

Cours de Philosophie du Droit, vol. I

Alexandre Araújo Costa

Philosophie, droit et langage

Cours de Philosophie du Droit, vol. I

Philosophie, droit et langage

Alexandre Araújo Costa

Professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Brasília (UnB)

Chercheur invité à l'Aix-Marseille Université (AMU)

Sommaire

Introduction	4
1. Qu'est-ce que la philosophie ?	11
1. Philosophie et sagesse	11
2. Philosophie et politique	15
3. La réflexivité philosophique	21
4. L'actualité potentielle de la philosophie	25
2. Les labyrinthes du langage	32
1. Cartographies linguistiques	32
1.1 Objets et ensembles	32
1.2 Catégories errantes	36
1.3 Cognition et catégorisation	39
1.4 L'arc et les pierres	44
2. Les paradoxes du sens	46
2.1 L'impossible apprentissage	46
2.2 Les concepts	49
2.3 Pensée et langage	51
3. La gestion des paradoxes	55
3.1 La justice existe-t-elle ?	55
3.2 Existe-t-il de véritables catégories ?	56
3.3 Les mots et les choses	58
3.4 Philosophie et paradoxes	61
3. Les discours et les choses	67
1. Les catégories paradoxales	67
1.1 La dissolution des pseudo-problèmes	67
1.2 Signification et référence	70
2. Vérité et validité	73

2.1 Vérité et énonciation	73
2.2 Le trilemme de Munchhausen	76
2.3 Les paradoxes du droit	78
3. Les failles du labyrinthe	83
3.1 Le délire du langage	83
3.2 Métaphysique linguistique	87
3.3 L'aporie de la caverne	90
4. Philosophie e société	95
1. Philosophie et critique social	95
1.1 Langage et société	95
1.2 Philosophie et critique	103
2. Le doute philosophique	116
2.1 Les questions de la philosophie	116
2.2 Entre doutes et convictions	120
3. Philosophie et transformation sociale	127
3.1 Les rythmes du changement social	127
3.2 La critique philosophique de la tradition	132
5. Le malaise de la contemporanéité	138
1. Matérialisme et transcendance	138
1.1 Le positivisme et l'éclipse de la philosophie par la science	138
1.2 Science vs. philosophie	143
1.3 Le désenchantement du monde	150
2. La gestion de la souffrance	156
2.1 L'oppression des traditions	156
2.2 L'inquiétude des modernes	160
3. L'insoutenable légèreté de la postmodernité	165
3.1 La souffrance dans la modernité liquide	165
3.2 La révolte de la tradition	170
3.3 Philosophie et différence	177
6. Pourquoi étudier la philosophie aujourd'hui ?	180
1. La fonction pédagogique des théories	180
2. Théorie et philosophie	185
3. L'inutilité de la philosophie métaphysique	190
4. Philosophie et sensibilité réflexive	194
Références	202

Introduction

Ce livre correspond à la première partie des cours de philosophie politique et du droit que j'ai enseigné à l'Université de Brasília (UnB) depuis plusieurs années (Costa, 2021). L'ouvrage est composé de six essais qui peuvent être lus indépendamment, mais présentés dans un ordre que je considère pédagogiquement adéquat à une lecture séquentielle. Ces textes visent à présenter aux lecteurs les caractéristiques du discours philosophique, bien comme évaluer la pertinence potentielle de la philosophie dans le contexte de la société contemporaine.

Le premier essai, intitulé *Qu'est-ce que la philosophie ?*, présente une définition de la philosophie qui affronte les descriptions qui la présentent comme une connaissance concernant des essences naturelles ou des structures atemporelles de la sociabilité humaine. En développant une intuition de Wittgenstein (1922), j'affirme que la philosophie ne doit être perçue comme un savoir que l'on peut connaître, mais comme une activité qui concerne la production de certains discours : des analyses réflexives à propos des répertoires catégorielles qui structurent nos univers symboliques.

Le deuxième texte, *Les labyrinthes du langage*, examine les relations entre langage et philosophie. Cet essai sert de cadre

théorique à l'ouvrage, qui adopte une perspective linguistique : la philosophie porte sur des constructions linguistiques et non sur des phénomènes empiriques ni des entités métaphysiques. Pour mieux comprendre les relations entre les mots et les choses, le chapitre présent aux lecteurs une cartographie minime pour qu'ils puissent parcourir les labyrinthes linguistiques dont nous sommes renfermés.

