dans l'espace (la notion de ressemblance) —, cette structure dialectique fondamentale est souvent présentée comme la dialectique du même et de l'autre. L'identité dans le temps engendre la question du changement, notion souvent confondue avec le mouvement [114]. En effet, l'identité dans le temps suppose qu'un être est le même ou identique à lui-même à différents moments de son existence, malgré les changements parfois considérables qui sont survenus. L'identité dans l'espace exprime plutôt la ressemblance de deux objets numériquement distincts, qui présentent les mêmes propriétés ou les mêmes qualités. Les deux questions soulèvent le problème de l'essence. La manière d'y arriver, dite méthode de différence, repose sur une logique de disjonction des oppositions, voire d'exclusion mutuelle, comme on la rencontre dans les dualités les plus simples (nuit / jour, lumière / ténèbres, femme / homme, bien / mal, matière / esprit, nature / culture, analyse / synthèse, compréhension / explication, induction / déduction, qualité / quantité, temps / espace, *etc.*). Ce dualisme des oppositions est caractéristique de la manière occidentale d'appréhender le réel. Pour penser le pluriel et le multiple, comme cela est le cas dans cette thèse où les modes de pensée ne sont pas conçus sur le mode de l'opposition mais dans une perspective d'individualité et d'autonomie — ce qui n'exclut pas la possibilité de faire ressortir les oppositions, les différences et les mélanges —, j'ai dû procéder par comparaison, opposition et couplage. De là l'importance clé des tableaux, que j'ai utilisés comme des instruments de recherche pour retracer, à partir des notions connues dans le mode de pensée servant de référence, les notions équivalentes ou correspondantes dans les autres modes de pensée. Ces dualités oppositives (nuit / jour, lumière / ténèbres, femme / homme, bien / mal, *etc.*) ayant été conçues dans un esprit d'exclusion (la contradiction) ou d'opposition (la contrariété), cette manière d'appréhender le réel ne permet pas nécessairement de mettre en valeur l'originalité de chacun des termes, puisque l'un se définit comme la négation de l'autre, ni de saisir les caractères propres des réalités qui sont mises en opposition, ce qui exigerait de dégager la logique interne de chacune [115]. De plus, comme la pensée occidentale repose sur la notion de *lógos*, ses catégories et son architecture d'ensemble, cette orientation, couplée à une logique dualiste représentée symboliquement comme l'opposition du *mûthos et du lógos,* se

retrouve inévitablement au cœur de la manière de concevoir les autres modes de pensée, avec le risque de ne pas en respecter l'originalité.

En quatrième lieu, pour arriver à cerner les spécificités de chacun des modes de pensée et conformément à la structure dialectique de la pensée occidentale, j'ai eu recours au raisonnement analogique. Rappelons que « le raisonnement par analogie a tenu une grande place dans l'histoire des sciences depuis Aristote. Il permet de procéder du connu à l'inconnu dans l'exploration de la nature et d'outrepasser les limites de notre expérience [116]. » Par ceci, j'entends la méthode qui consiste à inférer les caractéristiques d'un objet absent ou inconnu (l'objet postulé) à partir des caractéristiques d'un objet présent ou connu (l'objet observé). Partant d'un élément — une observation, une situation, une représentation (l'université, un dirigeant, une valeur typique à un milieu, *etc.*) —, je me suis demandé quel pouvait être l'équivalent de cette donnée dans un contexte différent mais représentatif d'un autre mode de pensée. Par la suite, j'ai cherché à vérifier dans la théorie et dans la réalité l'exactitude de la réponse qui avait été trouvée (une vérification *a posteriori* et au moment opportun). Faute de connaître les catégories spécifiques à chacun des modes de pensée, ce qui constitue un obstacle considérable, le raisonnement par analogie ou la comparaison est un instrument indispensable pour susciter l'interrogation créatrice.

Dans le but de faire ressortir les caractéristiques de la situation ou de l'objet étudié, j'ai abondamment recouru au tableau, construit sur le mode de la dualité et de l'opposition. Non seulement le tableau permet-il de faire l'économie de longues explications et de rendre visuellement ce qui, autrement, relèverait de l'abstraction pure, mais il a le mérite de susciter l'interrogation, à partir des éléments connus, sur les notions équivalentes ou correspondantes dans les registres avec lesquels la comparaison est établie. Par le mouvement de va-et-vient qu'il engendre, le tableau agit comme un instrument de réflexion et une méthode heuristique. Il oblige à réfléchir sur la structure générale, à combler les cases qui composent le tableau, à porter attention aux nuances — d'où l'importance accordée à la recherche lexicologique et étymologique — et à placer chaque élément à l'endroit qui convient le mieux dans le cadre de l'architecture d'ensemble. Ici la rigueur et la précision du langage n'ont rien à envier à la rigueur mathématique de la recherche scientifique.

Sixièmement, et non le moindre, j'ai fait un usage extensif d'extraits des grands auteurs ou de citations. Cette référence aux maîtres dans chacun des domaines concernés ou des sujets traités est essentielle pour un travail de nature interprétative, comme cela est le cas dans cette thèse. Les motifs qui justifient une telle pratique, que je qualifierais d'analogue à l'utilisation des équations mathématiques, sont les suivants. Comme le schéma général que je

propose est une création — même si la plupart des thèmes qui le constituent ont déjà été traités isolément par différents auteurs [117] —, mon travail a consisté à identifier et à mettre en place les divers éléments propres à la composition de chacun des modes de pensée, à partir des hypothèses posées suivant mon expérience ou suggérées par mes lectures. Par exemple, les notions d'unité, d'identité et d'activité, qui caractérisent l'ontologie des modes de pensée mythique, systématique et pragmatique respectivement, ont fait l'objet d'amples travaux savants dont la valeur est solidement établie. Dans une recherche de type herméneutique, les témoignages des grands auteurs de la pensée occidentale tiennent le rôle que les entrevues, les questionnaires et les statistiques tentent de remplir dans d'autres contextes [118].

À partir du moment où l'architecture des modes de pensée a pris forme, ce qui représente la première étape de ma recherche, le matériel empirique amassé est devenu à toutes fins pratiques inutile. En effet, dans la démarche empirico-inductive que j'ai suivie, son utilité a consisté à permettre de passer des faits aux éléments théoriques qui constituent le cadre de référence conceptuel, puis à placer les diverses notions qui en découlent dans les différents modes de pensée [119]. En pratique, ceci veut dire que mon travail s'est progressivement déplacé de l'interprétation du matériel empirique à l'investigation théorique. En ce sens, ma recherche s'est transformée, dans un deuxième temps, en un travail de recherche documentaire, d'analyse de texte et d'herméneutique, principalement en philosophie, en épistémologie générale, en histoire et philosophie des religions, en histoire et philosophie des sciences, en physique, en ethnologie, en sociologie, en science politique et en linguistique.

Il faut également insister sur le fait que, s'agissant d'une entreprise de création d'un schéma conceptuel, le matériel théorique dont il est question ne doit pas être assimilé au « contexte théorique » de la recherche [120]. Ici, le matériel théorique joue le rôle du matériel expérimental *a posteriori,* c'est-à-dire qu'il sert de substitut à la confirmation et à la validation des résultats (l'expérimentation, l'entrevue et les autres méthodes de vérification). En effet, dans ce type de recherche où la richesse du terrain et de l'interprétation qui en est faite détermine la pertinence de la grille de référence, l'élément fondamental pour évaluer la qualité de la recherche est la grille elle-même. Pour reconstituer celle-ci, qui constitue le projet de cette thèse, il n'existe aucun moyen supérieur aux écrits des grands penseurs et des savants sur chacun des thèmes abordés. De là l'importance des citations et des références aux encyclopédies, aux dictionnaires thématiques, qui ont été utilisées comme des propositions dont la validité a déjà été démontrée et qui viennent apporter leur appui aux propositions de la recherche. Par un va et vient incessant alliant le passage des observations aux hypothèses, puis à la vérification par le moyen des auteurs faisant autorité, il est devenu possible de concilier la découverte et la justification.

RÉFÉRENCES

1 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.,* p. 41.

2 HAKIM, René. *La science et l'univers*, Paris, Syros / Alternatives, 1992, p. 255.

3 DESCARTES, René. *Règles pour la direction de l'esprit,* trad. J. Sirven, Paris, J. Vrin, 1932, Règle IV, p. 18.

4 GRANET, Marcel. Cité par G. Dumézil *in Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard, 1948, p. 12.

5 Ce plan s'inspire de celui proposé par AKTOUF, Omar. *Méthodologie des sciences sociales et approche qualitative des organisations*, Québec et Montréal, PUQ et Presses HEC, 1987, p. 45- 46.

6 La notion de « sujet » désigne « ce qui est soumis à la réflexion, à la discussion ; ce dont il s'agit (par opposition à ce qu'on en dit). » (LALANDE, André. « Sujet » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.,* p. 1066). Cette distinction entre le sujet réel et le discours tenu à son propos (ou la représentation qu'on en a) vient de la philosophie.

L'antithèse du sujet et de l'objet appartient au domaine de la psychologie critique (ou réflexive), qui envisage la pensée comme un « objet » de connaissance dont on peut déterminer les caractères vrais et la valeur, et selon laquelle le « sujet » de la connaissance désigne l'être qui connaît, non pas dans ses particularités individuelles mais en tant que condition nécessaire à l'unité d'éléments divers et représentatifs, qui constituent un « objet ». Par la suite, le terme d'objet s'est étendu aux sens de ce qui est soumis à la réflexion et à la discussion, ce qui est soumis aux sentiments et, quelques fois, l'être auquel est attribué le prédicat. Cependant, même quand il s'agit de désigner ce dont on parle, l'ensemble des questions dont traite une science, le thème d'une discussion, *etc.*, il existe entre ces deux mots (sujet et objet) une distinction très appréciable. Le sujet est simplement ce dont elle traite, et l'objet, le but qu'on s'est proposé en l'instituant. De même pour une science : son objet est ce qu'elle veut connaître, tandis que les sujets sont les différentes classes de faits ou d'idées qui y interviennent. En ce sens, l'idée de sujet est statique et elle porte sur des données, alors que l'idée d'objet suppose celles d'intention et de fin. D'autre part, quand il s'agit de l'Être, le sujet se rapporte davantage à l'être pensant ; l'objet ne peut se dire que de l'être perçu, et même des choses. (LALANDE, André. « Sujet » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 1066-1069).

Depuis Kant, ce dernier sens du sujet en tant que siège de la connaissance par opposition à l'objet tend à se substituer de plus en plus à tous les autres, autant en philosophie que dans les sciences humaines. Cette dualité du sujet et de l'objet ne peut cependant pas cacher l'esprit positif dont elle procède, ce qui a fait dire à J.-P. Sartre : « (...) préoccupé (...) d'établir les lois universelles de la subjectivité (...) (Kant) n'a pas abordé la question des *personnes*. Le sujet est seulement *l'essence commune* de ces personnes (...). » (SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 279). (Souligné par moi)

Cette relation épistémologique du sujet et de l'objet (ou de la subjectivité et de l'objectivité) ne correspond pas à l'esprit qui anime ce texte. Aussi ai-je préféré m'en tenir à l'acception philosophique classique.

7 Planifier, organiser, commander, coordonner et contrôler (le POCCC et sa version moderne le PODC, qui a donné la version américaine du POPDCORB de L.H. Gulick et L.F. Urwick. (GULICK, Luther Halsey. « *Notes on the Theory of Organization* » *in* GULICK, Luther Halsey and URWICK, Lyndall Fownes (eds). *Papers on the Science of Administration*, New York, Institute of Public Administration, 1937).

8 Cette définition du management se rencontre pour la première fois en 1903 dans un article de F.W. Taylor intitulé « *Shop Management* », paru dans *The Journal of the American Society of Mechanical Engineer* et repris en 1911 dans *Principles of Scientific Management.*

9 MINTZBERG, Henry. *The Nature of Managerial Work*, New York, Harper and Row, 1973 (*Le manager au quotidien. Les dix rôles du cadre*, Paris et Montréal, Les Éditions d'Organisation et Les Éditions Agence d'Arc Inc., 1984).

10 MINTZBERG, Henry. *Le manager au quotidien, op. cit.*, p. 7-27.

11 PARAIN-VIAL, Jeanne. *Philosophie des sciences de la nature. Tendances nouvelles*, Paris, Klincksieck, 1985, p. 86.

12 Ces principes sont : 1) la division du travail ; 2) l'autorité et la responsabilité ; 3) la discipline ; 4) l'unité de commandement ; 5) l'unité de direction ; 6) la subordination de l'intérêt particulier à l'intérêt général ; 7) la rémunération du personnel ; 8) la centralisation ; 9) la hiérarchie ; 10) l'ordre ; 11) l'équité ; 12) la stabilité du personnel ; 13) l'initiative ; 14) l'union du personnel.

13 Sur les 14 principes d'administration, deux touchent le chef : l'autorité et la responsabilité, et l'équité.

14 LEGENDRE, Pierre. *Le désir politique de Dieu*, Paris, A. Fayard, 1988.

15 Voir Chapitre V, tableau 60.

16 MINTZBERG, Henry. *The Manager at Work. Determining his Activities, Roles and Programs by Structured Observation*, Cambridge, Mass., MIT Sloan School of Management, Ph.D. Thesis, 1968. *The Nature of Managerial Work, op. cit.*

17 DUFOUR, Maurice. « Synthèse » *in* CHANLAT, Alain et DUFOUR, Maurice (dir.), *La rupture entre l'entreprise et les hommes. Le point de vue des sciences de la vie*, Montréal et Paris, Québec / Amérique et Les Éditions d'Organisation, 1985, p. 415.

Voir la discussion sur le général et l'universel dans les Chapitres III et IV.

18 OSIER, Jean-Pierre. « Fondement » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1010.

19 DUFOUR, Maurice. « Synthèse » *in* CHANLAT, Alain et DUFOUR, Maurice (dir.), *La rupture entre l'entreprise et les hommes. Le point de vue des sciences de la vie, op. cit.*, p. 413-432, sur les origines grecques des concepts de la science occidentale.

20 BÉDARD, Renée. *De l'avènement de la raison à la science des idées*, Montréal, HEC, 1989. (Rapport théorique présenté dans le cadre du programme de doctorat en administration) (Inédit)

21 AKTOUF, Omar. *Méthodologie des sciences sociales et approche qualitative des organisations, op. cit.*, p. 107.

22 Ce titre recouvre les fonctions de conseillère en gestion, de chargée de projets spéciaux et de responsable de mission : 1977-1980, adjointe au doyen de la faculté des sciences de l'administration ; 1980-1983, adjointe au vice-recteur à l'enseignement et à la recherche ; 1983-1988, adjointe au vice-recteur à l'administration et aux services ; 1988-1992, adjointe au vice-recteur aux services.

23 2 / jour x 200 jours / an x 15 ans = 6 000.

24 CHAZEL, François. « Autorité » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 205.

25 Le personnel technique comprend, dans la terminologie d'H. Mintzberg, le personnel du support logistique et le personnel de la technostructure, incluant le personnel administratif. Il n'est pas sans intérêt de noter que l'on ne dispose pas d'appellation pour nommer ce personnel. Jusqu'en 1990 environ, la dichotomie personnel enseignant / personnel non-enseignant se retrouvait dans les textes officiels de l'Université Laval.

26 LAFRANCE, Yvon. « Académie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 16.

27 Le sage est celui qui, par un art de vivre supérieur, se met à l'abri de ce qui tourmente les autres hommes. (LE GRAND ROBERT DE LA LANGUE FRANÇAISE. « Sage » *in Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française,* Paris, Le Robert, 1985, volume 8, p. 537).

28 Sur la base de vingt facultés et écoles (1 doyen et 3 vice-doyens), vingt services administratifs (1 directeur et 1 cadre), la haute administration (10 personnes). Ce chiffre exclut les chefs des deuxième et troisième niveaux de direction (départements, programmes, divisions et unités de production).

29 L'analyse qui suit repose sur la théorie de MINTZBERG, Henry. *The Structuring of Organizations : A Synthesis of the Research*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1981 (*Structure et dynamique des organisations*, Paris, Les Éditions d'Organisation, 1982).

30 « L'expression "système de représentation" désigne d'une manière générale les ensembles d'idées et de valeurs propres à une société. » (BONTE, Pierre et IZARD, Michel. « Système de représentation » *in Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (1991), Paris, PUF, 1992, p. 626). Un système de représentation correspond à l'ontologie et à l'axiologie.

31 J'estime que cette expression est inexacte et que, se référant à la bureaucratie, elle ne traduit pas l'essence du type d'organisation dont il est question.

32 Les modifications qui ont été apportées à la désignation de la haute direction de l'Université Laval n'est pas fortuite. Au cours des dix dernières années, le vice-recteur à l'enseignement et à la recherche a été remplacé par un vice-recteur à l'enseignement et par un vice-recteur aux études ; le vice-recteur aux affaires professorales par un vice-recteur aux ressources humaines ; le vice-recteur à l'administration par un vice-recteur aux services.

33 Par exemple, la Direction des programmes de premier cycle et l'École des gradués pour les études supérieures, dont relèvent les directions des programmes spécialisés.

34 1) Doyen et vice-doyens ; 2) Départements disciplinaires ; 3) Programmes d'études facultaires.

35 MINTZBERG, Henry. *The Nature of Managerial Work, op. cit.*

36 Dans la terminologie d'H. Mintzberg, ces différentes fonctions annexes constituent la technostructure et le support logistique. (MINTZBERG, Henry. *Structure et dynamique des organisations, op. cit.*).

37 L'autorité fonctionnelle désigne la capacité statutaire d'exercer des activités spécifiques reliées à une spécialité, comportant un droit de commandement sur des personnes qui appartiennent à d'autres lignes hiérarchiques. (HAREL-GIASSON, Francine et LAURIN, Pierre. « Les concepts de "*staff*" et "*line*" et d'autorité fonctionnelle » *in* LAURIN, Pierre (dir.), *Le management. Textes et cas*, Montréal, McGraw-Hill, 1973, p. 315).

HIÉRARCHIQUE	FONCTIONNEL
Responsabilité directe de l'accomplissement des objectifs de l'entreprise	Collaboration indirecte à l'accomplissement des objectifs de l'entreprise
Action	Pensée
Autorité de la personne	Autorité des idées
Autorité de position	Autorité de connaissance et d'information
Prise de décision	Présentation d'éléments utiles à la prise de décision
Droit d'imposer	Obligation de convaincre
Exécution	Planification
Réalisations	Services

38 Il existe diverses manières d'envisager la fonction de conseil, qui plongent dans des perspectives fort différentes et qui peuvent se retrouver dans la fonction de conseiller, dépendant de la conception que la direction s'en fait. Dans la philosophie morale, le conseil prend place parmi les devoirs d'assistance matérielle et spirituelle. Dans la philosophie du droit, le conseil est opposé à l'ordre ou à la loi, elle-même envisagée comme un commandement. En ce sens, le conseil est une sorte d'ordonnance qui suscite l'obéissance en vertu du contenu de la chose ordonnée, tandis que le commandement suscite l'obéissance en vertu de la puissance d'obligation ou de la volonté de celui qui commande. (HOBBES, Thomas. *Le citoyen ou Les fondements de la vie politique*, trad. Samuel Sorbière, Paris, Flammarion, 1982, XIV, 1). En philosophie politique, le conseil comme fonction ou comme groupe d'individus assurant cette fonction a été étudié et vu comme un élément indispensable au bon exercice du pouvoir royal ou suprême. (HOBBES, Thomas. *Leviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile,* trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, XXV).

Voir : SÈVE, René. « Conseil » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 434-435.

39 HAREL-GIASSON, Francine et LAURIN, Pierre. « Les concepts de "*staff*" et "*line*" et d'autorité fonctionnelle » *in* LAURIN, Pierre (dir.), *Le management, op. cit.*, p. 317.

40 L'intervention de la THA (très haute administration).

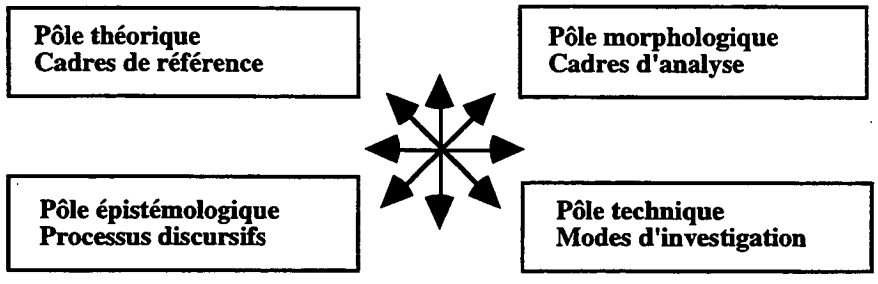
41 GUSDORF, Georges. *Pourquoi des professeurs ?*, Paris, Payot, 1963. (Petite Bibliothèque Payot)

CHANLAT, Alain. « *Rôle et place de la dimension affective dans la relation consultant(s)-consulté(s)* », Montréal, HEC, 1986. (Inédit)

ROBICHAUD, Alain. « Dynamique de la relation en consultation. Approche psychanalytique de la relation consultant-client », conférence prononcée à *The International Society for the Psychoanalytic Study of Organizations*, New York, 1992.

42 BRUYNE, Paul de, HERMAN, Jacques et SCHOUTHEETE, Marc de. *Dynamique de la recherche en sciences sociales*, Paris, PUF, 1974, p. 78.

43 BRUYNE, Paul de *et al. Dynamique de la recherche en sciences sociales, op. cit.*, p. 36.



44 DUGUÉ, Jean. « Phénoménologie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1933.

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

47 BRUYNE, Paul de *et al. Dynamique de la recherche en sciences sociales, op. cit.*, p. 73.

La notion de « phénomène » s'oppose à celle de « fait scientifique » en ceci que, pour acquérir une valeur scientifique, le fait doit avoir une signification générale et un caractère reproductible. Au sens strict, un fait veut dire l'élément invariable d'un événement ou d'un état de choses, qui permet de passer d'un contexte d'observation à un autre ; un phénomène veut dire la manière particulière dont un fait apparaît à un observateur, dans un contexte donné. (LADRIÈRE, Jean. « Phénomène » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1932). Dans la tradition phénoménologique, l'événement n'est pas seulement une occurrence, quelque chose qui arrive, mais une composante narrative.

48 DUGUÉ, Jean. « Phénoménologie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1933. (Souligné par moi)

49 BRUYNE, Paul de *et al. Dynamique de la recherche en sciences sociales, op. cit.*, p. 75.

50 *Ibid.*, p. 75, 77.

51 Au sens aristotélicien, il existe quatre sortes de questions : 1) le fait ; 2) le pourquoi ; 3) si la chose existe ; 4) ce qu'elle est. (ARISTOTE. *Les seconds analytiques,* tome IV, *Organon*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1938, II, 1, 89 b 21-24).

52 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*

53 BUNGE, Mario. *Épistémologie*, Paris, Maloine, 1983, p. 23-26.

Dans cet ouvrage, M. Bunge définit l'épistémologie (ou philosophie de la science) comme la branche de la philosophie qui étudie la recherche scientifique et son produit, la connaissance scientifique. Elle comporte les huit divisions suivantes : 1) la logique de la science ou la recherche des problèmes logiques et métalogiques concernant la logique requise par la science et la structure logique des théories scientifiques ; 2) la sémantique de la science ou la recherche (analyse et systématisation) des concepts de référence, de représentation, de contenu (ou signification), d'interprétation, de vérité, *etc.*, qui se présentent à la recherche scientifique et métascientifique ; 3) la théorie de la connaissance scientifique, à la différence d'autres types de connaissance (technique, technologique, artistique, morale, philosophique, *etc.*) ; 4) la méthodologie de la science ou l'étude de la méthode générale de la recherche scientifique, ainsi que des méthodes ou techniques spécifiques aux sciences particulières ; 5) l'ontologie de la science ou l'analyse et la systématisation des hypothèses et des résultats ontologiques (métaphysiques) de la recherche scientifique (le postulat de la légalité par exemple) ; 6) l'axiologie de la science ou l'étude du système de valeurs de la communauté scientifique ; 7) l'éthique de la science ou la recherche des normes morales que suivent ou ne suivent pas les chercheurs scientifiques ; 8) l'esthétique de la science ou l'étude des valeurs et des canons esthétiques de la recherche scientifique. (BUNGE, Mario. *Épistémologie, op. cit.*, p. 25).

54 La liste des œuvres de Christian Wolff comprend au moins 321 titres.

55 Ce cadre d'analyse rappelle la notion anthropologique de « système de représentation ». Voir note 30.

56 La langue moderne utilise le mot « acteur » pour désigner celui qui agit, mais le terme « agent » paraît plus exact : acteur évoque l'idée d'un rôle et agent celle d'une action volontaire et finalisée.

57 La *theória* a été traduite comme un savoir théorétique (savoir désintéressé, pure contemplation de la vérité), par opposition à l'action et à la fabrication. Dans l'usage courant, on utilise le terme « théorique » par opposition à pratique. Dans cette thèse, la *theória* sera traduite par théorétique.

58 COTTEN, Jean-Pierre. « Pratique » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2019.

59 Le terme est inexact.

60 PASSERON, René. « Poïétique » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1972.

61 Comme théorie de l'être en tant qu'être, « l'ontologie entend traiter du fondement de l'ordre des choses. Science de l'être par opposition au devenir (Platon), de la substance "sujet réel ou déterminé", centre des catégories (Aristote), l'ontologie conçoit l'être comme absolu déterminé. » (KAHN, Brigitte. « Ontologie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1804). L'ontologie se distingue de l'ontique (de *ontos*, participe présent du verbe être) qui envisage l'étant, c'est-à-dire ce qui est en tant qu'il est, ou encore telle chose en tant qu'elle est.

62 DARDEL, Éric. « Le mythique » *in Diogène*, 1954, p. 50.

63 ARISTOTE. *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1991, livre IV, 1003 a 20.

64 La langue française assimile l'*ousià* et la *parousià* et, en traduisant *parousià* par « substance », elle « en manque totalement le sens. (...) "Être" veut dire au fond, pour les Grecs, présence. » (JOLLY, Jean-Jacques. « Substance » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2486-2487).

65 « L'être humain ne se crée pas lui-même. Il se découvre en communication avec le monde, avec les autres, et avec soi-même, avec Dieu. L'être en situation s'affirme comme un ensemble de directives originairement données à la conscience, sous forme de vections, de relations concrètes qui orientent l'établissement de l'homme dans l'univers. » (GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 215).

66 VERNANT, Denis. « Épistémologie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 813.

67 BUNGE, Mario. *Épistémologie, op. cit.*, p. 7. (Souligné par moi)

68 Ici, le terme philosophie désigne tout ensemble d'études ou de considérations présentant un haut degré de généralité et tendant à ramener soit un ordre de connaissances, soit tout le savoir humain, à un petit nombre de principes directeurs. (LALANDE, André. « Philosophie » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 774).

69 LALANDE, André. « Épistémologie » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit*, p. 293 et « Gnoséologie », p. 387.

70 LAVELLE, Louis. *Traité des valeurs*, Paris, PUF, 1950-1955, volume I, p. 26

71 L'éthique désigne cette « partie de la philosophie qui cherche à déterminer la fin de la vie humaine et les moyens d'atteindre cette fin. » (FOULQUIÉ, Paul. « Éthique » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 237). C'est « l'étude théorique des principes qui guident l'action humaine dans les contextes où le choix est possible. » (AUROUX, Sylvain. « Éthique » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 870).

72 FOULQUIÉ, Paul. « Religion » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 629).

Selon la formule de J. et de R. Maritain : « L'homme est un animal qui se nourrit de transcendantaux. » (MARITAIN, Jacques et Raïssa. *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, volume III, p. 98).

En ce sens, la religion se distingue de la théologie, qui est la science des principes de la transcendance, l'explication à l'échelle humaine de l'inconnaissable et de l'inconnu.

73 FOULQUIÉ, Paul. « Axiologie » *in Dictionnaire de la langue philosophique* (1962), Paris, PUF, 1992, p. 64.

74 « L'axiologie est au service de l'ontologie. » (CÉSARI, Paul. *La valeur*, Paris, PUF, 1964, p. 93).

75 « J'appelle civilisation l'esprit qui préside à la manière dont les hommes se socialisent dans un contexte géologique, climatique, géographique donné. Elle n'est pas cette socialisation même, mais elle en est l'esprit, ce qui veut dire les normes qui déterminent consciemment ou inconsciemment la cohabitation et la vie au sein d'une ou plusieurs sociétés, constituant ainsi un patrimoine commun aux générations successives. » (FREUND, Julien. *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Paris, Sirey, 1984, p. 2).

« Comme norme de cohabitation, (la civilisation) commande les institutions, les mœurs et les règles ainsi que les institutions destinées à protéger les uns contre la violence des autres et à promouvoir une entraide en cas de besoin. Comme norme de vie, elle inspire le sens à donner à celle-ci dans l'accomplissement des diverses activités politique, économique, religieuse, juridique, artistique et autres. » (*Ibid.*).

76 BÉDARD, Renée. *Trois formes de la conscience occidentale : aperçu génétique*, Montréal, HEC, 1991. (Rapport théorique présenté dans le cadre du programme de doctorat) (Inédit)

77 L'idéologie du Progrès est synonyme de rationalisation du monde et de marche de l'esprit humain vers un état toujours plus grand de savoir et de liberté.

78 L'adjectif discursif se réfère au *lógos*.

79 « Avant ce coup de force qui hissa le *lógos* au pouvoir, il existait une autre façon de prendre la mesure du réel : la *mètis* (...) (qui) désigne précisément cette forme de pensée affrontée au concret, au contingent, au devenir : "La *mètis* est bien une forme d'intelligence et de pensée, un mode du connaître ; elle implique un ensemble complexe, mais très cohérent, d'attitudes mentales, de comportements intellectuels qui combinent le flair, la sagacité, la prévision, la souplesse d'esprit, la feinte, la débrouillardise, l'attention vigilante, le sens de l'opportunité, des habiletés diverses, une expérience longuement acquise ; elle s'applique à des réalités fugaces, mouvantes, déconcertantes et ambiguës, qui ne se prêtent ni à la mesure précise, ni au calcul exact, ni au raisonnement rigoureux." » (VERNANT, Jean-Pierre et DETIENNE, Marcel. *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 9-10).

BRISSON, Luc. « Pensée » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1893.

80 GUSDORF, Georges. « Mythe et philosophie » *in Revue de Métaphysique et de Morale*, 56^{e} année, N^{o} 2, Avril-Juin 1951, p. 185. (Souligné par moi)

« La conscience mythique aborde le réel au moyen d'un seul système analyseur : elle ne peut accueillir à la fois le stable et l'accident. Une pensée plus évoluée, au contraire, possède plusieurs schémas de condensation pour mettre en forme son expérience. Elle peut diriger l'attention soit sur l'identique, sur ce qui s'affirme toujours de même à travers le temps, soit sur ce qui change. La détermination des *ressemblances*, des *constances*, se trouve, en gros, au principe de l'esprit scientifique. Au contraire, l'intérêt pour les *différences* dans les hommes ou les événements est le propre de l'esprit historique, dimension propre de la culture, de l'humanité, par opposition à la nature. » (GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique*, *op. cit.*, p. 30). (Souligné par moi)

81 Pour E. Cassirer, la connaissance (qui comprend la philosophie et la science) est une forme symbolique, une forme d'expression ou de synthèse, un mode de connaître, au même titre que la mythologie, la religion, l'art, le langage ou la technique. « Tel est le but essentiel de la connaissance : rattacher le particulier à une loi et à un ordre qui aient la forme de l'universalité. Mais la vie de l'esprit connaît d'autres manières d'organiser le réel que cette synthèse intellectuelle dont on a vu le rôle et les effets dans le système conceptuel de la science. Ces autres formes de synthèse n'en sont pas moins elles aussi des "processus d'objectivation", c'est-à-dire des moyens d'élever l'individuel à une validité universelle, mais elles atteignent ce but, la validité universelle, par un tout autre chemin que celui du concept et de la loi logiques. » (CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, volume 1, *Le langage*, Paris, Minuit, 1972, p. 18).

« La philosophie grecque n'est pas un "essai balbutiant", comme peuvent l'être les connaissances scientifiques de la même époque. Les grands "systèmes" qu'elle présente ne sont pas des ébauches que la philosophie moderne aurait dépassées : Platon et Aristote sont aussi actuels et intéressants que Kant ou Heidegger. (...) On peut sans exagérer dire que la philosophie grecque contenait en germe tout le développement de la philosophie occidentale ; aujourd'hui encore, elle modèle la civilisation de l'Occident et, par elle, toute la civilisation moderne. » (CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique*, volume 1, *L'art de penser et de raisonner*, Paris, Dunod, 1975, p. 7).

82 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne*, Paris, Payot, 1969, volume 1, p. 293, 311, 321.

83 « La thèse selon laquelle la raison ne comporte aucun élément fixe à travers l'histoire et doit changer non pas de comportement mais de nature, sous l'action de l'expérience (...) c'est la thèse des "âges de l'intelligence" de Brunschvicg, qui veut, en somme, que la raison soit soumise à l'expérience (...) et déterminée par (elle) (...). » (BENDA, Julien. *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1977, p. 56).

84 VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit.*, p. 10.

L'expression « mode de pensée » doit être comprise comme une forme d'intelligence et de pensée, une attitude de la pensée, une tendance, une disposition ou un état d'esprit, un mode de connaissance et d'action, qui englobe l'être ou la conception du réel, le connaître, l'agir, le faire et toutes les dimensions humaines. En ce sens, le mode de pensée implique un savoir complexe et cohérent, des attitudes mentales, des comportements intellectuels, des manières d'être, un mode de présence à soi et de rapport au monde, un style de vie. C'est pourquoi le mode de pensée embrasse une ontologie, une épistémologie, une axiologie et une praxéologie (incluant la poïétique).

85 Je suis sensible au fait que, venant d'une philosophie évolutionniste, plusieurs termes existants sont connotés — cela est particulièrement fréquent avec le vocabulaire utilisé pour décrire la conscience mythique — et qu'ils peuvent susciter une réaction négative de la part du lecteur, ainsi que fausser sa compréhension du sujet. J'ai néanmoins choisi, compte tenu du cadre académique de cette étude, de m'en tenir à une position intégriste sur le plan terminologique plutôt que créer des néologismes.

86 Selon l'étymologie (du latin *sacer* qui indique l'idée de séparation), la notion de sacré désigne le domaine de ce qui est à part, ce qui est séparé du monde profane, ce qui est investi d'une valeur intangible, « tout ce qui est vénéré par l'homme, tout ce qui est objet de culte, principalement les puissances qui se manifestent dans un domaine ou l'autre de l'existence. » (TEXIER, Roger. « Sacré » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2292).

L'interprétation du sacré comme expression de l'impuissance de l'homme correspond à la pensée de l'anthropologue L. Vallée. (VALLÉE, Lionel. « Représentations collectives et sociétés » *in* CHANLAT, Alain et DUFOUR, Maurice (dir.), *La rupture entre l'entreprise et les hommes*, *op. cit.*, p. 195-242).

87 DESCARTES, René. *Règles pour la direction de l'esprit*, *op. cit.*, Règle III, p. 17.

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1959, VI, 6.
Organon, *op. cit.*, II, 19.

88 Chez les modernes, la mémoire et l'imagination se définissent aussi comme des facultés. (FOULQUIÉ, Paul. « Faculté » *in Dictionnaire de la langue philosophique*, *op. cit.*, p. 268).

89 L'appréciation s'oppose à la description et à l'explication. (LALANDE, André. « Appréciation » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 71).

90 « C'est en 1883 que Dilthey publiait son *Introduction aux sciences de l'esprit*. Cette "critique de la raison historique", selon le mot de son auteur, peut être considérée comme la première tentative d'ensemble pour une épistémologie à la mesure des sciences humaines, dont le développement était, depuis près de deux siècles, l'un des aspects essentiels de la culture occidentale. Dans un esprit nouveau, la nécessité était nettement affirmée de donner un statut méthodologique à l'ensemble des disciplines venues élargir l'horizon intellectuel. Les sciences positives qui, jusque là, s'étaient consacrées surtout à la connaissance de la nature se donnaient désormais, et de plus en plus, l'homme lui-même comme objet d'étude. Une véritable *révolution spirituelle* s'accomplissait ainsi, marquée, ici et là, par des résistances violentes et polémiques, mais sans que les témoins directs puissent prendre conscience de l'ampleur du phénomène. » (GUSDORF, Georges. *Introduction aux sciences humaines*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 7). (Souligné par moi)

91 *Ibid.* (Souligné par moi)

92 Même si la philosophie n'a pas d'objet propre au sens où en ont les autres disciplines cognitives (AUROUX, Sylvain. « Philosophie » JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1940), la tradition philosophique occidentale montre que la philosophie s'intéresse avant tout aux questions de la connaissance, de l'action et de l'existence humaines.

93 FREUND, Julien. *Les théories des sciences humaines*, Paris, PUF, 1973, p. 7. (Souligné par moi)

94 LARGEAULT, Jean. « Induction » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1279. (Souligné paer moi)

95 « La signification sociologique du terme culture est à rattacher à son élaboration au XVIII[e] siècle dans le contexte des philosophies du progrès qui soulignent, à partir de l'histoire comparée, comment l'homme s'est peu à peu détaché de l'*animalité* en forgeant ses *moyens d'action* sur la nature, en créant des *institutions* et en organisant un *savoir* acquis par l'expérience. On peut trouver chez Voltaire deux courants qui influent sur les conceptions du siècle suivant. D'une part, ses réflexions sur l'*héritage* de l'humanité conduisent à construire une philosophie de l'Histoire qui valorise l'idée d'émergence de la civilisation. D'autre part, l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* met l'accent sur la *diversité* et la *spécificité* des groupements humains, lesquels présentent chacun une configuration particulière entre techniques, faits naturels, organisation sociale et valeurs. » (RIVIÈRE, Claude. « Culture » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 529).

96 Le dualisme esprit / matière puise son origine dans la conception aristotélicienne de l'essence et de l'accident, de la forme et de la matière, de l'acte et de la puissance. Ce dualisme montre bien la nature profonde de la distinction entre la pensée systématique (l'esprit, l'essence) et la pensée scientifique (la matière). Il montre également la distinction avec la pensée qui met l'accent sur la spécificité de l'homme, qu'on doit se garder de confondre avec la pensée systématique et sa notion d'esprit (le *lógos* ou l'entendement).

97 Pour Descartes, le monde se réduit à l'étendue et au mouvement. Comme le mouvement est une question qui découle de la philosophie classique essentialiste (la permanence, la stabilité, le repos), on voit que le mécanisme, qui veut dire un mouvement imprimé par une force externe, n'est pas un paradigme moderne mais qu'il s'inscrit dans la lignée de la pensée systématique.

De plus, les notions de force, de puissance et d'énergie relevant d'une pensée vitaliste (la conscience mythique), le paradigme du vivant participe d'une conception qui n'a rien de commun avec l'interrogation dite scientifique. Par ceci, on voit le biais qu'introduit l'idéologie du Progrès en liant la teneur d'une idée ou d'un courant de pensée au moment ou à la date de son apparition. Voir également la note 114.

98 LALANDE, André. « Lois de l'esprit » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 585.

99 La notion de structure ou de configuration s'entend ici sans référence au postulat du structuralisme — le primat de la structure sur le phénomène ou l'événement — et sans égard aux caractéristiques de l'acception biologique de structure (la totalité, la transformation et l'autoréglage), sauf en ce qui concerne l'idée d'un ensemble de relations non aléatoires entre les éléments ou entre les parties constitutives.

100 L'analyse d'un concept est la définition. (LALANDE, André. « Analyse » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 54).

101 LABARRIÈRE, Pierre-Jean. « Analyse » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 85.

102 On pourrait ici élargir la notion kuhnienne de matrice disciplinaire (ou de paradigme) et l'appliquer à la grille qui a servi à la construction des modes de pensée. Selon T.S. Kuhn, la matrice disciplinaire comprend quatre éléments : 1) des généralisations symboliques ; 2) des modèles. Ces deux éléments correspondent plus ou moins à l'ontologie ; 3) des valeurs partagées par la communauté scientifique, qui déterminent les prises de position. Les valeurs sont l'axiologie ; 4) des réussites exemplaires ou des exemples partagés, qui sont d'ordre pratique. C'est la praxéologie. (KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962. [*La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983]. [Champ scientifique])

103 DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard, 1990, p. 346.

104 L'article « type-idéal » de l'*Encyclopédie philosophique universelle* apporte les précisions suivantes sur la notion de type-idéal : 1) Ce n'est pas une hypothèse au sens où il serait une proposition relative au réel qui relèverait d'une vérification empirique. Il est, en revanche, un guide pour l'élaboration d'hypothèses ; 2) Ce n'est pas un discours sur le réel mais un ensemble d'instruments ou de moyens d'expression univoques. C'est une constellation de concepts indispensables pour saisir le réel. Il n'épuise pas le réel infini mais indique une sélection et une exagération ; 3) Ce n'est pas une moyenne ; 4) C'est un concept génétique, c'est-à-dire un concept résultant de la méthode génétique qui procède par synthèse abstractive de ce qui est commun à plusieurs phénomènes concrets. On compose graduellement un idéal-type à partir de ses éléments singuliers extraits de la réalité empirique. (CHERKAOUI, Mohamed. « Type-idéal » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2661).

105 WEBER, Max. *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 181.

106 CHERKAOUI, Mohamed. « Type-idéal » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2661.

107 « Notion sociologique, développée par Max Weber, qui sert à guider l'élaboration des hypothèses et à former le jugement d'imputation. Un idéal-type est un tableau idéal, un tableau de pensée au sens purement logique. C'est une construction abstraite qui, sans être une copie de la réalité, offre un moyen de connaissance de la réalité. L'idéal-type a essentiellement une valeur heuristique. "L'idéal-type est un tableau de pensée, écrit Weber, il n'est pas la réalité historique ni surtout la réalité "authentique", il sert encore moins de schéma dans lequel on pourrait ordonner la réalité à titre d'exemplaire. Il n'a d'autre signification que d'un concept limite (*Grenzbegriff*) purement idéal, auquel on mesure la réalité pour clarifier le contenu empirique de certains de ses éléments importants, et avec lequel on la compare. Ces concepts sont des images dans lesquels nous construisons des relations. ». (WEBER, Max. *Essais sur la théorie de la science*, p. 185). » (LAFRANCE, Guy. « Idéal-type » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1193).

108 « Toute anthropologie se développe à l'intérieur d'un cadre métaphysique, elle projette selon la dimension du savoir un système de valeurs. » (GUSDORF, Georges. *Introduction aux sciences humaines, op. cit.*, p. 71).

109 Voir Introduction, note 16.

110 Apparu vers 1130, penser est un terme dérivé du latin *pendere* qui signifiait « peser » (peser le pour et le contre). De là un rapport privilégié avec la Raison, qui désignait calcul, compte, système, procédé. En latin, *ratio* avait servi à traduire *lógos*, dont la racine *leg* signifie rassembler, cueillir, choisir. (BRISSON, Luc. « Pensée » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1893).

111 LE NY, Jean-François. « Catégorie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 277.

112 LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* Paris, F. Alcan, 1928, p. 70.

113 Voir Introduction, note 16.

114 Alors que le changement appelle l'idée d'une modification d'état ou de forme (une trans-formation), le mouvement se rapporte à l'idée de position, d'activité. On peut penser que le changement participe d'une ontologie de la permanence, tandis que le mouvement traduit une ontologie du vivant ou du dynamisme. En ce sens, la question du mouvement relèverait de la conscience mythique.

115 La dialectique du même et de l'autre, qui se fonde sur le principe d'identité, constitue la structure profonde de la pensée, des conduites et des pratiques de l'*homo occidentalis*. Cette pensée dualiste et dichotomique se retrouve à la base de sa manière de concevoir et d'organiser les choses : jeunes / vieux, hommes / femmes, primaire / secondaire, enseignant / non enseignant, théorie / pratique, *etc*. Voir à ce sujet le chapitre III sur La pensée systématique.

La pensée dialectique occidentale du même et de l'autre aurait vraisemblablement été impuissante à produire la taxinomie des animaux de l'empereur chinois, citée par J.L. Borges et reprise par M. Foucault dans *Les mots et les choses*. Dans cette encyclopédie chinoise, 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.

« Dans l'émerveillement de cette taxinomie, ce qu'on rejoint d'un bond, c'est ce qui, à la faveur de l'apologue, nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la nôtre. » La suite de cette préface sur les caractéristiques de la pensée occidentale mérite d'être lue. (FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, NRF, 1966, p. 7. [Bibliothèque des sciences humaines])

116 MOULIN, Anne-Marie. « Analogie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 83.

117 Sur le thème principal des « âges de l'intelligence », voir : BÉDARD, Renée. *Trois formes de la conscience occidentale, op. cit.*

118 « Pour que l'aventure pût se développer devant le lecteur sous une forme vraiment objective, il importait, en effet, de laisser parler les textes les uns après les autres : les détails mêmes de l'expression contribuent à définir les données des problèmes (...) » (ROMILLY, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote,* Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 4).

119 « L'induction en science n'est pas une preuve, mais un acte d'invention. » (LARGEAULT, Jean. « Induction » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1279).

120 Le contexte théorique de la recherche désigne le champ du savoir dans lequel le sujet traité se situe. Avant d'aborder un sujet, le chercheur est censé avoir établi l'état des connaissances sur la question, de manière à préciser ce que sa contribution va apporter de plus. (AKTOUF, Omar. *Méthodologie des sciences sociales et approche qualitative des organisations, op. cit.*, p. 40).

« La *conscience mythique* (...) apparaît comme une *fonction*, comme une *puissance architectonique*. C'est-à-dire qu'elle est autre chose qu'une collection de mythes, ou la totalité même des mythes auxquels elle a pu donner naissance. La conscience mythique, manifestée en conduites, en attitudes, en mots, affirme l'homme au contact des choses. Elle assure le sens d'un certain genre de vie, l'expression et, ensemble, la justification d'une manière, pour l'homme, de s'installer dans l'univers. Il faut, pour maintenir en sécurité l'existence individuelle et collective, un ensemble de garanties. Le mythe réalise la mise en place des hommes, des bêtes et des choses dans un paysage organisé, pourvu d'une assiette stable. Il légitime l'ordre des relations dans l'univers, jouant ainsi le rôle d'une sorte de gigantesque fondement de l'induction non pas restreint à la seule épistémologie, mais s'appliquant à la totalité de ce qui est.

La *conscience mythique* s'explicite donc à la fois dans un *genre de vie* et dans une *image du monde*. Le genre de vie est d'ailleurs la manière, pour une communauté donnée, de mettre en œuvre son image du monde [1]. »

Georges Gusdorf.
« Mythe et philosophie ».

CHAPITRE II

LA CONSCIENCE MYTHIQUE

INTRODUCTION

L'Occident a hérité, de la pensée grecque classique, la distinction entre une pratique discursive supérieure — celle du philosophe —, fondée sur une connaissance authentique et vérifiée qui permet de dépasser les apparences et d'atteindre la réalité, et une pratique discursive de moindre validité — celle du poète —, discours invérifiable et non argumentatif dans lequel interviennent des influences de nature religieuse, politique et esthétique, qui puise ses racines dans la mémoire collective et dans la tradition. Cette distinction entre deux pratiques discursives a fini par représenter l'opposition du *lógos* au *mûthos*, et par symboliser deux formes de l'esprit humain : la pensée rationnelle et la conscience mythique.

Avec le développement des doctrines du « progrès » au dix-huitième siècle, et plus précisément avec l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793) de Condorcet (1743-1794), l'idée s'impose d'une « loi objective », d'une « règle universelle » de la nature humaine : la perfectibilité indéfinie de l'homme et de ses œuvres. Par contraste avec le dualisme de la conscience hérité de la tradition platonicienne — la conscience mythique et la conscience rationnelle —, Condorcet suggère une division ternaire de l'évolution intellectuelle de l'humanité, dans laquelle on reconnaît l'ébauche de la « loi des trois états » — théologique, métaphysique et positif — dont la formulation comme « loi universelle de la dynamique sociale » devait revenir à A. Comte. Avec l'apparition de l'idée de « civilisation » [2], tenue pour l'expression historique et progressive du génie humain, le rationalisme historique trouvera ses fondements et son contenu les plus solides. Grâce à cette notion qui, dans son acception du dix-neuvième siècle, désigne la conception du monde propre à l'Occident, l'état de ses connaissances scientifiques, la nature de ses mœurs ou le développement de sa technologie [3], l'idée de la science comme stade suprême du savoir humain s'impose, entraînant celle de la primauté de

la pratique et du discours scientifiques. Ainsi la science finira-t-elle par incarner la forme achevée de la Raison et par supplanter la philosophie, reléguée au statut d'expression originaire de la pensée discursive.

1. LES ÉTUDES MYTHOLOGIQUES : APERÇU HISTORIQUE

> « L'interprétation "allégorique" du mythe fait partie intégrante de la culture scientifique de l'Antiquité (...) Son contenu *imaginaire* recèle un noyau *rationnel*, un contenu de connaissance que la réflexion doit découvrir et reconnaître. Cette méthode d'interprétation des mythes est en particulier pratiquée sans cesse depuis le cinquième siècle, le "siècle des lumières" grec (...) On comprend, on "éclaircit" le mythe en le transcrivant dans la *langue conceptuelle* de la philosophie populaire, et en le considérant comme le vêtement d'*une vérité de nature spéculative, physique* ou *éthique* [4]. »

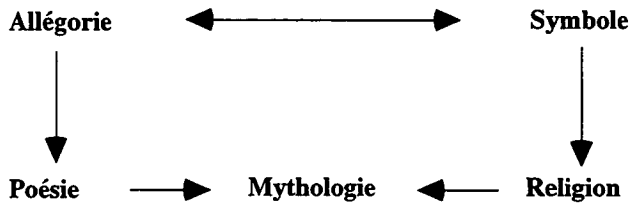
L'interprétation allégorique du mythe s'est maintenue jusqu'au dix-neuvième siècle, à l'exception de G. Vico pour qui le langage, le mythe et l'art sont trois expressions différentes mais complémentaires de l'esprit, et qui témoignent de son unité. Dans cette trilogie, le mythe apparaît comme une forme spécifique de la connaissance. Cette idée demeurera lettre morte jusqu'au moment où la philosophie romantique s'intéressera au « système global » de l'esprit. Une fois conçu comme l'expression d'« une orientation originaire de l'*esprit*, une manière parmi d'autres pour la *conscience* d'organiser le monde [5] », le mythe pourra prendre sa place parmi les questions dont traite la philosophie de la connaissance et ne sera plus réduit à un genre littéraire.

L'intérêt pour la mythologie, envisagée comme une « première » expérience de l'esprit humain et de l'humanité, est apparu au dix-neuvième siècle avec le romantisme allemand [6]. À cette époque, deux courants d'interprétation de la mythologie avaient cours : l'exégèse allégorique, qui postule un sens caché derrière le sens littéral du mythe, et l'exégèse historique (ou évhémérisme), qui envisage le mythe comme le fruit de la tradition populaire, fondé historiquement mais élaboré et sublimé par les poètes. Désireux d'établir une théorie du symbole, qu'il conçoit comme étant « la racine et la souche de toute expression, de toute représentation figurée dont il est, en même temps, le plus haut développement [7] », F. Creuzer (1771-1858), chef de l'école symbolique en mythologie, s'applique à comprendre le sens et la nature de l'activité symbolique, ce qui l'amène à distinguer l'allégorie du symbole [8]. Pour lui, l'origine du mythe participe à la fois du fond religieux du symbole et de la forme poétique de l'allégorie. Puisant largement dans l'œuvre

de F. Creuzer, F. Schelling retirera le mérite d'avoir libéré la mythologie du principe de l'allégorie [9].

Figure 3

Les formes de la représentation selon F. Creuzer



Reprenant l'interrogation d'E. Kant (1724-1804) sur la valeur et sur le statut des divers types de jugement humain et leur résultat [10] (Tableau 3), F. Schelling applique la question au mythe. Au même titre que la connaissance, la moralité et l'art — fruits respectifs des activités théorique (ou théorétique), éthique et esthétique de l'esprit —, le mythe est envisagé « comme un "monde" autonome et fermé sur lui-même qu'on ne peut mesurer à des *critères de valeur ou de réalité allogènes* et qui demande à être compris par ses *lois immanentes de structure* [11]. » Se refusant à donner à la mythologie une signification exogène, c'est-à-dire à lui reconnaître un sens traduit ou « allégorique », F. Schelling se fait le porte-parole d'une interprétation « tautégorique » [12] du mythe, qui reconnaît les figures mythiques comme « des productions autonomes de l'esprit qui doivent être comprises pour elles-mêmes et à partir d'un principe spécifique qui leur donne sens et forme [13] », plutôt que rapportées à des conduites plus fondamentales selon le mode de l'allégorie. Trouvant en elle-même sa propre explication, la mythologie ne saurait révéler son sens selon les critères de la raison, de l'inconscient ou de la symbolique, ni tirer profit de la comparaison aux formes d'expression qui en procèdent.

Tableau 3

Les types de jugement selon E. Kant

JUGEMENT	NORME	RÉSULTAT
Théorique (*Theória*)	Vrai	Connaissance
Éthique (*Prâxis*)	Bien	Moralité
Esthétique (*Poièsis*)	Beau	Art

Jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle et au début du vingtième, trois grandes écoles dominèrent le champ des études mythologiques. La première — l'École de mythologie comparée — compte parmi ses fondateurs le linguiste et orientaliste F.M. Müller (1823-1900). Pour lui, le mythe tire son origine de deux sources : 1) la personnification des termes métaphoriques désignant les formes du spectacle de la nature qui ont le plus impressionné l'humanité lors de la phase mythopoéïque du développement de la parole, et leur sacralisation ultérieure. Ces formes de la nature sont les astres, les phénomènes météorologiques et les événements qui revêtent une importance spéciale pour la communauté. De là l'origine des faits religieux ; 2) une pathologie du langage, qui se serait produite lors de cette phase [14]. Dans le contexte des théories évolutionnistes qui, au siècle dernier, dominaient la pensée anthropologique, la mythologie sera perçue comme un irrationnel de la pensée et, de ce fait, elle sera associée au développement historique de la parole et de la pensée. Pour la deuxième école — l'École anthropologique anglaise — à laquelle appartiennent E.B. Tylor (1832-1917) et A. Lang (1844-1912), la mythologie serait plutôt la manifestation d'un état mental de primitivité, une caractéristique des groupes humains dont l'écriture, les formes sociales et les techniques n'ont pas encore atteint le niveau des sociétés dites « évoluées ». Selon le point de vue « animiste » dont E.B. Tylor est l'initiateur, tout ce qui dépasse l'expérience immédiate et concrète s'explique, pour le primitif, par le sentiment d'une « force » générale et indifférenciée, anonyme et diffuse, une « puissance » impersonnelle et surnaturelle, voire une divinité. Cette cause agissante et énergique d'origine transcendante, mais immanente à certains êtres ou à certaines choses, s'incarne dans le *mana* mélanésien, l'*orenda* huron, le *wakan* sioux ou le *manitou* algonquin qui, chacun à sa manière, représentent la forme primitive d'une catégorie humaine fondamentale, désignée comme « le sentiment du sacré ». En réaction contre ces deux courants — naturaliste et primitiviste —, une troisième école est apparue en

Allemagne, qui s'est vouée à l'étude exclusive de la philologie et de l'histoire des mythes, d'où son rattachement spirituel au courant du positivisme historique [15].

En simplifiant, on peut dire que les trois principaux reproches adressés à ces interprétations du mythe sont les suivants : 1) une perspective génétique, qui s'attache à la recherche de l'origine du mythe ; 2) une incapacité à saisir la cohérence et les articulations des systèmes spirituels et intellectuels auxquels les mythes appartiennent ; 3) un réductionnisme et une conception primaire du symbolisme [16]. Pour comprendre la portée du problème que ces reproches expriment, il faut signaler que, derrière les conceptions traditionnelles de la mythologie — notamment les conceptions naturaliste et primitiviste —, se dissimule un apriorisme conceptuel hérité de l'âge des Lumières : l'idée qu'il existe une nature humaine « unique et universelle », malgré les différences de foi, de morale ou de statut que l'on peut observer entre les populations concrètes. D'où la croyance en une « Raison universelle », une conscience à laquelle tous les hommes et tous les peuples participeraient [17]. De plus, la négation de l'innéité des idées par la philosophie des Lumières appelait, en retour, une explication sur la genèse des facultés humaines. Laissant entendre que tous les peuples connaissent le même développement, les différences de civilisation seront expliquées comme des stades d'une évolution unilinéaire et universelle, conditionnée et déterminée par le milieu et par les circonstances historiques, c'est-à-dire par la culture. L'idée de Progrès se trouvera donc confortée — biologiquement et spirituellement — par la théorie des âges successifs de l'humanité [18]. Héritée du positivisme, l'hypothèse s'impose que

> « l'intelligence humaine n'est pas un tout, une unité développant à la fois, bien qu'à des degrés divers, toutes les puissances qu'elle contient ; mais que, au contraire, elle se manifeste *successivement* sous des formes tout à fait *distinctes* et *opposées* l'une à l'autre [19]. »

Selon ce point de vue, l'expression la plus avancée de l'intelligence serait la science positive, forme discursive pleinement et entièrement indépendante de celles qui l'ont précédée, la mythologie, la religion et la métaphysique (ou la philosophie) [20]. Cette conception évolutionniste de la Raison universelle se révélera rapidement insatisfaisante, surtout lorsque

> « la *permanence* des structures mentales, la *persistance* de certains modes de vie, voire l'improbabilité d'acclimater (...) certaines populations aux schémas occidentaux de développement, ont amené de nombreux observateurs à reconnaître l'existence de *personnalités humaines* irréductibles les unes aux autres [21]. »

Dans le prolongement des trois écoles qui ont dominé le champ des études mythologiques au dix-neuvième siècle, se retrouvent aujourd'hui trois courants principaux : les courants symbolique, structuraliste et fonctionnaliste. Le premier, héritier de F. Creuzer et de F. Schelling, envisage le symbolisme comme un mode d'expression autonome, fondamentalement différent de la pensée conceptuelle. Selon l'interprétation symbolique, le mythe ne représente rien d'autre que lui-même, conformément au « principe de connaturalité » [22] entre le symbole et son contenu. Sont rattachés à ce courant, la philosophie des formes symboliques de E. Cassirer [23], la psychologie des profondeurs de S. Freud (1856-1939), la doctrine de l'inconscient collectif de C. Jung (1875-1961), la phénoménologie de la religion de M. Éliade (1907-1986) et l'herméneutique philosophique de P. Ricœur (1913).

Inspirés par l'œuvre de M. Mauss (1872-1950), l'un des précurseurs de l'anthropologie structuraliste, et plus précisément par sa recherche des « fondements obscurs » de la vie collective par analogie avec la psychanalyse, M. Granet (1884-1940), L. Gernet (1882-1960), pionnier de l'anthropologie historique, et J.-P. Vernant montrent que le mythe se comprend par une double référence, sociale et linguistique. Toute mythologie est à la fois un système symbolique institutionnalisé et une conduite verbale codifiée. Ainsi, l'analyse structurale de la mythologie, réalisée par G. Dumézil (1898-1986), permettra-t-elle de dégager de la mythologie une vision cohérente et structurée, une « structure de pensée » commune aux différentes provinces du domaine indo-européen. Insistant plutôt sur l'aspect discursif du mythe et prenant pour modèle la linguistique structurale, C. Lévi-Strauss accomplira une imposante analyse de l'armature permanente des mythes. La plupart des recherches ultérieures sur le mythe se développeront à partir de son œuvre [24].

Pour les tenants du fonctionnalisme, et principalement pour le fondateur de l'anthropologie sociale B. Malinowski (1884-1941), chaque coutume, croyance ou norme répond à une « fonction vitale » de l'ordre social [25]. Toute forme culturelle au sein d'une communauté doit être mise en rapport avec les exigences de « survie » du groupe, d'où l'idée que le mythe représente une activité de nature sociale, un récit destiné à assurer la cohésion du groupe, non une activité de nature spirituelle en rapport avec la connaissance et la recherche de la vérité. On saisit ici le sens de la critique adressée au courant fonctionnaliste, de dissoudre la spécificité de tout objet d'étude dans un ensemble plus vaste — la société —, d'où il tire toute compétence et toute finalité [26].

Un dernier courant plus marginal, représenté par M. Detienne, élargit le domaine du mythe à toutes les œuvres littéraires qui se situent « aux confins du monde de la mémoire et de l'oubli [27] », la mémoire étant ici envisagée comme une faculté, une catégorie psychologique fondamentale. Ce courant inclut dans le champ de la mythologie des genres comme les généalogies, les proverbes, les maximes, les théogonies et les contes. Non plus tenue pour un savoir, une façon de penser, un mode particulier de l'activité symbolique ou un genre littéraire, la mythologie apparaît comme un procédé de traitement d'un certain type d'information dont la nature ne cadre pas avec les genres littéraires traditionnels.

2. UNE FORME ORIGINALE DE LA SPIRITUALITÉ HUMAINE

Au sens strict, le mythe évoque l'idée de récit imaginaire (ou imaginatif) et poétique, de fiction (ou d'affabulation sans rapport avec la réalité), de symbolisme (ou d'allégorie) et d'écriture chiffrée, de tradition orale et de mentalité archaïque ou primitive [28]. Par extension, la mythologie désigne l'ensemble des mythes et des légendes propres à un peuple ou à une civilisation, ayant trait plus particulièrement au domaine de la transcendance ou de la religion [29]. Dans un sens plus large, la conscience mythique se rapporte à un régime distinct de la pensée et de l'action humaines, une forme essentielle d'orientation, de pensée et de vie, une structure d'existence. Non pas une théologie ou une philosophie à l'état fruste, mais une forme d'être dans le monde, une saisie des choses, des êtres et de soi, une forme de la représentation, un mode d'insertion de l'homme dans la réalité, « un mode de *présence au monde* qui refuse le détour de la médiation discursive [30] » et qui, au contraire, se caractérise par son étroite adhérence au réel concret et au milieu physique.

Les études sur la conscience mythique comme forme distinctive, autonome et achevée de la spiritualité humaine sont dispersées. De plus, elles présentent pour la plupart une inspiration évolutionniste axée sur l'idéologie de la Raison, qui fait que toutes les manifestations originales de cette mentalité ont été interprétées suivant un cadre de référence dont les deux caractéristiques principales sont : 1) l'assimilation du mythique à l'« irrationnel », à l'imaginaire — conçu comme un stade prérationnel de développement de la pensée — et au symbolique ; 2) l'interprétation des observations recueillies à partir d'une catégorie supposée fondamentale et propre, la dualité sacré / profane. Posant l'hypothèse que l'imaginaire, la fonction symbolique et le sentiment religieux sont des caractères essentiels et déterminants de l'humanité plutôt que des modalités de son

évolution intellectuelle, je me suis appliquée, dans le chapitre présent, à reconstituer la trame de la conscience mythique en faisant abstraction des postulats traditionnels et en concentrant mon attention sur la recherche des éléments organisateurs fondamentaux. Ces principes explicatifs premiers de la conscience mythique dont découlent toutes les autres caractéristiques sont, dans l'ordre de l'ontologie générale, le *mûthos*, l'Un et le Même.

2.1 L'opposition du *mûthos* et du *lógos*

L'usage originaire du terme *lógos* fait appel à l'idée de pensée rationnelle et, plus précisément, à l'opposition héritée de Platon entre le *mûthos* et le *lógos*, entre, d'une part, le discours de la tradition, du poète et de l'imagination, la parole reçue et le discours invérifiable, le discours qui se borne à « imiter » le réel, et, d'autre part, le discours vérifiable, le discours de l'historien et du philosophe, le discours sur l'intelligible, le discours de la vérité, de la vérification et de la cohérence. Cette opposition fut interprétée comme la manifestation d'une opposition plus générale entre l'oralité et l'écriture, entre la conscience primitive — sensible et prélogique — dont l'activité de connaissance procède par la voie de l'affectivité, et la conscience intellectuelle — discursive et rationnelle — dont le moyen est l'entendement (la faculté de comprendre et de concevoir par l'intelligence). Ainsi la notion de pensée a-t-elle fini par s'identifier à l'entendement et à la Raison, « en tant qu'ils permettent de *comprendre* ce qui constitue la matière de la connaissance, en tant qu'ils réalisent un degré de synthèse plus élevé que la perception, la mémoire ou l'imagination [31] », et par reléguer au domaine du prérationnel toute forme de perception du réel ne répondant pas aux critères de la faculté discursive. Mais « n'est-ce pas une pétition de principe, demande E. Cassirer, et n'est-ce pas déjà aboutir à une fausse rationalisation du mythe que de chercher à le comprendre comme une *forme de pensée* [32] ? »

Avant de poursuivre, il convient de signaler que l'entreprise de compréhension de la conscience mythique rencontre plusieurs obstacles. Tout d'abord, l'infériorisation de cette forme de la pensée s'est traduite par la constitution d'un corps de préjugés tenaces à son endroit, qui se manifestent d'une manière évidente dans le lexique utilisé — prélogique, archaïque, primitif, sauvage, *etc.* — et plus subtilement dans les explications qu'on en donne. Ainsi, par exemple, la conscience mythique est-elle décrite comme une « première » connaissance que l'homme acquiert de lui-même et de son environnement, une connaissance « spontanée » de l'être dans le monde, une pensée « non déprise » des choses, une pensée « incapable » de structures abstraites [33]. Même si l'on est conscient d'avoir hérité d'un vocabulaire qui exprime une disposition intellectuelle ou morale n'ayant

plus cours à l'endroit de la conscience mythique [35], sans parler des termes « exotiques » empruntés aux populations indigènes — *mana*, *kamo*, *tapu*, *noa*, *totem*, *etc.* —, on est continuellement pris au dépourvu face à l'absence d'un vocabulaire adéquat pour développer un point de vue qui rende justice aux caractères originaux de cette pensée.

J'ai déjà mentionné la tradition intellectuelle symboliste instaurée au siècle dernier, dont l'orientation visait à découvrir de l'intérieur, par analogie avec la psychanalyse, le sens caché de la représentation mythique, tenue pour une « écriture chiffrée que ne peut lire et comprendre que celui qui en possède la clé [36]. » Ainsi la conscience mythique et ses diverses manifestations se sont-elles retrouvées parées d'une auréole de mystère que l'on a cherché à expliquer par le religieux, lui-même envisagé comme une première forme de connaissance à l'état frustre, d'où le recours à des notions et à une terminologie très fortement marquées par la mystique et par le sacré.

Un troisième obstacle plus difficile à surmonter provient de notre ignorance des catégories de la pensée qui sont propres à la conscience mythique [37]. D'origine aristotélicienne, la notion de catégorie désigne un canevas, un instrument de l'esprit pour saisir le réel et se le représenter. Dans la philosophie aristotélicienne, les catégories sont les différentes classes de prédicats qui expriment les grandes divisions de l'Être et que l'on peut affirmer d'un sujet quelconque [38]. Du point de vue ontologique (ou matériel), les catégories ou genres suprêmes de l'Être expriment les dix modes d'être ayant le degré de généralité le plus élevé, elles sont irréductibles les unes aux autres et elles embrassent tous les aspects de la réalité physique. Du point de vue logique (ou formel), les catégories conceptuelles représentent les « calques » rationnels des modes d'être de la réalité. M'appuyant sur É. Benveniste, pour qui les catégories aristotéliciennes expriment moins une conception philosophique spécifique qu'elles ne fournissent « la *configuration fondamentale* des *propriétés* reconnues par l'esprit aux choses [39] », j'ai abordé l'ontologie générale de la conscience mythique en m'appuyant sur les catégories identifiées par Aristote, consciente des limites imposées par des catégories qui ne lui rendent pas nécessairement justice et soucieuse d'accorder une attention appropriée à celles qui me paraissaient se prêter le mieux à ce mode distinctif de la spiritualité humaine.

2.2 L'Un

> « L'ontologie vécue dans le mythe est préalable à toute dissociation. L'homme moderne évolué est l'héritier d'une longue tradition qui a désintégré pour connaître. Pour notre esprit, la troisième personne en son objectivité s'oppose à la seconde et à la première. Dans l'homme même, nous savons distinguer des régimes de pensée et de vie, l'intelligence ayant réalisé son divorce d'avec les instincts et les sentiments, l'*homo faber* se situant par rapport à l'*homo œconomicus*, à l'homme religieux, à l'homme politique ; le sujet rationnel, l'individu social prenant ses distances en face de la personne concrète [39]. »

Il n'est pas sans intérêt de rappeler qu'à l'origine de la réflexion philosophique se trouve la question de l'Un. Avant qu'Héraclite ne formule « le thème de l'antagonisme constructeur, en dénommant les couples dont la *contradiction* enserre la condition humaine, et la condition cosmique par extrapolation [40] », l'unité mathématique était posée comme l'*arkhé* de toutes les choses [41]. Le passage de l'Un à l'Être se réalisera avec Parménide : « *l'Être est Un*, unique, continu, éternel par soi ; il est entièrement déterminé et parfait car achevé et d'une forme *sphérique* [42]. » En soutenant l'identité de nature de l'Être et de l'Un [43], Aristote consacre le règne de l'ontologie et son primat sur l'hénologie (du grec *hen* qui signifie un), ramenant la question ontologique de l'Un — la relation de l'Un au divers — à une interrogation contingente par rapport à l'essence [44].

Dans l'ordre de la qualité, la relation de l'Être au divers donnera lieu à une interrogation sur le même et l'autre (la ressemblance et la différence) et, dans l'ordre de la quantité, à une relation de l'un au pluriel (la pluralité numérique) et au multiple (la diversité numérique). Ces deux aspects secondaires de la question de l'identité — le propre et l'accident en demeurent l'orientation fondamentale — reflètent une origine mythique archaïque. Cependant, quand on examine les diverses significations de l'Un chez Aristote — le continu, le tout, l'individu et l'universel, qui représentent différents aspects de l'indivisibilité [45] —, on constate que cette interprétation de l'Un ne s'identifie pas à la conscience d'unité (ou d'union [46]) de la pensée mythique. En effet, pour la conscience mythique, l'unité ontologique veut dire la cohésion, l'énergie vitale répartie dans les animaux, dans les végétaux, dans les êtres surnaturels et dans les choses de la nature, la coalescence de l'homme avec le milieu, l'indissociation du réel et du vrai, bref l'attitude unitaire de l'homme « dans » l'univers plutôt que « devant » celui-ci, et la saisie de l'individuel « en situation » par rapport à l'ensemble du vécu [47]. En ce sens, la question aristotélicienne de l'Un doit être envisagée comme un reliquat du *mûthos* plutôt qu'une notion propre à la réflexion philosophique.

« Si le mythe correspond à une catégorie, la seule qui lui convienne serait celle de la *totalité concrète*, ou encore celle de l'*identité radicale*, de l'*unité ontologique* [48]. » Dans le langage actuel, issu de la tradition kantienne, le concept de totalité désigne « l'unité perceptible d'une pluralité d'éléments ou de choses [49] », c'est-à-dire la cohésion de plusieurs éléments formant un tout « unique » et « cohérent ». Cette acception de la totalité comme un ensemble cohérent évoque l'idée de coordination (co-ordination) dans la composition (poser avec) [50], formule qui exprime une idée plus philosophique que mythique. En ce sens, elle relève de la pensée rationnelle plutôt que de la conscience mythique. Pour cette dernière, la notion de totalité désigne avant tout l'idée de solidarité, c'est-à-dire un dynamisme commun, une même circulation de vie et d'intelligibilité, une réalité non pas homogène et indivise mais indissociable parce que rien ne jouit ici d'une existence autonome, un « caractère totalitaire de *mutuelle implication* [51] ». Non pas indifférenciation ou absence de différence, mais indifférence à l'égard des nuances entre les divers niveaux d'objectivation [52]. « Toutes les réalités sont *adhérentes* les unes aux autres par un *régime d'implication* qui attribue à chacune le même *statut* [53]. »

Contrairement à la pensée rationnelle pour qui la « différence » représente le caractère propre qui permet de passer d'un terme plus déterminé à un terme plus large — de l'individu à l'espèce et de l'espèce au genre —, la conscience mythique s'efforce d'agglomérer tout ce qui est « présent » , même le plus hétérogène [54]. Ce processus de réunion ou de fusion des éléments est désigné comme le « principe de coalescence ».

> « La pensée mythique se révèle en cela "concrète" au sens strict : ce qu'elle saisit subit alors une *concrétion* spécifique, qui le fait s'agglomérer en se développant (*con-crescere*). La connaissance scientifique s'efforce de conclure à la *cohésion* des éléments distincts, alors que l'intuition mythique laisse en dernière analyse *coïncider* ce qu'elle lie. L'unité de liaison, comme unité synthétique, et donc comme unité du divers, est ici remplacée par la *singularité* d'une chose, la *coïncidence*, et cela se comprend quand on songe qu'il n'y a au fond pour la relation dans la vision mythique qu'une seule dimension, qu'*un seul plan d'être* [55]. »

2.2.1 L'harmonie

« Toutes les satisfactions de la pensée et de l'art, toutes les conquêtes de la technique ne restitueront pas cette harmonie unique de l'homme avec l'intégralité du réel qui est le privilège de la conscience mythique [56]. » Du grec *harmonía* qui signifie assemblage, l'harmonie désigne littéralement « un assemblage ou un ajustement, un ensemble de rapports entre des parties composant un tout, qui font que ces parties concourent à un

même effet d'ensemble, à une même finalité [57]. » Selon l'acception philosophique classique, l'harmonie est un agencement ou un ordonnancement des parties, une modalité de l'ordre. En un sens général, l'harmonie suppose la possibilité de l'unicité dans la multiplicité [58]. Par ailleurs, et cela est le point crucial, l'idée d'harmonie autorise, contrairement à l'ordre qui n'admet que des rapports réglés d'avance, le développement, la croissance parallèle des parties et l'engendrement mutuel du sens. L'harmonie se définissant comme un « équilibre esthétique [59] » qui donne aux différentes parties leur sens propre, on peut penser que la concertation est à l'harmonie ce que la logique est à l'ordre.

Pour comprendre la signification mythique de la notion d'harmonie, il peut être utile de se rapporter au sens musical du terme. Avec la mélodie et le rythme, l'harmonie est l'une des trois composantes de base de la musique. Mais alors que la mélodie s'attache à l'ordonnancement horizontal des notes, l'harmonie s'intéresse à l'organisation verticale des hauteurs de sons ou à l'accord. Cela suppose que les sons soient entendus simultanément sous forme d'accords, et non successivement sous forme de sons individuels reliés les uns aux autres de façon diachronique au sein d'une même ligne mélodique. L'accord suppose donc la consonance (la cohérence interne) et la connexion (la cohérence externe ou l'unité du plan) [60]. Or, il faut savoir que le sentiment de plénitude et de perfection, le sentiment positif du point de vue de la sensibilité esthétique que ressent l'auditeur, vient de la consonance. Sur le plan spatial, l'harmonie est liée à la verticalité et, sur le plan temporel, à la simultanéité. Ces caractères de l'organisation harmonique apportent un éclairage sur la différence avec l'organisation mécaniste et rationnelle qui est beaucoup plus fécond que la dualité classique organique / mécanique. Pour des fins d'illustration, on trouvera au tableau 4 les termes qui sont habituellement associés à la notion d'harmonie.

En relation avec l'idée d'harmonie aux sens esthétique et musical du terme, signalons les notions de concert et de concertation qui lui sont associées et qui évoquent les idées d'accord, d'intelligence, d'union, d'ensemble, de coopération, d'unité morale et de participation. Si un terme pouvait mieux qu'un autre synthétiser l'orientation générale de la conscience mythique, c'est peut-être celui de « concertation » — qui veut dire s'entendre pour agir de concert — qu'il faudrait retenir.

Tableau 4

L'harmonie

Chœur, concert, ensemble
Unité, union, unanimité
Communauté
Consonance
Concordance, correspondance
Homogénéité
Accord, unisson, concorde, entente, paix, alliance
Plénitude, perfection
Amitié, entente, sympathie

2.2.2 L'identité mythique : la pérennité

Selon la conception de l'Un (ou de l'unique) à laquelle la philosophie nous a habitués, l'Un se comprend de deux manières : spécifiquement et numériquement. Dans le premier cas, l'Un spécifique veut dire les caractères propres qui permettent de reconnaître un objet. Dans l'absolu, l'un spécifique désigne celui qui est seul de son espèce ou qui, dans son espèce, présente des caractères que nul autre ne possède. Dans la réalité, selon que ces caractères de l'être sont entièrement ou partiellement partagés, on parle de mêmeté ou de similitude. Dans le deuxième cas, l'un numérique désigne deux idées différentes : l'unicité (qui est seul quantitativement ou en extension) et l'égalité. Par rapport à ces deux dimensions, le sentiment unitaire qui imprègne la conscience mythique est, d'un côté, un sentiment de « parenté », d'affinité, d'analogie, de proximité et de ressemblance plutôt que de mêmeté, de similitude ou d'absence d'altérité, ce qui ne veut pas dire une absence d'étrangeté ; de l'autre, un sentiment de totalité organique et vivante (Tableaux 5 et 6).

Dans la tradition philosophique classique, le principe constitutif de la réalité ontologique est l'essence, et la voie pour l'atteindre est l'identité (de *idem*, qui veut dire le même). Or, l'identité désigne deux choses : l'identité d'objets distincts dans l'espace (la similitude et l'équivalence) et l'identité d'états successifs dans le temps (la permanence de l'objet à travers les modifications qui se produisent en lui comme autour de lui). Deux questions sont donc soulevées : la question de la différence (ou de la variété dans l'espace)

et la question du changement (ou de la variation dans le temps). Le principe philosophique d'identité (ou de mêmeté) s'entend donc par rapport à un principe d'altérité [61] — l'essence et les accidents, soi et l'autre —, qui plonge son sens dans une logique où l'être se définit dans un rapport de permanence à soi (la stabilité) et un rapport de ressemblance à autrui (la différenciation), mais un rapport à autrui qui est tel que la propre détermination de soi (l'essence) n'est pas dépendante ni affectée par ce rapport. Pour la conscience mythique, au contraire, l'Un trouve son sens et son existence dans la relation d'union à l'autre et dans le rapport à la pérennité (la durée et la continuité), d'où les thèmes cruciaux d'origine *(arkhé),* de répétition et de participation.

Tableau 5

L'Un

UNITÉ MYTHIQUE	UNITÉ SPÉCIFIQUE	UNITÉ NUMÉRIQUE
Univers (qui forme un tout)	Unique (seul de son espèce ou de son genre, individu)	Unique (unicité, singulier)
Filiation	Principe	Projet, motif
Sentiment d'unité	Valeur	Grandeur mesurable
État	Qualité	Quantité
Composante	Propriété	Nombre
Indivisibilité	Identique (identité)	Égalité
Analogue	Mêmeté	Équivalence
Accord	Similitude	Lien, relation, corrélation
Communauté	Homogénéité	Regroupement
Coïncidence	Ressemblance / Différence	Juxtaposition
Plénitude	Intégrité	Totalité, multitude
Vivant	Permanence	Actuel, factuel

Tableau 6

Identité et Égalité

IDENTITÉ	ÉGALITÉ
Entièrement identique	
Mêmeté / Altérité	
Uniformité / Diversité	Universalité (Totalité)
Homogénéité / Hétérogénéité	Multiplicité (Multitude)
Partiellement identique	Pluralité (Plusieurs)
Similitude	Singularité (Un seul)
Ressemblance / Différence	
Distinction / Confusion	

L'identité profonde : la continuité

L'identité veut dire le caractère de « ce qui est identique », parfaitement semblable tout en restant distinct, in-différencié. Cette acception, pour désigner le caractère de « ce qui est », ce qui définit une chose ou un être, n'est pas originaire. Elle découle de l'ontologie de l'Être et de l'essence. Au sens strict, l'identité désigne ce qui, paraissant plusieurs ou apparaissant sous plusieurs aspects, est en réalité et dans son fond, un [62]. Même si l'identité pure est impensable, cette notion exprime une seule idée : le primat du même dans l'espace et dans le temps. Du point de vue de l'espace, l'identité soulève la question de l'altérité et de la diversité, d'où le problème ontologique de la dissemblance ; du point de vue du temps, celle de la permanence et de la stabilité, d'où le problème ontologique du changement. Ces deux problèmes mettent en cause la question fondamentale de la présence et de l'apparence, du nécessaire et du contingent, de l'essence et de l'accident, que la question générale de l'Être englobe.

Par contraste avec une ontologie de la permanence et avec l'épistémologie en découlant — l'épistémologie de la différenciation, de la classification et de la généralisation —, l'identité mythique insiste sur l'idée de la continuité, du vivace, du durable, de l'immortel et de l'impérissable, sur l'idée de la vie qui perdure au-delà de la variation des conditions d'existence et des états, non sur l'idée d'homogénéité. Cela explique que, pour la conscience mythique, des notions comme l'évolution, la trans-formation ou le

renouvellement soient encastrées dans la tradition et la filiation, d'où l'importance de l'histoire et de la mémoire, alors que des notions comme la révolution ou le progrès continu sont dépourvues de sens.

Ce caractère distinctif de la conscience mythique de l'objet, maladroitement désigné comme l'« identité » profonde ou foncière, recouvre plusieurs significations : l'unité, qui évoque l'existence d'un tout organique ; l'individu, qui désigne un être vivant dont les parties sont si étroitement coordonnées qu'il ne peut être divisé sans être détruit ; la présence de la chose, son ici-et-maintenant par opposition à ses propriétés générales ou universelles ; la pérennité de son existence, qui met l'accent sur la durée (la continuité, la solidité) et sur la force perpétuelle de l'objet plutôt que sur les changements qui l'affectent et sur son devenir ; l'identité d'un être à lui-même dans les figures qu'il est susceptible de revêtir ; la relation qui fait que deux réalités différentes sous de multiples aspects sont semblables ou équivalentes selon telles propriétés ou telles qualités, ou sous tel rapport.

- L'origine (arkhé)

La notion d'origine *(arkhé)* est un élément d'une importance capitale dans la conscience mythique. Elle représente même l'un des critères fondamentaux d'appartenance à la communauté. À proprement parler, la question de la genèse traverse l'histoire de la pensée occidentale. Signifiant doublement la naissance et le devenir, la genèse a donné lieu à deux interrogations différentes : la question de l'origine, qui est au cœur de la conscience mythique, et la question du devenir, qui traverse la réflexion philosophique [63]. Par ailleurs, la question de la naissance comporte elle-même deux dimensions : l'une met l'accent sur la vie, l'autre renvoie à l'acte créateur et à la création (le fondement dans l'absolu) ; l'une s'intéresse au maintien de la vie (la filiation), l'autre au maintien de l'intégrité ou de la raison initiale ; l'une signifie le commencement, l'autre, la cause [64]. Par rapport à ces diverses orientations, l'ontologie mythique se préoccupe davantage du commencement (la source ou l'origine), de la continuité et de la transmission que du fondement (la base, l'assise, le principe qui légitime ou qui justifie une chose) et de la cause. C'est pourquoi la filiation qui assure la continuité et la pérennité de la source et, par voie de conséquence, l'origine qui donne la légitimité présentent ici un intérêt majeur. De là l'importance des rites d'initiation qui marquent l'adhésion et l'appartenance du membre à la communauté, ainsi que l'acquisition du statut de frère [65] ; des rituels de socialisation qui sont destinés à accroître la consonance et l'harmonie du groupe ; de la mémoire sous toutes ses formes (l'histoire, les traditions, les mythes, les récits, *etc.*) et dans son double rôle de référence et de *criterium* de la vérité.

- La répétition

> « Plutôt qu'un concept susceptible d'une compréhension univoque, la répétition est l'indice thématique de tout un champ conceptuel sous-jacent à l'ensemble de la tradition métaphysique ainsi qu'aux soubassements épistémologiques de la rationalité scientifique dans son ensemble (notions de constance, de régularité, d'identité, de lois) [66]. »

La question ontologique de l'Être a pour équivalent, dans la conscience mythique, celle de l'advenir au sens de « ce qui se passe ». Ici, la plénitude hénologique (ou ontologique) la plus grande s'exprime par l'idée de tout et celles d'intégrité, d'intégralité, de complétude, d'entièreté et de totalité. Dans la mesure où ces distinctions peuvent avoir un sens pour la conscience mythique, l'identité entière, au sens de définition et non à celui de mêmeté, évoque, en amont, les notions de source, de genèse, de filiation ou de lignage, d'où l'importance de la notion d'origine *(arkhé),* et, en aval, celle de répétition, qui a été désignée comme le retour du même. Dans l'ordre de la conscience et dans celui de la conduite, le principe de répétition entraîne la réminiscence *(anamnèsis)* et l'imitation *(mimèsis)* [67]. Dans *Différence et répétition*, G. Deleuze donne cette définition de la répétition : « Répéter, c'est se comporter, mais par rapport à quelque chose d'*unique* ou de *singulier*, qui n'a pas de *semblable* ou d'*équivalent* [68]. » Plutôt que la mêmeté, la répétition exprime la puissance de l'individuel contre le général, du singulier contre l'universel, du remarquable contre l'ordinaire, de l'immortel contre l'éternel, de l'instantané contre le permanent [69].

Dans notre manière habituelle de penser, nous croyons saisir le sens de la répétition mythique et son lien avec les idées d'intégrité, de plénitude et de complétude quand nous la mettons en relation avec la question de la nécessité, thème majeur de la pensée philosophique, et ses corollaires, la notion de loi que G. Deleuze n'hésite pas à qualifier de « forme vide de la différence, forme invariable de la variation [70] » et la question du changement. Selon cette explication, la répétition mythique serait l'expression primitive de l'idée de nécessité et de la notion de loi [71]. Pour la conscience mythique, répéter c'est plutôt refaire artificiellement un irrecommençable, puisque par définition un irrecommençable est unique. Si la répétition est possible, elle tient de la volonté divine (le miracle) ou humaine plutôt que d'une régularité de la nature. C'est pourquoi G. Deleuze écrit : « L'organe amoureux de la répétition est le cœur [72]. » Toutes les formes adoptées par l'idée du paradis perdu (l'Atlantide du *Critias*, le règne de Chronos dans le *Politique*, l'institution originaire perdue de *La République* et des *Lois*, le paradis de la Bible, *etc.*) sont des illustrations de la réminiscence et de la reviviscence nostalgiques de la plénitude

originelle. Les notions de célébration, de fête et de commémoration sont des exemples de processus de compensation résultant de l'obligation de refaire artificiellement ce qui est irrecommençable et unique.

- « Être, exister, c'est participer »

Dans son ouvrage sur *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1928), L. Lévy-Bruhl avait proposé le terme de « participation » pour désigner l'union de nature mystique qui préside à la formation des représentations collectives chez les peuples « primitifs », signifiant par là une correspondance, une communauté mystique de nature [73] — un contact, un transfert, une sympathie, une action à distance, *etc.* — entre les êtres ou entre les êtres et les objets ambiants.

> « Le membre d'une tribu, d'un *totem*, d'un clan, se sent mystiquement uni à son groupe social, mystiquement uni à l'espèce animale ou végétale qui est son *totem*, mystiquement uni à son âme-de-rêve, mystiquement uni à son âme-de-forêt, *etc.* Ces *communions*, dont l'intensité se renouvelle et s'accroît à des moments déterminés (cérémonies sacrées, rites d'initiation et autres), ne s'empêchent nullement les unes les autres. Elles n'ont pas besoin de s'exprimer par des concepts définis pour être profondément senties, et pour être senties par tous les membres du groupe [74]. »

La logique de participation explique la coalescence de l'homme mythique avec son milieu naturel. « La nature consacre l'établissement ontologique de la communauté par le lien de participation fondamentale entre l'homme vivant, la terre, les choses, les êtres et les morts mêmes [75]. » Traduction du grec *méthexis* — qui désigne le rapport de l'individuel ou du particulier [76] au général, du sensible à l'Idée —, la participation suppose « une *parenté de nature* qui se superpose à la relation de partie à tout [77]. » Par contraste avec la notion générale de structure et les termes qui lui sont associés, où dominent les idées d'agencement, d'arrangement ou d'assemblage, la participation désigne le fait de « prendre part » ou de « tenir de la nature de », l'idée d'appartenance, d'adhésion, de partage ou de complicité. Cela explique que la participation revête toujours un caractère personnel, parce qu'au lieu de mettre l'individu en rapport avec un principe abstrait (le rapport logique de subsomption) ou un principe universel (le rapport de subordination), elle transforme ce rapport en un lien matériel d'appartenance, un rapport matériel d'identité [78], elle unit à un être vivant et concret dont on reconnaît la présence partout, avec lequel on forme société et on tisse des liens d'amitié [79]. « La participation ne se réalise pas seulement selon une dimension horizontale, de chacun aux autres et au monde. Elle intervient d'abord comme une référence verticale, comme un engagement de l'homme aux

êtres et aux réalités archétypes et originaires [80]. » Dans l'ordre du concret, la participation commande l'idée de circularité, la saisie de la partie engageant la connaissance et la compréhension du tout, et réciproquement. La représentation d'une chose absente sous une forme quelconque mais généralement humaine, l'effigie et l'emblème — comme par exemple la frappe de monnaie ou de médaille, le drapeau, l'exécution en effigie, la représentation dans l'exercice du pouvoir (la délégation) — sont des manifestations de cette propriété qui fait que la partie, l'élément, « participe » de la nature profonde de la totalité.

Dans l'ordre de la connaissance, des valeurs et des pratiques concrètes, l'une des conséquences les plus intéressantes de l'idée de participation à un « Tout-autre [81] » qui lui confère réalité et valeur est la notion d'imitation, qui définit le type de comportement valorisé par la communauté. Cette notion évoque la problématique du modèle, de la copie, de l'exemple, de l'empreinte et de l'identification. Sur le plan des apprentissages pratiques, la participation fonde le modèle du compagnonnage. Les termes comme cérémonie, fête, jeu, manifestation et, d'une manière générale, toute la terminologie puisée dans l'art théâtral (répétition, représentation, personnage, figuration, intrigue, miracle, mystère, *etc.*) sont liées à l'idée de la participation.

La pérennité : l'Éternel Retour

Quelle que soit l'importance de l'espace pour la construction mythique du monde des objets, « aussi longtemps que nous en restons là, nous n'avons pas encore pénétré l'être authentique de ce monde, ce qui lui est vraiment interne [82]. » Cette caractéristique fondamentale qui permet de pénétrer l'être authentique de la conscience mythique est le temps. Durée, rythme, temps concret, qualitatif et communautaire sont des caractères dominants de la conscience mythique du temps [83].