Je souligne que la philosophie ne consiste pas en un chemin vers le dévoilement de l'être ni une voie d'accès aux vérités intimes du monde. Les discours philosophiques n'ont pas comme objet un prétendu ordre naturel immanent à la réalité, mais les systèmes symboliques par lesquels les cultures expliquent les phénomènes du monde. C'est donc un langage qui parle d'autres langages, y inclus de soi-même. En effet, le texte analyse les implications de cette situation, qu'implique l'inévitabilité des paradoxes que l'on doit administrer.

Le troisième essai, *Les discours et les choses*, est évidemment nommé d'après le texte archéologique de Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Foucault, 1989). Il fournit une introduction de base à la philosophie du langage, en mettant l'accent sur les contributions de Gottlob Frege. Les approches analytiques ont grandement contribué à notre compréhension des modes de fonctionnement du langage humain et à notre compréhension de ce que cela signifie de tenir certains énoncés pour vrais. Cet article analyse les potentialités et les limites de la philosophie analytique et développe l'argument selon lequel, face à l'inévitabilité des paradoxes qui émergent de nos catégories linguistiques, nous ne devons pas abandonner la réflexion philosophique, mais plutôt construire une approche réflexive qui nous permet de nous déplacer avec plus d'aisance dans les labyrinthes du langage.

Le quatrième texte, *Philosophie et société*, porte sur le rôle de la philosophie dans les processus de mutation social. Je soutiens que l'activité des philosophes a une grande importance dans la survie à long terme des communautés humaines parce que les discours philosophiques accroissent la capacité d'adaptation des structures sociales. Toute organisation sociale doit se transformer pour faire

face aux changements qui se produisent soit en leur sein, soit dans les contextes dont elles appartiennent. Je propose une description de la philosophie qui la rapproche davantage de la politique que de la science, une fois que les récits philosophiques, aussi comme les discours politiques, participent à la définition du rythme adaptative des organisations sociales.

Le cinquième écrit, intitulé *Le malaise de la contemporanéité*, traite spécifiquement des défis des discours philosophiques contemporains face au constat de que la philosophie n'occupe pas une place centrale dans la culture actuelle. Toutefois, on souligne qu'il existe encore un espace pour des réflexions philosophiques qui abordent de manière réfléchie et critique les modèles catégoriels qui nous utilisons pour expliquer la réalité.

Dans la mesure où les perspectives scientifiques sont devenues de plus en plus importantes, les sociétés ont vécu ce que Max Weber désignait par désenchantement du monde (2001, p. 83). Les sciences produisent des explications dans lesquels aucune place n'est réservée à beaucoup d'éléments qui peuplaient les univers symboliques humaines, comme les dieux, les âmes ou le paradis. La scientification des récits culturels implique un afflux historiciste et relativiste qui conduit à la contestation de diverses valeurs traditionnellement considérées naturelles. Dans plusieurs pays, c'est perceptible qu'une réaction contre ce mouvement est en course.

Il existe une résurgence des discours qui avouent pour un réenchantement traditionaliste et conservateur des sociétés contemporaines, notamment liés aux perspectives politiques d'extrême droite. Les organisations sociales modernes ont toujours essayé d'équilibrer le naturalisme des scientifiques avec l'essentialisme des philosophes et des théologiens, ce qui a stimulé le développement d'univers symboliques hybrides, pleins de contradictions et de paradoxes.

La modernité européenne n'a pas adopté que partiellement les approches scientifiques, incompatibles avec le cognitivisme moral des subjectivités modernes. La critique des empiristes et des positivistes n'a pas dissolu l'espoir moderne de qu'une analyse

adéquate des phénomènes empiriques conduite à l'identification de valeurs objectives dans l'ordre naturel des choses. D'une part, les récits modernes ont adopté un regard historiciste concernant à la politique, puisqu'il fallait justifier la contestation d'un Ancien Régime fondé par les coutumes traditionnelles. D'autre part, ils ont affirmé un essentialisme philosophique qui caractérisait certaines structures sociales comme naturelles, c'est qui était indispensable pour exclure de l'autorité des gouvernements la possibilité de les modifier.

Sans surprise, les penseurs chrétiens de la modernité européenne ont « découvert » que les valeurs considérées fondamentales par ses cultures constituaient des « droits naturels » universels et éternels. Cette naturalisation a engendré une prétention d'universalité de la culture européenne : son monothéisme, ses savoirs scientifiques, ses formes de gouvernement, sa philosophie. La prétendue universalité de ces éléments a servi comme justification « rationnelle » de l'imposition violente d'une domination coloniale (et postcoloniale) d'autres cultures.

On souligne que la stabilité d'une idéologie si paradoxale reposait sur la relative homogénéité culturelle des sociétés européennes, dont les groupes rivaux étaient également chrétiens, blancs et conservateurs. Ce faible fondement n'a pas survécu les transformations sociales du vingtième siècle, qui ont impliqué une complexification des sociétés. L'émergence des sociétés toujours plus plurielles a mis en cause le projet moderne de promotion d'un compatibilisme naturalisant entre science et tradition. En effet, il était impossible de stabiliser les sociétés industrielles complexes à partir d'une référence mythologique à un ensemble de valeurs universelles partagées par tous leurs membres. Le cinquième essai explore la façon dont les tensions sociales contemporaines exigent le développement d'un discours philosophique plus ouvert aux différences qu'habitent une même communauté (Milovic, 2004).

Le sixième et dernier essai, *Pourquoi étudier la philosophie aujourd'hui ?* a un titre qui dialogue avec l'ouvrage de 1984, dans

lequel le jusphilosophe brésilien Roberto Lyra Filho a répondu à la question : *Pourquoi étudier le droit aujourd'hui ?*. À cette époque, Lyra Filho s'interrogeait sur le sens de l'étude du droit dans un environnement autoritaire, dans lequel « la pseudoscience dogmatique du droit s'est isolée dans une bulle de servilité politique et de retard technique » (1993).

Comment serait-il possible, dans une situation encore peu propice, d'obstructions institutionnelles et de violence répressive, – d'agir, néanmoins, en vue de transformer le monde, sous l'égide libératrice de la Loi authentique et bonne ? (Lyra Filho, 1993)

La réponse de Lyra Filho suggérait que, dans un contexte autoritaire, l'étude du droit ne puisse pas se limiter à une interprétation des normes produites par l'État : une fois que « les droits de l'homme ne sont pas épuisés dans les normes en vigueur », il faudrait déterminer les « limites juridiques de l'insurrection légitime » (1993). Lyra Filho est décédé en 1986, avant la promulgation de la Constitution brésilienne de 1988, dont le caractère démocratique a stimulé un changement dans les discours des juristes critiques. Dans ce nouveau contexte institutionnel, les juristes les plus attachés aux « droits de l'homme » ont abandonné la critique du droit officiel à partir des paramètres transcendants de validité. Au lieu de cette approche « philosophique », ils ont concentré ses efforts sur la construction d'une herméneutique constitutionnelle capable de concrétiser juridiquement les promesses politiques de la nouvelle Charte Constitutionnelle.

Ce « tournant méthodologique » est typique des sociétés dont existe une suffisante convergence entre l'application dogmatique du droit et les attentes de justice de la société. La mobilisation d'une « critique du droit » est plus exigeante, en termes politiques et argumentatives, qu'une « application critique du droit ». Cette seconde stratégie permet de substituer un argument philosophique fondé sur l'esprit du droit, qui objectivait déroger des lois injustes, par un argument qui se limite à exiger l'harmonisation des lois avec les principes constitutionnels (Rouvière, 2023). Comme la culture

juridique typiquement privilégie les arguments selon la lettre (Rouvière, 2023), ce n'est pas surprenant que les juristes critiques brésiliens ont adopté une perspective méthodologique et interprétative, explicitement dévouée à dévoiler le sens profond du droit.

Au Brésil, les croyances des juristes de 1984 sont différentes de celles qui imprègnent le sens commun des juristes d'aujourd'hui. Cependant, il reste intouché le degré de conviction qu'ils déposent dans leurs nouvelles croyances, telles comme :

- la légitimité de la Constitution et du pouvoir constituant,
- l'existence d'une interprétation constitutionnelle objectivement correcte,
- l'inévitabilité du contrôle judiciaire de constitutionnalité pour le maintien de la démocratie,
- la possibilité d'une application normative simultanément téléologique et rationnelle.

Dans ce contexte, la distinction entre droit public et privé a pratiquement disparu, une fois que tous les juristes doivent interpréter le droit en respectant la prévalence des règles constitutionnelles. D'un autre côté, l'idée de système est devenue centrale et le contrôle de constitutionnalité est devenu la principale stratégie pour la production d'un ordre juridique cohérent avec les principes fondamentaux. Toute application normative doit harmoniser les sens des textes législatifs aux principes constitutionnels, y compris les principes implicites, comme la proportionnalité.