- Le temps qui dure

Ayant associé la quantité de changement dans l'espace à un cours ou un écoulement du temps, ce qui a permis de définir le temps comme « le nombre du mouvement », Aristote a légué à l'Occident la tradition voulant que l'essence (ou la nature) du temps soit saisie en relation avec le changement. Par contraste avec la durée, qui enveloppe ce qui demeure en permanence, le temps est devenu une sorte d'étalon de mesure du devenir. Ainsi conçue, la notion de temps apparaît non pas comme une réalité concrète, mais comme une idée générale et abstraite, une condition de possibilité des existences et des phénomènes dans leur déroulement ou dans leur succession, ce qui a fait dire à G. Bachelard

qu'un botaniste qui bornerait sa science à dire que toutes les fleurs se fanent serait le digne émule du philosophe pour qui le temps se résume à l'idée d'écoulement ou de fuite [84].

L'idée générale qui, dans la conscience mythique, caractérise la manière de concevoir le temps est moins la mobilité, la succession, la discontinuité, la finitude ou la fluidité des choses que la pérennité (ou la durée), la continuité, la présence totale et la consistance du réel [85]. « À la limite, écrit G. Gusdorf, le temps mythique paraît (...) jouer le rôle d'un gigantesque *principe d'identité* appliqué à la réduction du *divers* de l'existence humaine [86]. » Or, l'idée de la pérennité désigne essentiellement deux aspects : tout d'abord, elle met l'accent sur les structures de la réalité ayant une validité ontologique plutôt qu'historique [87], d'où la répétition. « Le temps mythique n'est pas un temps de dépérissement. Il conserve, au contraire, et il répète [88] » ; de plus, elle connote l'idée d'un temps non pas immobile mais « totalement présent ». « La division du temps en niveaux nettement définis, le passé, le présent et l'avenir, ne tient pas ici (...) : la conscience est (...) séduite par l'idée de niveler les différences et, finalement, de les renverser dans l'identité pure [89] », c'est-à-dire dans la durée et dans la pérennité. Contrairement à l'histoire [90], « le mythe se meut dans un temps originel, éternel, immuable et actuel tout à la fois [91] ». De là sa constante valeur d'exemple et d'actualité. La notion du « Grand Temps mythique », qui fait appel à l'idée d'un temps hors de la chronologie et de la chronométrie et où le sens du réel a été fixé une fois pour toutes — d'où l'importance de la tradition et du calendrier —, apparaît comme un « chiffre transcendant imposé au développement des choses [92]. » Agissant comme un ordre régulateur, la tradition tient ici le rôle de la législation.

- Le temps biologique : le rythme

> « L'idée de rythme (est) une des notions qui nous sont le plus familières. La succession des jours et des nuits, des saisons chaudes et des saisons froides, des périodes d'intensité de la vie végétale et de mort apparente des végétaux, l'alternance du travail et du repos, de la veille et du sommeil, de la faim et de la satiété, du désir et de l'apaisement, du besoin d'agir et de la lassitude, la succession des générations, le jeu même de nos organes les plus essentiels, fournissent perpétuellement des exemples de mouvement rythmique. Le monde est rempli de rythmes, et ce sont les phénomènes de la vie qui le montrent d'abord avec le plus d'abondance [93]. »

Avec la notion de rythme, un aspect fondamental de la temporalité mythique apparaît. Réalité d'origine essentiellement biologique, le rythme sert à scander le temps par l'intermédiaire de figures qui organisent la successivité ou la répétitivité. Par contraste avec

la chronométrie, le rythme incarne le temps vécu dans sa forme la plus concrète et la plus existentielle. Non seulement le rythme est-il ce par quoi une figure émerge d'un ensemble d'éléments hétérogènes, mais « en restituant une forme, le rythme restitue souvent une matière, une énergie [94]. » Autre caractéristique du rythme, le principe des fréquences y domine celui des mesures. Alors que la notion de mesure connote l'idée de périodes ou d'intervalles égaux, le rythme, lui, est constitué de périodes qui se « répètent ».

Le sentiment de singularité et de stabilité est donc assuré par la répétitivité des figures rythmiques, la non-répétitivité entraînant, au contraire, l'idée d'irrégularité et d'instabilité. Ces figures rythmiques qui scandent le temps périodique sont liées, le plus souvent, à des étapes importantes de la vie humaine — dans une université, par exemple, la collation traditionnelle des grades de premier cycle marque d'abord et avant tout l'entrée des jeunes adultes dans la communauté sociale —, à des événements marquants pour l'identité et pour la cohésion du groupe — l'anniversaire de la fondation — ou à des changements et à des passages décisifs. Elles sont marquées par des fêtes, des cérémonies et des rituels, dont l'essence est de « répéter un "irrecommençable". Non pas ajouter une seconde et une troisième fois à la première, mais porter la première fois à la "nième" puissance [95]. » « Forme assouplie et démultipliée de la répétition [96] », l'idée de périodicité — dont le calendrier des saints (ou ménologue) est une illustration archétypale — s'inscrit dans cette conception d'une temporalité cyclique ou circulaire. Connue sous l'appellation de métaphore de « l'Éternel Retour », la théorie de la temporalité cyclique manifeste l'assurance d'une pérennité ontologique face à l'écoulement de l'existence [97]. Plutôt que mettre l'accent sur l'évolution, le progrès, le devenir ou le but — toutes notions liées au temps linéaire —, la conscience mythique attire l'attention sur l'origine qui transmet la filiation, sur l'acte fondateur qui donne le sens et la direction d'ensemble, sur la présence et sur l'ad-venir (ce qui se passe). Aussi, les fêtes et les cérémonies commémoratives ont-elles pour fonction non seulement de maintenir vivant le souvenir des origines ou des fondations, mais de socialiser les nouveaux venus aux croyances et aux valeurs du groupe, bases de sa solidarité et de sa cohésion.

> « Ce temps rituel présente le caractère de ramener, suivant un ordre fixe, les mêmes époques successives. Les moments ne se succèdent pas suivant un axe linéaire. Le calendrier a une structure périodique, c'est-à-dire circulaire. Il revient sans cesse sur lui-même, les événements rituels qu'il prévoit se sont déjà produits et se reproduiront [98]. »

- Le temps vécu

« Par opposition au temps plus ou moins homogène et quantifié que nous connaissons, le temps mythique est (...) un temps qualitatif [99]. » Dans le registre de la conscience mythique, il est plus opportun de traiter les questions temporelles par le biais de leur richesse ou de leur densité, c'est-à-dire du point de vue de la signification qu'elles revêtent par rapport au groupe, que par celui de leur portée générale (leur participation à l'essence) ou universelle (leur importance numérique). Par qualitatif, on entend un temps hétérogène, lié à des événements concrets et particuliers [100] avec lesquels il fait intimement corps. Cette liaison étroite du temps et des événements a été désignée comme le « principe de coalescence ». L'illustration la plus remarquable de cette caractéristique existentielle du temps est le calendrier des saints, dont chaque jour est, pour les chrétiens, destiné à commémorer un événement ayant valeur d'exemplaire. Le monde mythique étant un monde de l'événement concret et non un monde de l'Être abstrait et absolu, le temps mythique — appelé aussi Grand Temps ou Grande Année — « affirme une transcendance concrète grâce à laquelle le quotidien est assumé sans effort par l'ontologique [101]. » Ultimement, le temps mythique apparaît comme ce qui donne substance et sens à la diversité du réel, du quotidien et de l'individuel [102].

> « Le Grand Temps est le chiffre transcendant imposé au développement des choses. Le temps mythique a la valeur d'un ordre, au sens indivisiblement régulateur et impératif du terme. Il signifie aux hommes la succession de leurs obligations à l'égard du sacré, l'intervention successive des temps favorables et défavorables, les permissions et les interdits. Fêtes, commémorations, sacrifices sont autant d'ouvertures par lesquelles le Grand Temps débouche dans la réalité humaine pour la transfigurer [103]. »

- Le temps de la communauté

Le temps mythique « n'a de réalité qu'à l'échelle communautaire [104]. » L'individu isolé n'étant pas une unité de compte dans la conscience mythique, l'organisation du temps ne se réalise pas à l'échelle personnelle. « Le temps n'est pas le temps d'un seul ou de chacun, mais le temps de tous [105] », d'où l'importance du temps rituel, c'est-à-dire le temps scandé par la répétition des événements qui sont plus particulièrement significatifs pour le groupe et que le calendrier des événements incarne [106]. L'habitude de répéter, d'année en année et à certaines périodes, des rencontres spéciales qui finissent par caractériser le groupe et par représenter une sorte de calendrier propre, telles que l'assemblée annuelle (non réglementaire) du personnel, le tournoi de golf, la partie de sucre, la partie de homard, l'épluchette de blé d'Inde, la partie d'huîtres, la fête annuelle de

l'institution, *etc.*, tire son sens du désir de créer un temps propre qui définit la communauté et lui donne son identité.

2.3 La configuration fondamentale de la conscience mythique [107]

Dans *La philosophie des formes symboliques. La pensée mythique*, E. Cassirer soutient que la configuration fondamentale de la conscience mythique se comprend à partir de deux caractères principaux : 1) l'orientation générale de la conscience de l'objet (ou le type d'objectivité) ; 2) la nature des concepts de réalité, de substance et de cause [108].

2.3.1 La conscience de l'objet : une image d'ensemble

Toute image du monde résulte d'un acte d'objectivation qui « in-forme » les impressions simples pour en faire des « re-présentations » ayant une figure précise. La représentation du monde d'ici-bas n'« est » qu'à la condition que ce monde réel soit saisi par certains actes théoriques fondamentaux [109] qui l'appréhendent et qui le déterminent. En effet, le passage de l'impression sensible immédiate à la représentation mentale médiatisée par l'image suppose plusieurs opérations de l'esprit, telles que l'identification de constantes parmi des impressions qui se répètent, la séparation du subjectif et de l'objectif, c'est-à-dire la séparation des contenus sensibles instables des contenus stables, l'attribution à l'objet d'un statut permanent qui permet de le penser comme un cas individuel d'un ensemble général (la compréhension ou la profondeur) ou encore la comparaison de l'expérience singulière à un terme universel qui en donne la portée (l'extension ou l'étendue). En bref, le monde du savoir acquiert sa forme par l'action réciproque et la corrélation de deux méthodes fondamentales et complémentaires, connues comme étant l'analyse et la synthèse. L'activité de synthèse dont il est question dans cette dualité n'est cependant pas synonyme de pensée « synthétique » ou « syncrétique ».

> « Ce mouvement circulaire de la pensée qui doit toujours se développer à la fois *synthétiquement* et *analytiquement*, progresser et régresser, en décomposant les contenus particuliers jusqu'à leurs facteurs constitutifs pour ensuite produire ces contenus "génétiquement" à partir des facteurs qu'alors on présuppose (...) L'être positif de l'objet empirique ne s'acquiert que par une double négation, en s'écartant d'une part de l'"absolu" et de l'autre de l'apparence sensible (...) On voit (...) que le concept général d'objectivité, comme chacune de ses réalisations concrètes, (...) repose entièrement sur un processus de *disjonction* des éléments de l'expérience et donc sur un travail critique de l'esprit, pour lequel l'*essentiel* se sépare de l'*accidentel*, le *variable* du *permanent*, le *contingent* du *nécessaire* [110]. »

En comparant ce processus analytique et synthétique d'appréhension du réel et le résultat qu'il produit (le concept abstrait, général et universel [111]) au mode de connaissance propre à la conscience mythique, on constate que celle-ci met plutôt l'accent sur la figure et sur l'image, sur la présence concrète et sensible, sur l'élément individuel subsumé par l'unité du tout. Parfois désigné par les termes de « concrescence » et de « syncrétisme » [112], ce mode de perception du réel repose sur une ontologie de l'unité et sur une axiologie de la solidarité qui pourraient se rapprocher de la conception durkheimienne de la solidarité organique [113].

2.3.2 Les concepts de réalité, de substance et de cause

Les concepts d'être, de réel (de réalité ou de chose) et de cause sont, dans la pensée occidentale, envisagées comme des notions transcendentales ou *a priori* de l'expérience [114]. Pour les fins de cet exposé, je tiendrai pour synonymes les termes de réel, de réalité et de chose [115].

Le réel concret

Le terme réel évoque l'idée de représentation, de chose ou d'objet de pensée. Selon E. Cassirer, la notion de réalité, du point de vue de la conscience mythique, présente certaines caractéristiques qui découlent d'une « loi » [116] propre à cette forme de pensée, appelée « loi de concrescence » ou « loi de coïncidence ». En bref, cette loi désigne deux orientations fondamentales de la conscience mythique : un parti pris favorable à l'égard du concret et une tendance à l'agrégation des éléments — le syncrétisme — par opposition à l'abstraction et à l'analyse. De cette loi découlent trois caractéristiques de l'objet, qui se rattachent au principe général d'unité et qui se manifestent par trois manières d'envisager le réel : 1) l'identité du tout et de ses parties ; 2) l'identité substantielle de la chose et de ses propriétés ; 3) l'identité d'essence entre des choses différentes.

- L'unité du tout et de ses parties

La question de l'unité ontologique et de la totalité a parfois été traitée sous le titre de « monisme ontologique » [117]. Cette formule désigne le caractère de ce qui ne comporte ou n'admet qu'un seul principe constitutif ou une seule « substance », qui conçoit l'ensemble des choses comme réductibles à l'unité. Du point de vue de la qualité, le monisme s'oppose au pluralisme, pour qui chaque être est unique, et au dualisme, qui admet l'existence de deux principes posés en extériorité radicale l'un par rapport à

l'autre [118]. Envisagé du point de vue de la quantité, le monisme s'oppose au multiple [119] et, par conséquent, il fait appel à la notion de simplicité (au sens latin de non complexe). Globalement, le monisme dénote l'unicité (la possession de caractères propres), l'individualité (l'idée d'un tout organique) et l'unité. Dans l'ordre du concret, le monisme ontologique suppose l'existence de propriétés qui caractérisent le tout, contrairement au principe de la différence spécifique où la différenciation des parties se réalise à partir des propriétés mêmes (Tableau 7).

Selon la conception de la totalité à laquelle nous sommes habitués, qui comprend à la fois l'idée d'unité et celle de pluralité, le tout se « compose » de ses parties, il en est le résultat. Il n'est rien de tel pour la conscience mythique, où le tout ne se fragmente pas — « la partie *est* ici immédiatement le tout, *agit* et *fonctionne* comme tel [120] » — et où la partie est la même chose que le tout, « parce qu'elle est un vecteur réel de l'effet, parce que tout ce qu'elle subit ou ce qu'elle fait, ce qui lui advient de manière passive ou active, est en même temps une passion ou une action du tout [121]. » Par exemple, l'idée que Dieu détient le pouvoir exclusif de s'adresser à chaque homme comme s'il représentait l'essence de l'humanité (image de l'hologramme) et à l'humanité comme si elle était un seul homme (processus de condensation) exprime une conception qui s'apparente à l'idée de la totalité mythique [122]. Les notions de solidarité, de fraternité et d'empathie [123] découlent de cette propriété du réel que la coïncidence de la partie et du tout représente et qui se décèle dans la citation suivante : « (...) je vous le dis chaque fois que vous l'avez fait à un seul de ceux-ci mes frères les plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait [124]. » Dans l'univers mythique des représentations, « le tout est la partie, en ce sens qu'il pénètre la partie, avec tous les attributs de sa substantialité mythique ; il s'installe en elle de manière parfaitement sensible et matérielle [125]. » Pour expliquer ce phénomène de l'identité matérielle et de l'union consubstantielle de la partie et du tout — car les deux traits sont intimement liés —, la langue utilise le terme « participation », expression désignant une sorte de « corrélation sympathique » entre les différentes parties, indépendamment de leur séparation physique ou spatiale.

Tableau 7

Les caractéristiques du monisme ontologique

TOUT
Unité
Unicité
Singularité [126]
Individualité, indivisibilité [127]
Simplicité
PARTIES
Fonction
Composition
Conjonction
Coordination

- L'intimité et la fusion de la chose et de ses propriétés [128]

Pour les besoins de l'explication, convenons de distinguer la pensée attributive, la pensée prédicative et la pensée de relation. On appelle pensée attributive une forme d'appréhension du réel fondée sur la connaissance des caractéristiques essentielles (ou des attributs nécessaires (ou les propriétés) de la chose à connaître, à l'exclusion des caractéristiques contingentes, accidentelles ou secondaires. Ici, l'attribut désigne le principe de l'être, le principe de réalité et, par voie de conséquence, le principe d'intelligibilité de la chose en question. Sur le plan formel et matériel, la pensée attributive se manifeste par la proposition d'inhérence ou d'implication, par opposition à la proposition prédicative et à la proposition de relation [129]. Même si l'attribution, la prédication et la relation sont représentatives du point de vue de la philosophie classique, il se pourrait que la notion d'inhérence, et plus spécialement celle d'implication par contraste avec la notion d'explication qui caractérise la pensée binaire, apporte une compréhension plus juste de la conscience mythique. Les notions d'énoncé unaire et de « pli » dont a traité D.-R. Dufour [130] sont l'expression de la logique unaire qui caractérise la conscience mythique.

L'identité substantielle de la chose et de ses propriétés veut dire une conception du réel fondée sur l'inhérence, où l'attribut fait partie de la substance même de la chose. Par exemple, « en métaphysique comme en théologie, l'attribut désigne les caractéristiques de Dieu qui nous permettent de le *connaître*, telles la simplicité, la perfection, l'infinité, l'immutabilité ou l'unité [131]. » À défaut d'une interprétation de la pensée attributive qui soit plus respectueuse de la conscience mythique, on peut dire que, pour cette forme de conscience, la notion d'attribut ou de propriété est indissociable de la chose elle-même. Ici,

> « la propriété est moins (...) une détermination sur la chose que l'expression de la chose même, mais vue sous un aspect particulier. (...) Pour la pensée mythique, en qui tout ce qui est réel est ramené sur un même plan, une substance unique n'a pas des propriétés différentes : chaque spécification comme telle est déjà une substance, c'est-à-dire qu'elle ne peut être saisie que dans une *concrétion immédiate* et par une *réification directe* [132]. »

- La consubstantialité de choses différentes

Toute forme de pensée organise d'une manière qui lui est propre les perceptions sensibles initiales en « images », « concepts » ou « équations » stables, à partir de la catégorie de la similitude plus particulièrement. Or, il s'avère que « la catégorie de la "similitude" n'est pas moins favorable que celle du "tout et de la partie" et que celle de la "propriété" pour montrer l'opposition typique qui sépare le mythe et la connaissance [133]. » Ce qui les distingue, ce sont les voies par lesquelles la saisie des similitudes s'effectue. Pour la conscience mythique, il suffit de saisir une similitude dans le phènomène sensible à partir d'un indice qui semble important, pour que cette similitude serve à regrouper divers objets dans lesquels cette similitude apparaît. « Chaque indice a ici sa valeur, quelque extérieur qu'il soit : il ne peut y avoir de distinction tranchée entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'essentiel et l'inessentiel étant donné que toute ressemblance ou toute similitude est pour le mythe l'expression immédiate d'une *identité d'essence* [134]. » Mais ici, la similitude n'est pas un simple concept issu de la comparaison ou de la mise en relation. Elle est une « force » réelle, un élément effectif et efficace qui unit et qui rassemble des éléments divers, permettant de constituer des groupes ou des séries de similitude plutôt que des genres [135].

Globalement, on est en présence d'une pensée qui met l'accent sur un élément unificateur, commun dans les circonstances, sans préjuger de la valeur de cet élément sur le plan de la teneur, c'est-à-dire dans l'ordre de l'essence (le général), ou sur celui de la portée, c'est-à-dire dans l'ordre de l'étendue (l'universel). L'une des illustrations les plus remarquables de ce type d'association se trouve dans la fameuse taxinomie chinoise des

animaux, citée par J.L. Borges et reprise par M. Foucault dans *Les mots et les choses* [136], 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. »

À l'origine de la substance : une force et une présence

La subsistance est une idée clé de la pensée occidentale. Cette notion exprime deux interrogations : d'un côté, ce qui sert à assurer la vie matérielle et à entretenir la vie, et, de l'autre, ce qui persiste. L'idée de permanence vient de cette dernière acception. Par ceci, on doit comprendre ce qu'il y a de permanent dans les choses qui changent, c'est-à-dire le sujet qui est modifié par le changement tout en demeurant le même et qui sert de support commun à ses qualités successives [137]. Le terme qui évoque l'idée de la permanence sous-jacente (*sub*) d'un fond qui demeure identique (*stare*) en deçà des accidents qui peuvent affecter la chose est la substance (le substrat, la matière) [138]. Malgré l'ambiguïté du terme — substance est la traduction de *ousía* qui signifie à la fois l'essence et le substrat [139] —, le concept de substance a joué un rôle de toute première importance dans la philosophie et dans la science occidentales, « car comme substrat et comme essence, dans la langue et dans la réalité, la substance permet au philosophe ou au savant de penser le permanent et le changeant, l'éternel et le temporel, l'un et le multiple [140]. »

Pour désigner ce principe fondamental et général de réalité et d'intelligibilité que la pensée rationnelle identifiera comme étant la substance (ou la Forme substantielle) et dont la caractéristique principale est la permanence, la conscience mythique fait appel à l'idée de présence et à celle de force. « Bien avant que le monde soit donné à la conscience comme un ensemble de "choses" empiriques et comme un complexe de "propriétés" empiriques, il se présente à elle comme un ensemble de *forces* et d'effets de nature magique [141]. » À cet égard, E. Cassirer précise que « le concept mythique de force se distingue du concept scientifique en ce que la force n'apparaît jamais comme un *rapport dynamique*, comme l'expression d'un ensemble de *relations causales*, mais comme quelque chose de *matériel* et de *substantiel* [142]. » Dressé à partir de la notion de force, le modèle explicatif de L. Vallée [143] sur la répartition des activités humaines en activités matérielles, sociales et

symboliques semble particulièrement approprié pour cerner la conception mythique de la réalité.

Dans l'ordre des représentations liées à la notion de force, on parle du génie, de l'âme, du caractère ou de la personnalité d'un individu ou d'un peuple (une nation ou une patrie), on dit que la personne est dotée de dispositions, de tendances, de pulsions, on reconnaît une chose à des signes, des traits ou des marques qui en révèlent la présence. Mais alors que la pensée rationnelle va fonder son interrogation sur l'essence du réel et, par extension, sur le permanent derrière le changeant, sur le divers et sur le devenir, la conscience mythique s'en tient à « la présence de son objet, à l'intensité avec laquelle celui-ci assaille la conscience à un instant déterminé et prend possession d'elle [144] », à ce qui est existentiel, matériel et vivant.

> « Dans l'analyse logique, le chemin va de la chose à la condition, de l'intuition "substantielle" à l'intuition "fonctionnelle" ; dans le mythe, l'intuition du devenir reste attachée à l'intuition de la simple *existence*. Alors que la connaissance, à mesure qu'elle progresse, se décide de plus en plus à s'interroger sur le pur "comment ?" du devenir, c'est-à-dire sur la forme de sa loi, le mythe s'interroge exclusivement sur le "quoi ?", le "à partir de quoi ?" et le "vers quoi ?" [145]. »

- L'hypertrophie de l'instinct de causalité

L'un des axiomes fondamentaux (ou principes rationnels) de la pensée est le principe (ou la loi) de causalité, voulant que rien n'arrive sans cause ou que tout événement ait une cause. La formule selon laquelle « des causes analogues produisent de mêmes effets » illustre ce déterminisme [146]. En associant l'idée de cause à celle de raison, le principe de causalité rejoint celui de « raison suffisante », selon lequel jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou, du moins, une « raison déterminante ». Même si l'origine du principe de causalité demeure incertaine — empirique ou *a priori* —, on observe que le principe de causalité est lié à l'habitude de rencontrer des successions qui semblent toujours les mêmes. Sur ce point, la conscience mythique s'attache moins à l'idée de l'ordre temporel dans lequel se déroulent les phénomènes — la relation d'antécédent à conséquent — qu'aux effets qui peuvent résulter de la contiguïté spatiale. Des notions comme le « bouc émissaire », le « souffre-douleur » ou la « victime expiatoire » expriment la face négative de cette attitude qui fait qu'une personne proche, une circonstance voisine, devient le symbole de la causalité et de la responsabilité. L'habitude d'expliquer la conception mythique de la causalité par la formule « *juxta hoc, ergo propter hoc* » plutôt que par celle « *post hoc, ergo propter hoc* » [147] montre bien, dans cette forme de pensée, la

prédominance de l'espace sur le temps, où « toute contemporanéité, tout contact et toute coexistence dans l'espace impliquent (...) une "conséquence" causale réelle [148]. » Si, pour la pensée rationnelle, « une hirondelle ne fait pas le printemps », ce qui signifie qu'un fait isolé, un seul exemple, n'autorise pas de conclusion générale ou universelle, pour la conscience mythique qui dirige son attention sur le concret, le présent et l'instant unique, l'existence de relations univoques, nécessaires et universelles entre certaines causes et certains effets est moins significative que la perception individuelle des impulsions ou des forces concrètes et matérielles. En ce sens, E. Cassirer rappelle que la pensée mythique se caractérise non par la négation de la causalité mais, au contraire, par « une sorte d'hypertrophie de l'"instinct" de causalité et du besoin d'une explication causale [149] ». Si l'on compare avec la typologie classique de la causalité, on voit que la conscience mythique met l'accent sur les causes efficiente, finale et exemplaire [150]. Cela explique que l'idée de Providence et les notions s'y rapportant (le destin, la destination, la prédestination et le dessein), les notions qui évoquent la toute-puissance et l'omniscience d'une puissance supérieure et transcendante, de même que l'idée de Nature [151] qui, s'appliquant au monde profane, en exprime l'esprit général, jouent un rôle puissamment architectonique dans la conscience mythique.

Figure 4

La relation entre les notions de force et de finalité

Toute-Puissance →	**Homme** ←	**Nature** ***(phusis)***
Dessein	**Finalité** ***(télos)***	
Puissance	**Volonté de puissance**	**Forces**
Pré-destination	**Destin, destination**	
Intention	**But**	
Moteur	**Motif**	**Mobile**

Une autre caractéristique de la conscience mythique, en rapport avec la question de la causalité, est l'absence de considération accordée à l'idée de contingence et de hasard. On touche ici à la question cruciale de la finalité (ou de la téléologie). Contrairement à l'idée de nécessité qui fait appel à un déterminisme mécanique (immanent), l'intention finale (ou la fin intentionnelle) suppose une action directrice de l'auteur ou de la fin poursuivie (le but, le dessein, la visée, l'intention ou l'objectif) sur les moyens mis en

œuvre [152]. Le mythe « *commence* par l'intuition de l'action finale (...) Ce principe constitue le foyer lumineux à partir duquel la totalité de l'être s'éclaire progressivement — mais en dehors duquel il n'existe pour lui aucune possibilité de comprendre le monde [153]. » Aujourd'hui, plutôt que parler de finalité, on préfère utiliser le terme de « holisme » pour exprimer l'idée d'une action exercée par la totalité sur ses parties constitutives [154]. L'idée que le tout ne se réduit pas à la somme de ses parties rejoint l'idée de la finalité, contrairement aux conclusions tirées de la perspective analytique qui met l'accent sur la décomposition et sur la contribution intégrée de chaque des parties à la structure ou au plan d'ensemble.

2.4 Les idées mères

Après avoir défini le paradigme (ou le principe organisateur) comme « une relation spécifique et impérative entre les catégories ou notions maîtresses au sein d'une sphère de pensée [155] », E. Morin identifie deux paradigmes fondamentaux de la pensée mythologique [156] qui relèvent de l'ontologie générale, et deux paradigmes de second rang qui gouvernent la vision mythique de l'homme, de la nature et du monde [157] (Tableau 8). Les paradigmes fondamentaux sont : une intelligibilité par le vivant, le singulier et le concret, par opposition à une causalité physique (objective), générale et abstraite ; un principe sémantique généralisé. Quant aux paradigmes de second rang, ce sont : la correspondance entre les domaines cosmique, naturel, humain et social [158] ; l'unidualité, qui admet l'existence de la dualité et de l'altérité sans contradiction logique avec les notions fondamentales d'unité et d'identité.

Tableau 8

Les principes organisateurs de la pensée mythique selon E. Morin

PARADIGMES PRINCIPAUX
Intelligibilité par : - le vivant - le singulier - le concret Principe sémantique généralisé
PARADIGMES DE SECOND RANG
Inclusion réciproque et analogique des diverses sphères : - Nature - Cosmos - Société - Homme Unidualité

2.4.1 L'élan vital

Dans l'histoire de la pensée occidentale, l'explication des phénomènes de la vie ou la connaissance du vivant a été associée à la question philosophique de la causalité. « L'homme est ainsi fait qu'il ne conçoit pas que rien, dans l'univers, grand ou petit, dynamique ou statique, puisse exister sans antécédent, sans cause. À des degrés *vertigineusement élevés* se situe la "Cause première". » Face à la cause première, la réflexion occidentale a adopté trois voies : 1) la position théologique, de nature méditative ; 2) la position philosophique (métaphysique ou ontologique), qui s'interroge sur la « nature » des causes. Cette position a connu deux grandes orientations : le vitalisme et le matérialisme [159] (Tableau 9). Alors que le vitalisme reconnaît l'existence de deux principes différents dont l'un vitalise l'autre (l'âme et le corps) — la trace de cette dualité se retrouve dans le couple Forme / matière —, le matérialisme, ne reconnaissant que la notion de matière intrinsèquement inerte, a dû convenir que le mouvement était imposé par un agent extérieur à la matière plutôt que par la vie. De là l'habitude d'opposer le vivant (l'organique, le biologique) au mécanique ; 3) la position positivo-scientifique, qui estime

que la recherche des causes tant premières que finales est absolument inaccessible et vide de sens [160]. Ainsi le terme vie a-t-il fini par désigner soit le « principe » des phénomènes caractéristiques de l'*activité organique* [161], soit l'ensemble des phénomènes qui distinguent les organismes de la *matière inerte* [162].

Dans la perspective de la philosophie, la vie se définit par opposition à la mort. Sur le plan conceptuel, cela implique que le vivant se caractérise par les seuls traits propres à la vie organique (la reproduction, la nutrition, la croissance et le dépérissement) et animale (la relation). Ces traits correspondent aux facultés végétative et animale de l'âme [163] (Tableau 10).

Tableau 9

Le vivant et la notion de cause

PERSPECTIVE	PRINCIPE	THÉORIE
Théologie		
Dieu		**Déisme ou théisme**
Le Créateur	**La Cause Première**	Créationnisme
Métaphysique		
La Vie	**Un principe vital**	**Vitalisme**
	- L'âme : animé / inanimé	Animisme
	- La force : énergique / amorphe	Dynamisme
	- La force créatrice et organisatrice	Organicisme
Les conditions de possibilité	**Un principe immatériel (la causalité)**	**Déterminisme**
	- Une tendance ou une direction vers	Finalisme
	- L'acte : acte / puissance	Efficience
	- La forme : forme / matière (informe)	Hylémorphisme
La matière	**Un principe matériel**	**Matérialisme**
	- La matière mobile / immobile	Mécanicisme
	Un principe structurant	
	- La structure	Structuralisme
	- La fonction	Fonctionnalisme
Science	**Des mécanismes physico-chimiques**	

Tableau 10

L'ordre du vivant [164]

ESSENCE	INSTINCTS	ACTIVITÉS
Survie	Conservation de son être Préservation de sa vie Affirmation de sa force, domination	Peur, panique, angoisse / Plénitude Manger, s'abriter, se vêtir État de besoin / État de réplétion Aise / Malaise Violence imposée / Violence subie
Reproduction	Instinct sexuel, instinct maternel Instinct parental Instinct grégaire	L'unité de compte est l'espèce non l'individu Germe de désintéressement Germe de communauté Sociologie rudimentaire
Exercice	Dépense gratuite de soi Activité sans fin	Dépense de l'énergie surabondante Finalité sans fin Expression libérée de l'individualité

« Nous soupçonnions que, pour faire des mathématiques, il nous suffirait d'être anges, mais pour faire de la biologie, même avec l'aide de l'intelligence, nous avons besoin parfois de nous sentir bêtes [165]. » Si l'on adopte le point de vue de la science de la vie (la biologie) [166], trois propriétés générales caractérisent l'existence et l'activité organiques [167] : la téléonomie, ou le fait que les êtres vivants sont des « *objets doués d'un projet* qu'à la fois ils représentent dans leurs structures et accomplissent dans leurs performances [168] » ; la morphogénèse spontanée et autonome, ou la présence d'un déterminisme interne, autonome, impliquant une « liberté » quasi totale à l'égard d'agents ou de conditions extérieures qui sont capables d'entraver ce développement, mais non de le diriger, de lui imposer son organisation [169] ; l'invariance reproductive, ou le pouvoir de reproduire et de transmettre *ne varietur* l'information correspondant à sa propre structure, qui confère à l'organisme sa stabilité [170]. En d'autres termes, les caractéristiques spécifiques du vivant qui, du point de vue de la biologie, pourraient permettre de comprendre la logique de la conscience mythique sont : 1) l'existence d'un principe

interne d'unité ordonnant et structurant les différentes parties de l'organisme en vue d'une fin commune [171] ; 2) l'interdépendance des parties, ou l'organisation et la coordination de « fonctions » ; 3) une orientation globale et totalitaire, voulant que l'être vivant soit un ensemble intégré de fonctions ayant des propriétés que chacune des parties prise séparément ne possède pas ; 4) l'individualité, qui suppose une coordination si étroite des parties que le tout ne peut être divisé sans être détruit ; 5) le fait que l'être vivant ne représente pas une structure isolée dans le vide, mais qu'il s'insère dans un milieu avec lequel il noue des relations variées [172] ; 6) l'idée que la spécificité du vivant n'est pas l'apanage exclusif de l'organisme en son entier, mais de chacun de ses éléments constitutifs [173] (Tableaux 11 et 12).

Tableau 11

Les propriétés du vivant selon le point de vue de la biologie [174]

PROPRIÉTÉS GÉNÉRALES
Téléonomie
Morphogenèse autonome
Invariance reproductive
PROPRIÉTÉS SPÉCIFIQUES
Principe interne d'unité
Interdépendance des parties
Orientation globale et totalitaire
Individualité
Communion avec le milieu
Importance et rôle de la cellule

Tableau 12

La logique du vivant selon le point de vue de la biologie [175]

Conditions d'existence, insertion dans un milieu
Fonctions (se nourrir, respirer, se reproduire, mourir)
Polyvalence [176]
Totalité, intégration des fonctions
Organisation [177] ≠ Structure
Finalité interne (régulation)
Mémoire, histoire
Métamorphose
Holographe
Cellule [178]
Temps [179] : origine, continuité, instabilité, contingence
Communication
Constance du milieu intérieur

Par ailleurs, le paradigme bio-ontologique comporte quatre dimensions très importantes pour comprendre les spécificités de la conscience mythique. Ce sont : 1) la finalité qui, en donnant le fil conducteur, agit comme un mécanisme de régulation ; 2) par rapport aux courants d'énergie, de matière et d'information qui traversent les êtres vivants, l'idée de métamorphose ou de transformation, plutôt que celles de changement et de mouvement qui évoquent un changement d'état ou de position ; 3) la communication [180], et plus particulièrement la parole et la mémoire ; 4) le rôle spécifique du temps. Sans diminuer l'intérêt de faire appel au paradigme du vivant pour mettre en lumière les caractères de la conscience mythique, rien n'assure que ce paradigme, tel que présenté ici, rende justice à cette forme de la pensée puisque, dans notre tradition intellectuelle, le paradigme biologique se définit par opposition au paradigme rationalo-mécanique et à la physique, et qu'il procède d'une conception philosophique de la nature du vivant [181].

Les notions de fonction et de besoin

La notion de fonction est l'une de ces notions dont la polysémie est la source d'une grande confusion. En biologie, la fonction veut dire le rôle dévolu à un organe dans le système intégré que l'organisme constitue, chaque organe étant vu comme remplissant une fonction indispensable à la survie de l'organisme et comblant des besoins spécifiques de celui-ci. Tel est le sens de la formule « la fonction crée l'organe [182]. » Plus exactement, la notion physiologique de fonction désigne l'opération que chaque appareil exécute et qui concourt au maintien de l'organisme. Du point de vue mécaniste, la fonction veut dire le rôle ou l'usage propre résultant d'une structure ou d'un dispositif préétabli. En mathématique, la fonction représente une relation de dépendance entre la variation d'une certaine grandeur et la (ou les) variation (s) d'une (ou de plusieurs) autre (s) grandeur (s). Ces diverses acceptions de la fonction semblent correpondre aux différents modes de pensée, ce qui donne à penser que la fonction désigne un concept de base. Malgré cela, il semble que l'idée de fonction, par contraste avec celle de Forme, exprime bien l'esprit de la conscience mythique.

Dérivé de la notion de fonction, le fonctionnalisme stipule que la raison ou la cause d'un objet se trouve dans sa fonction plutôt que dans sa structure intrinsèque et les propriétés en découlant. En ce sens, le fonctionnalisme privilégie les processus plutôt que la substantialité et les permanences, et, par là, il se distingue véritablement de l'orientation substantialiste de la philosophie classique. Sur le plan historique, le développement du fonctionnalisme a été lié à l'essor de l'utilitarisme, dans le sens où, quand la valeur pratique d'un objet se pose comme critère d'évaluation, l'analyse de l'utilité et, par suite, du fonctionnement des phénomènes passe au premier plan [183]. Cette association pourrait laisser croire que la fonction est une notion qui participe de l'esprit pragmatique. L'idée de fonctionnement au sens d'efficience (la capacité de produire l'effet désiré ou attendu) a ainsi été associée à celles de fonction et d'efficacité (la capacité de produire le maximum de résultats avec le minimum d'effort, de dépense). En dépit de ces liens, la notion de fonction demeure foncièrement étrangère à l'utilitarisme qui, par ailleurs, fera appel à celle d'opération.

2.4.2 L'individuel [184]

Au sens strict, le singulier veut dire l'individuel, le spécifiquement un et le numériquement un. Comme individuel, il s'oppose à la communauté, comme spécifiquement un, au spécial et au général, et comme numériquement un, au pluriel et à

l'universel (Tableau 13). L'individuel se distingue du particulier, qui désigne l'accident ou la possibilité de l'accident par opposition à l'essence. Comme accident, le particulier s'oppose au général (ou à l'essence). Dans son exposé sur la pensée mythologique, E. Morin qualifie la pensée mythique de « singulière ». Par là, on doit comprendre une orientation de la pensée qui met l'accent sur l'idée d'unité au sens de totalité et sur celle d'individu au sens biologique : être vivant dont les parties sont si étroitement coordonnées qu'il ne peut être divisé sans être détruit [185]. Si l'on compare le mode de connaissance propre à la conscience mythique au processus d'appréhension du réel de la pensée logique et à la démarche scientifique, et aux types de résultat qu'ils produisent — le concept abstrait et général pour l'un, l'objet universel pour l'autre —, on constate que la conscience mythique met plutôt l'accent sur la présence concrète et sensible (la *parousía*), et sur l'individu dans la plénitude de son intégrité — par exemple, la distinction entre l'essentiel et l'accident n'existe pas — et de son individualité, subsumé par l'unité du Tout [186]. La Trinité chrétienne illustre cette caractéristique où chacune des parties est vue comme substantiellement distincte, tout en constituant un Tout consubstantiellement un à un autre niveau [187].

Tableau 13

L'individuel et le singulier

QUALITÉ	QUANTITÉ
L'essence (la nécessité)	
Général (le genre)	Universel (la totalité)
Spécial (l'espèce)	Général (la majorité)
	Pluriel (la pluralité)
Singulier (l'individu spécifiquement un)	Singulier (l'unité numériquement une)
L'accident (le contingent)	
Particulier	

2.4.3 Le concret comme sens esthétique de la condition humaine

Pour qualifier cette caractéristique de la conscience mythique identifiée comme le sens du concret, certains auteurs vont utiliser le terme de concrétion, qui désigne la « formation d'une représentation complexe par fusion de données élémentaires [188] », une opération par laquelle l'esprit, à ses débuts et d'une manière généralement inconsciente, construit le tout par juxtaposition d'éléments divers, sans unité réelle, que l'abstraction et l'analyse vont décomposer plus tard. Un jugement de concrétion peut également désigner un jugement synthétique dans lequel la saisie globale du concept l'emporte sur la différenciation. On décèle derrière ces définitions l'influence des présupposés évolutionnistes du siècle dernier. Du point de vue épistémologique, le concret sert à exprimer quelque chose de réel, de perceptible par les sens, avant que l'esprit n'en isole une notion abstraite de qualité ou de relation. Telle est l'idée du concret avec laquelle nous sommes familiers. Il existe néanmoins une autre dimension ontologique du concret qui est souvent associée à l'activité artistique et que l'on peut approcher à partir d'expressions qui se révèlent particulièrement éblouissantes. En qualifiant la conscience mythique de poétique comme cela est fréquemment le cas, on indique que son assise n'est pas le *lógos* et le type de discours en découlant. Cette caractéristique ne signifie pas une incapacité intellectuelle à concevoir l'abstrait, comme le montre cette formule admirable de V. Hugo [189] où il présente le poète comme « ce philosophe du concret et ce peintre de l'abstrait ». Dans le même sens, A. Camus soutient que l'œuvre d'art naît du « renoncement de l'intelligence à *raisonner* le concret [190]. » Par là, on pressent l'importance, dans la conscience mythique, d'éléments habituellement rattachés à la dimension esthétique, au symbolisme et à la création artistique, comme par exemple les notions de métamorphose, de figure (figuration, transfiguration, configuration), d'image, de représentation, *etc.* Définie comme le résultat de l'« investigation » esthétique, la conception rationnelle du Beau ne rend pas l'esprit de la conception mythique de l'esthétique, d'où la difficulté d'en faire ressortir les traits les plus significatifs à partir de critères qui lui sont étrangers. Pour un esprit mythique, l'importance de la dimension esthétique se résume dans cette formule lapidaire : « c'est vrai et c'est réel parce que c'est beau. »

> « On mesure l'importance, pour Nietzche, de désigner "l'art, et non pas la morale, comme l'activité métaphysique par excellence de l'homme". Seuls, en effet, l'activité, la vision, le langage artistiques détiennent l'exemplaire capacité de mettre au jour les mystères, les énigmes, les ambiguïtés, les contradictions des *forces vitales.* Mais alors l'art se donnerait-il encore et toujours comme moyen au service d'une fin — ici, la *vie* ? [191] »

2.4.4 Le sentiment d'un surplus de signification

« L'univers mythologique est un émetteur de messages et toute chose naturelle est porteuse de symboles. Dans ce sens, la pensée mythologique se caractérise par une prolifération sémantique et un excès de significations [192]. » Pour désigner l'attitude d'intempérance sémantique « qui élimine tout ce qui n'a pas de sens et (qui) donne signification à tout ce qui arrive [193] », E. Morin a utilisé l'expression de « principe sémantique généralisé ». Ne tenant aucun événement pour insignifiant ou contingent, la conscience mythique rencontre des signes et des messages qui demandent et qui obtiennent interprétation.

> « C'est pourquoi l'idée du hasard ou celle d'événement dépourvu de sens ont été si tardivement et demeurent si difficilement admises : c'est même le caractère surprenant et déroutant des événements inattendus et normalement inexplicables qui leur donne l'hyper-sens d'*avertissement* ou *décret du destin,* de *message* émanant des esprits ou des Dieux [194]. »

Ce sentiment de prolifération sémantique, dans lequel les anthropologues du siècle dernier ont vu l'origine du sens du sacré et de la religion qu'ils ont tenus pour une sphère distinctive de la vie sociale [195], a été interprété comme étant l'ébauche de la notion de nécessité (ou du déterminisme). Selon ce point de vue, l'idée de la nécessité dans les choses et dans l'univers, dont découlent la reconnaissance d'une « supériorité de puissance » et le témoignage d'une soumission volontaire à son égard, serait à l'origine de la pratique du culte (les témoignages de respect et de soumission, les hommages rituels et liturgiques, *etc.*) et de l'établissement de l'autorité (le chef omniscient et omnipotent). Il faut ici souligner la très grande liberté, la polyvalence d'interprétation autorisée par la conscience mythique à l'explication des événements ou des objets concrets. Il en résulte que les objets symboliques ne sont jamais purs, mais qu'ils constituent des tissus dans lesquels plusieurs dominantes peuvent s'imbriquer. L'or, par exemple, évoque à la fois la couleur céleste et solaire, la quintessence cachée, le trésor de l'intimité. Bien plus, l'objet symbolique est souvent soumis à des renversements de sens, ou à tout le moins à des redoublements pouvant aller jusqu'à des processus de double négation sans contradiction de sens, comme par exemple l'avaleur avalé, le trancheur de liens qui devient le maître lieur, *etc.* [196].

2.4.5 Le mariage des différents milieux de vie

« Le mythe est essentiellement intégration de l'homme dans le cosmos [197]. » Le premier des paradigmes de second rang, pour reprendre la terminologie d'E. Morin, est « un paradigme anthropo-socio-cosmologique d'inclusion réciproque et analogique entre la sphère humaine et la sphère naturelle ou cosmique ». Ce paradigme a pour conséquence de transférer à l'univers des caractères anthropomorphes et biomorphes, et à l'homme, des caractères cosmomorphes. Une telle correspondance conduit à concevoir l'univers à l'image de l'homme, peuplé de puissances — esprits, génies et dieux — soumises aux mêmes déterminations que les humains, à exprimer les spécifications du vivant en termes de figures, de puissances ou d'esprits, à concevoir une correspondance analogique entre la partie et le tout qui la contient (hologramme), à faire que « l'être humain peut se sentir de même nature que les plantes et (les) animaux, commercer avec eux, se métamorphoser en eux, être habité ou possédé par les forces de la nature [198] », bref à ressentir une profonde communion avec le milieu ambiant et à établir une communication intense avec lui. Ce sentiment de réciprocité avec le milieu, qui signifie que la « présence humaine est vécue directement comme présence et adhérence à un monde très exactement localisé [199] », a parfois été évoqué comme la « coalescence de l'homme et de son environnement ». Plutôt qu'une opposition à la modernité et au progrès, l'écologisme ontologique répond à un idéal d'osmose harmonieuse de l'homme avec son « milieu [200] ». Cette saisie de l'expérience et de l'existence des êtres vivants, médiatisée par la notion de milieu, représente un trait fondamental de la conscience mythique [201]. L'idée d'immortalité que l'on trouve au fondement des mythes de la mort et de la renaissance (la palingénésie cyclique, la métempsychose, la réincarnation) vient d'une analogie avec les cycles végétaux et cosmiques. L'astrologie et les sciences occultes, qui ont perduré malgré l'avènement du *lógos*, expriment la croyance dans la correspondance entre une réalité suprasensible et le monde offert aux sens et à la raison. Par la notion de milieu, on touche à l'une des catégories fondamentales de la pensée humaine : la conception de l'espace.

2.4.6 L'espace mythique : le milieu ambiant

> « L'espace, dimension du monde et dimension de la pensée, affirme (...) l'une des fonctions maîtresses de notre *comportement catégorial* : *abstraction* du monde ou *invention* de l'esprit, en tout cas, c'est une *norme* privilégiée pour la manipulation de la réalité, privilégiée même à tel point que nous sommes portés à la *substantialiser*, à en faire un *support* des choses, une manière de *contenant*, un commun *dénominateur*, facteur d'*ordre*, de *classement*, et, en fin de compte, *canevas géométrique universel* sur lequel

> interviennent les phénomènes et se succèdent les événements. Du même coup, d'ailleurs, l'espace, ainsi mis à la raison, joue le rôle d'élément de *rationalisation* pour la *diversité* des choses. Il est un facteur d'*intelligibilité* pour tout ce qui s'affirme en lui. Situer un fait par ses *coordonnées spatiales,* donner la *mesure exacte de ses dimensions*, c'est déjà beaucoup le comprendre, *réduire ce qu'il pouvait avoir d'insolite* [202]. »

La signification de la notion d'espace est sans doute l'une des plus complexes à expliquer : non seulement l'idée générale d'espace a-t-elle donné lieu à une constellation lexicologique d'une grande ampleur — l'espace pouvant être envisagé comme un lieu, une surface, une mesure [203], sans oublier l'acception cosmique (l'espace sidéral, les espaces cosmiques) —, mais lorsqu'on veut la traiter comme une notion générale de l'esprit, on rencontre la difficulté de déterminer à partir de quelle perspective l'appréhender : mathématique, géométrie, géographie, physique, logique, esthétique, *etc.*

Dans le langage de la géométrie auquel la notion d'espace est habituellement liée, l'espace désigne la représentation d'un cadre dans lequel l'esprit localise les objets de toute perception externe [204]. Cet espace dit « euclidien » se caractérise par les propriétés essentielles suivantes : il est continu, infini, homogène, isotrope et homoloïdal, et il possède trois dimensions (la longueur, la largeur, la hauteur ou l'épaisseur) [205]. L'espace géométrique, qu'E. Kant conçoit comme une catégorie *a priori* de l'entendement et une représentation nécessaire qui rend possible l'expérience humaine des choses externes, s'oppose à l'espace vécu de l'expérience humaine qui, lui, n'est ni homogène ni illimité ni continu. Pour caractériser d'un trait l'espace de la conscience mythique, disons qu'il est « aussi proche de l'espace *perçu* qu'il est opposé, à l'inverse, à l'espace *pensé* de la géométrie [206]. » Deux traits essentiels lui confèrent sa particularité. Ce sont, pour reprendre la terminologie classique, la qualification et la systématisation [207].

Un espace investi

La qualification de l'espace désigne l'idée d'une « spécification » ou d'une « personnalisation » des lieux et des directions, qui fait que chacun est affecté d'un aspect distinctif se rapportant à une valeur fondamentale [208]. L'espace mythique « porte en chaque endroit une *qualification distinctive* et *concrète*. Non pas dimension de dispersion, d'extériorité pure et simple, mais principe au contraire de *rassemblement* et de *totalité*, d'*implication* entre contenant et contenu [209]. » Toute organisation perçoit certains lieux qu'elle valorise — par exemple, la salle de conférences, la bibliothèque, les archives, la salle des ordinateurs, la salle des machines, la salle d'opération, *etc.* — comme des lieux

protégés, fermés, séparés, secrets jusqu'à un certain point, voire sacrés. On aura compris que la valorisation de certains lieux plutôt que d'autres dépend des valeurs qui animent l'organisation, non de l'évaluation matérielle du lieu.

La perception de l'espace apparaît comme un moment essentiel de la conscience mythique, dans la mesure où cette pensée est dominée par la tendance à transformer en différences spatiales les différences de toute nature qu'elle pose et qu'elle saisit et, par là, à se les rendre immédiatement « présentes » à l'esprit. Ainsi, par exemple, la force, la puissance, la transcendance, l'autorité et la supériorité morale, intellectuelle ou esthétique sont-elles associées à l'idée de « hauteur » — les hauts fonctionnaires, la haute direction, la haute finance, l'École des hautes études, *etc.* —, l'abject, le grossier, l'impur, le médiocre, le méprisable à l'idée de « bas » — de basses besognes, une âme basse, un esprit bas, « voler bas », « être placé bien bas dans l'estime de... » —, le courage, l'honnêteté et le respect à l'idée de « devant » [210] — « se dresser devant quelqu'un », « jurer devant Dieu », *etc.* —, alors que l'idée de « derrière » connote la fuite, la faiblesse, l'abject, la trahison — « se cacher derrière les apparences », « agir derrière le dos de... », « se protéger derrière des excuses », *etc.* Selon la théorie classique, la valeur dont la droite est investie se comprend dans la perspective de l'opposition du pur et de l'impur. Dans son étude sur « La Prééminence de la main droite », R. Hertz montre diverses manifestations de cette opposition fondamentale dans le rituel, les croyances et les usages [211]. Ainsi, par exemple,

> « le musulman pénètre du pied droit dans un lieu saint, du pied gauche dans un endroit hanté par les *djinns* ; un gaucher est volontiers réputé sorcier ou possédé du démon (...) La main droite est celle du sceptre, de l'autorité, du serment, de la bonne foi ; la gauche, celle de la fraude et de la trahison. (...) La main *droite* est aussi la main *adroite*, celle qui conduit l'arme *droit* à son but. Attestant ainsi non seulement l'*adresse*, mais le *bon droit* du guerrier, sa *droiture*, elle prouve que les dieux le protègent. (...) En grec, le mot (...) qui signifie commettre une erreur (...) veut dire à l'origine "manquer le but". On comprend maintenant les différents sens du mot "droit", désignant l'habileté manuelle, la rectitude d'un raisonnement, la norme juridique, la franchise du caractère, la pureté des intentions, le bien-fondé d'une action, en un mot tout ce qui physiquement ou mystiquement fait aller une force *droit* à son but [212]. »

Des places assignées

Le deuxième trait qui caractérise la perception mythique de l'espace a été identifié par G. Gusdorf comme un espace de « structure », rejoignant en cela l'idée de

« systématisation » de l'espace d'E. Cassirer [213]. Par cette caractéristique, on doit comprendre que, dans l'espace de structure, « chaque place *particulière* porte en soi la signature de la totalité. La localisation n'est pas un simple chiffre, un coefficient qui viendrait affecter l'objet du dehors sans le marquer autrement. Elle désigne un élément *constitutif et intrinsèque de la chose ou de l'événement* [214]. » La notion de « place » (ou d'emplacement), qui désigne à la fois la position d'une personne dans un groupe ou dans un milieu et le rôle qu'elle détient [215], comporte l'idée de fusion, d'intériorité et d'étroite association entre le contexte et la personne.

> « La distinction entre la place et le contenu, qui est à la base de la construction de l'espace "pur" de la géométrie, n'est pas encore effectuée. (...) La *place* n'est pas ce qu'on peut détacher du contenu et ce qu'on peut lui opposer comme un élément qui aurait sa signification propre. La place n'*est* que si elle est remplie par un contenu déterminé, donné individuellement aux sens ou à l'intuition [216]. »

Par contraste avec la hiérarchie, où l'identité et l'intégrité de la personne ou de l'objet sont étroitement associées au rang ou au statut — le rang étant un indice de l'excellence et de la plénitude de l'être par rapport à l'ensemble et relativement à la tête (ou le chef) —, ici la détermination et la définition de chacun dépendent du tout. Sans le tout, nul n'est et sans l'individualité de chacun, le tout est incomplet. La comparaison d'expressions formées autour de la notion de place [217] comme « bien tenir sa place » avec des expressions exprimant plutôt l'idée de rang [218] comme « être à la hauteur de... » permet de jeter un éclairage sur une nuance sémantique qui fait que, dans le premier cas, c'est la conduite sociale de la personne, sa prestation comme membre d'un groupe qui est concernée, et dans le deuxième, c'est la qualité de l'être du personnage. Cette acception de l'espace où la position et la nature de la chose (de la personne ou de l'événement) au sein du groupe ou dans un milieu sont fusionnées, voire intimement liées, pourrait être identifiée comme une « configuration », par opposition à l'idée d'architecture où domine l'élément classificatoire et formel [219].

On trouve également dans la notion mythique d'espace, l'idée d'une étroite correspondance entre la chose et son insertion dans un milieu. À cet égard, notons que le milieu désigne ce qui « entoure » moralement et matériellement une personne. Les notions d'ambiance, d'atmosphère, de cadre, de climat et d'entourage recèlent l'idée d'une association intime entre le lieu et son occupant. « Il n'y a jamais, pour la pensée mythique, entre ce qu'*est* une chose et le lieu où elle se trouve, un rapport purement "extérieur" et contingent ; le lieu lui-même est une partie de son être, qui lui est attachée par des *liens*

internes bien précis [220]. » Ainsi s'explique le surplus de signification associé à des expressions comme le « lieu de naissance », les « lieux saints », en « haut (ou bas) lieu », le « lieu de travail », *etc.*

D'une manière générale, la qualification de l'espace mythique se fonde sur le corps humain. Souvent, les termes qui le désignent sont puisés dans le vocabulaire du corps humain — « être le cerveau du groupe », « être la tête de... », « se prendre pour le nombril de la terre », « être le bras droit de quelqu'un », *etc.* Pour saisir une totalité organique, la conscience mythique s'en donne naturellement une image qu'elle emprunte au corps humain et à son organisation. L'usage de termes empruntés au vocabulaire du monde vivant, où chaque élément tire sa définition de l'articulation aux autres éléments et de sa capacité à incarner, à son échelle, l'essence du tout, tels que le corps (le corps diplomatique, le corps enseignant, le corps des avocats, les corps constitués, le corps social, le corps mystique, *etc.*), les organes (l'organisme, l'organisation), les membres, le milieu et tout le vocabulaire de la biologie, vient de cette mise en forme originaire de l'espace à partir du cercle étroit de l'expérience du corps.

Le sentiment mythique de l'espace se manifeste également à partir de l'opposition du jour et de la nuit. Ainsi, la vie, l'intelligence, la raison, la vérité, le bien, le bonheur, *etc.* sont-ils symbolisés par la lumière — les lumières de l'esprit, une lumière intérieure, « faire la lumière sur... », beau comme le jour, « perdre le jour », *etc.* —, tandis que les forces occultes, démoniaques et hostiles (la mort, le vice, l'ignorance, la barbarie, *etc.*) sont toujours représentées par la noirceur — les ténèbres de l'inconscient, l'empire des ténèbres, la nuit de l'esprit, le soir de la vie, le crépuscule de..., *etc.* Ceci explique également que le levant ou la direction est soit, en sa qualité d'origine de la lumière, tenu pour la source et l'origine de la vie — on parle de l'orient de quelqu'un pour comparer sa naissance ou son ascension à un lever de soleil —, tandis que l'ouest, le lieu où le soleil se couche, est entouré de toutes les frayeurs de la mort. « Chaque fois qu'apparaît la pensée d'un royaume des morts qui s'opposerait au royaume des vivants dont il serait séparé spatialement, c'est à l'ouest du monde qu'on lui attribue son siège [221]. »

Pour la conscience mythique, toute réalité, toute circonstance qui présente une signification spéciale ou une caractérisation qualitative de quelque nature se manifeste par l'image d'une séparation spatiale. « Tout contenu qui a (...) une certaine importance, chaque circonstance de la vie qu'il dégage de la sphère de l'indifférent et du quotidien, constitue pour ainsi dire une enceinte particulière à l'intérieur de l'existence [222]. » Pour entrer dans cette enceinte comme pour en sortir, certaines prescriptions sacrales très

précises doivent être respectées. De là la notion de rites de passage, qui règlent non seulement le passage d'un lieu à un autre mais aussi l'entrée dans une nouvelle époque de la vie. Par exemple, les rites d'initiation à l'entrée dans la vie universitaire ne soulignent pas seulement le début des premières études supérieures, ce sont de véritables manifestations symboliques, des cérémonies initiatiques alliant la fête, le jeu, l'endurance et l'excès, qui marquent l'entrée dans un nouveau « milieu de vie » et le passage à l'univers des adultes.

- Le cercle et le centre

Dans son ouvrage sur *La poétique de l'espace* [223], G. Bachelard consacre un chapitre à « La phénoménologie du rond » dans lequel il montre, en s'appuyant sur une assertion de K. Jaspers à l'effet que « tout être semble en soi rond », que la rondeur de l'être ou la rondeur d'être est une caractéristique essentielle de l'être vécu du dedans, sans extériorité. « On ne peut voir, ni imaginer même un plus haut degré d'*unité* [224] » et de stabilité. La structure circulaire de l'être étant la forme qui correspond le mieux à l'unité ontologique de l'esprit mythique [225], l'être rond est donc l'image qui convient le plus à la figure mythique. L'oiseau en est le type pur [226]. Cet « excès de concentration » qui fait la grande force de l'être rond, dans le sens où l'être ne subit aucune dispersion, apparaît comme « une centralisation de la vie gardée de toute part, enclose dans une boule vivante, au maximum de son *unité* [227]. » Mais il est aussi la source de son extrême individualité et, par conséquent, de son isolement et de sa faiblesse sociale [228]. L'utilisation du vocable cercle [229] — cercle de famille, cercle d'amis, « former un cercle autour de quelqu'un », « élargir (former, resserrer, dissoudre) le cercle », *etc.* — évoque les idées d'étreinte, d'union, d'entourage, de voisinage et de clôture.

La notion de cercle — et plus précisément le cercle envisagé du point de vue de la périphérie — appelle l'idée d'un point de convergence et de rayonnement. Il n'est pas inintéressant de remarquer que le centre (le cœur, le foyer, le noyau, le nœud, le nombril, *etc.*) est tenu pour le symbole par excellence du divin [230] et, par extension, pour le fondement originaire de la notion d'État (le gouvernement central) [231]. La justification ontologique de l'autorité en tant que puissance sacrée viendrait de cette association au centre. Un fait semble certain, « tout microcosme, toute région habitée, a ce qu'on pourrait appeler un Centre, c'est-à-dire un lieu *sacré* par excellence. C'est là, dans ce Centre, que le sacré se manifeste d'une manière *totale* (...) [232]. » Il est d'usage, ainsi que nous l'avons déjà signalé, d'opposer sacré à profane et de qualifier de sacré ce qui dépasse l'entendement humain. Comme la notion de sacré pose le problème d'une accumulation d'usages pour le même mot [233], on peut penser que le caractère sacré du centre vient de sa

puissance comme point de rencontre des contraires, « clé rythmique et dialectique de l'équilibre des contraires [234]. » Soulignons que pour désigner la personne qui occupe le centre, la langue française n'est pas très riche : animateur, cœur, pilier et pivot sont les termes les plus connus mais ils ne sont pas fréquemment utilisés pour symboliser le dirigeant. En revanche, le terme qui désigne la tête — le chef — se retrouve dans une grande variété d'expressions. On notera également la connotation du centre à l'idée de la vie et son association à l'organe du cœur — foyer de l'équilibre harmonique de l'ensemble, symbole d'union et lieu de rencontre, siège de l'énergie, de l'affectivité et de la vie intérieure par opposition à la raison — plutôt qu'à l'idée d'autorité, habituellement associée à la tête et à l'organe du cerveau.

2.4.7 La capacité de dédoublement : le double visage de Janus

Pour exprimer l'idée de dédoublement, la pensée dispose d'expressions comme « le double visage de Janus » ou de termes comme bovarysme et *persona* qui, tous, se rapportent à l'idée d'un comportement artificiel ne reflétant pas exactement le Moi. L'idée d'un univers dual entretenant des relations de solidarité et de correspondance réciproque est étrangère à la pensée rationnelle, pour qui la dualité signifie l'opposition de contraires ou de contradictoires entretenant entre eux des relations dont la nature fondamentale est soit la différence et l'opposition, soit l'hostilité et l'exclusion. Pour illustrer cette caractéristique de la conscience mythique, qui consiste dans l'association au sein du même objet de l'identité et de l'altérité, E. Morin utilise l'expression « unidualité personnelle et cosmique », qui évoque l'idée de la coexistence de formes complémentaires mais néanmoins radicalement différentes.

> « Les archaïques, qui font toujours la distinction entre leurs activités empiriques / techniques / rationnelles et leurs activités symboliques / mythologiques / magiques, ne les distribuent pas pour autant dans deux univers séparés ; ils les pratiquent dans un même univers pourtant double, et ils vivent tout naturellement l'unidualité de cet univers [235]. »

Les thèmes qui se rapprochent le plus de cette propriété sont la métamorphose, l'alchimie et la métempsychose [236]. Fondée sur la croyance en l'unité de la nature et en la continuité des formes dans lesquelles elle s'incarne, la métamorphose suppose une possibilité (ou une capacité) de transformation qui touche la nature de la chose, sa forme ou sa structure. Cette propriété (l'hétéromorphisme ou le polymorphisme) s'oppose à l'idée de conformité (ou d'isomorphisme) et d'uniformité sur laquelle repose la pensée logique ou la raison classificatoire [237]. Dans la pratique, la métamorphose fait appel aux notions de

personnage, d'acteur, de jeu et de rôle, mais surtout à l'idée de participation. « On ne gouverne pas les eaux sans être soi-même fluide, mobile et changeant, et les métamorphoses de Neptune sont innombrables, tour à tour fleuve, bélier, cheval ou taureau, oiseau ou dauphin, selon la fantaisie, le besoin ou la circonstance [238]. »

3. L'ONTOLOGIE VÉCUE : DIEU, LE MONDE ET LE MOI

Les notions de base de la conscience qui interviennent dans le passage de l'impression sensible immédiate au monde de la représentation médiatisée sont le résultat d'opérations premières de mise en forme spatiale, temporelle et numérique [239]. Dans les pages qui précèdent, j'ai montré quelle était l'orientation de la conscience mythique par rapport à certaines notions tenues pour fondamentales de la pensée humaine, telles que la conscience de l'objet et les notions de réalité, de substance et de cause. Les idées de divinité (l'Absolu inconditionné et la condition de tous les objets en général), d'univers (la synthèse des événements) et d'âme humaine (la condition de la vie et de la pensée) sont également envisagées par la philosophie occidentale comme les trois interrogations humaines premières, fondamentales et nécessaires [240]. Sujets respectifs de la théologie, de la cosmologie et de la psychologie, elles correspondraient originairement à la perception de ce qui est au-dessus de soi, autour de soi et en soi, d'où l'importance d'examiner, dans les pages qui suivent, les acceptions de la divinité, du monde et du Moi qui sont représentatives de la conscience mythique.

3.1 L'image de la Toute-puissance

« Être suprême, éternel, infini, immuable, omniscient, omnipotent, possédant toutes les perfections, indépendant et bon, par lequel toutes choses visibles et invisibles ont été produites [241]. » Quelles que soient les qualités qu'on attribue à la divinité ou, plus généralement, quelle que soit la manière dont on la perçoit, le mot « dieu » s'entend, selon l'interprétation classique, dans un sens très large pour désigner deux domaines totalement différents : la conscience de l'Absolu et l'intuition d'un ordre fondateur. En réaction contre l'expérience de la finitude humaine sous toutes ses formes (l'impuissance, l'ignorance, l'imperfection, la fugacité, l'incertitude, la maladie et la mort), la conscience ou le désir de perfection, d'Absolu engendre le sentiment du sacré. Ainsi, le sentiment du sacré serait-il l'expression fondamentale de la catégorie de l'« idéal [242] ». Justifié par une théorie (la théologie), le sentiment de l'Absolu provoque, sur le plan de la conduite, une image de

Dieu (la Providence, le Créateur, le Rédempteur, *etc.*) et une expérience mystique (le sentiment religieux et la religion).

Le sentiment de la Toute-puissance est parfois présenté comme l'intuition d'un ordre fondateur. Cette intuition évoque l'idée d'une initiative fondatrice à partir de laquelle se déploie l'incessante et immense interrogation de l'homme sur l'univers et, d'une manière générale, sur la création. Dans l'ordre de la réflexion, l'intuition d'un ordre fondateur connote la question de la vérité (le domaine général de l'épistémologie), tandis que dans l'ordre pratique, ce sentiment de curiosité, cette quête de savoir, sera l'occasion de la création dans ses multiples dimensions (l'activité artistique, l'esprit d'entreprise, l'activité technique).

Dans la mesure où l'image de Dieu exprime les valeurs fondatrices d'une communauté ou d'un groupe, cette image se trouve être le reflet des caractéristiques de la configuration spirituelle (le mode de pensée) dans laquelle elle s'inscrit et dont elle est l'émanation. Sur le plan social, l'image de Dieu se prolonge dans la personne et dans le statut de patron. S'agissant de la conscience mythique, l'image de Dieu (et par extension celle du père, dont dérive le terme de patron) présente des traits qui lui sont propres et qu'il faut mettre en évidence [243]. Ces traits ou notions habituellement associés à l'image du chef ou du meneur mythique sont le charisme, la tradition et la paternité.

En distinguant le charisme personnel (du grec *charis* : grâce) du charisme de fonction, M. Weber (1864-1920) [244] a permis de dégager les nuances entre deux types d'autorité — l'autorité prophétique et l'autorité sacerdotale — et d'analyser les conflits pouvant surgir entre le prophète, dont le charisme repose sur des dons personnels, et le ministre, dont le charisme vient de la dignité et du caractère sacré (du latin *sacer* : sacré) de la fonction (la fonction sacerdotale). Par extension, la distinction entre le prophète et le ministre appelle celle entre le héros et le souverain de droit divin. Cette nuance a finalement rendu possible la séparation de l'idée de charisme (ou de grâce personnelle) de celle de sacerdoce (le caractère sacré de certaines fonctions, le sacerdoce du prêtre, de l'artiste, du professeur) et de celle de métier (ou de compétence). Grâce à cette clarification et contrairement à une idée répandue voulant que le charisme, le sacerdoce et le métier soient des notions archaïques, on peut supposer que les notions de charisme (la grâce de la personne), de sacerdoce (la fonction divine dont le prêtre et le ministre sont l'archétype) et de métier (la connaissance) sont trois aspects complémentaires de la chefferie et qu'elles se retrouvent dans chacun des modes de pensée selon des modalités propres.

Tableau 14

L'autorité de la fonction, de la personne et du métier

PERSONNE	FONCTION	MÉTIER
Caractère irremplaçable et unique de la personne	Caractère sacré de la fonction	Caractère unique de l'œuvre
Autorité prophétique	Autorité sacerdotale	Autorité de compétence
Dons personnels	Dignité de la fonction	Savoir-faire
Héros	Souverain de droit divin	Maître
Prophète	Ministre	Artisan

La notion de tradition évoque l'idée de soumission à l'autorité du passé. Elle se définit comme ce qui persiste d'un passé dans le présent où elle est transmise et où elle demeure agissante et opérante, mais inconsciente et acceptée par ceux qui la reçoivent et qui la transmettent à leur tour au fil des générations par le moyen de la parole, de la coutume ou de l'exemple [245]. Synonyme de modèle [246], la tradition procure une légitimation d'ordre historique. Cela explique que l'essence d'un dirigeant traditionnel réside moins dans le conservatisme ou l'orthodoxie de ses positions que dans la filiation dont il se réclame et dans la continuité dont il est le garant. Dans son ouvrage intitulé *Le saint, le génie et le héros*, M. Scheler [247], s'inspirant de la typologie weberienne de l'autorité et prenant appui sur les valeurs humaines qu'Aristote identifie comme fondamentales — le juste, le vrai, le bien, l'agréable et le beau —, identifie cinq modèles-types (trois types principaux et deux sous-types) qui, chacun, correspondent à l'incarnation de l'une ou l'autre de ces valeurs [248] et agissent selon des « lois » différentes. Ce sont : le saint, le héros et le génie (les trois types principaux), le pionnier et l'artiste [249] (les deux sous-types). Selon l'auteur, ces modèles sont acquis selon trois modes de transmission différents : 1) la tradition, c'est-à-dire l'imitation machinale ou involontaire découlant de la communication (contagion) et de la communauté d'existence ; 2) l'hérédité ou la filiation, qui représente un principe de solidarité et qui repose sur le symbolique ; 3) la foi en..., la sympathie, la confiance, qui suppose une connaissance intime du modèle.

L'intérêt de cette typologie vient principalement du fait qu'il s'agit de trois modes d'influence qui correspondent à la conscience mythique, ce qui donne à penser qu'il pourrait s'agir de modèles propres à cette forme de pensée. De plus, il est intéressant de

remarquer la distinction que l'auteur établit entre la tradition — qui fait appel à un principe temporel — et la filiation — qui repose sur un principe spatial [250] —, deux notions habituellement confondues et qui sont particulièrement importantes pour la conscience mythique. La notion weberienne de légitimité (ou d'autorité) traditionnelle, qui évoque l'autorité des ancêtres du point de vue de la référence au passé, recouvre l'idée de sagesse et d'expérience accumulées, mais non celle de filiation.

Les questions qui se posent à propos de cette typologie sont les suivantes : s'agit-il d'une typologie des dirigeants propre au mode de pensée mythique, d'une typologie de nature plus générale pouvant se rencontrer dans chacun des modes de pensée ou d'une typologie où chacun des types correspondrait à un mode de pensée ? On peut également penser que les modèles-types et les sous-types recoupent les trois volets de la trifonctionalité, les caractères du saint, du héros et du génie évoquant respectivement les idées de souveraineté, de sécurité et de fécondité. L'hypothèse que je pose est qu'il s'agit d'une typologie de nature générale, qui exprime la trifonctionalité. Elle est présentée dans le chapitre qui porte sur la représentation occidentale du dirigeant (Chapitre 7).

3.2 Le monde et la nature : le territoire et le paysage

La pensée moderne a pris l'habitude d'associer l'idée de nature et la physique qui en est la science [251], et d'appliquer cette connaissance à l'image de l'univers. Pourtant, dans le langage de la philosophie, la notion de *kósmos* (univers) et celle de *phúsis* (nature) désignent des réalités distinctes. Alors que le *kósmos* veut simplement dire l'univers ordonné, la *phúsis* désigne deux choses : le principe interne du devenir et la totalité des êtres qui ont en soi un tel principe. De cette dualité vient la confusion entre la physique comme science des principes de la nature et la physique comme science des êtres naturels. Sont dits naturels, les êtres (les animaux, les plantes et les corps simples [252]) qui ont en eux-mêmes le principe de leur changement (le changement de lieu ou le déplacement, le changement de volume ou l'accroissement et la diminution, et le changement de forme ou l'altération), par contraste avec les œuvres de l'art humain (*tékhnè)* qui « ne possèdent aucune tendance naturelle au changement (...) [253] » Cette conception aristotélicienne de la nature marque une profonde rupture avec celle des Anciens — la conception stoïcienne notamment — pour qui la Nature est un ensemble harmonieux, un grand vivant [254] : « notre nature n'est qu'une partie de l'universelle nature. Ainsi la fin devient le fait de vivre selon la nature, la nôtre et celle du tout, sans rien faire de ce qui est défendu par la loi commune, la saine raison répandue partout, donnée aussi à Zeus, qui dirige et organise le

Tout [255]. » Avec la philosophie et la physique des Modernes, la pensée sur la nature et sur le *kósmos* fait place

> « à la conception d'un univers réductible à des rapports mathématiquement connaissables, en "lois". La notion de nature n'y est plus que le corrélat d'une connaissance des lois régissant les mouvements, non plus seulement des corps célestes, mais de tous les composants de l'univers [256]. »

Avant de désigner une œuvre de la raison — l'univers ordonné —, la notion de *kósmos* a peut-être initialement exprimé le sentiment de totalité qui se dégage de l'univers matériel. Selon E. Kant, cette notion recouvre quatre dimensions qui se sont émancipées une à une pour donner les questions fondamentales de la philosophie : les bornes du monde, c'est-à-dire la limite dans le temps et dans l'espace (l'origine ou le commencement, la fin et la circonférence) ; la composition, c'est-à-dire le mode d'agencement des parties et les composants derniers de la matière ; la causalité, c'est-à-dire la succession dans le temps des événements liés par le lien de cause à effet ; la nécessité, c'est-à-dire l'existence d'un être nécessaire auquel la réalité contingente est suspendue. Les acceptions proprement mythiques des *a priori* de la pensée ayant déjà été traitées (l'ordre des choses, la causalité et la nécessité), reste l'image mythique du monde [257], que l'on pourrait exprimer par les mots de territoire, de paysage, de patrimoine et de domaine.

3.2.1 L'image du monde et le dialogue avec la nature

> « Les sociétés archaïques et traditionnelles conçoivent le monde environnant comme un microcosme. Aux limites de ce monde *clos*, commence le domaine de l'inconnu, du non-formé. D'une part il y a l'espace cosmisé, puisque habité et organisé, d'autre part, à l'extérieur de cet espace familier, il y a la région inconnue et redoutable des démons, des larves, des morts, des *étrangers*, en un mot, le chaos, la mort, la nuit [258]. »

L'image d'un monde clos et fermé sur lui-même, entouré de puissances hostiles et d'adversaires qui mettent en péril la stabilité de ce microcosme-ci en le faisant retourner à l'état chaotique initial précédant la cosmogonie que la communauté s'est donnée, et donc qui menacent de le supprimer, évoque un danger symbolique plutôt qu'il ne représente un danger physique réel. Cette menace de destruction de l'harmonie établie met en danger l'équilibre et la vie même de la communauté, d'où l'importance très particulière du thème de la survie — thème des plus évocateurs pour la pensée mythique —, analogue aux thèmes de la permanence et du progrès dans les registres de la pensée rationnelle et de la pensée

pragmatique respectivement. L'attitude de repli et de circonspection qui en résulte se retrouve dans des images encore utilisées aujourd'hui,

> « quand il s'agit de formuler les dangers qui menacent un certain type de civilisation : on parle notamment de "chaos", de "désordre", des "ténèbres" dans lesquelles sombrera "notre monde". Toutes ces expressions (...) signifient l'abolition d'un ordre, d'un Cosmos, d'une structure, et la ré-immersion dans un état fluide, amorphe, en fin de compte chaotique [259]. »

Cependant, il faut bien voir que l'image d'un monde clos ne signifie pas un système fermé dont les caractéristiques s'opposeraient à celles d'un système ouvert, ainsi que la pensée dualiste nous a accoutumés à penser. Plutôt que mettre l'accent sur la clôture — attitude qui caractérise davantage la pensée rationnelle que la pensée mythique —, l'image d'un monde clos invite à porter l'attention sur les modalités d'exercice de la sécurité interne et de la protection externe. En effet, si un trait caractérise l'attitude mythique, c'est l'hospitalité plus que la méfiance, la concurrence ou l'agression, qui ne doit pas être confondue avec l'idée d'ouverture. Contrairement à la pensée rationnelle pour laquelle le chaos, le désordre et la menace veulent dire la destruction d'un ordre établi, ici le danger porte d'abord le nom d'"étranger" avant de désigner l'"inconnu". Au sens strict, le terme d'étranger vient de *extra* (au dehors) et il désigne la personne qui ne fait pas « partie » du groupe (de la famille, du clan, *etc.*), la personne avec laquelle on n'a rien de « commun ». On rejoint ici le thème capital de la parenté et les thèmes annexes qui composent son domaine classique (la filiation, l'alliance, le clan, le lignage, l'exogamie, *etc.*). Sur le plan de la sécurité intérieure, sont associées à l'idée d'étranger des notions comme la familiarisation plutôt que la formation ou l'entraînement, la protection plutôt que le contrôle ou la vérification, des punitions comme l'exil et le bannissement [260] — « le ban qui l'a mis hors de son pays semble l'avoir mis hors du monde [261] ». Sur le plan de la sécurité extérieure, des activités comme la diplomatie (avec les thèmes qui lui sont liés : la précaution, l'adresse, la finesse, la subtilité, la ruse, le protocole, les convenances, la tradition, *etc.*) se rapportent au domaine, à la fonction et au mode de relation avec l'étranger.

Le rapport à la nature veut dire la manière pour l'être humain de s'inscrire dans son milieu de vie. Or, le type de rapport à un univers matériel et humain n'est pas simplement l'expression de besoins matériels ou encore d'inquiétudes d'ordre épistémologique, il présente des dimensions qui participent de l'ontologie.

> « Le premier rapport observable, et le plus fondamental, est celui que les êtres humains entretiennent avec la nature. Or comme cette nature est spécifique à chaque société, nous parlerons désormais de "milieu ambiant" (...) C'est un rapport de transfert, de maîtrise de l'énergie solaire. Dans une certaine mesure, on peut dire qu'il s'agit d'un rapport de forces : des "puissances" se confrontent [262]. »

Le rapport à la nature est habituellement traité par le biais des catégories aristotéliciennes de temps et d'espace, et dans le cadre de la dualité sacré / profane. Ainsi, à propos de la conscience mythique, G. Gusdorf parle de

> « *coalescence* de l'homme et de son environnement. (...) La réalité humaine est vécue directement comme *présence* et *adhérence* à un monde très exactement localisé. L'inexistence d'un comportement catégorial, c'est-à-dire d'une possibilité d'attitude abstraite et structurelle, se fait sentir au niveau de l'existence elle-même, incapable de se déprendre de son contexte immédiat [263]. »

Dans un texte intitulé « Le modèle suédois », P. Guillet de Monthoux décrit la rencontre des Suédois avec la nature, qui illustre le type de relation que l'on rencontre dans une société mythique. À la lumière de la description faite par l'auteur, on est amené à conclure qu'il existe des liens très étroits entre la mentalité suédoise générale et la conscience mythique (Annexe 1).

> « Alors que les relations sociales et les interactions individuelles posent problème dans ce pays, on a l'impression que les Suédois entretiennent avec la nature un *dialogue incessant*. Ce n'est pas une métaphore, c'est une réalité. Les sports de plein air ont beaucoup de succès, non parce qu'ils expriment une *compétition* entre plusieurs êtres humains, mais parce qu'ils impliquent une *rencontre* avec la nature. La littérature suédoise et la poésie, en particulier, regorgent d'*hommages* à la nature. Même lorsque les événements sportifs ont lieu dans des arènes bondées, ce qui compte ce n'est pas l'aspect social du jeu, mais la *rencontre mythique entre le corps et l'esprit* (...) Le *retour à la nature* dans la mentalité suédoise n'a rien à voir avec le *jardinier éclairé* de Rousseau. C'est plutôt un *retour chamanique* à la nature [264]. »

3.3 L'homme

> « La notion du moi est une acquisition tardive. Une partie considérable de l'humanité a pu s'en passer, et s'en passe encore effectivement. Sa conscience est vraiment connaissance (co-naissance), dans l'*indivision de soi et d'autrui,* dans la *solidarité de la pensée et du monde*. Non point donc une conscience égocentrique, mais une conscience sans cesse excentrique. Non

point d'ailleurs, plus généralement, un anthropomorphisme, mais un "cosmomorphisme" (...) [265]. »

3.3.1 Le moi

Je n'ai pas, dans le cours de mes recherches, trouvé d'étude portant sur les traits de caractère qui définissent d'une manière spécifique la personnalité de l'homme mythique, comme on peut en trouver sur la personnalité artistique, bureaucratique, technocratique, *etc.* Dans la plupart des cas, les descriptions qui s'en rapprochent portent sur la personnalité du chef (ou du *leader*), et plus précisément sur le chef charismatique, le chef traditionnel, le chef coopératif, voire les grands mystiques [266]. Il existe cependant des biographies d'individus concrets qui appartiennent à ce type de personnes et qu'il y aurait lieu d'étudier à la lumière du schéma que je propose. Du côté des philosophes et des anthropologues, de nombreuses études ont été réalisées sur la mentalité primitive, l'homme précatégorial ou les peuples sauvages, mais l'orientation évolutionniste fondée sur l'idée de Raison qui les sous-tend introduit un biais en faveur de la rationalité et elle conduit à jeter un discrédit systématique sur les traits de caractère qui s'écartent du modèle rationnel, voire à méconnaître les spécificités de la personnalité proprement mythique. En dépit de cela, il semble possible d'avancer des hypothèses sur les traits dominants de celle-ci.

Le premier de ces traits est la subordination du « je » au « nous », c'est-à-dire la prédominance de l'appartenance au groupe sur l'affirmation de l'individualité, ce qui ne veut pas dire la négation de la diversité individuelle et de la personnalité. « La conscience qu'il a de lui-même n'est pas la conscience d'une personne complète en soi, mais d'une personne dont la raison d'être, les conditions d'existence essentielles se trouvent dans le groupe dont il fait partie, et *sans lequel il ne serait pas* [267]. » En réalité, l'individualité et l'identification de la personne lui viennent de son appartenance et de sa participation au groupe, ce que L. Lévy-Bruhl a exprimé par une formule célèbre : « Être, exister, c'est participer [268] » et que l'on retrouve dans cette autre phrase : « Non intégré à un groupe, le Suédois n'est plus personne [269]. »

Un autre trait tient au rôle de personnage plutôt qu'au statut de personne [270]. Contrairement à la notion de personne, qui évoque l'idée d'individu et de sujet, la notion de personnage fait appel à l'image d'un acteur au sens dramatique et d'un jeu de rôles. Par ceci, on doit comprendre non seulement l'idée de figurant ou d'interprète, de rôle prédéterminé dans une pièce dont la trame serait donnée d'avance, mais celle de membre dont la définition, l'individualité et l'originalité trouvent leur sens et leur valeur à l'intérieur

de la configuration des échanges particuliers qu'il entretient avec les autres. « En dehors du tissu social qui le définit, un homme réduit à lui-même est un homme anéanti [271]. »

Vient ensuite la détermination du rôle et des comportement individuels par les structures de la vie communautaire. À la différence de l'organisation de type hiérarchique — architecture à signification surdéfinie où les propriétés de l'élément déterminent sa position (la classe ou le rang) et sa tâche (sa prestation, son devoir) —, l'organisation mythique tend à amalgamer les différentes sphères (éthique, personnelle, sociale, politique et économique) et à valoriser l'entraide, la coopération et le travail en équipe, ce qui exige la polyvalence des membres plutôt que la spécialisation étroite, la réussite individuelle et la concurrence.

Un dernier élément d'un grand intérêt et dont on a déjà traité est la notion d'origine *(arkhé)* ou de filiation comme critère d'appartenance à la communauté, d'où l'importance des notions de fils, de frère, d'élève, d'adepte, d'étranger, de renonçant, *etc.* et des nuances qu'elles traduisent.

3.3.2 L'autre : la communauté

Du point de vue anthropologique, le mot communauté désigne le fait ou l'action d'être « commun », ce qui suppose les idées de participation, de partage et de réciprocité. De son origine indo-européenne (**mei-* : échanger) qui a donné *mitra* en indo-iranien, nom d'un dieu et désignation de l'idée de contrat, le latin *munus* évoque l'idée de devoir et de charge officielle. Dans les charges du magistrat, il désigne plus exactement les spectacles et les jeux. Par ceci, il faut comprendre qu'en échange des avantages et des honneurs qui lui sont consentis en vertu de sa fonction publique, le magistrat s'engage en retour à des contre-prestations sous forme de dépenses, en particulier pour les spectacles [272]. Si *munus* traduit l'idée de don (la charge officielle) qui oblige à un échange (les spectacles), *immunis* est celui qui ne remplit pas cette obligation de restituer. Par suite, *communis* ne signifie pas le partage des charges, mais la jouissance commune des *munia*, c'est-à-dire le droit de participer à la jouissance des bienfaits et des présents. La notion de communauté comprend donc, à la base et du côté du magistrat, les idées de munificence, de prodigalité, de générosité et de libéralité. Quand le système de compensations joue à l'intérieur d'un même cercle, il détermine une communauté, un ensemble d'hommes unis par un lien de réciprocité. Ce mécanisme complexe de dons appelant des contre-dons par une espèce de forme contraignante est connu sous l'appellation de « système de réciprocité et de redistribution » [273].

De plus, la relation de *munus* avec le terme *mutuus*, qui signifie paire, échange, réciprocité, aurait été établie sur le plan linguistique. À partir de *munus* se sont donc développés deux groupes de termes signifiant, d'une part, l'idée de charge officielle et, de l'autre, celle de gratification. Ces notions sont toujours de caractère réciproque, en ce sens qu'elles comportent une faveur reçue et l'obligation de réciprocité. Par là s'explique la dualité de sens de la charge administrative, à la fois fonction officielle et faveur consentie à son occupant, d'où le dualisme des privilèges et des responsabilités (ou devoirs), notamment la redistribution. S'agissant d'un service public, la charge conférée honore la personne qui la reçoit, tout en la contraignant. La faveur et l'obligation, le privilège et le devoir retrouvent leur unité dans la fonction officielle [274]. La possession par le chef d'une richesse matérielle supérieure se trouve légitimée par la contrepartie des mécanismes de réciprocité et de redistribution sous toutes leurs formes (la fiscalité, la création d'emplois, le partage des bénéfices, les dons, *etc.*).

La connaissance de la communauté a été fortement marquée par l'étude de F. Tönnies au siècle dernier. Celui-ci fonde la communauté, par analogie avec la famille et par opposition à la société, sur l'identité résultant d'une origine ou d'un destin commun [275]. Or, contrairement à une idée répandue, ni la famille ni la cité ne représentent le type-idéal de la communauté, la première parce que la sociabilité familiale, ainsi que S. Freud l'a montré, est un effet émergent qui découle de compromis rationnels et opportunistes [276], la deuxième parce que l'essence de la communauté politique réside dans l'égale participation de tous au droit de la parole (l'iségorie) et leur égalité devant la loi (l'isonomie), en dépit de leurs inégalités et de leurs différences naturelles. Or, ce sont la solidarité et la réciprocité qui cimentent la communauté, non l'idéal égalitaire, d'où l'importance de la socialisation.

> « La communauté ne constitue pas une relation sociale simple et primitive. Elle est à la fois complexe puisqu'elle associe d'une manière très fragile des sentiments et des attitudes hétérogènes ; elle est apprise, puisque c'est seulement grâce à un *processus de socialisation* qui, en toute rigueur, n'est jamais achevé, que nous apprenons à participer à des *communautés solidaires*. Elle n'est jamais pure, puisque des liens communautaires sont associés à des situations de calcul, de conflit, ou même de violence. C'est pourquoi plutôt que de communauté, il paraît préférable de parler de "communalisation", et de chercher comment se constituent et se maintiennent certaines "solidarités diffuses" [277]. »

L'un des lieux où le processus de communalisation apparaît le plus clairement est la communauté émotionnelle décrite par M. Weber [278], où les échanges interpersonnels sont fortement marqués par le sentiment religieux, compris comme une adhésion de principe à

des valeurs fondées sur une éthique commune, et par l'affection. Dans la mesure où l'idée de communion dans un principe supérieur et celle de commune participation à une même totalité d'essence sacrée se trouvent au fondement de la représentation et du concept de communauté dans son sens le plus pur, les traits qui définissent une communauté sont : 1) une communauté d'intérêts et de goûts (l'homophilie) [279] ; 2) la participation minimale et désintéressée à l'administration des affaires communes, ce qui exige le sacrifice du temps privé et des ressources individuelles ; 3) une filière ou une famille d'interactions interpersonnelles possédant à la fois résilience et plasticité ; 4) des liens sacrés faisant l'objet d'identifications symboliques ; 5) une intégration dans un système plus vaste d'interdépendance [280].

4. UN MONDE DE VALEURS

Depuis R. Descartes, le sujet de la métaphysique s'est concentré sur l'étude des deux principales « substances » : la substance pensante et la substance matérielle, c'est-à-dire le monde spirituel (l'homme, l'âme humaine ou la psychologie) et le monde matériel (la cosmologie et la physique) [281]. Cette partie de la métaphysique qui traite de l'inconnu, de la transcendance, de l'Absolu, *etc.*, avec la connaissance en découlant, a été laissée au domaine de la théodicée, qui a pour objet l'existence et la nature de Dieu. À ce titre, elle relève de l'ontologie. Son importance vient de la satisfaction des aspirations profondes qu'elle procure à l'homme face à son impuissance et à sa finitude ontologique. Aussi la conception du Tout-Puissant ou de l'inconnu éclaire-t-elle sur la nature des aspirations de l'homme à l'égard du père, du chef et de l'État. La théologie est souvent confondue avec la religion, bien qu'elles relèvent de spères distinctes. Sur l'origine du sentiment religieux, les spécialistes sont partagés : pour les anthropologues du siècle dernier et conformément à l'idéologie évolutionniste, la religion incarne une forme de la conscience, elle représente une étape du savoir précédant la philosophie et la science. Pour les philosophes et les théologiens, la religion est plutôt l'expression d'une expérience morale qui trouve sa place et son sens au fondement des valeurs et de l'agir humain ; il en résulte que le phénomène religieux s'inscrit dans l'ordre de la conduite humaine universelle, non dans celui de la conscience ou de la connaissance.

4.1 L'expérience du Tout-puissant

« L'histoire philosophique du thème "Dieu", quel que soit le concept, ne se limite pas aux écoles "philosophiques" au sens universitaire. Elle embrasse l'expérience entière attestée par les mythes, les gnoses, les prophéties [282]. » Traditionnellement, l'idée de Dieu renferme deux aspects : la puissance créatrice, l'origine, le fondement ; l'Absolu, la perfection, l'infini. Ces deux aspects reflètent deux visions différentes, l'une mythique (la puissance créatrice et l'idée de puissance en général), l'autre philosophique (l'Absolu, la perfection). Pour exprimer l'expérience mythique de Dieu, l'image qui convient est la Providence.

4.1.1 La Providence

Étymologiquement, le terme providence évoque l'image corporelle de l'œil, signifiant « voir en avant », « pré-voir ». « Plus complexe que la prescience divine, elle illustre la *force* et l'*efficacité* d'une volonté sur-humaine qui détermine la *finalité* des événements [283]. » Associée à l'image du Père, la Providence suscite, d'un côté, l'idée de bienveillance, de protection, d'attention et d'amour et, de l'autre, celle de dépendance et de sentiments filiaux, c'est-à-dire la piété, le respect, l'obéissance et la confiance [284]. Par rapport à la classification weberienne des types de pouvoir légitime, l'autorité providentielle est souvent confondue avec l'autorité traditionnelle qui, elle, se fonde sur le passé et l'autorité des ancêtres, sur la sagesse et sur l'expérience [285].

4.1.2 L'*homo religiosus*

L'étude des faits religieux a été profondément marquée par les travaux de l'École sociologique française, notamment par les études d'É. Durkheim (1858-1917), de M. Mauss et d'H. Hubert (1872-1927) [286]. De cette tradition viennent plusieurs des orientations qui inspirent encore aujourd'hui nos schèmes spirituels : la dualité classique sacré / profane, tenue pour la transposition dans la réalité humaine de l'antique opposition surnature / nature puisée dans la réalité matérielle ; l'idée que le sacré est un élément de base de la structure de la conscience, lié au besoin de l'homme de donner un « sens » à son univers ; celle que le sacré représente l'essence, l'élément central de la pratique religieuse et que le mode d'expression par excellence du sacré est le symbole ; l'évolutionnisme culturel voulant que le *mana* soit tenu pour le sentiment primitif du sacré, le totémisme et l'animisme, pour la religion originelle, et la religion, pour une manifestation primaire de la conscience ; la conception de la religion comme une émanation de la conscience collective,

d'où l'idée que la religion exerce une fonction sociale ; l'idée puisée dans la biologie que la connaissance de la fonction exercée par la religion permet d'en saisir la nature profonde (« la fonction crée l'organe »).

D'une manière générale, on peut dire que l'étude de la religion a connu trois grandes orientations : positiviste, phénoménologique et herméneutique. Tributaires d'É. Durkheim et de son École, les théories sociologiques et ethnologiques fondent le sacré dans la réalité sociale plutôt que dans l'intuition ou dans la conscience individuelle de l'existence d'une réalité transcendante et surnaturelle [287]. Le point de départ du sacré — et de la religion qui en assure l'administration et le ministère — serait le *mana*, force *sui generis* immatérielle et impersonnelle, qui représente une hypostase du clan et un pur produit de la conscience collective. Il trouve donc son origine dans la mentalité et dans la société primitives ou archaïques. Le *mana*, sorte de « signifiant flottant [288] », « vecteur diffus de pouvoir spirituel ou d'efficacité symbolique [289] », serait l'ancêtre ou la forme archaïque des idées d'Être, de substance, de cause et de matière. Désignant une sorte de pouvoir surnaturel, il se comprend par opposition au domaine profane. Estimant que la religion est un aspect de l'activité humaine au même titre que la parole, le jeu ou le commerce [290] (l'*homo loquens*, l'*homo ludens*, l'*homo œconomicus*), le deuxième courant — phénoménologique — tente de saisir le phénomène religieux dans l'expérience vécue et dans le contexte existentiel de l'*homo religiosus*. Ce courant adopte le point de vue soit des sentiments [291], soit des comportements [292]. Le troisième courant, représenté par M. Eliade, cherche à appréhender le sacré dans sa totalité plutôt que dans l'un ou l'autre de ses aspects — historique, sociologique, ethnologique ou psychologique — et grâce à une méthode intégrale qui se veut à la fois historique, phénoménologique et herméneutique. À partir d'une base phénoménologique (le champ des hiérophanies) et au moyen d'une méthode de comparaison génétique et intégrale inspirée de celle de G. Dumézil, M. Eliade recherche les articulations fondamentales et les correspondances, dans le but de découvrir l'archéologie du comportement, les structures de la pensée, la logique symbolique et l'univers mental de l'*homo religiosus*.

Je n'ai pas, dans cette étude, à prendre position sur l'une ou l'autre de ces interprétations. La nuance que j'apporte et qui donne un éclairage différent sur la compréhension de la question religieuse tient dans la distinction posée entre la théologie et la religion, entre la connaissance de Dieu, qui relève du domaine de la conscience, et l'expérience de Dieu, qui se rapporte à la conduite (ou à l'agir) et à laquelle se rattachent l'éthique et la loi.

4.1.3 La religion comme hommage et comme ligne de conduite

« Le "sacré" est un élément de la *structure* de la conscience, et non pas un moment de l'*histoire* de la conscience. Ensuite : l'expérience du sacré est indissolublement liée à l'effort fait par l'homme pour *construire un monde* qui ait une *signification* [293]. » Envisagée du point de vue de la conscience, l'expérience du sacré apparaît comme la manifestation d'« une puissance d'un autre ordre que l'ordre naturel, comme une puissance qui n'est pas d'ordre impersonnel mais qui prend place dans l'ordre ontologique [294]. » Selon cette interprétation, le sacré désigne la représentation de ce qui possède la plénitude, l'intégralité et l'intégrité de l'être — l'Absolu — par opposition à ce qui ne l'a pas — le monde profane. Ici, l'expérience du sacré évoque une saisie intellectuelle du divin, qui correspond à la possibilité pour l'homme d'apercevoir le principe fondamental de l'Être [295].

Du point de vue de la conduite, l'expérience du sacré fait appel au sentiment collectif d'une force, d'une puissance transcendante, d'un pouvoir extra-humain. Désignant une expérience de foi, cette expérience comprend des croyances, des sentiments, des valeurs, des règles de vie et des pratiques rituelles qui sont communs au groupe d'appartenance. L'expérience mystique du croyant — expérience avant tout d'ordre passionnel —, la pratique religieuse et le culte en général sont des formes de l'expérience du sacré. Ce point de vue, qui confirme la distinction entre la théologie et la religion, rejoint la conception durkheimienne du phénomène religieux. « *Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent* [296]. » En ce sens, la religion est associée au domaine des valeurs, représenté par la notion générale de Bien. Dans la mesure où elle fournit à l'homme « les moyens d'espérer que quelque chose de bon résultera de sa bonne conduite [297] », elle agit comme un mode de régulation sociale. La classification des objets et des conduites en purs et impurs, c'est-à-dire idéaux (ou saints), interdits (souillés, maudits ou tabous) et profanes (autorisés) rejoint la problématique du bien et du mal [298]. Dépendant du contexte, les offrandes, les sacrifices, les rituels de toute nature, les célébration liturgiques, les exercices de méditation, l'ascétisme, *etc.* sont interprétés comme des conduites de communication ou de communion.

Dans l'ordre de l'agir, la conscience mythique se caractérise par la prédominance de l'*homo religiosus*, ce qui ne veut pas dire l'absence de comportement juridique ou méthodique [299]. Ici, la religion revêt trois significations : pour l'homme pieux ou le

pratiquant, la religion est une énergie morale et une source d'inspiration de la conduite, analogue à un code, une vertu [300] ; l'homme ayant reconnu sa condition de subordonné, la religion joue le rôle d'hommage à une puissance supérieure [301]. Cette acception de la religion comme une énergie, un hommage et un code de conduite aura pour effet de lier la religion et l'autorité, d'asseoir l'autorité civile sur le respect des valeurs sacrées, des traditions, des ancêtres et de l'histoire, de valoriser l'ancienneté, d'assurer la régulation sociale en privilégiant des valeurs et des conduites comme l'hospitalité, la fraternité, la solidarité, la générosité et la redistribution, et de frapper de réprobation les agissements qui mettent en danger l'harmonie, la pérennité et l'unité, tels que le parricide [302], l'inceste [303], la mesquinerie, l'égoïsme, la dissidence, l'individualisme, la non-conformité, *etc.*

4.2 La relation à l'autre : la communion

Pour saisir la signification profonde et la portée de la notion de communion, il est nécessaire de se rapporter à l'acception religieuse : union spirituelle de ceux qui professent une même foi, « suscitant un commerce sacré de prières et le rejaillissement des mérites de tous sur chacun [304]. » Plus forte que l'idée d'union ou de correspondance, la communion suppose la dépendance réciproque et l'assistance mutuelle. Sur le plan religieux, la doctrine de la rédemption incarne l'idée d'une solidarité qui s'établit entre les mérites des uns et le salut des autres. Sur le plan social, la notion de responsabilité collective indique l'engagement moral de chacun à l'égard des actes d'autrui. Dans l'ordre de l'agir en général, la communion désigne, d'une part, un rapport de nature affective, amoureux, pouvant atteindre la fusion — dans une communion parfaite, on parle de fusion des consciences, de fusion des esprits, de fusion des cœurs —, se distinguant en cela de la communication, qui se réduit à un rapport de nature intellectuelle ; d'autre part, un accord intime des personnes, qui n'est pas incompatible avec le respect de la singularité ou de l'individualité de chacun. La notion d'empathie exprime l'idée d'« une compréhension perceptive immédiate du comportement pathique d'autrui, comme si, par le corps propre, le sujet se rejoignait sans distance dans le corps de l'autre, dont il ressent instantanément l'actualité affective ou plus radicalement la manière d'"habiter" le monde [305]. » Ce type de communication affective présente trois degrés : 1) la participation sentimentale, dont le cas limite est la contagion, la fusion affective, voire l'identification complète ; 2) la résonance ; 3) la sympathie ou la réciprocité affective [306]. Les phénomènes de projection, d'introjection, de transfert et d'imitation, abstraction faite de leurs dimensions pathologiques, s'inscrivent dans cette attitude générale de la personne à l'égard d'autrui,

désignée comme étant la communion. Dans l'ordre de la connaissance, la sympathie porte le nom d'intuition.

5. CONNAÎTRE : LE RÉSULTAT D'UNE PRÉSENCE ET D'UNE RENCONTRE

Ce parcours sur les spécificités de la conscience mythique serait incomplet sans une réflexion sur l'exercice de la pensée elle-même. Dans cette dernière partie, je traiterai l'activité de connaissance, ses fondements, sa nature et ses orientations.

5.1 La représentation et l'intuition

Dans le vocabulaire de la philosophie occidentale, connaître signifie « avoir *présent* à l'esprit un certain objet de pensée *vrai* ou *réel* [307] », l'accent étant mis sur la vérité de la connaissance ou sur la réalité de l'objet plutôt que sur la « présence » ou la « re-présentation » de la chose. Jusqu'à R. Descartes, l'idée dominante voulait que le réel ou le vrai soit du côté de l'objet, d'où le primat du problème ontologique. Cela suppose que l'objet est donné à l'esprit selon « une *forme* toute faite qui ne (fait) que s'imposer et s'imprimer dans la conscience [308] » et que le sujet adopte une attitude d'effacement, d'écoute et d'observation envers l'objet à connaître. Avec la « révolution » cartésienne, un renversement s'opère dans le sens où, au lieu d'interroger l'objet, R. Descartes s'interroge sur la façon dont l'objet apparaît et pénètre l'esprit [309]. La voie était ouverte à la grande découverte kantienne, qualifiée de « révolution copernicienne de l'épistémologie » : c'est l'esprit humain qui « in-forme » les impressions sensibles pour en faire des « re-présentations » et qui leur donne une figure précise. Dorénavant, le problème de la connaissance portera sur le processus de formation des images mentales et sur sa validation formelle. À partir de ce moment, la connaissance a été scindée en trois aspects distincts : 1) l'acte par lequel un objet se présente à l'esprit (le rapport du sujet à l'objet) ; 2) la faculté qui réalise l'acte de connaître (le sujet) ; 3) le résultat du processus cognitif (l'idée, la notion d'objet, l'objet connu) [310]. Dans l'étude présente, j'ai adopté un point de vue restrictif sur la question épistémologique, qui se limite à la gnoséologie ou à la théorie de la connaissance dans une perspective très générale.

Dans *Qu'est-ce qu'une chose ?,* M. Heidegger définit ainsi l'activité de représentation par opposition à l'activité de pensée :

> « Re-présenter veut dire porter quelque chose devant soi et l'avoir devant soi, avoir quelque chose de *présent* à soi en tant que sujet, en le retournant à soi : *re-præsentare* (...) Ce qui est *immédiatement* représenté est toujours "ceci", l'*individu* qui est chaque fois directement tel et tel. Représenter, en tant que poser par-devant *immédiatement* et donc poser chaque fois cet individu-ci, c'est *intuitionner* [311]. »

Par contraste, « la pensée n'est pas représentation immédiate, mais médiate. Ce qu'elle vise lorsqu'elle représente n'est pas de l'individuel "ceci", mais justement de l'*universel* [312]. » Dans la conscience mythique, la question des représentations (ou des images mentales) serait liée à l'intuition qui, d'une manière générale, évoque l'idée d'une connaissance synthétique et « fusionnelle » par opposition à la connaissance abstractive, discursive, déductive, analytique ou symbolique [313].

Tableau 15

La représentation et la pensée

REPRÉSENTATION	PENSÉE
Présence	Distance / Absence
Immédiat	Médiat
Individuel / Singulier	Universel
Image	Concept
Intuition	Intellection

5.1.1 La sympathie intellectuelle

Dans son ouvrage sur la pensée mythique, E. Cassirer soutient que la nature distinctive de la conscience mythique peut être saisie à partir du processus d'objectivation qui lui est propre et, plus précisément, à partir du chemin suivi et des moyens utilisés lors de ce processus, c'est-à-dire de la méthode [314]. Dans ses lignes essentielles, la conscience mythique de l'objet se résume dans cette formule brève et dense : « l'*intuition* indivise de la *présence* pure et simple [315]. » Dérivée du latin *intuitus* qui signifie l'acte de voir, l'intuition est une métaphore empruntée au sens de la vue, qui fait appel à l'idée d'une vision directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement et totalement présent à l'esprit, saisi dans sa réalité individuelle [316]. Par là, l'intuition comme saisie immédiate du

réel dans sa présence concrète s'oppose à l'abstraction et au concept abstrait en découlant, qui correspond à une sorte de substitut mental du réel. Par cette idée de vision immédiate et instantanée, la connaissance intuitive se distingue de la connaissance discursive (ou analytique), de la connaissance déductive et de la connaissance symbolique.

Sans entrer dans le détail des débats philosophiques sur la nature et sur la qualité de l'intuition comme mode de connaissance, convenons que l'intuition désigne « une opération originale de l'esprit, irréductible à la connaissance fragmentaire et extérieure par laquelle l'intelligence, dans son usage ordinaire, prend du dehors une série de vues sur les choses [317]. » Trois éléments de nature générale en donnent l'esprit : 1) l'idée de saisie d'un seul regard, comportant une vision synthétique et totale de la chose connue et la concentration sur un élément, peu importe l'origine de cette saisie (pure ou empirique) ; 2) l'idée d'une connaissance *sui generis* — dont les différentes modalités seraient l'instinct, le sens artistique, l'expérience mystique, l'enthousiasme, la contemplation esthétique —, d'un savoir absolument libre qui révèle l'objet en lui-même, par opposition à la connaissance discursive et analytique qui le fait connaître du dehors ; 3) la notion d'image [318] et ce qui s'y rapporte : la vue, le regard, l'imagination, l'imaginaire, la métaphore, le symbole, le fantasme, la poésie, *etc.* Pour décrire la nature particulière de ce rapport à l'objet, H. Bergson aura recours à la notion de « sympathie intellectuelle ». « On appelle intuition cette espèce de *sympathie intellectuelle* par laquelle on se *transporte* à l'intérieur d'un objet pour *coïncider* avec ce qu'il a d'unique et, par conséquent, d'inexprimable [319]. » Ce mode fondamental de connaissance, qui admet la subjectivité et l'affectivité, a été identifié par W. Dilthey comme étant la « compréhension » (Tableau 16).

> « Cette compréhension est une connaissance empathique / sympathique (*einfühlung*) des attitudes, sentiments, intentions, finalités d'autrui ; elle est apportée par une *mimèsis* psychologique qui permet de reconnaître, voire de ressentir en soi-même, ce que ressent un autre que soi. C'est dire que la compréhension comporte une projection (de soi sur autrui) et une identification (d'autrui à soi), double mouvement de sens contraire formant boucle [320]. »

D'abord introduit par la *Logique* ou *Art de penser* (1660-1662) de Port-Royal, le terme compréhension (ou intension) désignait initialement l'ensemble des qualités ou des propriétés communes aux objets qui tombent sous un concept donné, par opposition à l'extension qui correspond à la totalité des sujets ou des éléments auxquels ce concept convient [321]. Par la suite, dans le cadre d'une controverse sur la spécificité des sciences

de l'esprit par rapport aux sciences de la nature — que l'on retrouve dans la dichotomie sciences humaines / sciences naturelles —, W. Dilthey a redéfini ces termes en montrant comment l'intelligence du monde humain diffère de l'explication causale pratiquée dans les sciences de la nature : « Nous *expliquons* la nature, nous *comprenons* la vie psychique [322]. » Or, dans l'usage philosophique classique, comprendre signifie « connaître par *intuition synthétique*, principalement par *expérience vécue* [323]. » Pour E. Morin, comprendre veut dire saisir les significations existentielles d'une situation ou d'un phénomène, en vertu de transferts projectifs / identificatifs [324]. Plus précisément, la connaissance compréhensive se meut principalement dans les sphères du concret, de l'analogie, de la métaphore, de l'intuition globale et du subjectif (Tableau 17).

Tableau 16

La compréhension et l'explication causale à partir de W. Dilthey

COMPRÉHENSION	EXPLICATION CAUSALE
Sciences de l'esprit	Sciences de la nature
Synthèse	Analyse
Concret	Abstrait
Qualitatif	Quantitatif
Symbolique	Réaliste
Sensibilité	Expérience
Affectif	Cognitif
Conscience	Raison, rationalité
Téléologie	Mécanisme
Finalité	Légalité
Sens	Vérité
Interprétation	Clarification
Valeurs	Méthode
Mûthos	*Lógos*

Tableau 17

Les caractéristiques de la connaissance intuitive [325]

Immédiateté de l'objet
Présence actuelle de l'objet
Réalité individuelle de l'objet
Connaissance de l'individuel
Connaissance donnée d'un seul coup et sans concepts
Connaissance de l'objet en lui-même
Sympathie intellectuelle (Bergson)
Évidence et pleine clarté intellectuelle (Descartes)
Présence concrète et réalité actuelle (Kant)
Unité spirituelle du sujet avec l'objet

Tableau 18

Les caractéristiques de la compréhension [326]

Saisie globale
Représentation concrète
Analogie
Prédominance de la conjonction
Projection, identification
Implication du sujet
Plein emploi de la subjectivité et de l'affectivité du sujet

5.2 La relation à l'objet

Pour qualifier la nature du rapport qui unit le sujet à l'objet de pensée, E. Cassirer a écrit que, dans sa relation au réel, la conscience mythique s'abandonne à l'impression et s'en tient exclusivement à la présence de l'objet, à l'intensité avec laquelle il assaille la conscience à un instant déterminé et prend possession d'elle [327]. Le point à retenir est le renversement de situation par rapport à l'idée de maîtrise de l'objet par le sujet. Ce type de relation à l'objet, où l'objet pénètre le sujet, a été étudié comme étant la possession, la sorcellerie, le chamanisme, *etc.*

5.2.1 La saisie globale

> « L'homme moderne (...) est l'héritier d'une longue tradition qui a désintégré pour connaître. Pour notre esprit, la troisième personne en son objectivité s'oppose à la seconde et à la première. Dans l'homme même, nous savons distinguer des régimes de pensée et de vie, l'intelligence ayant réalisé son divorce d'avec les instincts et les sentiments, l'*homo faber* se situant par rapport à l'*homo œconomicus*, à l'homme religieux, à l'homme politique ; le sujet rationnel, l'individu social prenant ses distances en face de la personne concrète [328]. »

Par contraste avec la connaissance articulée (ou analytique) qui caractérise la pensée discursive, la conscience mythique se manifeste par une saisie globale de l'objet, qui résulte moins d'une incapacité de l'intelligence que d'une attitude volontairement « unitaire de l'homme devant l'univers, ou plutôt dans l'univers [329]. » Ce caractère *indivis* et totalitaire [330] de la conscience mythique désigne une direction générale de l'esprit qui, plutôt que tendre à diviser le réel en différents domaines d'objets et à le distribuer suivant des nuances de signification et de valeur pour mieux agir sur lui, met l'accent sur la recherche de l'élément commun — l'unité de la liaison qui permet de rassembler le divers et l'hétérogène — et vise à saisir le tout dans son intégralité et dans son unité ontologique. Cette indifférence de la conscience mythique à l'égard des nuances entre différents niveaux d'objectivation [331], qui résulte de la tendance à ramener tous les éléments à un seul plan d'être, a pour effet de mettre en œuvre une réalité de type organique dans laquelle des éléments ayant tous le même statut ontologique sont réunis en vertu d'une relation d'implication. « Les formes vivantes étant des totalités dont le sens réside dans leur tendance à se réaliser comme telles au cours de leur confrontation avec leur milieu, elles peuvent être saisies dans une vision, jamais dans une division [332]. »

Pour désigner ce trait fondamental de la conscience mythique, on a jusqu'à présent utilisé des termes ou des expressions qui caractérisaient surtout soit l'activité cognitive ou la faculté de connaître — la pensée pré-catégoriale, pré-réfléchie, pré-discursive, holiste —, soit l'acte de connaître — le syncrétisme, la démarche synthétique —, soit le savoir produit — la connaissance polysynthétique —, plutôt que la finalité intentionnelle et formelle de cette pensée et qui consiste dans la recherche de l'unité du divers. Comme tous ces termes se fondent sur une théorie génétique de la connaissance comprenant trois phases — le syncrétisme, l'analyse et la synthèse —, l'activité cognitive mythique a été jugée comme un mode pré-rationnel et pré-scientifique de connaissance ou encore comme une pensée infantile ou déficiente.

5.2.2 La réalité à fleur d'existence

Le deuxième caractère de la conscience de l'objet — la présence — désigne cette propriété de la conscience mythique qu'E. Cassirer et G. Gusdorf ont exprimée dans les termes de concrétion immédiate, de réification directe, d'adhérence au réel et d'enracinement existentiel [333].

> « Loin d'être déréistique, le mythe constitue un formulaire ou une stylistique du comportement humain dans son insertion parmi les choses. La philosophie s'efforce de *redoubler* le monde. Elle constitue un monde en idée. Le mythe demeure à *fleur d'existence*. Il est par essence une pensée *non déprise* des choses, encore à *demi-incarnée*. Le mot adhère à la chose ; le nom ne désigne pas seulement, il est l'être même. Ainsi le mythe ne se suffit pas, ne se ferme pas sur soi. Il est toujours *relatif* à un *contexte existentiel*, étroitement appuyé et comme intégré au paysage qu'il a pour fonction de mettre en place. C'est pourquoi ce régime de pensée déroute l'observateur qui s'attend à trouver une dimension autonome, et se heurte très vite à des lacunes dans l'information, à des obscurités et des contradictions, où il croit souvent découvrir des réticences [334]. »

À propos du lien qui unit le sujet à l'objet de pensée, E. Cassirer a utilisé les termes de présence et d'intensité. Alors que la notion de présence évoque l'idée de matérialité, c'est-à-dire le signifiant, celle d'intensité fait appel au signifié. À cet égard, G. Gusdorf rappelle que « c'est l'homme qui donne sens à l'univers, à tout instant, en fonction de ses moyens de savoir et de ses possibilités d'action [335]. » Comme la conscience mythique se caractérise par sa capacité de disposer d'un « surplus de signification [336] » qui permet d'ajouter du signifié à des signifiants singuliers, l'intensité en provenance du sujet se surajoute à la matérialité de l'objet et elle accroît sa consistance ontologique. Étudiée par H. Bergson, la catégorie ontologique de l'intensif — dont la durée est l'une des notions

majeures par contraste avec la notion abstraite de temps — exprime la réunion de l'intelligence (la quantité) et de la sensibilité (la qualité) que la pensée philosophique a séparées [337].

Là où elle rencontre un pur signifié, la conscience mythique le transforme en quelque chose de matériel et de concret. L'analogie, la métaphore et la comparaison sont donc pour elle des instruments privilégiés d'appréhension du réel. Cette tendance à la matérialisation, caractéristique de la conscience mythique et de son enracinement existentiel, s'exprime par le rituel, la parole, le son et l'iconographie, dont le sens originaire n'est pas allégorique (une imitation ou une mise en scène) ou symbolique mais parfaitement réel [338]. De même qu'il est admis que le rituel dit et fait quelque chose (le mariage, le baptême, la confession, *etc.*), ainsi en est-il pour la parole, l'image et certains objets. « L'image ne manifeste pas la chose, elle *est* la chose ; elle ne se contente pas de la représenter, elle agit autant qu'elle, de sorte qu'elle la remplace dans sa présence immédiate [339]. » Les exemples de cette disposition pour la matérialisation sont nombreux : bijoux, talismans, présents, *etc.* De là l'importance de la fête, du cérémonial, de la parole, du chant, de la danse et de la figuration sous toutes leurs formes, par lesquelles se manifestent l'intensité de la réalité de l'objet ou de l'événement et, par voie de conséquence, sa qualité ontologique.

Tableau 19

Les caractères de l'objet dans la conscience mythique

CARACTÈRES	OBJET
Unité ontologique	Syncrétisme Prédominance de la conjonction Saisie globale Indivision, indissociabilité du réel Unité indifférenciée Plénitude d'être, intensité, intension Implication, imbrication Holisme, caractère totalitaire Intégralité du réel Essence unifiante Coïncidence des éléments Connaissance polysynthétique Absence de comportement catégorial Absence de conscience isolationniste et granulaire
Réalité concrète	Réification Matérialisation, matérialité Réalisme, adhérence au réel Présence de l'objet Impression Signifiant Caractère existentiel, contexte existentiel Prédominance de l'espace Pérennité Concrétion Absence de la catégorie de l'idéel

Tableau 20

Les orientations fondamentales de la pensée symbolique / mythique / magique [340]

Concrétude
Existence
Individualité
Sensible
Relations sociales communautaires
Mythes de la communion avec la nature

Tableau 21

Les propriétés de la pensée symbolique / mythique / magique [341]

Dominance de la conjonction
Conjonction réel-imaginaire
Réification des mots et des images
Fluidité des choses
Possibilité de métamorphoses
Traitement magique des objets
Relations analogiques entre les objets
Fort contrôle du vécu intérieur
Fort contrôle analogique sur le logique
Pan-subjectivisme

Tableau 22

La nature des activités cérébro-spirituelles de la pensée mythique [342]

NATURE DE L'ACTIVITÉ	CONSCIENCE MYTHIQUE
Computation de signes, symboles	Utilisation évocatrice de symboles
Mode de traitement de l'information	Parentés
	Identités analogiques anthropo-socio-cosmiques
Représentation	Réalité de l'image
Souvenir	Réalité fantôme ou ressuscitée
Langage	Présence de la chose dans le nom
	Présence du nom dans la chose
Discours	Forte compréhension subjective (projection-identification)
Action	Magie

RÉFÉRENCES

1 GUSDORF, Georges. « Mythe et philosophie » *in Revue de Métaphysique et de Morale*, *op. cit.*, p. 171-188. (Souligné par moi)

2 Dans les traditions française et anglaise, la notion de culture accompagne celle de civilisation, alors qu'en allemand, civilisation et culture sont en opposition conceptuelle. (MENNELL, Stephen. « Civilisation » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 326).

3 *Ibid.*

4 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques* (1953), volume 2, *La pensée mythique*, Paris, Minuit, 1972, p. 16. (Souligné par moi)

5 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, p. 18.

6 En Allemagne, le mouvement romantique atteint son point culminant entre 1797 et 1810. (PICON, Gaëtan. « Le romantisme » *in* QUENEAU, Raymond (dir.), *Histoire des littératures*, Paris, Gallimard, 1956, volume II, p. 141. [Encyclopédie de la Pléiade])

Voir : GUSDORF, Georges. *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, volume IX, *Fondements du savoir romantique*, Paris, Payot, 1982, volume X, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, Paris, Payot, 1983, volume XI, *L'homme romantique*, Paris, Payot, 1984, volume XII, *Le savoir romantique de la nature*, Paris, Payot, 1985.

7 CREUZER, Georg Friedrich. *Les religions de l'Antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques* (1810-1812), Paris, Treuttel et Würtz, 1825, p. 28.

8 L'interprétation du mythe suivant le schème de l'allégorie implique que l'individuel ne vaut que comme exemple du général. L'interprétation selon laquelle l'individuel représente l'universel est dite symbolique.

9 SCHELLING, Friedrich Wilhem Joseph von. *Introduction à la philosophie de la mythologie* (1856), Paris, Aubier, 1946.

10 Les jugements théorique, éthique et esthétique.

11 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, p. 18. (Souligné par moi)

Dans son ouvrage sur la pensée mythique, « E. Cassirer montre que, selon les principes méthodologiques de Schelling, une philosophie du mythe devait comprendre le mythe non plus de façon allégorique comme une sorte de physique ou d'histoire primitive, mais comme une activité créatrice de sens, douée d'une signification autonome et d'un style spécifique (mode "tautégorique"). Ce qui suppose de remonter à la forme d'expérience perceptive dans laquelle s'origine le mythe, et de laquelle il tire sa substance propre. » (ÉDITEURS. « Tautégorique » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2545-2546).

12 Tautégorique : de *tauto* qui signifie même, par opposition à allégorique : de *allos* qui signifie autre.

13 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, p. 18-19.

14 Selon M. Müller, le développement de la parole comprend trois phases : 1) une phase thématique, marquée par la formation de termes exprimant les idées les plus nécessaires ; 2) une phase dialectale, au cours de laquelle se différencient les deux grandes familles de langues, soit la famille sémitique et la famille aryenne ; 3) une phase mythopoëïque, au cours de laquelle s'ébauchent les rudiments de la religion et de la poésie.

Lors de cette dernière phase, le sens des mots s'altère, les images prolifèrent, les dieux grandissent et la langue commence à parler plus qu'elle ne dit. Gonflé d'un « surplus de signification », le langage adopte la forme d'un discours étrange et déconcertant : le mythe. (« Müller » *in Encyclopædia Universalis*, *Encyclopædia Universalis* France SA, Paris, *Thesaurus-Index*, 1984, p. 2374-2375).

15 NILSSON, Martin Persson. *La religion populaire dans la Grèce ancienne*, Paris, Plon, 1954.

16 BRISSON, Luc. « Mythe » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1712.

« À l'origine, le mot grec *sumbolon* désignait un objet brisé en deux, faisant fonction de signe de reconnaissance pour les porteurs des deux parties. Une trace de cette épistémologie se retrouve dans les théories du symbolisme, leur dénominateur commun résidant dans l'idée que le symbole est une relation entre un fait présent et un fait absent. Le symbolisme nécessite donc une double opération sémiotique : la *compréhension* du signe (direct), puis la construction de cette compréhension en signe second qui fait l'objet d'*interprétation*. » (SCHAEFFER, Jean-Marie. « Symbolisme » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2519).

17 RIVIÈRE, Jean-Claude. *Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens*, Paris, Copernic, 1979, p. 13.

18 On évoque ici la « loi des trois états » d'Auguste Comte, à savoir : l'état théologique ou fictif ; l'état métaphysique ou abstrait ; l'état scientifique ou positif. (COMTE, Auguste. « Cours de philosophie positive » *in Philosophie première*, Paris, Hermann, 1975, première leçon, volume 1, p. 21).

19 BRÉHIER, Émile. "Philosophie et mythe" *in Revue de métaphysique et de morale*, 1914, p. 364. (Souligné par moi)

20 La distinction entre les notions de *volksgeist* (esprit d'une collectivité) et de *weltgeist* (esprit du monde) — qui correspondent aux notions de culture et de civilisation — permettra de sortir la mythologie du contexte de la culture pour la situer dans celui plus vaste de la civilisation. À partir de ce moment, la mythologie sera reconnue comme une forme de spiritualité, un état d'esprit universel, et non plus comme une tradition folklorique.

21 RIVIÈRE, Jean-Claude. *Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens*, *op. cit.*, p. 13. (Souligné par moi)

22 De *connaturalis* : « de la même nature », « qui, par nature, est en accord avec... ».

23 Nous sommes redevables à E. Cassirer d'avoir reconnu dans le mythe un mode de pensée sémantiquement autonome, qui ne se réduit pas au symbole, et auquel correspondent une logique, un sens du discours et une vision du monde propres.

24 BRÉMOND, Claude. *Logique du récit*, Paris, Le Seuil, 1973.

GREIMAS, Algirdas Julien. *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Le Seuil, 1970.

25 Le fonctionnalisme désigne « toute théorie épistémologique pour qui l'explication d'une certaine classe d'objets ou de phénomènes repose sur leur *fonction* (ou leur usage) plutôt que sur leur structure intrinsèque et les propriétés qui en découlent. Le fonctionnalisme privilégie les *processus* par rapport aux *permanences* et à la *substantialité*. Le fonctionnalisme présente les caractéristiques suivantes : a) historiquement, son développement est lié à l'essor de l'*utilitarisme* (...). b) L'intérêt porté à la notion de fonction s'inscrit dans le cadre de nouveaux traitements du problème de la *causalité* dans les sciences. Ces approches, suivant une méthode *empirique*, découvrent et interprètent la *finalité* au travers de l'expérience directe. c) S'adonnant à une étude formelle des systèmes, le fonctionnalisme souligne combien chaque fonction est dépendante et solidaire des autres, et ne se comprend que dans le cadre d'une totalité. » (PEREY, Marie-Hélène. « Fonctionnalisme » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1005). (Souligné par moi)

Sur le plan de l'ontologie générale, le fonctionnalisme désigne l'attitude de celui qui refuse d'interpréter les faits sociaux à partir des idées d'évolution ou de diffusion, ou encore en ayant recours à des facteurs historiques ou psychologiques.

26 « Durkheim conçoit la société comme une réalité *sui generis*, une réalité métaphysique supérieure et comme un organisme qui transcende l'individu. (...) Aux yeux de Durkheim, le sociologue doit privilégier les faits religieux, car la religion contient dès l'origine les éléments qui vont donner naissance aux diverses manifestations de la vie collective : science, poésie, arts, droit, morale et parenté. Un concept-clé de sa recherche est la notion de conscience collective par laquelle il entend l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société et formant un système déterminé qui a sa vie propre. Cette conscience collective transcende les consciences individuelles. C'est à partir de la conscience collective que naissent les idées. (RIES, Julien. *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris, Aubier, 1985, p. 15-16).

27 DETIENNE, Marcel. *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, p. 49.

28 Selon A. Lalande, le mythe désigne : 1) un récit fabuleux, d'origine populaire et non réfléchie, dans lequel des agents impersonnels, le plus souvent les forces de la nature, sont représentés sous formes d'êtres personnels dont les actions ou les aventures ont un sens symbolique ; 2) l'exposition d'une idée ou d'une doctrine sous une forme volontairement poétique et narrative, où l'imagination se donne carrière et mêle ses fantaisies aux vérités sous-jacentes ; 3) l'image d'un avenir fictif (et même le plus souvent irréalisable) qui exprime les sentiments d'une collectivité et sert à entraîner l'action ; 4) une mentalité d'où dérive le récit fabuleux. (LALANDE, André. « Mythe » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 665).

29 « Le système religieux d'un groupe humain s'exprime à la fois sur plusieurs plans : dans une structure conceptuelle d'abord, plus ou moins explicite, parfois presque inconsciente, mais toujours présente, qui est comme le champ de force sur lequel tout le reste se dispose et s'oriente ; puis dans des mythes qui figurent et mettent en scène ces rapports conceptuels fondamentaux ; puis encore dans des rites qui actualisent, mobilisent, utilisent ces mêmes rapports ; enfin souvent dans une organisation sociale, ou dans une distribution du travail social, ou dans un corps sacerdotal qui administre concepts, mythes et rites. » (GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique*, *op. cit.*, p. 36).

30 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 205. (Souligné par moi)

31 LALANDE, André. « Pensée » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 752.

32 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 95.

33 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 1, 16, 20. (Souligné par moi)

34 La théorie du « bon sauvage » qui a prévalu de Montaigne (1533-1592) à Diderot (1713-1784).

35 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 59.

36 Voir Introduction, note 16.

37 Dans toute énonciation où l'on peut distinguer ce dont on parle et ce qu'on en affirme ou nie, le premier terme est appelé sujet et le second, prédicat. Dans un jugement de prédication (jugement catégorique ou attributif), par opposition au jugement de relation, le prédicat est un attribut qui est affirmé ou nié d'un sujet, c'est-à-dire qu'il consiste en une action ou un caractère appartenant à ce sujet. (LALANDE, André. « Prédicat » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 811).

Aristote distingue cinq modes selon lesquels une notion abstraite peut être attribuée à un sujet. Ce sont : le genre, l'espèce, la différence spécifique, le propre et l'accident. (LALANDE, André. « Catégorie » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 125).

Il faut également savoir que les langues indo-européennes sont fondées sur la dualité du nom et du verbe, en tant que parties fondamentales du discours. D'où deux types élémentaires de phrase : nominale et verbale. Or, le nom comme le verbe construisent des références identifiables dans l'espace mental énonciatif du locuteur. D'une manière générale, la phrase nominale exprime l'attribution d'une certaine qualité à un objet, où le nom joue le rôle de substance ou de position. Par contraste, la phrase verbale exprime soit un procès, soit une relation.

38 BENVENISTE, Émile. « Catégories de pensée et catégories de langue » *in Problèmes de linguistique générale, op. cit.*, volume 1, chapitre VI, p. 63-87. (Souligné par moi)

39 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 17.

40 RAMNOUX, Clémence. « Les Présocratiques » *in* PARAIN, Brice (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1969, volume 1, p. 411. (Encyclopédie de la Pléiade) (Souligné par moi)

41 « Au temps de ces philosophes (les Atomistes), et même avant eux, ceux qu'on appelle les Pythagoriciens se consacrèrent, les premiers, aux mathématiques et les firent progresser. Pénétrés de cette discipline, ils pensèrent que les principes des mathématiques étaient les principes de tous les êtres. (...) Comme enfin, toutes les autres choses leur paraissaient, dans leur nature entière, être formées à la ressemblance des nombres et que les nombres semblaient être les réalités primordiales de l'Univers, ils considérèrent que les principes des nombres étaient les éléments de tous les êtres, et que le Ciel tout entier est harmonie et nombre. (...) Or, il apparaît que ces philosophes estiment, eux aussi, que le nombre est principe, tant comme matière des êtres que comme constituant leurs modifications et leurs états ; les éléments du nombre seraient ainsi le Pair et l'Impair ; le Pair est infini, l'Impair, fini ; l'Un procède de ces deux éléments, car il est à la fois pair et impair, et le nombre procède de l'Un ; et l'ensemble du Ciel, comme il a été dit, est nombres. » (ARISTOTE. *Métaphysique, op. cit.*, I, 5, 985 b 20 - 986 a 20).

42 BILLECOCQ, Alain. « Monisme » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1680. (Souligné par moi).

43 « Que l'Un et l'Être signifient, en ce sens, une seule et même chose, cela résulte clairement de ce que l'Un est lié également à l'une quelconque des catégories et ne réside spécialement en aucune d'elles, par exemple, ni dans la substance, ni dans la qualité, mais il se comporte de la même façon que l'Être envers les catégories ; cela résulte aussi de ce qu'on n'affirme rien de plus quand on dit "un homme" que quand on dit "homme", tout comme l'Être ne signifie rien, en dehors de la substance, de la qualité ou de la quantité ; c'est qu'enfin être un, c'est posséder l'existence *individuelle*. » (ARISTOTE. *Métaphysique, op. cit.*, X, 2, 1054 a 10 - 20). (Souligné par moi)

44 ARISTOTE. *Métaphysique, op. cit.*, IX, 3, 1054 b.

« Est *divers* tout ce qui étant réel n'est pas identique » (le même). (LALANDE, André. « Divers » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 243). Le divers se dit des termes ou des objets qui présentent une différence intrinsèque et qualitative.

45 ARISTOTE. *Métaphysique, op. cit.*, X, 10, 1052 a 35.

46 « Caractère ou état de deux ou de plusieurs êtres différents qui ne font qu'un seul tout, sous quelque rapport. » (LALANDE, André. « Union » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 1160).

47 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 39-40.

48 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 17. (Souligné par moi)

49 LABARRIÈRE, Pierre-Jean. « Totalité » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2620.

50 LAMOUCHE, André. *La théorie harmonique. Logique de la simplicité*, Paris, Dunod, 1959, p. 162.

51 « Le réel n'est pas donné à l'homme préhistorique comme un tableau, en face de lui, dont les divers éléments figureraient les uns à côté des autres dans un état de dispersion. "Le monde primitif, dit très justement Van der Leeuw, ne se compose pas d'une série d'êtres qui occuperaient chacun leur place à eux, qui, par conséquent, s'excluraient les uns les autres et que, pour indiquer, il faudrait compter ; ce monde se compose d'êtres participant les uns aux autres, d'êtres s'interpénétrant." La première vision du monde présente un caractère totalitaire de mutuelle implication et la notion de *mana* doit être comprise en fonction de ce mode global de compréhension. » (GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 39).

« Même là où l'intuition empirique des sens semble nous donner les choses pour ainsi dire d'elles-mêmes séparées et distinctes, le mythe substitue à cette extériorité et (à) cette juxtaposition des choses une forme caractéristique d'"imbrication". Le tout et ses parties sont intimement entrelacés et pour ainsi dire attachés l'un à l'autre par le destin. » (CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 75).

52 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 64.

53 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 76. (Souligné par moi)

« L'homme précatégorial n'a pas de soi-même cette conscience isolationniste et granulaire. Sa conscience est vraiment connaissance, dans l'indivision de soi et d'autrui, dans la solidarité de la pensée et du monde. Non point donc une conscience égocentrique, mais une conscience sans cesse excentrique. Non point d'ailleurs, plus généralement, un anthropomorphisme, mais un "cosmomorphisme", selon le mot de M. Leenhardt, la finalité humaine ne se désolidarisant même pas suffisamment dans l'ensemble du réel pour s'opposer aux rythmes totalitaires de l'univers. » (GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 76-77).

54 « Les relations qu'il pose ne sont pas des liaisons intellectuelles grâce auxquelles on sépare et on réunit en même temps les éléments qui entrent en elles ; c'est au contraire une sorte de ciment qui peut toujours agglomérer de quelque manière ce qu'il y a de plus hétérogène. » (CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 89).

55 *Ibid.* (Souligné par moi)

56 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 45.

57 Dans la mythologie, *harmonía* est le fruit de l'union d'Arès (Mars), dieu de la guerre et d'Aphrodite (Venus) déesse de la beauté et de l'amour. Chez Hérodote, le terme désigne un joint entre deux planches, tandis que chez les Pythagoriciens, l'harmonie est ce qui unit les « contraires », qui sont les principes des êtres. D'où cette idée que l'harmonie désigne un genre particulier d'« ordre » consistant en ce que les différentes parties d'un être ou ses différentes fonctions ne s'opposent pas, mais concourent à un même effet d'ensemble. (LALANDE, André. « Harmonie » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 401).

58 Il est difficile d'exprimer la notion d'unité à partir des termes dont la langue dispose. Unité, unicité, unique et un évoquent l'idée d'identité numérique (l'Un numérique) par contraste avec la pluralité ou la multiplicité, plutôt que l'idée de cohésion, d'homogénéité ou d'harmonie qui, elles, font appel à l'idée d'Un transcendant.

Dans *Parménide*, Platon rappelle que la partie n'est pas partie d'une multiplicité, mais « une certaine forme unique, un certain un que nous appelons tout *(olon)*, unité achevée issue de l'ensemble. » (PLATON. *Parménide*, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1991, 157 e).

« L'Un transcendant et l'Un numérique se joignent ici dans cette conception du Tout comme forme unique et distincte. (...) Cette conception de l'Un Tout et de la Forme unique (...) permet (...) de concevoir un univers. » (JOLLY, Jean-Jacques. « Unique » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 2669).

59 *Aistheticos* est dérivé de *aisthanesthai*, qui signifie sentir, d'où l'idée de sensibilité plutôt que celle de connaissance rationnelle.

60 La consonance veut dire la présence simultanée dans l'espace et le temps d'éléments constitutifs qui sont inséparables les uns des autres et liés par une relation d'interréciprocité.

61 Et non par rapport à un principe de mêmeté, contrairement à l'expression canonique « le même et l'autre ».

L'altérité, l'un des concepts fondamentaux de la pensée, s'exprime de trois manières : la diversité (l'altérité des genres) ; la différence (l'altérité des espèces) ; la distinction (l'altérité des individus). (LALANDE, André. « Autre » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 104, « Distinction », p. 242).

62 LALANDE, André. « Identique » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 454.

L'identité spécifique ou qualitative veut dire la similitude, la ressemblance entre des choses différentes. L'identité numérique évoque l'idée de consubstantialité et d'unité entre plusieurs choses qui sont une. Par exemple, l'étoile du matin, l'étoile du soir, l'étoile du berger et Vénus sont une seule et même chose.

63 L'expérience du devenir est au centre de la réflexion philosophique occidentale. « On ne peut pas entrer une seconde fois dans le même fleuve, car c'est une autre eau qui vient à vous », enseigne Héraclite. De là l'interrogation sur l'Être, le substrat qui se maintient « éternellement » et « absolument » derrière le sensible, l'apparent et le mouvant, d'une part, et celle sur le devenir, c'est-à-dire sur la matière à laquelle le temps attribue une forme, d'autre part.

64 OSIER, Jean-Pierre. « Genèse » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1049.

AUROUX, Sylvain. « Origine » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1833.

65 La notion de frère est une notion des plus riches et des plus importantes dans le registre de l'esprit mythique, comme en témoignent ses multiples acceptions : homme avec qui on a une communauté d'origine, d'intérêts, de sentiments, de goûts ou d'idées (un peuple frère, un confrère), semblable (des frères humains), prochain (« mes biens chers frères »), membre d'une société, d'une association, d'un corps (des frères d'armes, un beau-frère, un confrère), traître (un faux frère).

66 GUEST, Gérard. « Répétition » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2232.

67 *Mimèsis* veut dire représentation plutôt que reproduction.

68 DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition* (1968), Paris, PUF, 1989, p. 7.

69 DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition, op. cit.*, p. 9.

70 DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition, op. cit.*, p. 8.

71 La notion philosophique de loi viendrait de l'idée de nécessité.

72 Tandis que l'organe des échanges est la tête. (DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition, op. cit.*, p. 8).

73 LALANDE, André. « Participation » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 743.

74 LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, op. cit.,* p. 92. (Souligné par moi)

Traduction du grec *méthexis*, terme utilisé par Platon pour décrire le rapport entre les réalités sensibles et les réalités intelligibles (*eidos*), la participation au sens platonicien désigne le rapport du concret individuel (le sensible) au général (l'intelligible ou l'Idée), ou encore le rapport des Idées entre elles. Participer suppose une *parenté de nature* qui se superpose à la relation de la *partie au tout*. Dans *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (chapitre II, p. 68-110), L. Lévy-Bruhl montre que la participation est l'une des caractéristiques de la mentalité primitive et prélogique. Cette caractéristique suppose une union mystique entre des êtres qui se correspondent et une certaine insensibilité à la différence entre le même et l'autre, ainsi qu'à la négation. (ÉDITEURS. « Participation » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1865-1866).

75 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 50.

76 Individu : tout être concret formant un tout reconnaissable (LALANDE, André. « Individu » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 354).

77 ÉDITEURS. « Participation » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1865. (Souligné par moi)

78 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 90.

79 LAVELLE, Louis. « L'acte de participation » *in De l'acte*, livre III, Paris, F. Aubier, 1946, p. 338.

80 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 84.

81 Voir Chapitre II, note 291.

82 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 132.

83 « Chacun sait à quel aspect de son expérience répond le mot de temps ; mais aucune définition de la notion correspondante n'a reçu jusqu'ici, chez les savants comme chez les philosophes, une approbation unanime. » (BARREAU, Hervé. « Temps » *in Encyclopædia Universalis, op. cit.*, 1984, volume 17, p. 897).

Pour les philosophes comme pour les mathématiciens, la notion de temps connote l'idée générale d'un milieu homogène et indéfini, analogue à l'espace, dans lequel se déroulent, irréversiblement et selon une dynamique temporelle propre, le changement dans les choses et la succession des événements et des phénomènes. On trouve, dans cette acception de la notion de temps, les notions philosophiques qui lui sont habituellement liées : 1) l'idée de mouvement (ou d'écoulement) ; 2) celle du changement et son corollaire, le devenir (le devenir est compris comme la succession des changements) ; 3) celle d'un ordre (ou d'un rapport) entre les phénomènes ou les événements. Pour l'esprit humain, le temps apparaît comme « une sorte de contenant universel pour tous les événements en devenir, et on l'a représenté, selon les diverses cultures, par une ligne droite ou circulaire. Toutes les relations temporelles se laissent, en effet, figurer sur cette ligne, à laquelle on attribue soit un caractère statique, analogue à une dimension de l'espace, soit une caractéristique dynamique, analogue au flux du devenir. » (BARREAU, Hervé. « Temps » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.* volume II, tome 2, p. 2567).

La notion de temps comporte trois acceptions principales : 1) la nature ou l'essence du temps, qui peut être envisagé d'un point de vue soit phénoménologique, c'est-à-dire comme objet de l'expérience humaine — « la monotonie du temps, le fardeau du temps, les outrages du temps, le triomphe du temps, *etc.* » —, soit ontologique comme catégorie de l'entendement — « le temps est le nombre (ou la mesure) du mouvement » —, soit positif comme grandeur et dimension — « la division du temps, l'échelle du temps, une unité de temps, *etc.* » ; 2) l'idée de période, c'est-à-dire un espace de temps marqué par l'homogénéité d'événements ou de phénomènes regroupés suivant des critères de nature qualitative et par la possibilité de fonder le début et la fin de la période sur des caractéristiques

intrinsèques. Des expressions comme « consacrer tout son temps à... », « la plupart du temps » (la moitié du temps, les trois quarts du temps), « l'emploi du temps », *etc.*, traduisent cette acception ; 3) l'idée d'époque, de moment ou d'instant, situé par l'expérience collective ou personnelle dans une suite d'événements ou de phénomènes et, par conséquent, comportant un « avant » et un « après ». On la retrouve dans des expressions comme « en temps opportun (utile, voulu, normal, ordinaire) », « en temps et lieu », « juste à temps », « chaque chose en son temps », « il est temps de... », *etc.* Ces diverses acceptions, et plus précisément les deux dernières, ont donné naissance à l'idée d'attribuer au temps les caractéristiques de direction et de dimension (ou de grandeur mesurable), qui permettent d'expliquer tous les modes de la temporalité.

Les manières d'être du temps

CATÉGORIE	MODE	CARACTÈRE
DIRECTION	**Linéaire**	Successivité Diachronie Progressivité
	Cyclique	Répétitivité Périodicité
DIMENSION	**Longueur** (durée)	Continuité / Discontinuité Pérennité / Brièveté Finitude / Indéfinitude Synchronie / Diachronie
	Épaisseur	Simultanéité Synchronie
	Hauteur (profondeur)	Infériorité / Égalité / Supériorité

84 BACHELARD, Gaston. *La dialectique de la durée* (1950), Paris, Quadrige / PUF, 1993, p. vii.

85 Les modes du temps sont la permanence (ou la durée), la succession et la simultanéité (JOLLY, Jean-Jacques. « Substance » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2489 et BARREAU, Hervé. « Temps » *in Encyclopædia Universalis, op. cit.*, 1984, volume 17, p. 897).

Je me range au point de vue de P. Foulquié pour qui la durée est un milieu analogue à l'espace, un absolu englobant les temps individuels. (FOULQUIÉ, Paul. « Durée » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 191).

Par ailleurs, la permanence désigne « le caractère de ce qui demeure le même malgré l'écoulement du temps. » (LALANDE, André. « Permanence » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 756). Il s'agit donc d'une qualité de la substance d'un objet ou de l'objet lui-

même en tant qu'il est situé dans la durée (ou dans un temps) plutôt que d'un mode du temps. Pour désigner l'idée d'une durée indéfinie, on utilise le terme de pérennité.

86 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 66. (Souligné par moi)

87 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 24.

88 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 65.

89 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 139.

90 L'histoire comme expression de la mémoire du passé exige une structuration du temps.

91 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 34.

92 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 64.

93 WEBER, Louis. *Le rythme du progrès*, Paris, F. Alcan, 1913, p. 105.

Cet exemple sera repris par A. Leroi-Gourban pour qui « la manifestation la plus importante de la sensibilité viscérale est liée aux rythmes. L'alternance de temps de sommeil et de veille, de digestion et d'appétit, toutes les cadences physiologiques forment une trame sur laquelle s'inscrit toute l'activité. Ces rythmes sont généralement liés à une trame plus large qui est l'alternance des jours et des nuits, celle des changements météorologiques et saisonniers. » (LEROI-GOURHAN, André. *Le geste et la parole,* volume 2, *La mémoire et les rythmes*, Paris, A. Michel, 1965, p. 99).

94 BACHELARD, Gaston. *La dialectique de la durée, op. cit.*, p. 127.

95 DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition, op. cit.*, p. 8.

96 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 67.

97 Cette théorie est connue sous l'appellation de palingénésie cyclique.

98 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 65.

99 *Ibid.*

100 Ici, particulier veut dire individu, c'est-à-dire un objet de pensée concret, déterminé. formant un tout reconnaissable et consistant en un réel donné soit par l'expérience externe, soit par l'expérience interne (LALANDE, André. « Individu » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 495). Du point de vue de la philosophie, particulier veut dire l'accident par opposition à l'essence. L'usage de particulier au sens de un ou de quelques cas déterminés par opposition à tous les cas est inexact.

101 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 67-68.

102 Pour la conscience mythique, le temps est intimement lié à la réalité et à l'intelligibilité.

103 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 67.

104 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 63.

105 *Ibid.*

106 Pour désigner l'organisation du temps, la langue française dispose de termes tels que le calendrier (qui signifie le système officiel de division du temps en années, en mois et en jours), l'agenda, l'almanach ou l'annuaire. Le terme d'éphéméride, qui signifie le récit des événements quotidiens, serait plus juste.

107 J'ai utilisé le terme de configuration plutôt que celui de structure (CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 86), parce que ce terme me paraît mieux traduire l'esprit de la conscience mythique. De plus, il n'est pas indifférent de rappeler que la configuration évoque l'idée de figure et celle de rythme au sens d'É. Benveniste, c'est-à-dire un schème mouvant, qui

correspondent à l'esprit de la pensée mythique. La notion de texture, qui se rapporte au tissu, serait également appropriée.

108 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 45 et 86. Les notions de chose et d'objet ne sont pas appropriées pour désigner la réalité matérielle telle que la perçoit la conscience mythique. Cependant, en l'absence d'un terme qui exprimerait correctement ce dont on parle, on devra recourir à l'une ou l'autre notion. Pour la conscience mythique, chaque être qui existe comporte une désignation propre qui en exprime très concrètement l'identité, d'où la grande richesse du vocabulaire et la multiplicité des nuances.

109 Comme l'identification, la différenciation, la comparaison et l'attribution.

110 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 53-55. (Souligné par moi)

111 Voir Chapitre IV, note 36 sur la distinction entre le général et l'universel.

112 On est ici en présence de l'un de ces exemples très révélateurs de l'insuffisance de notre connaissance des propriétés de la pensée mythique et des préjugés dont elle a été l'objet. En effet, dans le vocabulaire de la psychologie génétique, le syncrétisme désigne une forme infantile de perception, la « tendance spontanée des enfants à percevoir par visions globales au lieu de discerner les détails, à trouver des analogies immédiatement, sans analyse, entre des objets ou des mots étrangers les uns aux autres, à lier entre eux des phénomènes naturels hétérogènes, à trouver une raison à tout événement, même fortuit, bref, c'est la tendance à tout lier à tout. » (PIAGET, Jean. *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1978, p. 13).

« De même que le fait le plus simple de la connaissance humaine s'appliquant à un objet complexe se compose de trois actes : 1) vue générale et confuse du tout ; 2) vue distincte et analytique des parties ; 3) recomposition synthétique du tout avec la connaissance que l'on a des parties ; de même l'esprit humain, dans sa marche, traverse trois états qu'on peut désigner sous les trois noms de syncrétisme, d'analyse, de synthèse, et qui correspondent à ces trois phases de la connaissance. » (RENAN, Ernest. « L'avenir de la science » *in Œuvres complètes*, tome III, XVI, Paris, Calmann-Lévy, 1949, p. 968).

113 DURKHEIM, Émile. *De la division du travail social* (1893), Paris, PUF, 1960, chapitres 2 et 3, p. 35-102.

114 Dans la langue scolastique, transcendental se dit de certains attributs qui dépassent les catégories d'Aristote et qui conviennent à tous les êtres. Trois d'entre eux sont toujours reconnus comme tels : l'Un, le Vrai et le Bien. Suivant les auteurs, s'y ajoutent l'Être, la chose, l'identité et la diversité, la nécessité et la contingence, l'acte et la puissance. (LALANDE, André. « Transcendental » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 1145).

AQUIN, Thomas d'. *La Somme théologique de Saint Thomas*, Paris, E. Belin, 1851, Question XXXIX, article III, paragraphe 3, volume premier, p. 342. (« Le mot *chose*, quand on l'emploie dans un sens absolu, paraît se rapporter à la substance. »)

On doit à Avicenne (980-1036), la distinction de l'être *(ens)* et de la chose *(rès)*, qui sera reprise par T. d'Aquin. Pour Avicenne, est appelée chose, ce dont on peut proposer un énoncé vrai et ce qui possède une nature déterminée selon laquelle il est ce qu'il est. (AVICENNE. « La philosophie première » *in La métaphysique du Shifa*, Paris, J. Vrin, 1978, livre I). « La chose est ce sur quoi on porte une énonciation. L'existence est distincte de la quiddité. »

Cette théorie de l'être comme conception primordiale de la pensée intellective sera reprise par T. d'Aquin pour lequel ce qui distingue l'être de la chose, c'est que la chose renvoie à la quiddité ou à l'essence de l'étant. La quiddité se rapporte à la problématique scolastique de l'essence et de l'existence, c'est-à-dire à la distinction entre : a) le fait ou l'acte d'exister *(esse)* ; b) ce que les êtres qui existent sont. Dans cette perspective, deux questions se posent à propos d'un être : 1) la question de savoir si l'être est (son existence) — « est-ce qu'il est ? » ; 2) la question de savoir ce qu'il est (son

essence) — « qu'est-ce qu'il est ? » La quiddité répond à cette question — ce par quoi une chose est ce qu'elle est, ce qui la distingue d'une autre, ce qui la définit et ce qui la constitue dans son genre et dans son espèce propres. Comme une chose n'est intelligible que par son essence ou par sa définition, l'essence (ou la quiddité) se trouve à jouer le rôle de principe de réalité, puisqu'elle s'inscrit dans la réalité existante, et de principe d'intelligibilité, dans la mesure où elle n'a pas de réalité séparée de l'esprit qui la pense. (FOUBERT, Jean. « Quiddité » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2143).

115 Dérivé du latin *causa*, le mot chose a remplacé *res* (chose), qui a donné réalité. Il sert à désigner toute espèce de réalité en général. Par exemple, l'expression « les choses étant ce qu'elles sont » veut dire « le monde étant ce qu'il est ». La question se complique du fait que la notion de réalité elle-même recouvre deux grandes significations différentes : 1) celle de donné, d'actuel, par opposition à virtuel, à possible et à idéal. En ce sens, la réalité s'oppose au désir, au projet et à l'idée ; 2) celle d'objet ou de chose douée d'une certaine existence et possédant des caractères propres (la quiddité), par opposition au relatif, au phénoménal et à l'illusoire (ou l'apparent).

La notion de chose (*res* : ce qui est en cause) est le terme le plus général qui soit et qui tient lieu de « ce dont on pose l'existence ». Par rapport à l'idée de chose, la notion de réel s'oppose à personnel (chose / personne), à idéel (chose / illusion) et à nominal (chose / nom). Elle désigne autant l'idée de représentation — ce qui est présent ou présenté à l'esprit — que celle d'objet — ce qui est présenté du point de vue de ses propriétés : actualité, valeur logique (caractère fixe et stable) et spécificité (indépendance à l'égard des désirs ou des opinions du sujet).

Chose et objet sont souvent employés comme synonymes. Mais, rigoureusement, objet est plus étendu puisqu'il s'applique à tout ce qui est susceptible d'être perçu, aussi bien aux phénomènes, aux faits et aux rapports qu'aux choses. (LALANDE, André. « Chose » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 139-140).

116 À l'origine, la notion de loi était de l'ordre de l'obligation juridique, signifiant « ce qui doit être », ce qui ne peut pas ne pas être. Le passage de la notion du domaine juridique à l'univers physique, par l'intermédiaire d'une législation universelle de Dieu, d'un édit, vient des Stoïciens. La conception platonicienne et aristotélicienne des nécessités naturelles, qui utilise les notions d'Idée ou de Forme dans leur rapport à la nature, est d'une toute autre forme puisqu'elle n'a pas ce rapport à un édit. L'apparition de la physique mathématique changera encore la notion de loi, une loi physique désignant la constance d'un rapport numérique. (ÉDITEURS. « Loi » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1502). Que la notion de loi soit de l'ordre humain plutôt que de l'ordre naturel ne change rien à l'idée de nécessité qui la sous-tend. L'utilisation du terme loi dans des expressions comme « loi de participation » est inappropriée.

117 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 65.

Le monisme ontologique s'oppose au dualisme qui caractérise la pensée philosophique. « L'harmonie du monde provient des forces contraires comme celle de la lyre et de l'arc. — Il gourmandait Homère d'avoir souhaité la fin de toutes les querelles des dieux et des hommes ; car s'il en était ainsi, tout périrait, parce qu'il n'y a pas d'harmonie sans haut et sans bas, sans aigu et sans grave ; et il n'y a rien de vivant sans mâle et sans femelle. — Il y a comme une guerre et une lutte universelle, et tout est engendré et gouverné par la discorde. » (THONNARD, François-Joseph. « Héraclite » *in Extraits des grands philosophes*, Tournai, Desclée et Cie, 1946, p. 3-4).

118 Le dualisme est considéré comme un cas particulier du pluralisme.

119 Ce qui est constitué de nombreux éléments divers ou de nature différente, ou de plusieurs éléments ou individualités de même nature.

120 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 73. (Souligné par moi)

121 *Ibid.*

122 M. Proust a bien exprimé l'esprit de ce dernier processus et ce par quoi il se différencie de la pluralité dans la phrase suivante : « (...) l'immense *être humain* appelé France (...) s'était affronté en une gigantesque querelle collective avec cet autre *conglomérat d'individus* qu'est l'Allemagne. » (PROUST, Marcel. *À la recherche du temps perdu,* tome IV, *À l'ombre des jeunes filles en fleur,* Paris, R. Laffont, 1987, p. 94). (Souligné par moi)

123 L'empathie désigne l'intuition vécue de ce qu'éprouve une autre personne dans ses états affectifs. Il s'agit d'une compréhension perceptive immédiate du comportement pathique d'autrui, comme si, par le corps propre, le sujet se rejoignait sans distance dans le corps de l'autre, dont il ressent instantanément l'actualité affective ou plus radicalement la manière d'« habiter » le monde.

Les trois niveaux de communication de l'empathie sont : 1) l'état de participation affective, qui se manifeste par la contagion, la fusion affective ou l'identification complète ; 2) la perception affective, qui suppose la résonance du sujet à la présence transcendante de l'objet ou du comportement d'autrui : elle comporte une connaturalité (un accord de nature) de perception affective, sans qu'il y ait nécessairement participation affective. L'empathie dépend de la qualité de la présence temporalisée d'autrui : elle ne relève pas de la connaissance mais de l'apprésentation affectée ; 3) la réciprocité affective ou sympathie, dans une temporalité partagée. (FLORIVAL, Ghislaine. « Empathie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 774).

124 MATHIEU. « Le jugement dernier » *in L'évangile selon Saint Mathieu,* Paris, ŒIL, 1986, 25, verset 40, p. 207.

125 On retrouve ici les notions de fétiche, amulette, talisman et autres termes désignant l'idée de présence dans un objet. « L'homme se trouve (...) intégralement dans ses cheveux, dans ses rognures d'ongle, dans ses vêtements, dans les empreintes de ses pieds. Toute trace que l'homme laisse derrière lui est considérée comme une partie réelle de celui-ci, qui peut agir par contrecoup sur l'ensemble, et le mettre en péril dans sa totalité même. » (CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.,* volume 2, p. 90).

126 Singulier s'oppose à général et à universel. Dans le premier cas, singulier veut dire : dont les caractères appartiennent à un individu, par opposition à une espèce ou à un genre. Dans le deuxième, singulier signifie qui concerne un individu par opposition à plusieurs ou à tous. (Chapitre II, Tableau 13).

127 Être vivant dont les parties sont si étroitement coordonnées qu'il ne peut être divisé sans être détruit.

128 Les dualités propriété / accident, essence / existence, substance / accident, nécessité / contingence, relèvent de la langue et de la pensée philosophiques. Idéalement, il aurait mieux valu recourir à d'autres termes pour exprimer le sens de la pensée mythique.

129 Attribut et prédicat sont habituellement tenus pour synonymes. Même si la distinction entre la pensée attributive et la pensée prédicative n'est pas bien établie, une distinction existe. Alors que l'attribut est généralement lié au sujet par la copule *est* au sens classique d'*implication* (ou d'*inhérence*), le prédicat veut simplement dire ce qui *est affirmé* d'un sujet. Ainsi, la proposition attributive porte sur la qualité d'un sujet, par opposition à la proposition prédicative qui affirme quelque chose d'un sujet, et par opposition à la proposition formée de deux termes reliés. (LALANDE, André. « Attribut », « Attributive » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 96-97).

« Est inhérente à un sujet donné toute détermination, constante ou non, qui constitue une *manière d'être intrinsèque* de ce sujet, et non une relation à quelque autre chose ». (LALANDE, André. « Inhérence » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 514).

En ce sens, l'attribut désigne un caractère essentiel de la substance. Par ailleurs, le jugement de prédication s'entend soit en inhérence, en inclusion ou en implication (point de vue compréhensif), soit en coexistence ou en connexion (point de vue extensif). (LALANDE, André. « Prédication » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 813).

Enfin, la proposition relative (ou de relation) « dans sa raison propre, dans sa formalité, dans son essence (...) ne pose rien, dans le sujet, où elle se trouve, mais le rapporte à un autre. Que je sois à droite ou à gauche de Pierre, cela ne me qualifie pas en moi-même, mais me réfère à lui quant à ma position à son égard. » (MARC, André. *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 647).

Soulignons que la logique de prédication qui caractérise l'esprit philosophique comporte deux volets : la différenciation et la cohésion fondée sur la similitude. Selon É. Durkheim, la cohésion fondée sur la similitude donne une solidarité de type mécanique. On fera ici le rapprochement entrer la logique de prédication et le fondement du *management*, c'est-à-dire la division du travail et la coordination en découlant, généralement attribuées à la rationalité économique. (SMITH, Adam. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Gallimard, 1976. (Idées)

130 L'énoncé *unaire* typique, emprunté à la Bible, est « Je suis celui qui suis » où le prédicat reprend exactement le sujet de la phrase, par contraste avec l'énoncé *binaire* où le complément (prédicat) est différent du sujet de l'énoncé. L'énoncé unaire est facilement repérable en ce qu'il fait généralement entendre quelque chose comme un « bégaiement » (« ...suis...suis »). Pour expliquer le bégaiement contenu dans ces énoncés de base, D.-R. Dufour a fait appel à la notion de « pliure interne ». « Je veux dire qu'ils ne sont pas organisés selon un rapport différentiel entre deux termes (du type "signifiant / signifié"), ils ne reposent pas non plus sur une relation causale (du type "A est la cause de B"), ils posent un seul terme et lui font subir une division interne. Exactement, ils le *plient*. » (DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité*, *op. cit.*, p. 38). Or, poursuit l'auteur, « le concept de pli entre mal dans le cadre général (binaire) de la raison ; il n'appartient pas, en effet, au champ de l'*explication,* qu'elle soit dialectique, causale ou structurale — chacune différente, mais relevant quand même de l'*ordre général du Deux*. Il se rattache plutôt au monde de la tautologie, interdit de séjour depuis les origines, depuis qu'Aristote a exclu de la logique les formes reprenant en *definiens* l'énoncé du *definiendum*. (...) À la place de l'*explication*, nous trouvons une *implication*, un pli de la pensée qui ne va jamais sans susciter la stupéfaction et la désorientation. (...) *La forme unaire attente ainsi radicalement aux disjonctions binaires qui organisent la pensée logique.* Elle méconnaît tout simplement le plus évident, le temps et l'espace linéaires, faute desquels nous sommes perdus : elle confond l'avant et l'après, elle remêle l'ici et le là. La forme unaire ignore la négation, elle méconnaît la différence du oui et du non, du vrai et du faux : elle fonctionne à la *dénégation*, laquelle conserve le terme qu'elle exclut ! Enfin, elle se joue des dualités constitutives du discours articulé et de la pensée pensante : celles qui distinguent la cause de l'effet, le faire du dire, le corps de l'esprit, la connaissance de la jouissance. Ce mode transforme l'absence de signification en principe initial. (...) Rejeter ce mode hors de la logique correspond à une option qui se conçoit parfaitement. Elle doit l'exclure pour fonctionner comme logique. Mais le bannir comme objet d'étude, alors même que le discours courant nous confronte constamment à ses mécanismes et à ses effets, est une tout autre affaire qui revient à ne rien vouloir savoir sur notre être, sur notre *parlêtre* empreint de ce fonctionnement. La chose *unaire*, en fait, mérite une attention aussi soutenue que celle qu'a toujours suscitée la logique *binaire* ; il faut, en d'autres termes, construire la "logique" de l'unaire, tout simplement parce qu'il "structure" notre usage quotidien du langage, lequel repose sur ces expressions réflexives générant malentendus, paradoxes, lapsus, raptus dans le temps et l'espace, récits involués sur eux-mêmes, conscients ou inconscients comme dans le rêve (...) *Le mythe,* note Vernant, *est en attente "d'une logique qui ne serait pas celle de la binarité, du oui ou du non.* » (DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité*, *op. cit.*, p. 39-41). (Souligné par moi)

131 GONTIER, Thierry. « Attribut » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 190.

132 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, p. 91. (Souligné par moi)

133 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, p. 93.

134 *Ibid.* (Souligné par moi)

135 La généralisation est une opération par laquelle, après avoir reconnu des caractères communs entre plusieurs objets singuliers, on réunit ces caractères communs sous un concept unique, dont ces caractères forment la compréhension (Chapitre II, La pensée systématique).

136 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 7.

137 LALANDE, André. « Substance » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 1048.

138 Ce dont on parle, l'être auquel est attribué le prédicat et qui en est le support. (LALANDE, André. « Sujet » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 1066).

139 Le terme grec *ousía* n'est pas univoque et comporte deux sens distincts : le substrat et l'essence. Comme substance ou substrat, l'*ousía* est le principe de réalité, c'est-à-dire le principe de *fondation* et de *subsistance*, qui se comprend par rapport au *changement*, le *substrat* qui subsiste et perdure en-deça des *accidents* pouvant affecter la chose, c'est-à-dire la *parousía*, qui signifie *présence*.

Comme essence, l'*ousía* désigne le principe d'intelligibilité, ce que la chose est, sa détermination fondamentale, sa nature propre. Connaître signifie dire ce qu'est une chose, la définir, déterminer son essence.

Assimilant l'*ousía* et la *parousía* et les traduisant tous deux par « substance », la langue française en a manqué le sens. (JOLLY, Jean-Jacques. « Substance » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, p. 2486).

140 *Ibid.*

141 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, p. 15. (Souligné par moi)

« Avant que la conscience de soi accède à cette abstraction, elle continue à vivre dans les productions de la conscience mythique, c'est-à-dire dans un monde constitué non par des *choses* et leurs *propriétés*, mais par des *puissances* et des *forces* mythiques, par des *figures* divines et démoniaques. » (CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, p. 11).

142 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, p. 81. (Souligné par moi)

143 VALLÉE, Lionel. « Représentations collectives et sociétés » *in* CHANLAT, Alain et DUFOUR, Maurice (dir.), *La rupture entre l'entreprise et les hommes*, *op. cit.*, p. 195-242. (Chapitre V).

144 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, p. 57.

Avant d'être une catégorie temporelle fondamentale désignant ce qui est perçu et actuellement vécu, le présent renvoie à l'idée de *parousía*, dont la signification serait liée au sacré ou au divin.

145 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, p. 78. (Souligné par moi)

146 On dit aussi « mêmes causes, mêmes effets » ou encore « effets distincts, causes distinctes ». Ici la causalité est utilisée comme synonyme de déterminisme. Le principe du déterminisme est l'affirmation que les mêmes causes produisent les mêmes effets, en tout lieu et en tout temps, selon l'enchaînement prédictif où les conséquences sont sous la détermination des antécédents. (DELIGEORGES, Stéphane. « Déterminisme » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 619-620).

147 « Auprès de cela, donc à cause de cela » et « À la suite de cela, donc à cause de cela ».

148 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, p. 68.

149 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 71.

150 La typologie aristotélicienne des causes comprend les causes formelle (qu'est ceci ?), matérielle (de quoi est-ce fait ?), efficiente (qui l'a fait ?) et finale (pourquoi et pour quoi est-ce fait ?). À ces quatre causes, on ajoute souvent la cause exemplaire ou le modèle. (FOULQUIÉ, Paul. « Cause » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 85).

151 Providence et Nature représentent les deux extrêmes de la causalité efficiente : la Providence comme premier principe, principe moteur et principe transcendant, et la Nature ou *phúsis*, comme principe actif et immanent, cause immanente du mouvement et du repos dans les choses.

152 Ici, le principe de finalité (la cause finale) s'entend en opposition à l'idée de hasard plutôt qu'en opposition à la cause efficiente.

153 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 72.

154 Le terme de holisme a été introduit dans les années 1920 pour désigner ce que, traditionnellement, on appelait finalisme. (LARGEAULT, Jean. « Finalité » *in* JACOB André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 994).

155 MORIN, Edgar. *La méthode, op. cit.*, volume 3, p. 159-160.

156 E. Morin utilise indifféremment les qualificatifs mythologique et mythique.

157 MORIN, Edgar. *La méthode, op. cit.*, volume 3, p. 160-161.

Ces deux paradigmes de « second rang » qui gouvernent la vision de l'homme, de la nature et du monde correspondent aux centres d'intérêt traditionnels de la pensée occidentale : le Moi, le Monde et Dieu. (GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 38).

158 Cette correspondance se retrouve dans les conceptions animiste, vitaliste, animaliste (R.R. Marrett), *etc.*

159 Le vitalisme désigne la thèse selon laquelle les phénomènes de la vie supposent un « principe vital », conçu comme une réalité physiquement distincte de la matière qu'il vitalise. Ce dualisme de deux principes, tels que le corps et l'âme, la matière et la forme, donne lieu à une entité dite hylémorphique.

Le matérialisme désigne l'attitude qui recourt exclusivement à la notion de matière pour expliquer la totalité des phénomènes du monde physique et psychique. Sur le plan des phénomènes psychiques, le matérialisme s'oppose à la position idéaliste.

160 MATRAS, Jean-Jacques. « Vitalisme » *in* JACOB, André, *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2752.

161 FOULQUIÉ, Paul. « Vie » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 763.

162 Reproduction, nutrition, croissance, dépérissement, autonomie motrice et sensibilité. (DUCHESNEAU, François. « Vie » *in* JACOB, André. (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2730).

163 L'explication des phénomènes de la vie repose sur le modèle aristotélicien d'animation. Les phénomènes vitaux (reproduction, nutrition, croissance et dépérissement) sont dus à un principe formel, l'âme, qui structure la matière en lui donnant des caractéristiques spéciales sous forme de potentialités actualisables. Aristote conçoit donc une hiérarchie d'âmes ou de principes d'animation : l'âme végétative, dont dépendent les phénomènes organiques (autoconservation), l'âme sensitive, dont dépendent les phénomènes animaux (relation, liaison, reproduction) et l'âme intellective, qui est le propre des activités rationnelles.

Ce point de vue selon lequel la vie se caractérise essentiellement par les phénomènes d'autoconservation et de reproduction rejoint celui de V. Jankélévitch, qui écrit dans *La mort* : « On

peut douter que le problème de la mort soit à proprement parler un problème philosophique. Si on considère ce problème objectivement et d'un point de vue général, on ne voit guère ce qui pourrait être une "métaphysique" de la mort ; mais par contre, on se représente fort bien une "physique" de la mort (...) » (JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *La mort*, Paris, Flammarion, 1977, p. 5). (Champs Flammarion)

L'intérêt pour la mort, d'un point de vue physique, se retrouve dans la théorie freudienne du dualisme pulsionnel, où l'*Eros* (union, liaison et création de formes nouvelles), qui désigne les pulsions de vie, se confond avec *Bios* (autoconservation, cohésion des parties [ou maintien] de la forme vivante), par opposition aux pulsions de mort représentées par *Thanatos*, qui œuvrent en silence à ramener le vivant au non-vivant, l'organique à l'inorganique. Par cette explication physique, on peut comprendre que le thème de la mort soit associé, dans la conscience mythique, à l'idée d'un phénomène naturel qui marque simplement le rythme de la vie, qui est une condition de possibilité de la vie elle-même, alors que pour la pensée philosophique, la mort présente un côté absurde et irrationnel.

164 GUSDORF, Georges. *Traité de l'existence morale*, Paris, A. Colin, 1949, p. 98-99.

165 CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*, Paris, J. Vrin, 1965, p. 13.

166 D'une manière générale, la vie au sens biologique désigne l'ensemble des phénomènes qui distinguent les organismes de la matière inerte, à savoir la reproduction, la nutrition, la croissance et le dépérissement, auxquels peuvent s'ajouter des phénomènes d'autonomie motrice et de sensibilité. (DUCHESNEAU, François. « Vie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2730).

« La vie est l'ensemble des forces ou des fonctions qui résistent à la mort. » (BICHAT, Xavier. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Genève, Alliance culturelle du livre, 1962, I, 1).

167 MONOD, Jacques. *Le hasard et la nécessité*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 21-25.

168 MONOD, Jacques. *Le hasard et la nécessité*, *op. cit.*, p. 22.

La téléonomie implique l'idée d'une activité *orientée*, *cohérente* et *constructive*. (MONOD, Jacques. *Le hasard et la nécessité*, *op. cit.*, p. 59).

169 La morphogenèse autonome signifie l'élaboration d'une forme qui ne nécessite pas l'action de forces extérieures, mais qui serait plutôt d'ordre microscopique avant de se manifester dans des structures macroscopiques. (MONOD, Jacques. *Le hasard et la nécessité*, *op. cit.*, p. 97).

170 Contre l'idée bergsonienne d'une force créatrice, d'un principe de la vie qui est l'évolution elle-même, force absolue en ce sens qu'elle ne tend à aucune autre fin que la création en elle-même et pour elle-même, et contre la position animiste qui voit dans l'évolution le déroulement d'un programme inscrit dans la trame même de l'Univers, J. Monod soutient que « la biologie moderne reconnaît (...) que toutes les propriétés des êtres vivants reposent sur un mécanisme fondamental de *conservation moléculaire*. Pour la théorie moderne, l'évolution n'est nullement une propriété des êtres vivants puisqu'elle a sa racine dans les imperfections mêmes du mécanisme conservateur qui, lui, constitue bien leur unique privilège. Il faut donc dire que la même source de perturbations, de "bruit"qui, dans un système non vivant, c'est-à-dire non réplicatif, abolirait peu à peu toute structure, est à l'origine de l'évolution dans la biosphère, et rend compte de sa totale liberté créatrice, grâce à ce conservatoire du hasard, sourd au bruit autant qu'à la musique : la structure réplicative de l'ADN. » (MONOD, Jacques. *Le hasard et la nécessité*, *op. cit.*, p. 130-131).

171 Principe de finalité : toute coordination de moyens à une fin.

172 « Ce qui distingue l'animal, c'est le fait qu'il est un centre par rapport aux forces ambiantes qui ne sont plus, par rapport à lui, que des excitants ou des signaux, un centre, c'est-à-dire un système de régulation interne, et dont les réactions sont commandées par une cause interne, le besoin momentané. En ce sens, le milieu dont l'organisme dépend est structuré, organisé par l'organisme lui-même. Ce que le milieu offre au vivant est fonction de la demande. C'est pour cela que dans ce qui apparaît à

l'homme comme un milieu unique, plusieurs vivants prélèvent de façon incomparable leur milieu spécifique et singulier. Et d'ailleurs, en tant que vivant, l'homme n'échappe pas à la loi générale des vivants. Le milieu propre de l'homme, c'est le monde de sa perception, c'est-à-dire le champ de son expérience pragmatique où ses actions, orientées et réglées par les valeurs immanentes aux tendances, découpent des objets qualifiés, les situent les uns par rapport aux autres et tous par rapport à lui. En sorte que l'environnement auquel il est censé réagir se trouve originellement centré sur lui et par lui. » (CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 152).

173 Comme le rappelle F. Jacob, « c'est la cellule qui assure la continuité du vivant. (...) C'est par la combinatoire des cellules qu'est assurée la diversité du monde vivant. » (JACOB, François. *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970, p. 142).

174 MONOD, Jacques. *Le hasard et la nécessité, op. cit.*

175 JACOB, François. *La logique du vivant, op. cit.*

176 « Dans un organisme, les mêmes organes sont presque toujours polyvalents. » (CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 29).

177 Pour Aristote, le caractère fondamental du vivant est l'organisation globale. (« Organisation » *in Encyclopædia Universalis, op. cit.*, 1968, volume 12, p. 201).

178 « La spécificité du vivant n'est pas l'apanage de l'organisme dans son entier. (...) C'est donc à la cellule qu'il faut attribuer les propriétés du vivant. Pas nécessairement par la vertu de quelque force mystérieuse au service d'une *Psychè*. Plutôt grâce à un agencement particulier de molécules qui permet à la cellule d'effectuer certaines réactions chimiques. » (JACOB, François. *La logique du vivant, op. cit.*, p. 134).

« C'est la cellule qui assure la continuité du vivant. » (JACOB, François. *La logique du vivant, op. cit.*, p. 142).

179 « Le temps représente aujourd'hui pour le biologiste beaucoup plus qu'un simple paramètre de la physique. Il est indissociable de la genèse même du monde vivant et de son évolution. (...) À l'idée de temps sont indissolublement liées celles d'*origine*, de *continuité*, d'*instabilité* et de *contingence*. » (JACOB, François. *La logique du vivant, op. cit.*, p. 146). (Souligné par moi)

180 La notion de communication, qui signifie « être en relation avec », ne se réduit pas à cette acception qui est la plus courante et qui exprime bien l'esprit pragmatique. Communiquer veut également dire « rendre commun », « partager », « échanger », qui correspondent davantage à l'esprit de la conscience mythique.

181 Les cinq concepts propres à la biologie selon M. Bunge sont : la fonction, la finalité, le plan, la propriété émergente et la hiérarchie. (BUNGE, Mario. *Épistémologie, op. cit.*, p. 119).

182 Cette acception vient d'Aristote. « Certains oiseaux ont de longues pattes. Cela tient à ce que les oiseaux de ce genre vivent dans les marécages. En effet, *la nature crée les organes d'après la fonction et non la fonction d'après les organes.* » (ARISTOTE. *Parties des Animaux*, trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1990, IV, 694 b. [Souligné par moi])

183 PEREY, Marie-Hélène. « Fonctionnalisme » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1006.

184 Ce terme veut dire « une chose indivisible matériellement », « un objet de pensée sans parties ». (LALANDE, André. « Individu » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 495).

185 FOULQUIÉ, Paul. « Individu » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 354.

186 Ici l'individualité ne veut pas dire l'épanouissement du moi et de la personnalité. Pour utiliser une formule qui se rapprocherait de l'idée dont il est question, convenons qu'il s'agit ici d'une individualité comprise comme l'expression de la variété incluse dans l'unité.

187 Chaque personne de la Trinité chrétienne (Père, Fils et Esprit) est distincte des deux autres tout en formant un Dieu unique.

188 FOULQUIÉ, Paul. « Concrétion » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 115.

189 HUGO, Victor. « L'esprit », Tas de pierres *in Post-Scriptum de ma vie III*, Lausanne, Guilde du livre, 1959, p. 92.

190 CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 132. (Souligné par moi)

191 SAISON, Maryvonne. « Art » *in* JACOB, André, *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 166. (Souligné par moi)

« Plutôt qu'une imitation de la nature, l'art ne se définirait-il pas comme une métamorphose, une transfiguration où le pouvoir de création, de transmutation s'avérerait dominant? L'artiste, le "poète" n'est-il pas celui "qui voit davantage ", selon l'expression de Nietzsche, dans *La naissance de la tragédie*, et le dramaturge celui "qui éprouve le besoin de se métamorphoser et de parler par la bouche d'autrui ? » (SAISON, Maryvonne. « Art » *in* JACOB, André, *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 164).

192 MORIN, Edgar. *La méthode, op. cit.*, volume 3, p. 160.

193 *Ibid.*

194 MORIN, Edgar. *La méthode, op. cit.*, volume 3, p. 170. (Souligné par moi)

195 La religion est analysée par Lucrèce (vers 98-55 av. J.C.) dans *De natura rerum* comme le produit d'une crainte imaginaire dans la puissance des dieux : la religion naît d'une croyance en une liaison causale entre la volonté des dieux et l'ordre du monde. Elle se manifeste par tous les signes qui peuvent montrer une dépendance complète de l'homme à l'égard des dieux ; ces signes sont ritualisés en un culte par lequel le croyant montre sa soumission aux dieux et espère attirer leur bienveillance. Le culte culmine dans le sacrifice, qui témoigne absolument de la dépendance. (BERTRAND, Aliénor. « Religion » *in* André JACOB (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2226).

Cette conception du sacré et de la religion comme explication ultime de l'inexplicable et de l'inexpliqué procède, on le voit, d'une vision intellectualisante et rationalisante de l'homme, qui met l'accent sur l'entendement.

196 DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1969), Paris, Dunod, 1984, p. 54.

197 ELIADE, Mircea. Cité par MORIN, Edgar. *La méthode, op. cit.*, volume 3, p. 163.

198 MORIN, Edgar. *La méthode, op. cit.*, volume 3, p. 160-161.

Ce phénomène se rencontre également dans la société moderne comme en témoignent, par exemple, des thèmes tels que la « culture » de l'organisation, les « névroses » de l'entreprise. (KETS DE VRIES, Manfred F. R. et MILLER, Danny. *L'entreprise névrosée*, Paris, McGraw-Hill, 1985).

199 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 51.

200 La notion de milieu vient en opposition avec celle plus abstraite de monde, d'univers ou d'environnement. « L'animal vit dans un milieu, tandis que l'homme vit dans un monde. » (GUSDORF, Georges. *La signification humaine de la liberté*, Paris, Payot, 1962, p. 14).

201 CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 129.

Selon l'auteur, les catégories propres à la pensée qui met l'accent sur la vie sont : le milieu, le normal et le pathologique, le besoin, le temps, la relation, la totalité.

202 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 48. (Souligné par moi)

203 Lieu : endroit, milieu, position, présence, *etc.*
Surface : étendue, place, superficie, *etc.*
Mesure : distance, écart, intervalle, *etc.*

204 FOULQUIÉ, Paul. « Espace » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 224.

205 POINCARÉ, Henri. *La science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1938, p. 69.

206 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 110. (Souligné par moi)

207 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 119.

208 Dans les textes classiques de l'anthropologie sur la pensée mythique, on trouve l'idée que la caractéristique fondamentale de la conscience mythique est la catégorie du sacré / profane, qui signifie soit une réalité transcendante que l'homme expérimente (le *mana* de H. Hubert et de M. Mauss), un *mysterium tremendum et fascinans* (R. Otto, M. Eliade et R. Caillois), une expérience de la réalité sociale par rapport à l'individu (E. Durkheim) ou encore une expérience de la *communitas* par opposition à la *societas* (V.W. Turner). Selon cette interprétation, la dualité sacré / profane serait la manifestation de l'intuition générale du sens des valeurs (T. Parsons, L. Dumont).

209 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 48-49. (Souligné par moi)

210 Étymologiquement, le devant signifie du même côté que le visage de la personne.

211 L'idée d'adresse et de droiture se retrouve dans la formule « être le bras droit de quelqu'un ».

HERTZ, Robert. « La Prééminence de la main droite » *in Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, 1970, p. 84-109.

212 CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré* (1939), Paris, Gallimard, 1950, p. 56-57.

213 Dans *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, G. Durand écrit : « La forme se définit comme un certain arrêt, une certaine fidélité, un certain statisme. La structure implique par contre un certain dynamisme transformateur. » (p. 65). J'estime que ces appellations (espace de structure ou espace systématisé) ne rendent pas bien compte de la conception mythique de l'espace, qui est un espace conçu comme un milieu ambiant dont les coordonnées principales sont des événements constitutifs de l'identité (le village de ma naissance, la maison de mon père, la place des martyrs, la capitale de David, *etc.*) et dans lequel chaque personne occupe une place qui est consubstantiellement nécessaire à l'intégrité du tout. L'exemple le plus simple de cette configuration est la famille, où les diverses places sont strictement définies : grands-parents, parents, oncle, tante, enfants, aîné, cadet, frère, sœur, cousin, *etc.*

214 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 49. (Souligné par moi)

215 La dignité, la condition, l'état, la fonction et la situation.

216 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 110.

217 « Occuper la place d'honneur », « se tenir (ou rester) à sa place », « mettre quelqu'un à sa vraie place (ou à la place qu'il mérite) ».

218 « Un prétentieux qui se prend pour quelqu'un », « se croire le premier moutardier du pape ».

219 Il m'est apparu préférable de parler d'architecture plutôt que de structure pour désigner la notion rationnelle d'espace, même si l'idée de rationalité renvoie naturellement à celle de structure. La notion de structure est une notion ambivalente qui est la source de nombreuses confusions. Dans *Hermès I, La communication*, Michel Serres en donne cette définition : « Cela dit, la notion de structure est une notion formelle. Et voici sa définition, dans laquelle nous insistons sur les thèmes où l'on fait généralement contresens : une structure est un ensemble opérationnel à signification indéfinie (alors qu'un archétype est un ensemble concret à signification surdéfinie) groupant des éléments, en nombre quelconque, dont on ne spécifie pas le contenu, et des relations, en nombre fini, dont on ne spécifie pas la nature, mais dont on définit la fonction et certains résultats quant aux éléments. » (SERRES, Michel. *Hermès I. La communication*, Paris, Minuit, 1968, p. 32).

220 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 119.

221 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 125-126.

222 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 131.

223 BACHELARD, Gaston. *La poétique de l'espace* (1957), Paris, PUF, 1967.

224 BACHELARD, Gaston. *La poétique de l'espace, op. cit.*, p. 212.

225 « Le cercle est d'abord un point étendu ; il participe de sa perfection. Aussi le point et le cercle ont-ils des propriétés symboliques communes : perfection, homogénéité, absence de distinction ou de division. » (CHEVALIER, Jean et GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des symboles,* Paris, Lafont / Jupiter, 1982, p. 191).

226 MICHELET, Jules. « L'oiseau » *in Œuvres complètes*, Paris, Gallimard.

227 BACHELARD, Gaston. *La poétique de l'espace, op. cit.*, p. 212.

228 *Ibid.*

229 Il faut noter qu'à l'origine, le vocable cercle (du latin *circulus, circus*) désigne non la circonférence d'une figure géométrique, mais l'entière surface que cette circonférence enclôt.

230 Sur le symbolisme du centre, voir : ELIADE, Mircea. *Images et symboles* (1952), Paris, Gallimard, 1980, p. 33-72. (Collection Tel)

Citant la parole d'Hermès Trismégiste, Pascal dira : « *Dieu est une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part.* Ce qui signifie que sa présence est universelle et illimitée, qu'elle est au centre invisible de l'être, indépendamment du temps et de l'espace. Si le centre est l'image de la coïncidence des opposés selon Nicolas de Cuse, il est à concevoir comme un foyer d'intensité dynamique. Il est le lieu de *condensation* et de *coexistence* des forces opposées, le lieu de l'*énergie* la plus concentrée. C'est tout le contraire de l'*équilibre* des complémentaires. Le centre n'est donc pas à concevoir, dans la symbolique, comme une position simplement statique. Il est le foyer d'où partent le mouvement de l'un vers le multiple, de l'intérieur vers l'extérieur, du non-manifesté au manifesté, de l'éternel au temporel, tous les processus d'émanation et de divergence, et où se rejoignent, comme en leur principe, tous les processus de retour et de convergence dans leur recherche de l'unité. » (CHEVALIER, Jean et GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, p. 189).

231 L'histoire de l'anthropologie montre cependant la complexité du phénomène, certaines sociétés traditionnelles ayant été dotées de centre dont la nature et la fonction sont différentes de ceux que connaissent les sociétés modernes, tandis que d'autres sociétés sont restées rebelles à cette réalité. (BADIE, Bertrand. « Centre » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 291).

232 ELIADE, Mircea. *Images et symboles, op. cit.*, p. 49. (Souligné par moi)

233 CASAJUS, Dominique. « Sacré » *in* BONTE, Pierre et IZARD, Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, *op. cit.*, p. 642.

234 Selon G. Durand, le rôle du centre est médiateur et synthétique, « clé rythmique et dialectique de l'équilibre des contraires. » (DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, *op. cit.*, p. 58). On dit aussi qu'il est le point de jonction du désir et du pouvoir. (CHEVALIER, Jean et GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des symboles*, *op. cit.*, p. 189).

235 MORIN, Edgar. *La méthode*, *op. cit.*, volume 3, p. 162.

236 « Il semble qu'au fondement de l'idée même de métamorphose, on doive admettre l'existence d'une croyance magique en l'unité de la nature et en une continuité des formes dans lesquelles elle s'incarne. Cette croyance, les récits de métamorphoses la partagent avec l'alchimie et la théorie de la métempsychose, qui toutes les deux pensent les transformations comme continuité dynamique des formes de la nature. » (SCHAEFFER, Jean-Marie. « Métamorphose » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1613).

237 On notera la présence de la racine « forme » dans conformité, uniformité, transformation, *etc.* D'une manière générale, j'ai réservé l'usage de tous les dérivés de forme à l'esprit systématique et de figure à la conscience mythique.

238 HENRIOT, Émile. *Mythologie légère*, Paris, A. Fayard, 1957, p. 79.

239 CASSIRER, Ernst. « Esquisse d'une théorie des formes du mythe, espace, temps et nombre » *in La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, chapitre 2, p. 109-182. Ce point de vue rejoint la notion kantienne de « formes *à priori* » de la sensibilité (dont l'espace et le temps).

240 Les trois noumènes hypothétiques fondamentaux de la métaphysique, qui sont des hypothèses de la Raison spéculative pour unifier les sciences sont, selon E. Kant : Dieu, l'âme et le monde, par opposition aux phénomènes dont l'esprit a une connaissance empirique et sensible. À ces trois idées de la Raison spéculative correspondent les trois postulats de la Raison pratique : l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. Cette correspondance des postulats aux Idées métaphysiques suffit à transformer les hypothèses en thèses.

241 GOUHIER, Alain. « Dieu » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 646.

242 « Qu'est-ce que Dieu pour l'humanité, si ce n'est le résumé transcendant de ses besoins suprasensibles, *la catégorie de l'idéal*, c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idée, comme l'espace et le temps sont les catégories, c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps ? » (RENAN, Ernest. « L'avenir de la science » *in Œuvres complètes*, *op. cit.*, tome III, p. 1108).

243 Par « image du chef », j'entends la représentation de la fonction souveraine au sens dumézilien, c'est-à-dire la fonction suprême de direction de l'organisation socio-politique.

244 WEBER, Max. « La domination charismatique » *in Économie et société*, Paris, Plon, 1971, volume I, première partie, chapitre III, 4-6, p. 249-261.

245 POUILLON, Jean. « Tradition » *in* BONTE, Pierre et IZARD, Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, *op. cit.*, p. 710-712.

246 La notion de tradition est souvent considérée comme synonyme d'ancienneté. On la tient également pour synonyme de modèle au sens d'imitation, non de convention (esprit systématique) ou de modélisation (esprit scientifique).

247 SCHELER, Max. *Le saint, le génie et le héros* (1916), Paris, E. Vitte, 1958.

248 M. Scheler dit également que chacun des grands types de personnalité se distingue par un « amour fondamental » qui commande toute sa vie (p. 51), un type de « grandeur » humaine (p. 66).

249 PITCHER, Patricia. *Artists, Craftsmen, and Technocrats : Leadership Archetypes and Organizational Outcomes*, Toronto, Stoddart Publishing Co., 1995 (*Artistes, artisans et technocrates dans nos organisations : rêves, réalités et illusions du leadership*, trad. J.-P. Fournier, Montréal, Presses HEC et Éditions Québec / Amérique, 1994).

250 Héritée des Grecs, la catégorie de l'espace désigne le lieu ou la position. Ce concept comporte deux volets : 1) la qualité de la position de l'objet par rapport à un groupe d'objets, c'est-à-dire son lieu ; 2) le réceptable dans lequel ces objets existent. D'habitude associée au temps, la filiation (la relation père / fils) connote également, et fondamentalement, la détermination des positions respectives (grands-parents, oncles, tantes, enfants, cousins, *etc.*).

251 Physique : « science des causes naturelles, qui rend raison de tous les phénomènes du ciel et de la terre ». (FURETIÈRE, Antoine. *Le dictionnaire universel* (1690), Paris, SNL-Le Robert, 1978, volume 3).

252 La terre, le feu, l'air et l'eau.

253 ARISTOTE. *Physique*, trad. H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1983, II, 1, 192 b.

254 Il est intéressant de noter que pour Aristote, « ce qui règne dans la nature, c'est, au plus haut degré, la finalité. En ce sens la quatrième cause n'est ni "cause" ni la "quatrième" des causes (les trois premières formant, par le système du mécanisme, une science abstraite de l'univers) : dans la hiérarchie des principes explicatifs, le *télos* est l'action même, aussi bien "première" que fin dernière. » (HENRIOT, Patrice. « Nature » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1728).

255 LAËRCE, Diogène. « Les Stoïciens » *in Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, volume II, livre VII, Paris, Garnier Frères, 1965, p. 80. (Garnier-Flammarion)

256 HENRIOT, Patrice. « Nature » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, p. 1728.

257 Pour bien décrire l'esprit général de la conscience mythique, il me semble préférable d'utiliser le mot « image » plutôt que « concept », « notion » ou « idée ».

258 ELIADE, Mircea. *Images et symboles*, *op. cit.*, p. 47. (Souligné par moi)

259 ELIADE, Mircea. *Images et symboles*, *op. cit.*, p. 48.

260 Dans *Guerriers et paysans*, G. Duby a montré que le ban (du latin *bannum*) signifiait à l'origine la mission de maintenir l'ordre, le droit de commander et de punir. (DUBY, Georges. *Guerriers et paysans*, VII^{e}-XII^{e} siècle, Paris, Gallimard, 1973, p. 54).

261 CHATEAUBRIAND, François-René de. « Le génie du christianisme » *in Œuvres complètes*, Paris, Garnier Frères, 1929, volume II, chapitre VII, p. 97.

262 VALLÉE, Lionel. « Représentations collectives et sociétés » *in* CHANLAT, Alain et DUFOUR, Maurice (dir.), *La rupture entre l'entreprise et les hommes*, *op. cit.*, p . 196.

263 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 51. (Souligné par moi)

264 GUILLET DE MONTHOUX, Pierre. « Le modèle suédois » *in* COLLECTIF, *Six manières d'être européen*, Paris, Gallimard, 1990, p. 72. (Souligné par moi)

265 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 76-77. (Souligné par moi)

266 MERTON, Robert King. « Bureaucratic Structrure and Personality » *in* MERTON, Robert King, *Reader in Bureaucracy*, New York, The Free Press, 1952, p. 361-371.

ENRIQUEZ, Eugène. « Personnalité et organisation » *in* COLLECTIF, *Le management en question(s)*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 11-29.

267 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 81. (Souligné par moi)

268 LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl,* Paris, PUF, 1949, p. 20.

Par cette expression, la différence avec la pensée rationnelle et ses formules classiques, telles que « *zoon logon ekon* », « je pense, donc je suis », est bien campée.

269 GUILLET DE MONTHOUX, Pierre. « Le modèle suédois » *in* COLLECTIF, *Six manières d'être européen, op. cit.*, p. 72.

270 Dans *Sociologie et anthropologie*, M. Mauss développe la notion de « personnage », à partir d'observations puisées dans les sociétés tribales, claniques et dans les fraternités. « D'une part, le clan est conçu comme constitué par un certain nombre de personnes, en vérité des personnages ; et, d'autre part, le rôle de tous ces personnages est réellement de figurer, chacun pour sa partie, la totalité préfigurée du clan. » (MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie* (1950), Paris, Quadrige / PUF, 1985, p. 339).

271 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 82.

272 « Le mot (*munus*) enferme la double valeur de charge conférée comme une distinction et de donations imposées en retour. Là est le fondement de la "communauté", puisque *communis* signifie littéralement "qui prend part aux *munia* ou *munera*" ; chaque membre du groupe est astreint à rendre dans la mesure même où il reçoit. Charges et privilèges sont les deux faces de la même chose, et cette alternance constitue la communauté. » (BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale, op. cit.*, volume 1, p. 322).

273 MAUSS, Marcel. « Essai sur le don. Forme et Raison de l'échange dans les sociétés archaïques » *in Sociologie et anthropologie, op. cit.*, p. 145-279.

274 BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, volume 1, *Économie, parenté, société*, Paris, Minuit, 1969, p. 96, 186.

275 TÖNNIES, Ferdinand. *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* (1877), Paris, RETZ-CEPL, 1977.

276 FREUD, Sigmund. *Totem et Tabou : interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, Payot, 1965.
« Psychologie des foules et analyse du moi » *in Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.

277 BOUDON, Raymond et BOURRICAUD, François. « Communauté » *in Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982, p. 75.

278 WEBER, Max. « Les types de communalisation et de sociation dans leurs relations avec l'économie » *in Économie et société, op. cit.*, volume 1, deuxième partie, chapitre 3, p. 373-410.

279 LAZARFELD, Paul and MERTON, Robert King. « Friendship as a Social Process » *in* GOULDNER, Alvin Ward, *Studies in Leadership ; Leadership and Democratic Action*, New York, Russell and Russell, 1965.

280 SHILS, Edward Albert et JANOWITZ, Morris. « Cohésion et désagrégation de la Wehrmacht pendant la deuxième guerre mondiale », cité par MENDRAS, Henri, *Éléments de sociologie*, Paris, A. Colin, 1975, p. 55 et 62.

281 THONNARD, François-Joseph. *Précis d'histoire de la philosophie*, Tournai, Desclée et Co, 1937, p. 623.

282 GOUHIER, Alain. « Dieu » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 647.

283 LE GOAZIOU, Thierry. « Providence » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2098.

284 La distinction fondamentale entre l'autorité traditionnelle et l'autorité charismatique, souvent confondues, consiste en ce que la première repose sur la domination du groupe (la mémoire, la tradition, l'histoire, *etc.*) et la seconde sur la domination de l'individu (la séduction, la force, *etc.*).

285 ENRIQUEZ, Eugène. « Personnalité et organisation » *in* COLLECTIF, *Le management en question(s), op. cit.*, p. 12-13.

286 Pour une bibliographie complète de l'étude de la religion, voir : WAARDENBURG, Jean-Jacques. *Classical Approaches to the Study of Religion*, La Haye-Paris, Mouton, 1973-1974, volume 2.

L'ouvrage fondamental d'É. Durkheim pour l'étude du sacré est *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, op. cit.*

HUBERT, Henri et MAUSS, Marcel. *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, F. Alcan, 1909.

287 Les représentants de l'École sociologique et ethnologique sont Marcel Mauss (1873-1950), Henri Hubert (1872-1927), Laura Levi Makarius, René Girard et Roger Caillois.

288 La case vide, expression crée par G. Deleuze (CHÂTELET, François. *La philosophie au XX^e siècle* (1973), Paris, Hachette, 1979, volume 4, p. 315-324) (Marabout), désigne un élément irréductible au système, présent dans deux ou plusieurs séries, circulant intempestivement de l'une à l'autre ; cet élément est à lui-même sa propre métaphore ou sa propre métonymie. La variation des rapports différentiels dans le système semble chaque fois déterminée en fonction de cet objet x, lequel se définit de *manquer à sa place*. En bref, la case vide correspond à ce qui ne s'inscrit pas dans le cadre de la binarité. (DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité, op. cit.*, p. 31-32).

Selon les auteurs, la case vide porte le nom de : l'objet a, *noise*, la place du roi en particulier et du pouvoir en général, le zéro en logique, le *mana* comme "signifiant flottant", le phonème zéro en phonologie, le truc et le machin, *etc.*

289 BONTE, Pierre et IZARD, Michel. « Mana » *in Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, op. cit.*, p. 440.

290 Au sens large, le commerce veut dire l'établissement de relations avec les autres membres de la société. Il désigne l'idée de sociabilité. En ce sens, le commerce inclut le négoce et l'échange.

291 Dans son analyse sur le sentiment numineux, décrit comme le sentiment du « tout autre » (p. 45), R. Otto (1869-1937) met en lumière les quatre étapes et le contenu de l'expérience religieuse (ou *mysterium tremendum*): 1) l'effroi mystique (ou *tremendum*) ; 2) l'absolue supériorité de puissance (*majestas*) ; 3) l'élément d'énergie ; 4) le « tout autre » (le mystère, qui donne lieu au mythe, puis à la religion). (OTTO, Rudolf. *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel,* Paris, Payot, 1969. [Petite Bibliothèque Payot])

292 Partant de l'hypothèse qu'entre la puissance et l'homme se forment des rapports qui conditionnent le comportement de l'homme, l'approche phénoménologique de G. van der Leeuw (1890-1950) porte sur l'interprétation des faits et gestes, des actions et des comportements, dont il cherche uniquement à établir le sens. Ici, l'homme religieux intéresse le phénoménologue du point de vue de son comportement, non de ses sentiments.

293 ELIADE, Mircea. *Fragments d'un journal*, Paris, Gallimard, 1973, p. 555. (Souligné par moi)

Au sens traditionnel, la signification d'un objet désigne la pensée qu'il exprime et les conditions sous lesquelles ce signifiant est tenu pour vrai. Avec l'avènement de la Raison et le développement de la

Science, la quête de la signification s'est déplacée de la conduite vers la connaissance, et la quête du Bien a été remplacée par la recherche du Vrai.

294 RIES, Julien. *Les chemins du sacré dans l'histoire, op. cit.*, p. 83.

Selon M. Eliade, le problème du *mana* personnel ou impersonnel est mal posé. « Le problème doit se poser en termes ontologiques : ce qui *existe*, ce qui est *réel* d'une part, et ce qui *n'existe pas* d'autre part — et non en termes *personnel-impersonnel, corporel-incorporel* (...). » (ELIADE, Mircea. *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 161).

295 BAUDART, Anne. « Mysticisme » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1711.

296 DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit.*, 1960, p. 65.

297 BERTRAND, Aliénor. « Religion » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2227.

298 La division du sacré en deux pôles, le sacré bénéfique ou sainteté et le sacré maléfique ou souillure, vient de Roger CAILLOIS. *L'homme et le sacré, op. cit.*

299 Pour une excellente étude de l'anthropologie juridique, voir :
ROULAND, Norbert. *Aux confins du droit*, Paris, O. Jacob, 1991.
Anthropologie juridique, Paris, PUF, 1988.

300 Dans son acception première, vertu signifie force, efficacité, pouvoir. (FOULQUIÉ, Paul. « Vertu » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 760).

301 Étymologiquement, l'hommage désigne l'acte par lequel le vassal se déclare l'homme de son seigneur, en lui promettant une fidélité et un dévouement absolus. La cérémonie symbolique de l'hommage était suivie de l'aveu, déclaration écrite constatant l'engagement du vassal envers son seigneur, à raison du fief qu'il en avait reçu.

Comme hommage, la religion présente trois caractères principaux : 1) une volonté désintéressée et affectueuse de servir, en retour de la bienfaisance qui s'exerce sur soi et de la bienveillance qui en est la source ; 2) une volonté d'obédience à l'égard de l'autorité qui domine et qui guide ; 3) une révérence et un honneur en présence de l'excellence dont on dépend. (SIRET, Vincent. « Religion » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2228).

302 L'étymologie du parricide semble indiquer qu'il s'agit du meurtre du semblable, concitoyen ou membre de la même famille, par opposition au meurtre de l'étranger. (SCHNEIDER, Monique. « Parricide » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1863).

303 Selon C. Lévi-Strauss, l'inceste illustre la notion de danger qui met en péril la survie du groupe, du point de vue de ses relations sociales. (LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949).

304 DUMAS, Jean-Louis. « Communion » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 370.

305 FLORIVAL, Ghislaine. « Empathie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 774.

306 *Ibid.*

307 LALANDE, André. « Connaissance » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 171 et « Connaître », p. 172. (Souligné par moi)

308 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 49. (Souligné par moi)

On retrouve ici l'idée aristotélicienne de la Forme, qui est tenue pour le principe d'individuation de la matière.

309 « Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. » (DESCARTES, René. « Discours de la méthode » *in Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier Frères, 1988, volume 1, quatrième partie, p. 603).

310 BAUER, Edgar. « Connaissance » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 412.

311 HEIDEGGER, Martin. *Qu'est-ce qu'une chose ?* (1962), Paris, Gallimard, 1988, p. 146-147. (Collection Tel) (Souligné par moi)

312 HEIDEGGER, Martin. *Qu'est-ce qu'une chose ?, op. cit.*, p. 140.

313 La notion d'intuition n'a pas fait l'objet d'un accord parmi les philosophes. Au delà des divergences sur la nature de l'intuition comme acte de la conscience, l'idée générale qui est exprimée ici s'apparente à l'intuition religieuse ou mystique. « Pour y atteindre, il faut aller au delà de la connaissance d'objets et recourir à d'autres moyens que les sens et la raison. (...) Il s'agit d'un état conscient très complexe et le mystique tâche de réaliser des états spirituels où sa pensée se concentre de plus en plus pour se rapprocher de l'unité parfaite. Cette attitude peut être appelée intuition en tant qu'elle cherche l'unité spirituelle plus directement et plus émotivement que la connaissance rationnelle consciente d'elle-même. » (LALANDE, André. « Intuition » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 541).

314 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 49.

De son étymologie grecque, la méthode évoque l'idée de cheminement par lequel l'esprit parvient à un certain résultat. C'est pourquoi, au-delà des procédés techniques, l'idée de méthode est d'abord et avant tout celle d'une « *direction définissable et régulièrement suivie dans une opération de l'esprit.* » (LALANDE, André. « Méthode » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 624).

315 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 59. (Souligné par moi)

316 DE BUZON, Frédéric. « Intuition » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1368-1371.

317 LALANDE, André. « Intuition » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 543.

318 Dans le langage hérité de la tradition philosophique, l'image se définit comme une représentation d'ordre matériel ou mental d'un objet d'abord perçu par la vue. Par là, la nature de l'image consiste à être une imitation ou une copie. Traditionnellement, la valeur de l'image a donc porté sur la correspondance à l'objet plutôt que sur sa réalité propre. « Les développements récents de la physique, de l'informatique et des techniques de communication conduisent à bouleverser l'appréciation traditionnelle que, depuis Platon, les philosophes portaient sur le statut gnoséologique de l'image, reléguée au rang de phénomène inférieur, voire d'obstacle à la connaissance. D'abord, selon des techniques probablement nées dans la cartographie, l'image construite ne se borne pas à représenter le réel visuel, mais sert à encoder de façon commode toute espèce d'information (...) Ensuite, il faut concevoir l'image physique, plus généralement, comme le résultat de l'interaction d'une onde électromagnétique avec un objet : la lumière du jour n'est qu'un moyen possible (...) Enfin, la réalité

sensible de l'image n'est pas la prison que pouvait imaginer Platon (...) C'est pourquoi on a pu proposer récemment une définition extrêmement large de la notion (d'image) : ce qui permet la manifestation du latent ou du non-vu, ne serait-ce que par suite des emboîtements des couches ou de la superposition des diverses strates. » (ÉDITEURS. « Image » *in* JACOB, François (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome, 1, p. 1230-1231). Sur la notion d'image, voir : DAGONET, François. *Philosophie de l'image*, Paris, J. Vrin, 1984.

319 BERGSON, Henri. « Introduction à la métaphysique » *in Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1903, p. 3. (Souligné par moi)

320 MORIN, Edgar. *La méthode*, *op. cit.*, volume 3, p. 144.

321 LARGEAULT, Jean. « Compréhension » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 387.

AUROUX, Sylvain. « Extension » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 935.

322 *Verstehen* (comprendre) et *erklären* (expliquer).

DILTHEY, Wilhem. *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris, PUF, 1942.
Le monde de l'esprit, Paris, Aubier Montaigne, 1947, volume 1, p. 150.

323 FOULQUIÉ, Paul. « Compréhension » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 110.

324 MORIN, Edgar. *La méthode*, *op. cit.*, volume 3, p. 149.

325 LALANDE, André. « Intuition » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 537-543.

326 MORIN, Edgar. *La méthode*, *op. cit.*, volume 3, p. 150.

327 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, p. 57.

Synonyme de sentiment, l'impression désigne, dans son acception mixte, un état psychique à la fois cognitif et affectif, une connaissance par expérience vécue. (FOULQUIÉ, Paul. « Sentiment » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 670).

328 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 17.

329 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 39.

330 Le concept de totalité désigne ici la synthèse de la pluralité (plusieurs unités) et de l'unité (formant un tout unique).

331 Comme par exemple les dualités nature / surnature, corps / âme, apparence / réalité, image / mot, subjectif / objectif.

332 CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 11.

333 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, p. 91.

334 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 20. (Souligné par moi)

335 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 41.

336 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 42.

337 Héritée de l'opposition quantité / qualité, l'extension veut dire l'augmentation de la quantité et l'intension l'augmentation de la qualité. Mais alors que l'extensif correspond à une multiplicité quantitative homogène, l'intensif correspond à une multiplicité qualitative hétérogène. La durée, dont

le développement n'est pas une quantité croissante, en est l'exemple. (BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1927), Paris, PUF, 1970, p. 1-5).

338 Les premiers travaux d'ethnologie envisageaient le symbolisme comme étant « le mental moins le rationnel », c'est-à-dire un défaut général de rationalité, et l'apanage de la pensée primitive.

Sur le type de connaissance que ce mode de relation à l'objet engendre, voir : BOUCHARD, Serge. *Le moineau domestique. Histoire de vivre. Nouvelles*, Montréal, Guérin, 1991, « Pardon à l'imaginaire », Montréal, Groupe Humanisme et gestion, H. E. C., CETAI, 1992.

339 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, volume 2, p. 60.

340 MORIN, Edgar. *La méthode*, *op. cit.*, volume 3, p. 174.

341 *Ibid.*

342 MORIN, Edgar. *La méthode*, *op. cit.*, volume 3, p. 173.

« La pensée philosophique, dans la mesure où elle s'efforce vers la *rationalité*, justifie chacune de ses affirmations selon les normes de l'*intelligibilité logique*. Toute doctrine se présente ainsi comme un corps de *vérités abstraites, valables en dehors de l'espace et du temps*. Chaque *système* recommence pour son compte l'entreprise de la *raison*, et prétend d'ailleurs pour son compte, l'achever. Il fournit un point de vue *absolu* sur la *totalité* du réel [1]. »

Georges Gusdorf.
Mythe et métaphysique.

« Un système n'est autre que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres, s'appellent *principes*, et le système est d'autant plus parfait, que les principes sont en plus petit nombre : il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul [2]. »

Condillac.
Traité des systèmes.

CHAPITRE III

LA PENSÉE SYSTÉMATIQUE

INTRODUCTION

La naissance de la pensée rationnelle et logique est associée, dans la civilisation occidentale, à l'apparition et au développement de la réflexion philosophique, survenus en Grèce vers le huitième siècle avant l'ère chrétienne. Selon la perspective génétique qui a généralement prévalu jusqu'ici en théorie de la connaissance, ce phénomène a été représenté comme « le passage du *mûthos* au *lógos* », c'est-à-dire comme l'avènement de la pensée discursive ou réfléchie.

> « Aussi bien l'événement ne s'est-il pas produit d'un seul coup et une fois pour toutes. C'est la *structure* même de la *conscience* qui s'est modifiée, en même temps que se transformait le *style de vie* de l'humanité. Il faudrait penser ici, en dehors de tout repérage chronologique, à une sorte de *mutation*, mais lente et progressive, dans l'être de l'espèce [3]. »

Cette forme de la conscience et ce style de vie [4] caractéristiques d'un mode de pensée né en Grèce et qui a dominé la pensée théorique et la vie pratique de l'Occident pendant vingt-cinq siècles sont toujours d'actualité. Pour en saisir la nature, l'examen des fondements s'avère indispensable : en eux est inscrite une empreinte qui, au fil des siècles, s'est obscurcie sans toutefois s'effacer et dont la connaissance est indispensable pour comprendre le sens de certains traits de la civilisation actuelle et pour leur donner signification. En effet, la notion de fondement joue ici un rôle capital, comme on le verra par la suite. De plus, contrairement à la pensée moderne pour laquelle les notions de durée [5] et de Progrès sont cruciales, la pensée réfléchie se caractérise par son intemporalité, son achèvement, sa fixité et sa permanence. Par la perfection, la cohérence et l'esthétique de son architecture, le système général d'explication aristotélicien demeure l'archétype de cette pensée. En le prenant comme une illustration exemplaire du mode de pensée systématique, je poursuis deux buts : 1) rappeler les fondements historiques et

philosophiques qui expliquent les traits actuels de la pensée rationnelle et logique, que je désignerai le plus souvent comme la pensée systématique [6] ; 2) me servir de cet exemple unique que le système aristotélicien d'explication du monde représente, comme un archétype, une illustration remarquable des caractéristiques générales de ce mode de pensée. Dans ce chapitre, je présenterai donc les éléments principalement d'ordre ontologique et épistémologique qui ont exercé une influence majeure dans la définition et dans l'édification de cette forme distinctive de spiritualité qu'est la pensée rationnelle. Ces éléments, qui constituent en quelque sorte la clé du chiffre permettant de comprendre la pensée discursive et logique, sont le *lógos*, la dualité et la Raison.

1. UNE PENSÉE NÉE SOUS LE SIGNE DU *LÓGOS*

S'il existe un terme pour symboliser l'avènement d'une forme de pensée — la pensée réfléchie — qui n'a d'équivalent dans aucune autre aire de civilisation que le bassin méditerranéen [7], ce terme est le *lógos*. Pour comprendre le sens profond de cette configuration propre à la pensée occidentale, il est nécessaire d'examiner l'acception originelle de la notion qui en constitue le fondement.

1.1 Le problème initial : l'illusion et le mensonge

Formé à partir de la racine *leg* dont le sens originaire est cueillir, recueillir, rassembler et relier — d'où le lien avec la parole (relier des mots) et la pensée (relier des idées) —, le terme *lógos* désigne, à l'époque la plus lointaine à laquelle il est possible de remonter, le récit « sacré » et, par conséquent, la parole authentique. Dans cette acception très lointaine de la notion de vérité, la qualité morale ou l'autorité de la personne qui ne ment ni ne trompe et la réalité de son discours font un. L'avènement d'une interrogation sur la différence entre l'illusion (la vérité du discours) et le mensonge (la véracité ou la bonne foi de celui qui parle) — forme originaire de l'opposition du vrai et du faux — porte en germe la séparation de la conscience et de la conduite, dans la mesure où l'illusion résulte de l'esprit qui se laisse abuser, et le mensonge, de la volonté ou de l'intention de tromper (Tableau 23). Comme l'illusion repose sur deux sources — la non conformité au réel et l'errement de la pensée —, on voit que l'interrogation initiale induit déjà une série de divisions qui marqueront la pensée occidentale : sacré / profane, pensée / action, pensée / parole, moral / intellectuel, sujet / objet, ontologie / épistémologie, vrai / faux, *etc.* (Figure 5).

Tableau 23

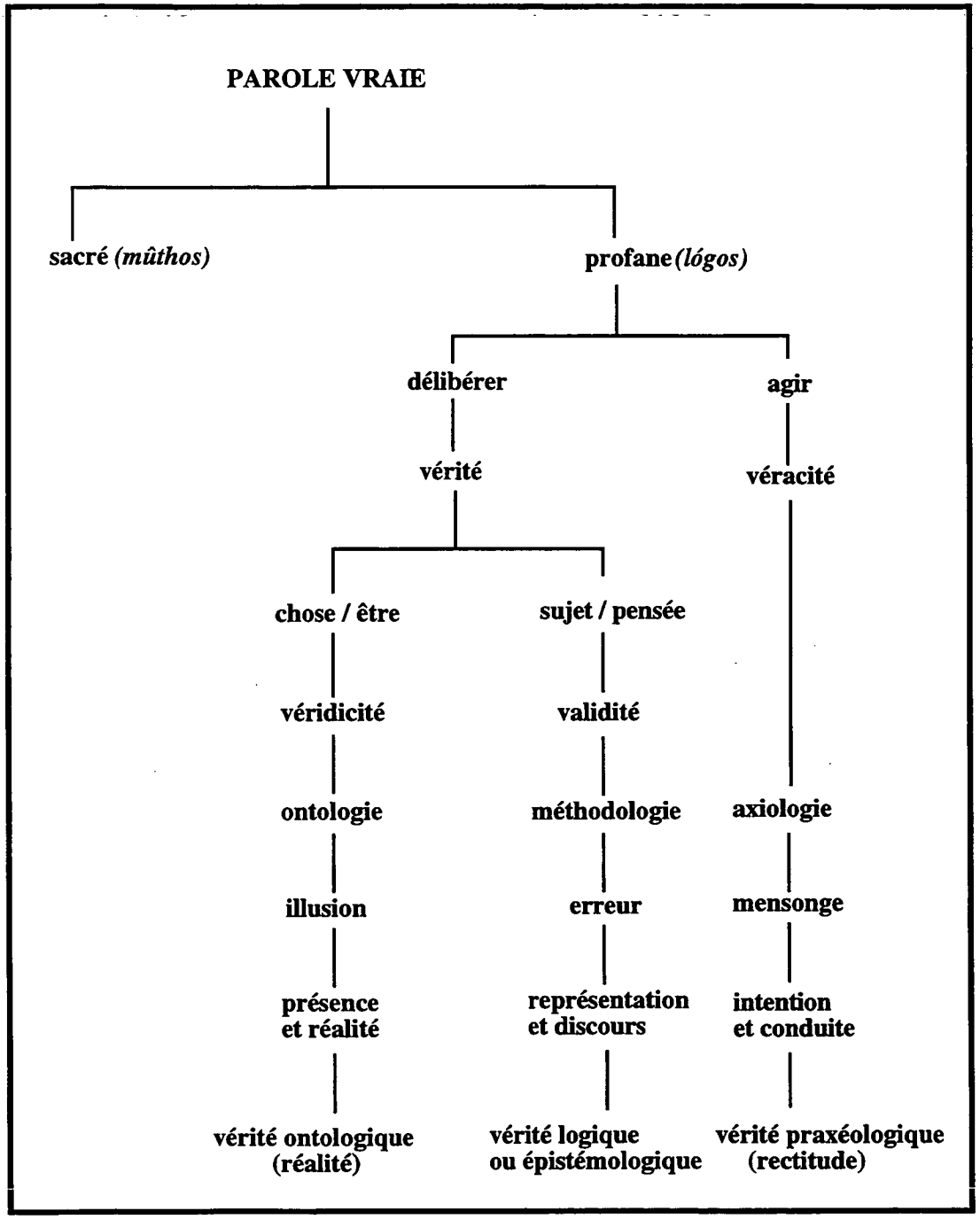
La dualité initiale du *lógos*

ILLUSION		MENSONGE
Sujet	Objet	Sujet
Pensée	Être	Volonté (éthique)
Discours	Réalité	Parole, action
Méthodologie	Théorie	Pratique
Erreur	Illusion	Intention
Logique	Ontologie	Praxéologie

Dorénavant, le *lógos* désignera plutôt l'aspect intellectuel ou délibératif de la vérité que son aspect moral et, à l'intérieur de cette voie, il prendra deux directions : principe de réalité et d'intelligibilité (ontologie), et discours réglé, ordonné et discipliné, pour atteindre la réalité de l'objet (épistémologie).

Figure 5

Le problème du mensonge et de l'illusion



1.2 Le *lógos* : principe de réalité et principe d'intelligibilité du réel

Dès la naissance de la réflexion philosophique sur le réel, le *lógos* désigne deux choses différentes : un principe de réalité ou un principe fondateur *(arkhé)* qui sous-tend la diversité des choses [8] ; un principe d'ordre *(kósmos)* à l'œuvre dans le monde des dieux, des hommes et des choses, qui fonde la communauté des univers céleste et terrestre, et qui assure l'intelligibilité du réel [9]. Dans ces acceptions initiales du *lógos*, se dessinent deux problèmes qui vont dominer le cours de la pensée réfléchie : la structure rationnelle du réel et la source (ou le principe d'explication) de cette rationalité, que les notions de cause et de loi vont exprimer.

Sur l'acception du *lógos* comme principe fondateur du réel, il convient d'apporter certaines précisions. L'un des concepts emblématiques de la pensée réfléchie est le concept de principe [10]. Ce mot, du grec *arkhé*, désigne le

> « fondement radical, l'origine, (...) ce qui commence, (l') archétype, (...) ce qui commande, (le) sommet de la hiérarchie, ou, ce qui revient au même dans cet espace métaphorique, (le) fondement ; ce qui, placé dessous, est (la) condition de possibilité de tout le reste [11]. »

Alors que l'*arkhé*-origine prolonge l'esprit mythique, l'*arkhé*-principe marque la frontière entre le mythe et la philosophie, le point d'indifférence et de passage entre les deux, « mais une frontière qui, en tant que telle, participe des deux domaines qu'elle délimite [12] ». En effet, la notion de principe comporte deux orientations de pensée qui vont se retrouver au cœur de la pensée systématique : comme fondement, au sens d'origine ou de commencement, l'*arkhé* donnera naissance à l'idée d'une filiation, un fil conducteur, une continuité, un principe interne de développement, une « raison » d'être, une cause, un *lógos* ; comme fondation permanente et stable, au sens de soubassement ou d'assise, à celle d'essence, de substance et de nature [13].

Comme principe d'intelligibilité, c'est-à-dire le principe d'ordre du réel en général et de l'homme en particulier, le *lógos* se manifeste par le discours cohérent, l'énonciation sensée, la parole compréhensible, admissible et valable universellement [14]. De là l'idée de l'existence d'une faculté humaine de penser, de juger et de raisonner discursivement, qui serait propre à l'être pensant et parlant [15]. L'incarnation dans l'homme du *lógos* universel sera désignée comme la Raison. Comme le principe d'ordre détermine aussi le monde dont parle le discours, connaître l'univers voudra dire en exposer les principes organisateurs. Si l'idée d'un *lógos* transcendant envisagé comme un principe cosmique ordonnateur était

appelée à disparaître en tant que telle de la science, l'idée générale qu'il véhicule se maintiendra à travers la notion d'une prédisposition à l'ordre, une régularité constitutive des choses, une règle interne d'organisation. Les notions de cause et de loi en découlent [16].

1.3 Le *lógos* : discours discipliné et ordonné à la conquête de la Vérité

Dans son sens originel, le *lógos* désigne le récit sacré et, par voie de conséquence, la parole vraie. Selon cette acception, ce n'est pas tant la question de la vérité du discours qui sollicite l'attention que la valeur absolue qu'il détient. Pour que le vrai qui, initialement, veut dire ce qui est « présent » [17] devienne une question d'ordre épistémologique plutôt qu'ontologique ou, en d'autres termes, pour que la vérité soit ramenée à une question de formalité (la vérité de la proposition) indépendamment de l'objet qu'elle qualifie (la présence de la chose), il fallait que la vérité acquière un statut « prédicatif », c'est-à-dire que la chose présente et la chose dite se dissocient. Faute d'une telle séparation entre la chose concrète, la pensée de la chose et le mot pour la dire, entre le réel et le discours, bref, entre l'ontologie et l'épistémologie, la logique — qui est la fonction propre du *lógos* et la science des conditions formelles de la vérité — n'aurait pu voir le jour.

La pensée occidentale est redevable à Platon d'avoir procédé à la mise en place d'une nouvelle définition de la vérité. En montrant qu'il est possible de « dire faux » [18] (Figure 5), Platon substitue au critère de la présence selon lequel « on ne peut penser ni dire ce qui n'est pas [19] » celui de l'exactitude de la représentation et il établit le fondement de la vérité dans le rapport entre la représentation et le discours tenu à son propos. Ce faisant, il transforme l'essence de la vérité, qui passe du vrai dans la chose concrète au vrai dans la pensée, ainsi que le rapport de la vérité au sujet pensant : le rapport d'authenticité de la parole humaine avec la Révélation est remplacé par un rapport de conformité, de correspondance de l'énoncé avec la représentation. En introduisant l'idée de conformité — qui signifie dont « la forme est semblable » —, on passe de l'idée de vérité comme véracité et véridicité à l'idée de vérité comme validité [20]. Or, la conformité du réel avec sa représentation suppose la distinction nette entre la chose et le sujet. La désolidarisation de la vérité de l'être avec le dire réfutable aura donc pour effet de permettre qu'une conception subjective de la vérité se développe — la vérité logique — indépendamment de la vérité ontologique, même si les deux sont intimement liées [21]. Ainsi la conception aristotélicienne du vrai et du faux pourra-t-elle se déployer dans la sphère de la logique de la connaissance ou de la pensée discursive, abstraction faite des questions touchant l'Être et les premiers principes indémontrables (Tableau 24).

Tableau 24

Le *lógos* et la conquête de la vérité

MÛTHOS	*LÓGOS*
Vrai dans la chose	Vrai dans la pensée
Vérité immuable et éternelle	Vérité ontologique et logique
Véracité, véridicité	Validité
Transcendance	Immanence
Révélation, illumination, éclair, éblouissement, *eurêka*	Raisonnement
Authenticité	Conformité
Reconnaissance	Connaissance
Parole	Discours
Efficacité	Cohérence, exactitude
Présence de la chose	Représentation
Intimité	Distance
Mémoire / Oubli	Vérité / Erreur
Récit, narration	Discours
Vie	Essence
Rythme	Forme

2. L'AVÈNEMENT D'UNE PENSÉE CLIVÉE

Dans un ouvrage intitulé *Les mystères de la Trinité,* D.-R. Dufour montre que, depuis presque trois millénaires, s'est développé en Occident un système de pensée dualiste qui est porteur de représentations et de rapports propres, et qui ne cesse d'étendre son emprise [22]. Or, il se trouve que la pensée philosophique grecque, à partir de laquelle l'esprit systématique s'est progressivement déployé, s'enracine dans la pensée dualiste, dont les traits les plus significatifs sont une ontologie qui repose sur l'opposition des contraires et des contradictoires, une intelligibilité mathématique du réel, une civilisation de l'écriture et une démarche dialectique.

2.1 La binarité

> « Le binarisme (...) n'est pas né d'hier. Il est le produit d'une pensée née en Grèce il y a plus de 2 500 ans, d'abord couvée par des petites sociétés marginales (le pythagorisme, l'orphisme, ...), puis construite en système par le platonisme et, depuis lors, poussée à ses plus extrêmes conséquences avec une cohérence rigoureuse. La forme binaire qui domine aujourd'hui est le résultat d'une longue évolution au cours de laquelle se sont forgées les grandes catégories de la raison dont l'Occident s'est armé : le dualisme, la dialectique, la causalité et, aujourd'hui, le calcul binaire... [23] »

La naissance en Occident d'un monde issu d'une vision dualiste est associée à l'avènement du pythagorisme, dans la seconde moitié du sixième siècle avant l'ère chrétienne [24]. À partir d'éléments d'arithmétique et de géométrie empruntés aux Égyptiens, les Pythagoriciens conçurent un cadre d'explication fondé sur un système binaire, constitué de dix dualités oppositives ou *schizis*. Ces couples d'oppositions représentent les « principes » qui gouvernent toutes choses. L'opposition fondamentale est celle de la limite (l'Être qui achève) et de l'illimité (l'Être inachevé) [25], dont découle une hiérarchie de couples d'oppositions (Tableau 25).

Tableau 25

La table pythagoricienne des dualités oppositives [26]

Limite	Illimité
Impair [27]	Pair
Un	Multiple
Droite	Gauche
Mâle	Femelle
Repos	Mû (mouvement)
Rectiligne	Courbe
Lumière	Obscurité
Bon, bien	Mauvais, mal
Carré	Oblong (rectangle)

Si le rapport entre le principe fondateur — limite / illimité — et certains des couples suivants — impair / pair, un / multiple, mâle / femelle, repos / mouvement — est facile à apercevoir, il est plus ardu de saisir le lien entre l'opposition fondamentale et les oppositions subséquentes (droite / gauche, rectiligne / courbe, *etc.*), ce qui a fait dire à C. Ramnoux que ces associations ne relevaient pas de la pensée « logique » mais de la pensée « symbolique » ou qu'elles s'expliquaient par association affective [28]. Il demeure néanmoins que ces dualités sont révélatrices des grandes questions qui sont soulevées à l'origine de la pensée rationnelle et qui en constituent les fondements. Elles permettent également de comprendre la source de la supériorité reconnue à l'un des deux membres du couple d'oppositions, comme par exemple la suprématie du repos sur le mouvement. On peut donc penser que la table pythagoricienne des dix oppositions participe des deux formes de pensée qu'elle délimite, ce qui expliquerait son « incohérence ».

Héritage d'une ontologie de l'Unité, certaines oppositions semblent dénoter une inspiration mythique, comme par exemple l'opposition un / multiple ; par ailleurs, la complémentarité du couple mâle / femelle serait à l'origine de l'opposition limite / illimité, forme abstraite de l'idée de complétude / incomplétude [29] ; d'autres oppositions reposeraient simplement sur l'image des phénomènes à l'état de nature, tels que le couple lumière / obscurité (jour / nuit), droite / gauche (main droite / main gauche, est / ouest), rectiligne / courbe, repos / mouvement [30]. En revanche, l'opposition bien / mal semble procéder d'une position ontologique différente, traduisant plutôt l'idée de contradiction qui fonde la pensée dualiste. Les oppositions carré / oblong, impair / pair seraient déjà révélatrices d'une tendance à l'abstraction et à la classification. Quelles que soient les hypothèses posées, il importe de souligner, dans cette série des oppositions pythagoriciennes, le passage d'une logique de la solidarité où les couples d'oppositions se correspondent *(cum respondere)* et où la réalité est aperçue comme une puissance double, antithétique et complémentaire, positive et négative, ambivalente et équivalente, à une logique de la négation et de l'exclusion mutuelle, où les termes se contredisent *(contra dicere)* et où la réalité est fondamentalement saisie comme un lieu d'affrontement de forces antinomiques et antagonistes [31].

Les conclusions à tirer de cette taxonomie se résument essentiellement à trois points : tout d'abord, avec la table pythagoricienne des oppositions, apparaît une façon de penser et de parler, où le dualisme est promu au niveau ontologique, à la source de toute réalité : « (les) contraires sont les principes des êtres » enseigne Aristote [32]. À partir de ce clivage foncier, deux voies vont s'offrir à la pensée dualiste : la dialectique, qui rejoint l'idée de l'harmonie des contraires et qui ouvre sur la conciliation ; la logique, qui met

l'accent sur le conflit des contradictoires et qui vise la radiation des antagonismes [33]. En posant le bien d'un côté et le mal de l'autre, la conciliation se trouvait évincée, puisque les termes ne se situent pas en continu l'un par rapport à l'autre comme les deux extrêmes d'une même échelle de valeur, mais en situation antinomique. De plus, le jugement sur le bien et le mal suppose un jugement d'appréciation (un jugement de valeur) qui porte sur la qualité et, par conséquent, qui engage une norme, une valeur absolue, une gradation en valeur, une hiérarchie, un classement. L'affirmation de la supériorité ontologique du repos sur le mouvement, qui a exercé son influence sur la cosmologie et sur la physique pendant vingt siècles, en est l'illustration.

Deuxièmement, l'activité intellectuelle de disjonction des oppositions structurera le *lógos* de l'Occident. Cette façon de penser le réel et de le dire aura pour caractéristique principale d'instaurer une relation intransitive entre la parole et le monde, entre la pensée et le discours, entre le sujet et l'objet.

> « Le *mot*, de son *référent*, est *séparé*. Apparaît un *objet du discours indépendant de la façon dont on en parle*. (...) La relation transitive entre la parole et la réalité s'évanouit ; entre les deux, il y a un hiatus, intransitivité. Il s'agit désormais de mettre la parole en accord avec le monde, alors qu'elle était, avant, dans sa version idéale, le monde même [34]. »

La dissociation du sujet et de l'objet aura pour effet d'introduire un deuxième clivage, entre l'homme et son inscription dans le réel, c'est-à-dire entre l'homme et ses relations à la transcendance, à l'univers, à autrui et à soi. Ce schisme des ontologies (nature / culture, nature / surnature, science / religion, profane / sacré, humain / divin, *etc.*) va permettre de différencier la nature des rapports — matériels (l'économique), sociaux (le politique) et symboliques (le spirituel ou la culture) — que l'homme entretient avec son milieu, non plus fondés sur l'unité mais l'uniformité, sur la complémentarité mais la similitude, sur une logique de solidarité mais une logique de différenciation.

En troisième lieu, la taxonomie pythagoricienne, que l'on pourrait présenter comme une taxonomie de l'Un, sera ramenée par la philosophie ultérieure à une opposition unique, celle du Même et de l'Autre [35]. Cette opposition fondamentale sera à l'origine de la question sur l'Être — ce qui demeure le même à travers la variété et la variation —, d'où l'intérêt pour la différence dans l'espace et dans le temps. On la retrouve à la base de la dialectique platonicienne des cinq grands genres [36] et de la table aristotélicienne des catégories [37], où elle exercera une influence considérable sur la pensée occidentale.

2.2 L'ontologie du nombre

Une fois mises en lumière les oppositions les plus courantes du réel, ainsi que l'observation de la nature les fait voir spontanément (mâle / femelle, jour / nuit, repos / mouvement, *etc.*), il était inévitable de s'interroger sur la manière dont ces oppositions sont liées entre elles. Deux questions vont se poser, l'une d'ordre esthétique, l'autre d'ordre éthique : « Qu'y a-t-il de plus beau ? » demande le catéchisme pythagoricien. « L'harmonie. » Pour Héraclite, il existe « une harmonie invisible qui est plus belle que l'harmonie visible » et c'est le rôle de la connaissance ou de la science de rechercher cette *harmonie interne* [38]. Déjà, se dessinent les disjonctions entre l'Être vrai et le paraître trompeur (harmonie interne / harmonie visible), l'idée abstraite et le réel concret, l'essence et les accidents, qui donneront naissance aux idées de constance (ce qui ne cesse d'être le même) et de régularité, d'où la dualité nécessité / contingence ; « Qu'y a-t-il de plus sage ? Le Nombre [39]. » En effet, pour les Pythagoriciens, ce sont les nombres qui « en tant que manifestation *harmonique* des dualités oppositives (...) expriment des *rapports*, des *rythmes*, des *proportions*, qui correspondent (aux) *régularités fondamentales* agissant derrière les chatoiements sans fin du monde [40]. » Derrière les idées de sagesse et de régularité — que l'on pourrait croire propres à la pensée réfléchie —, se décèlent les notions mythiques d'harmonie et de rythme, ce qui donne à penser que ces notions pourraient traduire, chacune dans leur registre, des catégories fondamentales de la pensée occidentale.

Par le Nombre, l'homme accède à la réalité profonde, régulière, permanente et fixe qui perdure derrière le miroitement des choses apparentes, parce que l'essence du réel (incluant la réalité humaine) est la sagesse et que la sagesse est de nature mathématique. Les preuves à l'appui de cette proposition sont abondantes. Par exemple, si l'homme est capable d'entrer en résonance, voire en transe, avec la musique — qui est la forme mélodique et rythmique du Nombre —, c'est parce que la nature humaine participe de (à) l'intelligible universel et, par là, possède une disposition fondamentale au Nombre [41]. La supériorité dont la mathématique sera investie sur le plan ontologique vient de cette participation du Nombre à l'intelligible universel, qui est le degré le plus éminent de la connaissance [42]. Avec l'avènement d'une ontologie du Nombre, le terrain sera propice au développement d'une connaissance de l'univers réglé et ordonné — le *kósmos* [43] — dont l'apogée sera la découverte des régularités internes qui le régissent (les lois de la nature) et, par suite, d'une conception de l'homme réglé *(homo sapiens)*. « *Le nouvel Homme ne parle plus* [44] », au sens propre et au sens traditionnel de l'oralité et de la création narrative. Lorsqu'il rompt le silence — qui a été promu au rang de manifestation la plus éminente de

la sagesse (ou de la prudence) —, c'est pour s'exprimer par le moyen d'un instrument lié au nombre : l'écriture [45]. Par contraste avec l'harmonie, la mémoire et la tradition orale [46], l'ontologie du Nombre et de l'ordre instaure le règne du secret, de la norme et de la loi écrite. « La parole est d'argent, le silence est d'or. »

2.3 Le primat de l'écriture [47]

Qualifier la découverte de l'écriture d'« aventure comparable en importance à ce qu'avait été, beaucoup plus loin dans l'obscurité des temps, la découverte du feu [48] » revient à dire que les caractéristiques d'une société de l'écriture sont des caractères déterminants de la pensée qui reconnaît ce mode d'expression comme son instrument privilégié.

> « *Absence de protagonistes*, relation *différée* des circonstances, le texte écrit, à l'opposé de cela même qu'il reproduit, est un sillon mort ; un *dialogue à distance*, où s'abolit le voisinage des bouches, des oreilles et des yeux. Mais, en même temps, et par cela précisément, il est présence d'un objet disponible pour tout lecteur, et auquel son état confère *durée* et *densité*. Il permet, par son étalement sur une portion d'espace, toutes les combinaisons et tous les retours, toutes les permutations qu'on voudra, substituant aux *choses absentes*, ainsi qu'aux mots proférés que leur succession annule tour à tour, des *traces figées* de mots auxquels chacun peut s'arrêter pour les contempler. L'écriture, dès lors, a le pouvoir de solliciter la *réflexion*, et peut-être aussi de favoriser le développement des facultés d'*analyser* et d'*abstraire*. De ces facultés, les hommes des sociétés de l'oral ne sont nullement privés, mais ils les développent par d'autres moyens, sans doute moins couramment disponibles pour chacun. En outre, une au moins des activités intellectuelles de l'homme n'est pas concevable sans l'écriture : la *numération de position* qui suppose un *alphabet de chiffres* et un *ordre de succession* écrite, tels que les étudie l'arithmétique [49]. »

Plusieurs traits de l'esprit systématique, qui sont liés au fait de l'écriture, ressortent de cet extrait : l'occultation de la parole et de la communication [50] au profit du discours et de l'information, par suite de l'absence des individus concrets ; le passage du sens connotatif au sens dénotatif et le remplacement du sens par l'« objet de signification », d'où la création, la présence et la primauté des objets [51] ; l'intemporalité, le dialogue à distance, la propension à l'analyse et à l'abstraction ; la prédominance du souci de la forme sur la texture concrète et singulière de la situation ; la supériorité du silence et de son corollaire, l'absence. De plus, comme l'écriture comporte la capacité de contrôler la circulation de la connaissance, elle devient un instrument crucial au service du pouvoir institutionnel, alors que la parole, du fait de son oralité, tire sa puissance de la séduction, de

la persuasion et de l'action sur autrui, tous des éléments liés à la personne concrète [52]. Ainsi, l'écriture se trouve-t-elle associée au secret. Il n'est pas sans intérêt de souligner que le rôle de secrétaire a conservé cette double acception de dépositaire des secrets et d'écrivain. Même si la parole et l'écriture ne sont le fait exclusif d'aucune forme de pensée, la parole apparaît comme un trait dominant de la conscience mythique, et l'écriture, comme une caractéristique de la pensée systématique. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que, contrairement à la vie de groupe et à la faculté de langage,

> « c'est en un nombre fort restreint de sociétés qu'apparaît l'écriture. Et, dans tous les cas, elle semble étroitement liée à une complexité particulière des rapports humains et à un réseau finement tissé de *hiérarchies*, caractéristiques de *sociétés sédentaires* à *économie fortement structurée*. Il ne s'agit donc pas (...) d'un développement naturel, encore moins d'une propriété définitoire (du genre humain) [53]. »

Dans le domaine de la régulation de la conduite humaine aux plans de la socialisation et de la production — qui correspondent à la praxéologie et à la poïétique, ou encore aux sphères du politique et de l'économique —, le droit et la comptabilité sont, respectivement, des manifestations types de la pensée rationnelle et systématique [54]. Si l'écriture caractérise les sociétés sédentaires, il n'est pas surprenant qu'elle s'épanouisse dans l'organisation bureaucratique, contrairement aux contextes qui requièrent l'esprit d'entreprise, l'initiative, la souplesse et la liberté de manœuvre. Enfin, par rapport à l'opposition initiale entre l'harmonie des contraires et le conflit des contradictoires, on comprend pourquoi le dialogue — qui représente le type du mode oral de la communication binaire — convient aux situations qui exigent la concorde et la concertation, alors que l'écriture est un mode de communication privilégié dans les situations conflictuelles, d'où la prédominance des codes, lois, contrats, conventions, règlements, livres de comptes, *etc.* Deux traits associés à l'écriture vont permettre de comprendre certains caractères de la pensée rationnelle. Ce sont l'accent mis sur la forme et la valeur accordée, par l'entreprise du verbe, à la qualification et au classement.

2.3.1 Le style comme formalisation du langage

Combiné à la pensée binaire, l'avènement de l'écriture a contribué à créer l'opposition entre l'oralité et l'écriture. Cependant, une telle opposition n'entraîne pas simplement la distinction de deux systèmes de représentation exprimant un même contenu de sens. Elle comporte en réalité une

> « divergence entre deux registres, l'un plus *spontané* et *moins concerté*, l'autre plus *prestigieux* et doué d'un plus *grand pouvoir*. Car dès lors que l'on commence d'écrire, même si l'on s'adresse à un seul destinataire et si l'on a d'autres relations avec lui que de familiarité, on donne au message une fonction plus *solennelle*, et on soigne davantage la parure. (...) *L'autonomie de l'écrit le consacre comme une fin en soi* [55]. »

Ceci explique que, dans les sociétés de l'écriture, la perfection et le plaisir soient beaucoup celui de la formule et de la facture. Ici, la notion de style est intéressante à étudier, puisqu'elle comporte diverses orientations qui illustrent bien la distinction entre des spiritualités différentes, comme on le découvre dans les deux citations suivantes : « le style est une *harmonie* (...) qui parle à l'homme » et « le style n'est que l'*ordre* et le *mouvement* qu'on met dans ses pensées [56]. » Si, dans le registre de la pensée systématique, la visée esthétique se manifeste par un accent mis sur la forme, c'est que la forme est tenue pour l'expression de la « puissance créatrice » de l'homme et la figure de l'« œuvre achevée ». De ce fait, elle représente la forme humaine de la puissance démiurgique [57]. Définie comme une série de convenances « calculées », la forme (ou le style) suppose le nombre et la mesure, contribuant ainsi à l'activité de mise en ordre qui caractérise la pensée rationnelle. Pour cette pensée qui vise l'intelligible absolu, la stylisation (ou la mise en forme) est constitutive de l'existence de la chose même, de la pensée sur cette chose et de la manière de l'exprimer [58]. La distinction que donne H. Focillon dans *Vie des formes* entre un style construit autour d'un élément intégrateur, comme par exemple l'art gothique, et un style centré sur un élément formel, comme par exemple l'ordre dorique, ouvre des perspectives de recherche sur les différentes conceptions de l'esthétique propres aux divers modes de pensée. Dans l'exemple qu'apporte cet auteur, on peut penser que le style gothique répond à une conception mythique de l'esthétique, alors que l'ordre dorique serait plus représentatif de la pensée systématique.

> « Qu'est-ce donc qui constitue un style ? Les éléments formels, qui ont une valeur d'indice, qui en sont le répertoire, le vocabulaire et, parfois, le puissant instrument. Plus encore, mais avec moins d'évidence, une *série de rapports*, une *syntaxe*. *Un style s'affirme par ses mesures*. Ce n'est pas autrement que le concevaient les Grecs, quand ils le définissaient par les *proportions relatives* des parties (...) c'est un *nombre* qui distingue l'ordre ionique de l'ordre dorique (...) Mais il est d'autres arts, où les éléments constitutifs ont une valeur fondamentale, l'art gothique par exemple. On peut dire qu'il est tout entier dans l'ogive, qu'il est fait d'elle, qu'il découle d'elle dans toutes ses parties [59]. »

2.3.2 Le verbe, la qualification et le classement

Nous sommes habitués, en Occident, à lire une écriture qui copie les sons, ce qui n'est pas le cas de toutes les langues. De ce fait, l'écriture a initialement été sentie comme « un décalque plus ou moins fidèle de la parole [60] », d'où elle était censée tirer son efficacité. Symbole d'une réalité qui, elle, est chaque fois unique et singulière, l'idéal de perfection du signe graphique serait l'unicité de la relation signifié / signifiant. La valeur conférée, dans la civilisation occidentale, à la précision du langage découle de cette imperfection inéluctable [61]. Dans les civilisations où l'écriture a évolué assez tôt vers le syllabaire ou l'alphabet, toute la puissance créatrice concentrée dans le divin ou dans la magie s'est transférée dans le verbe [62]. « Le verbe est l'âme d'une langue (...) le mot par excellence [63]. »

Le verbe

Dans la tradition linguistique gréco-latine, le verbe désigne, avec le sujet, l'un des deux éléments de la conception binariste de la prédication — opération logique par excellence de la pensée philosophique —, définie comme l'affirmation « absolue » et « définitive » d'un caractère ou d'une propriété qui appartient « essentiellement » ou « accidentellement » au sujet. « Il n'y a (...) aucune différence entre "l'homme est bien portant" et "l'homme se porte bien", ni entre "l'homme est se promenant" ou "coupant" et "l'homme se promène" ou "coupe" [64]. » Non seulement la prédication donne-t-elle une chose ou un jugement pour vrai mais, dans le mode de pensée systématique, la fonction substantive et assertive du verbe — ontologique, essentielle et statique — l'emporte sur sa fonction existentielle, active et dynamique. On comprend que le verbe ultime de la pensée systématique soit le verbe être.

L'activité prédicative de l'esprit a engendré une forme de pensée et de connaissance connue sous le nom de « pensée catégoriale », formule qui évoque les catégories d'Aristote. Ces catégories constituent la typologie des « manières d'être » d'une chose, des prédicats assignables à un sujet quelconque, des « manières de dire » l'être [65]. Plus généralement, cette expression désigne une forme de connaissance qui se caractérise par la recherche des attributs fondamentaux de l'Être (la qualification), par le souci de l'abstraction généralisante et par le classement. L'importance des catégories aristotéliciennes, qui constituent la structure fondamentale de la pensée occidentale et de la conceptualisation (le temps, l'espace, la quantité, la qualité, *etc.*), tient à leur double dimension, à la fois ontologique et logique ; d'une part, elles désignent la totalité des idées

universelles et intelligibles qu'il est possible d'affirmer de l'Être et, d'autre part, elles servent d'instrument pour ordonner en séries de similitude la multitude des individus [66]. De cette dualité (ontologique et logique) découlent deux fonctions qui sont en même temps deux grandes orientations de la pensée catégoriale : la qualification ou l'affirmation d'un caractère quelconque à un sujet, et le classement ou la mise en ordre.

La qualification

La qualité, troisième des catégories aristotéliciennes, désigne la « différence » de l'essence : « (l') homme est un animal qui a la *qualité* d'être bipède, le cheval a la *qualité* d'être quadrupède, le cercle est une figure qui a pour *qualité* d'être sans angle, ce qui montre bien que la *différence selon l'essence est bien une qualité* [67]. » Dans la conception originale du terme, la qualification évoque une propriété réelle et interne (ou existant à l'intérieur des corps). Elle est une catégorie plus fondamentale que la quantité, parce que liée à l'essence et pensée en relation directe avec la forme. Les trois modes de la qualité selon Aristote représentent des orientations, des attitudes fondamentales pour la pensée systématique : elle reconnaît la possibilité de son contraire, elle est susceptible de changement (s'accroître / diminuer) et elle admet la différence (le semblable / le dissemblable).

Par opposition à la quantité et à la relation, la qualité apparaît comme l'un des concepts emblématiques de la pensée spéculative, philosophique et abstraite. On la rencontre sous l'appellation de propriété, comme « un caractère appartenant *par nature* en propre à tous les éléments d'une classe d'objets [68]. » Dans le langage formel, la qualité s'exprime par le moyen de l'« adjectif qualificatif ». Au delà de la question ontologico-épistémologique posée par la qualification — la qualité est-elle intrinsèque à la chose ou le résultat d'un jugement du sujet connaissant ? —, la qualification est un processus d'appréhension ou de saisie du réel qui permet de caractériser, d'individualiser, de spécifier, puis de généraliser.

> « De même qu'une qualification s'individue en nom d'être [69], de même, et inversement, le nom, au lieu de désigner des individus, prend un *caractère général* de nom d'espèce, et devient une *qualification*, qui s'applique comme un *adjectif*. En partant de *un père* si on généralise, on arrive à la catégorie : *des pères*, d'où *être père* [70] » et, de là, au concept général de paternité.

La différence : le Même et l'autre

J'ai déjà indiqué que la qualité représente « la différence de l'essence ». Or, la différence est l'une des notions emblématiques et des activités constitutives de la pensée systématique. Littéralement, la différence signifie la relation d'altérité entre des choses qui sont identiques à un autre égard [71]. Différentes sont des choses qui, « tout en étant autres, ont quelque identité, non pas selon le *nombre*, mais selon l'*espèce*, le *genre*, ou par *analogie*. Ce terme se dit encore de ce qui est autre par le *genre*, ou bien des *contraires*, ou enfin de ce qui a, dans son *essence* même, son *altérité* [72]. » De ceci, il ressort que la différence possède deux sens fondamentaux : l'un, d'ordre ontologique, signifie ce qui est « propre à... » ou « caractéristique de... » Sur le plan ontologique, la différence représente la condition de la diversité des êtres individuels et le caractère propre qui permet de passer de l'individu à l'espèce, et de l'espèce au genre ; l'autre, d'ordre épistémologique, désigne un rapport entre des objets de pensée distincts : un rapport d'opposition, de contradiction, de privation, de contrariété, *etc.*

> « La différence parfaite et *maxima*, c'est la contrariété dans le genre, et la contrariété dans le genre, c'est la différence spécifique. Au-delà et en deçà, la différence tend à rejoindre la simple altérité, et se dérobe presque à l'identité du concept : la différence générique est trop grande, s'installe entre des incombinables qui n'entrent pas dans des rapports de contrariété ; la différence individuelle est trop petite, entre des indivisibles qui n'ont pas de contrariété non plus [73]. »

La pensée classificatoire [74]

M. Bunge définit la classification systématique comme l'organisation d'un groupe de concepts en une hiérarchie [75]. Plus exactement, la classification des objets en individus, espèces, genres, familles et ordres signifie « une opération de partitionnement et d'ordonnancement d'une collection donnée d'objets aboutissant à leur groupement exhaustif en classes d'équivalence mutuellement exclusives, définies par des prédicats d'appartenance [76]. » La classification repose sur un système de règles appelé taxonomie, dont l'objectif est de dégager l'identique sous la diversité des objets et de constituer des groupes homogènes. La classification systématique ou analytique (la typologie) est une « *structure conceptuelle analytique* [77] » qui vise à instaurer « l'*ordre* dans une réalité chaotique qu'elle décrit et codifie selon le principe d'*économie de pensée*. (...) Les classes ainsi construites doivent avoir un maximum d'*hétérogénéité entre elles* et une grande *homogénéité à l'intérieur* de chacune d'elles [78]. » Il faut garder présent à l'esprit que

l'ordre typologique est tenu pour l'explication, la représentation de l'ordre statistique [79]. Or, comme le but de la statistique est de contrôler les généralisations spontanées, d'évaluer le degré de confiance accordé aux conclusions et de généraliser à bon escient [80], on découvre dans la statistique un instrument de saisie du réel qui s'inscrit dans la logique de l'inférence inductive.

Il existe deux grands systèmes classificatoires, l'un fondé sur la connexité (la généalogie, la contiguïté et l'association), l'autre sur la similitude (la ressemblance et la différence). La classification des objets selon la souche ou la parenté est du ressort de la métonymie, tandis que la classification selon la ressemblance appartient au domaine de la métaphore [81]. Littéralement, la métonymie signifie la transposition ou le changement de nom pour un autre. Il s'agit d'un procédé rhétorique par lequel on exprime un concept au moyen d'un terme en désignant un autre qui lui est uni par une relation nécessaire, comme par exemple la cause pour l'effet, le contenant pour le contenu, le producteur pour la production, le signe pour la chose signifiée, *etc.* Le sceptre, qui symbolise l'autorité royale, le cœur, qui est considéré comme le siège des passions et qui est confondu avec les sentiments mêmes, sont des illustrations du procédé métonymique [82]. Par contraste, « la métaphore est le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre, transport ou du genre à l'espèce, ou de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce ou d'après le rapport d'analogie [83]. » À la lumière de ce qui a été dit jusqu'ici sur la conscience mythique et sur la pensée systématique, on peut penser que le schème classificatoire métonymique, qui repose sur la généalogie, participe de la conscience mythique, alors que le schème métaphorique, qui est centré sur la ressemblance, semble correspondre davantage à l'esprit systématique.

S'appuyant sur la méthode comparative, l'analyse typologique suscite une démarche discursive dans laquelle les phénomènes sont d'abord rangés en catégories logiques. Par la suite, la comparaison entre les types permet d'éliminer les différences mineures et d'obtenir des types abstraits d'ordre général.

> « La pensée grecque distingue bientôt ces notions hétérogènes que les réactions élémentaires conduisaient à fondre en une *unité indivise*. Elle élabore chacune par une lente *analyse* et lui assigne une place définie dans la *hiérarchie* des accidents ou des fonctions, des données ou des intentions, où l'existence et la conscience de l'homme se trouvent intéressées. (...) La *pensée classificatoire,* la réflexion philosophique démêlent les *qualités* : celles-ci sans doute se correspondent toujours, leurs affinités profondes restent senties, mais elles-mêmes sont enfin isolées, rangées chacune sous la rubrique qui définit sa *nature* : l'opposition du courbe et du droit appartient maintenant à la

> géométrie, celle du pair et de l'impair à l'arithmétique, celle du propre et du sale à l'hygiène, celle de la santé et de la maladie à la médecine : cependant celle du bien et du mal est réservée à l'éthique et la religion conserve celle de la grâce et du péché. (...) Tout s'est amenuisé, rendu indépendant. On peut désormais perdre ici et gagner là. *Rien n'engage plus l'homme en entier.* Le siècle offre des compensations, à qui néglige son salut. Chaque opposition a vu diminuer son importance et croître son autonomie. Le domaine s'est élargi d'autant et embrasse maintenant la presque totalité des affaires humaines [84]. »

2.4 Une nouvelle façon de penser le réel et d'en parler

> « Si Pythagore a inauguré la rupture avec l'univers du mythe et du savoir narratif, et clairement indiqué les termes de l'alternative se présentant aux hommes, Socrate et, surtout, celui qui s'en est autorisé, Platon, ont donné au projet pythagoricien sa forme opératoire et, si l'on peut dire, esthétique : la nouvelle façon de penser (...) s'est constituée comme une nouvelle façon de parler [85]. »

Cette nouvelle façon de penser qui s'inspire de la maïeutique socratique est la dialectique, et l'instrument pour le réaliser, le dialogue. Or, le dialogue — dont l'intention est une construction conjointe, et la nature, un échange réciproque entre deux termes — est vu comme la forme opératoire et esthétique de la pensée et de la relation dualistes. Il convient donc de se pencher sur ses principales caractéristiques.

2.4.1 Le clivage du sujet et de la chose

Avec Platon apparaît une règle nouvelle du jeu de parole qui deviendra caractéristique du discours du *lógos* [86]. Cette règle, qui suppose la dissociation de la parole et du monde dont elle parle, de la personne et du sujet dont traite son discours, institue l'autonomie du référent. Avec elle se réalise la condition de possibilité d'une nouvelle dualité : le vrai et le faux. En effet, si le discours des rhéteurs, des sophistes, des poètes et des conteurs se range du côté de l'erreur, c'est parce qu'il contient des éléments fictifs qui proviennent du locuteur, tandis que le discours vrai exclut toute intervention de la subjectivité humaine. Cette exigence de vérité appelle une conception propre de l'objet à connaître et de la relation du sujet à l'objet, de même qu'une certaine méthode.

Le réel : le préjugé de l'intelligible

Le discours du *lógos* pose l'existence de quelque chose qui lui est extérieure et qui ne change pas chaque fois qu'on en parle [87]. Or, comme la réalité empirique ne cesse de changer, deux principes vont devoir être posés : le premier établit que « dans la mouvance sans fin du sensible, il y a de la permanence [88]. Il y a *idéalité de la réalité*. Et cette idéalité est, dans la réalité, ce qu'il y a de plus réel : il y a *réalité de l'idéalité* [89] » ; le deuxième est le préjugé de l'intelligible : il existe un intelligible permanent et stable qui traverse le monde sensible et auquel participent le sujet et la chose. Cet intelligible, qui permet au discours du sujet sur une chose d'être durablement vrai, est le général [90]. On y accède par la voie de la *mathesis* platonicienne (la démarche) ou par l'*epagogé* aristotélicienne (l'induction). De nouvelles dualités apparaissent : l'essence et l'accident, l'intelligible et le sensible, la réalité et l'illusion, l'abstrait et le concret, l'Être et le devenir, le permanent et le changeant, le Même et l'autre.

En prenant pour point de départ ces deux principes — la permanence constitutive et essentielle, et l'intelligibilité de la réalité —, la direction de l'investigation philosophique avec les formes qui en procèdent était donnée : il s'agira de « *comprendre* le fonctionnement du *même* appareil qui génère les figures toujours *autres*. La réalité que vise le discours philosophique est une *stabilité* grâce à laquelle, en dernier ressort, le sujet de la phrase peut être *qualifié* dans une *prédication stable* [91]. » L'idéal du discours savant serait de pouvoir dire toujours la « même » chose, parce qu'on aurait réussi à atteindre l'essence du réel [92]. Cette stabilité immanente à l'objet revêtira diverses appellations : l'Idée, la Forme, l'essence, *etc.* Quel que soit le nom qu'on lui confère, l'essence du réel trouvera son expression absolue et vraie, elle atteindra l'idéal de la perfection formelle et de la stabilité, dans la formulation mathématique.

La relation du sujet à la chose : la primauté du sujet

La manière de concevoir la relation du sujet au réel détermine la nature de la méthode pour saisir l'objet et le connaître. Ainsi, par exemple, quand on dit qu'une personne communie avec un être, la relation à cet être est de nature sympathique et synthétique. Du point de vue de la pensée discursive et rationnelle, la connaissance vraie se définit comme la connaissance du général et de l'essentiel ; le monde sensible, qui est constitué de phénomènes individuels ayant lieu à telle place et à tel moment, se trouve donc en position subordonnée. Pour connaître véritablement le réel, il suffit de faire l'effort d'introspection nécessaire permettant de retrouver les Idées ou les principes fondateurs qui

sont déposés en chacun dans cette partie permanente qu'est l'âme [93], et de renoncer à tout ce que l'humanité comporte de création, de fantaisie, de poésie, d'imagination et d'imaginaire. La démonstration, raisonnement catégorico-déductif qui caractérise la pensée rationnelle, fonde ses assises dans une épistémologie introspective, comme par exemple l'innéisme des Idées [94]. Le pivot de cette épistémologie est la notion d'axiome : principe dont la possession est indispensable à qui veut apprendre scientifiquement, mais qui n'est pas lui-même susceptible de démonstration [95]. Un nouveau clivage se superpose à la dualité sujet / chose qui, dans le sujet, scinde l'âme et le corps, l'esprit et la matière, la raison et les sens.

Tableau 26

Les orientations fondamentales de la pensée rationnelle [96]

Abstraction
Généralité
Essence
Clivage sujet / chose
Impersonnalité, le « on »
Dominance de la disjonction
Disjonction réel-imaginaire
Conventionnalisation des mots
Irréalisation des images
Réification des choses
Isolement des choses
Traitement technique des choses
Fort contrôle empirique extérieur
Fort contrôle logique sur l'analogique
Pan-objectivisme
Relations sociales pratiques

Tableau 27

La nature des activités cérébro-spirituelles de la pensée rationnelle [97]

CATÉGORIE	ACTIVITÉ
Computation de signes, symboles	Utilisation instrumentale de signes
Mode de traitement de l'information	Digital, logique
	Identités ontologiques : différenciation
Représentation	Image de la réalité
Souvenir	Rappel d'un passé devenu irréel
Langage	Usage instrumental
	Appellation conventionnelle
Discours	Fort contrôle logico-empirique
	Distanciation du sujet, neutralité
Action	Technique

La dialectique et le dialogue

La démarche pour atteindre la vérité (les Idées, les principes, les axiomes, les postulats) est la dialectique. Formellement, la dialectique désigne la confrontation d'opinions différentes ou opposées, en vue de parvenir à un accord sur un sens mutuellement admis comme vrai ; matériellement, elle est l'art d'interroger et de répondre en surmontant les écueils du langage. Malgré la référence au dialogue, cette démarche ne constitue pas une interlocution « Je-Tu » mais une relation de soi à soi, grâce au dédoublement du sujet « Je-Je ». En effet, pour comprendre la nature de la dialectique — qui reste le modèle de référence de l'exercice conjoint de la pensée et de la parole —, on doit se rapporter au dialogue socratique et à Platon, pour qui penser se définit comme un dialogue intérieur de l'âme avec elle-même [98].

Selon D.-R. Dufour, les caractéristiques de la démarche socratique — l'archétype du dialogue de la pensée discursive et dualiste [99] — sont les suivantes : un clivage du sujet « Je » ; un dialogue où le « Je » est aux prises avec un « Autre » impersonnel, un « Il » qui représente une non-personne idéale ; l'exclusion du « Tu » (le principe du tiers exclus) ; un processus binaire ; le rejet des éléments irréductibles à la démonstration

et la mise à son service des éléments compatibles ; ultimement, la cessation de l'interlocution [100].

Le rôle que jouent les deux protagonistes dans ce type de dialogue mérite l'attention. Sans entrer dans le détail de l'exposé de D.-R. Dufour sur la question, soulignons que, dans le dialogue propre à la pensée discursive — caractérisé par l'alternance entre la proposition et l'objection —, la prérogative du sujet qui énonce les propositions est de produire des énoncés identiques à ceux que tout autre sujet produirait, c'est-à-dire des énoncés généraux en compréhension (teneur) et universels en extension (portée). La valeur du sujet « Je » réside donc dans sa capacité à renoncer à son identité personnelle et à adopter la forme impersonnelle du « On », c'est-à-dire à représenter la position de l'homme en général [101]. Le deuxième élément du dialogue — l'Autre — ne désigne pas un « Tu » mais une puissance « absente » et « lointaine », un « Il » qui est source intarissable d'objections et dont la seule compétence est d'aider le « Je-On » à accéder à la vérité générale qu'il détient, en éliminant le plus possible de confusion, de brouillage ou de bruit que toute communication comprend normalement. On aboutit ainsi à une sorte de dialogue où, en mettant en présence un « Je-On » et un « Tu-Il » qui, respectivement, représentent la « non-personne » et la « non-présence », ce sont deux abstractions qui s'adressent la parole [102]. Ce type de dialogue que le sens commun qualifie de « dialogue de sourds » et où dominent le « On » impersonnel et le « Il » absent, c'est-à-dire le général et l'universel, se rencontre souvent dans la négociation patronale / syndicale, l'une et l'autre partie utilisant au besoin le « On » général au nom des « principes », de l'« absolu » ou de l'autorité supérieure, et le « Il » universel au nom de l'égalité du nombre [103], de la science ou autrement. À l'évidence, écrit D.-R. Dufour, le dialogue socratique est une pure fiction, « un exercice idéal qui n'est jamais réalisé. (...) Comment se laisser fasciner par une activité qu'on ne sait pratiquement pas réaliser ? Cela est un mystère intéressant [104]. »

2.5 L'*homo duplex*

Depuis Platon, l'habitude a été prise de distinguer dans l'homme une nature inférieure, commune aux animaux et au vivant, et une nature supérieure — la part « divine » de l'âme (le *noûs*) — qui apprécie, conseille et, éventuellement, prescrit. Cette façon de voir dominera jusqu'au seizième siècle où, avec R. Descartes et le cartésianisme, un nouvel élan sera donné à l'opposition entre la Raison, d'une part, les sens et les passions, d'autre part [105]. Selon D.-R. Dufour, la dualité corps / âme — que l'on rencontre aujourd'hui sous les formes corps / esprit, passion / raison [106], matière / forme,

contenu / contenant, signifiant / signifié, *etc.* — est apparue avec le socratisme et elle constitue, avec les dualités sujet / objet, vrai / faux et unarité / binarité, les dichotomies originaires de la pensée occidentale.

> « La notion de l'"âme", l'"esprit" et en fin de compte même de l'"âme immortelle", a été inventée pour mépriser le corps, pour le rendre malade, — "sacré" — pour apporter à toutes les choses qui méritent du sérieux dans la vie la plus épouvantable insouciance ! — les questions de nourriture, de logement, de régime intellectuel, les soins à donner aux malades, la propreté, la température — [107]. »

Ce clivage fondateur a eu pour effet d'engendrer une attitude de mépris à l'égard du corps, une volonté de puissance et de maîtrise du désir et de la sexualité, un refus de la peur, de l'incertain et des attributs triviaux de la vie. Bref, la dualité corps / âme a donné naissance à l'idéal du Surhomme, éternel, immortel et universel, omniscient et omnipuissant. Dans *La naissance de la tragédie*, F. Nietzsche qualifie ce monde clivé, issu de deux instincts antagonistes et contradictoires, comme l'apollonien et le dionysiaque [108]. « L'un des aspects du monde est purement *mathématique*, l'autre n'est que *volonté, plaisir et douleur* [109] » (Tableau 28). Depuis lors,

> « nous sommes écartelés entre deux mondes, chacun justiciable d'un type de connaissance : "la connaissance des *valeurs absolues*, exprimée exclusivement en *nombres* et dans l'*espace* ; l'autre forme de connaissance (consistant) à apprécier les instincts et à les évaluer". (...) La schize mise au jour par Nietzsche révèle donc l'autre face de l'*intelligible* : les "instincts", le "*vouloir pur*", que l'idéalisme platonicien a dû exclure pour se constituer [110]. »

Tableau 28

Le dionysiaque et l'apollonien

DIONYSOS	APOLLON
Corps	Âme
Instincts, passions, ivresse	Valeurs absolues, raison
Fierté, vitalité. volonté de puissance	Intelligence, volonté de mesure
Plaisir / Douleur	Schématisme logique
Désir	Raison
Mélodie	Matière, mathématique, nombre
Art	Morale
Crainte de la mort	Désir de beauté
Fusion dans l'univers	Individuation
Passion orgiaque	Ordre
Dissonance	Cohérence
Excédent de vie, surabondance de force	Intelligence, concepts
Démesure	Mesure
Temps	Espace
Musique	Art plastique
Harmonique	Rythmique
Unité de l'univers	Unité des belles formes
Archiloque	Homère
Zarathoustra	Socrate
Surhomme	Homme théorique
Oiseau	Serpent

3. LE RÈGNE DE LA RAISON [111]

Du latin *ratio*, qui signifie calculer, compter, mettre en ordre, organiser et, par extension, penser, le terme de Raison fut utilisé, à compter du premier siècle avant l'ère chrétienne, pour exprimer les notions grecques de *noèsis*, de *diánoia* et de *lógos* [112]. À l'exception de son acception théologique, pour laquelle le terme *Verbum* sera adopté [113], la *ratio* héritera de tous les usages du *lógos*. L'avènement de la *ratio* marque donc l'acte de naissance de la sécularisation de la Raison cosmique. Derrière la diversité de ses acceptions, la Raison s'entend principalement comme un principe immanent et une propriété essentielle du réel. C'est la Raison comme rationalité objective. Du point de vue de la réalité humaine, la Raison subjective désigne une faculté commune à toute l'espèce humaine par différence avec l'animalité, une orientation générale de la pensée, une capacité d'abstraction et une détermination de la connaissance (la pensée rationnelle), une volonté de coopération et d'action méthodique, une façon d'aménager le monde. Le langage et l'outil sont les deux productions caractéristiques de l'*homo sapiens* ou de l'*animal rationale*, créature non seulement rationnelle mais raisonnable.

3.1 La Raison comme principe immanent du réel

L'ontologie s'entend principalement comme la science du fondement de l'ordre des choses, la connaissance des principes généraux du réel, « l'étude de l'être dans ses propriétés générales et dans ce qu'il peut avoir d'*absolu* ; l'étude de ce que sont les choses en elles-mêmes dans leur *nature* intime et profonde, par opposition à la seule considération de leurs *apparences* ou de leurs *attributs* séparés [114]. » Pour la pensée grecque, les deux principes fondateurs de tout ce qui existe sont la matière, substance sans détermination ni qualité, et le *lógos* qui agit en elle [115]. Ces principes vont servir de piliers à la construction de tout l'édifice.

3.1.1 L'idée d'architecture

Héritage de la conception héraclitéenne d'un *lógos* commun à l'univers et à l'homme, d'une Raison présidant à l'ordre (*kósmos*) du réel, de la pensée et de la conduite humaines, la notion de « raison d'être » des choses évoque l'idée de l'existence, dans l'univers matériel et humain, d'un principe d'explication intelligible. Séparé (l'Idée platonicienne) ou immanent aux choses (la Forme aristotélicienne), ce principe exprime l'idée d'absolu et de vérité, puis celle d'un ordre, une structure présente dans le

monde [116], qui non seulement fait que les choses sont ce qu'elles sont essentiellement (ontologie) mais qui permet de les comprendre (épistémologie). « À travers toutes choses circule un dieu unique, une *substance* unique, une *loi* unique, une *raison commune* à tous les êtres vivants intelligents, une *vérité* unique [117]. » Cette conception d'une substance « uni-forme » et stable ou d'un substrat sous-jacent, qui satisfait à l'idée de permanence et de ressemblance que l'esprit applique à la diversité des objets empiriques et à la variabilité des phénomènes, constitue l'une des caractéristiques majeures de la pensée rationnelle. Comme l'écrit F. Alquié :

> « L'homme peut dire : "mes sentiments, mon angoisse, ma nausée, ma mort". Il ne peut dire, "ma raison", mais seulement : "la Raison", la Raison étant commune à tous, et même, semble-t-il, présente dans les choses dont elle constitue la *structure*. La Raison est toujours extériorité, nécessité, toujours elle semble découverte en ce qui n'est pas nous [118]. »

L'intuition d'un principe cosmique commun au monde et à l'homme, d'une Raison *(lógos)* universelle, donnera lieu à l'idée que la vraie réalité n'est pas le monde de la présence sensible et matérielle mais celui de la Forme [119]. Le postulat selon lequel les phénomènes patents dissimulent une structure latente complexe dont ils ne sont que des effets [120], de même que la question de la structuration morphologique de la matière, en découlent. Dans la pratique, le primat d'une philosophie de la Forme — au sens classique de principe d'organisation de la matière — se traduit par la croyance dans la supériorité du motif, c'est-à-dire le dessein, et par extension celle de l'armature, de la disposition ou de la structure, sur l'effet réel. À la limite, la manière dont les parties sont disposées ou agencées tend à devenir la raison de leur existence et de leur action, le principe d'explication, d'où la dépréciation de la conscience et du sens au profit de la « logique de structure », de la logique d'ensemble, de l'architecture et de la cohérence [121]. De plus, l'idée de structure ou d'architecture induit celle de système, au sens d'Aristote, de R. Descartes ou de E.B. de Condillac, entendu comme

> « la disposition des différentes parties (...) dans un *ordre* où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les *dernières* s'expliquent par les *premières*. Celles qui *rendent raison* des autres s'appellent *principes*, et le système est d'autant plus *parfait*, que les principes sont en plus petit nombre : il est même à souhaiter qu'on les réduise à *un seul* [122]. »

Cette acception mécanique du concept de système fait appel aux idées de hiérarchie, de statut, de situation et de rang, où l'identité de la partie et, par conséquent, ses attributions (son rôle, ses obligations, ses devoirs et ses droits) dépendent de la

position qu'elle occupe dans l'ensemble. Sur le plan épistémologique, l'idée de structure conduit à mettre l'accent sur les uniformités au-delà des apparences instables que les phénomènes révèlent, à dégager les similitudes dans les événements singuliers, à inscrire les choses dans l'éternité (ou hors du temps) plutôt que dans le temps concret et limité, et à interpréter les faits en termes de structures logico-mathématiques [123]. Cette acception de la structure comme architecture finalisée correspond à la notion sociologique d'organisation [124].

3.1.2 L'Acte et la puissance : la notion de perfection

Aristote explique la multiplicité, la diversité et le changement dans les choses sensibles par l'existence d'un couple de principes complémentaires — l'Acte et la puissance —, dans lequel on découvre une filiation et un héritage de la conscience mythique [125]. En effet, on peut penser que la notion philosophique de puissance, au sens de virtualité ou de causalité efficace, plonge ses racines dans le sentiment mythique de puissance émanant de forces sur-naturelles et divines. Par ailleurs, le principe d'achèvement par lequel les choses participent à l'Être et à ses perfections, c'est-à-dire à l'Absolu, est l'Acte. Cette notion est inséparable de celle d'essence, qui est le principe premier de l'Être et donc l'Acte pur. En réalité, l'Acte désigne deux idées différentes : l'une, dérivée de *energeia*, évoque l'idée d'activité, d'actualité, de travail et d'efficacité [126]. C'est l'Être sous une forme quelconque, effectivement à l'œuvre ou en cours d'accomplissement ; l'autre, qui vient d'entéléchie (*télos* : finalité), fait appel à l'idée d'achèvement, d'être ayant réalisé toutes ses potentialités, de perfection et d'efficience [127]. C'est l'idée d'aboutissement et de résultat. Dans l'idée abstraite d'Acte comme énergie et comme entéléchie, se retrouvent les notions mythiques de puissance et de destination. En revanche, l'acception de l'Acte comme principe de perfection, d'achèvement et d'efficience est propre à la conception rationnelle d'un univers stable et achevé.

Le deuxième élément du couple, la puissance *(dúnamis)*, comporte également deux volets : d'un côté, elle est le principe d'imperfection, la cause de ce que les objets sensibles sont limités et étagés en divers degrés de perfection ; de l'autre, elle est la condition de possibilité de l'Acte, de l'achèvement, le principe du changement. Ainsi, dans les composés d'Acte et de puissance que sont les choses concrètes, l'Être se réalise suivant divers échelons distribués d'une manière cohérente, depuis les individus jusqu'aux genres en passant par les espèces. Même si l'Acte demeure le critère premier par rapport auquel sont situés, distribués et ordonnés les composés d'Acte et de puissance que sont les êtres concrets, la métaphysique classique reste profondément marquée par le thème mythique de

la puissance *(potentia),* qui finira par supprimer le primat de l'antériorité et de la supériorité de l'Acte, voire par renverser le rapport de précédence ontologique de l'Acte [128]. Alors que l'image mythique de la puissance exprime un sentiment de force, l'acception philosophique du terme évoque l'idée d'une relation à la stabilité, où la puissance est envisagée comme la condition de possibilité du changement et la source de l'imperfection dans les choses.

3.1.3 La Forme et la matière : la notion de hiérarchie

Par leur essence, les objets sensibles échappent au flux perpétuel du devenir. Il faut donc que les objets sensibles soient constitués de deux autres principes : un principe passif « in-déterminé » et « in-défini » [129], appelé la matière première, qui n'a aucune existence par elle-même, totalement « in-forme » et « in-différenciée », en attente d'être « in-formée » ; un principe actif, la Forme, extérieur à la matière et qui en fait une essence déterminée. Susceptible de changement, la matière est le principe de la génération et de la corruption dans les choses :

> « la matière est le sujet logique et le substrat ontologique du changement, elle est ce qui demeure sous le changement des accidents. Support ou suppôt, entre le non-être (la privation) et l'être (la forme), elle est être en puissance, aspiration à être la forme qui lui manque [130] » ;

Grâce à la Forme, toute la réalité se distribue hiérarchiquement, depuis la matière qui est seulement puissance jusqu'à l'Acte pur, plein et immobile, qui ne comporte aucune puissance [131]. « Le monde s'ordonne en une *hiérarchie de formes* qui se commandent les unes les autres, tenant leur efficacité causale d'une aspiration commune à l'*acte pur, énergie sans matière et sans mouvement,* qui est la source éternelle de l'animation universelle [132]. » On constate que la notion de hiérarchie héritée de la philosophie grecque repose sur deux éléments majeurs : un principe d'organisation, la Forme, doué de priorité ontologique — la Forme préexiste à la matière — et épistémologique — la matière ne peut être connue que par la Forme —, qui détermine la nature et le rang de chaque chose ; une énergie, l'Acte, qui permet l'actualisation de ce qui existe en chacun à l'état virtuel.

Cette conception hiérarchique, qui puise sa légitimité dans un principe transcendant à partir duquel se déploie une succession de stades ou de paliers et qui établit le principe de l'irréductibilité du supérieur à l'inférieur, se retrouve aussi bien dans la conception de l'univers (l'ordonnancement du *kósmos*) que dans celle de l'homme (la hiérarchie de

l'âme) [133] ou dans celle de la Nature. On la rencontre encore aujourd'hui dans un grand nombre de systèmes tels que, par exemple, la hiérarchie indienne des castes *(brahman, ksattriya, vaisya)*, la hiérarchie ecclésiastique (Pape, cardinaux, évêques, curés, prêtres et ministres du culte), la hiérarchie nobiliaire (Roi, prince, duc, comte, *etc.*), la hiérarchie militaire (Commandant en chef, général, officier, adjudant, sergent-major, caporal, soldat, *etc.*), la hiérarchie des métiers, des salariés et des postes.

3.1.4 La hiérarchie des formes

La notion de hiérarchie, qui vient de *hiéros* (divin) [134] et de *arkhè* (origine) au double sens de ce qui commence (archétype) et ce qui commande (sommet), désigne d'abord l'idée d'une ascendance divine, supérieure. Dans ses deux sens, *arkhè* évoque l'idée de fondement, de socle, de condition de possibilité de ce qui suit [135]. Mais alors que le sens de commencement exprime l'antériorité, celui de sommet fait appel à l'idée de supériorité. Pour la pensée systématique, la hiérarchie est un concept de la plus haute importance, qui exprime l'idée de la supériorité et de la gradation en valeur. Associant le pouvoir de commandement à l'autorité ultime — l'autorité de droit divin —, la hiérarchie est l'illustration de l'autorité légitime et du pouvoir de commandement. En effet, dans le langage de la philosophie, la hiérarchie exprime l'idée de « la *subordination* d'un principe second à un principe *directeur*, investi de *puissance*, de *légitimité* et d'*excellence* [136]. » Sur le plan concret, la hiérarchie représente l'idée d'« un *gouvernement unique*, c'est-à-dire une *multitude ordonnée* et *unifiée* sous l'*autorité* d'un *chef* [137]. »

Hiérarchie et autorité sont intimement liées. Or, la notion d'autorité plonge ses racines dans la pensée mythique : dans l'idée de puissance divine ou supérieure, que la pensée systématique exprime en termes d'excellence, de perfection, d'achèvement et de pouvoir de commander ; dans l'idée d'origine [138], qui donnera le sens de fondement ou de principe directeur. D'un côté, la hiérarchie connote les idées de puissance et de plénitude qui, exprimées en termes d'excellence et de perfection, lui procurent le principe ontologique de sa légitimité ; de l'autre, l'idée proprement rationnelle d'ordre ou d'ordonnancement à partir d'un principe supérieur suppose une relation de subordination et, par suite, elle impose celle d'un principe d'organisation [139]. Dans le système aristotélicien, le principe de détermination et d'organisation de la matière, le principe qui commande la classification hiérarchique selon le rang, est la Forme. Ce principe trouve son prolongement dans la notion de structure (la disposition des parties) et dans celle d'organisation.

Inséparable de la hiérarchie, la relation de subordination se comprend de deux manières : selon la genèse ou selon la préséance. La relation de subordination selon la genèse comporte elle-même deux lectures différentes : 1) par rapport à l'origine ou au commencement, la subordination s'entend au sens de précédence. Ici, la subordination rejoint l'idée mythique de filiation, qui donnera naissance à l'idée de causalité ; 2) tournée vers la fin, le but, le devenir et la réalisation, la subordination comporte un ordre séquentiel, une série formant un ensemble, où la synthèse conditionne la position qui, à son tour, rend possible l'affirmation du rôle propre [140]. Ce dernier sens, qui exprime une conception générale architectonique et une conception mécaniste de la relation, caractérise la pensée systématique. Quant à la subordination selon la préséance, elle se reconnaît également à deux traits qui expliquent sur quoi elle se fonde : 1) la primauté qu'exerce un pôle d'attraction, un centre de gravité, « un orient et un principe d'unité », qui impose à ce qui suit le sens de son mouvement. Ce type de subordination rappelle la notion mythique d'autorité charismatique [141] ; 2) la plénitude ou la dignité ontologique de « ce qui vaut par soi » et dont procède son autorité. Ces quatre modes de subordination (dépendance selon l'origine, la finalité, la polarité et la plénitude) ont des traits qui appartiennent respectivement à la conscience mythique (origine et polarité) et à la pensée systématique (perfection et but). Ils présentent un intérêt dans la mesure où ils sont l'illustration des nuances que chacun des modes de pensée présente sur un même objet d'étude ou sur une catégorie fondamentale de la conscience.

Dans la pensée occidentale, l'idée de hiérarchie trouve son expression achevée dans l'architectonie qui sous-tend l'œuvre d'Aristote. Plus exactement, la conception hiérarchique s'exprime par une démarche classificatoire ou taxonomique qui, fondamentalement, définit une gradation de formes qui sont en même temps des fins [142]. Prenant la figure d'une succession de paliers ou de rangs, ces formes se subordonnent les unes aux autres à partir d'un principe directeur investi de puissance, de légitimité et d'excellence, et dont la supériorité est de nature ontologique. « Le monde s'ordonne en une hiérarchie de formes qui se commandent les unes les autres, tenant leur efficacité causale d'une aspiration commune à l'acte pur, énergie sans matière et sans mouvement, qui est la source éternelle de l'animation universelle [143]. » Une telle conception hiérarchisée de l'univers exclut l'idée de progrès. Pendant vingt siècles, la conception aristotélicienne d'une Nature hiérarchisée, achevée et statique a imposé sa domination sur la pensée occidentale, jusqu'à l'avènement de la pensée scientifique moderne [144]. « La croyance en un développement historique (est) effectivement absente des conceptions platonicienne et aristotélicienne d'une hiérarchie des idées, d'une gradation des formes,

d'une sorte de *progrès logique* qui s'achève dans l'Idée du Bien, de l'Acte immobile ou de l'Un ineffable [145]. » De là l'importance dans l'histoire des idées philosophiques de la révolution galiléenne. « La dissolution du Cosmos signifie la destruction d'une idée : celle d'un monde de structure finie, hiérarchiquement ordonnée, d'un monde qualitativement différencié d'un point de vue ontologique [146]. »

La hiérarchie, ainsi que la classification qui en découle, reposent sur une dualité de principes fondateurs : un principe ontologique et un principe épistémologique. Dans l'étroite interaction de l'ontologie et de l'épistémologie, l'épistémologie agit comme support de l'ontologie. Par exemple, dans son ouvrage *Homo hierarchicus*, L. Dumont a renouvelé l'explication du système indien des castes en montrant que, derrière la subordination qui caractérise cette organisation sociale, se trouve un principe lié à l'essence (ou à la substance) : le principe ontologique de la pureté [147]. Mais, conjointement au principe ontologique fondateur [148], la démarche de classification suppose le choix d'un principe de nature épistémologique, un critère de regroupement des objets de la collection, qui permet de déterminer la position de chacun dans la hiérarchie. Ce critère épistémologique sur lequel repose le cadre d'analyse typologique et taxonomique est un critère d'exclusion. C'est la différence [149]. De plus, la hiérarchie reflète la complémentarité entre une logique de substance, vouée au maintien de la stabilité de l'essence, et une logique de structure, destinée au maintien de l'ordre et de la stabilité de l'architecture d'ensemble. Dans un tel système où l'intégrité et la stabilité prédominent par définition — puisque l'essence pleine et entière est donnée au départ —, la question du changement se pose comme une source de corruption, non de progrès ou d'évolution, et la question de l'altérité, comme une altération, une anomalie, une déviation [150]. Pour bien saisir la valeur profonde, la signification et la portée des notions d'ordre, de hiérarchie et de subordination dont la pensée occidentale a été profondément imprégnée, il est nécessaire de se rapporter à deux éléments fondamentaux de la doctrine aristotélicienne : l'Acte et la puissance, la Forme et la matière.

3.1.5 Le passage de *Chaos* à *Kósmos* : du désordre à l'Ordre

> « Avant tout fut Abîme, puis Terre aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants, et Amour, le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir [151]. »

État d'indistinction de la matière, néant ou vide absolu, le *chaos* mythique est antérieur au temps (logique ou chronologique) de la création du monde ; état d'absence

d'ordre entre les éléments, le *chaos* platonicien désigne l'absence de repos avant la mise en forme du *cosmos* [152]. Dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, J.-P. Vernant montre comment il est possible d'interpréter le récit ou le mythe des races de la *Théogonie* d'Hésiode, en remplaçant le schéma génétique et l'ordre de succession temporelle par un schéma structural et un ordre hiérarchique [153]. Ce mythe et cette démonstration intéressent mon propos dans la mesure où ils illustrent le point de passage de deux modes de pensée, l'un axé sur l'idée générale de continuité, l'autre sur celle de stabilité (Annexe 2).

Qu'elle s'inspire de la conception platonicienne ou aristotélicienne, l'ordre est une notion majeure de la conception occidentale de l'Univers. Alors que Platon s'appuie sur une métaphysique de l'unité et qu'il donne l'harmonie et la force (l'attirance et l'affinité) comme principes de liaison et de régulation des phénomènes [154], Aristote instaure une métaphysique de l'ordre, du semblable (la différence) et de la nécessité (dont le contraire est impossible), pour expliquer l'organisation du monde sublunaire et pour classer les êtres en un mouvement dialectique de dégradation du parfait en imparfait et d'aspiration de l'imparfait vers le parfait. Cette métaphysique s'incarne dans une ontologie du principe et dans une logique du genre [155]. Puisant dans les deux pensées, les philosophies et les théologies médiévales et renaissantes vont mettre en avant la transcendance d'un Dieu ordonnateur : l'ordre de la Nature dépend du libre décret de Dieu qui intervient dans son fonctionnement. Ainsi la notion de loi divine s'est-elle retrouvée associée aux régularités de la nature [156].

> « Il y a un *nomos* divin, réglant la part de chacun dans l'ordre de l'univers ; c'est en vertu de ce *nomos* que, selon Hésiode, si les animaux s'entredévorent, les hommes, eux, ont reçu en don la justice et sont récompensés lorsqu'ils savent s'y conformer. L'ordre, la règle, la mise en place qui président ainsi à l'ensemble de l'univers, sont ce que les hommes se glorifient de faire régner dans leurs cités. (...) La "loi" représente ainsi un idéal de civilisation ; elle est la règle en soi, le principe d'ordre ; et les hommes se la donnent comme Zeus la donne au monde [157]. »

Là se trouve l'origine de la notion de loi de la nature, au sens cartésien de principe de conservation [158] et au sens moderne de rapport de variations corrélatives entre des phénomènes mesurables [159]. La conception positiviste de la science, comme connaissance des lois, y plonge ses racines. L'ambition de la science et de la pensée modernes de maîtriser l'incertitude et de réduire le contingent, grâce à la connaissance toujours plus fine de la structure du réel, atteste de la persistance du mythe original que la tradition a désigné comme le passage de *chaos* à *kósmos*.

3.1.6 La notion de catégorie

Pour désigner le réel concret, la langue grecque utilise le terme *phúsis*, qui signifie advenir (avoir lieu, se produire) et devenir [160]. Ce terme, qui fut traduit par « nature », comporte principalement quatre acceptions : l'essence (les caractères et les propriétés) qui définit un être, ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est (la nature d'une chose) ; un principe actif interne, qui anime et qui organise les choses existantes selon un certain ordre ou une régularité par opposition au hasard, d'où l'idée des lois de nature : « dans son rôle immanent et actif, la *phúsis* est *lógos* » ; ce qui porte en soi son principe de développement et de devenir par opposition à l'œuvre d'art qui exige l'intervention d'un agent externe ; l'ensemble des choses qui présentent un ordre, qui réalisent des types ou qui se produisent suivant des règles (la Nature). Cette notion générale et abstraite porte en germe plusieurs dualités — essence / existence, essence / substance, essence / accidents, permanence / changement — qui marqueront profondément la pensée rationnelle.

Pour exprimer la nature d'un être ou d'une chose, Aristote examine les divers jugements prédicatifs qu'il est possible de porter sur cet être ou sur cette chose et il dresse une typologie des prédicats auxquels il donne le nom de catégorie (qui signifie attribuer). Même si les épistémologies modernes font peu d'usage du concept de catégorie, il est impossible de comprendre la pensée systématique sans y recourir comme à des notions de base, autant sur le plan ontologique que logique (épistémologique). Pour un esprit occidental, « penser » exige une constante référence aux catégories aristotéliciennes. Ces catégories sont au nombre de dix, mais elles tendent à se présenter sous la forme de dualités. Les catégories expriment l'essence et les accidents. Ce sont : la substance ; la quantité / la qualité ; le lieu / le temps ; la relation / la position / la manière d'être ; l'action / la passion. Du point de vue de l'ontologie, les catégories permettent de réaliser deux opérations : distinguer ce qui demeure identique et constant (l'essence ou la substance) sous le multiple, le changement et le devenir (l'existence et les accidents) ; fixer la totalité des modalités que l'on peut penser de l'Être. Sur le plan épistémologique, les catégories sont des *a priori* conceptuels, des instruments qui permettent de situer l'individuel et le concret dans une hiérarchie d'espèces et de genres (l'individuel —> le spécial —> le général) et de ramener la diversité du monde sensible à l'« uni-formité » abstraite et générale. Dans le langage actuel, la notion de substance et l'idée qu'elle véhicule se retrouvent sous les termes d'énergie ou de matière [161]. Envisagé comme essence ou comme substrat de toutes les choses qui changent, le concept de substance a joué un rôle majeur dans la pensée — et il le joue encore même si l'on n'est pas conscient de sa fonction structurante sur la pensée —, dans la mesure où il permet de penser et de classer le constant et le changeant, le stable

et le passager, le général et l'individuel, l'essentiel et l'accidentel, le nécessaire et le contingent, l'important et l'accessoire, le fondamental et l'apparent, le supérieur et l'inférieur.

Une catégorie spécifique : de la situation à l'espace

La catégorie désignée comme la position signifie la situation, la place ou le rang occupé dans une série, une hiérarchie, un ensemble d'éléments, *etc.* Par nature, la position évoque un état de fait relativement stable dans le temps, s'opposant en cela à l'événement qui, lui, représente une discontinuité temporelle. Par rapport à l'ontologie générale de la pensée systématique, l'importance de la position vient des idées de stabilité, de mise en ordre et de hiérarchie qu'elle véhicule. Avec l'avènement de la science moderne, la position sera supplantée par la relation et assimilée au lieu, puis à l'espace, conçu comme un territoire, une étendue, une surface.

Pour la pensée systématique, la primauté des catégories liées à l'idée générale d'espace (le lieu, la position, la manière d'être, la relation) vient de la nécessité qu'existe une « forme intelligible (un ensemble de rapports) dans une multiplicité désordonnée et confuse [162]. » Défini comme l'« ordre des choses coexistantes », l'espace désigne l'une des fonctions maîtresses du comportement catégorial : « norme privilégiée pour la manipulation de la réalité », manière de « contenant », « commun dénominateur », facteur d'ordre et de classement, « canevas géométrique universel » sur lequel interviennent les phénomènes et se succèdent les événements. L'espace rationnel ou euclidien n'est jamais perçu : il n'est que conçu. Tenue pour l'une des représentations type qui symbolisent la tendance fabricatrice de l'intelligence humaine [163], la catégorie de l'espace représente une forme *a priori* du pouvoir euphémique de la pensée, le symbole opératoire du distancement maîtrisé [164], le type de connaissance que recherche la pensée systématique. Cet espace rationnel et conceptuel présente trois caractéristiques — la continuité, l'infinité et l'homogénéité — qui vont permettre de rapporter toutes les différences concrètes que la sensation offre à l'entendement à de pures différences de grandeurs — la longueur, l'épaisseur et la hauteur — et de positions. De ce fait,

> « l'espace joue le rôle d'élément de *rationalisation* pour la *diversité* des choses. Il est un facteur d'*intelligibilité* pour tout ce qui s'affirme en lui. Situer un fait par ses *coordonnées spatiales*, donner la *mesure exacte* de ses dimensions, c'est déjà beaucoup le comprendre, réduire ce qu'il pouvait avoir d'*insolite* [165]. »

3.2 La Raison comme faculté de la pensée juste

Du point de vue de l'esprit humain, la Raison désigne la capacité de saisir la Vérité, ou la « véritable » nature des choses. Cela veut dire exposer les « principes » explicatifs qui en rendent compte. « La connaissance rationnelle est une connaissance authentique et vérifiée, qui nous fait dépasser les apparences et atteindre les réalités [166]. »

3.2.1 La pensée du principe

« La raison n'est pas seulement la faculté de l'*absolu*, elle est encore la faculté des *principes* [167]. » Par principe, on entend « ce qui est fondamental et premier, au sens rationnel comme au sens causal. Ce qui explique, mais n'a pas besoin d'être expliqué [168]. » Comme exemples de principes rationnels, mentionnons les principes de substance et de cause, qui sont aux fondements de l'ontologie rationnelle, les principes de la déduction (l'identité, la contradiction et le tiers exclus), qui fondent la logique aristotélicienne. Le second principe de la thermodynamique est un exemple de principe causal et expérimental, un principe que toute expérience confirme. Les principes rationnels, également appelés principes directeurs de la connaissance, sont *a priori*, nécessaires et universels. Par nécessaire, on doit comprendre qu'ils sont l'expression de la nécessité logique, c'est-à-dire ce dont le contraire est impossible. Étant une règle et non une expérience, ils sont premiers : « le propre d'un principe rationnel est de ne pouvoir être violé par l'expérience, et c'est en ce sens qu'il est vraiment "premier"[169] ».

Les détracteurs de la Raison soutiennent que l'ambition de connaître les principes explicatifs qui rendent compte de la réalité est de l'ordre de la spéculation. Pour les tenants du rationalisme, la Raison est, au contraire, corrélative de la réalité. C'est d'elle que viennent les principes permettant de comprendre le réel, étant admis que la Raison n'épuise toutefois ni la nature ni l'action des êtres concrets [170]. Cette correspondance de la pensée avec le réel — « il y a parallélisme entre la façon dont chemine la pensée, et celle dont cheminent les choses : on peut leur donner rendez-vous ; et si l'on a correctement raisonné, elles s'y trouvent [171] » — s'explique diversement : idéalisme de type platonicien, pensée humaine créatrice des objets, activités de représentation [172]. L'importance de la logique, démarche intellectuelle par excellence de la « pensée juste », vient précisément du parallélisme entre le cheminement de la pensée et le déploiement du réel.

Si la Raison et le type de connaissance qui en procède — la connaissance proprement rationnelle est la connaissance des principes — se trouvent en position de supériorité ontologique et épistémologique par rapport aux sens et à la connaissance sensible et, à plus forte raison, par rapport à l'opinion et à toute forme de connaissance imparfaite et illusoire [173], cela vient de cette capacité de la Raison à saisir « le principe par excellence », c'est-à-dire l'Absolu sous toutes ses formes en lequel culmine la perfection [174]. Dans l'ouvrage *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*, S. Breton analyse une forme de la pensée qu'il appelle la « pensée du principe ». Cette pensée correspond à la pensée systématique et elle se caractérise par les cinq traits suivants [175] : 1) un jeu de déterminations-attributions (les catégories) ; 2) ces attributions répondent à une double visualisation qui, sans diviser le principe en cause, accentue ou bien sa *densité interne* (essence) ou bien sa *fonction*, d'où la distinction de l'ontologique et du fonctionnel ; 3) dans l'ordre de l'ontologique, l'attribution utilise le passage à la limite [176] ; 4) la persistance, dans le principe, d'une pluralité [177] pose le problème d'une perfection centrale qui constitue l'essence du principe et celui d'une hiérarchie, ce qui suppose une classification sous-tendue par un axiome de préférence et un axiome de choix ; 5) la nomination du principe est constitutive de sa détermination ; ce sont les noms qui donnent une forme à ce qui, peut-être, échappe à toute forme, d'où l'importance de la dénomination.

L'exigence de causalité : le principe de Raison suffisante

Le principe de causalité est l'un des axiomes fondamentaux de la pensée rationnelle. Ce principe établit que « tout phénomène a une cause », le terme de cause désignant tout ce qui contribue à la constitution d'un être (l'origine, la condition, la raison, le motif ou le fondement), ce qui a fait dire que le principe de nécessité et le principe de causalité étaient identiques [178]. Fait certain, « *il est de la nature de la raison de percevoir les choses, non comme contingentes, mais comme nécessaires* [179]. » Ayant adopté un point de vue causaliste pour expliquer le nécessaire, la pensée rationnelle aura recours au principe de finalité pour expliquer le contingent : la légalité du nécessaire est la causalité et « la légalité du contingent est ce que nous appelons finalité [180]. » En ce sens, l'idée de causalité serait une pure manifestation de la Raison. Le principe selon lequel jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause porte également le nom de principe de « raison suffisante ». On doit à Aristote la distinction entre les quatre sortes de cause : 1) formelle, ou ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est ; 2) matérielle, ou ce dont une chose est faite ; 3) efficiente, ou ce qui provoque le passage de la puissance à l'acte ; 4) finale, ou ce en vue de quoi une chose

est faite [181]. Même si l'usage n'a retenu que les causes efficiente et finale, le schéma aristotélicien de causalité a imposé son autorité pendant deux mille ans, rendant compte de tous les aspects de la réalité d'une manière pleinement satisfaisante [182].

3.2.2 La pensée spéculative et discursive

Comme faculté humaine ou pouvoir général de connaissance, la Raison comporte deux sens : 1) conformément à la conception de l'homme comme un « animal rationnel », la Raison est une détermination spécifique de l'être humain et un synonyme d'intellect *(intellectus)*. Ce terme désigne la faculté de penser et de connaître l'intime réalité (ou l'essence) des choses par opposition à la connaissance sensible et imaginative ; 2) du point de vue de la connaissance intellective, la Raison signifie la démarche intellectuelle. En relation avec les différents modes de la connaissance, la Raison comporte des formes ou des degrés qui se ramènent à deux notions fondamentales : la raison intuitive *(noésis)* et la raison discursive *(diánoia* [183]). Dans le langage de la philosophie classique, où discourir signifie une « opération intellectuelle qui s'effectue par une suite d'opérations élémentaires et successives [184] » — d'où l'appellation de pensée discursive —, le discours s'entend comme « une suite ordonnée d'énoncés dont chacun tire sa valeur de ceux qui le précèdent et dont il est conclu. Un discours vrai tient sa vérité de sa *cohérence* mais aussi de l'*évidence de son point de départ* [185]. » De ces deux aspects interreliés du *lógos* — raisonnement et parole indiscutable —, la raison discursive tire sa définition : une pensée articulée en jugements qui s'enchaînent les uns les autres. La conception catégorico-déductive de la connaissance — qui a donné lieu à la méthode hypothético-déductive et dont le discours mathématique est l'illustration la plus éloquente — débouche avant toute chose sur l'idée de cohérence logique, c'est-à-dire sur la formalisation qu'elle développe en axiomatisation [186]. L'attrait exercé, dans la pensée systématique, par toute démarche favorisant la convergence de la logique — la science de l'ordre — et de la mathématique — science théorique basée sur la *démonstration rationnelle rigoureuse* de *propositions abstraites et générales* dont les solutions de problèmes concrets ne sont que des cas singuliers [187] — n'est pas accidentel.

D'un autre côté, la raison intuitive *(noésis)* représente un mode de connaissance immédiat qui procède par vue synthétique et directe, c'est-à-dire qui saisit la vérité d'une seule démarche sans qu'il soit besoin d'un processus démonstratif fragmenté et qui atteint la réalité directement. C'est pourquoi la raison intuitive est envisagée comme procurant une certitude absolue [188]. La dignité épistémologique dont l'intuition comme forme supérieure

de la pensée a été investie par les Grecs — et que l'on décèle dans l'autorité des Idées, la certitude des axiomes ou la souveraineté de la Révélation — dénote la persistance de la conscience mythique, où s'épanouit cette forme distinctive, synthétique, de la pensée. Avec le progrès de la formalisation, la supériorité en valeur de la connaissance intuitive et des formes qui lui sont apparentées (la mystique, l'affection et l'imaginaire) a été inversée [189].

3.2.3 La logique : science et art de la Raison

> « Durant toute l'Antiquité et jusqu'à la fin du Moyen Âge, la science n'était pas séparable de la philosophie et, comme la logique était le principal — sinon le seul — instrument de la science, l'histoire de la logique se confond en bien des points avec l'histoire de la science et de la philosophie [190]. »

Pour bien saisir l'esprit de la logique, comme archétype de la démarche intellectuelle qui caractérise la pensée systématique, il convient de rappeler quelques notions de base parmi les plus importantes. De son origine grecque, l'activité de connaissance a reçu trois orientations que la philosophie a assumées et qui se sont maintenues jusqu'à aujourd'hui [191] : 1) l'exigence d'un fondement du savoir, qui lui procure la légitimité de ne pouvoir être continuellement remis en cause et dont dérive l'unité du savoir lui-même. Ce rôle a été rempli par la philosophie première (ou l'ontologie), qui a pour objet les premiers principes, les notions et les vérités éternelles ; 2) l'exigence d'un savoir unifié et certain, c'est-à-dire un savoir qui porte sur la connaissance des causes nécessaires. En ce sens, la connaissance rationnelle est une connaissance universelle [192] ; 3) l'exigence d'une mise en ordre de toutes les sciences singulières à partir d'une appréciation de leur valeur, c'est-à-dire une direction, une sagesse. « La sagesse juge les sciences, non seulement quant à leurs *principes*, mais quant à leurs *conclusions*, parce que sa certitude est supérieure [193]. » Dans l'ensemble du fait humain, la philosophie demeure l'instance organisatrice qui donne signification au savoir et aux expériences individuées et finies. Cette triple vocation originaire de l'activité de connaissance (la légitimité des fondements, l'unité du savoir et la valeur des conclusions) n'est plus le privilège exclusif de la philosophie, science architectonique par excellence. Elle a été déléguée à chacun des domaines du savoir. Aujourd'hui, l'interdisciplinarité répond à l'exigence d'unité du savoir et l'épistémologie tend à s'imposer comme juge de la valeur des conclusions [194]. Dans la démarche scientifique, par exemple, la mise en lumière des principes et des fondements, l'obligation d'assurer la continuité du savoir — ce qui ne veut pas dire l'unité

— et la responsabilité de juger la valeur des conclusions ont été attribuées à l'épistémologie (Figure 8).

Figure 8

L'objet du savoir philosophique et sa distribution dans la science

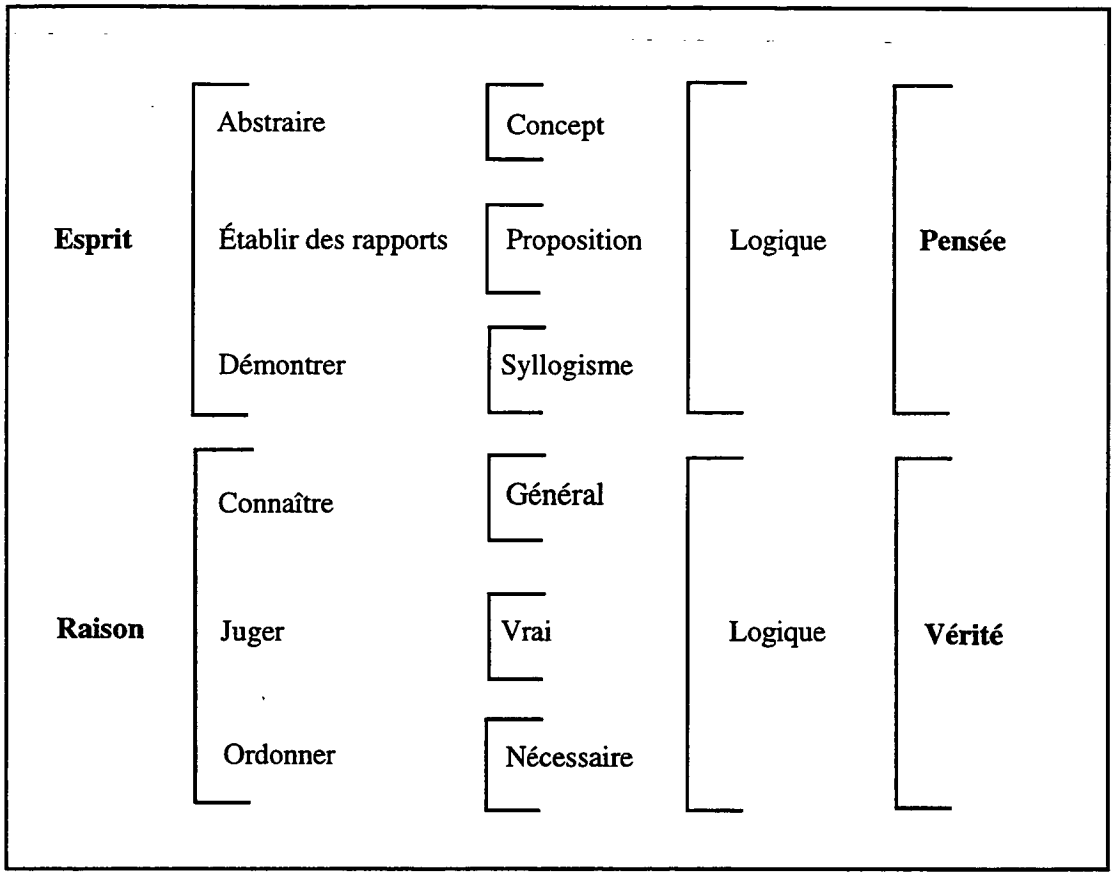
TRADITION PHILOSOPHIQUE				SCIENCE
Philosophie première	Principes	Être	Ontologie (théologie psychologie, cosmologie)	Chaque science particulière
		Savoir	Épistémologie (logique)	Épistémologie
		Agir	Axiologie (morale, éthique)	Éthique
		Faire	Praxéologie (esthétique)	Esthétique
Science ou savoir rationnel	Causes	Unité	Ontologie	Épistémologie
		Certitude	Épistémologie	Épistémologie
Sagesse	Conclusions	Sens	Philosophie	Épistémologie (validité)

Être rationnel, l'homme dirige tous ses actes par la Raison. Cela veut dire définir la fin poursuivie et choisir les moyens nécessaires pour l'atteindre. Mais, dans les actes propres de la Raison, comme *connaître*, *juger* et *ordonner* [195], la Raison se dirige elle-même et elle recherche les moyens aptes à atteindre la vérité. Dans l'activité discursive de la Raison — c'est-à-dire « la capacité de tirer des conséquences correctes de principes déjà connus [196] » — l'art (ou la connaissance pratique) qui dirige les opérations de la Raison avec ordre, facilement, sans erreur et vers une action efficace (la construction de raisonnements corrects) est la logique [197]. Dans le domaine spéculatif, la logique est la science qui recherche les principes et les notions par lesquels l'esprit humain se dirige dans ses activités. La logique apparaît donc comme l'instrument de l'esprit et de la Raison, de la pensée correcte et de la vérité (Figure 9).

Sans entrer dans le détail de la logique, il apparaît nécessaire d'en rappeler les principaux éléments, dans la stricte mesure où la logique, dans ses deux dimensions d'art et de science, apparaît comme un instrument indispensable de la mise en œuvre de la pensée systématique. En présentant ces notions, mon intention se dirige moins vers leur contenu que vers leurs implications.

Figure 9

Le rôle de la logique



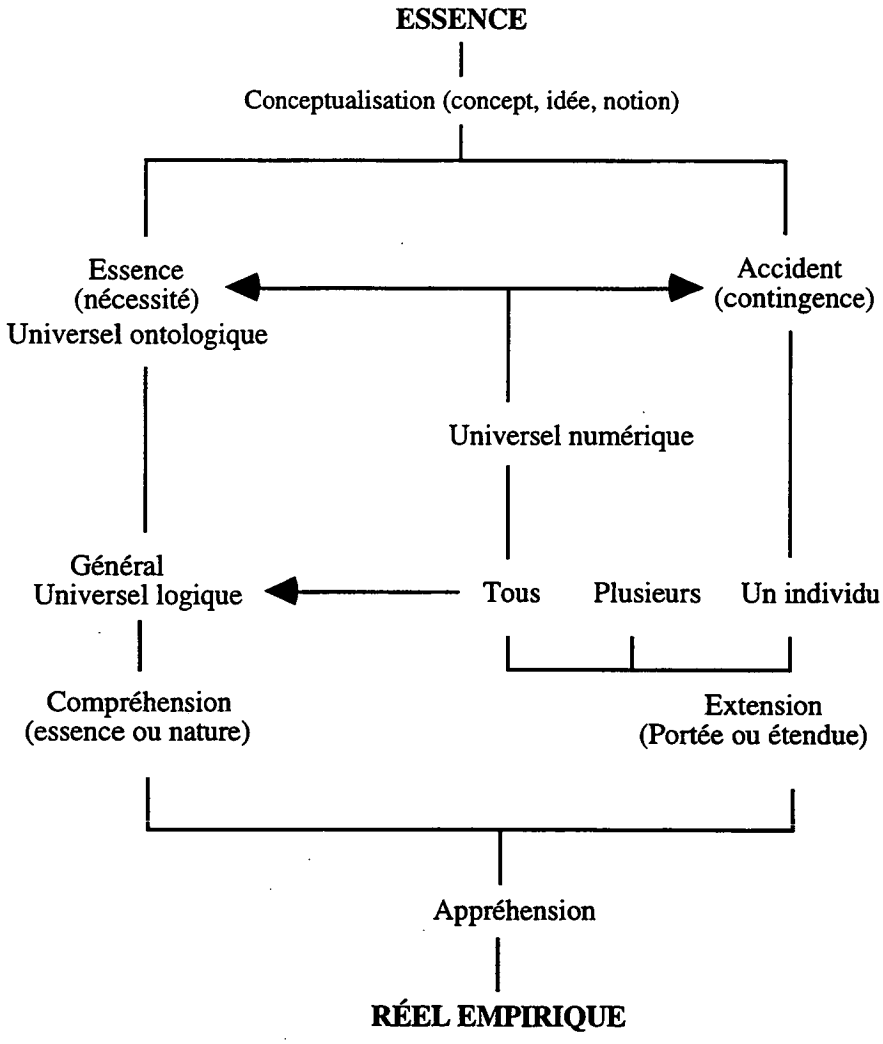
« Il n'y a de science que du général » [198]

Partant de l'idée que le principe de réalité et d'intelligibilité des choses est l'essence, l'ambition de la démarche rationnelle sera de subsumer l'individu dans le genre. Fondamentalement dans les choses, l'essence, également désignée comme l'« universel ontologique », représente le genre suprême. L'universel que la démarche rationnelle de l'esprit peut atteindre est le général ou l'universel logique [199]. Cette désignation est la source d'une confusion malencontreuse entre le général (ou l'universel logique), l'essence (ou l'universel ontologique) et l'universel numérique (Figure 10).

« Comme le véritable universel est seulement d'ordre métaphysique, il est certain que la logique (...) ne peut atteindre que le général (l'universel logique). Les concepts considérés comme universels par la logique ne sont donc pas véritablement d'ordre universel mais seulement généraux, c'est-à-dire qu'ils sont du particulier "*abstrait et généralisé*" [200]. »

Figure 10

Le général



La première opération de l'esprit, l'appréhension, désigne l'acte par lequel l'intelligence extrait l'intelligible du sensible et de l'individuel, et saisit l'essence de la chose par abstraction [201]. Le résultat de l'appréhension est le concept, l'idée ou la notion, qui s'exprime dans un terme quelconque. Or, le terme s'entend sous deux rapports : 1) celui de la compréhension, qui désigne l'ensemble des notes (l'annotation) déterminant un concept. La compréhension donne le sens ou le contenu du terme [202]. Elle est intrinsèque au terme. Par exemple, la raison, l'animalité, la vie, font partie de la compréhension du terme homme ; 2) celui de l'extension qui, n'appartenant pas à la nature du terme, peut donc augmenter ou diminuer sans que le terme soit changé. L'extension est extrinsèque au terme ; elle désigne l'aptitude à convenir à une multitude indéterminée. Elle s'applique à l'étendue ou à la portée du terme [203]. Toutes les catégories aristotéliciennes qui portent sur les accidents (la quantité, la qualité, la position, la manière d'être, *etc.*) font partie de l'extension du terme être. Par rapport à ces deux dimensions, l'esprit de la pensée rationnelle apparaît compréhensiviste, et celui de la pensée pragmatique, extensiviste [204].

Sous le rapport de l'extension, le terme exprime quelque chose qui est singulier, commun ou universel, c'est-à-dire qui est apte à se retrouver dans un seul individu, dans plusieurs ou dans la totalité. Cet universel est l'universel numérique. Cependant, et cela est la cause d'une grande confusion, l'universel s'entend de deux autres manières différentes : 1) l'universel métaphysique (ou ontologique) désigne la nécessité. « Tout ce qui est attribué universellement est nécessaire [205]. » Universellement, c'est-à-dire « totalement, par soi et en tant que tel [206] » L'universel ontologique — par exemple « l'homme est un animal raisonnable » — considère l'essence, l'être en tant qu'être, en faisant abstraction des conditions individuantes et sans se préoccuper du nombre de sujets auquel ce concept convient. La voie d'accès à l'universel ontologique est l'abstraction totale [207] ; 2) l'universel logique (ou formel) désigne ce qui convient, ou peut convenir, à plusieurs êtres ou choses singuliers, selon le même sens et d'une manière distributive, c'est-à-dire en s'appliquant à chacun individuellement. En d'autres termes, l'universel logique désigne la forme ou ce qui est apte à se retrouver en plusieurs pour une raison identique. L'universel logique, appelé le général, comporte deux dimensions : soit qu'il désigne toute l'essence, c'est-à-dire quelque chose qui convient à un grand nombre d'individus, mais en dehors de tout sujet concret, comme par exemple le concept d'humanité ; soit qu'il désigne une partie de l'essence, comme par exemple le concept de rationalité, qui est compris dans l'idée d'humanité. Il est l'universel auquel la logique donne accès par la voie de l'abstraction partielle (Figure 10). Les idées universelles

(universel ontologique et logique) qu'il est possible d'affirmer du sujet d'une proposition sont les catégories.

La vérité

Dans l'ordre de la connaissance, la finalité de la Raison est la recherche de la Vérité [208]. Du principe de la Vérité de l'Être [209], découlent les principes directeurs de la connaissance [210], comme le principe de raison d'être, qui signifie que les propriétés d'une chose trouvent leur explication dernière dans l'essence de la chose, le principe de substance, selon lequel toute qualité appartient à une substance, ou le principe de causalité (de raison suffisante), qui établit que tout phénomène a une cause (ou du moins une raison déterminante) [211]. Sur le plan logique, la Vérité représente la perfection de la connaissance, c'est-à-dire la conformité de la représentation à la chose. Elle repose sur un principe logique fondamental, le principe de non-contradiction, suivant lequel il est impossible d'affirmer et de nier en même temps la même chose sous le même rapport. Ce principe est complété par deux autres principes logiques : le principe d'identité, qui s'énonce couramment : « Ce qui est, est ; ce qui n'est pas, n'est pas », voulant dire par là que l'attribut n'est pas seulement contenu dans le sujet ; il est le même que le sujet ; et le principe du tiers exclu, qui établit qu'entre l'affirmation et la négation de l'Être, il n'y a pas de milieu [212].

L'opération de l'esprit qui distingue le vrai du faux est le jugement. Cette deuxième opération consiste à établir des rapports entre les concepts dégagés dans l'appréhension, dans le but d'apprécier le caractère vrai ou faux des relations établies, en les acceptant si elles semblent conformes à la réalité des choses ou, dans le cas contraire, en les refusant. Alors que l'objet de l'appréhension est l'essence, le jugement porte sur l'être concret, la chose dans son existence actuelle. Son expression formelle est la proposition, analytique et synthétique [213]. Du point de vue de la théorie de la connaissance, la proposition analytique se prête à la démarche poursuivie par la pensée systématique tandis que la proposition synthétique, envisagée comme une saisie globale, correspond davantage à l'orientation de la conscience mythique.

La nécessité

Le deuxième problème en importance, après celui de l'essence qui a été résolu par le moyen des catégories, est celui de la nécessité qu'Aristote définit comme « ce dont le contraire est impossible » ou encore « ce qui ne peut être autrement qu'il est ». Dans la

réalité, la nécessité ontologique se manifeste par le principe de causalité (le principe de raison suffisante ou de raison déterminante) : tout ce qui arrive est déterminé *a priori* dans le phénomène par sa cause [214]. Selon la tradition aristotélicienne, la connaissance véritable ou scientifique est la connaissance des choses par les causes. En d'autres termes, le savoir ultime (l'*epistémè*) veut dire connaître la cause grâce à laquelle une chose concrète est ce qu'elle est et ne peut être autrement. La connaissance par la cause procure la connaissance du nécessaire. Tout ce qui est contingent, ou seulement probable, est exclu de la science ainsi conçue. Le principe de causalité rejoint donc l'essence (ou l'universel ontologique), puisque la causalité avant d'être une explication logique (la relation d'antécédent à conséquent) est un principe de réalité [215]. Dans l'ordre des causes, la cause finale (la raison ou le « motif » pour lequel quelque chose est fait par contraste avec la cause « motrice » ou efficiente) est tenue pour la première parmi les causes [216]. Le modèle qui symbolise la perfection de la causalité finale est le mécanisme, où chacune des parties d'un ensemble trouve sa raison d'être dans le motif (le but, le dessein, l'intention, la pré-destination) en vue duquel cet ensemble existe.

Contrairement à la logique de la découverte qui prévaut dans l'esprit pragmatique, la pensée systématique est un esprit démonstratif qui repose sur une logique de l'exposition, de la démonstration et de l'argumentation déductive. Cela vient du fait que la science est ici envisagée comme une série de démonstrations et que son instrument privilégié est la logique. En effet, le but de la logique est la constitution d'une science démonstrative, déductive et analytique [217]. La démonstration-type étant le syllogisme, raisonner ou connaître désigne l'opération qui consiste, à partir d'une vérité reconnue (la majeure) et grâce à un intermédiaire connu et dégagé par l'expérience (le moyen terme), à atteindre un inconnu (la conclusion) qui procède nécessairement du moyen terme comme de sa cause.

3.3 *Animal rationale*

Le concept de Raison, du latin *ratio* qui signifie calcul et, par suite, mise en ordre ou organisation, désigne

> « la faculté commune à toute l'espèce humaine, par différence avec l'animalité, incluant la capacité d'*abstraction* aussi bien que d'*action méthodique*, de débat, de coopération et d'accord. Le *langage* et l'*outil* sont les deux productions caractéristiques de l'*animal rationale* ou *homo sapiens*. Cette fonction est aussi conçue comme capacité de saisir la vérité, la nature des choses, non seulement ce qu'elles sont, mais les principes explicatifs qui en rendent compte. La raison est en opposition complémentaire avec les fonctions sensorielles et se définit négativement comme faculté de connaître

> non sensible. Dans le champ de l'action, elle s'oppose comme volonté réfléchie à l'impulsion, au désir, à l'instinct [218]. »

Tous les usages du grec *lógos* ayant été repris par le terme latin *ratio*, à l'exception de son sens théologique qui a été traduit par *Verbum*, deux séries de dérivés se sont trouvées liées : 1) ceux de *lógos* à proprement parler, qui font appel à l'idée d'une puissance, un principe de détermination ou une Raison présidant à la conduite humaine comme à l'ordre du monde, qui permet à l'homme de parler d'une manière sensée et de se conduire justement ; 2) ceux de *ratio*, qui connotent l'idée de calcul, de mise en ordre, d'organisation. De tous les sens grecs du *lógos* — expression de la pensée humaine, principe sous-jacent au devenir cosmique, discours vrai, *etc.* —, la pensée occidentale moderne conservera la conception héraclitéenne d'un « principe explicatif », où le concept de Raison a fini par signifier la loi immanente aussi bien de la Nature en général que de la nature humaine et, par extension, la loi de la pensée.

L'idée qu'il existe une rationalité du réel en général, et de la réalité humaine en particulier, vient de là. Dans le premier cas, la rationalité du réel désigne l'ordre, d'où les notions de déterminisme, de nécessité et de loi qui en sont les dérivés ou les applications. Dans le deuxième cas, la rationalité de la nature humaine signifie que toute démarche humaine, qu'elle soit intellectuelle ou pratique, prend la Raison pour fin. Initialement liée à l'ontologie dont elle se voulait l'instrument, l'idée générale de la rationalité de la démarche s'est muée en l'idée d'analyse systématique, puis de systématicité de la démarche, de méthodicité et, enfin, de méthode au sens général : « l'ensemble des procédés rationnels dont on fait choix pour atteindre une fin déterminée [219]. » Aujourd'hui, la méthode tend à prendre le dessus sur l'ontologie, sur l'axiologie et sur la praxéologie : en devenant autonome, elle s'impose de plus en plus comme une fin en soi, cherchant même à occuper le champ entier de l'épistémologie.

3.3.1 L'*homo sapiens sapiens*

> « L'homme est un *animal raisonnable*. On a pu le définir, pour le mettre à part des autres animaux, un animal qui s'impose consciemment des *règles* ; de telles règles sont à l'origine de la vie sociale, hors de laquelle il n'y a point d'humanité. L'*activité de jeu,* si caractéristique de la race humaine, est, elle aussi, circonscrite par des règles spontanément imposées par les joueurs [220]. »

Communément parlant, *homo sapiens* désigne l'individu dont la conduite est rationnelle. Or, la rationalité de la conduite signifie le fait de prendre la Raison pour fin, une Raison conçue comme une façon de vivre et d'aménager le monde. Ici, la notion de

Raison veut dire le mode de penser, d'agir et de vivre conforme à la connaissance issue de la démarche intellective qui, elle, est proprement humaine. La notion de rationalité exprime donc l'interaction du sujet humain et du monde, aussi bien sur le plan de la pensée que sur celui de l'action. En réalité, la pensée systématique pose que la rationalité de l'action est subordonnée à la rationalité de la pensée.

D'un point de vue philosophique ou conceptuel, la rationalité suppose les cinq éléments suivants [221] : l'autonomie de la Raison par rapport à tout autre principe susceptible de la transcender, tel que la révélation, l'autorité, la passion et la sensibilité ; l'unité de la Raison ou de la conscience rationnelle par opposition à la pluralité ou à la coexistence dans l'homme d'autres états, tels que le psychisme ou l'inconscient ; l'intelligibilité du réel, c'est-à-dire le fait que l'ordre total de l'Être puisse être représenté rationnellement ; l'universalité, c'est-à-dire la non-restriction à un sous-domaine de l'Être ou à un sous-ensemble de sujets ; la nécessité, c'est-à-dire ce dont le contraire est impossible ; la consistance, c'est-à-dire la non-contradiction de la démarche qui construit la représentation du réel et des fins de l'action. Sur le plan de l'action, la rationalité évoque l'idée de mise en œuvre des moyens adéquats en vue de la réalisation efficace d'une certaine fin [222].

Cette acception rejoint l'une des définitions weberiennes de la rationalité. Dans *Économie et société* (1922), M. Weber distingue la rationalité par rapport aux valeurs (*wertrationalität*), c'est-à-dire la subordination de l'action aux principes ou aux valeurs donnés *a priori* et où la fin est perçue comme un absolu ; la rationalité par rapport aux fins (ou aux résultats) *(zweckrationalität),* qui repose sur une mise en relation systématique des fins et des moyens ; la rationalité formelle, basée sur le calcul principalement monétaire ; et la rationalité matérielle, qui tient compte d'exigences de nature différente du calcul formel. De nos jours, quand on parle de « rationalité scientifique », la question de la rationalité se résume à trois critères principaux : le but assigné au savoir ou à la découverte ; les critères de la vérité et de l'action établis pour atteindre ce but, c'est-à-dire la démarche en général, et la méthodologie en particulier ; les croyances de la communauté des pairs en relation avec le but et l'action concernés, c'est-à-dire les valeurs et les préférences partagées entre égaux [223]. La notion de rationalité fait appel, on l'a dit, à l'idée de but ou de fin et à celle de choix des moyens mis en œuvre pour l'atteindre. Or, comme on le constate ici, les moyens pour atteindre le but recherché ne sont pas les moyens matériels mais les critères de la vérité ou de l'action. La rationalité scientifique, entendue comme la rationalité de la démarche, désigne une autre réalité que la rationalité classique. Cela est une source importante de confusion.

3.3.2 La Raison comme sagesse pratique

Pour les Anciens, la Raison n'est pas seulement une faculté de la connaissance mais elle s'applique également, en qualité de sagesse (*sophrosunè*) et de prudence (*phronèsis*), à la conduite et à l'action. « L'homme *sain d'esprit* dirige (...) tous ses actes par la raison qui lui permet de définir le but ou la fin qu'il poursuit, et de choisir les moyens nécessaires pour atteindre cette fin [224]. » En ce sens, la Raison désigne la sagesse pratique qui permet de discerner ce qui convient dans la conduite de la vie. Or, la sagesse est à la fois une vertu de la volonté et de l'intelligence : comme vertu de la volonté, elle impose une mesure aux désirs et aux passions et, comme vertu de l'intelligence, elle détermine où est la mesure [225]. Comme volonté réfléchie, la sagesse s'oppose, dans le domaine de l'action, à l'impulsion, au désir et à l'instinct ; comme maîtrise de soi et conscience de ses limites, elle est opposée à l'*hubris*, à la démesure. Désignant la « retenue de l'homme distingué [226] », la sagesse est une vertu éthique (la modération), intellectuelle (la justesse), politique (la paisibilité) et culturelle (la tempérance). Comme vertu de l'intelligence, la sagesse ou prudence est la capacité de délibérer sur les choses contingentes et une disposition intellectuelle qui vise l'action concrète plutôt que la réflexion et la production. Dans l'ordre de l'agir concret et individuel, la sagesse ou prudence est la puissance ou la capacité de discerner le bien et le mal, ce qui se traduit, en termes pratiques, dans le choix des moyens à prendre en vue d'atteindre les fins destinées à apporter le plus grand bien-être. De ce fait, la sagesse pratique se trouve subordonnée à la morale ou aux valeurs, de la même manière que l'épistémologie est subordonnée à l'ontologie. Dans la conception grecque de la rationalité, une action rationnelle ne peut donc pas être déraisonnable, parce que la rationalité des moyens et des fins demeure toujours subordonnée à un principe premier, transcendant et supérieur.

Comme sagesse pratique, la Raison veut également dire le discernement des possibles et la saisie du moment opportun. En effet, « si la raison est véritablement un instrument efficace de l'action humaine, on s'attend bien à ce qu'elle se manifeste dans la vie autrement que sous une forme rigide, universelle, totalitaire [227]. » C'est pourquoi la prudence et la *métis* (l'intelligence rusée) ont partie liée. Les calculs de la Raison sont cependant commandés par une règle, une ligne de conduite, une attitude rationnelle idéale qui demeure l'une des idées les plus frappantes de l'idée de sagesse héritée de la tradition grecque : l'idéal du « juste milieu », de la modération et de la juste mesure. « Disposition, accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain [228] », la prudence tend aujourd'hui à être remplacée par la stratégie.

De nos jours, la prudence est souvent confondue avec la prévoyance (de *pro-videre* : pré-voir) et la circonspection, du fait que la prudence comprend également l'idée de vision en avant. À cause de cela, la notion de sagesse comme prudence et prévoyance tend à dévier vers celle de providence. Or, la providence, à l'opposé, veut dire une connaissance souveraine ordonnant activement « à une ou plusieurs fins déterminées, l'organisation d'un ensemble de dispositions précises, inscrites dans le concret observable [229]. » Cette intelligence supérieure, première et transcendante, « prévoit la situation et le rôle de chacun dans la totalité du monde, dans une pré-destination universelle, globale et particulière, qui prend en charge son propre accomplissement [230]. » Outre la providence, les obstacles traditionnels à l'exercice de la sagesse pratique sont l'imaginaire (la chimère, l'utopie, l'illusion, l'évasion, *etc.*), la passion (l'enthousiasme fanatique) et l'excès d'absolu (le dogmatisme, le doctrinarisme, le « catégorisme » et le « systématisme ») [231].

3.3.3 La Raison comme expérience poïétique

Envisagée sous le rapport de ses possibilités de réalisation pratique, l'activité rationnelle est une *tékhnè*, c'est-à-dire une disposition tournée vers la production *(poietiké)*. La *tékhnè* vient de l'expérience *(emperiá)* — « l'homme d'expérience sait le comment non le pourquoi [232] » —, mais elle ne s'y réduit pas. Pour devenir pleinement *tékhnè*, l'expérience doit être généralisée, c'est-à-dire ramenée à la connaissance des formes et des causes. Du point de vue de la finalité, le but de la *tékhnè* est la *génesis*, qui signifie « venir à l'être », c'est-à-dire la fabrication et la production selon des règles et en vue d'une fonction à remplir. La *tékhnè* diffère de la création en ce qu'elle comprend la préexistence d'une matière et la transformation de cette matière par un agent selon des règles et en vue d'une finalité, comme par exemple l'utilité [233], alors que la création pure suppose la venue à l'être à partir du néant, l'originalité et la liberté à l'égard de toute autre cause que la cause efficiente. Le modèle de la *tékhnè* est l'activité artisanale par opposition à la *theória*, qui est une connaissance purement rationnelle portant sur l'être et non sur le devenir. En tant que connaissance réfléchie, la *tékhnè* s'oppose à la *túkhè*, qui signifie le hasard et la chance, la connaissance aléatoire et improvisée. La *tékhnè* est rationnelle et logique dans la mesure où elle remplit sa destination, où elle atteint le but visé, c'est-à-dire la valeur pratique qu'elle est destinée à remplir.

RÉFÉRENCES

1 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 7. (Souligné par moi)

2 CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Traité des systêmes*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1991, Chapitre premier, p. 1.

3 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, op. cit.*, p. 87. (Souligné par moi)

Cette mutation spirituelle a été exprimée de façon condensée comme « le passage de l'image anthropomorphique au concept dépersonnalisé. » (KHODOSS, Florence. « Raison » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2149).

4 Cette dualité — forme de la conscience et style de vie — rappelle le cadre d'analyse que j'ai adopté et qui comprend, dans l'ordre de la conscience, l'ontologie et l'épistémologie, et dans celui de la conduite, l'axiologie et la praxéologie.

5 Espace de temps qui s'écoule par rapport à un phénomène, entre deux limites observées.

6 On doit comprendre l'expression « esprit systématique » au sens général d'esprit d'ordre et d'esprit logique. L'expression « esprit de système » est souvent utilisée pour rendre compte de cette mentalité. J'ai évité d'y recourir en raison de la connotation négative qui l'accompagne. (LALANDE, André. « Systématique » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 1095).

Parlant de P. Duhem, L. de Broglie écrit : « Esprit essentiellement systématique, il est attiré par les méthodes axiomatiques qui posent des postulats précis pour en tirer, par des raisonnements rigoureux, des conclusions inattaquables : il en apprécie la solidité et la rigueur, il n'est point rebuté par leur sécheresse et leur abstraction. » (BROGLIE, Louis de. *Nouvelles perspectives en microphysique*, Paris, A. Michel, 1956, p. 317).

Pour désigner cette forme particulière de la pensée occidentale, les auteurs ont utilisé diverses appellations, qui traduisent chacune certaines nuances. C'est ainsi, par exemple, que l'on trouve les expressions pensée réfléchie, pensée réflexive, pensée discursive, pensée spéculative, pensée dialoguée, pensée rationnelle, pensée logicienne, pensée logique et pensée dogmatique. Dans ce texte, j'utilise l'expression « pensée systématique » lorsqu'il s'agit du mode de pensée dans son ensemble. Dans le cours de l'exposé et dans la mesure du possible, j'ai essayé de choisir la formule qui correspondait le mieux à l'aspect particulier dont il était question à ce moment-là.

7 CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique, op. cit.*, volume 1, p. 7.

8 L'Eau de Thalès, l'Air d'Anaximène, le Feu d'Héraclite, l'*Apeiron* d'Anaximandre.

9 Voir la symbolique grecque du *khaos* (le vide), du *kósmos* (l'existence réglée et uniforme) et de l'*Ouranos* (lieu du devenir et du mouvant). Sur la cosmologie grecque et l'architecture ontologique qu'elle recèle, voir :

KOYRÉ, Alexandre. *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1986.
Du monde clos à l'univers infini, Paris, Gallimard, 1973. (Collection Tel)
Études d'histoire de la pensée philosophique, Paris, Gallimard, 1971. (Collection Tel)
Études d'histoire de la pensée scientifique, Paris, Gallimard, 1973. (Collection Tel)

10 Dans son acception la plus large, le principe est synonyme de commencement, de point de départ. Il comprend également les sens suivants : 1) la source ou la cause de l'action, en tant que la cause est l'origine de l'effet ; 2) ce qui rend compte d'une chose, ce qui en contient ou ce qui en fait comprendre les propriétés essentielles et caractéristiques ; 3) la proposition posée au début d'une déduction, qui ne se déduit elle-même d'aucune autre dans le système considéré et qui, par suite, est mise jusqu'à nouvel ordre en dehors de toute discussion ; 4) l'ensemble des propositions directrices, caractéristiques, auxquelles tout le développement ultérieur doit être subordonné ; 5) une règle ou norme d'action. (LALANDE, André. « Principe » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 827-828).

11 BENOIST, Jean-Marie. *Tyrannie du lógos*, Paris, Minuit, 1975, p. 27.

Sur l'importance du concept d'*arkhé*, voir : CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 73-84.

12 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 16.

Plusieurs notions étant dans une situation analogue, cela n'est pas sans créer des problèmes d'interprétation qui peuvent être la cause d'erreurs importantes.

13 Le terme de *phúsis*, qui a été traduit par « nature », présente une ambiguïté analogue à celle de *lógos*, désignant aussi bien l'origine et le déroulement que le résultat de tout processus. Ayant rejeté la notion platonicienne de démiurge et celle d'âme du monde, Aristote fera de la *phúsis* la cause immanente de tout mouvement et de tout repos. « Dans son rôle immanent et actif, la *phúsis* est *lógos*. » (ARISTOTE. *Physique, op. cit.*, II, 1, 192 b 8 et suivants).

14 WEIL, Éric. « Raison » *in Encyclopædia Universalis, op. cit.*, 1984, volume 15, p. 641-648.

15 « Une opération de pensée est dite *discursive* quand elle atteint le but vers lequel elle tend par une série d'opérations partielles intermédiaires. » (LALANDE, André. « Discursif » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 238).

16 L'idée de loi de nature occupe une place cardinale dans la pensée classique. On la retrouve dans tous les domaines. Ainsi, en philosophie politique classique, « elle est apparue dans l'Antiquité où elle désignait une législation supérieure à toutes les lois écrites de la cité, intangible et sacrée qui, quoique non écrite, s'imposait à l'homme afin de guider sa conduite dans le droit chemin. » (GOYARD-FABRE, Simone. « Loi de nature » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1506).

« C'est aux Stoïciens que l'on doit le passage de la notion du domaine juridique à l'univers physique, par l'intermédiaire d'une législation universelle de Dieu. La conception platonicienne ou aristotélicienne des nécessités naturelles, qui utilise les notions d'idées ou de forme dans leur rapport à la matière, est d'une tout autre nature puisqu'elle n'a pas ce rapport à un édit. » (ÉDITEURS. « Loi » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1502).

17 LALANDE, André. « Vérité » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 1197.

18 PLATON. *Le Sophiste*, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

19 Cette conception se rapporte à la conception éléatique de la vérité et à la doctrine de l'Être.

20 Dans son *Poème*, inspiré d'Homère et d'Hésiode, dont l'influence sur la métaphysique occidentale fut décisive, Parménide présente la vérité sous un aspect *transcendant* et dans un rapport avec la *révélation divine.* Quant à la doctrine de l'Être, Parménide la formule ainsi : « (il) est et il est impossible qu'(il) ne soit pas. (Ceci) est la voie de la vérité. (Il) n'est pas et (il) doit ne pas être est une voie inaccessible, car *on ne peut penser ni dire ce qui n'est pas.* » (PARMÉNIDE. *Le poème*, Paris, PUF, 1984. [Souligné par moi]) On retrouve ici l'essence du principe d'identité.

La véracité signifie la qualité de celui qui dit la vérité ou croit la dire, tandis que la véridicité renvoie à l'exactitude de ce qui est dit. La validité se définit comme : 1) le caractère d'un raisonnement qui est formellement valable, indépendamment de la vérité de ses propositions ; 2) la conformité d'un élément réel avec sa représentation. (LE GRAND ROBERT DE LA LANGUE FRANÇAISE. « Validité » *in Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, op. cit.*, volume 9, p. 632).

21 La vérité ontologique est la conformité ou la « conformabilité » de la chose à l'intelligence, la vérité logique (ou formelle), la conformité de l'intelligence à la chose, et la vérité morale (ou véracité), la conformité de l'expression avec la pensée. (CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique, op. cit.*, volume 1, p. 109-110.

22 « Je tâcherai de mettre en lumière les enjeux de cette sorte de folle décision qui s'est imposée comme une nécessité absolue, à un moment, de faire une rupture avec la tradition (celle de l'acceptation de la mort, de la succession des générations). Cette décision, lourde de conséquences, fomentée dans le but

d'échapper à la fatalité de la mort, est vieille de près de trois millénaires. Elle a perduré ; elle a mûri, forci, gagné toujours plus d'audience et de puissance, elle a entraîné l'humanité sur d'autres rails et, aujourd'hui, après que l'idée binaire s'est emparée d'une bonne part des leviers de commande dans les affaires humaines, nous sommes à la croisée des chemins : doit-elle investir les ultimes et décisifs secteurs qui lui échappent encore ? » (DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité, op. cit.*, p. 347).

23 DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité, op. cit.*, p. 9-10.

24 Les fondements de l'ordre dualiste ne se réduisent pas à l'œuvre pythagoricienne qui, cependant, en représente la figure emblématique. Ils se trouvent également dans les œuvres des Milésiens, des Éléates, d'Héraclite, de Démocrite, d'Hérodote et de tous les présocratiques qui ont traité cette question.

25 Souvent exprimé par l'opposition fini / non-fini ou fini / infini.

26 ARISTOTE. *Métaphysique, op. cit.*, I, 5, 986 a 25.

On remarquera que la dualité lumière / obscurité est inversée, le repos et l'obscurité évoquant la nuit, tandis que le mouvement et la lumière rappellent le jour. Dans son ouvrage sur *Les mystères de la trinité*, l'auteur présente la table des dualités oppositives en inversant les positions mâle / femelle et repos / mouvement. (DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité, op. cit.*, p. 351).

Limité	Illimité
Impair	Pair
Un	Multiple
Droite	Gauche
Femelle	Mâle
Mouvement	Repos
Rectiligne	Courbe
Lumière	Obscurité
Bon	Mauvais
Carré	Oblong

27 Le nombre impair est un nombre achevé, fini, qui ne peut subir la division. Il est le résultat d'un nombre pair qui, lui, est achevé grâce à l'unité, comme par exemple 2+1=3. Par contraste, un nombre pair peut être multiplié à l'infini par le moyen de la division. Il est donc in-fini.

28 RAMNOUX, Clémence. « Les présocratiques » *in* PARAIN, Brice (dir.), *Histoire de la philosophie, op. cit.*, volume 1, p. 428.

On notera l'absence de l'opposition vrai / faux qui caractérise la conception philosophique de la vérité. La raison en est que la pensée mythique ignore la négation et que la table pythagoricienne des dualités oppositives désigne des *dualités complémentaires*, positives et négatives mais non antinomiques. En réalité, pour la pensée mythique, la vérité *(aléthéia)* ne s'oppose pas à la fausseté *(apaté)* mais à l'oubli *(léthé)*, d'où l'importance de la mémoire et de la tradition. (DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité, op. cit.*, p. 352, 364, 367, 386).

29 DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité, op. cit.*, p. 381-382.

30 L'opposition rectiligne / courbe est particulièrement intéressante en ce qu'elle accorde la supériorité à la rectilinéarité alors que, pour la pensée mythique, la courbe (le cercle) est vue comme un symbole de la perfection. Cette seule différence est déjà annonciatrice de l'orientation qui va dominer la réflexion

philosophique initiale. L'opposition repos / mouvement trouverait son origine dans la stabilité du monde céleste par contraste avec l'activité du monde terrestre et dans l'opposition nuit / jour.

31 En effet, même si on est habitué à penser les dualités par couple (bien / mal, beau / laid, santé / maladie, vie / mort, *etc.*, cela ne doit pas cacher le fait que les deux termes sont en relation d'exclusion mutuelle, et non en relation de continuité sur un continuum. Sur cette question, voir : DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, F. Maspero, 1967.

32 ARISTOTE. *Métaphysique*, *op. cit.*, I, 5, 986 b 5.

33 DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité*, *op. cit.*, p. 378.

L'auteur se réfère ici aux théories oppositives de Parménide et d'Héraclite. « Ce qu'il y a de commun aux deux sagesses, c'est la promotion au-dessus de tout, et à part, d'un principe : l'*Un* pour Héraclite, l'*Être* pour Parménide. Chez Héraclite, qu'on l'entende comme une fonction *réunifiante*, rassemblant sans les supprimer les contradictions vécues. Chez Parménide, comme une épreuve dont la persuasion efficace, dont l'intelligence *annule* les contradictions (la *dóxa*). L'un et l'autre également disposeraient d'une table des catégories plaçant l'Un ou l'Être au-dessus des deux colonnes, l'un pour les *surmonter*, l'autre pour les *radier*. Or, une table pythagoricienne existe, parvenue par Aristote à notre connaissance, laquelle *sépare les contraires en deux dès le commencement.* » (RAMNOUX, Clémence. « Les présocratiques » *in* PARAIN, Brice (dir.), *Histoire de la philosophie*, *op. cit.*, volume 1, p. 427).

34 DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité*, *op. cit.*, p. 384.

35 DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité*, *op. cit.*, p. 351.

36 Les cinq grands genres sont : l'Être, le Même / l'Autre, le Repos / le Mouvement. Comme l'idée de mêmeté veut dire l'identité de soi à soi (A=A), l'Être et le Même finiront par fusionner pour donner deux grandes questions : l'Être et le changement. La question du changement incluera le mouvement. La question de l'Autre sera intégrée dans la différence et la classification.

37 Le fondement de la table des catégories est l'opposition essence / accidents, qui correspond à la question de l'Être et du changement.

38 BOUTROUX, Émile. *La nature et l'esprit*, Paris, J. Vrin, 1926, p. 169. (Souligné par moi)

Au sens grec, *harmonia* veut dire un « assemblage ou ajustement présentant des proportions justes entre des parties composant un tout. En un sens général, l'harmonie suppose d'abord la possibilité de l'unité dans la multiplicité. Elle apparaît comme un ordre selon lequel les relations diverses composant un ensemble, ou les différentes fonctions d'un être ou d'un système, concourent toutes à une même finalité. » (ÉDITEURS. « Harmonie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1116).

39 Il faut signaler que le Nombre, envisagé comme l'*arkhé* de tout ce qui existe, le principe et la matière de toute chose, n'avait pas la signification abstraite que nous sommes habitués à lui attribuer. Pour les Pythagoriciens, qui représentaient l'Unité par un point, il était logique de représenter le Nombre par un groupe de points. Inspirés par l'image d'un groupe d'étoiles dessinant une constellation, l'idée leur est venue que le Nombre désignait le groupe de points requis pour dessiner une figure quelconque. Ainsi, le Nombre de l'homme ou celui du cheval fut-il tiré du nombre de points nécessaires pour en tracer la figure.

40 DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité*, *op. cit.*, p. 359. (Souligné par moi)

41 On remarquera ici le passage de la liaison beauté —> harmonie —> nombre —> rythme à la liaison sagesse —> harmonie interne —> nombre —> régularité. On peut penser que l'intuition d'une « essence mathématique » du réel plonge son origine dans la musique, forme éminemment harmonique et mathématique, où le Nombre intervient à la fois dans le mélodique et dans le rythmique. Or, contrairement au geste (ou à la mimique) — qui représente un degré supérieur du symbolisme humain mais qui n'a jamais réussi qu'à donner naissance à la « *diversité* des langues » —, la musique, qui s'exprime par la « tonalité », atteint l'*universel.* Elle est l'expression accomplie de l'intelligibilité : étant donné qu'il existe un « substrat qui est le même chez les hommes, le

fondement des sons est *universel* et *intelligible*, malgré la diversité des langues. » (DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité*, *op. cit.*, p. 414).

Si l'opposition mélodie / rythme n'apparaît pas dans la table pythagoricienne des oppositions, c'est qu'elles ne sont pas en opposition complémentaire mais qu'elles sont constitutives de l'Harmonie, principe qui transcende les oppositions fondamentales.

42 « La tradition, depuis Aristote, fondait l'universalité en termes de primauté, fondée sur la nature du divin : ce qui est le plus digne de connaissance et principe d'intelligibilité. Il en découlait une dépendance absolue de la connaissance (méthode) par rapport à la nature (*phúsis*) de ce qui est à connaître. » (HOCK, Françoise. « *Mathesis universalis* » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1565).

43 Avant de prendre le sens d'univers, le terme *kósmos* désigne la notion d'ordre.

44 « Ce qui autorise à franchir la limite qui sépare les hommes des dieux, et qui permet donc d'accéder au royaume interdit de l'immortalité, c'est le Nombre, le Nombre utilisé sous la forme sensible du son. (...) C'est à partir d'un espace inédit que cet Homme d'une nouvelle espèce procède : il ne participe plus du monde profus de l'oralité et de la création narrative multiple et intempestive, il se déploie dans le monde de la régularité, dans le monde pur de la musique et des rapports harmoniques, ordonné par le Nombre. *Le nouvel homme ne parle plus* (...). Ne pas parler, c'est jouer de la musique — jouer de la musique pour ne pas se livrer à l'inutile activité permanente des autres hommes. Ne pas parler, c'est encore *écrire*. (...) La voix musicale est Nombre et le Nombre est écriture. » (DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité*, *op. cit.*, p. 363-364).

45 Selon M. Detienne, il existe peu de différence entre l'écriture et la numération. (DETIENNE, Marcel. *L'Écriture d'Orphée*, Paris, Gallimard, 1989).

46 Pour la pensée mythique, la mémoire et la parole sont constitutives de la Vérité.

47 Le développement qui suit s'inspire de l'étude de Claude HAGÈGE. « Écriture et oralité » *in* *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Paris, A. Fayard, 1985, p. 69-95.

48 HAGÈGE, Claude. *L'homme de paroles, op. cit.*, p. 73.

49 *Ibid.* (Souligné par moi)

50 *Communicare* : commerce, être en relation avec.

51 La connotation désigne le sens particulier ou l'effet de sens d'un énoncé ou d'un élément linguistique que lui confère le contexte situationnel, alors que la dénotation est l'élément invariant et non subjectif de signification qu'on peut analyser hors du discours.

L'objet veut dire « une chose abstraite sur quoi s'exerce intentionnellement une activité de l'esprit. » (LE GRAND ROBERT DE LA LANGUE FRANÇAISE. « Objet » *in Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, *op. cit.*, volume 6, p. 854).

52 La « gestion de l'information » écrite (copies conformes, bulletins d'information, loi d'accès à l'information, *etc.*) découle de cette caractéristique de l'écriture.

53 HAGÈGE, Claude. *L'homme de paroles, op. cit.*, p. 73-74.

54 On inclut dans le droit les disciplines qui s'en inspirent comme les relations de travail.

55 HAGÈGE, Claude. *L'homme de paroles, op. cit.*, p. 86-87. (Souligné par moi)

56 BUFFON. « Discours prononcé à l'Académie française » le 25 août 1753 *in Œuvres philosophiques de Buffon*, Corpus général des philosophes français, volume XLI, 1, Paris, PUF, 1954, p. 500. (Souligné par moi)

57 ROCHLITZ, Rainer. « Forme » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1028.

Rappelons que, dans le système aristotélicien, la Forme désigne le dernier des trois principes explicatifs du mouvement (la privation, le substrat et la forme), c'est-à-dire ce que la chose advient par génération, la fin du processus d'in-formation de la matière. Elle est donc le principe de détermination de la matière et, par voie de conséquence, le principe de la pluralité.

« (...) les connaissances, les faits et les découvertes s'enlèvent aisément, se transportent et gagnent même à être mis en œuvre par des mains plus habiles. Ces choses sont hors de l'homme, le style est l'homme même (...) ». (BUFFON, Georges Louis Leclerc. *Discours sur le style*, Paris, Hatier, 1930, p. 23-24).

58 Ainsi qu'en témoigne la tendance à la standardisation et à l'uniformisation (conduites, méthodes de travail, communications écrites, uniformes et modèles vestimentaires, décoration et aménagement des espaces physiques, description des postes et des fonctions, méthodes administratives, *etc.*).

59 FOCILLON, Henri. *Vie des formes,* Paris, PUF, 1947, p. 12.

60 HAGÈGE, Claude. *L'homme de paroles, op. cit.*, p. 82.

61 « Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement, et les mots pour le dire arrivent aisément. » (BOILEAU. « Art poétique » *in Œuvres complètes*, Gallimard, 1979, chant 1, p. 160. [Encyclopédie de la Pléiade]).

62 « Il est remarquable qu'on ne trouve pas en Chine cette valorisation étonnante de la parole, du verbe, de la syllabe ou de la voyelle qui est attestée dans toutes les grandes civilisations anciennes depuis le bassin méditerranéen jusqu'à l'Inde. » (GERNET, Jacques. *L'écriture et la psychologie des peuples*, Paris, A. Colin, 1963, p. 38).

63 DUHAMEL, Georges. *Discours aux nuages*, Paris, Éditions du Siècle, 1934, p. 43.

64 ARISTOTE. *Métaphysique, op. cit.*, V, 6, 1017 a 25-30.

Pour Aristote, le verbe fait partie du prédicat, et le prédicat fait partie de l'Être. Le sujet renvoie à l'aspect logique de la relation, et le verbe, à son élément prédicatif. Rappelons que dans la pensée aristotélicienne, la relation (ou le mode) désigne l'une des dix catégories, c'est-à-dire une propriété ou un élément accidentel pouvant être affirmé ou nié d'un sujet.

Par contraste, la conception moderne distingue trois éléments dans le verbe : 1) un élément relationnel, c'est-à-dire la relation logique qui soutient le prédicat avec le sujet ; 2) un élément prédicatif ; 3) un élément dynamique qui caractérise la situation dans sa singularité temporelle et dans son devenir. (BOULLE, Jacques. « Verbe » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2702 et p. 2707).

65 BENVENISTE, Émile. « Catégories de pensée et catégories de langue » *in Problèmes de linguistique générale, op. cit.*, volume 1, partie II, chapitre 6, p. 63-74.

66 La classification aristotélicienne comprend trois niveaux : l'individu, l'espèce et le genre. Dans le général, le genre prochain désigne le genre qui n'a au-dessous de lui que des espèces, le genre éloigné, celui qui englobe d'autres genres de moindre extension, et le genre suprême, celui qui n'est englobé dans aucun autre : ce sont les catégories.

GENRE	CATÉGORIE
Genre suprême	Substance
Genre éloigné	Vivant
Genre prochain	Animal
Espèce	Homme
Individu	Aristote

67 ARISTOTE. *Métaphysique*, *op. cit.*, V, 14, 1020 a 35. (Souligné par moi)

68 CASPAR, Philippe. « Qualité » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2136. (Souligné par moi)

69 Par exemple, être fidèle à quelqu'un ou à quelque chose se traduit par le nom un fidèle.

70 « Caractériser, c'est noter les caractères, essentiels ou accessoires, naturels ou acquis, durables ou éphémères, d'un être, d'une chose, d'un acte, d'une notion quelconque. (...) On caractérise êtres, personnes, actions, pour les nommer (...) La caractérisation, dans certains cas, devient le nom même : *les fidèles, un parvenu, les bleu-horizon.* » (BRUNOT, Ferdinand. *La pensée et la langue* (1936), Paris, Masson, 1953, p. 577).

71 LALANDE, André. « Différence » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 233.

72 ARISTOTE. *Métaphysique*, *op. cit.*, V, 9, 1018 a 10. (Souligné par moi)

73 DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 46.

74 TORT, Patrick. *La raison classificatoire*, *op. cit.*

75 BUNGE, Mario. *Scientific Research*, Berlin and New York, Springer-Verlag, 1967, volume 1, p. 80. (Souligné par moi)

76 La relation d'équivalence peut être une précédence, une similitude, une inclusion, une subordination. (HERMAN, Jacques. « Classification » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 336).

77 BRUYNE, Paul de *et al. Dynamique de la recherche en sciences sociales*, *op. cit.*, p. 167.

78 CHERKAOUI, Mohamed. « Typologie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2662. (Souligné par moi)

79 BOUDON, Raymond et LAZARFELD, Paul Felix. *Le vocabulaire des sciences sociales. Concepts et indices*, Paris, Mouton, 1965, p. 18.

80 FAGOT, Anne. « Histoire de la statistique » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2452.

81 À partir des critères de ressemblance (similarité) et d'inclusion (connexité), on peut obtenir quatre tropes différentes :

	CONNEXITÉ	SIMILITUDE
Inclusion	Synecdoque (quantitatif)	Métaphore
Exclusion	Métonymie (qualitatif)	Analogie

82 DU MARSAIS, César Chesneau. « La métonymie » *in Les tropes*, Genève et Paris, Slatkine Reprints, 1984, II, p. 76-103.

83 ARISTOTE. *Poétique*, trad. J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1969, 1457 b 6-9.

« *La métaphore consiste à transporter un mot de sa signification propre à quelque autre signification, en vertu d'une comparaison qui se fait dans l'esprit et qu'on n'indique pas.* » (ALBALAT, Antoine. *L'art d'écrire*, Paris, A. Colin, 1914, p. 273).

84 CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*, *op. cit.*, p. 74-75.

85 DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité, op. cit.*, p. 379.

86 Voir Chapitre III, 1.1, « Le problème initial : l'illusion et le mensonge ».

87 DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité, op. cit.*, p. 387.

88 L'idée générale de la permanence évoque plusieurs notions : la continuité et la pérennité, que je tiens pour une acception plus représentative de la conscience mythique ; la stabilité (qui demeure dans le même état), la constance (qui ne cesse d'être le même) et l'identité, qui expriment l'orientation générale de la pensée systématique ; la répétabilité, qui évoque l'esprit pragmatique. Dans le but d'éviter toute confusion, j'ai réservé le termes pérennité à la conscience mythique et permanence à la pensée systématique.

89 CHÂTELET, François. *Platon*, Paris, Gallimard, 1965, p. 53. (Idées)

90 « "La science, dit Aristote, est *connaissance de la cause*". Mais il déclare aussi que la science est "*connaissance de l'universel*", et qu'elle est encore "*connaissance du nécessaire*". Entre ces formules il suppose, sinon une identité parfaite, du moins, une convergence. (...)

On présente parfois comme le dernier mot d'Aristote sur la nature du savoir, son affirmation suivant laquelle la science porte sur l'*universel*. Cette affirmation est sans doute, très nettement formulée : La science, dit-il est constituée par le fait que l'on connaît l'*universel*", et c'est pour cette raison que la perception sensible ne permet pas un *savoir* véritable, car "la perception sensible porte toujours sur un phénomène *individuel*, à telle place et à tel moment". Mais, pour comprendre pleinement cette affirmation, il ne faut pas entendre étroitement ce terme d'*universel* : il faut, au contraire, lui garder la complexité qu'il a dans la pensée d'Aristote. Pour lui, en effet, l'*universel* ne se définit pas seulement par rapport à *l'ensemble des individus qui possèdent une propriété ou une nature,* mais encore, surtout, par rapport à *cette nature et à cette propriété considérée en elles-mêmes* : "J'appelle *universel*, dit-il, ce qui est dit de tous, et de chacun essentiellement (*kata auto* : qui concerne soi-même), et précisément en tant que tel" (*Les seconds analytiques*, I, 4, 73 b 25). L'*universel* comporte donc à la fois la considération d'une *classe*, de la somme des individus qui la composent, et la considération d'une *essence*, indépendamment de sa communication à ceux qui la possèdent. (...)

Ces deux aspects de l'*universel* sont liés, on le saisit d'emblée. Il est plus malaisé de décider lequel, d'après Aristote, a la priorité sur l'autre. Cela est nécessaire pourtant si l'on veut préciser quelle est la nature de la science : en effet, si c'est l'aspect *epi pantos* (au-dessus de tout) qui est le plus fondamental, la science apparaît avant tout comme *constatation, énumération, statistique* : elle porte directement sur des *faits* et sur des êtres *concrets*. Si c'est l'aspect *kata auto* qui est premier, la science, au contraire, doit être considérée comme *essentiellement abstraite* : elle a pour objet des *essences*, des *lois*, des *idées*.

On trouve chez Aristote des indications en faveur de l'une et de l'autre de ces perspectives, mais il semble qu'il insiste surtout sur la priorité de la saisie de l'*essence* par rapport à la connaissance de l'*universel* (*kata pantos* : qui a rapport à tout) proprement dit. » (LE BLOND, Jean-Marie. *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris, J. Vrin, 1939, p. 75-76. [Souligné par moi]) En grec, la notion de *kata* veut dire l'idée d'un écoulement, de haut en bas.

91 DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité, op. cit.*, p. 387-388. (Souligné par moi)

92 PLATON. *Gorgias*, trad. A. Croiset et L. Bodin, Paris, Les belles Lettres, 1955. (Souligné par moi)

93 Voir le thème du *Ménon*.

94 La démonstration, qui est de forme catégorico-déductive, s'oppose au mode hypothético-déductif, dans lequel les propositions premières sont supposées à titre uniquement provisoires ou bien considérées comme de simples *lexis* (énoncés vrais ou faux). « Au modèle de la démonstration comme inférence de la vérité d'une proposition à partir de principes posés catégoriquement a succédé à celui d'une dérivation dans laquelle la cohérence interne du système axiomatique est relative au système logique adopté au départ. » (DESCHAMPS, Jacques. « Catégorico-déductif » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 276-277).

95 HOCK, Françoise. « Axiome » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 220.

96 MORIN, Edgar. *La méthode*, *op. cit.*, volume 3, p. 173-174.

97 *Ibid.*

98 « La démarche socratique implique le *dialogue* parce que le sujet ne peut énoncer les vérités mathématiques que *dédoublé* entre un sujet qui ne cesse de faire des propositions sujettes à la semblance et un autre qui ne cesse de torpiller les énoncés produits par le premier. Que ce dédoublement soit interne au sujet ou pris en charge par deux interlocuteurs différents qui prêtent leur nom à chacune des deux parties en lice ne change rien au fait fondamental du dédoublement. (...) L'important est que le mode philosophique suppose un *clivage* entre un premier sujet, sujet à la semblance, et un second, capable de renouveler sans cesse les objections. Comment se présentent ces deux sujets (ou sous-sujets) ? Remarquons qu'aucun des deux ne dit le vrai : le premier agit de façon positive mais il ne cesse de dire faux, alors que le second ne fait que réagir, mais sans avancer aucune proposition, se contentant de mettre en question et de réfuter, par tous les moyens possibles, les allégations du premier. » (DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité*, *op. cit.*, p. 393). (Souligné par moi)

La conception du dialogue platonicien diffère de la dialectique aristotélicienne qui, comme technique de discussion permettant de dégager la part de vérité contenue dans les thèses généralement reçues et donnant accès aux problèmes que la science doit résoudre, est une propédeutique de la connaissance. (BUÉE, Jean-Michel. « Dialogue » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 642).

99 « Quoi qu'il en soit, le dialogue a été investi et surinvesti. Il est apparu que l'activité mentale n'était vraiment savante que lorsqu'elle trouvait un moyen de s'autoriser du dialogue socratique. Et, de fait, depuis son invention jusqu'à notre époque incluse, les plus éminents représentants de la culture ont pris l'habitude de se référer au dialogue comme à *l'espace qui garantit leur propre pratique.* » (DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité*, *op. cit.*, p. 405). (Souligné par moi)

100 Pour un exposé plus détaillé des caractères de la dialectique et du dialogue platoniciens, voir : DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité*, *op. cit.*, p. 393-408.

101 Dans son exposé, D.-R. Dufour utilise plutôt le « il » que le « on ».

102 Ces deux abstractions sont la généralité (« on » : les hommes en général) et l'indétermination (« il » : un nombre indéterminé de personnes). Le « on » désigne le général (ou l'essence) et, par extension, l'absolu : on l'appelle également l'universel spécifique, d'où la confusion avec le général. Le « il » représente le nombre : on l'appelle l'universel numérique.

Pour R. Barthes, le « il » équivaut à un meurtre par le langage. « Affinité possible de la paranoïa et de la distanciation, par le relais du récit : le "il" est épique. Cela veut dire : "il" est méchant : c'est le mot le plus méchant de la langue : pronom de la non-personne, il annule et mortifie son référent ; on ne peut l'appliquer sans malaise à qui l'on aime ; disant de quelqu'un "il", j'ai toujours en vue une sorte de meurtre par le langage, dont la scène entière, parfois somptueuse, cérémonielle est le *potin.* » (BARTHES, Roland. *Roland Barthes*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 171).

103 Dans l'univers de la gestion classique, où la composante rationnelle est omniprésente, le « je » qui parle n'a de chance d'être pris en considération que dans la mesure où son discours présente la portée d'un « on » essentiel et général. Par ailleurs, des réparties comme « la situation a changé », « c'est une décision politique », « la situation économique exige que... », qui sont très souvent utilisées pour justifier des décisions prises par les autorités, se rapportent à une puissance absente, un « il » impersonnel.

104 DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité*, *op. cit.*, p. 405.

105 « Le règne animal est essentiellement celui de la lutte et de la fatalité ; l'homme y tient par ses racines, y plonge par ses besoins. Au contraire, le règne de la raison est celui de l'ordre et de

l'harmonie réalisés par la liberté. » (RENOUVIER, Charles. *Science de la morale*, Paris, F. Alcan, 1908, livre I, ch. III).

106 Passion, sens, instinct, cœur ou sentiment.

107 NIETZSCHE, Frederic. *Ecce Homo*, Paris, Denoël / Gonthier, 1982, p. 166.

108 Dans *Patterns of Culture*, R. Benedict a montré que les Pueblos du Nouveau-Mexique ont des traits culturels apolloniens : mesure, sobriété, paix, harmonie, conformisme mental et comportemental. (BENEDICT, Ruth. *Patterns of Culture* Boston, Houghton Mifflin, 1934. [*Échantillons de civilisations,* Paris, Gallimard, 1972]).

109 NIETZSCHE, Frederic. *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 41-156.

110 DUFOUR, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité, op. cit.*, p. 416. (Souligné par moi)

111 « La science moderne est née et s'est développée dans un environnement culturel qui était déjà profondément marqué par l'idée de rationalité. Mais celle-ci s'appuyait essentiellement sur des bases philosophiques léguées à l'Occident par la culture grecque. Or ce qui a dominé la conception de la raison qui s'est élaborée dans le contexte de la pensée grecque, c'est l'idée d'un savoir spéculatif réglé sur le critère de la vérité ; et la vérité elle-même était entendue comme la correspondance entre la représentation, telle qu'elle s'exprime dans le discours, et la réalité. Le savoir spéculatif est de l'ordre de la vision ; il comporte certes une articulation qui peut être extrêmement complexe, mais, à travers l'architecture conceptuelle dans laquelle il s'exprime, il fait voir le monde d'une manière adéquate, et cette appréhension juste est en elle-même l'ultime finalité du savoir et, en un sens, de la vie elle-même. La connaissance vraie conduit à la contemplation de la réalité telle qu'elle est : plus exactement, elle permet de la comprendre dans ses principes, c'est-à-dire dans son origine et, par là, dans ce qu'il y a de plus essentiel en tout ce qui est. Voir le monde dans la dimension des principes, c'est le voir dans son éclosion, dans son jaillissement, dans son éternelle jeunesse. Thème qu'expriment aussi bien, quoique dans des contextes différents, l'image de l'éternel retour que l'idée d'une vision *sub specie æternitatis.* Sans doute la philosophie classique fait-elle une place, à côté de la raison spéculative, à la raison pratique, mais elle accorde la priorité à la raison spéculative et, dans ses formes les plus conséquentes, place même en elle la raison d'être et la finalité de la raison pratique. Si des problèmes se posent dans l'ordre de l'action, c'est parce que l'homme est complexe, en particulier parce qu'il y a en lui une dualité, voire une opposition entre sensibilité et intellect. Mais en définitive, c'est dans l'actualisation des puissances de l'intellect que l'homme trouve son harmonie achevée. La vertu de l'action, c'est de rendre possible cette harmonie, en assurant toutes les conditions qui doivent permettre à la pensée spéculative de déployer toutes ses ressources. La contemplation du vrai procure la joie la plus haute ; elle est à la fois vision et fruition. C'est la "théorie" qui donne accès à la vie bienheureuse. » (LADRIÈRE, Jean. *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier-Montaigne / UNESCO, 1977, p. 13-14).

112 *Noèsis* (*noûs*) : la raison intuitive, la part « divine », supérieure de l'âme, qui est tournée vers la connaissance des Formes.

Diánoia : la raison discursive, intermédiaire entre l'intelligible et le sensible. Elle procure la connaissance propre aux sciences mathématiques, caractérisée par l'usage des images (les figures sensibles), des hypothèses et de la déduction.

113 L'acception sacrée du *mûthos*, qui signifie la Parole vraie, se prolonge dans l'idée exprimée par *Verbum* (principe cosmique et puissance à fonction démiurgique).

114 MEYNARD, Léon. *Métaphysique*, Paris, E. Belin, 1958, p. 15. (Souligné par moi)

115 LAERCE, Diogène. « Zénon » *in Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres, op. cit.*, volume II, p. 95.

116 Dans ce texte, j'ai évité le plus possible d'utiliser la notion de structure. En effet, cette notion a acquis des sens si divers qu'il est devenu difficile de s'y référer. À ce titre, elle représente un exemple type du concept général. Parmi ses définitions, la structure désigne une « orientation d'ensemble dominant une mentalité et l'organisant autour d'une idée de valeur directrice. » (LALANDE, André.

« Structure » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 1032). Cette acception recouvre les idées de finalité, de fonction, d'idée directrice et de projet.

Sous l'influence de la biologie, plus précisément la dualité anatomie / physiologie, il est devenu habituel de voir la structure comme une disposition des parties formant un tout par opposition à leurs fonctions. Cette conception de la structure s'inscrit dans la continuité de la conception aristotélicienne axée sur l'idée de Forme par contraste avec l'idée de finalité. De mon point de vue, les notions de finalité et de fonction appartiennent à une conception mythique du réel.

117 MARC AURÈLE. *Pensées pour moi-même*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 89. (Souligné par moi)

118 ALQUIÉ, Ferdinand. *Deucalion*, 1. (Souligné par moi)

119 La Forme aristotélicienne ne signifie pas l'apparence externe des choses, mais le principe qui détermine la matière et qui en fait une essence déterminée. Avec l'avènement de la philosophie mécaniste, la notion d'un principe de détermination interne tombera en désuétude. « La naissance de la mécanique, qui a bouleversé l'ontologie traditionnelle, a considérablement restreint l'usage du terme, qui signifie souvent la figure externe (grec *skhèma*) ou la structure des corps. » (SCHWARTZ, Elizabeth. « Forme » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1026).

120 DE MUNCK, Jean. « Structuralisme » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2469.

121 « La cohérence est une propriété attribuée à une *totalité* en fonction de certaines qualités de ses parties relativement à leur *intégration dans la totalité*. Ces qualités peuvent être d'ordre *logique* (non-contradiction, consistance), *matériel* (homogénéité), *esthétique*, voire recourir à la *finalité* (intégration en fonction d'un projet). » (WAHL, Jean. « Cohérence » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 349). (Souligné par moi)

122 CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Traité des systèmes, op. cit.*, chapitre 1, p. 1. (Souligné par moi)

123 BASTIDE, Roger. *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, La Haye, Mouton, 1972.

124 « Organiser, dans l'usage commun, c'est mettre un *certain ordre* dans un stock de ressources diverses pour en faire un *instrument* ou un *outil* au service d'une volonté poursuivant la réalisation d'un *projet*. Organiser un groupe d'hommes pour en faire la section d'une armée, c'est instituer entre eux une *hiérarchie* qui les rendra capables de *coopérer* à la réalisation d'une fin qui constituera la *règle* pour l'action de chacun, même si le sens et le résultat de sa propre action échappent à plus d'un intervenant. Dans toute organisation se trouvent conjointement posés le problème de la *coopération* et celui de la *hiérarchie*. » (BOUDON, Raymond et BOURRICAUD, François. « Organisation » *in Dictionnaire critique de la sociologie, op. cit.*, p. 398-399. [Souligné par moi]) Cette acception de l'organisation ne doit pas être confondue avec celle de la biologie et des sciences naturelles.

125 Sur l'importance des notions de puissance, énergie, force et pouvoir dans le système de représentations collectives, voir : VALLÉE, Lionel. « Représentations collectives et sociétés » *in* CHANLAT, Alain et DUFOUR, Maurice (dir.), *La rupture entre l'entreprise et les hommes, op. cit.*, p. 195-242.

126 Force dont l'action produit un effet concret.

127 Ce qui est conforme à sa fin.

128 La notion moderne de pouvoir (*potestas*) semble être un héritage de la conscience mythique.

« Le surinvestissement de la notion de puissance dans les configurations de l'histoire de la métaphysique semble avoir pour effet majeur le sensible effacement du primat (de l'antériorité) de l'acte sur la puissance, qui va jusqu'au renversement pur et simple de ce rapport de précédence ontologique, au profit d'un véritable primat de la puissance sur l'acte (l'acte n'étant jamais alors que le déploiement et la dépense de la puissance), pendant que la condensation et la concentration de celle-ci deviennent le véritable but de l'activité réelle. Telle est, portée à son comble, la structure

métaphysique en jeu dans la doctrine de la volonté de puissance, structure déjà si puissamment portée à son expression classique chez Machiavel, Hobbes, Spinoza, Leibniz. » (GUEST, Gérard. « Puissance » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2125).

« L'examen de l'architectonique et de la thématique des grands systèmes du rationalisme classique (Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, mais aussi par exemple Hobbes ou Pascal) montrerait que l'une des clés en est toujours l'interprétation métaphysique fondamentale de la puissance, ainsi que son partage rationnel entre les instances de puissance et de pouvoir que sont la Nature, Dieu et l'Homme. » (GUEST, Gérard. « Puissance » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2126).

« Thème privilégié de la philosophie de la nature et des disciplines physiques, il se déploie dans toute son ampleur dans la dimension de la politique et de la philosophie du droit et de l'Histoire, selon le fil conducteur des doctrines du droit naturel et de leurs critiques (cf. Machiavel, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Fitche, Marx, etc.). » (*Ibid.*)

129 Indéfini : dont la fin, les limites ne sont ou ne peuvent être déterminées.

130 GHRÉNASSIA, Pierre. « Matière » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1569.

131 ARISTOTE. *Métaphysique*, *op. cit.*, XII.

132 BRUNSCHWICG, Léon. *Les âges de l'intelligence*, Paris, PUF, 1953, p. 67. (Souligné par moi)

133 La hiérarchie aristotélicienne de l'âme comprend l'âme végétative, l'âme sensitive et motrice, l'âme intellective ou raisonnable. (Chapitre V, Tableau 59)

La notion grecque de *kósmos* désigne non seulement la réalité physique de l'univers, mais elle en exprime également l'essence : la hiérarchie, l'ordre et l'harmonie du monde lunaire et sublunaire, des dieux et des mortels. Sur l'ordonnancement de l'univers, voir : KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée scientifique*, *op. cit.*

Sur l'ordre dans la nature, voir : ARISTOTE. « Le principe de continuité dans la nature » *in Histoire des animaux*, Paris, J. Vrin, 1957, VIII, 1.

134 *Hieros*, *hagios* et *hosios* sont trois termes très voisins en grec. *Hieros* — qui signifie ce qui appartient en propre aux dieux et que le latin a traduit par *sacer* (sacré) — se dit de la personne ou de la chose consacrée aux dieux ; *hagios*, concept négatif, indique, comme le latin *sanctus*, que l'objet est défendu contre toute violation ; *hosios* veut dire ce qui est prescrit ou permis aux hommes par les dieux. Ces trois termes ont trait au monde du divin et du sacré d'où, possiblement, la source de la confusion entre le divin et le sacré. (BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, volume 2, Pouvoir, droit, religion, Paris, Minuit, 1969).

135 BENOIST, Jean-Marie. *Tyrannie du logos*, *op. cit.*, p. 27.

136 CALLEBAUT, Werner. « Hiérarchie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1139. (Souligné par moi)

137 AQUIN, Thomas d'. *La Somme théologique de Saint Thomas*, *op. cit.*, volume 2, question 108, art. 2, p. 280-296. (Souligné par moi)

138 Il existe un lien entre l'origine et l'autorité, que l'étymologie permet de mettre en évidence. L'étymologie indo-européenne montre que les notions de parole et d'autorité sont liées, ce qui a donné lieu à la formation d'institutions appartenant à la sphère religieuse et politique. Dans l'ordre religieux, l'autorité désigne la force des dieux ou ce qui est pourvu de force divine. Elle indique un pouvoir d'une nature et d'une efficacité propres, un attribut que détiennent les dieux. Ce pouvoir ou cet attribut consiste en une force de création, une force qui fait « augmenter » les choses (*augere*). « Le sens premier de *augeo* (accroître, augmenter, d'où *auctor*, autorité et auteur) se retrouve par l'intermédiaire de *auctor* dans *auctoritas*. Toute parole prononcée avec l'autorité détermine un changement dans le monde, crée quelque chose ; cette qualité mystérieuse, c'est ce que *augeo* exprime, le pouvoir qui fait

surgir les plantes, qui donne existence à une loi. » (BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, *op. cit.*, volume 2, p. 150).

139 Les relations d'ordre strict, caractérisées par la seule transitivité, se manifestent par les relations de subordination. La relation de subordination caractérise l'ordre le plus élevé. (BRETON, Stanislas. *Être, Monde, Imaginaire*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 40).

« L'*Ordo latin* — proprement, une file — désigne l'idée d'une *succession cohérente* de phénomènes entre lesquels l'esprit établit une *relation intelligible*. » (IBRAHIM, Annie. « Ordre » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1822).

140 BRETON, Stanislas. *Être, Monde, Imaginaire*, *op. cit.*, p. 40-41.

141 Popularisé par M. Weber, le terme de charisme veut dire « le charme ou la grâce qui s'attache à certains personnages sur lesquels se sont posés le regard et le choix de Dieu. De tels personnages sont investis d'un *pouvoir*, d'une forme évidemment très différente de celle du pouvoir dont est revêtu le bureaucrate rationnel-légal ou le monarque traditionnel désigné par primogéniture. » (BOUDON, Raymond et BOURRICAUD, François. « Charisme » *in Dictionnaire critique de la sociologie*, *op. cit*, p. 69.

142 LALANDE, André. *La raison et les normes. Essai sur le principe et sur la logique des jugements de valeur* (1948), Paris, Hachette, 1964, p. 8.

143 BRUNSCHWICG, Léon. *Les âges de l'intelligence*, *op. cit.*, p. 67.

144 LENOBLE, Robert. *Histoire des sciences*, Paris, Gallimard, 1957, p. 369-370. (Encyclopédie de la Pléiade)

145 VALADE, Bernard. « Progrès » *in Encyclopædia Universalis*, *op. cit.*, 1984, volume 15, p. 207.

146 KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée scientifique, op. cit.*, p. 170.

147 DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966. (Collection Tel) (Souligné par moi)

148 Le principe ontologique fondateur est toujours en rapport avec l'une ou l'autre des dix catégories aristotéliciennes : par exemple, la subordination est liée à la substance, la précédence au temps ou au lieu, l'inclusion à la quantité, la similitude à la qualité, *etc.*

149 « Le cadre typologique permet souvent l'application de la méthode comparative, il construit le discours scientifique en un système de classification qui permet de ranger les phénomènes en catégories logiques suivant des critères qui les définissent. Les critères discriminants entre les types peuvent être de nature conceptuelle, formelle ou signalétique. La comparaison entre les types permet d'éliminer les différences mineures, d'obtenir des types abstraits de nature générique. » (BRUYNE, Paul de *et al. Dynamique de la recherche en sciences sociales*, *op. cit.*, p. 172).

À strictement parler, la différence est ce critère par lequel on sépare, au sein de choses distinctes (plusieurs) celles qui n'ont pas les mêmes qualités (propriétés). La différence désigne un rapport d'altérité entre des choses qui ont des éléments identiques.

Sur la différence, voir : DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, *op. cit.*

150 L'anomalie (de *nomos* : coutume, convention, loi) désigne ce qui est a-normal.

151 HÉSIODE. *Théogonie*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928, 116.

152 PLATON. *Timée*, trad. A. Rivaux, Paris, Les Belles Lettres, 1949, 30 a.

153 VERNANT, Jean-Pierre. « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale » *in Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit.*, p. 19-106.

154 PLATON. *Timée*, *op. cit.*, 31 a - 32 b, 35 a - 36 d, 37 d, 57 b - c.

155 Le principe veut dire le commencement, la source ou la cause de l'action. Dans la Grèce ancienne, le *génos* (genre) se définit comme l'ensemble de ceux qui se reconnaissent en un ancêtre commun en lignée masculine. Ce terme deviendra *eîdos* chez Platon, qui veut dire Forme intelligible. Pour Aristote, le *génos* est un attribut qui appartient en leur essence à plusieurs choses spécifiquement différentes. (ARISTOTE. *Topiques,* trad. J. Brunschwicg, Paris, Les Belles Lettres, 1967, I, 5, 102 a 30 - 31).

Les catégories aristotéliciennes désignent les genres de l'Être. « L'un des genres de l'être (...) est la substance. En un premier sens, la substance c'est la matière, c'est-à-dire ce qui, par soi, n'est pas tel être déterminé ; en un deuxième sens, c'est la figure et la forme qui dès lors valent à la matière d'être appelée tel être déterminé. » (ARISTOTE. *De l'âme*, trad. E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966, II, 1, 412 a 6).

Sur le genre, voir : BRISSON, Luc. « *Génos* » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1059.

156 Selon A. Lalande, la formation du concept moderne de loi présente trois sens différents : 1) l'idée hellénique d'une distribution intelligible et mystérieuse, qui s'oppose aux dieux mêmes *(moïra, nemesis, fatum, etc.).* Elle est constitutive ou déclarative de la raison et s'exprime par le *lógos* ; 2) le décret souverain d'une volonté transcendante et toute-puissante, apport du monothéisme juif ; 3) l'expression de l'ordre immanent, la formule des rapports qui dérivent de la nature stable ou mobile des choses, la traduction progressive des fonctions et des conditions mêmes de la vie. (LALANDE, André. « Loi » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 583).

157 ROMILLY, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote, op. cit.*, p. 24.

« Mais, poursuit l'auteur, à l'autre extrémité du champ sémantique, elle *(nomos)* évoque seulement la façon dont les choses se font dans la pratique, par l'effet de l'habitude. Ceci explique que l'on parle d'abord de *nomos* là où les traditions sont le plus établies, c'est-à-dire dans le domaine des rites religieux. Hésiode parle du *nomos* divin, mais il parle aussi des sacrifices offerts "suivant les rites" (*Théogonie*, 417) ; et ce sens se conservera tout au long de l'hellénisme. On parlera aussi de façons de faire, de coutumes, qui peuvent être critiquables et qui, en tout cas, varient d'un peuple à l'autre : le *nomos*, dans ce cas, est aussi peu respectable, aussi peu justifié, aussi peu normatif, qu'il était respectable, justifié, et normatif dans le premier cas.

La loi politique, le *nomos* (...) se situe donc à l'encontre de ces deux notions. Elle consiste, au nom d'un idéal d'ordre, à préciser une fois pour toutes, les traditions et les usages auxquels les membres d'un groupe donné entendent se conformer. Sa valeur normative se fonde sur l'habitude et se trouve conformée par elle.

Le mot *nomos* enfermait donc en lui-même une tension entre ces deux valeurs — normative et positive — d'où (...) allaient naître bien des problèmes. Mais il traduisait aussi, par là-même, une aspiration à reconnaître un ordre humain et à donner valeur absolue aux façons de faire quotidiennes, qui fera la fierté des Grecs tout au long de l'histoire et, dans une certaine mesure, passera toute vive jusqu'à nous. » (ROMILLY, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote, op. cit.*, p. 24).

158 « (Dieu) maintient toutes les parties de la matière en la même façon et avec les mêmes lois qu'il leur a fait observer en leur création. D'où il suit que, puisqu'il a mû en plusieurs façons différentes les parties de la matière, lorsqu'il les a créées, et qu'il les maintient toutes en la même façon et avec les mêmes lois qu'il leur a fait observer en leur création, il conserve incessamment en cette matière une égale quantité de mouvement. De cela aussi que Dieu n'est point sujet à changer et qu'il agit toujours de même sorte, nous pouvons parvenir à la connaissance de certaines règles, que je nomme *les lois de la nature* (...) » (DESCARTES, René. « Les principes de la philosophie » *in Œuvres philosophiques, op. cit.*, volume III, seconde partie, 36-37, p. 185-186).

159 LALANDE, André. « Loi » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 584.

160 *Phúsis* serait dérivé de la racine *bhu signifiant lieu, état, condition, terre et sol, dont procède l'acception moderne de la physique.

161 ESPAGNAT, Bernard d' et KLEIN, Étienne. *Regards sur la matière. Des quanta et des choses*, Paris, Fayard, 1993, p. 143-155.

162 DUMAS, Jean-Louis. « Situation » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2394.

163 « (...) quand nous disons qu'il y a un espace, c'est-à-dire un milieu homogène et vide, infini et infiniment divisible, se prêtant indifféremment à n'importe quel mode de décomposition. Un milieu de ce genre n'est jamais perçu ; il n'est que conçu. Ce qui est perçu, c'est l'étendue colorée, résistante, divisée selon les lignes que dessinent les contours des corps réels ou de leurs parties réelles élémentaires. Mais quand nous nous représentons notre pouvoir sur cette matière, c'est-à-dire notre faculté de la décomposer et de la recomposer comme il nous plaira, nous projetons, en bloc, toutes ces décompositions et recompositions possibles derrière l'étendue réelle, sous forme d'un espace homogène, vide et indifférent, qui la sous-tendrait. Cet espace est donc, avant tout, le schéma de notre action possible sur les choses, encore que les choses aient une tendance naturelle (...) à entrer dans un schéma de ce genre : c'est une vue de l'esprit. L'animal n'en a probablement aucune idée, même quand il perçoit comme nous les choses étendues. C'est une représentation qui symbolise la tendance fabricatrice de l'intelligence humaine. » (BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1946, p. 157-158).

164 DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, *op. cit.*, p. 472-473.

165 GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique*, *op. cit.*, p. 48. (Souligné par moi)

166 GRANGER, Gilles-Gaston. *La raison*, Paris, PUF, 1962, p. 10. (Collection Que sais-je ?)

167 DUMAS, Georges. *Traité de psychologie*, Paris, F. Alcan, 1923, volume II, chapitre VII, p. 188. (Souligné par moi)

168 SAGET, Hubert. « Principe » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2039.

169 *Ibid.*

170 LALANDE, André. *La raison et les normes*, *op. cit.*, p. 10.

171 *Ibid.*

172 La représentation désigne l'« acte par lequel quelque chose est présent ou se présente à l'esprit et qui forme le contenu concret d'un objet de pensée. (...) "Re-présenter veut dire porter quelque chose devant soi et l'avoir devant soi, avoir quelque chose de présent à soi en tant que sujet, en le retournant à soi : *repræsentare*". La connaissance humaine consiste précisément à se rapporter à des objets, en les représentant. (...) Dans la mesure où toute connaissance humaine est une unité de pensée et d'intuition, la représentation constitue le caractère commun et pour ainsi dire unificateur de ces deux modes de connaissance. » (LADRIÈRE, Jean. « Représentation » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2239).

173 La supériorité ontologique de la Raison et de la connaissance rationnelle vient de la perfection et de l'aséité du principe ; la supériorité axiologique de la médiation du parfait ; et la supériorité épistémologique de l'universalité du principe. (BRETON, Stanislas. *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Paris, Aubier Montaigne, Éditions du Cerf, Delachaux et Niestlé, Desclée de Brouwer, 1971).

174 Le « principe par excellence », ou l'Absolu, se caractérise par les traits suivants : 1) il se dévoile dans l'axe du concept de *hiérarchie* ; 2) du point de vue ontologique, il se signale par une coupure ou une différence qui divise la série en deux sous-ensembles auxquels appartiennent, respectivement, l'*absolu* et le *dérivé* ; 3) du point de vue phénoménologique, il se définit comme la *limite* (supérieure) de la série ; 4) cette limite est en réalité un illimité dont les termes de la série restreignent l'amplitude causale et la richesse omnicompréhensive ; 5) cet illimité est plutôt *perçu* que conclu à l'intérieur d'un couple retenu comme fondamental (par exemple, le couple vrai / faux) ; 6) considéré en lui-même, il est la *raison* de la série, en tant que cette raison réalise en lui la *plénitude de son sens* et de *son*

mouvement transcendental ; 7) la *perfection* du principe par excellence, en tant qu'accomplissement de la raison de la série, se définit par les trois moments du référentiel : *universalité* de la vertu fondatrice, *intégralité ordonnée* des perfections (hiérarchie), spontanéité auto-affirmative de la causalité de soi par soi (*aséité*). (BRETON, Stanislas. *Du principe, op. cit.*, p. 92-93). Il est également intéressant de relever que, par la médiation du parfait, l'axiologique coïncide avec l'ontologique (p. 96).

175 BRETON, Stanislas. *Du principe, op. cit.*, p. 97. (Souligné par moi)

176 Ceci veut dire que dans une série donnée et dans le sens ascendant, la variable tend à sa limite de croissance dans l'absolu du principe par excellence, alors que dans le sens de la descente, elle tend à sa limite de décroissance dans le quasi-rien de la matière, au point zéro de la hiérarchie. La notion de limite suppose la tendance à l'infini ou au néant (le point zero) comme limites respectives.

177 Il s'agit ici de diversité plutôt que de pluralité.

178 LALANDE, André. « Intelligible » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 516.

179 SPINOZA. *Éthique*, Paris, PUF, 1990, partie II, proposition 44, p. 142. (Philosophie d'aujourd'hui)

180 CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, op. cit.*, volume 2, p. 72.

181 ARISTOTE. *Métaphysique, op. cit.*, l, 3, 983 a 25 - 30.

182 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne, op. cit.*, volume I, p. 141.

183 La *diánoia* platonicienne désigne un type de connaissance propre aux sciences mathématiques qui se caractérise par l'usage des images (figures sensibles), des hypothèses et de la déduction. Chez Aristote, il arrive que la *diánoia* englobe le *noûs*, l'*epistémè*, la *tékhnè*, la *phrónèsis* et la *sophía*. (LAFRANCE, Yvon. « *Diánoia* » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 643).

184 WILFERT, Joël. « Discours » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 665.

185 *Ibid.* (Souligné par moi)

186 BRUYNE, Paul de *et al. Dynamique de la recherche en sciences sociales, op. cit.*, p. 89.

187 AGAZZI, Evrando. « Mathématique » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1560. (Souligné par moi)

188 FOULQUIÉ, Paul. « Intuition » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 381. (Souligné par moi)

189 Platon qualifie de délires *(manía)* les trois formes de l'inspiration (l'amour, la divination et la poésie) qui s'apparentent à la raison intuitive. (GRANGER, Gilles-Gaston. *La raison, op. cit.*, p. 11).

190 CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique, op. cit.*, volume 1, p. 7.

191 AUROUX, Sylvain. « Philosophie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1938.

192 « Le prototype de la proposition nécessaire est celle dont l'attribut est prédiqué *universellement*. "Tout ce qui est attribué universellement est nécessaire." (*An. Post.* 73 b 26) ; universellement, c'est-à-dire : "totalement, par soi et en tant que tel " (73 b 27) ». (GRANGER, Gilles-Gaston. *La raison, op. cit.*, p. 118).

193 « Parce que le sage connaît les causes premières, il est capable d'*ordonner*. Nous retrouvons ici la fonction régulatrice de la sagesse. Ce n'est pas son essence, mais c'est une de ses propriétés, et peut-être la principale car saint Thomas l'érige à la hauteur d'une sorte de principe qui revient cent fois sous sa plume : *sapientis est ordinare*. » (VERNEAUX, Roger. *Introduction générale et logique*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1968, p. 17).

194 Certaines conceptions de l'épistémologie montrent une nette tendance à dominer les trois orientations fondatrices. (BUNGE, Mario. *Épistémologie, op. cit.*).

195 CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique, op. cit.*, volume 1, p. 42

196 KHODOSS, Florence. « Raison » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2150.

197 CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique, op. cit.*, volume 1, p. 42.

198 Dans la plupart des textes consultés, universel et général sont employés de façon interchangeable, ce qui est la cause d'une grande confusion. Sur ces deux notions, voir : CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique, op. cit.*, volume 1, p. 49-123.

« Universel, écrit T. de Laguna, substantif, me paraît très équivoque : car il signifie tantôt une *classe*, tantôt un *membre* d'une classe, en tant que tel, tantôt une *propriété*, c'est-à-dire en général une *qualité*, mais quelque fois aussi une *relation.* » (LALANDE, André. « Universel » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 1170). Pour comprendre le sens qui est ici donné à universel, il faut se rapporter aux notions que la logique tient pour universelles, c'est-à-dire le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident.

Cependant, universel comporte d'autres acceptions : « unité du divers », « apte à se retrouver en plusieurs pour une raison identique », « qui s'étend à tout l'univers », « qui convient distributivement à tous les individus d'une classe », *etc.*

L'universalité peut avoir une signification compréhensive, dans l'ordre de la qualité, ou extensive, dans celui de la quantité. Sur le plan ontologique, l'universalité désigne l'ensemble des termes qui composent un groupe, une classe ou un genre, *sous la raison de l'unité qu'ils forment ou vers laquelle ils tendent.* Ici, la connotation extensiviste de l'universalité est subordonnée à la connotation compréhensiviste. Sur le plan logique, l'universalité qualifie un concept ou une proposition pris en leur *totalité* (la totalité de ses parties ou de ses éléments constituants), quelle que soit l'extension de ce concept ou de cette proposition. La perspective quantitative (logique) rencontre ici pleinement celle (ontologique) de la "compréhension" essentielle et qualitative. (LABARRIÈRE, Pierre-Jean. « Universel » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2676).

199 L'universel ontologique est l'essence d'un être ou d'une chose considérée comme abstraite des conditions individuantes, mais non comme effectivement commune à plusieurs sujets. (L'universel ontologique ne se préoccupe pas du nombre de sujets auquel ce concept convient.) (CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique, op. cit.*, volume 1, p. 66).

Le général ou universel logique est l'essence ou la forme abstraite commune à plusieurs êtres ou à plusieurs choses, et considérée en tant qu'elle convient, ou qu'elle peut convenir, à plusieurs sujets. *(Ibid.).*

200 CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique, op. cit.*, volume 1, p. 111.

201 Les opérations de l'esprit sont l'appréhension (ou la conceptualisation), le jugement et le raisonnement (ou l'argumentation). (CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique, op. cit.*, volume 1, p. 50).

202 Sous le rapport de la compréhension (connotation ou intension), le terme est : simple / complexe, absolu / connotatif, positif / négatif, fini / indéfini, dénominatif / dénominant, première / seconde intention, catégorématique / syncatégorématique. (CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique, op. cit.*, volume 1, p. 69).

203 Sous le rapport de l'extension, le terme est singulier, commun, particulier, collectif ou universel. (*Ibid..*).

204 CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique, op. cit.*, volume 1, p. 64.

205 ARISTOTE. *Les seconds analytiques, op. cit.*, 73 b 26.

206 ARISTOTE. *Les seconds analytiques*, *op. cit.*, 73 b 27.

207 Par exemple, je peux dire « Pierre est un homme », mais non « Pierre est un animal ». Animal et raisonnable ne peuvent être envisagés séparément lorsque je les considère comme des notes du concept homme. (CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique*, *op. cit.*, volume 1, p. 66).

208 Les concepts normatifs fondamentaux (ou les propriétés objectives de l'Être) sont le Vrai et le faux dans l'ordre de l'intelligence, le Bien et le mal dans celui de l'activité et le Beau et le laid dans celui de la sensibilité affective. (LALANDE, André. « Beau » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 109).

209 La vérité de l'être veut dire que le terme de la connaissance est l'être : « ce qui est connaissable et étant véritablement », ce qu'Aristote énonce dans les termes suivants : « ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité. » (ARISTOTE. *Métaphysique*, *op. cit.*, IX, 1051 b 5-10).

210 Ces principes sont marqués de trois caractères essentiels par lesquels ils diffèrent radicalement de toutes les vérités induites de l'expérience : ils sont *universels*, c'est-à-dire commun à toutes les intelligences et vrais de toutes les choses sans exception ; ils sont *nécessaires ; ils* sont *a priori.* (LALANDE, André. « Principe » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 830).

211 CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique*, *op. cit.*, volume 1, p. 109.

L'intemporalité du principe d'identité a fait dire que le principe de causalité n'était autre que le principe d'identité appliqué à l'existence des objets dans le temps. (MEYERSON, Émile. *Identité et réalité*, Paris, F. Alcan, 1912, p. 38).

LALANDE, André. « Raison » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 886, « Substance », p. 1052.

212 Sur le plan ontologique, le principe d'identité (A=A) veut dire que l'attribut n'est pas seulement « contenu dans » le sujet ; il est « le même » que le sujet. Ce principe suppose l'intemporalité du vrai et du faux, « une totale fixité du vrai et la mise en œuvre d'un simple langage désignatif. » (LABARRIÈRE, Pierre-Jean. « Identité » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1209).

213 Pour E. Kant, les deux grands types de proposition sont : la proposition analytique, *a priori*, rationnelle, universelle et nécessaire, qui ne dérive pas de l'expérience mais d'une simple analyse du sujet de la proposition et où le prédicat développe la compréhension du sujet (par exemple : l'homme est un animal raisonnable) ; la proposition synthétique, *a posteriori* et expérimentale, où le prédicat n'entre pas dans la compréhension du sujet de la proposition (par exemple : tous les corps sont pesants).

214 STANGUENNEC, André. « Nécessité » *in* JACOB, André (dir.). *op. cit.* , volume II, tome 2, p. 1739.

La causalité aristotélicienne comprend la cause matérielle, formelle, efficiente et finale.

215 CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique*, volume 2, *L'art de raisonner*, p. 313-316.

216 *Ibid.*

217 CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique*, *op. cit.*, volume 2, p. 313.

Une démonstration est une déduction destinée à prouver la vérité de sa conclusion en s'appuyant sur des prémisses reconnues ou admises comme vraies. (LALANDE, André. « Démonstration » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 215).

La déduction est une opération par laquelle on conclut rigoureusement d'une ou de plusieurs propositions prises pour prémisses, à une proposition qui est la conséquence nécessaire, en vertu des règles logiques. (LALANDE, André. « Déduction » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 204).

L'analyse est un type de raisonnement régressif qui procède à une mise en évidence des parties, homogènes ou non, composant une réalité d'abord saisie comme un tout. Selon une autre acception logique, l'analyse procède moins à la mise en lumière des parties constitutives d'un tout qu'à la recherche des raisons dernières d'une réalité ou d'un phénomène. (LABARRIÈRE, Pierre-Jean. « Analyse » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 85).

218 KHODOSS, Florence. « Raison » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2149-2150.

219 LABARRIÈRE, Pierre-Jean. « Méthode » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1628.

220 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne*, *op. cit.*, p. 220.

221 AUROUX, Sylvain. « Rationalité » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2162.

222 Dans le langage de la philosophie classique, l'être est efficace quand il produit l'effet vers lequel il tend. L'efficacité comprend l'idée de compétence. La cause efficience, elle, veut dire ce qui provoque le passage de la puissance à l'acte. C'est la cause motrice, au sens de ce qui donne le mouvement.

223 VIALE, Riccardo. « Rationalité scientifique » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2166.

224 CHENIQUE, François. *Éléments de logique classique*, *op. cit.*, volume 1, p. 42. (Souligné par moi)

225 LAVELLE, Louis. *L'erreur de Narcisse*, Paris, B. Grasset, 1939, p. 217.

226 DIXSAUT, Monique. « *Sophrosunè* » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2425.

227 GRANGER, Gilles-Gaston. *La raison*, *op. cit.*, p. 104.

228 ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, VI, 5, 1140 b 5. « (La) prudence a rapport aux choses humaines et aux choses qui admettent la délibération (...) La prudence n'a pas non plus seulement pour objet les *universels*, mais elle doit aussi avoir la connaissance des faits *particuliers*, car elle est de l'ordre de l'action, et l'action a rapport aux choses *singulières*. » (ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, VI, 8, 1141 b 10. [Souligné par moi]) Ici les universels veulent dire les règles générales de la conduite.

229 FOUBERT, Jean. « Providence et raison » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2099.

230 *Ibid.*

231 GRANGER, Gilles-Gaston. « *Homo sapiens* » *in La raison*, *op. cit.*, ch. IV, p. 104-124.

232 BRISSON, Luc. « *Tékhnè* » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2563.

233 BAQUÉ, Dominique. « Création » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 503-503.

« Pourtant, il y a quelque chose dont Newton doit être tenu responsable — ou, pour mieux dire, pas seulement Newton, mais la science moderne en général : c'est la division de notre monde en deux. J'ai dit que la science moderne avait renversé les barrières qui séparaient les Cieux et la Terre, qu'elle unit et unifia l'Univers. Cela est vrai. Mais, je l'ai dit aussi, elle le fit en substituant à notre monde de *qualités* et de *perceptions sensibles,* monde dans lequel nous vivons, aimons et mourons, un autre monde : le monde de la *quantité*, de la *géométrie réifiée*, monde dans lequel, bien qu'il y ait place pour toute chose, il n'y en a pas pour l'homme. Ainsi le monde de la science — le monde réel — s'éloigna et se sépara entièrement du monde de la vie, que la science a été incapable d'expliquer — même par une explication dissolvante qui en ferait une apparence "subjective". En vérité ces deux mondes sont tous les jours — et de plus en plus — unis par la *praxis*. Mais pour la *theoria,* ils sont séparés par un abîme. Deux mondes : ce qui veut dire deux vérités. Ou pas de vérité du tout. C'est en cela que consiste la tragédie de l'esprit moderne qui "résolut l'énigme de l'Univers", mais seulement pour la remplacer par une autre : l'énigme de lui-même [1]. »

Alexandre Koyré.
Études newtoniennes.

CHAPITRE IV

L'ESPRIT PRAGMATIQUE

INTRODUCTION

La tradition, en histoire et philosophie des sciences, veut que la « révolution cosmologique » marque l'acte de naissance de l'esprit ou de la pensée « scientifique ». L'avènement de la pensée « moderne » est donc tenue pour indissociable de la « science » moderne, et plus précisément de la physique. Ainsi, les expressions de pensée moderne et de science moderne ont-elles fini par devenir interchangeables. La conception que l'on se fait de l'origine de la pensée moderne est donc importante, puisqu'elle en donne l'orientation générale et les fondements. La plupart du temps, l'acte de naissance de la pensée moderne est associée à une révolution paradigmatique au sens classique — que T. Kuhn a identifiée comme étant la révolution héliocentrique copernicienne [2], et G. Gusdorf comme la révolution galiléenne [3] —, la notion de révolution voulant indiquer une rupture ayant pour effet d'entraîner un remaniement complet de la pensée du point de vue de l'ontologie et de l'épistémologie principalement.

Outre le schème cosmocentrique de l'univers, d'autres notions plus localisées mais non moins importantes seront tenues pour caractéristiques de la pensée moderne. À leur tour, elles vont donner naissance à des cadres de référence distincts, des « matrices disciplinaires », comme le positivisme ou le fonctionnalisme. Les notions auxquelles on fait appel le plus souvent sont le mécanisme, pour marquer la distinction de la philosophie aristotélicienne de la nature, qualifiée de vitaliste ou d'animiste [4], la relation, par contraste avec la propriété et la cause, et le fait ou l'événement, par opposition à la chose. La prédominance de la catégorie de la quantité sur la qualité est souvent citée comme marquant la séparation entre la science et la philosophie. D'un point de vue très général, la pensée moderne est associée à la « révolution techno-scientifique » qui a débuté en Occident à partir du dix-huitième siècle.

L'habitude de définir la pensée moderne à partir de notions comme la loi, le fait ou la relation, de la méthode expérimentale, de l'idée de cumulativité, des critères de vérifiabilité ou de falsifiabilité, qui évoquent des dimensions principalement ontologiques ou épistémologiques, se situe dans la continuité de la manière d'appréhender la pensée réfléchie. D'une manière générale, on est porté à approcher les diverses formes de la pensée humaine à partir du modèle d'explication de la pensée discursive (la pensée rationnelle ou logique), au risque de leur porter préjudice ou d'en fausser la compréhension. Cette position repose sur plusieurs axiomes implicites qui se décèlent dans la trame des arguments. Le premier consiste dans une conception évolutionniste du développement de la pensée et dans une conception progressiste de l'élaboration du savoir. Le passage du *mûthos* au *lógos* veut dire beaucoup plus que deux modes d'expression de la pensée, incarnés dans le mythe et la métaphysique. Il signifie l'avènement de la pensée « réfléchie », ce qui donne à penser que la pensée mythique ne l'est pas, d'où le qualificatif de « primitive ».

Ayant posé l'hypothèse de l'avènement du *lógos*, le passage de la métaphysique à la science ne peut s'expliquer que par une révolution paradigmatique ou un changement de perspective. Selon le premier point de vue, qui est le point de vue classique, il existerait entre le *mûthos* et le *lógos*, puis entre le *lógos* et la science, un fil conducteur que l'on peut retracer. De ceci résulte la possibilité de reconstituer une gamme de notions dont les nuances sont révélatrices de l'évolution des connaissances, jusqu'au moment où survient une révolution paradigmatique qui modifie en profondeur la configuration générale du savoir. Tel n'est pas le point de vue soutenu dans cette thèse où j'ai voulu montrer que chacun des modes de pensée — la *conscience mythique*, la *pensée systématique* et l'*esprit pragmatique* — présentait une configuration originale et autonome. Un autre axiome est l'idée que le phénomène scientifique est, à proprement parler, occidental. Un troisième est la notion de *lógos*. Une fois l'émergence du *lógos* tenue pour accomplie — notion suprême et absolue par excellence —, l'esprit se trouve assujetti à une certaine « logique » qui s'accompagne d'un cortège de notions fondamentales et d'un vocabulaire propre, dont on découvre les limites quand on essaie de sortir du cadre de référence sur lequel ils se fondent. Enfin, la notion de *lógos* induit une idée d'achèvement et de perfection, qui oblige à recourir à des notions comme la culture, l'évolution, le progrès ou la postmodernité, la circularité, *etc.* pour expliquer toute forme de différence ou de changement qui ne cadre pas avec l'idée de finitude.

Remettant en question la dichotomie classique héritée de l'anthropologie européenne du dix-neuvième siècle entre la pensée primitive et la pensée réfléchie, J. Goody, dans *La*

raison graphique [5], aborde la question de la nature de la « pensée scientifique » occidentale à partir d'indices de nature matérielle plutôt que de considérations philosophiques, spirituelles, intellectuelles ou cognitives, ce qui a fait dire que cette étude pouvait être tenue pour la naissance de l'ethnographie de la science [6]. Depuis *La vie de laboratoire* (1979) [7], B. Latour, l'initiateur de l'anthropologie des sciences et des techniques, n'a cessé d'alimenter la réflexion critique sur le phénomène et la pratique scientifiques. On lui reconnaît aujourd'hui le mérite de jouer un rôle majeur dans le renouvellement des débats sur la philosophie des sciences, « restés singulièrement figés depuis les travaux de Koyré, de Canguilhem et de Bachelard [8]. »

L'étude présente n'a pas pour objet de traiter l'ethnographie de la science. Comme la pensée moderne a traditionnellement été identifiée à la science telle que la conçoit la philosophie des sciences, j'y recourerai, le cas échéant, pour appuyer un point sur l'esprit pragmatique. Autant la philosophie d'Aristote contribue à éclairer la nature et les fondements de la pensée systématique, autant la conception moderne de la science rend intelligible certains aspects de l'esprit pragmatique auquel elle est intimement liée. Les travaux en ethnographie de la science apportent donc une contribution majeure non seulement au renouvellement de la conception de l'activité scientifique, mais à la compréhension de l'esprit ou de la mentalité « moderne ». Rompant avec cette orientation qui veut que la science soit « la fille de la philosophie » et que la pensée moderne soit dominée par une épistémologie « scientifique », mon hypothèse est que le troisième mode de pensée procède d'une spiritualité dont l'orientation générale est une ontologie utilitariste et pragmatique, que l'épistémologie scientifique a contribué à consolider d'une manière analogue au rôle que la logique a joué par rapport à la pensée systématique. Il résulte de ce point de vue que la méthodologie, l'action, la technologie et la technique sont des composantes qui peuvent jouer un rôle majeur dans l'esprit pragmatique, mais qui n'en demeurent pas moins des éléments d'une configuration d'ensemble dont le sens s'enracine dans une ontologie. De plus, ces éléments se retrouvent diversement dans chaque mode de pensée. Comme la réflexion sur l'esprit « scientifique » ou sur l'esprit « moderne » a traditionnellement procédé de la conception philosophique de la science — point de vue qui n'est pas dénué d'utilité et d'intérêt, ainsi qu'on a pu le voir avec la démarche adoptée pour approcher la conscience mythique et qui a été axée sur une comparaison avec la mentalité réfléchie —, j'ai choisi d'emprunter une approche semblable pour rendre compte de l'esprit pragmatique. Mais comme cela a été le cas pour la conscience mythique, il faut insister sur la difficulté de présenter l'esprit pragmatique à partir d'une orientation qui n'est pas la sienne, comme on le verra avec la discussion sur la conception relationnelle de la science.

Après avoir rappelé les grandes étapes de l'avènement de la pensée scientifique, au cours desquelles les caractères principaux de la conception traditionnelle de la science seront mis en évidence et sans lesquels certains aspects du mode de pensée pragmatique seraient incompréhensibles, je traiterai, dans ce chapitre, les éléments jugés représentatifs de cette spiritualité proprement occidentale que j'appelle l'« esprit pragmatique [9] ».

1. LA CONCEPTION CLASSIQUE DE LA SCIENCE

> « L'usage du terme (science) souffre, de nos jours, d'une ambiguïté profonde. Conformément à la tradition philosophique occidentale, il signifie, avant tout, la *forme la plus haute du savoir et de la connaissance humaine.* Mais il désigne aussi une *forme spécifique d'activité* (...) qui, dans les sociétés modernes, est la principale cause productrice de biens et de richesses [10] (...) »

Alors que la notion de science selon le premier usage fait appel à une interrogation de nature épistémologique — la science (la *theória* ou l'*epistémè*) est la forme la plus haute du savoir et de la connaissance humaine du point de vue de la vérité —, le deuxième emploi fait appel à une activité productive d'ordre poïétique [11] et à une conception de la science qui pourrait se rapprocher des travaux récents sur l'anthropologie de la science. Malgré ce dernier usage sans doute plus réaliste, on doit convenir de la persistance de la conception traditionnelle de l'*epistémè*, telle que la réflexion philosophique occidentale nous l'a léguée. Pour comprendre les débats actuels sur le statut ontologique de la science moderne et sur la nature de l'esprit scientifique, par opposition à la connaissance philosophique et à l'esprit spéculatif, logique ou rationnel dont la science est réputée avoir émané, il est nécessaire d'en retracer les fondements. Or, la notion de science comporte de nombreuses acceptions différentes qui sont la source d'une grande confusion dans la pensée et dans le langage [12]. Ces diverses acceptions présentent une importance majeure pour mon propos, puisque c'est au nom d'une certaine conception de la rationalité et de la science, et de leur supériorité en valeur, que des critères et des normes sont appliqués dans les domaines de la connaissance, de la conduite et de la production.

Dans son acception la plus large, la science est synonyme de savoir. Par extension, elle désigne la connaissance claire et vraie, exacte et approfondie, par opposition à la connaissance affective (les souvenirs, la fiction, les sentiments, *etc.*) et sensible (la sensation). Cette acception procède de la conception aristotélicienne de la connaissance pour laquelle l'*epistémè* représente le degré ultime de la conscience, puisque son objet est le

nécessaire par opposition au contingent [13], d'où les attributs en découlant : l'éternel (le temps) et l'universel (l'espace). D'une manière générale, la science s'entend comme un

> « ensemble de connaissances et de recherches ayant un degré suffisant d'*unité*, de *généralité*, et susceptibles d'amener les hommes qui s'y consacrent à des *conclusions concordantes*, qui ne résultent ni de conventions arbitraires, ni des goûts ou des intérêts individuels qui leur sont communs, mais de *relations objectives* qu'on découvre graduellement, et que l'on confirme par des *méthodes de vérification* définies [14]. »

Telle est la définition moderne de la connaissance scientifique, du point de vue de la philosophie de la science et par opposition aux autres « formes symboliques » au sens d'E. Cassirer (l'art, la religion, la littérature, *etc.*) [15]. Selon cette acception, la science veut également dire un domaine de connaissances propres à un sujet d'étude (la biologie, la géographie, *etc.*), ainsi que l'ensemble des sciences ainsi entendues. Enfin, la science désigne une habileté technique, une connaissance liée à un métier (la science de la guerre par exemple). Comme on le voit, toutes ces acceptions se rapportent à l'activité cognitive et aux résultats en découlant. En ce sens, on peut dire que la science, tout comme la religion, la philosophie et l'art, est une entreprise humaine fondamentale ayant existé de tous temps, selon des modalités propres aux différentes époques.

Quand on dit que la pensée moderne se caractérise par l'idée de Science, un idéal de scientificité, la rigueur de la méthode et la due constatation des faits [16], *etc.*, ce type d'affirmation évoque une forme distincte de spiritualité. Or, quand il s'agit de camper l'esprit de ce « caractère dominant de la civilisation occidentale [17] » que la Science représente, la plupart des caractéristiques données pour scientifiques se révèlent insuffisantes. Il n'est pas inopportun de rappeler que plusieurs des caractéristiques tenues pour spécifiques de la science puisent leur origine dans une conception du savoir héritée de la philosophie, ainsi que dans une conception de la connaissance formulée en réaction contre les excès de spéculation qui furent reprochés à la philosophie, plus précisément à la philosophie scolastique. Sur le mode de pensée que je qualifie de pragmatique, mon hypothèse est la suivante : ayant posé l'existence de modes de pensée divers, autonomes et égaux en valeur, plusieurs des traits considérés comme des caractères généraux de la science (la mesure, la quantification, l'expérimentation, *etc.*) apparaissent simplement comme les modalités de catégories générales, propres à l'activité cognitive et au domaine de l'épistémologie. Il se pourrait que ces catégories épistémologiques fondamentales coïncident avec les champs spécifiques identifiés par M. Bunge (Tableau 33). Une telle hypothèse ouvre sur l'existence possible et sur l'identification de catégories propres à

l'ontologie, à l'épistémologie, à l'axiologie et à la praxéologie, qui permettraient ultimement de cerner les spécificités de chacun des modes de pensée d'une manière systématique.

1.1 L'*epistémè* platonicienne

Il faut savoir que le sens du terme *epistémè*, qui a été traduit par science et qui est tiré de la *République*, n'est pas constant dans l'œuvre de Platon (Tableau 29). Dans la hiérarchie des degrés de la connaissance que l'on y trouve, l'*epistémè* signifie la connaissance ultime, directe et immédiate, par opposition à la *diánoia,* qui est la connaissance discursive [18]. Les deux constituent la *noésis* [19], ou l'intellection, qui procure la connaissance de l'essence et, par conséquent, qui donne la vision de l'Être. Parfois, Platon utilise le terme d'*epistémè* comme synonyme de *tékhnè,* pour exprimer l'art de procéder systématiquement et avec méthode plutôt que de manière aléatoire. En ce sens, l'*epistémè*, qui est fondée en raison, s'oppose à l'*empeiriá*, qui repose sur l'expérience sensible. D'autres fois, le terme désigne la science de l'Être et la connaissance des Idées. L'*epistémè* est alors synonyme de *noûs* (âme) ou de *noésis* (esprit ou intellect) [20] et il s'oppose à la *dóxa*, connaissance dont l'objet est la réalité sensible. Dans certains cas, l'*epistémè* s'oppose à la *diánoia*, connaissance propre aux sciences mathématiques et qui se caractérise par l'utilisation d'images (les figures sensibles), d'hypothèses et de procédés déductifs, et à la *noésis*, connaissance qui n'utilise pas d'image et qui, au-delà des hypothèses, atteint les principes premiers [21]. Dans ce cas, l'*epistémè* s'identifie à la *dialektiké*, la science suprême qui consiste dans la connaissance des Formes et qui est le couronnement de tout savoir, puisque fondée sur un principe pur [22]. Sur la question de la conformité de la connaissance au réel [23], la philosophie et la science sont tenues pour synonymes, la philosophie désignant la connaissance « scientifique » de la Vérité, en tant que la science veut dire « le *rapport authentique* à l'Être et (...) la *fin* de toute connaissance. Cette détermination la plus primitive et la plus forte du concept de science restera prégnante dans toute l'histoire de la philosophie. N'est science que le savoir *universel absolument* fondé [24]. »

Tableau 29

Les diverses acceptions de l'*epistémè* platonicienne et ses oppositions

Epistémè Connaissance directe et immédiate	*Diánoia* Pensée discursive
Noûs, noésis Connaissance des Idées Science de l'Être	*Dóxa* Connaissance de la réalité sensible Science du réel
Tékhnè Méthodique, systématique Fondée sur la Raison	*Empeiriá* Aléatoire Fondée sur le réel (l'expérience sensible ou les faits)
Dialektikè Connaissance des Formes	*Diánoia* Connaissance des images et des figures Hypothèse et déduction *Noésis* Principe premier

1.2 La théorie aristotélicienne de la connaissance

Pour comprendre le sens de la notion aristotélicienne d'*epistémè* (le savoir vrai), il est indispensable de se rapporter à la manière dont Aristote répond à deux questions qui sont fondamentales de l'interrogation philosophique occidentale : la question ontologique sur la nature de ce qui est (l'essence du réel) et la question épistémologique sur la nature de la Vérité.

1.2.1 Les principes de l'Être (le réel) et du Vrai : l'Acte et la Cause

La préoccupation dominante des premiers philosophes occidentaux est la question de l'Être. Sous le changement et la multiplicité qui s'imposent comme un fait tangible, tous s'efforcent de découvrir l'élément stable et commun, la « raison d'être » explicative des choses. Deux problèmes sont ainsi posés : celui du changement dans le temps et celui de la

diversité dans l'espace [25]. À la première question sur la nature du réel, Aristote répond par la théorie ontologique de l'Acte et de la puissance, où l'Acte représente le principe de réalisation effective (ou principe de réalité) de l'Être [26]. L'être en acte ou effectivement réalisé *(enérgeia* et *entelécheia)* désigne l'être « formel » [27], alors que l'être en puissance *(dúnamei)* exprime doublement l'idée d'apparence *(to phainóménon)* et celle de virtualité.

Sur la nature de la connaissance, Aristote enseigne que « nous estimons posséder la science d'une chose d'une manière *absolue* (...), quand nous croyons que nous connaissons la *cause* par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la *chose*, et qu'en outre il n'est pas possible que la chose soit *autre* qu'elle n'est [28]. » Nécessité et Causalité sont donc les deux dimensions ontologiques de l'Être qui définissent les contours de la Science. À l'exception des axiomes, qui sont indémontrables, et des notions fournies par l'induction — procédé qui consiste à saisir le « nécessaire » dans les cas « individuels » grâce à l'intuition —, la connaissance vraie est « la connaissance *démonstrative* des *causes,* et par là même *nécessaire* et *universelle* [29]. » De là l'importance de la théorie de la causalité.

La théorie aristotélicienne de la causalité envisage l'idée de cause selon quatre points de vue interreliées et axés sur la notion de Forme : 1) la cause formelle désigne le principe directeur, le principe d'organisation et d'unité de chaque être. C'est la Forme qui donne l'être à la chose, qui fait que la chose devient ceci ou cela ; 2) la cause matérielle représente le principe ou la condition de possibilité de l'existence individuée. C'est la matière informe, le substrat qui est susceptible de recevoir une Forme ; 3) la cause efficiente désigne le principe moteur, la condition nécessaire et suffisante de l'apparition de la chose. C'est l'agent qui est responsable de la mise en forme ; 4) la cause finale veut dire deux choses, le motif et le mobile [30]. En amont, le motif est le principe directeur, l'intention ou le dessein en vue de quoi la chose est, la raison d'être de la chose ; en aval, le mobile est ce pour quoi une chose est faite, le but visé, le résultat ou l'effet désiré, la raison qui légitime la mise en œuvre des moyens. Pratiquement, les quatre causes se réduisent à la dualité matière / Forme, c'est-à-dire à la dualité cause matérielle / cause formelle, la cause formelle englobant la cause efficiente et la cause finale. La dualité objet / sujet vient de cette orientation initiale. Il est intéressant de noter que, dans la pensée moderne, la dualité cause matérielle / cause formelle a été remplacée par la dualité cause efficiente / cause finale, où la cause efficiente désigne non plus l'agent mais le phénomène qui en produit un autre ou l'occasion qui provoque une action, et la cause finale, le mobile en vue duquel un acte est accompli [31]. Cette nouvelle dualité se retrouve derrière les dualités cause / effet, projet /

résultat, conception / exécution, direction / exploitation, efficience / efficacité, *etc.*

Comme la Forme, c'est-à-dire la matière actualisée, est le terme vers lequel tend la matière in-forme et in-différenciée — ce « fond obscur » de l'être, cette « puissance » d'être —, une chose ne peut être autrement que ce qu'elle est. Par conséquent, le principe de nécessité dans les choses est la Forme, tandis que la matière est la source de la contingence et du désordre, aussi bien dans les choses que dans l'univers [32]. C'est pourquoi la connaissance vraie (l'*epistémè*) est la connaissance de la Forme, et son caractère de nécessité lui vient de la nécessité de l'objet à connaître (qui ne peut être autrement qu'il est). On comprend pourquoi la science (l'*epistémè*), qui désigne une proposition nécessaire, est la connaissance des causes nécessaires, c'est-à-dire les causes formelle, efficiente et finale, tandis que la *dóxa* a pour objet de connaissance le contingent, c'est-à-dire la cause matérielle [33] (Tableau 30). De là l'idée que la connaissance vraie (ou scientifique) se caractérise par « la *nécessité* et l'*éternité* de son objet, reflétées dans l'enchaînement *nécessaire* des propositions qui le décrivent, par la mise en évidence des *causes* [34]. »

Tableau 30

La relation entre l'ontologie et l'épistémologie aristotéliciennes

ONTOLOGIE
La réalité : Nécessité / Contingence
Forme / Matière (Cause formelle / matérielle)
Acte / Puissance
Être, essence / Existence
Unité / Diversité
Mêmeté / Altérité
Subsistance / Changement
Espace (simultanéité) / Temps (successivité)
Moteur / Matière (Ce qui meut / Ce qui est mû)
Agent / Patient (Action / Passion)
ÉPISTÉMOLOGIE
La vérité : Connaissance de la cause
Intuition / Démonstration
Induction / Déduction
Epistémè / Dóxa (Science / Opinion)
Epistémè : connaissance des causes nécessaires (formelle, efficiente et finale)
Dóxa : connaissance des causes contingentes (matérielle)

1.2.2 La science est la connaissance du général

Le deuxième caractère de la science aristotélicienne est la généralité qui, littéralement, signifie le caractère de « ce qui convient à tout le genre ». Par rapport à la hiérarchie aristotélicienne des degrés de la connaissance — le niveau des individus, celui des espèces et celui des genres, qui représentent un schème classificatoire métaphorique fondé sur la catégorie de similitude ou sur la relation de ressemblance entre les objets [35] (Tableau 31) —, la Science, qui correspond au stade ultime de la connaissance, est la connaissance du général, c'est-à-dire la connaissance des propriétés qui définissent le genre

et, par extension, qui sont communes à l'ensemble des individus, en raison du caractère de « nécessité » de ces propriétés [36]. Tel est le sens de l'universel ontologique (Figure 10). Il s'agit donc d'un point de vue « compréhensif », puisque le général atteint les caractéristiques « essentielles » de l'objet, c'est-à-dire ce qui constitue le véritable être de la chose, l'essence ou la règle [37]. Ce passage de l'individu au genre, dite théorie de l'induction, est devenu synonyme du passage du singulier (ou du numériquement un) à l'universel [38], d'où la difficulté de s'y reconnaître. Comme le dit Aristote dans *Les seconds analytiques*, « il est (...) évident que c'est nécessairement l'*induction* qui nous fait connaître les *principes*, car c'est de cette façon que la sensation elle-même produit en nous l'*universel* [39]. »

À strictement parler, l'universel se dit d'un attribut qui convient distributivement, ou en extension, à tous les individus d'une classe (Tableau 31). En cela, l'universel numérique s'oppose au général numérique (ce qui convient à la majorité) et au singulier (le numériquement un ou l'exceptionnel). On voit que le général numérique ne doit pas être confondu avec le général ontologique qui, signifiant les propriétés essentielles et définitoires du genre, atteint l'universel comme une conséquence indirecte, en raison du caractère de nécessité des propriétés. Avec la tradition scolastique, l'habitude sera prise d'opposer le singulier (un individu) à l'universel et le particulier (quelques individus) au général, de tenir pour synonymes le général et l'universel, par opposition à l'individuel ou au singulier, et d'associer la notion de science *(epistémè)* à la connaissance du général et de l'universel ainsi compris. L'habitude de confondre l'universel avec le général et le singulier avec le particulier, et celle d'opposer le général au particulier, ont été « une source de confusion inextricable [40]. » Cependant,

> « malgré l'apparence, le point de vue d'Aristote n'est pas celui de l'*extension*, ou du moins ce n'est pas, dans la théorie de l'induction, son principal point de vue. (...) L'universel chez lui n'est pas seulement ce qui se dit de tous, (...) c'est encore, et surtout, le *nécessaire*. Si cela est vrai, le vrai problème de l'induction consiste, pour lui, à apercevoir le *nécessaire* derrière le *contingent*, et *il ne s'agit plus de passer de quelques-uns à tous.* (...) Dans un acte singulier, l'esprit saisit le *nécessaire* qui est aussi *singulier*, et l'*universalité* n'est qu'une *propriété secondaire* qui se déduit de la *nécessité* [41]. »

Tableau 31

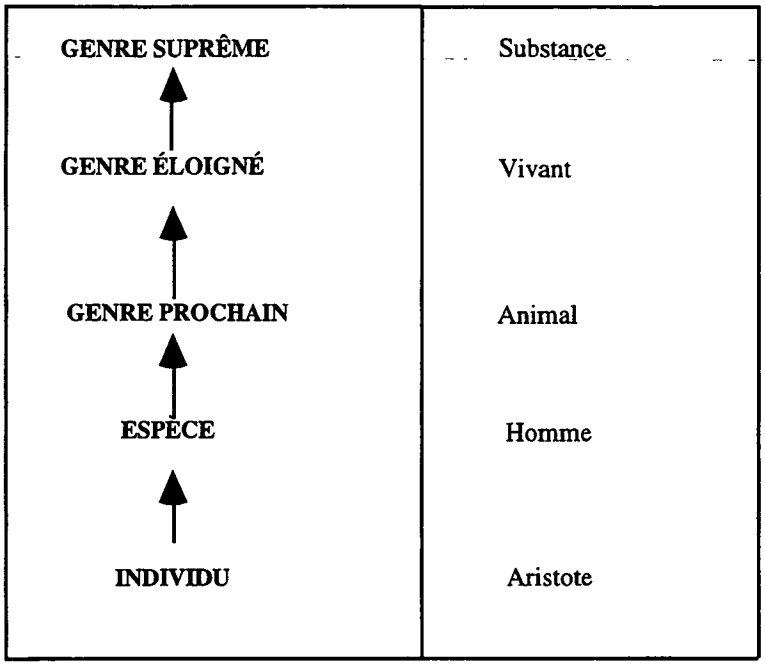
Le général et l'universel

	COMPRÉHENSION	EXTENSION
Ontologie	**Nécessité** Essence / Accident Nécessité / Contingence Général / Particulier	**Universalité** Omniprésence Partout / Nulle part
Épistémologie	**Généralité** Genre : Général Espèce : Spécial Individu : Individuel	**Numéralité (Nombre)** Totalité : Universel Majorité (la plupart) : Général Pluralité (plusieurs) : Pluriel Particularité (quelques uns) : Particulier Unité : Singulier / Exceptionnel

Pour comprendre le sens originaire de la notion de généralité et saisir ce qui la distingue de la notion d'universalité telle que l'entend la science moderne, il faut rappeler que le genre est un terme qui recouvre trois notions différentes : le genre prochain, qui n'a au-dessous de lui que des espèces, le genre éloigné, qui englobe d'autres genres de moindre extension, et le genre suprême, qui n'est englobé dans aucun autre [42] (Figure 11). Les genres suprêmes de l'Être sont les catégories, c'est-à-dire la substance et les accidents (qualité, quantité, relation, temps, lieu, situation, action, passion, avoir), termes génériques qui désignent les grandes propriétés de l'Être ou les schèmes fondamentaux de sa structure. Quelle que soit la nature ou le sens que l'on confère aux catégories — conditions *a priori* de l'entendement, conditions de possibilité de l'objectivation, règle ou instrument de synthèse de l'entendement permettant de donner une cohésion au divers sensible, principe d'ordre et de structuration de la connaissance aux plans ontologique, syntaxique et sémantique —, il importe de retenir que, fondamentalement, les concepts qu'Aristote a légués avec la démarche intellectuelle pour les engendrer et qui constituent les fondements de la pensée et de la démarche rationnelles sont des concepts généraux, propres à un type précis de connaissance : la connaissance descriptive et classificatrice, fondée sur la valeur discriminante de la ressemblance ou de la similitude (la différence).

Figure 11

La hiérarchie de l'individuel au général



1.2.3 La théorie du concept

Dans son ouvrage *Substance et fonction*, E. Cassirer affirme que la distinction fondamentale entre la pensée héritée de la philosophie grecque et la pensée fondée sur la notion moderne de science tient à deux éléments : le passage d'une logique de la « conceptualisation » et de la « définition » fondée sur l'idée de substance, à une logique de la « relation » axée sur la notion mathématique de fonction [43] ; la nature du jugement inductif propre à chacun. Ce point de vue, qui met l'accent sur la dualité substance / fonction (propriété / relation, prédication / relation), se rencontre généralement chez les philosophes et les historiens de la pensée, pour distinguer les deux grandes orientations de la pensée occidentale que seraient la philosophie et la science. Cette position s'inscrit dans le cadre de la dualité fondamentale *mûthos / lógos,* où la science moderne est tenue pour une manifestation du *lógos*. Étant donné l'importance de cette question pour la suite de mon propos, il convient de lui accorder une attention spéciale.

Prenant pour acquis que l'homme n'a ni idées innées ni principes *a priori* mais que toute sa connaissance, y compris ses pensées les plus abstraites, provient de l'expérience sensible, c'est par le moyen de l'abstraction et de l'induction que l'esprit dépasse l'individuel concret pour atteindre la connaissance du concept général [44]. Pour E. Cassirer, le paradigme fondateur ou le trait dominant de la théorie de la conceptualisation, qui caractérise la logique aristotélicienne, est le rapport de la chose à ses propriétés, c'est-à-dire la prédication.

> « *Le rapport de la chose à ses propriétés* en reste à jamais *le paradigme fondateur et le trait dominant*, tandis que les déterminations simplement relatives sont prises en charge dans la seule mesure où il est possible, en fin de compte, de les traduire, au prix de toutes sortes de médiations, en états momentanés rattachés à un sujet ou à une pluralité de sujets. (...) On voit ici s'esquisser une divergence qui va se révéler d'une importance décisive sur le plan de la méthode ; les valeurs diverses que peuvent prendre, l'un par rapport à l'autre, le concept de *chose* et le concept de *relation* scandent (...) la distinction des deux grands types de logique qui vont s'affronter au cours de l'évolution de la science moderne [45]. »

Si la validité logique des concepts généraux (ou définitions) obtenus par la méthode de l'abstraction inductive demeure hors de question — le concept général désigne une composante nécessaire et, par conséquent, commune à une série d'objets individuels, homogènes ou semblables —, en revanche, la capacité à cerner le réel des attributs qui répondent à la question « qu'est-ce que ? » fait problème [46]. La question qui divise les tenants du nominalisme et du réalisme est de savoir si ces facteurs propres à plusieurs individus (appelés essences, formes substantielles ou principes) et qui représentent le but ultime de l'activité comparative possèdent une existence effective et constituent le noyau véritable du donné et du réel, ou s'il ne faut y voir qu'une instance intuitive, une convention, une commodité, une orientation philosophique.

Même en acceptant l'idée que la conceptualisation et l'induction représentent une même opération [47], il demeure que l'induction philosophique, opération par laquelle on passe de l'individuel au général, n'est pas synonyme de l'induction scientifique, définie comme l'opération par laquelle on passe de la connaissance des « faits concrets » à celle des « régularités » ou des « rapports » qui les régissent, communément appelés des « lois »[48]. Rigoureusement, l'induction consiste à dégager des faits concrets et singuliers une proposition soit générale, soit universelle [49]. Lorsqu'on définit l'induction comme un processus qui part des faits singuliers donnés par l'expérience sensible pour aboutir à l'universel, il faut l'entendre dans un sens logique et non dans un sens ontologique. En

effet, du point de vue logique, l'induction consiste à « prendre les faits singuliers *comme moyen de prouver* une proposition universelle [50]. Peu importe à quel stade de la recherche se fait ce recours à l'expérience et la manière dont la proposition universelle a été formée dans l'esprit [51]. » Ce qui complique la question, c'est que la loi scientifique étant toujours une proposition universelle, l'induction est comprise comme l'opération qui permet de dégager l'universel (ou la loi) de l'expérience et des objets individuels. De plus, comme la loi peut exprimer un rapport de causalité, il arrive que l'on confonde la légalité avec la causalité, et l'induction avec l'opération qui consiste à passer d'un fait à sa cause. De mon point de vue, les notions de loi et de régularité devraient être tenues à l'écart du vocabulaire moderne ; dans la mesure où l'une et l'autre sont respectivement issues des modes de pensée mythique et systématique, elles contribuent à induire en erreur et à augmenter la confusion. Alors que la notion de loi connote une intervention d'origine divine ou supérieure, celle de régularité appelle l'idée de règle. En ce sens, la notion de rapport semble plus respectueuse de l'esprit moderne.

2. LES MAÎTRES DE LA PENSÉE MODERNE

> « Pendant deux mille ans, les vieilles sciences limitées et traditionnelles ont été cultivées uniquement dans les plates-bandes d'une philosophie qui les abritait : *la philosophie du concept.* Et la révolution commence à peine au seizième siècle, qui s'opérera en plusieurs temps, dans les divers compartiments du savoir, et ne se fera réellement qu'au dix-neuvième siècle [52]. »

Cette « révolution » qui symbolise l'entrée de l'Occident dans la modernité adoptera plus d'un héros éponyme. Ainsi, par exemple, si l'on adhère au point de vue selon lequel la pensée moderne est née d'une remise en question des orientations de la philosophie grecque et de la recherche d'une vérité d'ordre universel plus respectueuse de la liberté et de l'autonomie de l'être humain, les trente années qui s'écoulent de 1620 à 1650 seront tenues pour décisives. Avec le *Novum Organum* (1620), le *Discours de la méthode* (1637) ou le *De Cive* (1642), « un rationalisme commence qui prend pour tâche de considérer la *raison humaine* non pas dans son origine divine, mais dans son *activité effective* [53]. »

2.1 Bacon ou Galilée [54]

Pour les Anglo-saxons, F. Bacon symbolise l'avènement du « nouveau régime » du savoir et la fin de l'*Organon* aristotélicien. Par contraste avec l'hégémonie d'un ordre transcendant et providentiel, ou celui d'un ordre métaphysique, F. Bacon exprime « l'enhardissement de l'esprit humain [55] ». Sa conception « expérimentale » du processus de connaissance et sa conception « opératoire » de la science [56], c'est-à-dire une conception qui vise moins la connaissance pour elle-même que « la puissance » de l'homme sur la nature, le font apparaître comme le fondateur de la pensée moderne et le « Jules Verne de l'épistémologie à venir [57]. »

« L'œuvre de Newton consacre l'accomplissement de la *révolution copernicienne*, laquelle doit à Copernic son nom, mais à Galilée sa véritable signification [58]. » Si l'on choisit comme critère de la conception moderne de la scientificité la rupture avec la mentalité astrobiologique [59] et l'émancipation de l'astronomie de toute influence astrologique, Galilée apparaît comme

> « l'auteur de la révolution copernicienne, ou du moins son héros, confesseur et martyr, la révolution ne devant pas être comprise comme un épisode dans l'histoire de l'astronomie, mais bien comme une *réévaluation de toutes les valeurs*. Jusqu'alors tributaires des décrets divins, elles gravitaient autour de la *volonté transcendante de Dieu* ; désormais elles s'ordonnent en fonction de l'*intelligence humaine* selon les normes de la *conscience rationnelle*. Non que Dieu soit mort, et que l'homme l'ait renié ; mais la pensée humaine s'affirme comme un relais de la pensée divine. L'homme est de plus en plus le centre de regroupement de la pensée ; sa responsabilité majeure est de mettre un *ordre intelligible* dans la multiple diversité des phénomènes et des valeurs [60]. »

Lorsque Copernic, dans le *Traité sur la révolution des mondes célestes* (1543), expose sa conception héliocentrique de l'univers, il ne fait, à proprement parler, que renverser l'échelle des valeurs d'Aristote et, suivant la tradition pythagoricienne, assigner la place centrale à la source de la lumière et de la vie : le Soleil. À la physique aristotélicienne des « formes substantielles » — hiérarchique et qualitative —, il substitue une physique de la « lumière » — géométrique et esthétique —, qui participe d'une ontologie magique (ou mystique) dont l'inspiration se retrouve partout à la Renaissance [61]. Par l'usage qu'il fait des techniques mathématiques élaborées par Ptolémée, Copernic est, dans le sens technique du terme, ptoléméen plutôt que moderne [62]. Même si l'hypothèse copernicienne devait conduire à une mise en question fondamentale de la topologie traditionnelle de l'intelligibilité, où le prototype de tout ordre, de toute vérité et de toute réalité terrestres se

trouvait défini dans l'ordre céleste, justifié dans une métaphysique et légitimé par la théologie — la science sacrée qui commande la totalité du savoir —, dans le contexte culturel où elle se produisit, la « révolution copernicienne » aura tout au plus été une « réforme », réduite à un système d'explication différent mais néanmoins respectueux des mêmes valeurs épistémologiques et religieuses [63].

La paternité de la révolution astronomique reviendra donc à Galilée, si l'on entend par cette expression une refonte des notions dans un champ épistémologique donné, qui se répercute par un bouleversement profond dans tout l'édifice de la pensée. Cette « révolution spirituelle » sera connue dans l'histoire comme la « crise de la conscience » européenne (1680-1715) [64].

> « C'est dans la perspective de cette mutation du monde culturel d'Occident que l'affaire Galilée trouve sa justification. Il ne s'agit pas d'une lamentable erreur judiciaire (...) (ni) d'un procès de *tendance épistémologique,* intervenant à un certain moment de l'histoire de l'astronomie. C'est en réalité la fin et le commencement d'une *ontologie* et d'une *théologie.* C'est la condition humaine qui change de sens [65]. »

Cette conversion épistémologique et métaphysique, dont le progrès s'accomplira de proche en proche à travers la totalité du savoir et qui est désignée comme la « révolution scientifique du dix-septième siècle » [66], s'incarne dans un nouveau rapport de l'homme au monde qui s'appuie sur le sentiment d'autonomie de l'entendement et sur celui de maîtrise et de possession de la nature, et dans un nouvel idéal d'intelligibilité, rationnel et mathématique. Galilée admet que le réel d'ordre physique n'est pas donné aux sens mais appréhendé par la Raison [67] et que les mathématiques sont la vérité du réel [68]. Ce changement d'attitude qui, sur le plan ontologique, marque une rupture par rapport à la question philosophique de la primauté de l'Être sur le devenir [69], fonde l'esprit de la science expérimentale [70].

> « L'apport de Galilée fut de définir, par delà les données illusoires du sens commun, l'espace intelligible d'une science mathématisée au sein duquel s'affirme le modèle épistémologique de l'*objet quelconque.* Un sens neuf du phénomène scientifique apparaît ainsi, le phénomène n'étant plus ce qui se *montre*, mais ce qui se *conçoit. Rendre raison* des phénomènes, ce sera les *relier* entre eux selon les normes de *calcul* ; car les choses sont nombres, comme l'avaient prononcé les pythagoriciens et les platoniciens, mais les nombres du physicien moderne ne sont plus des *entités transcendantes,* ce sont des *facteurs opératoires*, grâce auxquels on peut espérer parvenir à une *mise en équation* de la réalité [71]. »

En conférant à Galilée la paternité de la science moderne et, par extension, de la pensée moderne, la tradition philosophique a reconnu que dans son œuvre se réalise, pour la première fois dans l'histoire de la pensée humaine, l'idée d'une physique mathématique ou, mieux encore, l'idée du mathématisme physique qui, de la physique initiale prise comme idéal et modèle, finira par caractériser l'esprit de la connaissance scientifique moderne [72].

> « Galilée inaugure la physique moderne, science rigoureuse de la *matière en repos ou en mouvement*, substituée à la philosophie naturelle, qui développait depuis ses plus lointaines origines une *biologie cosmique*. Galilée, premier homme moderne, a mis au point un nouveau modèle de savoir, qui trouve dans son œuvre scientifique ses premiers succès éclatants. Génie *analytique* et non *synthétique*, il refuse les *généralisations* hâtives et les *dogmatismes* prématurés qui ruineront les essais physiques et biologiques d'un Descartes. Galilée a forgé l'outil de l'*intelligibilité physico-mathématique*, fondamental pour le développement des sciences exactes jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle [73]. »

Les conséquences de la révolution galiléenne sur la formation de la pensée moderne et sur le devenir de la culture occidentale sont immenses. Qu'il suffise de relever les éléments les plus saillants de son ontologie et de son épistémologie. Selon le point de vue de la philosophie, les traits qui ont exercé une influence majeure sur la pensée moderne sont les suivants : une conception du réel comme une totalité complexe de corps abstraits en relations mutuelles dans un espace géométrique ; une autonomisation de la matière ; la réduction de la réalité humaine aux disciplines qui ont fait leurs preuves dans l'étude des objets matériels ; une Nature définie comme un système de rapports nécessaires et permanents ; un acosmisme intellectualiste ; la conception d'un objet de connaissance dépouillé de ses qualités sensibles et réduit à son essence mathématique ; le remplacement du vivant par un univers quantitatif, un univers de mouvements conçus comme des régularités mécaniques calculables mathématiquement ; un univers conçu selon les formes spéculatives de l'analogie mathématique ; un déplacement du centre de référence de la vérité, du concret à l'abstrait, de l'expérience humaine concrète à l'ordre du discours physico-mathématique ; l'adoption d'un prototype d'intelligibilité physico-mathématique ; l'extension du modèle épistémologique de la loi physique à la totalité du réel ; la généralisation de certaines attitudes et habitudes mentales propagées par le rayonnement de la physique ; en résumé, la primauté de l'ordre des choses matérielles sur l'ordre de l'homme et le transfert des connaissances et de leurs modes de connaître de l'un à l'autre [74].

Sur le plan épistémologique, la science galiléenne possède trois caractéristiques essentielles [75]. La première est la mathématisation. À partir de la sélection d'aspects jugés pertinents au phénomène considéré et exprimables quantitativement, la mathématisation veut dire formuler une hypothèse concernant « une relation mathématique bien définie entre les quantités observées ». La deuxième est la représentativité des propositions théoriques. Par cela, on entend une liaison forte entre les propositions théoriques et le réel dont elles doivent nécessairement être des représentations. En termes opératoires, cette caractéristique signifie deux choses : le contrôle de l'hypothèse, c'est-à-dire la déduction des conséquences de cette hypothèse qui sont susceptibles d'une vérification empirique, et l'expérimentation. On touche ici aux problèmes de la falsification et de la démarcation [76]. La dernière est un mode de connexion privilégié entre l'hypothèse contrôlée et la formulation de nouvelles hypothèses. Cette propriété voue la science à un mode de progression « cumulatif » sous la forme de théorie « consistante ».

En faisant de Galilée le fondateur de la pensée moderne, l'histoire des sciences ou des idées s'appuie principalement sur la physique, notamment sur la destruction de la notion de *kósmos* et sur la géométrisation (ou la mathématisation) de l'espace. Là se trouve la mutation, la discontinuité ou la rupture épistémologique, qui autorise à voir dans l'œuvre de Galilée la répudiation de l'aristotélisme [77]. Ce point de vue a été commenté par L. Geymonat qui, dans *Galileo Galilei,* a montré tout ce que Galilée conservait de la tradition aristotélicienne, en demandant précisément à la mathématique de renforcer la logique [78]. La continuité de la physique, du Moyen Âge aux Temps modernes, a par ailleurs été énergiquement soulignée par P. Duhem et les épistémologues de la lignée analytique (l'empirisme logique).

2.2 « Il fallait être Newton pour apercevoir que la lune tombe, quand tout le monde voit bien qu'elle ne tombe pas »

La révolution galiléenne s'est accomplie à l'encontre des modes d'explication théologique et philosophique. L'âge des Lumières peut s'épanouir. Le dix-huitième siècle place le nouveau régime de la pensée sous l'invocation d'I. Newton — exécuteur du projet galiléen — et de J. Locke (1632-1704) — fondateur de la « physique expérimentale » de l'âme [79]. Dépendant du point de vue adopté, la parution des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (1687) ou celle de l'*Essai sur l'entendement humain* (1690) autorisera à situer l'avènement de l'intelligibilité moderne entre 1680 et 1714.

> « On ne peut discuter de la nature de la science qu'à partir de son histoire. La science moderne, celle qui associe des *expérimentations* à des *lois*, celle qui met la réalité en *équations*, remonte à Galilée (1564-1642) et à Newton (1642-1727). La physique newtonienne changea *l'idée que l'on se faisait de la science* et elle imprègne encore nos représentations du monde et nos philosophies [80]. »

I. Newton inaugure la voie royale du progrès de la connaissance par le moyen de trois contributions majeures : 1) la méthode des essais et erreurs ; 2) l'autonomie du discours scientifique et l'idée de la « recherche » scientifique [81] ; 3) le paradigme de l'attraction universelle, conçue comme une expression « mathématique ». La conséquence de ce paradigme sera l'autorité d'un schéma d'intelligibilité unitaire — la synthèse newtonienne — pour l'ensemble du réel.

> « L'ordre du monde se compose, en termes de *matière* et de *mouvement* [82], dans un *espace vide, infini* et *homogène*. Cette négociation se réalise selon des *formules mathématiques*, avec l'appui de nouvelles techniques, telles que celles du calcul infinitésimal. L'attraction newtonienne exprime dans son unité algébrique l'*essence quantitative* d'un univers désormais soustrait à l'*emprise des représentations sensibles* [83]. »

On saisit la portée ontologique de cette découverte en comparant deux formules qui résument l'esprit de l'ancien et du nouveau régime de la pensée. Dans le langage de la philosophie classique, « sauver les phénomènes » ou « sauver les apparences » [84] signifie émettre des hypothèses qui sont telles que les conséquences théoriques s'accordent avec les faits d'observation. Dans le langage de la science galiléenne, « rendre compte des phénomènes » veut dire formuler une hypothèse et en déduire des conséquences susceptibles d'une vérification expérimentale, quels que soient les démentis de l'expérience sensible.

> « Le bâton que je vois dans l'eau, brisé, n'est qu'un faux bâton, le vrai étant celui que mon esprit redresse. Le soleil de chaleur et de brillance qui illumine mes journées n'est qu'un pseudo-soleil ; le véritable luit dans la seule intelligence des physiciens, qui le mettent en équations objectives et universelles. *La réalité n'est que l'ombre plus ou moins aberrante de la vérité* (...) [85] ».

Dans le nouvel ordre épistémologique, l'explication s'impose par l'efficace d'une intelligibilité hypothético-déductive, et non par l'évidence de l'expérience sensible et de l'induction. « Il fallait être Newton (...) pour apercevoir que la lune tombe, quand tout le monde voit bien qu'elle ne tombe pas [86]. »

2.3 La « physique expérimentale » de l'âme

Appliquée au domaine de l'activité intellectuelle, l'idée de l'« attraction universelle » donnera lieu au principe de l'« association des idées ». Savant, médecin, diplomate, conseiller politique et fonctionnaire, « John Locke n'a rien du métaphysicien classique ou du professeur de philosophie perdu dans ses spéculations [87]. » Le but de l'*Essai sur l'entendement humain* est de définir une science de la pensée — plus exactement une science de l'origine et de l'enchaînement des idées —, qui envisage la connaissance comme un domaine positif et expérimental, doté d'une pleine autonomie de fonctionnement [88]. J. Locke exclut donc toute présupposition métaphysique de l'activité de penser : la faculté humaine de « production » et de « transformation » des idées est l'intellect (ou l'entendement), dont il résulte que la philosophie aura désormais pour objet l'étude critique des phénomènes psychiques conscients (la pensée ou l'activité de la conscience) et l'étude critique du rapport de la pensée au réel (la critique du discours ou la science des signes [la séméiotique]).

L'œuvre de J. Locke aura, dans l'histoire de la philosophie, un retentissement considérable. Une bonne part de la réflexion au siècle des Lumières s'en inspirera, qu'il s'agisse du positivisme intellectualiste et sensualiste d'É. Bonnot de Condillac (1714-1780) ou de la sciences des idées des Idéologues. Au dix-neuvième siècle, J. Locke sera le chef de file de la psychologie associationniste, de S. Mill à H.-A. Taine. Au vingtième siècle, son esprit réapparaît dans la tentative de syntaxe logique proposée par le cercle de Vienne, dont le physicalisme est tenu pour un avatar de l'empirisme [89]. Dans le *Discours préliminaire à l'Encyclopédie*, J. d'Alembert reconnaît la dette des philosophes du dix-huitième siècle envers celui qui représente à leurs yeux « le Newton de la théorie de la connaissance » [90]. « Ce que Newton n'avait osé, ou n'aurait peut-être pu faire, Locke l'entreprit et l'exécuta avec succès. On peut dire qu'il créa la métaphysique à peu près comme Newton avait créé la physique. (...) Il réduisit la métaphysique à ce qu'elle doit être, la physique expérimentale de l'âme [91]. » Ce pouvoir totalitaire accordé à l'entendement aboutira, selon G. Gusdorf, à doter la fonction réflexive d'une prééminence qui déforme systématiquement la réalité humaine, car

> « rien ne permet de penser que l'univers du discours intellectuel soit un cadre approprié à tous les aspects de l'être humain. Définir l'homme par le seul intellect, c'est pousser son identité, en refoulant comme nul et non avenu, tout ce qui ne se laisse pas analyser selon les schémas discursifs. L'accomplissement de la révolution galiléenne, tel que le manifeste la philosophie de l'âge des Lumières, serait de considérer l'ensemble du

> domaine humain comme un *champ expérimental* exposé tout entier aux *procédures* d'une *axiomatique* analogue à celle qui triomphe dans le domaine *physique*. Le phénomène humain en sa totalité est supposé s'offrir à la pleine lumière de l'intellect, exactement comme l'univers de Newton. Les parties cachées, les recoins obscurs ne tirent pas à conséquence ; les progrès déjà acquis de l'analyse permettent de penser que le jour est proche où ils subiront eux aussi la *loi de l'intelligibilité discursive*. La conscience individuelle et la conscience collective forment un *ensemble unidimensionnel* où doit prévaloir un type d'*explication unitaire*. Les *faits* mentaux, les faits sociaux sont des *choses*, soumis à la *loi des choses*, et dépourvus de *spécificité propre*, de *complexité intrinsèque*. Tout se passe comme si l'idéologie des Lumières, en vertu d'une extrapolation systématique, donnait à une *procédure épistémologique* la valeur d'une *hypothèse de structure* applicable à l'ensemble du réel [92]. »

3. L'ESPRIT PRAGMATIQUE

Au sens figuré, l'esprit pragmatique désigne l'inspiration — ou, pour emprunter la terminologie propre à la philosophie, le principe, l'essence, le fond de l'être — d'une forme distincte de spiritualité que l'on oppose généralement à l'esprit logique au sens classique du terme et à la forme discursive de la pensée qui le caractérise, et que j'ai nommée la pensée systématique. L'esprit pragmatique serait apparu au dix-septième siècle ou au quinzième, dépendant du point d'inflexion retenu : selon le point de vue traditionnel en histoire et en philosophie des sciences, ce point serait marqué par les découvertes de la physique, qui constituent ce qu'on appelle la « révolution cosmologique » ; il pourrait également être symbolisé par l'apparition d'attitudes nouvelles qui contrastent avec les attitudes de la conscience classique. J'ai, dans les pages qui précèdent, relevé à grands traits les principales étapes de l'ontogénèse de la pensée scientifique, au sens moderne du mot science [93] et par opposition à la conception grecque de l'*epistémè*, dans le but de montrer les origines d'un mode de pensée original et les filiations qui conduisent aux caractères de cette forme de spiritualité tels que nous les connaissons actuellement. Malgré l'étroite interrelation qui existe entre la science et l'esprit pragmatique, il s'impose de ne pas tenir pour synonymes l'esprit scientifique (c'est-à-dire l'idée, le discours et la démarche de la science) et la forme de pensée, la mentalité que j'ai appelée l'esprit pragmatique [94].

L'idée de la science, au sens moderne du terme, désigne une représentation organisée selon certaines catégories ou concepts fondamentaux et certaines normes de nature méthodologique qui permettent de structurer l'objet d'étude. Les premières constituent la dimension ontologique de la science [95]. L'une des catégories (ou des concepts fondamentaux) tenues pour représentatives de la science est la notion de légalité (les lois de la nature par exemple). Les êtres scientifiques sont connus par des « relations répétables », les relations répétables sont réunies en « lois », les êtres scientifiques sont associés en « objets » [96]. Cette notion s'appuie sur le postulat de la « légalité » de l'univers. L'idée de la science veut également dire la conception générale (ou la forme) de la science [97], c'est-à-dire la théorie sur la nature de la connaissance scientifique à la différence d'autres types de connaissance (philosophique, morale, artistique, *etc.*). L'idée de la science selon ces deux différentes acceptions est à l'origine de la multiplication des doctrines, systèmes ou théories d'ordre ontologique et épistémologique portant sur le statut du savoir, tels que l'idéalisme, l'empirisme, le réalisme, le positivisme, la phénoménologie. Mon propos, ici, ne porte pas sur la question de la forme de la science qui, fondamentalement, renvoie au problème de « l'inconnu de la connaissance [98] ». En effet, je ne traiterai pas les diverses thèses qui s'affrontent sur la question de la nature de la connaissance dite « scientifique » ni sur celle de son statut par rapport à la question de la vérité. Comme toute philosophie, la philosophie de la connaissance n'est jamais définitive, d'où l'existence de différentes manières de concevoir la connaissance, y compris la connaissance scientifique. La difficulté du projet de définir la science tient essentiellement au fait que la science, tout comme la religion, la philosophie ou l'art, ne constitue une réalité monolithique. Plus modeste, mon intention est d'attirer l'attention sur les seuls éléments clés d'ordre ontologique, épistémologique, axiologique et praxéologique touchant la science, qui sont susceptibles de faire ressortir les spécificités de l'esprit pragmatique et de contribuer à en définir la configuration générale, de la même manière que la philosophie classique a permis de mettre en évidence les caractères de la pensée systématique.

Toute pensée s'exprime par un discours qui lui est propre. Or, la pensée moderne se caractérise par l'émergence d'un nouveau type de discours où les questions d'ordre épistémologique ont tendance à structurer l'ontologie [99]. Ces questions, telles que l'inductivisme, le falsificationnisme, le rationalisme, le relativisme, l'objectivisme, *etc.*, m'intéressent ici dans la seule mesure où leurs objets, concepts ou énoncés ont exercé ou exercent une influence sur l'esprit pragmatique, ou encore apportent un éclairage sur cet état d'esprit général. La contribution propre de la science de la nature sera soulignée au besoin. Dans ce texte, l'esprit pragmatique veut dire le sens général et les traits essentiels d'une

spiritualité (ou d'une phénoménologie de l'esprit) qui domine la pensée occidentale depuis au moins quatre siècles et dont on commence à apercevoir les limites à travers les débats qui animent actuellement la société occidentale.

3.1 Le lien entre la science moderne et l'esprit pragmatique

Que l'on confonde la pensée moderne en général avec l'esprit scientifique au sens moderne du terme n'est pas accidentel. Des hypothèses pouvant expliquer cette situation sont la coïncidence entre l'essor des découvertes dans l'ordre de l'existence matérielle, l'avènement d'une mentalité matérialiste et l'avance prise par la réflexion épistémologique sur la réflexion métaphysique ou ontologique avec le *Novum Organum*, le *Discours de la méthode* ou le *De Cive*. La question de savoir si l'esprit pragmatique se caractérise par une autonomisation de l'épistémologie et de la praxéologie, et par une inversion de primauté par rapport à l'ontologie et à l'axiologie, ou si l'ontolologie conserve la préséance, demeure posée. Dans les pages qui suivent, je vais tenter de dégager les caractéristiques de la scientificité moderne ou, en d'autres termes, les traits distinctifs de l'esprit scientifique qui viennent renforcer l'esprit pragmatique. Ces caractères touchent principalement les dimensions qui apparaissent dans le tableau 32.

Tableau 32

Les caractères principaux de l'esprit pragmatique

PENSÉE SYSTÉMATIQUE	ESPRIT PRAGMATIQUE
Primauté de l'ontologie	Primauté de l'épistémologie
Philosophie des principes absolus du réel (métaphysique)	Philosophie de la connaissance (épistémologie)
Esprit d'exposition, explication	Esprit d'exploration, expérimentation, invention, découverte
Causes, raisons	Relations, rapports
Esprit de classification	Esprit de modélisation
Logique de prédication, attribution, inhérence	Logique de relation
Propriétés	Dimensions, grandeurs, mesures
Ressemblance, similitude	Reproductibilité
Systématique	Méthodique
Être	Agir, faire, produire

3.1.1 « L'épistémologie est le monnayage d'une ontologie »

L'hégémonie de la méthode est, dans l'esprit pragmatique, un trait dominant. Cette spécificité lui viendrait de l'esprit scientifique moderne, qui se caractérise par le primat de l'épistémologie ou par la supériorité du problème de la « connaissabilité » sur celui de l'« intelligibilité », par le primat du problème de la « faisabilité » sur la question de l'« identité » et par l'instauration d'un régime de la connaissance sans transcendance et sans absolu [100]. En soutenant que « l'épistémologie est le monnayage d'une ontologie [101] », G. Gusdorf a résumé l'idée d'ensemble en une formule des plus évocatrices. Par là, il faut comprendre non pas l'émergence d'une nouvelle discipline — l'épistémologie — dont l'objet d'étude est la genèse, la structure, les méthodes et la validité de la connaissance, ou encore l'étude des conditions, de la valeur et des limites de la connaissance, mais un déplacement de la fonction critique et, en conséquence, l'avènement d'une nouvelle science architectonique — la science de la connaissance —, en totale rupture avec l'objet et l'esprit de la pensée et de la métaphysique classiques. Cette nouvelle science architectonique, l'épistémologie, comprend huit volets : la logique de la science, la sémantique, la théorie de la connaissance, la méthodologie, l'ontologie, l'axiologie,

l'éthique et l'esthétique [102] (Tableau 33).

Tableau 33

La science de la science

Logique	Problèmes logiques et métalogiques, structure logique des théories scientifiques
Sémantique	Signification des concepts, représentations, interprétation, vérité, etc.
Gnoséologie	Théorie de la connaissance
Méthodologie	Méthodes et techniques de recherche
Ontologie	Hypothèses et résultats de la recherche
Axiologie	Système de valeurs de la communauté scientifique
Éthique	Normes morales des chercheurs
Esthétique	Valeurs et canons esthétique de la recherche

Connaissance pure des principes absolus, des causes premières ou des fondements de l'Être, la philosophie première s'affirmait comme la science architectonique du réel, en son degré de généralité et d'universalité le plus élevé. À partir d'elle se sont distribuées toutes les sciences spéciales dont l'objet — l'Être — fut considéré sous un certain rapport. Les mathématiques, par exemple, traitaient l'Être sous le rapport de la quantité. Une fois établi avec certitude le cheminement à suivre par la faculté discursive pour atteindre la connaissance des principes généraux, le problème posé consistait essentiellement à s'assurer du maintien de l'intégrité du fonctionnement général du système et de la cohérence des démarches singulières avec celui-ci.

La « nouvelle métaphysique » propre à l'esprit moderne s'entend comme une science de l'esprit humain, envisagé comme faculté de « comprendre » plutôt que comme faculté de « penser ». L'objet de cette métaphysique, qui prendra le nom de philosophie de la connaissance (ou épistémologie), n'est plus l'Être actualisé et ses propriétés « essentielles » mais la saisie d'un objet quelconque, sa conquête. Ce souci de nature épistémologique ne suppose pas seulement un changement d'objet mais une attitude intellectuelle radicalement nouvelle : non plus l'esprit d'étude mais l'esprit de recherche [103]. À cet égard, on remarquera la récurrence des termes liés à la recherche dans

la définition de l'épistémologie. Il ne s'agit plus, dorénavant, d'étudier et d'exposer l'œuvre d'une intelligence transcendante et extérieure à l'homme telle qu'elle apparaît dans ses diverses manifestations, mais de faire « l'inventaire scientifique de l'*objet* [104] » et de déployer sur les objets de ce monde une intelligibilité souveraine dont l'esprit humain est l'unique dispensateur [105]. L'une des conséquences de « la mort de Dieu en épistémologie » ou de « l'habilitation de l'entendement humain [106] » qui, chacune à sa manière, expriment la figure métaphorique du nouvel ordre épistémologique né en Occident au siècle des Lumières [107], sera de déplacer le point d'application de la réflexion philosophique [108], de la question ontologique — l'Être et ses propriétés essentielles — au problème épistémologique — la connaissance de l'objet. Or, qu'est-ce qu'un objet de connaissance sinon, par analogie avec la métaphysique classique, la venue de quelque chose à l'Être, c'est-à-dire la naissance (l'advenir) et la génération (le devenir) ? De là l'intérêt à l'égard de la science de la formation des idées (l'épistémologie génétique). Cette mutation de l'attention aura pour effet de subordonner la question de l'Être en soi au problème de la venue à l'Être, et de déplacer le centre de l'attention, de la certitude des vérités *a priori* vers la réalité des résultats *a posteriori*, de la démontration par le moyen de l'argumentation vers la preuve par le moyen de l'expérimentation ou un substitut. Dans le domaine de l'activité intellectuelle, l'apparition de l'épistémologie génétique a été vue comme le signe avant-coureur de la naissance d'une rationalité nouvelle, qualifiée de biologique ou d'organique, par opposition à la rationalité classique, mécanique.

Alliant l'identité (la reproduction du Même), le changement et le dynamisme, la nécessité et le hasard, l'idée de structure ordonnée et celle de structure en devenir [109], la logique du vivant a été envisagée comme susceptible de proposer des pistes nouvelles à des problèmes qui, néanmoins, continuaient de plonger leurs racines dans les questions posées par l'ontologie classique. Pour des raisons liées à la chronologie, le paradigme organique et son extension l'approche systémique ont, dans l'histoire de la pensée, été envisagés comme une alternative au paradigme mécanique. En me situant, dans cette thèse, dans une dimension plus spatiale que chronologique, je soutiens que le paradigme organique s'inscrit dans le prolongement du vitalisme et correspond à la spiritualité mythique plutôt qu'à l'esprit pragmatique. Ce point de vue me permet d'interpréter le vitalisme aristotélicien comme un vestige de la pensée mythique et d'attribuer à la pensée aristotélicienne une structure ontologique mécaniste.

3.1.2 « Si ça marche, c'est vrai »

« La conception de la vérité a subi une transformation radicale au cours des trois derniers demi-siècles : nulle part ne se manifeste plus clairement le renouvellement de la pensée scientifique [110]. » Dans le contexte de l'esprit moderne, le problème de la vérité est abordé selon deux aspects : 1) l'un juge la valeur de la connaissance objective selon le critère de cohérence ; 2) l'autre juge la nature de l'activité de connaissance selon le critère de consistance [111]. Le premier volet présente à son tour deux dimensions : la cohérence interne, qui signifie l'articulation des énoncés en un ensemble linguistiquement pertinent, est un critère d'admissibilité logique des termes et des énoncés. Cette acception évoque l'idée de plausibilité ou de vérité formelle [112] ; la cohérence externe consiste dans la compatibilité entre un énoncé, une hypothèse, voire une théorie, et un corps de connaissances pris comme référence. Elle agit comme critère de sélection des théories. Globalement, l'idée de cohérence désigne l'articulation des parties du système aux plans conceptuel, sémantique et autres. Mon hypothèse est que la cohérence n'est pas un critère de vérité propre à l'esprit pragmatique mais un héritage de la pensée systématique. Le deuxième volet, la consistance, s'explique dans le cadre de l'« axiomatisation formelle ». « Un système est consistant si et seulement s'il a un *modèle* [113] », c'est-à-dire un ensemble lié d'hypothèses sur la nature des éléments, leurs rapports ou mécanismes de fonctionnement et leurs modes d'évolution. On doit ici distinguer entre les acceptions logique et scientifique du concept d'axiome. Du point de vue de la logique, qui repose sur l'enchaînement légitime des propositions en vue d'obtenir une connaissance démonstrative (ou déductive) à partir de propositions indémontrables appelées principes ou axiomes, l'axiome est conçu comme « une vérité *évidente* et *nécessaire* par elle-même, qui n'a pas besoin d'être fondée, et qui sera le fondement d'une déduction qui lui empruntera son caractère de nécessité, procurant une *vérité absolue* [114]. » Dans le langage de l'épistémologie moderne, cette démarche est désignée comme la théorie de la démonstration ou l'axiomatisation matérielle (ou informelle) [115].

Dans l'axiomatisation formelle où le système d'axiomes est tenu pour premier, ce sont les propriétés du système d'axiomes qui permettent de définir un univers donné d'objets. Comme tous les énoncés axiomatiques sont révisables, il ne subsiste qu'un système d'hypothèses dont on n'exige plus qu'elles soient évidentes mais seulement compatibles entre elles, c'est-à-dire que leurs conséquences ne conduisent pas à des énoncés contradictoires : c'est le critère de la consistance interne. « La vérité *inconditionnelle* déduite de l'*évidence* fait place à la vérité *conditionnelle* d'un système *hypothético-déductif* [116]. » Contrairement au système catégorico-déductif qui caractérise

la pensée classique, où l'énoncé axiomatique désigne un principe premier indispensable sur lequel repose la connaissance mais qui n'est pas lui-même susceptible de démonstration, dans un système hypothético-déductif du type scientifique, l'axiome ne fait qu'énoncer comme possibles certaines relations opératoires qui doivent s'établir entre des éléments préalablement conçus.

Point important, les seules propriétés que doivent posséder les éléments et les relations qui constituent les objets sont, dans l'axiomatisation formelle, celles que l'axiome a pour mission de formuler. « Les axiomes ne sont plus des *hypothèses* faites sur certains objets (...), ils constituent une *définition d'objets idéaux qui tirent d'eux toutes leurs propriétés et leur existence même* [117]. » La nature de l'activité de connaissance ne saurait apparaître plus clairement : une « marche incessante vers une construction intellectuelle toujours plus indépendante de toute référence à la réalité concrète, toujours plus éloignée du climat de l'évidence, toujours plus soumise au seul critère de la *consistance interne* [118]. » « Une preuve de consistance n'augmente (...) pas notre confiance en un système. Pas plus que son absence ne détruit cette confiance. (...) Mais, indéniablement, une preuve de consistance augmente notre compréhension de la nature générale des preuves d'un système [119]. »

Dans *Regards sur la matière. Des quanta et des choses* [120] », B. d'Espagnat propose trois conditions pour qu'une théorie soit considérée comme « juste ». Par contraste avec la question posée traditionnellement sur les « critères » de la vérité, le problème soulevé porte dorénavant sur les « conditions » pour qu'une théorie scientifique soit tenue pour recevable [121]. Ces exigences sont : 1) l'élégance mathématique de la théorie, notion difficile à définir ; 2) son efficacité par rapport à la capacité de re-présenter et de re-produire l'effet (ou le résultat) souhaité ou anticipé. Une théorie est estimée scientifique avant tout « parce qu'elle marche ». Dans la pratique, une théorie qui marche veut dire qu'elle permet de rendre compte des faits connus aussi bien (ou mieux) que les théories antérieures et qu'elle a été mise à l'épreuve par des tests expérimentaux qui se sont révélés positifs ; 3) l'utilité des notions de base. Les notions de base de la théorie doivent être utiles non seulement pour l'analyse des faits et des expériences qui ont motivé l'élaboration de la théorie et qui ont servi à la vérifier, mais aussi en d'autres domaines. Ainsi, la définition d'une vraie théorie scientifique rejoint-elle cette assertion d'H. Bergson à propos du pragmatisme : « Nous appelons vraie toute affirmation qui, en nous dirigeant à travers la réalité mouvante, nous *donne prise* sur elle et nous place dans les meilleures conditions pour *agir* [122]. »

3.1.3 « Comprendre c'est être capable de refaire — c'est pouvoir »

Avec l'avènement de la pensée moderne, s'instaurent un autre style de réflexion, un nouveau rapport de l'homme au monde et une conversion de l'attention. « Le savant n'est plus celui qui *sait* mais celui qui *cherche* [123] », ce que I. Prigogine et I. Stengers appellent « l'*aventure exploratoire* de la science [124] » et que J. Ullmo traduit par les notions d'exploration, d'innovation et de développement. Non plus centré sur un idéal de vérité à atteindre ou à découvrir mais sur un objet de recherche, le chercheur — plutôt que le savant — aborde le réel comme un objet positif d'investigation. « *Au stade où la pensée scientifique est parvenue, nul doute que l'exploration (...) ne prime l'explication. Les théories visent à atteindre des connaissances nouvelles. Une théorie en remplace une autre parce qu'elle rend mieux compte du passé, mais surtout parce qu'elle ouvre l'avenir* [125]. » Cette attitude d'investigation, d'interrogation, de doute et d'examen a pour caractéristique de ne plus viser l'intelligence et la conscience de la chose, mais d'assurer à celui qui en découvre le chiffre la maîtrise et la prise de possession de l'objet (Tableaux 34 et 35).

Il est courant d'opposer expliquer à comprendre pour marquer la différence entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit et pour indiquer la différence entre la philosophie et la science, entre la connaissance philosophique et le savoir scientifique [126]. Malgré les limites de cette opposition, l'intention générale qui la sous-tend permet de clarifier certains traits qui caractérisent l'un ou l'autre des modes de pensée (Tableau 16). Étymologiquement, l'explication désigne l'action de déplier, d'exposer clairement. Or, on explique par des procédés discursifs (ou des raisonnements) en indiquant le pourquoi, c'est-à-dire la cause du phénomène considéré. « C'est ce qu'admet Aristote pour qui l'*explication scientifique* d'un phénomène consiste en une *déduction syllogistique* à partir de *prémisses* qui indiquent la *cause* du phénomène [127]. » Les faiblesses de l'explication tiennent au fait qu'elle rend compte du phénomène à partir d'une ontologie et, en conséquence, qu'elle accorde la priorité au formalisme déductif. Par ailleurs, si l'on s'en tient au sens strictement intellectuel, comprendre (du latin *prehendere* : saisir, et *cum* : ensemble) évoque l'idée de s'emparer, de conquérir, c'est-à-dire l'idée d'une attitude intellectuelle active et interrogative, une logique d'invention et d'exploration qui correspond à l'esprit pragmatique [128] (Tableau 36).

Tableau 34

L'esprit pragmatique et le renversement de primauté

ÉPISTÉMOLOGIE	PRAXÉOLOGIE
Esprit de recherche	Esprit d'entreprise
Explorer, découvrir, conquérir le monde par la connaissance exacte et par l'action	Transformer, développer, innover, améliorer
Logique cumulative	Logique d'invention
Logique d'exploration	Ingéniosité de la solution
Sens du problème	Action
Méthode	Action, instrument, technologie, technique
ONTOLOGIE	**AXIOLOGIE**
Philosophie du développement	Progrès, changement, croissance, amélioration, perfectionnement, promotion, avancement
Esprit de conquête	Conquérir, dominer, se rendre « maître et possesseur de la Nature »
Efficacité	Utilitarisme, pragmatisme

Tableau 35

L'épistémologie de la pensée systématique et de l'esprit pragmatique

PENSÉE SYSTÉMATIQUE	ESPRIT PRAGMATIQUE
Esprit d'étude	Esprit de recherche
Ontologie	Épistémologie
Principe, axiome, postulat	Énoncé axiomatique ou hypothétique
Ordre	Efficacité
Stabilité	Progressivité
Propriété	Condition
Chose	Fait, événement, phénomène
Vérité, certitude	Justesse, exactitude, rigueur
Conformité à la théorie	Pertinence avec le paradigme dominant
Rigueur	Risque et d'audace
Cohérence	Consistance
Logique	Épreuve expérimentale
Vérité absolue et définitive	Vérité conditionnelle et provisoire
Structure formalisée	Modèle
Logique d'exposition / de justification	Logique d'exploration
Formalisme	Réalisme opératoire
Exigence de méthode	Empirisme méthodologique
Conceptualisme	Matérialisme technique
Rationalité	Objectivité
Expliquer, démontrer	Explorer, déchiffrer
Interroger	Observer, écouter, expérimenter
Décrire	Reproduire le plus exactement possible
Induction, déduction	Expérimentation
Plan	Essai et erreur
Axiomatisation matérielle	Axiomatisation formelle
Concept	Objet scientifique
Catégorico-déductif	Hypothético-déductif
Finalité, motif	Projet, mobile
Conclusion	Résultat
Définition	Mensuration
Analogie	Calcul
Méthode compositive	Méthode résolutive
Définition caractéristique	Définition opératoire

Tableau 36

Étudier et chercher

PENSÉE SYSTÉMATIQUE	ESPRIT PRAGMATIQUE
Épistémologie	
Expliquer	Comprendre, saisir, posséder, maîtriser,
Planifier	Prévoir
Conscience, entendement	Méthode
Certitude	Doute
Intelligibilité	Possibilité, potentialité
Exposer	Explorer
Déduire	Refaire, reproduire
Étudier	Chercher
Réfléchir, considérer, apprécier, critiquer, estimer, juger, estimer, délibérer	Observer, examiner
Formaliser	*De exigere* : peser
Pourquoi ?	Comment ?
Connaissance discursive	Intuition synthétique
Raisonnement abstrait	Expérience concrète
Formalisme logique	Reproductibilité méthodologique
Connaissance déductive	Science expérimentale
Déduction	Expérimentation
Ontologie	
Essence	Existence
Identité (nature)	Modalité (condition et terme)
Permanent	Factuel
Nécessité	Constance
Causalité	Interaction
Ressemblance	Égalité
Présupposés ontologiques	Règles méthodologiques
Général	Universel

Pour illustrer les différences essentielles entre ces deux opérations intellectuelles que sont expliquer et comprendre, il peut être intéressant d'établir un parallèle entre deux définitions qui expriment bien l'une et l'autre : d'un côté, « toute véritable *explication* scientifique consiste à *transformer* une vérité de *fait* en une vérité de *droit*, c'est-à-dire à *rattacher* ce fait aux propositions d'un système antérieur tel qu'il puisse en être *déduit rationnellement a priori* [129] » ; de l'autre, « pour la science moderne, (...) *comprendre, c'est être capable de refaire* ; un concept est compris lorsqu'on en possède une définition *opératoire* ; un phénomène est compris lorsqu'on est capable de le *reproduire*, au moins virtuellement, et donc de le *prévoir, comprendre c'est pouvoir* [130]. » On touche ici à la conception scientifique de l'activité de connaissance comme puissance autorisée et efficace, et à son instrumentalité par rapport à l'esprit de conquête qui caractérise la modernité.

> « L'homme moderne développe de nouveaux intérêts, il met en œuvre de nouveaux moyens en vue d'atteindre des fins qui ne sont plus celles de naguère. La pensée n'est qu'un raccourci, et ensemble une préparation, à une action concertée en vue de la *prise de possession* de la planète Terre par l'espèce humaine. La vocation scientifique, naguère *contemplative* (...) devient une vocation *conquérante* qui tend à faire prévaloir dans tous les domaines la prérogative d'un esprit pour lequel théorie et pratique semblent de plus en plus solidaires. (...) Sans doute cet *utilitarisme* et ce *pragmatisme* laissent une certaine place à la connaissance désintéressée. Certains esprits aiment la science pour elle-même ; mais on peut toujours penser que les connaissances les plus abstraites auront un jour des applications *profitables* [131]. »

On voit le lien entre le principe ontologique de Progrès, considéré depuis le dix-huitième siècle comme une « loi interne » de la nature ou comme le déploiement de l'« ordre inscrit dans le cours des choses [132] », et la connaissance scientifique. L'idée de science et celle de progrès ne sauraient cependant se réduire aux seules valeurs utilitaires et pragmatiques, même s'il s'agit là d'orientations axiologiques majeures de l'esprit pragmatique. Fondamentalement, la notion de progrès participe d'une ontologie de l'inachèvement qui est contraire à l'ontologie classique de la perfection et de la stabilité, et elle recouvre plusieurs idées qui ne comportaient pas initialement d'intention valorisatrice ou de visée pragmatique, comme par exemple l'idée d'un temps linéaire, créateur et irréversible, la continuité ou la liaison entre les phénomènes, le développement et la croissance, la nouveauté et la multiplicité. L'idée de progrès comme perfectibilité et amélioration ne sera acquise qu'au dix-neuvième siècle où le progrès, s'identifiant à un darwinisme social, sera assimilé à l'idée de civilisation et d'évolution [133]. Dans cette ontologie du développement graduel et continu qui est propre à la pensée moderne, les

notions de temps et de devenir historique revêtent une importance capitale.

Aujourd'hui, la croyance dans la norme du progrès, assimilée à une lutte contre l'obscurantisme, l'ignorance et le dogmatisme, s'identifie largement à une foi dans le savoir scientifique, d'où l'ambition de résoudre tous les problèmes par la science, incluant les questions philosophiques, et d'étendre la démarche scientifique à tous les domaines de l'activité humaine [134]. « L'idée reste répandue que toutes les questions, tous les problèmes [135] — y compris ceux suscités par la technoscience elle-même — seront résolus par plus de science et plus de technique [136]. » L'accusation de visée impérialiste portée à l'endroit de la science comme phénoménologie de l'esprit est renforcée par cette singularité de son épistémologie, qui consiste à « créer les problèmes ». En effet, contrairement à ce que le sens commun indique, ce ne sont pas les problèmes qui se donnent à la science mais l'inverse. Dans *La formation de l'esprit scientifique*, G. Bachelard écrit : « Les problèmes ne se posent pas d'eux-mêmes ; c'est précisément ce *sens du problème* qui donne la marque du véritable esprit scientifique [137]. » Par cette idée du « sens du problème », on doit comprendre que, pour la science moderne, il n'existe pas de « panproblématisme ontologique et universel » qu'il suffirait de bien poser et de déchiffrer à la manière de la tradition philosophique, mais un idéal de connaissance qui consiste à s'efforcer de ramener l'activité intellectuelle à la résolution de problèmes concrets [138]. Cet idéal épistémologique et praxéologique constitue le fondement de l'esprit pragmatique et il permet de comprendre l'universalité de la science : l'applicabilité de ses idéaux, de ses principes et de ses méthodes à l'ensemble du réel en raison « des succès qu'elle remporte ».

> « La science peut être décrite comme un *jeu* à deux partenaires [139] : il s'agit de deviner le comportement d'une réalité distincte de nous, insoumise à nos croyances, à nos ambitions comme à nos espoirs. (...) La science est un jeu risqué, mais elle semble avoir découvert des *questions* auxquelles la nature répond de manière cohérente, un *langage théorique* moyennant lequel nombre de processus se laissent *déchiffrer* [140]. »

3.1.4 Le régime de l'action

La tradition attribue à Parménide et à la question sur l'Être le point de départ de la réflexion épistémique [141] occidentale. Unique, sans cause ni commencement ni fin, l'Être est universel, homogène [142] et éternel. Aucune division n'est concevable à son propos. Borné de toutes parts, il est semblable à la courbure d'une sphère bien arrondie [143]. Derrière cette énumération des qualités de l'Être, se profilent toutes les grandes questions qui ont alimenté la réflexion philosophique et scientifique pendant plus de deux mille ans :

l'unicité, l'universalité, la causalité, la genèse, la finalité, l'éternité, l'homogénéité, la continuité, *etc.* Le principe de l'Être, ou principe d'identité, qui constitue l'essence de l'ontologie et de la logique classiques, désigne littéralement ce qui est « le même », spatialement et temporellement. En effet, la notion de mêmeté comporte deux dimensions : l'une spatiale, qui met l'accent sur la ressemblance dans la diversité, l'autre temporelle, qui recherche le permanent et le stable sous le changement, d'où la question fondamentale de l'essence. Alors que pour la pensée classique, toutes les questions se subordonnent au questionnement sur l'Être et sur ses propriétés essentielles — d'où la distinction entre la substance et les accidents, l'Acte et la puissance, la Forme et la matière, le supérieur et l'inférieur, *etc.* —, dans le registre de l'esprit pragmatique, la question ontologique se pose en termes de « réalité opératoire ».

> « Ce réalisme radical de la pensée scientifique est (...) loin du réalisme vulgaire ou du réalisme métaphysique, en ce qu'il ne postule aucun donné de choses ou de concepts, présenté tel quel à l'observation ou à la pensée qui n'auraient qu'à l'enregistrer passivement. Bien au contraire, le réalisme de la science ne postule rien, mais est obtenu comme une conclusion obligatoire d'une série d'opérations matérielles (la construction des expériences et la constatation des relations répétables) et mentales (la construction des structures et la constatation de leur adéquation) qui cherchent et trouvent un monde objectif : on pourrait l'appeler un *réalisme opératoire* [144]. »

Par contraste avec la conception architecturale de la pensée systématique, le monde auquel l'esprit pragmatique s'intéresse est défini en termes de rapports entre des variables — l'existence d'un rapport étant l'indice de quelque chose qui peut être tenu pour une réalité objective et efficace — et, par voie de conséquence, de réseaux de liaisons articulées. Il ne s'agit plus de questionner une chose sur son essence, son identité, sa raison d'être ou son motif en vue de la situer à la place qui lui convient dans un ensemble pré-défini [145], mais d'interroger des faits partiels qui interagissent, dans le but de comprendre et de résoudre les problèmes issus de la réalité concrète [146]. D'où la primauté de l'instrumentation [147] et de l'action (Tableau 37).

Tableau 37

Le problème de l'action

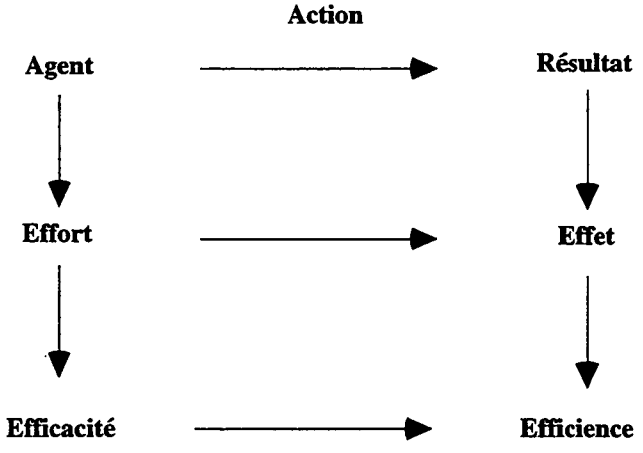
PENSÉE SYSTÉMATIQUE	ESPRIT PRAGMATIQUE
ONTOLOGIE	
L'Être	L'action
La permanence	Le succès
ÉPISTÉMOLOGIE	
Définition	Opération
Déduction	Vérification [148]
Régulation	Instrumentation
Démonstration irréfutable	Action réversible
Classer, ordonner	Refaire, reproduire
Découler de, procéder de	Fonction de, agir sur
AXIOLOGIE	
Ordre, cohérence	Effet, efficience
Démonstration	Décision
Conduite	Action
Situation	Comportement, interaction [149]
PRAXÉOLOGIE	
Aménager, ordonner	Conquérir, maîtriser, dominer, posséder, entreprendre
Réalisation, exécution	Opération, produire un effet
Règle, ligne de conduite	Effort
Plan	Projet
Intention, dessein, objectif	Résultat

Contrairement à la question sur l'Être, qui se réduit ultimement à une interrogation sur l'essence et sur la raison d'être (le motif), on peut affirmer que le problème auquel la pensée pragmatique s'intéresse en priorité est le problème de l'action, désignée selon les disciplines par les termes comportement ou opération. Selon le conception classique,

l'action évoque une dualité de complémentaires : l'effort et l'effet. Elle comporte donc l'idée d'un agent (ou d'un acteur [150]) ayant la capacité de produire un effet par le moyen de l'exercice d'une puissance, d'une énergie, d'une force, d'un effort [151]. Cette capacité de produire un effet se retrouve dans la notion d'efficience, qui veut dire la condition nécessaire et suffisante pour que l'effet apparaisse. Comme cette condition nécessaire de l'effet est un agent ou une cause, la condition nécessaire de l'action est l'agent. Or, ce qui caractérise l'agent, c'est sa capacité d'agir par contraste avec celui qui subit l'effet et qu'on désigne comme étant le patient. On voit que le problème fondamental de l'action n'est pas l'efficacité, notion qui évoque l'économicité des moyens, mais l'inertie.

Figure 12

Les composantes de l'action



En faisant de l'efficacité le principe de l'action plutôt que l'une de ses conditions de possibilité, la rationalité économique s'est engagée dans un abîme. Comme l'efficacité au sens moderne du terme se rapporte à la capacité de produire le maximum de résultats ou d'effets (le numérateur) avec le minimum d'effort et de dépense (le dénominateur), la dualité des complémentaires constitutifs de l'action (l'effet et l'effort) a été transformée en un ratio effet / effort, un rapport de deux grandeurs variables en relation antagoniste. Ainsi comprise, l'efficacité devient une notion illimitée, les deux grandeurs numériques tendant l'une vers l'infini, l'autre vers le néant. L'un des dangers de l'utilitarisme auquel peut conduire un excès de pragmatisme vient précisément de cette absence de limites, de la même manière que la quête de l'Absolu représente la faille de l'esprit systématique. De

plus, il se trouve que la notion d'effet tend à se substituer au motif (le principe directeur, l'intention ou le dessein), d'où la tendance à confondre le résultat avec la raison d'être, et l'utilité avec la légitimité.

Malgré son intérêt, on peut se demander si cette théorie de l'action, qui repose sur la dualité action / passion, correspond à l'esprit de la pensée pragmatique ou si elle ne reflète pas une conception philosophique, comme cela s'est vu avec la notion de science. Ainsi, par exemple, on constate que la notion de projet, qui désigne « tout ce par quoi l'homme tend à "modifier" le monde ou lui-même dans un sens donné [152] », exprime mieux l'esprit de la pensée pragmatique que celle de finalité ou de but, qui suppose soit un déterminisme causal, soit un volontarisme (la volonté est la « rationalité » de l'agir). En plus de l'idée de projection, qui fait appel à l'extériorité dans l'espace et au futur dans le temps, le terme projet évoque les notions d'entreprise, de réalisation et d'opération [153]. Or, l'action au sens moderne du terme se caractérise non par le motif mais par le mobile (le résultat ou l'effet désiré) — notion qui connote le succès, la désirabilité, l'esthétique (au sens large de bon et de beau) du résultat obtenu par suite de l'action accomplie et des moyens mis en œuvre. Pour la pensée pragmatique, il ne s'agit pas d'apprécier le résultat de l'action à partir de son « bien-fondé » — la conformité à l'intention, à une norme préétablie, à un plan — ou de son efficacité — la relation numérique entre l'effet et l'effort, la rationalité des moyens. Envisagée comme une œuvre de création, c'est la réussite et le succès par rapport à la situation présente qui confèrent à l'action sa légitimité. De là l'importance des notions de *performance*, de prospérité ou de gain (succès), qui toutes s'appuient sur les idées de progrès, d'amélioration et de profit, au sens d'avantageux, bon, fructueux, payant, productif, salutaire, utile, *etc.* [154].

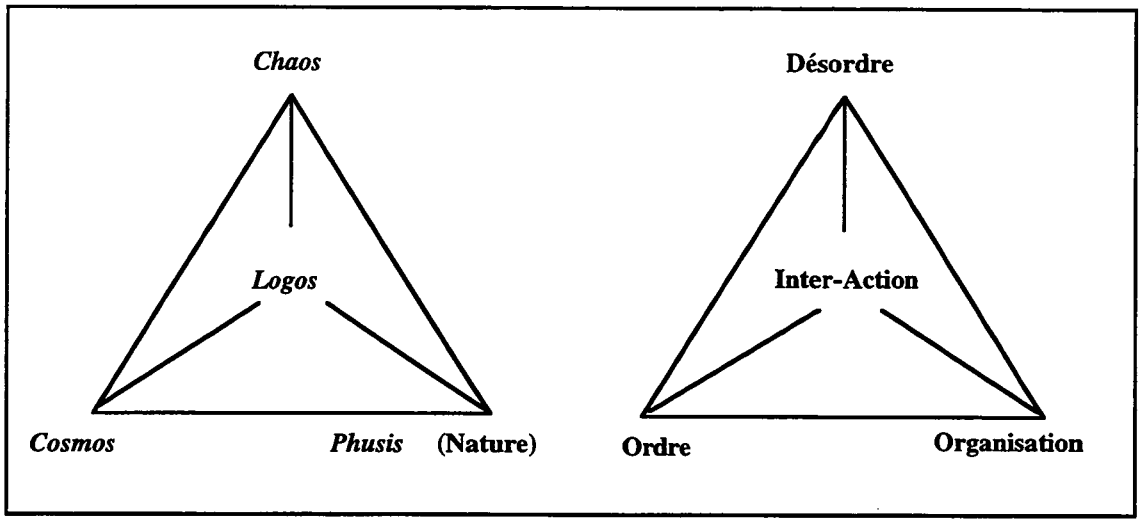
De l'interaction à l'organisation

Dans son ouvrage sur *La méthode. La Nature de la Nature* [155], E. Morin soutient que les trois états indissociables de l'univers sont le désordre, l'ordre et l'organisation, et que la notion médiatrice indispensable pour établir la relation entre eux est l'interaction, terme désignant une action « réciproque ». Dans le registre de la pensée scientifique moderne, l'interaction jouerait le rôle auparavant dévolu au *lógos* ou à la Raison (Figure 13). La question se pose de savoir si l'interaction représente un concept original et propre à la pensée moderne, ou s'il s'agit d'une mise à jour du *lógos* qui, est-il nécessaire de le rappeler, désigne parmi ses diverses acceptions l'idée de rassembler et le principe de l'ordre universel.

« Cela signifie du coup que ces termes de *désordre, ordre, organisation* sont désormais liés, *via* les *interactions*, en une boucle solidaire, où aucun de ces termes ne peut être conçu en dehors de la référence aux autres, et où ils sont en *relations complexes*, c'est-à-dire *complémentaires, concurrentes* et *antagonistes* [156]. »

Figure 13

Le *lógos* et l'action



On remarque l'analogie terme à terme entre le *chaos*, le *kósmos* et la *phúsis*.[157], d'une part, et le désordre, l'ordre et l'organisation, d'autre part. La notion d'organisation que l'on rencontre actuellement dans le discours philosophique sur la science serait donc à la pensée moderne ce que la *phúsis* a été à la pensée classique. Ici, à la différence de l'acception mécanicienne du terme [158], l'organisation évoque l'idée de transformation.

« L'aptitude à s'organiser est la propriété fondamentale, surprenante et évidente de la *physis*. C'est pourtant la grande absente de la physique. Le problème de l'organisation a été refoulé et occulté de la même façon que l'a été le problème du système (évidemment puisque ce sont les deux faces du même problème). (...) Certaines (sciences) l'ont pauvrement traité, sous le terme de *structure*. La physique moderne s'achemine vers le problème de l'*organisation* lorsqu'elle transforme les lois de la nature en interactions (...), mais elle n'a pas encore conçu le passage, la transformation de certaines *interactions* de caractère *relationnel* en *organisation* [159]. »

Considérant l'influence exercée par la science de la nature (la physique) sur l'ensemble du domaine intellectuel, l'ascendant dont jouit le terme organisation s'éclaire. Malgré la différence de vocabulaire, on constate que le problème de l'organisation et de la complexité tel qu'il est posé par la philosophie moderne ne diffère pas de la question ontologique initiale, dont il résulte que l'organisation et les concepts qui lui sont reliées (la diversité, la complexité, l'interaction) s'inscrivent dans le prolongement de l'interrogation classique sur l'essence du réel et ne rendent pas l'orientation de l'esprit pragmatique.

> « Un univers est mort donc. C'est l'univers qui, depuis Ptolémée, et à travers Copernic, Newton, Einstein, a continué à graviter autour de l'*ordre*. L'univers qui naît à nos yeux cesse de tourner autour de l'ordre. Certes, il conservera, à titre provincial, de la connaissance acquise sous l'égide du paradigme d'ordre, de même que nous conservons encore de la connaissance acquise au sein de la vision newtonienne, copernicienne, et même ptoléméenne. Mais il ne peut se fonder et s'enrichir que dans l'élucidation de la *complexité* [160]. »

3.1.5 De la loi au modèle : de l'organisation à la structure

C'est un lieu commun de dire que la physique classique et, par extension, la science classique, sont axées sur la recherche des lois, c'est-à-dire les « constantes universelles » sous-jacentes aux changements dans les choses sensibles, à leurs mouvements et à leurs transformations. Cette acception de la science et de sa finalité (la recherche des lois) vient d'une ontologie de l'essence, de la permanence et de la stabilité. I. Newton ramène tous les mouvements des planètes à la formule $f = mm'/d^2$. A. Einstein établit la loi de l'équivalence masse-énergie $E = mc^2$. Les lois de la physique classique s'expriment par des formules mathématiques, des équations du type $y = f(x)$ ou des équations différentielles reliant les grandeurs et leurs dérivées. Ces constantes satisfont si bien l'idéal de rationalité de l'homme et son désir de maîtrise qu'il s'est autorisé à étendre leur existence à la totalité de l'univers. Il est bien évident, écrit J. Parain-Vial, que ces lois n'ont rien de nécessaire ni d'universel, et que le postulat d'un déterminisme, d'une légalité absolue de la Nature est « purement métaphysique, car les constantes qu'établissent les sciences à un moment donné, en faisant abstraction de tout ce qui est *vivant*, *historique* et *pensant* dans l'univers, n'autorisent pas une telle *généralisation* [161]. » En réalité, la formulation de lois a été rendue possible parce que la physique et la chimie classiques, inspirées par la notion ontologique d'Être, ont choisi d'étudier l'aspect du réel qui était permanent et stable, c'est-à-dire constamment reproductible. Telle est l'essence des lois de la nature.

Avec le changement dans la représentation d'espace et le remplacement de l'espace euclidien à trois dimensions (longueur, largeur et profondeur) par l'espace riemannien [162], une nouvelle manière de concevoir la mathématique a vu le jour qui exerça une influence considérable sur la représentation du savoir scientifique. Par contraste avec la définition aristotélicienne de la mathématique — science de la quantité qui se partage en arithmétique (la science des quantités discrètes ou nombres) et en géométrie (la science des quantités continues ou figures de l'espace) —, la mathématique moderne s'entend comme la « science d'*objets abstraits*, définis d'une manière purement *formelle* et soumis à une investigation *logico-formelle* [163]. » On la définit encore comme la science des *systèmes formels* ou la science des *structures* (École bourbakiste). Selon ce point de vue, les « objets » scientifiques sont plus puissants que les « lois », parce qu'ils suggèrent des structures qui présentent un pouvoir d'explication, de synthèse et d'hypothèse, tandis que les lois, dont l'usage ordinaire est la prévision, mettent sur la voie de conditions nouvelles seulement lorsque la prévision ne se réalise pas [164]. Ici, le terme structure signifie « un ensemble de *rapports* considérés comme caractéristiques entre éléments dont l'*identité* et même la *nature* est jusqu'à un certain point, indifférente, et qui peuvent, par suite, être changés, remplacés par d'autres éléments analogues ou différents, sans que la structure soit altérée [165]. » Cette conception de la structure porte le nom de modélisation.

Dans les mathématiques, l'importance de la structure (ou du modèle) vient de ce que « l'indétermination relative des éléments porteurs d'une structure permet souvent de transporter les propriétés qu'on lui a reconnues d'un domaine à un autre où ces éléments diffèrent [166]. » La structure représente alors proprement l'objet scientifique porteur de la loi, en ce sens qu'elle en donne une véritable description en termes de rapports caractéristiques. Grâce à la structure, l'objet scientifique sort de la loi qui l'a désigné et vient à l'existence. Ces objets sont donc doublement des résultats d'expériences (ou plutôt des jugements d'existence à propos de résultats d'expériences) [167]. Enfin, la structure, ou plus exactement le modèle qu'on en tire, est plus riche que la loi, car elle constitue une hypothèse susceptible d'être modifiée ou engagée dans de nouveaux types d'interactions où elle peut suggérer l'existence de propriétés insoupçonnées. « En fournissant une base quantitative au *calcul* et qualitative à l'*analogie*, les structures sont à l'origine de presque tous les grands progrès de la science [168]. » Mais en dépit de son utilisation généralisée aux domaines les plus divers, le terme structure demeure essentiellement imprécis [169]. Malgré cela, son usage est répandu dans le vocabulaire scientifique où il se rapporte généralement à trois idées [170] : 1) l'idée d'une liaison entre les éléments constitutifs d'une entité quelconque, qui fait que chaque élément tire son identité, sa raison d'être et son utilité

de sa relation aux autres et de sa position dans l'ensemble ; 2) l'idée de totalité par opposition à celle d'agrégat et où les éléments sont interactifs, ce qui confère à l'ensemble des caractères qui sont distincts et sans commune mesure avec ceux des éléments pris individuellement ; 3) l'idée de modèle, de schéma général, de squelette d'une chose.

Dans *Hermès I: La Communication*, M. Serres donne la définition suivante de la structure :

> « une structure est un ensemble opérationnel à signification indéfinie (alors qu'un archétype est un ensemble concret à signification surdéfinie) groupant des éléments, en nombre quelconque, dont on ne spécifie pas le contenu, et des relations en nombre fini, dont on ne spécifie pas la nature, mais dont on définit la *fonction* et certains *résultats* quant aux éléments [171]. »

On touche ici à une différence fondamentale entre la pensée systématique et l'esprit pragmatique. En effet, alors que la notion d'organisation au sens de totalité constituée de parties différenciées et interreliées (ou interdépendantes et solidaires) en vue d'une finalité explicite (un motif) semble constituer à la fois une extension de la notion de Forme et un concept d'ordre général, la notion de structure au sens que lui donne M. Serres apparaît davantage représentative de l'esprit scientifique et pragmatique [172]. De plus, et cela est un point important, la structure présente un caractère de « relativité » par rapport au modèle théorique employé « qu'il est bon de ne jamais perdre de vue [173]. » L'opposition entre les notions de forme et de structure se découvre dans les deux grandes disciplines qui fondent l'esprit scientifique (la physique et la mathématique) et que J. Ullmo caractérise comme étant axées, l'une sur la recherche des lois, l'autre sur celle des objets [174].

L'image de la structure relationnelle de l'objet qui définit son comportement à chaque instant ne reflète cependant pas la structure totale de l'objet. Se refusant à tenir les comportements successifs de l'objet pour totalement aléatoires, on doit poser l'hypothèse que l'objet est doté d'une capacité d'engendrer ces comportements. Cette capacité a été désignée, dans le vocabulaire de la philosophie moderne, comme étant l'auto-organisation. À la lumière de ce qui a été dit sur la structure évolutive, il ne semble pas que l'auto-organisation soit un concept approprié pour décrire ce dont il s'agit.

3.1.6 L'esprit empirique

La question de l'empiricité de la pensée moderne représente à elle seule un vaste sujet. Pour en comprendre le sens originaire, il faut savoir que le terme grec *empirikos* servait à désigner les savants (les médecins) qui s'intéressaient aux cas individuels, par

opposition aux *logikoi* qui réfléchissaient sur le général. Le but poursuivi ici n'est pas d'entrer dans les débats d'ordre philosophique ou épistémologique autour de la question de l'empirisme [175]. Mon intention vise simplement à montrer en quoi consiste ce que l'on pourrait appeler une attitude empirique et à établir la relation avec l'esprit pragmatique. En ce sens, mes conclusions sur les attitudes épistémologiques propres à chacun des modes de pensée rejoignent les distinctions faites par G. Bachelard entre le réalisme, le rationalisme et l'empirisme méthodologique [176].

Le dialogue expérimental : manipuler et mettre en scène

Le mot empirisme est ambigu puisqu'il se réfère à deux sens du mot expérience [177] (Tableau 38). « L'ambivalence de l'idée d'expérience, entre la passion et l'action, se remarque déjà dans son origine latine, *experiri* signifiant à la fois "éprouver" et "essayer" [178]. » Dans le premier sens, celui d'éprouver, le terme expérience comprend trois acceptions différentes. En premier lieu, empirique désigne l'expérience externe (sensible ou *a posteriori*), par opposition à l'ontologie des Idées — selon laquelle la connaissance dériverait d'idées et de principes innés qui constituent la structure profonde de l'esprit — et au rationalisme kantien — pour lequel seule la connaissance pure, c'est-à-dire fondée *a priori*, est nécessaire et universelle. Deuxièmement, empirique est synonyme d'expérentiel, par rapport à l'expérience du sujet (l'expérience interne ou la conscience, et l'expérience externe ou la perception) et par opposition aux autres facultés humaines d'élaboration (la mémoire, l'imagination, l'association des idées, l'attention, la conception, le jugement et le raisonnement). Dans une troisième acception, empirique désigne le fait de s'en tenir à la pure réception d'un donné, sans théorie ni raisonnement ni contrôle méthodique, par opposition à rationnel (ou à l'idée de principes et de raisonnement) et à scientifique (ou à l'idée de contrôle et de vérification expérimentale). Cette acception correspond à l'attitude que C. Bernard appelle l'empirisme scientifique [179].

Le deuxième sens, celui d'essayer, est celui de la démarche scientifique à proprement parler. Ici, empirique évoque l'idée d'expérimentation, c'est-à-dire une observation artificielle et méthodique [180], provoquée ou invoquée dans le but de contrôler une hypothèse [181]. Artefact, méthode, vérification et contrôle : tels sont les maîtres-mots de l'esprit empirique qui caractérise la pensée scientifique. « Dans la méthode expérimentale, on ne fait jamais des expériences que pour *voir* ou pour *prouver*, c'est-à-dire pour *contrôler* et *vérifier*. La méthode expérimentale en tant que méthode scientifique, repose tout entière sur la *vérification expérimentale d'une hypothèse scientifique* [182]. »

Tableau 38

L'expérience comme épreuve et comme essai

Éprouver
Expérience sensible *(a posteriori)*
Expérience interne et externe (la conscience et la perception)
Observation pure (empirisme scientifique)
Essayer
Vérification expérimentale (expérimentation scientifique)

Tableau 39

L'expérience et l'esprit pragmatique

PENSÉE SYSTÉMATIQUE	ESPRIT PRAGMATIQUE
ENTENDEMENT	**DÉVELOPPEMENT**
Faculté d'élaboration (mémoire, imagination, conception, jugement, raisonnement, *etc.*)	Action de donner toute son étendue à quelque chose
Innéisme / Idéalisme *(a priori)*	
Raison (systématisation), rationalisme	Sens pratique
Formalisme logique	Instrumentation
EXPÉRIENCE	**EXPÉRIENCE**
Éprouver	**Éprouver**
- Expérience sensible *(a posteriori)*	- Observation pure (empirisme scientifique)
- Expérience interne et externe (la conscience et la perception)	**Essayer**
	- Vérification expérimentale (expérimentation scientifique)

Pour résumer en quelques mots, posons que l'esprit empirique désigne une attitude intellectuelle selon laquelle toute connaissance tenue pour vraie vient de l'expérience contrôlée méthodiquement, en dérive dans ses principes mêmes et doit s'y rapporter dans sa prétention à refléter le réel [183]. Comme l'expérience est indissociable de l'expérimentateur, on comprend que le principe méthodique fondateur de l'esprit empirique soit le doute [184], que le protocole de recherche soit de première importance dans le dialogue expérimental, que la logique de la science soit une logique de la découverte et que l'empirisme soit la condition de possibilité d'une philosophie du développement [185]. Ainsi, la spécificité de la pensée moderne se trouverait-elle dans l'alliance systématique entre l'ambition de comprendre le monde et celle de le modeler, alliance qui constitue précisément le paradigme de la « philosophie expérimentale », c'est-à-dire l'exigence de rencontre entre la théorie et un art expérimental.

> « Pour qu'une telle rencontre soit possible, il ne suffisait pas, contrairement à ce que les empiristes ont voulu croire, d'un rapport de *respect* à l'endroit des *faits observables*. (...) Le dialogue expérimental avec la nature, que la science moderne se découvre capable de mener de façon systématique, ne suppose pas une observation passive, mais une *pratique*. Il s'agit de *manipuler*, de *mettre en scène* la réalité physique jusqu'à lui conférer une proximité maximale par rapport à une description théorique. Il s'agit de préparer le phénomène étudié, de le purifier, de l'isoler jusqu'à ce qu'il ressemble à une *situation idéale*, physiquement irréalisable mais intelligible par excellence puisqu'elle incarne l'hypothèse théorique qui guide la manipulation. La relation entre expérience et théorie provient donc du fait que l'expérimentation soumet les processus naturels à une interrogation qui ne prend sens qu'en référence à une hypothèse concernant les principes auxquels ces processus sont soumis, et à un ensemble de présupposés concernant *des comportements qu'il serait absurde d'attribuer à la nature* [186]. »

Le jugement des faits

Du latin *facere* qui signifie faire, un fait est « ce qui se manifeste comme donnée objective de l'expérience [187] », ce qui est reconnu et constaté, non par une observation quelconque mais par une observation « contrôlée ». Dans l'univers de la connaissance moderne, « le statut ontologique accordé au "fait" dépend beaucoup de l'épistémologie employée et de la position prise envers le dualisme "nature, culture" [188] », qui permet de reconnaître le fait comme une réalité objective ou comme une construction subjective [189]. Quelle que soit la position adoptée à cet égard, il ne faut pas oublier que la notion moderne de fait n'est explicite qu'en relation avec les notions de droit, de nécessaire et de possible.

Dans l'ordre du droit, le fait désigne ce qui est selon le réel et il se distingue de ce qui « doit être » selon la tradition, l'idéal, la norme ou la règle (logique, morale ou esthétique) [190]. Par opposition aux vérités de raisonnement qui sont nécessaires en vertu des règles de la logique, les vérités de fait sont contingentes puisque leur opposé est logiquement possible. Enfin, dans l'ordre du possible, le fait désigne ce qui existe ou ce qui « agit » effectivement, par contraste avec l'idée abstraite. Il s'oppose à l'apparent (l'illusoire et le fictif), au virtuel et au théorique. Il désigne le réel, le donné et le concret. Il est le critère de validation de l'idée ou de la proposition, il emporte une idée d'objectivité. En ce sens, le fait — notion descriptive et concrète par excellence — se distingue du phénomène — notion analytique et abstraite dont l'étymologie signifie l'idée d'apparence. Comme réalité dynamique inscrite dans le temps, le fait se distingue également de la chose, réalité statique constituée par un système supposé fixe de propriétés qui coexistent dans l'espace [191]. Il est ici intéressant de constater que toute la gamme des oppositions qui mettent en jeu une logique normative et une logique empirique se retrouve dans la notion de fait : rationnel / factuel, impératif / facultatif, absolu / contingent, principe / fait (Tableau 40).

Tableau 40

Le droit, la nécessité, la puissance et le fait

LE DROIT	LE FAIT
De jure	*De facto*
Légalité	Réalité
Obligation, imposition	Accord, adaptation
Normativité	Appropriation, convenance
Absolu	Relatif
LA NÉCESSITÉ	**LE FAIT**
Nécessaire	**Contingent**
Absolu	Pertinence, contexte
Autorité	Activité, actualité
Rationalité	
Abstrait	Concret
Principe, théorie	Hypothèse
Phénomène, apparence	Observation
Chose, propriétés, qualités	Événement
Statique	Dynamique
Espace	Temps
Analyse	Description
LE POSSIBLE	**LE FAIT**
Virtuel	**Actuel**
Illusoire, fictif	Positif
	Efficacité, effectivité

Envisagé comme une manifestation de la réalité objective ou comme une construction de l'esprit, le fait scientifique présente trois caractéristiques qui, dans le contexte de l'esprit pragmatique, sont révélatrices des qualités requises d'un objet : un préjugé de fidélité à la réalité objective, une lien de consistance avec un modèle et l'exigence d'efficacité par rapport à une action.

La notion de fait est généralement associée au terme positif, dont le sens courant évoque l'idée d'une tendance d'esprit caractérisée par la volonté de s'appuyer sur des faits compris comme des réalités matérielles, voire de s'en tenir aux seuls faits et de ne jamais les dépasser, et par un souci d'utilité. Héritée du dix-huitième siècle, cette acception de la positivité, qui tire son inspiration de la méthode expérimentale et des progrès scientifiques ayant résulté de son usage [192], manifeste l'ambition de substituer à l'ancienne philosophie — théologique et métaphysique — une philosophie véritablement scientifique, la philosophie positive [193]. Chez A. Comte et les positivistes, dont l'influence a été considérable sur le sens du mot, positif a fini par désigner deux dimensions étroitement imbriquées, l'une ontologique, l'autre épistémologique : l'idée que le réel est constitué par les réalités matérielles et les données de l'expérience *a posteriori* par opposition aux notions *a priori* ; l'idée d'un type organique de connaissance, dynamique et contextuelle par opposition à un système de connaissances mécanique, statique et absolu.

> « Toutes les langues occidentales s'accordent (...) à indiquer, par le mot *positif* et ses dérivés, les deux attributs de *réalité* et d'*utilité* dont la combinaison suffirait seule pour définir désormais *le véritable esprit philosophique*. (...) Ce même mot rappelle aussi, dans tout l'Occident, les qualités de *certitude* et de *précision* par lesquelles la *raison moderne* se distingue profondément de l'ancienne. Une dernière acception universelle caractérise surtout la tendance directement *organique* de l'esprit positif. (...) (Elle) conduit naturellement au caractère toujours *relatif* du nouveau régime intellectuel, puisque la raison moderne ne peut cesser d'être critique envers le passé qu'en renonçant à tout *principe absolu*. Quand le public occidental aura senti cette dernière connexité, (...) *positif* deviendra partout inséparable de *relatif*, comme il l'est aujourd'hui d'*organique*, de *précis*, de *certain*, d'*utile* et de *réel* [194]. »

Alors que le positivisme s'appuie fondamentalement sur une ontologie de l'objet — le fait —, un rapprochement s'est opéré avec l'empirisme, plus exactement avec la notion d'expérience au sens d'essai (ou d'expérimentation), qui pourrait être expliqué par la pression de leur commune épistémologie : la méthode expérimentale. Dans le mode de pensée pragmatique, fait et expérience au sens d'essai et d'expérimentation sont donc devenus très proches — on dit, par exemple, un fait d'expérience — au détriment de l'expérience comme perception qui, elle, connote une ontologie du sujet (Tableau 41). Le rapprochement qui s'est opéré sur le plan épistémologique a fini par s'étendre à l'ontologie. C'est ainsi que la notion d'objet a englobé celle de sujet, considéré comme un genre distinct d'objet — l'objet humain. De son côté, la notion de sujet s'est trouvée réduite à celle de sujet connaissant épistémologique, c'est-à-dire à une seule dimension : sa relation à l'objet de connaissance (Tableau 42).

Tableau 41

L'union épistémologique de l'empirisme et du positivisme

	EMPIRISME	POSITIVISME
Ontologie	Éprouver Sujet Expérience Perception État	Faire Objet Empirisme logique Observation Fait
Épistémologie	Essayer, expérimenter, méthode expérimentale	

	PENSÉE SYSTÉMATIQUE		ESPRIT PRAGMATIQUE
ONTOLOGIE	Ce qui est permanent: l'Essence	**ONTOLOGIE**	Ce qui est commun au plus grand nombre
SUJET	Le sujet en général : le « on »	**OBJET**	L'objet d'expérience L'objet universel : le « il »
OBJET	Ce qui est doté d'une validité de connaissance L'objet connu : la Connaissance L'objet voulu : la Volonté L'objet perçu : la Perception	**SUJET**	L'objet humain L'objet humain connaissant

Tableau 42

L'objet et le sujet

3.1.7 L'épistémologie de l'esprit pragmatique

Depuis R. Descartes, l'exigence de méthode est considérée comme l'une des caractéristiques essentielles de la « rationalité » scientifique. « Quant à la méthode, j'entends par là des *règles certaines* et *faciles* dont l'exacte observation fera que n'importe qui ne prendra jamais rien de faux pour vrai, et que, sans dépenser inutilement aucun effort d'intelligence, il parviendra, par un accroissement graduel et continu de conscience, à la véritable connaissance de tout ce qu'il sera capable de connaître [195]. » Ainsi comprise, l'exigence de méthode est indissociable de la rationalité.

Notion centrale de l'ontologie classique, la rationalité connote deux idées qui sont intimement liées : la stabilité, que les notions de « raison d'être », de « nature » des choses, d'essence ou de principe expriment, et la nécessité, que la croyance en l'existence d'un « ordre universel de la Raison » suppose. Sur le plan humain, la Raison s'entend comme une détermination spécifique de l'homme par contraste avec les autres êtres animés, conformément à la désignation d'« animal raisonnable » et d'« animal rationnel ». Dans son sens le plus général, la rationalité désigne une orientation de la pensée et de l'action humaines qui permet à l'homme d'accéder à la Vérité et au Bien. Dans l'ordre de l'épistémologie, cette acception originaire de la rationalité s'est manifestée par l'idée de pensée logique, en relation avec la validité ou la cohérence formelle, et par celle d'action méthodique, au sens d'ordre, de discipline, d'organisation des moyens, de démarche ou des dispositions à suivre pour parvenir à un but. Dans son acception moderne, la Raison ne se définit plus comme un contenu ni comme un ensemble de principes mais comme une manière d'agir.

> « Pour la science moderne, la raison n'a pas de contenu permanent ; il n'y a pas de donné rationnel. La raison ne se définit pas comme un ensemble de principes ; elle est la *puissance d'opérer* selon des *règles* ; elle est essentiellement une *activité*. Le rationalisme est alors la conviction que l'activité rationnelle saura *construire* des *systèmes* qui s'égaleront au *divers* des *phénomènes* [196]. »

L'adéquation au réel, désignée comme la question du Vrai, constitue la question épistémologique par excellence de la pensée rationnelle. Elle ne représente cependant pas le problème central de l'épistémologie moderne, pour laquelle l'exigence de rationalité a été reportée sur la validité de l'instrument de la pensée, c'est-à-dire sur la méthode. La « rationalité scientifique », si tant est que cette expression ait un sens, évoque avant tout la méthodologie, c'est-à-dire l'activité de la « raison constituante [197] », que J. Ullmo présente comme le pouvoir d'édifier des « systèmes de règles opératoires », de les

appliquer et de les éprouver [198]. Il est d'usage de définir la méthode comme un ensemble de règles d'organisation pour parvenir à un certain résultat [199], et la démarche scientifique comme un « jeu » réglé d'opérations. L'inséparabilité de la méthode et de l'objet serait la preuve de l'importance de celle-là. Non seulement la méthode apparaît-elle comme la condition de possibilité de l'existence de l'objet, mais l'idéal serait que la méthode soit unique.

> « Le meilleur atout de la science nouvelle consiste même dans l'*homogénéité grandissante de ses méthodes*, quels que soient les champs explorés, quelle que soit l'*hétérogénéité des objets* qu'elle cherche à *maîtriser*. Pourvu qu'on sache allier un *formalisme logique* et un *maniement expérimental* (une manifestation mentale dans le cas des mathématiques), pourvu qu'on sache inscrire les pratiques de la science dans ce que Jean Ladrière appelle le "cadre d'un jeu réglé d'opérations", la preuve peut être acquise, la connaissance peut être contrôlée [200]. »

La notion de science, l'idée générale de méthode et la méthode expérimentale — l'archétype de la méthode scientifique [201] — ont tendance à être prises l'une pour l'autre. En réalité, ce n'est pas la méthode qui caractérise l'attitude scientifique mais la prédominance de l'instrumentation [202]. Pour saisir le rôle de la méthode par rapport à l'esprit pragmatique, rappelons que pour le savant l'enjeu est plutôt de savoir reconstituer la manière dont un résultat probant a été obtenu, dans le but de le reproduire et de l'étendre à d'autres applications le cas échéant. « Les savants ignorent la méthode ; ils la vivent [203]. » Le fait que de nombreuses découvertes soient le résultat du hasard est, à cet égard, révélateur. L'une des caractéristiques de la démarche scientifique est de montrer ce dont elle parle. Ne pouvant se fier aux mots pour évoquer, dans la pensée d'autrui, une représentation uniforme de l'objet en cause, « il faut mettre l'autre en possession d'un procédé régulier pour retrouver, par ses propres moyens, ce qui est en question, pour l'atteindre à coup sûr par sa propre démarche. La *mesure* n'est que l'exemple le plus simple d'un tel procédé [204]. » Mais cela n'est pas suffisant : non seulement le scientifique vise-t-il à atteindre une réalité objective par l'observation, l'expérimentation et la réflexion, mais c'est lui-même qui doit « inventer les instruments » qui vont lui permettre de pousser la recherche plus avant [205]. L'instrumentation, l'intervention du chercheur-praticien et l'objet deviennent coextensifs. Un autre trait de l'attitude scientifique que l'on retrouve dans l'esprit pragmatique est l'idée d'avancer de « proche en proche », qui signifie que la connaissance ne progresse que « pas à pas ». « C'est là ce qui l'oppose à l'esprit systématique qui croit avoir accès immédiat à la totalité d'une expérience ou d'une pensée. (...) *Tout énoncé sur la totalité des choses n'est pas un énoncé scientifique* [206]. »

S'appuyant sur les « principes » cartésiens du *Discours de la méthode,* J.-L. Lemoigne propose, dans *La théorie du système général*, quatre « préceptes » du nouveau discours de la méthode [207]. Ce sont : 1) le précepte de pertinence, selon lequel tout objet se définit par rapport aux intentions implicites ou explicites du modélisateur. Cette définition peut donc être modifiée si les intentions changent ; 2) le précepte de globalisme, qui considère l'objet comme partie d'un plus grand tout et qui le perçoit globalement dans sa relation fonctionnelle avec son environnement, sans se soucier de la structure interne ; 3) le précepte téléologique, qui interprète l'objet non pas en lui-même mais par son comportement, sans chercher à expliquer *a priori* ce comportement par quelque loi impliquée dans une éventuelle structure. Il s'agit de comprendre le comportement (ou l'activité) et les ressources qu'il mobilise par rapport aux projets que le modélisateur attribue à l'objet, de tenir l'identification de ces hypothétiques projets pour un acte rationnel de l'intelligence et de convenir que leur démonstration sera rarement possible ; 4) le précepte d'agrégativité. Toute représentation étant partisane, il faut rechercher une sélection d'agrégats jugés pertinents et exclure l'illusion d'un recensement objectif des éléments de l'objet. À la lumière de ce qui a été vu jusqu'ici, il semble que ces préceptes, à l'exception de l'idée de globalisme, expriment bien l'esprit pragmatique.

J'ai, dans les pages qui précèdent, présenté les caractères principaux de l'esprit pragmatique. Cette présentation n'épuise pas la nature de cet état d'esprit, mais vise à en faire ressortir les grands traits. Plutôt que toucher chacune des caractéristiques de l'esprit pragmatique par comparaison avec la pensée systématique à laquelle on l'oppose habituellement, j'ai rassemblé dans les tableaux 43 et 44 quelques traits généraux qui découlent de leurs logiques respectives.

Tableau 43

Le *lógos* et la *ratio*

PENSÉE SYSTÉMATIQUE	ESPRIT PRAGMATIQUE
Ontologie	
Lógos	*Ratio* (calcul)
Identité	Constance, régularité
Ordre de la Raison	Ordre de la mesure
Nature des choses, essence	Phénoménalité
Causalité	Relation
Légalité, loi, régularité	Modèle, paradigme
Propriété	Paramètre
Qualité	Quantité
Espace	Temps
Épistémologie	
Raison triomphante	Raison militante
Raison subjective	Raison objective
Raison constituée	Raison constituante
Raisonnement	Opération, activité
Logique	Mathématiques
Esprit géométrique	Esprit de calcul
Esprit d'ordre	Esprit de mesure
Logique d'exposition	Logique d'exploration
Logique de justification	Logique de résultat
Ordre, conformité	Objectivité
Explication	Découverte, interprétation
Faire autorité	Remporter du succès
Philologie	Expérimentation
Formalisme logique	Réalisme opératoire
Formalisation	Maniement expérimental
Système catégorico-déductif	Modélisation
Tableau d'ensemble	Méthode
Connaître le monde	Posséder, maîtriser le monde
Monde de l'à-peu-près	Univers de la précision
Axiome, postulat, principe	Hypothèse
Convention, protocole	Processus
Analyse, conceptualisation	Modélisation
Contrôle structurel	Décision
Praxéologie	
Rationalité	Efficacité, économicité

Tableau 44

Caractères généraux

PENSÉE SYSTÉMATIQUE	ESPRIT PRAGMATIQUE
Préséance de l'ontologie	Préséance de l'épistémologie
Logique d'inhérence	Logique de relation
Logique de différence	Logique de relation
Logique du concept générique	Logique du concept mathématique
Essence, absence	Existence, présence
Finalité	Œuvre, activité
Substance	Action, procès, comportement
Substantialité	Paramètre constant
Être	Agir, faire, produire, se transformer
Jugement de prédication, d'attribution	Jugement de relation
Agent	Acteur
Propriétés, qualités	Liens, liaisons, relations
Cause, loi	Condition, fonction (mathématique)
Causalité, régularité	Répétabilité
Nécessité	Contingence
Permanence	Constance, répétabilité
Mouvement, changement	Croissance, développement
Perfection, stabilité	Amélioration, progrès
Révolution	Progression
Architecture, système	Réseau
Classification	Interconnexion, interaction
Cohérence	Pertinence
Ordre	Utilité
Forme	Utilité
Mécanisme	Dynamisme
Planification	Prévision, futur
Subordination, hiérarchie	Réciprocité, interconnexion
Pourquoi	Comment
Espace	Temps, avenir
Position	Relation
Explication	Exploration

3.2 La conception du réel

Dans la tradition grecque, l'ontologie, ou théorie de l'Être en tant qu'être, entend traiter du fondement de l'« ordre » des choses. Science de l'Être par opposition au devenir (Platon), science de la substance par opposition à l'apparence et à l'illusion (Aristote), l'ontologie conçoit l'Être comme absolu et déterminé [208]. Avec l'avènement du sujet pensant [209] — et sa conséquence, la mort de Dieu en épistémologie —, la question ontologique s'est retrouvée liée au problème de la connaissance, comme un prolongement, un appendice ou une extension de l'épistémologie. D'une question sur l'Être, l'ontologie a été subordonnée au problème de la validité des entités mises en œuvre dans le dialogue expérimental et, à cause de cela, elle a été associée à la question de la référence [210]. « Quel que soit le traitement que tel article a fait subir à la littérature qui l'a précédé, si personne ne fait rien de lui, *c'est comme s'il n'avait jamais existé* [211]. » Ainsi l'ontologie a-t-elle fini par désigner la réponse non plus à la question : « qu'est-ce que l'Être ? » mais « qu'est-ce qu'il y a ? » et, finalement, « de quoi parle-t-on ? » [212].

3.2.1 L'ontologie pragmatique : le problème de l'objet

Même si l'acception originaire de la rationalité au sens d'ordre est ontologiquement étrangère à l'esprit pragmatique, la notion a continué d'y être utilisée pour désigner les idées de constance et de répétabilité, que la notion scientifique de légalité est supposée exprimer. En effet, pour la pensée moderne, le problème du réel se réduit à la trilogie relation répétable-loi-objet : les êtres scientifiques nous sont connus par les relations répétables ; les relations répétables sont réunies en lois ; l'association constante d'un certain nombre d'êtres scientifiques constitue un objet [213]. Ces notions sont sous-tendues par une intuition, un sentiment, une aspiration ou un désir d'unité, d'identité et de mêmeté [214]. Alors que la question de l'identité substantielle ou de l'Être constitue le fondement de l'ontologie classique, les théoriciens de la science ont soutenu que le problème de la stabilité des relations — ou le problème de l'objet — représentait le pivot de l'esprit moderne. Même si l'influence de l'interrogation philosophique classique transparaît derrière cette définition de l'objet, il n'empêche que la notion d'objet comme une « construction stable de l'esprit » autant que comme une « réalité matérielle pouvant être maniée [215] » représente un élément clé de l'esprit pragmatique et de l'épistémologie moderne. Malgré mes réserves sur la notion de relation — l'interprétation philosophique de la science met l'accent sur la répétabilité de la relation tandis que l'esprit pragmatique s'intéresse à l'effet résultant de l'interaction —, il m'apparaît nécessaire de présenter succinctement la notion d'objet telle que l'envisage la théorie philosophique de la science.

La connaissance scientifique pose deux paradoxes ontologiques fondamentaux, qu'elle résout par le principe épistémologique de la répétabilité (ou répétitivité) [216]. Le premier porte sur le postulat d'existence d'une réalité objective, autonome, indifférente au sujet connaissant et qui se manifeste à lui par un signal. De ce signal, l'esprit humain induit l'existence d'un objet qui en est la source — un objet matériel ou empirique —, doué d'une persistance suffisante pour le retrouver, l'identifier et le suivre dans le temps. Tel est le premier paradoxe de l'objet scientifique, supposé posséder une existence en soi, indépendante de la connaissance ou de l'idée que des êtres pensent ou en peuvent avoir, mais qui ne serait rien s'il n'y avait l'esprit humain pour l'enregistrer par le moyen des sens (ou des instruments qui sont des sens perfectionnés) et pour le manipuler. Le deuxième paradoxe est le suivant : alors que l'esprit a besoin de concepts ou de définitions stables pour penser, l'expérience ne fournit qu'un flux de phénomènes qui se déroulent dans le temps et dont la permanence est relative. Contrairement à la pensée philosophique classique, qui pose la rationalité de l'univers comme première et qui lui subordonne les phénomènes sensibles — d'où l'obligation de « sauver les apparences » qui sont mensongères, trompeuses et illusoires —, il s'agit ici de faire l'inverse, c'est-à-dire de soumettre les constructions de l'esprit à l'épreuve du monde instable des faits. « C'est l'usage et la puissance de la raison qu'il faut maintenant justifier [217]. »

Ces deux paradoxes sont résolus par la répétitivité, d'où la pensée tire deux des caractères de l'objet : la constance et l'intemporalité. Par l'exigence de répétitivité, il ne faut pas comprendre la répétition des faits originaux, ce qui serait impossible, mais le recours à un substitut qui est l'expérimentation. Or, ce que l'expérimentation permet de préciser, ce n'est pas la nature ou l'essence du phénomène qui découlerait de la multiplication des expérimentations, mais les « conditions » d'une observation. Pour l'esprit pragmatique, « ce serait déjà *tout* savoir que d'être capable de reconnaître quelles *circonstances*, quelles *conditions* sont déterminantes, quelles sont négligeables, pour le phénomène observé [218]. » L'enquête statistique n'est pas un substitut de l'expérimentation appliquée au domaine humain, mais une preuve numérique. Comme le réel est présumé se modifier sans cesse, le plus difficile et l'effort premier de la construction théorique sera donc de trouver du répétable. Elle le débusquera dans la relation stable, dans un rapport qui se reproduit et qui donne les mêmes résultats.

La notion d'objet revêt différentes significations. D'un point de vue réaliste, l'objet désigne la chose elle-même qui existe hors de l'entendement humain et indépendamment de la connaissance ou de l'idée que des êtres pensants peuvent en avoir. L'objet peut également évoquer l'idée d'un élément qui se présente à la pensée et qui est occasion ou

matière pour l'activité de l'esprit [219]. Pour la science, l'objet se définit comme « une partie des phénomènes observables qui donne lieu à la manifestation, dans des *relations répétables*, de la *valeur constante* d'un certain nombre de *paramètres* [220] », signifiant par là soit une intersection de rapports produisant une action [221] (ontologie), soit un corrélat doté d'une validité de connaissance (épistémologie) [222]. Dans *La pensée scientifique moderne*, J. Ullmo présente l'objectivation de la manière suivante :

> « C'est un lieu commun que de dire que la Science porte sur la quantité et s'exerce au moyen de la mesure. Ce lieu commun, comme il arrive généralement, recouvre et dissimule en même temps une vérité profonde qu'il nous faut, tout d'abord, mettre en lumière : la science recherche ses objets, elle les *construit*, elle les *élabore* ; elle ne les trouve pas "tout faits", tout donnés dans la perception ou l'expérience immédiate. Le monde de la science est une *construction* ; les méthodes de cette construction constituent la première étape de la science [223]. »

À l'origine de l'objet, se produit un signal provenant du monde extérieur — le fait brut de l'expérience sensible — dont on induit une réalité dotée de constance — l'objet scientifique — qui en serait la source et que l'artifice de l'expérimentation permet de reconstituer. Ce signal initial constitue une forme d'interaction, une mise en relation du monde externe avec l'homme. Mais, parmi l'ensemble des relations possibles, la connaissance scientifique ne recherche que les relations sûres et stables, garanties par leur répétitivité, puisque c'est à travers de telles relations qu'elle atteint et désigne l'être constitutif de l'objet.

> « L'esprit pose les objets parce qu'il est amené obligatoirement à le faire, du fait que quelque chose dans la nature s'impose à lui. Mais, ce quelque chose, la relation, ne serait rien, s'il n'y avait pas l'esprit pour enregistrer, se souvenir, recommencer, comparer, grouper et abstraire, et l'objet même qui naît de ce quelque chose — l'Être scientifique — n'est rien d'autre qu'un nom donné à ce jugement d'existence [224]. »

On voit bien, ici, le lien étroit qui existe entre l'épistémologie et l'ontologie, et le renversement de perspective qui caractérise l'esprit pragmatique. Dès qu'une relation a été aperçue et avant même de s'intéresser à l'être qui sera désigné comme « support de cette relation », le propre de la conduite intellectuelle scientifique est de mesurer la valeur de la variation concomitante qui figure dans la relation répétable et de s'assurer de sa constance. De ceci, il résulte que, dans l'univers de la science moderne, il n'existe pas de réalité préalable à la mesure : la réalité vient à l'existence à partir du moment où elle est appréciée selon des critères de nature quantitative. « Là où manquent les relations ou corrélations

répétables, le réel s'évanouit [225]. »

De plus, même si la pensée scientifique et pragmatique trouve l'Être dans la relation, cet être est essentiellement provisoire, sorte de halte ou de point fixe qui ordonne la confusion des phénomènes, de point d'arrêt passager ou de point de repère pour des explorations ultérieures. Pour la science et pour l'esprit pragmatique, ce sont les rapports, non les propriétés, qui détiennent le caractère de stabilité. « Les relations restent, les êtres changent, le réel change [226]. » Par analogie avec la pensée systématique, pour laquelle les critères fondamentaux du réel sont la « con-formité » (l'identité) et la cohérence (la non-contradiction), pour l'esprit pragmatique, le critère principal du réel est la relativité, et les critères secondaires, la concordance et la consistance [227]. La mensurabilité n'est qu'un instrument méthodologique commode. Ces deux derniers critères sont liés à la « paramétricité ». Désignant un élément important dont la connaissance explicite les caractéristiques essentielles de l'ensemble de la question, le paramètre joue le rôle auparavant dévolu à la propriété. Le critère de concordance signifie la présence du paramètre dans le plus grand nombre possible de relations ou de lois naturelles. Pour sa part, le critère de consistance signifie qu'un objet scientifique ayant été défini par la valeur constante de certains paramètres pour certaines lois, il ne faut pas que des relations nouvelles qui ont été découvertes relativement à cet objet entraînent la non-consistance de ces paramètres.

> « Aux *paramètres* de ses lois, la science attache le réel ; elle choisit comme réelle, elle confère l'être à la propriété qui est désignée par eux. Elle nous procure ainsi un premier *criterium* du réel : *figurer comme paramètre dans une loi naturelle*. Ce criterium donne une *condition* nécessaire. Mais ici apparaît une idée très particulière, et choquante sans doute pour le métaphysicien : ce qu'il appellerait la *relativité de l'être* pour la science, à savoir *un degré plus ou moins grand de réalité* attribué à un être scientifique, et qui lui apparaîtrait proprement comme une antinomie : *l'être métaphysique est ou n'est pas*, il n'est pas susceptible de plus ou de moins. La science pourtant ne s'embarrasse pas de cette antinomie métaphysique, et se satisfait de donner à la pensée une hiérarchie d'êtres jouissant plus ou moins de cette qualité d'être [228]. »

L'objectivité

Une fois l'objet défini, se pose le problème de l'objectivité. Étymologiquement, l'objectivité se conçoit par opposition à la subjectivité et elle désigne l'état ou la qualité de ce qui existe indépendamment de l'esprit du sujet, dans le double sens de pensée humaine

(générale) ou de conscience (individuelle). Ce point de vue compréhensif de l'objectivité, qui repose sur la dualité de la matière et de l'esprit, se distingue du point de vue extensif, où l'objectivité s'oppose plutôt à la relativité du jugement singulier. En ce dernier sens, l'objectivité désigne l'universel numérique (Tableau 45).

Tableau 45

L'objectivité et la subjectivité du point de vue classique

PHILOSOPHIE	SCIENCE
Ontologie : La Forme **Épistémologie :** Le général (nécessaire) et le particulier (contingent)	**Ontologie :** La quantité **Épistémologie :** L'universel et le singulier
L'objectivité : La Forme (la matière en acte) - Objectivité générale L'Être (l'essence) - Objectivité individuelle La chose en tant que telle **La subjectivité :** L'esprit - Subjectivité générale La pensée - Subjectivité individuelle La conscience personnelle	**L'objectivité :** Le grand nombre (l'universel numérique) **La subjectivité :** L'unité (le singulier)

Suivant l'idéal de la philosophie réaliste, l'objectivité signifie la conformité de la représentation à la chose en soi, du strict point de vue de ce qui est permanent, c'est-à-dire l'essence. Par ailleurs, l'objectivité scientifique veut dire le caractère d'universalité conféré à un fait ou à une observation et reconnu quel que soit l'observateur. Dans le premier cas, l'objectivité est un caractère lié à la qualité du raisonnement inductif (l'objectivité due à la connaissance des caractères essentiels), et dans le deuxième, l'objectivité est liée à la mesure, plus précisément à la constance de la mensuration (l'objectivité due au grand nombre) qui fait que différents expérimentateurs obtiendront le même résultat si des procédures et des conditions analogues ou semblables prévalent. Dans l'un et l'autre sens,

l'objectivité se résume à une intersubjectivité.

Il existe encore une autre acception de l'objectivité scientifique, que K. Popper a étudiée dans *La connaissance objective*. Selon cet auteur, il convient de distinguer deux sens dans la notion de pensée ou de connaissance. Au sens subjectif, la pensée est un état d'esprit ou de conscience, une disposition à un comportement ou à une réaction. Au sens objectif, elle consiste en des problèmes, des théories ou des arguments qui sont totalement indépendants du sujet connaissant [229]. En somme, le support de la connaissance serait strictement l'information, peu importe qu'elle se trouve dans un cerveau, un ordinateur ou un livre. Or, toute connaissance, y compris les observations, est imprégnée de théorie. Comme toutes les théories restent conjecturales, toute connaissance objective ne peut être qu'objectivement conjecturale. Dès lors, la fonction critique qui caractérise l'aspiration à la vérité portera sur la théorie préalable. Comme on ne peut jamais justifier rationnellement une théorie, on justifie tout au plus une préférence pour une théorie prise dans un ensemble de théories concurrentes à un moment donné, en fonction de l'état présent de la discussion. L'objectivité du sujet pensant se confond ici avec la pratique de l'esprit critique, une pratique théorique étant qualifiée d'objective dans la mesure où elle est ouverte à la discussion.

3.2.2 L'indéterminisme

Utilisées sans distinction, les notions de contingence, de hasard et d'indéterminisme prêtent à confusion. Au sens propre, la contingence s'oppose à la nécessité et désigne littéralement tout ce qui est conçu comme pouvant être ou ne pas être, à quelque égard et sous quelque réserve que ce soit [230]. En ce sens, la contingence s'applique aussi bien au réel qu'à la pensée, désignant soit un défaut de détermination dans les choses [231], soit une modalité du jugement (vrai ou faux) [232]. Par extension, la notion signifie également tout ce qui est inessentiel, variable et possible. Dans les sciences modernes de l'univers inanimé, la notion de contingence est tombée en désuétude au profit de celles de relativisme et d'indéterminisme. Elle continue néanmoins de s'inscrire dans le champ des sciences humaines, plus précisément dans le cadre de la réflexion sur la liberté humaine.

On doit se garder de confondre la contingence avec le hasard qui, lui, s'oppose non pas à la nécessité ontologique mais au déterminisme du monde phénoménal et à ses fondations causalistes [233]. Même si le terme déterminisme n'apparaît qu'au dix-huitième siècle [234], l'idée d'une détermination du monde physique, que la formule « les mêmes causes produisent les mêmes effets, en tous lieux et en tous temps » exprime, correspond à

une prise de position ontologique de l'homme à l'égard du monde. C'est en physique que l'idée de la détermination trouvera sa forme la plus opératoire et sa problématisation la plus complète (le principe de déterminisme de la mécanique classique). Dans *La pensée scientifique moderne*, J. Ullmo soutient que « l'affirmation totalitaire du déterminisme universel, comme toute prise de position sur le tout, sort du cadre de la méthode scientifique (...) C'est proprement une hypothèse métaphysique [235]. » Il affirme également que le déterminisme scientifique est simplement un « *postulat méthodologique* de la science à notre échelle, lorsqu'elle isole un groupe de phénomènes pour en débrouiller les lois [236]. »

Tableau 46

L'indéterminisme ontologique

PENSÉE SYSTÉMATIQUE	ESPRIT PRAGMATIQUE
Absolu	Relatif
Nécessité	Contingence
Détermination	Indétermination
Causalité	Hasard
Mécanisme	Relations d'incertitude

Même si la notion de hasard ne figure pas chez les philosophes grecs, l'idée n'en est pas moins présente où elle désigne, non pas une rupture de la nécessité, mais « une bizarrerie de la causalité [237] ». Plus exactement, l'idée de hasard — qu'il s'agisse de la fortune ou de la cause accidentelle d'effets exceptionnels ou accessoires qui revêtent l'apparence de la finalité [238] — y est présentée comme la rencontre de plusieurs causes efficientes auxquelles s'ajoute une « apparence » de finalité [239]. Cette conception classique du hasard a été remplacée, dans la science moderne, par l'idée d'indétermination ou de hasard absolu [240].

« À la science qui avait pour composantes : le déterminisme, la prévisibilité, l'objectivité et l'impersonnalité, a été substituée une science qui a pour composantes : l'indéterminisme, l'imprévisibilité, la subjectivité et la personnalité [241]. » Aujourd'hui, au lieu de parler de hasard « absolu », on admet que l'indéterminisme serait plutôt l'expression

de l'ignorance humaine et indissociable de l'instrumentation dont on dispose pour atteindre toute réalité extra-fine. Aussi préférera-t-on parler d'« indétermination relative ». Comme le rappelle B. d'Espagnat, l'indéterminisme actuel est tempéré de deux manières différentes qui conjuguent leurs effets. L'une, qualifiée de déterminisme statistique, se rapporte à la loi des grands nombres, l'autre tire son origine dans le fait que les lois quantiques ne sont pas toutes indéterministes [242]. Par rapport aux deux grandes interprétations du hasard — le caractère accidentel selon la conception aristotélicienne (sens objectif) ou l'expression de l'ignorance humaine (sens subjectif) —, la notion moderne de hasard apparaît comme la condition de possibilité du changement dans la nature et de l'invention chez l'homme.

3.2.3 L'universel

Du latin *unus* (un et le tout) et *versus* (tourné vers), la notion d'universalité veut dire, étymologiquement, l'« unité du divers ». Pour l'esprit scientifique et pragmatique, l'universalité s'entend comme ce qui concerne l'ensemble, ce qui est relatif au tout. Pour atteindre l'universalité, deux voies sont possibles : en augmentant la précision, c'est-à-dire par la restriction du prédicat, ou en augmentant la portée, c'est-à-dire par l'extension du sujet [243]. Du point de vue de la précision, qui correspond à une visée qualitative de type conceptuel et à une perspective compréhensive, l'universel en question est l'universel métaphysique (ou ontologique), c'est-à-dire une détermination constitutive de l'identité et de l'unité d'essence de la chose considérée ; le général en est la forme connaissable par la méthode de l'induction (Figure 10).

Du point de vue de la portée, qui renvoie à une perspective extensive et quantitative, l'universel désigne une détermination quelconque qui se retrouve dans l'ensemble des termes composant un groupe, mais sans avoir à considérer si cette détermination est fondamentale ou non du point de vue de l'essence. Cet énoncé universel purement extensionnel est, à proprement parler, l'universel scientifique. La loi scientifique et ses dérivés en représentent la forme habituelle [244]. À cet égard, la gravitation universelle est exemplaire. Par ailleurs, il est intéressant de relever que les diverses acceptions de la légalité scientifique reflètent une inspiration à la fois mythique, rationnelle et scientifique : d'une part, la légalité veut dire ce qui sous-tend l'univers, entendu comme l'unité du divers et le fondement ; d'autre part, ce qui agit en tout point de l'espace et en tout moment du temps, qui est indifférent à la distance temporelle et spatiale, qui rassemble ce que l'espace et le temps dispersent.

Tableau 47

L'ontologie générale pragmatique

PENSÉE SYSTÉMATIQUE	ESPRIT PRAGMATIQUE
Logique de l'être	Logique de l'objet
Être	Faire, agir
Principe d'identité	Principe d'action
Ressemblance	Égalité
Intelligibilité	Possibilité
Achèvement, perfection	Utilité, réalisme
Ordre	Efficacité
Substance / Accidents	Matière
Essence	Fréquence (essence mathématique)
Absolu	Relatif
Stabilité	Répétabilité
Forme	Structure
Figure	Schéma, modèle, formule
Propriété, qualité	Valeur constante des paramètres
État, statut, situation	Opération, action, œuvre
Chose	Objet, fait, phénomène
Cause	Interaction
Motif, intention	Objectif
But	Projet
Statique	Progressif
Changement	Développement, progrès
Stabilité, permanence	Action, production
Architecture	Combinaison, rapport
Fermeture	Conjoncture
Logique de système	Logique de relation
Simultanéité	Coïncidence

Tableau 48

L'axiologie pragmatique

PENSÉE SYSTÉMATIQUE	ESPRIT PRAGMATIQUE
Cohérence	Utilité
Efficience (atteindre la fin)	Efficacité (économicité des moyens)
Prévisibilité	Productivité
Logique, rationnel	Sens pratique
Architectonie	Sens des résultats

Tableau 49

La praxéologie pragmatique

PENSÉE SYSTÉMATIQUE	ESPRIT PRAGMATIQUE
Mettre de la cohérence, se conformer	Maîtriser, dominer, posséder, conquérir
Conserver, maintenir	Transformer, améliorer
Plan	Projet
Organigramme	Programme
Hiérarchie	Réseau
Règle, norme	Instrument, technique
Bureau, bureaucratie	Technostructure, technocratie

3.3 Le type pragmatique : le bâtisseur

> « De temps à autre le Ciel nous envoie quelqu'un qui n'est pas seulement humain mais aussi divin de sorte qu'à travers son esprit et la supériorité de son intelligence nous puissions atteindre le Ciel [245]. »

Il existe peu de personnages, dans l'histoire de la pensée, qui ont exercé sur les esprits une fascination aussi soutenue que celui — mythique ou réel — de Léonard de Vinci (1452-1519). À la suite de la découverte de ses manuscrits au dix-neuvième siècle, « le personnage de Léonard prit des proportions surhumaines. Il fut proclamé le plus grand esprit moderne, fondateur des techniques et de la science moderne, précurseur de Copernic, de Vésale, de Bacon et de Galilée, apparaissant miraculeusement comme un *proles sine matre* [246] au commencement du monde moderne [247]. »

Artiste et artisan, ingénieur, savant et homme de science, ces qualificatifs ne doivent pas lui être appliqués dans un sens strict. Chacun à sa manière, ils reflètent non seulement des traits de la personnalité de Léonard et de l'esprit de son époque mais, et cela est fondamental pour mon propos, la mentalité pragmatique générale que j'ai cherché à décrire comme étant l'un des modes originaux de la pensée occidentale [248]. Si le grand clerc ou l'expert apparaît comme l'archétype de la pensée systématique, la personnalité de Léonard de Vinci incarne la spiritualité scientifique moderne et l'esprit pragmatique. Ingénieur et pas seulement savant ou homme de science, même si tout lui est occasion de recherches et de découvertes, Léonard de Vinci est

> « un homme de la *prâxis*, c'est-à-dire un homme qui ne construit pas des théories mais des *objets* et des *machines* et qui, le plus souvent, pense comme tel. De là vient son attitude presque pragmatique envers la science, qui, pour lui, est non pas *sujet de contemplation* mais *instrument d'action* [249]. »

Type exemplaire de l'*homo faber* dans toute la plénitude et la dignité de cette expression [250], son intérêt pour la technique révèle le plaisir qu'il éprouve à « faire acte » de ses mains et à avoir à sa disposition « l'outil parfaitement adapté à sa fonction et au résultat qu'il en attend [251]. » De là son intérêt pour le détail et son inventivité à créer l'instrument qui garantit le meilleur résultat. À l'instar des ingénieurs de toutes les époques, il porte une attention particulière aux applications de la science, parmi lesquelles les problèmes militaires occupent une place importante [252]. En bon technicien, il sait que le succès d'une opération dépend d'abord de l'instrumentation. La lettre qu'il adresse à Ludovic Sforza, de même que les extraits de ses *Carnets*, rendent bien compte de ces qualités qui illustrent mon propos : sens du concret, préoccupations utilitaires, fidélité au

détail, esprit inventif et intelligence pratique (Tableaux 50 et 51).

En faisant de Léonard de Vinci le type-idéal de l'esprit pragmatique, j'ai voulu mettre en évidence, à titre illustratif, quelques traits de caractère qui définissent la physionomie originale de l'inventeur, du bâtisseur et du constructeur qui, de mon point de vue, s'incarnent d'une façon privilégiée dans le type du créateur, de l'ingénieur et de l'entrepreneur. J'ai également voulu apporter une autre illustration, en rappelant la dédicace de Nicholas Machiavel au Magnifique Laurent, fils de Pierre de Medicis (Tableau 52), quelle lecture différente pouvait être faite de la politique, et plus précisément de la *realpolitik*, à la lumière de la grille d'interprétation que procure l'esprit pragmatique.

Tableau 50

Offre de service de Léonard de Vinci à Ludovic Sforza (vers 1482)

Illustrissime Seigneur,

Ayant jusqu'ici suffisamment considéré et étudié les expériences de tous ceux qui se disent maître et inventeurs de machines de guerre, et trouvant que leurs machines ne diffèrent en rien de celles qui sont ordinairement employées, je m'enhardirai, sans vouloir porter préjudice à personne, jusqu'à m'adresser à Votre Excellence pour lui apprendre mes secrets, et lui offre de démontrer, quand il lui plaira, toutes les choses brièvement énumérées ci-dessous.

Je connais le moyen de construire des ponts très légers et très forts, très faciles à transporter aussi, qui permettent de poursuivre l'ennemi, et, au besoin de le fuir, et d'autres encore plus solides, résistant au feu et à la bataille, commodes, aisés à construire et à enlever. Je sais aussi comment on met le feu aux ponts de l'ennemi et comment on les démolit.

Je sais comment on vide l'eau des fossés, lorsqu'on assiège une ville, comment on fait les ponts, les « chattes » — qui sont navires couverts, permettant de traverser les fossés et d'atteindre les murailles de l'adversaire —, les échelles et tous les instruments qui conviennent à un tel genre d'expédition.

Item, si en raison de la hauteur du terrain, ou de la force du château, on ne peut pas employer les bombardes, j'ai le moyen de démolir n'importe quel château ou quelle forteresse, à condition que les fondations ne soient pas assises sur le rocher.

Je sais comment on fait des bombardes très commodes et faciles à transporter, qui projettent une profusion de projectiles légers, et dont la fumée cause une grande épouvante dans les rangs de l'ennemi, pour sa plus grande confusion et sa perte certaine.

Et s'il arrive que la bataille ait lieu sur mer, je connais les moyens de faire plusieurs engins les plus aptes à endommager ou à protéger les navires, et à résister aux plus grosses bombardes, aux poudres et aux fumées asphyxiantes.

Item, je connais les moyens, en disposant des souterrains secrets et sinueux, exécutés sans aucun bruit, d'atteindre tel lieu qu'on voudra, même s'il est nécessaire, pour cela, de passer sous des fossés ou des cours d'eau.

Item, je ferai des chars couverts, bien protégés et sûrs, qui, pénétrant dans les rangs des ennemis avec leur artillerie, il n'y aura si grande multitude de soldats qui soit capable de leur résister. Et derrière ces chars, l'infanterie s'avancera, sans dommage et sans rencontrer d'obstacles.

Item, lorsque le besoin se fera sentir, je fabriquerai des bombardes, des mortiers et des « *passavolanti* », de formes utiles et belles, telles qu'il n'en existe pas dans l'usage courant.

Là où les bombardes ne pourront pas atteindre leur effet, je composerai des blistes, des onagres, des catapultes, et autres engins d'une admirable efficacité, et différentes de celles que l'on emploie ; en un mot, selon ce que réclamera chaque circonstance particulière, je fabriquerai une infinité de choses diverses permettant d'attaquer et de se défendre.

En temps de paix, je crois être capable de rivaliser avec n'importe qui en architecture, pour la construction d'édifices publics et privés, et pour la conduite de l'eau d'un endroit à un autre. De même j'exécuterai en sculpture de marbre de bronze ou de terre, et similiter en peinture, tout ce qui se peut faire aussi bien que n'importe qui et quoi que l'on désire. Je pourrai, entre autres, travailler au cavalier de bronze qui sera la gloire éternelle et l'immortel honneur de Votre Seigneur Père, d'heureuse mémoire, et de l'illustre maison des Sforza.

Et si quelqu'une des choses énumérées ci-dessus paraît à quiconque impossible ou irréalisable, je me déclare tout prêt à en faire l'expérience dans votre parc, ou en tel autre lieu qui plaira à Votre Excellence, à laquelle je me recommande aussi humblement que je le puis.

Tableau 51

Extraits des *Carnets* de Léonard de Vinci

Problème

La puce et l'homme peuvent approcher l'œil et y pénétrer sous des angles égaux. Dès lors, le jugement ne se leurre-t-il point quand l'homme ne lui paraît pas plus grand que cette puce ? Enquiers-toi de la cause [253]. (*Codice Atlantico*, 190 v.v.)

Observations

À l'âge de trois ans, l'homme atteint la moitié de sa taille (d'adulte).

À dimensions égales, une femme pèsera moins qu'un homme.

Dans l'eau, une femme morte a la face tournée vers le fond, un homme en sens contraire [254]. (*Codice Atlantico,* 119 v.a.)

Loi

Tout corps lourd veut que son centre soit le centre de la terre [255].

Expérimentation

Je prends un vase plein de vin, j'en retire la moitié que je remplace par de l'eau : le contenu du vase sera donc mi-partie eau, mi-partie vin. Puis j'en vide de nouveau la moitié et le remplis d'eau ; dès lors il reste... Toute quantité contenue étant divisible à l'infini, si une quantité de vin est placée dans un vase continuellement traversé d'eau, jamais l'eau contenue dans ce récipient ne sera pure de vin [256].

(*Codice Atlantico,* 218 r.v.)

Invention

Machine pour extraire la terre

Ici le calcul de la force ne se pose pas encore. Mais toi, lecteur, tu dois comprendre que ceci a son utilité en raison de l'économie de temps réalisée, car l'instrument qui élève la terre accompli toujours l'acte de l'emporter et jamais ne rebrousse en arrière. (...) Il faut donc chercher un système permettant de distribuer le temps grâce à une méthode aussi énergique et efficace que possible, et ce sera en imaginant qui prend plus de terre (...) [257].

Applications

Comment se sauver pendant la tempête ou le naufrage en mer

Il faut un vêtement de cuir avec, sur la poitrine, un double ourlet de la largeur du doigt, également double depuis la ceinture jusqu'au genou ; que le cuir dont il est fait soit complètement imperméable à l'air. Si tu es obligé de te jeter à la mer, gonfle les pans du vêtement par les ourlets de la poitrine, et précipite-toi à l'eau. Laisse-toi porter par les vagues s'il n'y a point de proche rivage et que tu ne connais pas la mer. Garde toujours dans la bouche l'extrémité du tube par où l'air s'introduit dans le vêtement ; s'il te faut prendre une ou deux inspirations et que l'écume t'en empêche, aspire, par la bouche du tube, l'air qui se trouve dans le vêtement [258].

Méthode pour observer le soleil pendant l'éclipse, sans douleur pour l'œil

Prends une feuille de papier, pratiques-y des trous avec une aiguille à tricoter, et par ces trous regarde le soleil [259]. (*Codice Trivulziano*, 10 a)

Tableau 52

Dédicace : Nicholas Machiavel au Magnifique Laurent, fils de Pierre de Médicis

Ceux qui ambitionnent d'acquérir les bonnes grâces d'un prince ont ordinairement coutume de lui offrir, en l'abordant, quelques unes des choses qu'ils estiment le plus entre celles qu'ils possèdent, ou auxquelles ils ont vu qu'il se plaît davantage. Ainsi, on lui offre souvent des chevaux, des armes, des pièces de drap d'or, des pierres précieuses, et d'autres objets semblables, dignes de sa grandeur.

Désirant donc me présenter à Votre Magnificence avec quelque témoignage de mon dévouement, je n'ai trouvé, dans tout ce qui m'appartient, rien qui me soit plus cher ni plus précieux que la connaissance des actions des hommes élevés en pouvoir, que j'ai acquise, soit par une longue expérience des affaires des temps modernes, soit par une étude assidue de celles des temps anciens, que j'ai longuement roulée dans ma pensée et très attentivement examinée, et qu'enfin j'ai rédigée dans un petit volume que j'ose adresser aujourd'hui à Votre Magnificence.

Quoique je regarde cet ouvrage comme indigne de paraître devant vous, j'ai la confiance que votre indulgence daignera l'agréer, lorsque vous voudrez bien songer que le plus grand présent que je pusse vous faire était de vous donner le moyen de connaître en très peu de temps ce que je n'ai appris que dans un long cours d'années, et au prix de beauxoup de peines et de dangers.

Je n'ai orné cet ouvrage ni de grands raisonnements, ni de phrases ampoulées et magnifiques, ni, en un mot, de toutes ces parures étrangères dont la plupart des auteurs ont coutume d'embellir leurs écrits : j'ai voulu que mon livre tirât tout son lustre de son propre fond, et que la varitété de la matière et l'importance du sujet en fissent le seul agrément.

Je demande d'ailleurs que l'on ne me taxe point de présomption si, simple particulier, et même d'un rang inférieur, j'ai osé discourir du gouvernement des princes et en donner des règles. De même que ceux qui veulent dessiner un paysage, descendent dans la plaine pour observer la structure et l'aspect des montagnes et des lieux élevés, et montent au contraire sur les hauteurs lorsqu'ils ont à peindre les plaines : de même pour bien connaître le naturel des peuple, il est nécessaire d'être prince ; et pour conaître également celui des princes, il faut être peuple.

Que Votre Magnificence accepte donc ce modique présent dans le même esprit que je le lui adresse. Si elle l'examine et le lit avec quelque attention, elle y verra éclater partout l'extrême désir que j'ai de la voir parvenir à cette grandeur que lui promettent la fortune et ses autres qualités. Et si Votre Magnificence, du faîte de son élévation, abaisse quelquefois ses regards sur ce qui est si au-dessous d'elle, elle verra combien peu j'ai mérité d'être la victime continuelle des rigueurs de la fortune.

RÉFÉRENCES

1 KOYRÉ, Alexandre. *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968, p. 42-43.

2 KUHN, Thomas. *The Copernician Revolution*, New York, Vintage Books, 1957 (*La révolution copernicienne*, Paris, Fayard, 1973).

3 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne*, *op. cit.*

4 La conception aristotélicienne de la nature a été qualifiée de vitaliste ou d'animiste en raison de la question sur la source de la vie, qui fut identifiée à l'existence d'un « principe » vital, que ce principe soit l'âme ou autrement. De mon point de vue, la notion importante, dans la conception aristotélicienne de la nature n'est pas l'âme, sur lequel le vitalisme et l'animisme ont mis l'accent, mais l'idée d'un « principe vital », qui montre bien le processus d'abstraction et de conceptualisation dans lequel la pensée rationnelle est engagée, par contraste avec les notions de vivant et de concret qui caractérisent la pensée mythique. Ma position est que l'animisme ou le vitalisme aristotélicien est une trace de la pensée mythique puisque, fondamentalement, le schème de pensée aristotélicien semble procéder d'une ontologie « systématique ».

5 GOODY, Jack. *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (*La raison graphique*, Paris, Minuit, 1979).

6 COLLECTIF. *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Paris et Genève, PUF et Cahiers de l'IUED, 1990.

7 LATOUR, Bruno and WOOLGAR, Steve. *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Sage Publications, Inc., 1979 (*La vie de laboratoire*, Paris, La Découverte, 1988).
« Les "vues" de l'esprit, une introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques » *in Culture technique*, 14, 1985, p. 1-29.
Aramis ou l'amour des techniques, Paris, La Découverte, 1993.
Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique, Paris, La Découverte, 1991.
Science in Action. How to follow Scientists and Engineers through Society, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987 (*La science en action*, Paris, La Découverte, 1989).
LATOUR, Bruno et CALLON, Michel (dir.). *La Science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, Paris, La Découverte, 1991.

8 LATOUR, Bruno and WOOLGAR, Steve. *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, *op. cit.*, page couverture.

9 Dans ce texte, j'utiliserai l'appellation pensée pragmatique plutôt que pensée scientifique, pensée expérimentale ou pensée empirique, bien qu'il puisse y avoir des recoupements.

10 AUROUX, Sylvain. « Science » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2312. (Souligné par moi)

11 Héritée de la conception hiérarchique grecque de la connaissance, la distinction art / science *(tékhnè / epistémè)* se rapporte à la finalité de chacun des domaines et à leurs moyens d'exécution. Ainsi, la *tekhnè* désigne-t-elle un type de connaissance tournée vers la production, tandis que l'*epistémè* représente la connaissance claire et stable. En revanche, l'opposition lettres / sciences introduit une distinction entre des activités d'ordre spirituel et des activités d'ordre matériel. Ce n'est que depuis Descartes que cette dualité signifie la séparation entre les sciences du sujet et les sciences de l'objet.

12 Étant donné l'ambiguïté de la notion, je m'efforcerai de préciser à chaque fois le sens que le terme évoque.

13 La question philosophique de la nécessité a profondément marqué la pensée occidentale. On la retrouve sous deux grandes formes : le hasard et la nécessité dans l'ordre ontologique, et la nécessité et la liberté dans celui de la conduite humaine.

14 LALANDE, André. « Science » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 954. (Souligné par moi)

15 « *Par forme symbolique*, il faut entendre toute énergie de l'esprit par laquelle une signification spirituelle est attachée à un signe concret et intimement appropriée à ce signe. » (QUILLET, Pierre. « Cassirer » *in* HUISMAN, Denis, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, volume I, p. 492).

16 L'idée de science évoque la mise en relation de faits, un idéal positiviste, le recours à une méthode hypothético-déductive (ou expérimentale), les critères de vérifiabilité et de falsifiabilité. L'idéal de scientificité désigne la conception de la connaissance vraie selon les critères du modèle de la science de la nature.

17 Dans son ouvrage *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée* , G. Gusdorf cite cet extrait de R. Hall : « Le développement de la science de la nature est le caractère dominant de la civilisation occidentale (...). Comparés à la science moderne, le capitalisme, l'État national, l'art et la littérature, le christianisme et la démocratie paraissent être des idiosyncrasies régionales, dont le passé est plein de vicissitudes, et l'avenir plein d'une sombre incertitude. Chacun de ces aspects de la civilisation occidentale a apporté sa contribution au développement de la science, pour lequel leur combinaison était peut-être essentielle. Mais on peut imaginer que la science continue à prospérer après la disparition de l'un de ces éléments, ou de tous ensemble. En fait, c'est ce qui est en train de se produire. La science moderne fut le fruit d'une forme de société qui a duré environ quatre cents ans, et qui a joué un rôle dominant dans l'histoire universelle. Cette forme de société se trouve actuellement en cours de dissolution ; mais il semble improbable que la science disparaisse nécessairement avec elle... » (HALL, Rupert. *The Scientific Revolution*, London, Longmans, Green and Co., 1954, p. 364). (GUSDORF, Georges. *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris, Payot, 1966, p. 36).

18 Par contraste avec la connaissance obtenue par saisie directe ou intuition, la connaissance discursive représente la connaissance engendrée par une série d'opérations partielles intermédiaires, plus précisément par le raisonnement.

19 « Je suis donc d'avis (...) d'appeler science la première division de la connaissance, pensée discursive la deuxième, foi la troisième, conjecture la quatrième, et quant au groupe des deux dernières de lui donner le nom d'opinion, au groupe des deux premières, celui d'intelligence, l'opinion ayant pour objet la génération, l'intelligence l'essence. Ajoutons que ce que l'essence est par rapport à la génération, l'intelligence l'est par rapport à l'opinion, et que ce que l'intelligence est par rapport à l'opinion, la science l'est par rapport à la foi, et la connaissance discursive par rapport à la conjecture. » (PLATON. *La République*, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1989, 534 a).

LALANDE, André. « Science » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 955.

20 La pensée platonicienne se refuse à séparer l'âme et l'intellect. C'est pourquoi le *noûs*, qui désigne la part divine de l'âme qui est tournée vers les Formes, représente à la fois l'organe de l'âme (l'esprit) et sa fonction (l'intellection des Formes ou la *noésis*).

21 LAFRANCE, Yvon. « *Diánoia* » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 643.

22 LAFRANCE, Yvon. « *Dialektiké* » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 640.

23 La conformité au réel (ou vérité) comprend l'acte de la pensée qui appréhende l'objet de sa connaissance, le rapport du sujet à l'objet et le résultat ou l'objet connu.

24 AUROUX, Sylvain. « Science » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2313. (Souligné par moi)

25 THONNARD, François-Joseph. *Précis d'histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 87.

26 L'Acte et la puissance désignent respectivement le « principe de perfection » (l'Acte), par lequel les objets acquièrent une essence (une nature ou une substance) déterminée, et le « principe d'imperfection » (la puissance), dont découlent la multiplicité des formes d'existence et le changement

(ou le mouvement). (THONNARD, François-Joseph. *Précis d'histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 189).

27 L'*enérgeia* désigne l'action, et l'*entelékheia*, le terme réalisé de l'action. La Forme *(eîdos)* est le principe d'organisation et d'unité de chaque être, indépendamment de sa matière et de sa substance. Selon cette acception, la Forme s'oppose à la quiddité (l'*ousía*, l'essence, la substance), à la matière (qui est in-forme), à l'accident (une forme occasionnelle) et à l'apparence.

28 ARISTOTE. *Les seconds analytiques, op. cit.*, I, 2, 71 b 10.

29 AUROUX, Sylvain. « Science » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2313. (Souligné par moi)

Ici, l'universel veut dire « valable pour tout esprit » par opposition à la croyance collective et à l'opinion. (GOBLOT, Edmond. Le *système des sciences ; le vrai, l'intelligible et le réel,* Paris, A. Colin, 1922, p. 15).

30 Le motif est ce en vue de quoi une chose est faite : les dents ont pour fin de broyer les aliments. Le mobile est ce pour quoi une chose est faite : je me repose pour mieux travailler. (FOULQUIÉ, Paul. « Fin » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 277-278).

Pour bien comprendre les deux volets de la finalité, on doit se rapporter à la dualité motif / mobile, qui correspond plus ou moins à la dualité entre un principe d'action éclairé et réfléchi, et un désir, une passion, un appétit. L'idée de la justification, qui veut dire ce qui est juste ou conforme à la morale, à la justice ou au droit montre bien que la raison d'une chose (le mobile) fait appel au résultat recherché par l'agent tandis que la raison d'être se réduit à la nature de la chose (le motif).

Dans *L'être et le néant*, J.-P. Sartre établit une distinction éclairante sur le sujet. « On entend ordinairement par *motif* la *raison* d'un acte ; c'est-à-dire l'ensemble des considérations rationnelles qui le justifient. (...) Nous appellerons donc *motif* la saisie objective d'une situation déterminée en tant que cette situation se révèle, à la lumière d'une certaine fin, comme pouvant servir de moyen pour atteindre cette fin.

Le mobile, au contraire, est considéré ordinairement comme un fait subjectif. C'est l'ensemble des désirs, des émotions et des passions qui me poussent à accomplir un certain acte. » (SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant, op. cit.*, p. 500-501).

31 LALANDE, André. « Cause » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 128.

32 Opposée à la Forme, la matière désigne cette « réserve abyssale de puissance d'être », in-forme, illimitée et in-différenciée, en attente de son in-formation. La matière est le sujet in-déterminé et virtuel de toutes les déterminations.

La Forme est le principe qui détermine la matière et qui en fait une essence déterminée, le corrélat de la matière, l'essence intelligible, l'actualisation de la substance. De ce fait, la Forme transcende la cause efficiente et la cause finale. En tant que la Forme est présente en puissance dans l'esprit de l'agent, elle permet au sujet (la cause efficiente) d'informer la matière. En tant que la Forme non encore réalisée est le but que la cause efficiente cherche à insérer dans la matière pour l'actualiser, elle est cause finale. (PÉRUSSEL, Daniel. « Cause » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 285).

33 LAFRANCE, Yvon. « *Epistémè* » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 812.

34 GRANGER, Gilles-Gaston. *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier Montaigne, 1976, p. 24.

35 Dans son ouvrage intitulé *La raison classificatoire*, Patrick Tort montre l'existence de deux grands schèmes classificatoires, deux structures majeures et spontanées d'appréhension et d'ordination du réel, dont l'importance vient de ce qu'elles seraient coextensives à l'histoire de la pensée humaine. Ces schèmes sont : 1) la classification métonymique des objets selon la souche ou la parenté ; 2) la classification métaphorique des objets selon la ressemblance (ou la différence, ce qui revient au même). (TORT, Patrick. *La raison classificatoire, op. cit.*, p. 13-30).

À propos de la proposition, « l'homme est un animal bipède », É. Bréhier écrit : « Il y a deux manières pour un attribut de s'unir à un sujet, soit que le sujet *participe* à l'attribut (l'homme est blanc), soit que l'attribut soit *contenu* dans le sujet (le nombre deux est pair) ; *mais la différence ne peut appartenir au genre d'aucune de ces deux manières* ; comment le genre pourrait-il participer à plusieurs différences qui sont contraires entre elles ? Comment les différences pourraient-elles être comprises dans le genre sans que tout se réduisît à l'unité d'un genre ? Il y a entre le genre et la différence un mode d'union tout à fait autre et bien plus intime : animal et bipède ne désignent pas deux êtres, mais un seul, qui, d'abord comme animal, apparaît relativement indéterminé (c'est-à-dire matière ou être en puissance, puis comme bipède est relativement déterminé (c'est-à-dire forme et être en acte) ; la définition est donc un énoncé un et énonce un être un, en le déterminant d'abord incomplètement par le genre (l'animal étant le bipède en puissance), puis complètement par la différence, bipède. Il n'y a pas là la moindre juxtaposition de parties étrangères l'une à l'autre ; on ne parle pas de deux choses différentes en parlant d'animal et de bipède, mais d'un même être d'abord indéterminé, puis déterminé. (BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie* (1931), Paris, Quadrige / PUF, 1987, volume 1, p. 175).

36 Les notions de général et d'universel sont la source d'une grande confusion. Ainsi, retrouve-t-on, dans le vocabulaire de la philosophie, les notions de général ontologique et de général numérique, et celles d'universel ontologique et d'universel logique. De plus, on doit distinguer entre générique et général.

Dans l'ordre de la qualité, *générique* signifie ce qui appartient à la compréhension du genre, tandis que *général* veut dire ce qui a le *caractère* du genre. Par exemple, dans l'expression « l'homme est un animal », l'animalité représente le caractère général ou essentiel qui définit le genre humain, tandis que générique serait utilisé pour désigner les qualités spécifiques ou secondaires, comprises dans le fait de se qualifier comme animal. Dans la mesure où le genre atteint l'essence de la chose, le général est universel. Dans l'ordre numérique ou quantitatif (extension), *général* signifie également ce qui convient à la *majeure partie* des individus d'une classe. Il s'oppose ici à l'exception (un) et à la totalité (universel). S'agissant de l'essence, les deux acceptions (compréhensive et extensive) de la généralité convergent, puisque la généralité ontologique implique la généralité numérique.

Ces deux acceptions de la généralité (généralité ontologique et généralité numérique) expliquent que général et universel soient tenus pour synonymes. Dans ce texte, j'ai réservé l'usage des termes général et générique pour la pensée systématique, et d'universel pour l'esprit pragmatique, étant acquis que l'attitude scientifique moderne a pour objet la connaissance de l'universel numérique.

Voir : LE GRAND ROBERT DE LA LANQUE FRANÇAISE. « Général » *in Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, volume 4, p. 868-869, « Générique », volume 4, p. 874.

37 LALANDE, André (dir.). « Particulier » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 743.

38 ARISTOTE. *Topiques*, Trad. J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, 1967, I, 12.

39 ARISTOTE. *Les seconds analytiques, op. cit.*, II, 19, 100 b 5.

40 GOBLOT, Edmond. *Traité de logique*, Paris, A. Colin, 1918, p. 157.

41 HAMELIN, Octave. *Le système d'Aristote*, Paris, F. Alcan, 1931, p. 258-259.

42 FOULQUIÉ, Paul. « Genre » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 300.

43 Relation qui existe entre deux quantités, telle que toute variation de la première entraîne une variation correspondante de la seconde. (LE GRAND ROBERT DE LA LANGUE FRANÇAISE. « Fonction » *in Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, op. cit.*, volume 4, p 598).

44 Selon R. Verneaux, la première opération de l'esprit est l'abstraction et elle engendre le concept général. La seconde est l'induction et elle engendre le jugement universel. (VERNEAUX, Roger. *Introduction générale et logique, op. cit.*, p. 109).

45 « Ses présupposés présentent une telle simplicité, ils s'accordent si bien avec les hypothèses maîtresses, adoptées et confirmées par la pratique usuelle du monde, qu'ils semblent n'offrir pratiquement aucune prise à une révision critique. On ne présuppose rien d'autre en effet que l'existence des choses, dans leur insurmontable multiplicité, et la faculté de l'esprit de puiser dans cette foule d'existants *singuliers* pour en retenir les aspects saillants qui sont possédés en commun par une grande *majorité* d'entre eux. En regroupant ainsi les objets qui partagent une *même propriété*, en les *ordonnant en classes* et en répétant cette procédure autant de fois qu'on le peut, à mesure que l'on s'élève dans l'échelle des êtres, nous désignons, par une série de traits de plus en plus appuyés, un ordre et une articulation de l'être qui reproduisent la distribution des *similitudes* physiques répandues à travers les choses *singulières*. Les fonctions essentielles mises ainsi en œuvre par la pensée ne concernent proprement que la *comparaison* et la *distinction* des multiplicités données dans l'expérience sensible. La réflexion, occupée à circuler d'objet en objet pour s'assurer des traits *essentiels* qui définissent la convergence de ces objets, conduit d'elle-même à l'*abstraction* qui consiste précisément à retenir ces traits apparentés, une fois dépouillés de toute promiscuité avec des éléments hétérogènes, et à les appréhender en eux-mêmes. (...) On sait assez à quels types d'énoncés donne lieu la *théorie du concept* ainsi étayée. Chaque série d'objets soumis à comparaison possède un *concept générique suprême* qui réunit en lui toutes les déterminations dans lesquelles s'accordent ces objets tandis que, d'autre part, à l'intérieur de ce genre suprême, les propriétés appartenant à une partie des éléments comparés permettent de définir des concepts *spécifiques* situés à des niveaux de hauteur variable. On s'élève donc d'une espèce au genre proche d'un plus haut niveau, en éliminant tel indice donné qui avait été retenu jusque-là et en ouvrant ainsi le champ de la réflexion à un domaine plus étendu d'objets ; et ce mouvement a pour symétrique un mouvement de sens inverse, caractérisé par la spécification du genre, obtenue en ajoutant progressivement de nouveaux traits qui enrichissent le contenu. (...) À l'*extension* croissante correspond ainsi une *réduction progressive du contenu*, en sorte que, au bout du compte, les concepts les plus généraux susceptibles d'être atteints ne possèdent plus aucun caractère déterminant ni aucune marque distinctive. La "pyramide conceptuelle" que nous échafaudons au moyen de cette procédure débouche, vers le haut, sur la *représentation abstraite du "quelque chose"*, représentation qui, rendant compte d'un être complètement englobant qui lui permet de revendiquer toutes les variétés possibles de contenus de pensée, se trouve être, du même coup, *dépouillée de toute spécification.* (...)

Nous demandons (...) au concept scientifique (...) qu'il substitue à l'indétermination originaire et au caractère plurivalent du contenu représentatif une détermination rigoureuse et univoque. Or c'est exactement l'inverse qui se produit ici, puisque les délimitations rigoureuses paraissent s'effacer à mesure que se déroule la procédure logique ainsi mise en jeu. (...) Si toute conceptualisation consiste à ne retenir d'une pluralité d'objets qui nous assaille que les indices concordants, en renonçant à tous les autres, il est clair qu'avec une pareille réduction *une simple composante* va se trouver substituée à la totalité donnée originairement à l'intuition. (...) Le concept de niveau supérieur doit rendre intelligible le concept de niveau inférieur, en dévoilant ce qui fonde sa configuration particulière et en s'y attachant expressément. Mais ce que la tradition prescrit pour la formation du concept générique ne contient en soi aucune garantie qui nous donne à penser qu'on atteigne véritablement ce but. En effet, rien ne nous assure que les indices communs que nous prélevons sur un ensemble d'objets, quels qu'ils soient, contiennent aussi les traits caractéristiques réglant et déterminant la structure globale des membres de l'ensemble. (...)

La détermination du concept au moyen de son genre le plus prochain et de la différence spécifique restitue la démarche ascendante en vertu de laquelle la substance à l'état natif déploie les modalités successives de son être particulier. Aussi est-ce à ce *concept fondamental de substance* que se réfèrent en permanence les théories logiques d'Aristote. (...)

Dans tous ces efforts tentés pour établir une rigoureuse articulation, la notion de *substance* conserve la préséance logique. Seules les substances dont l'existence est donnée peuvent servir de référence et de support à la diversité des déterminations de l'être. (...) Quantité et qualité, déterminations spatiales et déterminations temporelles n'ont pas de subsistance en soi et pour soi ; elles ne valent qu'en leur qualité de *propriétés* qui expriment des *réalités absolues*, se suffisant à elles-mêmes. Mais c'est surtout la catégorie de *relation* qui se trouve reléguée par la métaphysique d'Aristote à un statut dépendant et subordonné. Face au concept marquant en propre l'essence, la relation demeure dépourvue de toute indépendance (...) *Le rapport de la chose à ses propriétés* en reste à jamais *le paradigme*

fondateur et le trait dominant, tandis que les déterminations simplement *relatives* sont prises en charge dans la seule mesure où il est possible, en fin de compte, de les traduire, au prix de toutes sortes de médiations, en états momentanés rattachés à un sujet ou à une pluralité de sujets. (...) On voit ici s'esquisser une divergence qui va se révéler d'une importance décisive sur le plan de la méthode ; les valeurs diverses que peuvent prendre, l'un par rapport à l'autre, le concept de *chose* et le concept de *relation* scandent (...) la distinction des deux grands types de logique qui vont s'affronter au cours de l'évolution de la science moderne. » (CASSIRER, Ernst. *Substance et fonction* (1910), Paris, Minuit, 1977, p. 15-19). (Souligné par moi)

46 Selon Aristote, les quatre classes d'attributs, c'est-à-dire ce qui répond à la question « qu'est-ce que ? », sont la définition et le genre (qui est la classe la plus générale), le propre et l'acccident (qui ne font pas partie de l'essence mais dépendent du sujet). (ARISTOTE. *Topiques*, *op. cit.*, I, 5, 101 b 38). Repris par la philosophie scolastique, les cinq universaux sont : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident.

47 BACHELARD, Gaston. *Essai sur la connaissance approchée* (1928), Paris, J. Vrin, 1987, p. 127.

48 LACHELIER, Jules. *Du fondement de l'induction* (1916), Paris, A. Fayard, 1992, p. 9.

49 « L'induction consiste à "généraliser", ou ce qui revient au même à dégager des faits leur loi, car une loi est toujours une proposition universelle. » (VERNEAUX, Roger. *Introduction générale et logique, op. cit.*, p. 111).

50 « Il est vrai que l'induction va parfois du particulier au général, entendons par là qu'elle va des espèces au genre, ce qu'on exprimerait plus exactement en disant qu'elle va du *spécial* au *général*. Mais ce n'est pas sa fonction principale. Celle-ci est de passer du *singulier* qui est objet des sens, à l'*universel* qui est objet de l'intelligence, quel que soit par ailleurs le niveau de cet universel dans la hiérarchie des genres et des espèces. » (VERNEAUX, Roger. *Introduction générale et logique, op. cit.*, p. 92).

La proposition *universelle* exprime une *nature*, une essence, un type d'être (comme par exemple la chaleur), par opposition à la proposition *collective* qui exprime une *somme* d'individus. (VERNEAUX, Roger. *Introduction générale et logique, op. cit.*, p. 111). Dans cette thèse, ce qui exprime une essence est dit « général », alors que ce qui exprime une somme numérique est dit « universel ».

51 *Ibid.*

52 FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVII^e siècle*, Paris, A. Michel, 1947, p. 456-457. (Souligné par moi)

53 BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, *op. cit.*, volume II, p. 16. (Souligné par moi)

54 Pour les Anglo-Saxons, le père de la pensée moderne est le chancelier Bacon ; pour les Français, c'est René Descartes. « Or Galilée les précède, les complète et les dépasse. Bacon n'a vu dans la procédure scientifique que le rôle de l'*expérience* ; Descartes que celui de la *déduction mathématique*. Galilée (...) a su comment associer mathématiques et expérience pour fonder la science quantitative des Modernes. » (GUSDORF, Georges. *Introduction aux sciences humaines*, *op. cit.*, p. 76).

55 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne*, *op. cit.*, volume 1, p. 262.

56 BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, *op. cit.*, volume II, p. 29.

57 GUSDORF, Georges. *Introduction aux sciences humaines*, *op. cit.*, p. 70.

58 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne*, *op. cit.*, volume I, p. 20. (Souligné par moi)

59 Créée par R. Berthelot, la notion d'astrobiologie veut dire la croyance en une loi mathématique, esthétique et autre, commune aux phénomènes cosmiques et à la vie. (BERTHELOT, René. *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie* (1938), Paris, Payot, 1972).

60 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne*, *op. cit.*, volume I, p. 65. (Souligné par moi)

61 GUSDORF, Georges. *Introduction aux sciences humaines*, *op. cit.*, p. 57.

CASSIRER, Ernst. *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Minuit, 1983.
KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée scientifique*, *op. cit.*, p. 52.
KOYRÉ, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*, *op. cit.*, p. 45-54.

62 KOYRÉ, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*, *op. cit.*, p. 45.

63 Dans le langage de la science moderne, le terme révolution plutôt qu'évolution indique un changement radical du type d'intelligibilité.

GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne*, *op. cit.*, volume I, p. 77-78.

64 HAZARD, Paul. *La crise de conscience européenne*, Paris, Boivin, 1935.

65 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne*, *op. cit.*, volume I, p. 76. (Souligné par moi)

66 « Une telle mutation — une des plus importantes, si ce n'est la plus importante depuis l'invention du *Cosmos* par la pensée grecque — fut, certainement, la révolution scientifique du dix-septième siècle, profonde transformation intellectuelle dont la physique moderne, ou plus exactement classique, fut à la fois l'expression et le fruit. » (KOYRÉ, Alexandre. *Études galiléennes*, *op. cit.*, p. 12).

67 Ainsi, par exemple, Galilée formule dès 1604 la loi de la chute des corps — la première des lois de la physique classique — bien qu'il n'en comprenne pas le pourquoi. Jusqu'à Newton, personne ne pourra d'ailleurs l'expliquer. Même s'il possède cette loi comme un fait, Galilée estime que cela ne suffit pas. Renonçant à l'explication causale, Galilée recherchera donc l'essence du mouvement de chute. (KOYRÉ, Alexandre. *Études galiléennes*, *op. cit.*, p. 83-88).

68 Galilée « part de l'idée — préconçue sans doute, mais qui forme le fond de sa philosophie de la nature — que les lois de la nature sont des lois mathématiques. *Le réel incarne le mathématique*. Aussi n'y a-t-il pas, chez Galilée, d'écart entre l'expérience et la théorie ; la théorie, la formule, ne s'applique pas aux phénomènes du dehors, elle ne "sauve" pas ces phénomènes, elle en exprime l'essence. La nature ne répond qu'aux questions posées en langage mathématique, parce que la nature est le règne de la mesure et de l'ordre. Et si l'expérience guide ainsi, "comme par la main", le raisonnement, c'est que, dans l'expérience bien conduite, c'est-à-dire à une question bien posée, la nature révèle son essence profonde que seul l'intellect, d'ailleurs, est capable de saisir. » (KOYRÉ, Alexandre. *Études galiléennes*, *op. cit.*, p. 156).

69 KOYRÉ, Alexandre. *Études galiléennes*, *op. cit.*, p. 13.

70 L'expérimentation — interrogation méthodique de la nature par opposition aux données illusoires du sens commun et de l'expérience sensible — présuppose un langage rigoureux dans lequel elle pose ses questions et un vocabulaire permettant d'interpréter les réponses. Cet idéal d'expression de la pensée et de la communication, qui évite les ambiguïtés des langues naturelles et qui vise à la cohérence formelle, est la mathématique.

71 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne*, *op. cit.*, volume I, p. 97. (Souligné par moi)

72 KOYRÉ, Alexandre. *Études galiléennes*, *op. cit*, p. 277.

73 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne*, *op. cit.*, volume I, p. 99. (Souligné par moi)

74 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne*, *op. cit.*, volume I, p. 85-103.

75 AUROUX, Sylvain. « Science » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2316.

76 « L'effort normatif de la réflexion méthodologique consistera à contraindre le plus fortement possible la liaison du discours scientifique au réel, jusqu'à exclure de la science tout discours qui serait insensible aux variations de ce même réel. De là, la quasi-impossibilité dans laquelle se trouvent les Occidentaux de comprendre l'efficacité d'un discours qui n'aurait pas la valeur du vrai dans un rapport de représentation au réel. Un discours, pourtant, peut avoir d'autres fonctions que de dire le vrai. » (*Ibid.*)

« La falsification d'une théorie se produit lorsque les assertions observationnelles de base acceptées

contredisent les conséquences observationnelles déduites de la théorie. » (GIOANNINNI, Marco. « Falsification » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 951). Quant à la démarcation, il s'agit de trouver un critère stipulant une condition nécessaire qui permet de séparer les énoncés scientifiques des énoncés non scientifiques ou métaphysiques. (BOYER, Alain. « Démarcation » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 576).

77 C'est le point de vue d'A. Koyré et des épistémologues de la lignée du mathématisme historique (J. Cavaillès et G. Bachelard).

KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée scientifique, op. cit.*, p. 166-195 et *Études galiléennes, op. cit.*.

78 GEYMONAT, Ludovico. *Galileo Galilei*, Paris, Le Seuil, 1992.

CANGUILHEM, Georges. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, J. Vrin, 1977, p. 25.

79 GUSDORF, Georges. *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971, p. 152-153.

80 JARROSSON, Bruno. *Invitation à la philosophie des sciences*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 158. (Collection Points) (Souligné par moi)

81 Le modèle newtonien qui apparaît dans les *Principia* se définit comme suit : « Newton commence ses *Principia* par un groupe de définitions et d'axiomes liés entre eux de telle manière qu'ils forment ce qu'on pourrait appeler un "système fermé" ; chaque concept peut être représenté par un symbole mathématique et les rapports entre les différents concepts sont alors représentés par des équations mathématiques exprimées par des symboles ; l'image mathématique de ce système assure qu'aucune contradiction interne ne puisse s'y produire. Ainsi, les mouvements possibles des corps sous l'influence des forces qui s'exercent sont représentés par les solutions possibles des équations. Le système de définitions et d'axiomes pouvant se traduire par un ensemble d'équations mathématiques est considéré comme décrivant une *structure éternelle* de la Nature, structure indépendante des valeurs particulières de l'espace ou du temps.

Les différents concepts sont si étroitement liés à l'intérieur du système, qu'en général, l'on ne pourrait changer aucun d'entre eux sans détruire le système tout entier.

C'est pour cette raison que, pendant longtemps, le système newtonien fut considéré comme définitif et que la tâche posée aux scientifiques de l'époque semblait n'être que d'étendre la mécanique newtonienne à des domaines expérimentaux de plus en plus vastes. » (HEISENBERG, Werner. *Physique et philosophie : la science moderne en révolution* (1961), Paris, A. Michel, 1971, p. 109-110. [Souligné par moi])

82 Il semble acquis que les notions de matière et de mouvement caractérisent la pensée moderne par opposition à celles de substance et de changement respectivement. On voit bien qu'elles en sont l'extension. Ce point de vue correspond à l'idéologie de *lógos* et à l'hypothèse en découlant que « la science est la fille de la philosophie ». Dans cette thèse, j'ai posé l'hypothèse que la question du mouvement s'inscrivait dans une perspective dynamique ou organique et que l'action caractérisait la pensée pragmatique. Cette perspective organique du mouvement se distingue du mécanisme philosophique, que je tiens pour une manifestation de l'esprit systématique, non de la pensée moderne.

83 GUSDORF, Georges. *Les principes de la pensée au siècle des Lumières, op. cit.*, p. 154-155. (Souligné par moi)

84 « Selon l'étymologie, les mots *phénomène* et *apparence* ont le même sens, l'un étant pris à la source grecque, l'autre à la source latine. (...) Mais l'usage (celui des savants et des philosophes) a mis une distinction là où l'étymologie n'en mettait pas. » (COURNOT, Antoine-Augustin. « Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme » *in Œuvres complètes*, Paris, J. Vrin, 1979, volume V, quatrième section, § 8, p. 202).

85 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne, op. cit.*, volume I, p. 101. (Souligné par moi)

86 VALÉRY, Paul. *Mélange*, Paris, Gallimard, 1941, p. 176.

87 GUSDORF, Georges. *Introduction aux sciences humaines*, *op. cit.*, p. 166.

88 GUSDORF, Georges. *Introduction aux sciences humaines*, *op. cit.*, p. 167.

89 GUSDORF, Georges. *Introduction aux sciences humaines*, *op. cit.*, p. 169.

90 « Tout siècle qui pense bien ou mal, pourvu qu'il croie penser, (...) se pare du titre de *philosophe*. (...) Notre siècle s'est donc appelé par excellence, le siècle de la philosophie. » (ALEMBERT, Jean le Rond d'. « Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines » *in Œuvres complètes*, Paris, A. Fayard, 1986, volume 1, p. 122).

91 GUSDORF, Georges. *Introduction aux sciences humaines*, *op. cit.*, p. 169.

92 GUSDORF, Georges. *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, *op. cit.*, p. 308-309. (Souligné par moi)

93 Au sens de science galiléenne.

94 « La science peut être considérée comme la somme actuelle des connaissances scientifiques, ou comme une activité de recherche, ou encore comme une méthode d'acquisition du savoir. L'aspect sous lequel elle se manifeste de la façon la plus frappante aujourd'hui, c'est son caractère de plus en plus organisé socialement. Il fut un temps où le travail scientifique était l'affaire de quelques uns et se déroulait un peu en marge des institutions. Aujourd'hui, il est devenu un secteur important, et à certains égards décisif, du travail social, il est fortement institutionnalisé et, par ce fait même, organisé selon des plans ; la part de fantaisie, de hasard, d'imprévisibilité, de créativité personnelle, qui avait été si importante dans les premières phases du développement scientifique, est aujourd'hui presque marginale. L'activité de recherche est devenue une profession comme une autre, elle s'exerce dans des institutions, publiques ou privées, qui tendent à s'organiser selon le modèle bureaucratique, elle s'élabore en fonction de projets définis, qui sont souvent dictés par des motivations tout à fait extérieures à la science proprement dite. Une part de plus en plus importante de la recherche vise d'ailleurs non pas à résoudre des problèmes proprement scientifiques, mais à utiliser des connaissances, des méthodes, un savoir-faire scientifique en vue de créer de nouveaux procédés industriels, de mettre à la disposition de l'économie de nouveaux moyens, de fabriquer de nouveaux engins militaires ou de contribuer à des réalisations visant le développement d'une région ou d'un pays. Bref, la recherche est devenue un facteur de puissance, que ce soit dans l'ordre économique ou dans l'ordre directement politique. » (LADRIÈRE, Jean. *Les enjeux de la rationalité, op. cit.*, p. 27).

95 L'ontologie de la science désigne l'analyse et la systématisation des hypothèses et des résultats ontologiques (métaphysiques) de la recherche scientifique. (BUNGE, Mario. *Épistémologie*, *op. cit.*, p. 25).

96 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne*, *op. cit.*, p. 49.

97 AUROUX, Sylvain. « Science » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2313.

98 MORIN, Edgar. *La méthode, op. cit.*, volume 3, p. 10.

99 On doit ici comprendre le terme discours au sens qu'en donne M. Foucault, c'est-à-dire un système des formations discursives comprenant les systèmes de règles qui ont été mis en œuvre et qui permettent d'expliquer : 1) l'émergence des objets ; 2) l'apparition et la distribution des énoncés ; 3) la mise en place et la dispersion des concepts ; 4) le déploiement des choix stratégiques. Appliqué à l'activité scientifique, le discours permet de reconstituer la structure et l'organisation de la science. (FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, NRF, 1969 [Bibliothèque des Sciences Humaines]).

100 GUSDORF, Georges. *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, *op. cit.*, p. 230.

101 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne*, *op. cit.*, volume I, p. 239.

102 BUNGE, Mario. *Épistémologie, op. cit.*

103 GUSDORF, Georges. *Les principes de la pensée au siècle des Lumières, op. cit.*, p. 222.

104 GUSDORF, Georges. *Les principes de la pensée au siècle des Lumières, op. cit.*, p. 287.

105 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne, op. cit.*, volume I, p. 141.

106 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne, op. cit.*, volume I, p. 149.

107 « En dépit des diversités locales, un même esprit nouveau règne à travers l'espace culturel d'Occident. Au dogmatisme ontologique de naguère a succédé un dogmatisme intellectualiste, fondé sur le déploiement de l'esprit critique, auquel revient désormais la fonction d'arbitrer en dernier ressort les affirmations contradictoires. *Les penseurs ne sont plus en quête des vérités éternelles.* Pour eux, la raison n'est plus "un ensemble d'idées innées données avant toute expérience, et dans lesquelles se révèle l'*essence absolue des choses*. La raison est beaucoup moins une telle *possession* qu'une forme particulière d'*acquisition*. Elle n'est pas le trésor, la chambre forte de l'esprit, dans laquelle la vérité, à la manière d'une monnaie bien frappée, reposerait sous bonne garde. Elle est bien plutôt cette *énergie intellectuelle* originaire et fondamentale qui mène à la découverte de la vérité, à sa détermination et à sa consolidation."

Le thème fondamental est celui du renoncement à la vérité comme possession et comme capital, pour l'affirmation d'une vérité comme *enquête* et *conquête*, rejet de toute présupposition. Lessing résume cette nouvelle profession de foi : "Ce n'est pas la possession de la vérité, à laquelle aucun homme ne parvient et ne croit parvenir, c'est son effort sincère pour y atteindre qui fait sa valeur ; car ce n'est point par la possession, c'est par la *recherche de la vérité* que ses forces se développent ; c'est dans cette recherche que consiste, et grâce à elle que grandit sans cesse sa perfection. La possession, c'est le repos, la paresse, l'orgueil. Si Dieu tenait enfermée dans sa main droite la vérité tout entière, et dans sa main gauche l'aspiration toujours en mouvement vers la vérité même, avec la condition de me tromper toujours éternellement, et s'il me disait : "Choisis", je saisirais humblement sa main gauche, et je dirais : "Donne, mon père, car la vérité pure n'appartient qu'à toi seul."

Ce texte n'est pas seulement l'exposé d'une épistémologie ; il est révélateur d'une *psychologie*, ou plutôt d'une *anthropologie*. L'immobilisme contemplatif, toutes les formes de la vision en Dieu selon les traditions de la mystique philosophico-religieuse font place à une volonté d'exercice, de mouvement dans l'espace-temps, de progrès. Le domaine de la transcendance s'offrait à la connaissance comme un espace fermé, où les aboutissements se trouvaient d'avance marqués par les vérités éternelles ; l'espace épistémologique du XVIII^{e} siècle est un espace ouvert, où le progrès est possible. À l'idée de la pensée comme *objet* succède la conception de la pensée comme *œuvre*. » (GUSDORF, Georges. *Les principes de la pensée au siècle des Lumières, op. cit.*, p. 285-286). (Souligné par moi)

108 GUSDORF, Georges. *Les principes de la pensée au siècle des Lumières, op. cit.*, p. 216.

109 L'opposition entre le paradigme mécanique et le paradigme génétique se fonde sur la distinction plus générale entre la physique et de la biologie. Mon point de vue est que la rationalité du vivant caractérise la conscience mythique, et la rationalité mécanique la pensée systématique.

110 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 197.

111 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 200.

112 La vérité formelle (ou logique) est, selon E. Kant, la vérité qui consiste exclusivement dans l'accord de la connaissance avec elle-même, en faisant entièrement abstraction de tous les objets et de toute différence entre eux. Par opposition, la vérité factuelle comporte un critère de correspondance avec la réalité (l'applicabilité, la testabilité).

113 BENIS-SINACEUR, Hourya. « Consistance » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 439. (Souligné par moi)

114 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 210.

115 Dans l'axiomatisation matérielle, on part d'un univers d'objets connus, considérés comme préexistants, et on cherche un système d'axiomes qui caractérise l'univers en question. « Les axiomes représentent alors les propriétés des objets qui sont considérées comme évidentes de par leur construction, ou, dans le cas de théories appliquées au monde empirique, telles qu'elles résultent directement de l'expérience ou telles qu'elles sont postulées à propos de ce monde empirique. » (LOWENTHAL, Francis. « Axiomatique » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 219).

116 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 210.

117 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 211. (Souligné par moi)

118 *Ibid.*

119 BENIS-SINACEUR, Hourya. « Consistance » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 441. « La consistance seule ne suffit pas à rendre un système intéressant, mais l'absence d'une preuve de consistance est souvent prise pour une indication des limites de notre familiarité avec le système. »

120 ESPAGNAT, Bernard d' et KLEIN, Étienne. *Regards sur la matière, op. cit.*, p. 157-164.

121 ESPAGNAT, Bernard d' et KLEIN, Étienne. *Regards sur la matière, op. cit.*, p. 163.

122 BERGSON, Henri. « Introduction » *in* JAMES, William, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1911, p. 10

123 GUSDORF, Georges. *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée, op. cit.*, p. 64. (Souligné par moi)

124 PRIGOGINE, Ilya et STENGERS, Isabelle. *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979, p. 64. (Souligné par moi)

125 ARMAND, Louis. « Préface » *in* ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 9.

126 L'opposition entre expliquer *(erklären)* et comprendre *(verstehen)* puise son origine dans la controverse sur la distinction entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Reconnu comme le premier épistémologue des sciences humaines, W. Dilthey (1833-1911) montre que le monde humain présente une intelligibilité intrinsèque qui tient au fait de la conscience et que, par conséquent, l'intelligence de cet univers suppose une lecture du sens (ou des significations) qui est différente de l'explication causale pratiquée dans les sciences de la nature.

127 LARGEAULT, Jean. « Explication » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 931. Dans le syllogisme, c'est le moyen terme qui représente la cause du phénomène.

128 « "Comprendre c'est être capable de refaire — c'est pouvoir" marque bien que la philosophie de la Science et celle de l'Action se sont rencontrées à un même carrefour. » (ARMAND, Louis. « Préface » *in* ULLMO, Jean, *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 11).

Par le terme de découverte, on entend l'acte ou le processus par lequel un savoir est construit. En ce sens, la découverte, la justification et l'application sont les trois phases du développement de la connaissance. (VANDAMME, Fernand. « Découverte » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 557).

129 BOUNOURE, Louis. *Revue générale des sciences*, 1935, p. 502

130 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 228-229. (Souligné par moi)

131 GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne, op. cit.*, volume I, p. 311. (Souligné par moi)

On remarquera la parenté étymologique des notions de profit et de progrès, le profit étant tiré du latin *profectus* (progrès), lui-même dérivé de *proficere* (avancer, progresser).

132 ALMERAS, Guillaume. « Progrès » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2064.

133 DELVAILLE, Jules. *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Genève, Slatkine, 1969, p. viii-ix.

134 La primauté de la science s'affirme principalement au nom du Bien (praxéologie) — la lutte contre l'obscurantisme, l'ignorance et le dogmatisme —, du Vrai (épistémologie) — l'extension de la rationalité (identifiée à la méthode scientifique) à tous les domaines de l'activité humaine — et du Bon (poïétique) — la création de mieux-être.

135 Les notions de question et de problème ne sont pas synonymes. La pensée systématique soulève des questions et leur répond, l'esprit pragmatique crée des problèmes et leur trouve des solutions.

136 ÉDITEURS. « Progrès scientifique » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2067.

137 BACHELARD, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique*, *op. cit.*, p. 85.

138 Le problème désigne « un concept méthodologique lié à une figure particulière de subjectivité inscrite à la fois dans la temporalité d'un progrès rationnel et dans la spatialité d'un contexte fixé, et se prêtant par là à une objectivation et à une reproduction sans résidu. » (STENGERS, Isabelle (dir.). *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*, Paris, Le Seuil, 1987, p. 121. Voir le chapitre intitulé « Problème », p. 119-159).

139 Sur l'analogie entre l'exigence de méthode et le jeu, voir : ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne*, *op. cit.*, p. 220.

140 PRIGOGINE, Ilya et STENGERS, Isabelle. *La nouvelle alliance, op. cit.*, p. 12. (Souligné par moi)

141 Au sens originaire d'*epistémè*, c'est-à-dire philosophique et scientifique.

142 Cohérent, régulier, uni, uniforme, analogue, même, semblable.

143 « On ne peut connaître le non-être, puisqu'il est impossible ; ni l'exprimer en paroles. Car la pensée est la même chose que l'Être. Il faut que la pensée et la parole soient l'être ; car l'être existe et le non-être n'est rien. (...) *La pensée est identique à son objet.* En effet, sans l'être, sur lequel elle repose, vous ne trouverez pas la pensée ; car rien n'est ni ne sera, excepté l'être, puisque la nécessité a voulu que l'être fût le nom unique et immobile de tout, quelles que fussent à ce sujet les opinions des mortels qui regardent la naissance et la mort comme des choses vraies, ainsi que l'être et le non-être, le mouvement et le changement brillant des couleurs. Or, l'être possède la perfection suprême, étant semblable à une sphère entièrement ronde, qui du centre à la circonférence serait partout égale et pareille ; car il ne peut y avoir dans l'être une partie plus faible que l'autre. » (PARMÉNIDE. *De la nature in* THONNARD, François-Joseph, *Extraits des grands philosophes*, *op. cit.*, p. 6-7).

Voir : JOLLEY, Jean-Jacques. « Être » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 888.

144 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne*, *op. cit.*, p. 122. (Souligné par moi)

145 « Une place pour chaque chose et chaque chose à sa place. »

146 Pour la pensée grecque, convaincue qu'aucune œuvre humaine ne peut égaler en beauté et en vérité le *Kosmos* éternel, la contemplation *(theória)* des choses éternelles prime l'activité. L'art et la technique sont donc inférieurs et postérieurs à la Nature, puisqu'ils sont des œuvres de l'homme. C'est à la Renaissance qu'apparaît une véritable philosophie de l'action, où celle-ci commence à être envisagée pour elle-même et non plus seulement comme le moyen d'atteindre une fin. (ALMERAS, Guillaume. « Action » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 32).

147 Étymologiquement, instrumentation vient de *instrumentum* « ce qui sert à équiper », instruire. L'instrument est un objet fabriqué, l'appareil et l'outil, servant à exécuter quelque chose, à faire une

opération. Reprenant la distinction établie par G. Simondon entre l'outil et l'instrument (SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, p. 114), c'est-à-dire entre la fonction active et la fonction perceptive du corps — l'outil désignant un objet technique qui permet de prolonger et d'armer le corps pour accomplir un geste, et l'instrument, un objet technique qui permet de prolonger et d'adapter le corps pour obtenir une meilleure perception — et admettant que certains objets techniques sont à la fois des outils et des instruments selon la prédominance de l'une ou l'autre fonction, on peut dire que la méthode est l'objet technique, à la fois outil et instrument, de la pensée et de la fonction intellective. Cette association de la méthode avec l'instrument permet de faire le lien avec l'utilitarisme, le pragmatisme, l'instrumentalisme et l'opérationnalisme, qui se situent tous à l'intérieur d'un même champ sémantique.

148 « Le savant proprement dit ne considère plus les faits bruts, mais il veut en trouver l'explication et la loi. Il émet toujours relativement à leur cause une idée préconçue ou une hypothèse la plus probable, puis il cherche à vérifier et à contrôler la valeur de son idée préconçue au moyen d'autres faits empruntés soit à l'observation, soit à l'expérimentation. » (BERNARD, Claude. *Principes de médecine expérimentale*, Paris, PUF, 1947, p. 55).

149 STENGERS, Isabelle (dir.). « Comportement » *in D'une science à l'autre, op. cit.*, p. 266-300.

150 J'estime pour ma part que l'usage du terme d'acteur est abusif. Celui d'agent demeure plus conforme à l'idée qu'il désigne.

151 Le terme qui désigne la notion de force est l'« effort » qui, dans la langue philosophique classique, a été associé à *dúnamis*, *enérgeia* (la capacité de produire une action, l'idée de potentialité ou celle de virtualité) et traduit par « efficacité » (*efficacitas*, force, vertu). De là vient l'emprunt de la notion d'énergie, qui se rencontrera chez l'homme sous diverses acceptions : l'énergie vitale, l'énergie physique, l'énergie psychique, l'énergie morale (la volonté), *etc.* Dans le domaine de l'agir (l'ordre social ou le politique), l'énergie est désignée comme étant le pouvoir (plan social), et dans l'ordre de la production (l'économique), elle est connue sous le terme de ressources. L'habitude d'opposer l'autorité au pouvoir est trompeuse, puisqu'elle implique des notions qui procèdent de fondements différents, d'où le danger de fausser les discussions sur le sujet.

152 LE GRAND ROBERT DE LA LANGUE FRANÇAISE. « Projet » *in Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, op. cit.*, volume 7, p. 813.

153 J. Ardoino a établit une distinction intéressante entre un projet-visée et un projet-programmatique. L'un est politique et matière à évaluation, l'autre est stratégique et matière à contrôle. (ARDOINO, Jean. « Projet éducatif » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2069).

154 Il n'est pas indifférent de constater que l'on parle généralement du succès de la science, non du succès de la philosophie, de la religion ou de l'art.

155 MORIN, Edgar. *La méthode*, volume 1, *La Nature de la Nature*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 51-55.

156 MORIN, Edgar. *La méthode, op. cit.*, volume 1, p. 52. (Souligné par moi) Voir aussi p. 79-80.

157 La nature, terme générique, désigne aussi bien l'origine que le déroulement et le processus. (BRISSON, Luc. « *Phúsis* » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1948).

158 Voir Chapitre III, note 124.

159 MORIN, Edgar. *La méthode, op. cit.*, volume 1, p. 102.

160 MORIN, Edgar. *La méthode, op. cit.*, volume 1, p. 66.

161 PARAIN-VIAL, Jeanne. *Philosophie des sciences de la nature, op. cit.*, p. 87. (Souligné par moi)

162 Une surface de Riemann peut être sans frontière.

163 AGAZZI, Evandro. « Mathématique » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1561.

164 Dans ce cas, la loi donne un avertissement que les conditions ont changé — les conditions ayant pour fonction d'assurer la validité de lois — et, par là, elle ouvre la possibilité de développer la connaissance de l'objet étudié en l'étudiant dans de nouveaux types d'interaction avec le reste du monde. (ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne*, *op. cit.*, p. 55).

165 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne*, *op. cit.*, p. 99-100.

166 ULLMO, Jean. « Les concepts physiques » *in* PIAGET, Jean (dir.), *Logique et connaissance scientifique*, *op. cit.*, p. 664.

167 ULLMO, Jean. « Les concepts physiques » *in* PIAGET, Jean (dir.), *Logique et connaissance scientifique*, *op. cit.*, p. 632.

Contrairement aux concepts philosophiques, dont la « définition caractéristique » permet de rejoindre d'un seul coup la nature de l'objet et d'en affirmer tous les autres attributs simultanés — ou dont l'ambition est de rejoindre un concept absolu à partir d'un caractère essentiel (ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne*, *op. cit.*, p. 77) —, le concept scientifique est posé par une « définition opératoire », c'est-à-dire qu'il est défini précisément par le procédé régulier et répétable qui permet de l'atteindre et de le mesurer. » (ULLMO, Jean. « Les concepts physiques » *in* PIAGET, Jean (dir.), *Logique et connaissance scientifique*, *op. cit.*, p. 632).

Il existe une autre distinction entre les deux types de concept : le concept philosophique, dont l'essence est définie comme la réunion des qualités caractéristiques, est statique ; les qualités ne couvrent que les propriétés pour lesquelles elles ont été formulées et ne permettent de prévoir rien de nouveau. Le concept scientifique est progressif, dans la mesure où la structure s'ouvre à toutes les expériences nouvelles. (ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne*, *op. cit.*, p. 103).

168 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne*, *op. cit.*, p. 104.

Les exemples de l'application de cette caractéristique ne sont pas fréquents dans le domaine du *management*. Voir l'application de la structure freudienne (deuxième théorie de l'appareil psychique) à l'entreprise par KETS DE VRIES, Manfred et MILLER, Danny. *L'entreprise névrosée*, *op. cit.*, 1985.

Voir aussi le texte d'E. Enriquez sur la relation entre les structures de fonctionnement des organisations et les structures de personnalité. (ENRIQUEZ, Eugène. *L'organisation en analyse*, Paris, PUF, 1992. (Sociologie d'aujourd'hui)

169 Le terme structure est « entaché d'un vice fondamental qui rend son emploi délicat dans le cadre d'une théorie rigoureuse. Les différentes définitions qui en ont été données sont (...) trop imprécises pour permettre une formalisation univoque ; elles se prêtent à des acceptions variées, entraînant ainsi des confusions ou des ambiguïtés qu'il est souvent bien difficile de lever. La seule exception à cet état de fait concerne la définition mathématique de la structure (...). » (DELATTRE, Pierre. *Système, structure, fonction, évolution. Essai d'analyse épistémologique*, Paris, Maloine, 1985, p. 37).

170 L'imprécision de la notion de structure est peut être due aux emprunts qui ont été faits au domaine de la biologie, en raison de l'analogie avec l'organisme conçu comme une totalité irréductible à ses parties et une entité originale. Les propriétés tenues pour caractéristiques du vivant qui ont été transposées à d'autres objets sont la conservation, la reproduction et l'évolution. Plus tardivement, l'intérêt s'est porté sur la transformation et sur la régulation. On doit s'interroger sur la pertinence d'avoir transposé ces caractéristiques du vivant à l'idée de structure et à celle d'organisation. De plus, une certaine confusion s'est installée entre l'idée de structure et celle de hiérarchie, du fait que le monde vivant se présente comme une hiérarchie de structures et de sous-structures emboîtées dont chacune se définit par une fonction spécialisée qui concourt à réaliser l'une ou l'autre des propriétés du vivant.

171 SERRES, Michel. *Hermès I, La communication*, *op. cit.*, p. 32. (Souligné par moi)

172 La notion d'organisation est étroitement liée à celle de structure, mais il n'existe pas de consensus quant à leur synonymie, car la notion d'organisation, comme celle de structure, est un concept général comportant plusieurs aspects. Pour mettre en évidence les caractères de chacun des modes de pensée, il a fallu, dans ce texte, que je cherche à éviter l'usage de tous les termes dont le niveau de généralité

masquait les spécificités. Du point de vue de l'organisation, l'aspect structurel est souvent représenté par l'organigramme, tandis que l'aspect fonctionnel l'est par le programme.

Dans la conception aristotélicienne, forme et structure ne sont pas en opposition : elles auraient plutôt tendance à se confondre. Selon cette philosophie, le principe d'organisation de la matière est la Forme, douée de priorité à la fois ontologique — la Forme préexiste à la matière — et épistémologique — la matière ne peut être connue que par la Forme.. Cette dualité dans l'idée de la Forme, principe de détermination interne de la matière et figure externe de celle-ci, s'est conservée mais elle a été dissociée. (MOULIN, Anne-Marie et ZOUALI, Moncef. « Forme » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1028).

Dans la continuité de la tradition grecque, la *Logique de Port Royal* (1662) oppose la forme des propositions (la structure logique) à leur matière (les mots), opposition qui se retrouve chez E. Kant entre la matière (qui vient de l'expérience sensible ou de l'objet) et la forme (qui vient des fonctions cognitives du sujet). Avec l'avènement de la mécanique, l'usage de la notion de forme sera remplacé par celui de figure (ou de configuration) ou de structure au sens de disposition de parties dépendantes du tout et solidaires entre elles.

173 SERRES, Michel. *Hermès I, La communication, op. cit.*, p. 41.

174 Selon J. Ullmo, l'un des paradoxes de l'esprit scientifique est l'instabilité ontologique des théories, qui semble contraster avec l'assurance et la certitude que la science revendique à chaque instant. Cette situation plongerait ses racines dans la polarisation autour de deux attitudes centrées l'une sur la Forme, l'autre sur la structure. S'appuyant sur les notions mathématiques d'objet et de structure [1], J. Ullmo propose une distinction entre deux types de théories : 1) la théorie « formelle », qui met l'accent sur l'articulation des rapports de variations corrélatives entre des phénomènes mesurables (ou les fonctions analytiques des variables), c'est-à-dire sur des lois ou des formules générales ; 2) la théorie « structurelle », qui met l'accent sur les objets ou sur les concepts scientifiques qui sont le support des lois. Alors que la théorie formelle encourage la recherche dans le sens de l'extension, en l'incitant à appliquer la théorie à de nouveaux domaines tout en conservant intactes les formules ou les lois dont elle est l'articulation, conformément à une disposition d'esprit qui reconnaît à la Forme une supériorité ontologique et épistémologique, la théorie structurelle engage à opérer sur les objets scientifiques et à étudier leurs propriétés, d'où la découverte de nouveaux objets ou de concepts générateurs de nouvelles structures, qui visent une connaissance toujours plus fine de la réalité (ou intension) et la constitution d'objets scientifiques d'un statut d'abstraction de plus en plus élevé. (ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 99-106. Voir aussi : ULLMO, Jean. « Les concepts physiques » *in* PIAGET, Jean (dir.), *Logique et connaissance scientifique, op. cit.*, p. 661-666).

([1]) « Les mathématiques, en leurs parties les plus élémentaires, étudient des objets — les nombres et les figures — qui sont reconnus comme ayant un statut tout à fait indépendant des configurations concrètes (collections, objets figurés) en lesquelles ils s'exemplifient. En définissant des opérations sur ces objets et en étudiant leurs propriétés, elles ont réussi (...) à constituer des objets d'un statut d'abstraction de plus en plus élevé, qui ont de plus en plus les caractères de "formes". (...) La notion de structure permet de caractériser de façon très générale le statut de ces objets. Le cadre dans lequel cette notion est formulée est celui de la théorie des ensembles. Un objet mathématique d'une espèce donnée peut être représenté comme un élément α d'un ensemble ε construit à partir de certains ensembles de base (...). L'objet considéré est caractérisé au moyen d'une relation R entre les ensembles de base et α. En imposant à la relation d'être indépendante de la base choisie (ce que traduit la condition "R est transportable"), on arrive à la notion d'*espèce de structure* qui caractérise un type structural et non une structure déterminée. » (LADRIÈRE, Jean. « Forme » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 1027).

175 L'empirisme n'est pas une notion homogène. Il peut être envisagé comme une catégorie doctrinale, une attitude philosophique générale ou une interprétation générale de la connaissance humaine du point de vue de son essence. La distinction kantienne entre l'empirisme pur et l'empirisme dogmatique, l'empirisme logique du Cercle de Vienne, la doctrine de R. Carnap ou encore l'empirisme de W. V. Quine illustrent cette assertion.

176 Plutôt que parler d'empirisme méthodologique, G. Bachelard qualifie l'épistémologie scientifique de matérialisme technique, tandis que J. Ullmo utilise l'expression réalisme opératoire. (BACHELARD, Gaston. *Le rationalisme appliqué* (1949), Paris, Quadrige / PUF, 1985.
La philosophie du non (1940), Paris, Quadrige / PUF, 1988).

177 FOULQUIÉ, Paul. « Expérience » *in Dictionnaire de la langue philosophique*, *op. cit.*, p. 255-261.

178 SAGET, Hubert. « Expérience » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *op. cit.*, volume II, tome 1, p. 924-925.

« L'expérience, en son sens scientifique de même qu'en son acception courante, n'est pas une notion simple. Elle témoigne de la double vocation de l'esprit humain dans sa relation au monde, passive et active, réceptive et libre. » (*Ibid.*, p. 925).

179 « (...) l'empirisme scientifique consiste dans la constatation précise des faits que le hasard ou les circonstances fortuites nous présentent. (...) L'empirisme scientifique (...) n'est certainement pas toute la science ; mais il en constitue en réalité le seuil ; il lui sert d'introduction et doit nécessairement la précéder. » (BERNARD, Claude. *Principes de médecine expérimentale*, *op. cit.*, p. 53).

« Les *observations empiriques* sont les observations faites sans aucune idée préconçue et dans le seul but de constater le fait sans chercher à le comprendre. Ce genre d'observation doit toujours être la base première de la science, sans quoi on fausse ou on tronque l'observation si on veut lui donner une signification avant de la connaître en elle-même. Mais une fois les faits d'observation empirique établis, il faut lui donner une signification, en déduire des lois à l'aide d'hypothèses et d'*observations*, qui sont leur pierre de touche, *propre à les vérifier*. C'est à ces dernières observations qu'il faut donner le nom d'*observations scientifiques*. Elles sont nécessairement faites en vue d'une idée préconçue qu'il s'agit de vérifier. » (BERNARD, Claude. *Principes de médecine expérimentale*, *op. cit.*, p. 3).

180 Le sens précis des mots *observation* et *expérience* est incertain. Cela tient aux faits suivants : 1) l'intervention du chercheur dans l'investigation des faits peut avoir un grand nombre de degrés ; 2) le chercheur peut prendre l'attitude mentale de l'observateur qui écoute parler la nature et veille à ne pas répondre pour elle ; 3) l'attitude du chercheur qui veut dégager du fait une hypothèse ou une preuve. (LALANDE, André. « Expérience » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 322-323).

Dans le cours de physiologie générale, C. Bernard écrit : « L'observateur considère les phénomènes dans les conditions où la nature les lui offre ; l'expérimentateur les fait apparaître dans des conditions dont il est le maître. » (BERNARD, Claude. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, Baillière, 1878-1879, volume 1, p. 185).

181 La distinction que C. Bernard établit entre l'expérience empirique et l'observation empirique tient au fait que, dans la première, le fait brut observé a été provoqué par l'expérimentateur, tandis que dans la seconde, le fait brut constaté s'est offert naturellement à l'observateur. (BERNARD, Claude. *Principes de médecine expérimentale*, *op. cit.*, p. 55).

182 BERNARD, Claude. *Principes de médecine expérimentale*, *op. cit.*, III, IV, §4, p. 304.

183 ALQUIÉ, Fernand. « Empirisme » *in Encyclopædia Universalis*, *op. cit.*, 1984, volume 6, p. 997.

Il existe deux dimensions de la « vérité » dans l'acception moderne du terme : une dimension *formelle*, qui évoque la *cohérence* avec un discours (la validité) et qui est privilégiée par l'attitude positiviste ; une dimension *expérimentale*, qui se rapporte à la *correspondance* avec un donné et qui est privilégiée par l'attitude réaliste. (BARTHOLY, Marie-Claude et ACOT, Pascal. *Philosophie, épistémologie, précis de vocabulaire*, Paris, Magnard, 1975, p. 40).

184 « Le grand principe expérimental est donc le doute, le doute philosophique qui laisse à l'esprit sa liberté et son initiative, et d'où dérivent les qualités les plus précieuses pour un investigateur en physiologie et en médecine. Il ne faut croire à nos observations, à nos théories, que sous bénéfice d'inventaire expérimental. » (BERNARD, Claude. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Flammarion, 1984, p. 71). [Collection Champs])

185 GUSDORF, Georges. *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée, op. cit.*, p. 48.

186 PRIGOGINE, Ilya et STENGERS, Isabelle. *La nouvelle alliance, op. cit.*, p. 48. (Souligné par moi)

« C'est le *dialogue expérimental* qui constitue la pratique originale qu'on appelle science moderne. Le dialogue expérimental renvoie à deux dimensions constitutives des rapports homme-nature : *comprendre* et *modifier*. L'expérimentation ne suppose pas la seule *observation* fidèle des faits tels qu'ils se présentent, ni la seule quête de *connexions* empiriques entre phénomènes. L'expérimentation exige une interaction entre théorie et manipulation pratique, qui implique une véritable stratégie. Un processus naturel se trouve arraisonné comme clef possible d'une hypothèse théorique ; et c'est en tant que tel qu'il est alors préparé, purifié, avant d'être interrogé dans le langage de cette théorie. C'est là une entreprise systématique qui revient à *provoquer* la nature, à lui faire dire de manière non ambiguë si elle obéit ou non à une théorie. » (PRIGOGINE, Ilya et STENGERS, Isabelle. *La nouvelle alliance, op. cit.*, p. 11. [Souligné par moi])

« Le dialogue expérimental constitue une démarche fort particulière. L'expérimentation interroge la nature, mais à la manière d'un juge, au nom de principes postulés. La réponse de la nature est enregistrée avec la plus grande précision, mais sa pertinence est évaluée en référence à l'idéalisation hypothétique qui guide l'expérience : tout le reste est bavardage, effets secondaires négligeables. La nature peut certes réfuter l'hypothèse théorique en question, mais celle-ci n'en constitue pas moins l'étalon qui mesure la portée et le sens de la réponse, quelle qu'elle soit. La démarche expérimentale constitue donc un *art*, c'est-à-dire qu'elle repose sur un *savoir-faire* et non sur des *règles générales*, et se trouve de ce fait sans garantie, exposée à la trivialité et à l'aveuglement ; aucune méthode ne peut lever le risque de persévérer, par exemple, dans une interrogation sans pertinence. Art d'élection, de discernement progressif, d'examen exhaustif de toutes les possibilités de réponses de la nature dans une situation précise, l'art expérimental consiste à choisir un problème pour formuler une hypothèse théorique et à reconnaître dans la complexité proliférante de la nature un phénomène susceptible d'incarner les conséquences de ce décret général ; il s'agit alors de mettre en scène le phénomène élu jusqu'à ce qu'on puisse décider de manière communicable et reproductible si oui ou non ce phénomène est déchiffrable selon le texte mathématique particulier que l'hypothèse a énoncé. » (PRIGOGINE, Ilya et STENGERS, Isabelle. *La nouvelle alliance, op. cit.*, p. 50).

187 KAHN, Pierre. « Fait » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 949.

188 VANDAMME, Fernand. « Fait scientifique » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 950).

189 Le constructivisme vient de la distinction faite par E. Kant entre la connaissance philosophique (connaissance rationnelle par concepts) et la connaissance mathématique (connaissance qui procède par construction de concepts). À partir des résultats mis en lumière par l'épistémologie génétique de J. Piaget, l'idée que l'homme ne connaît que ce qu'il peut faire ou « construire » est devenue un principe commun de la connaissance intellectuelle. (BARREAU, Hervé. « Construction » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 449).

Dans la philosophie contemporaine, G. Bachelard représente une position mixte. Les faits scientifiques sont le résultat d'une « production » à la fois rationnelle et technique, une « phénoménotechnique », qui vient du fait que « les instruments ne sont que des théories matérialisées. » « Il faut que le phénomène soit trié, filtré, épuré, coulé dans le moule des instruments. *Or les instruments ne sont que des théories matérialisées.* Il en sort des phénomènes qui portent de toute part la marque théorique. » (BACHELARD, Gaston. *Le nouvel esprit scientifique* (1934), Paris, Quadrige / PUF, 1987).

190 Le débat autour du couple fait / droit (ce qui existe réellement / ce qui devrait être), c'est-à-dire la dualité réalisme / normativisme, vient de la dualité *phúsis / nómos*. Cette dualité stipule l'existence d'une loi divine, dont l'extension serait la loi humaine (le droit) et la légalité de la nature. En opposant le fait au droit, c'est-à-dire le réalisme au normativisme, on détourne l'attention de l'aspect sacré initial de la loi au profit de l'aspect normatif du droit. Dans l'opposition fait / droit, le fait évoque également l'idée de profane, si tant est que le profane soit le contraire du sacré.

191 LALANDE, André. « Fait » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 338.

192 Le premier emploi du mot positivisme viendrait de l'école saint-simonienne (1830) par rapport à la méthode scientifique : « cette méthode est la vraie méthode scientifique ; c'est par son emploi, subordonné d'ailleurs à l'existence d'une conception générale, qu'une science prend le caractère d'exactitude et de *positivisme* qu'on paraît aujourd'hui attribuer exclusivement à l'emploi des balances ou des tables de logarithmes. » (LALANDE, André. « Positif » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 792).

193 « Il sera juste, sans doute, d'évoquer tout d'abord l'apport positif du positivisme, en ce qu'il a été institué pour chasser de la science les causes premières ou finales de la métaphysique, pour affirmer le primat de l'observation et la soumission aux faits, l'origine expérimentale de toute science, l'obligation d'étudier l'esprit humain dans son œuvre même d'édification de la science, toutes attitudes qui font partie de l'acquis définitif de la philosophie scientifique. » (ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 85).

194 COMTE, Auguste. *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité* (1851-1854), Paris, M. Giard et E. Brière, 1912, I, 57-58.

195 DESCARTES, René. *Règles pour la direction de l'esprit,* Paris, J. Vrin, 1945, Règle 4, p. 19.

196 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 253. (Souligné par moi)

197 La notion de raison constituante s'oppose à la raison constituée, qui désigne un ensemble de principes rationnels éternels, affectés d'une valeur absolue. « Tant que la raison était considérée comme pourvue d'un contenu applicable aux choses, les principes d'identité et de non-contradiction, fondements traditionnels de la logique, étaient supposés s'imposer au monde objectif, avec un caractère *nécessaire*. Ils servaient alors à analyser ce monde au moyen de concepts fixes. » (ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 231).

198 « L'homme est un animal raisonnable. On a pu le définir, pour le mettre à part des autres animaux, un animal qui s'impose consciemment des *règles* ; de telles règles sont à l'origine de la vie sociale, lors de laquelle il n'y a point d'humanité. » Même l'activité de jeu, « si caractéristique de la race humaine, est (...) circonscrite par des règles spontanément imposées par les joueurs. » (ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 220).

199 « En première approximation, on pourrait dire que la science est un mode de connaissance *critique*. Le qualificatif "critique" doit être entendu ici en un double sens : il indique, d'une part, que la science exerce un contrôle vigilant sur ses propres *démarches* et met en œuvre des critères précis de *validation*, d'autre part, qu'elle élabore des *méthodes* qui lui permettent d'étendre de façon systématique le champ de son savoir. La démarche scientifique est à la fois *réflexion et* prospective. » (SCHATZMAN, Evry. « Science » *in Encyclopædia Universalis, op. cit.*, 1984, volume 16, p. 551).

200 SCHATZMAN, Evry. « Science » *in Encyclopædia Universalis, op. cit.*, 1984, volume 16, p. 548.

201 « Dans tous les cas, on peut dire que la méthode expérimentale a pour objet de disposer logiquement tous les faits observés directement ou provoqués par l'expérimentation en vue de les faire servir de *vérification* à une idée préconçue. » (BERNARD, Claude. *Leçon d'ouverture du Collège de France*, 1858).

202 Voir Chapitre IV, note 147.

203 GUICHARD, Marcel. *La genèse et la valeur de la connaissance positive*, Paris, Flammarion, 1950, p. 117.

« Pendant qu'il (Descartes) pâlissait sur la méthode, de purs savants, sans discourir sur leur méthode, faisaient de grandes découvertes ; Galilée, Torricelli, Pascal, Newton, Boyle, créaient la physique suivant le grand exemple donné par quelques grands Anciens comme Archimède. » (*Ibid.*).

204 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 24.

205 SCHATZMAN, Evry. « Science » *in Encyclopædia Universalis, op. cit.*, 1984, volume 16, p. 549.

206 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 158.

207 Le MOIGNE, Jean-Louis. *La théorie du système général* (1977), Paris, PUF, 1984, p. 43.

Comme on peut le constater, ces quatre préceptes portent à la fois sur l'ontologie de l'objet système (globalisme, téléologie) et sur l'épistémologie (pertinence, agrégativité). De mon point de vue, la notion de système ou de pensée systémique n'est pas une notion appropriée à l'esprit pragmatique. Par certains aspects, le holisme et le dynamisme notamment, elle participe de l'orientation organique ou biologique, que j'ai associée à la conscience mythique.

208 KAHN, Brigitte. « Ontologie » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1804.

209 Au sens moderne, le sujet « caractérise l'existant conscient de soi, qui se désigne à l'aide du pronom personnel de la première personne du singulier ("je pense, donc je suis"), qui *pense* mais en même temps "se pense pensant", qui se découvre à lui-même et aux autres capable de *vouloir* et de *faire*. » (HENRIOT, Jacques. « Sujet » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2498). (Souligné par moi)

210 DÉRY, Richard. *La structuration discursive de la problématique de la décision dans la revue Administrative Science Quarterly : une contribution à l'épistémologie des sciences de l'organisation*, Québec, Université Laval, 1989. (Thèse de doctorat en Sciences de l'administration)

LATOUR, Bruno. *La science en action, op. cit.*

211 LATOUR, Bruno. *La science en action, op. cit.*, p. 62.

« Un fait est ce qui est stabilisé collectivement au cours d'une controverse lorsque l'activité des articles ultérieurs ne consiste pas seulement en critiques ou en déformations mais aussi en une confirmation. La force de l'énoncé original ne réside pas dans son contenu même, mais de sa présence dans les articles ultérieurs. » (LATOUR, Bruno. *La science en action, op. cit.*, p. 64. [Souligné par moi])

212 RUSSELL, Bertrand. « La philosophie de l'empirisme logique » *in Écrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989. (Épiméthée)

213 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 49.

214 Pour G. Guest, les soubassements épistémologiques de la rationalité scientifique dans son ensemble (notions de constance, de régularité, d'identité et de loi) se trouvent dans l'antique doctrine de l'éternel retour. (GUEST, Gérard. « Répétition » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2232).

215 FOULQUIÉ, Paul. « Objet » *in Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit.*, p. 485.

216 ULLMO, Jean. « Les concepts physiques » *in* PIAGET, Jean (dir.), *Logique et connaissance scientifique, op. cit.*, p. 623.

« De tous temps, les philosophes ont observé que l'*ordre* de la nature a été suggéré à l'homme par le fait que certains phénomènes se *reproduisent*, que des circonstances *analogues* entraînent des *chaînes semblables d'événements*. C'est donc la *répétition* de certaines apparences qui est à l'origine de la recherche scientifique, de l'espoir des hommes en l'intelligibilité de la nature. » (ULLMO, Jean. « Le réel et la science » *in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXXII, 1936, p. 333). [Souligné par moi])

« Si l'on dit qu'un phénomène est *intelligible* dès lors qu'il est *réglé* par une *loi naturelle*, c'est notre choix, pour caractériser ce phénomène, de *ce qui en lui reste toujours semblable à soi-même, de la relation toujours vérifiée, qui nous permet d'atteindre à son intelligibilité* ; l'intelligible naît du répétable. C'est là une idée que les hommes ont toujours admise intuitivement : pour les Anciens, le type du mouvement intelligible était la rotation permanente, parce que tous les éléments en étaient à tout instant semblables à eux-mêmes, répétés. Mais la science moderne a mis l'accent sur la quête du répétable : expérimentale, elle en a fait l'objet de sa recherche ; théorique, l'instrument de son succès. » (ULLMO, Jean. « Le réel et la science » *in Revue philosophique de la France et de*

l'étranger, op. cit., p. 344). [Souligné par moi])

217 ULLMO, Jean. « Les concepts physiques » *in* PIAGET, Jean (dir.), *Logique et connaissance scientifique, op. cit.*, p. 623.

218 ULLMO, Jean. « Les concepts physiques » *in* PIAGET, Jean (dir.), *Logique et connaissance scientifique, op. cit.*, p. 624.

219 Les quatre sens de l'objet sont : 1) ce que nous nous proposons d'atteindre ou de réaliser, c'est-à-dire le dessein ou la fin ; 2) ce qui possède une existence en soi, indépendante de la connaissance ou de l'idée que des êtres pensant peuvent en avoir ; 3) ce qui est présenté, dans la perception extérieure, avec un caractère fixe et stable, indépendant du point de vue, des désirs ou des opinions du sujet ; 4) ce qui est pensé ou représenté en tant qu'on le distingue de l'acte par lequel il est pensé. Ici le sens est celui de représentation. (LALANDE, André. « Objet » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 702). Des quatre sens de l'objet, l'objet scientifique désigne le sens 3.

Sur la notion d'objet, voir aussi : FUCHS-BOTTINEAU, Édith. « Objet » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1783-1786.

220 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 49.

221 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 56.

222 FUCHS-BOTTINEAU, Édith. « Objet » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 1783.

223 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 23. (Souligné par moi)

224 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 34.

225 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 47.

226 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 64.

227 J. Ullmo désigne le deuxième critère secondaire comme la non-contradiction. (ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 60).

228 *Ibid.*

229 POPPER, Karl R. *La connaissance objective* (1982), Paris, Aubier, 1991, p. 185.

230 LALANDE, André. « Contingence » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 181.

231 Le problème de la contingence apparaît dans la philosophie d'Aristote qui reconnaît que le monde sublunaire se caractérise par l'indétermination, condition pour que l'action humaine soit possible et pensable, par opposition à la détermination du monde lunaire. Pour Aristote, la nécessité vient de la Forme et de l'Acte. C'est donc la matière de l'être mobile naturel qui est l'origine de la contingence. Paradoxalement, ce sont les sciences modernes de la matière inanimée qui ont abandonné l'usage de la notion.

232 Une proposition est dite contingente si la vérité ou la fausseté du rapport qu'elle énonce est connue par l'expérience seule, non par la Raison. (LALANDE, André. « Contingence » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 182).

233 Le principe de raison déterminante (ou de raison suffisante) stipule que « jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire qui puisse servir à rendre compte *a priori* pourquoi cela est existant plutôt que non existant et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon. » (LEIBNIZ. *Essais de théodicée : sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 44).

234 On le trouve pour la première fois chez E. Kant dans *La religion dans les limites de la seule raison* (1793). (LALANDE, André. « Déterminisme » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 221).

235 ULLMO, Jean. *La pensée scientifique moderne, op. cit.*, p. 181.

236 *Ibid.*

237 BARREAU, Hervé. « Hasard » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome I, p. 1121.

238 LALANDE, André. « Hasard » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 402.

239 La question de la finalité est fondamentale chez Aristote pour lequel la Nature, de même que l'activité humaine, est nécessairement finalisée puisque chaque espèce naturelle tend vers la perfection qui lui est propre. Au caractère accidentel des événements résultant de la confluence des causalités efficientes, se joint une apparence de finalité, comme si ces événements avaient été recherchés par un agent qui les aurait pris pour but.

240 L'idée de hasard absolu de la mécanique quantique déplaisait à Einstein, même s'il se rendait compte des limites de la mécanique classique pour expliquer les phénomènes de la microphysique. « Dieu ne joue pas aux dés », disait-il. Cette notion est l'antithèse du déterminisme comme processus naturel fondamental (le principe d'indétermination de Heisenberg).

241 VENDRYÈS, Pierre. *L'autonomie du vivant*, Paris, Maloine, 1981, p. 147.

242 ESPAGNAT, Bernard d' et KLEIN, Étienne. *Regards sur la matière, op. cit.*, p. 166.

Dans l'univers de la physique, l'indéterminisme consiste dans le passage d'un univers causaliste et prévisible à un univers probabiliste et incertain. « La structure causale du monde physique est remplacée par une structure de probabilité. (...) La loi de causalité, même si elle est vraie, ne vaut que pour les objets idéaux ; les objets réels auxquels nous avons affaire ne sont contrôlables que dans la limite d'une très forte probabilité, parce que nous ne pouvons décrire leur structure causale de manière exhaustive. » (REICHENBACH, Hans. « The Laws of Nature » *in The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1963, p. 164 [*L'avènement de la philosophie scientifique*, Paris Flammarion, 1955]).

243 BOYER, Alain. « Degré d'universalité » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 2, p. 2677.

244 La loi scientifique est une formule générale telle qu'on puisse en déduire d'avance les faits d'un certain ordre, ou plus exactement ce que seraient ces faits s'ils se produisaient à l'état d'isolement (et dans les mêmes conditions). (LALANDE, André. « Loi » *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 582).

245 KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée scientifique, op. cit.*, p. 99.

246 « Un descendant sans mère, sans cause ou sans origine » ou, en termes modernes, une rupture épistémologique.

247 KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée scientifique, op. cit.*, p. 102.

248 Dans son étude sur *Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu* (1906-1913), P. Duhem montre la présence d'éléments médiévaux dans la pensée de Léonard, qui l'autorisent à voir dans son œuvre le lien entre le Moyen Âge et les temps modernes et qui, ce faisant, rétablissent l'unité et la continuité du développement scientifique. Cette conception de P. Duhem — que la notion de révolution scientifique au sens kuhnien devait remettre en question — aura pour « résultat paradoxal de présenter Léonard comme un esprit médiéval tardif, plus ou moins isolé en son temps. » (KOYRÉ, Alexandre. « Léonard de Vinci 500 ans après » *in Études d'histoire de la pensée scientifique, op. cit.*, p. 99-116).

249 KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée scientifique, op. cit.*, p. 109.

250 Dans le schéma évolutif classique, *homo sapiens* émerge après qu'*homo faber* ait constitué « l'outillage nécessaire à tous les besoins de la vie ». (BRION, Marcel. *Léonard de Vinci*, Paris, A. Michel, 1952, p. 42. [Collection Génie et destinée]) La position ontologique qui sous-tend un tel

point de vue en faveur de la hiérarchie classique de la connaissance *(theória, prâxis, poïèsis)* apparaît clairement.

251 BRION, Marcel. *Léonard de Vinci, op. cit.,* p. 41.

252 Ingénieur (engeigneur) vient de engin qui signifie machine de guerre.

« L'ingénieur est, en quelque sorte par définition, un homme qui s'est spécialisé dans la mise en œuvre de certaines applications de la science. Cette seule définition suffit à montrer qu'à l'heure actuelle l'ingénieur doit posséder des connaissances scientifiques très vastes et très précises (...) Dans la pratique, cette nécessité pour l'ingénieur contemporain de connaître les derniers résultats de la science et tout l'ensemble de leurs acquisitions passées se traduit par une élévation constante et nécessaire du niveau des études dans les Écoles d'ingénieurs et par le caractère de plus en plus approfondi, du point de vue scientifique, des travaux qu'ils ont ensuite à effectuer. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que les ingénieurs soient amenés, sans s'écarter du but essentiellement pratique de leur tâche, mais au contraire pour mieux remplir cette tâche, à entreprendre fréquemment des recherches à caractère scientifique et à apporter ainsi des contributions de plus en plus importantes au développement de la science pure (...) Dans les domaines si importants aujourd'hui de l'Électrotechnique et de la Radio-électricité, les ingénieurs apportent constamment au progrès de la science presque autant de contributions essentielles que les savants de profession (...) » (BROGLIE, Louis de. « Le rôle de l'ingénieur » *in Nouvelles perspectives en microphysique. op. cit.,* p. 264).

Il est courant d'entendre que l'époque moderne se caractérise par la création de complexes scientifico-militaro-industriels qui dominent largement certains secteurs de la vie économique. Ce qui est nouveau, ce n'est pas tant la technicisation croissante de l'équipement des armées, mais plutôt l'autonomisation du pouvoir militaire du pouvoir civil. Cela s'explique par le fait que les secteurs militaires fonctionnent de façon autonome et, par leur logique interne, imposent aux États des choix en matière d'investissement et de croissance qui influencent en retour les programmes scientifiques, éducatifs, médicaux ou culturels. (Voir : AUROUX, Sylvain. « Armée » *in* JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, volume II, tome 1, p. 162).

253 DE VINCI, Léonard. *Les carnets*, 5e édition, Paris, Galimard, 1942, volume I, p. 215.

254 DE VINCI, Léonard. *Les carnets, op. cit.,* volume I, p. 118.

255 DE VINCI, Léonard. *Les carnets, op. cit.,* volume I, p. 537.

256 DE VINCI, Léonard. *Les carnets, op. cit.,* volume II, p. 128.

257 DE VINCI, Léonard. *Les carnets, op. cit.,* volume II, p. 137-138.

258 DE VINCI, Léonard. *Les carnets, op. cit.,* volume II, p. 134-135.

259 DE VINCI, Léonard. *Les carnets, op. cit.,* volume I, p. 221.