Une telle fonction d'harmonisation des lois à la constitution paraît moins centrale dans la culture juridique française, qui a tendance à produire des discours plus respectueux en face à l'autorité des législateurs. Cependant, la pratique juridictionnelle des tribunaux de la Communauté européenne implique une nécessité d'harmoniser divers ordres juridiques nationaux dans un même système. Ce défi exige le développement d'approches qui confèrent un rôle plus important à l'interprétation créative des principes, une fois qu'ils peuvent servir comme paramètres pour la

nécessaire harmonisation des droits différents dans un ordre communautaire unifié. C'est un défi herméneutique similaire, bien que dans un contexte politique bien divers, qui a stimulé la cristallisation d'un sens commun néoconstitutionnaliste au Brésil.

Il semble évident par la culture juridique brésilienne que le rôle légitime des juristes est d'élaborer des interprétations normatives qui concrétisent le vrai sens de la constitution. Dans ce contexte, il paraît qu'il reste peu de place pour une réflexion philosophique à propos du droit : comme les juristes sont très sûrs de la puissance de son répertoire méthodologique pour réaliser la fonction sociale qu'ils s'attribuent, ils n'ont pas un grand intérêt dans une philosophie qui a tendance à contester leurs croyances. Néanmoins, chaque fois que qu'une idée paraît incontestable, l'importance de la philosophie accroît, puisque c'est un discours qui identifie les structures de nos convictions et les met à l'épreuve.

Lorsqu'il devient socialement acceptable pour les juristes de se présenter soit comme appartenant à une avant-garde des Lumières (Barroso, 2018), soit comme des spécialistes politiquement neutres qui opèrent une méthodologie autonome (Bergel, 2001), on doit prendre garde à l'avertissement de Christian Atias selon lequel, sans une réflexion philosophique, le juriste peut jouer une fonction qui personne ne souhaite pour soi : le rôle d'un « intellectuel des pouvoirs d'oppression » (Atias, 2009).

...

Je tiens à remercier la FAP/DF pour son soutien à la production et à la traduction de cet ouvrage en français, rendu possible grâce à la bourse postdoctorale concédée en fonction de ma position de chercheur invité au Laboratoire Théorie du Droit d'Aix-Marseille Université. Je remercie aussi l'Universidade de Brasília pour la licence rémunérée qui a rendu possible ce séjour de recherche.

1. Qu'est-ce que la philosophie ?

1. Philosophie et sagesse

Personne ne naît philosophe. On ne naît pas non plus médecin, cuisinier ou dentiste. Chaque profession nécessite d'un certain parcours de formation, au cours duquel nous développons les compétences qui nous permettent d'être qualifiés comme boulangers, enseignants ou avocats.

Moi, par exemple, je suis un philosophe. Mais, je dois confesser qu'il m'a fallu beaucoup de temps pour me définir en ces termes. Je crois que ma résistance à assumer une telle désignation provenait de l'immense poids attaché au titre de philosophe. Ça me semblait ridicule qu'une personne se présentait ainsi, dans la mesure où c'est un acte qui donne l'impression de prétendre appartenir à une caste spéciale, composée d'individus dotés d'une profondeur intellectuelle supérieure. Comme l'a résumé Kwame Appiah, la philosophie est « le label au statut le plus élevé dans l'humanisme occidental » (Appiah, 1993), ce qui rendrait pédant qu'une personne se désignait comme philosophe.

Ce genre de prétention de noblesse, même si elle n'est pas intentionnelle, souligne la dérive de la philosophie occidentale. Comme toutes les révolutionnaires victorieuses, elle est rapidement devenue une nouvelle incarnation de l'ennemie qu'elle combattait : la sagesse. Lorsque se dire philosophe devient une façon de se faire remarquer comme sage, c'est que la philosophie a été privée de son contenu original.

Il est risible qu'une personne se présente comme sage ou célèbre puisque ces désignations n'indiquent pas une qualité que lui est propre, comme ce qu'une personne est (comme être une mère ou être une femme) ou ce qu'elle fait (comme être un artiste ou un pompier). La sagesse ou la célébrité sont des attributs qui révèlent la manière dont les autres personnes nous perçoivent. Le label « sage » n'a de sens que comme reconnaissance sociale du savoir d'un individu et, par conséquent, c'est un titre de prestige qui ne peut être attribué que par la collectivité elle-même. Lorsque Socrate s'est entendu dire qu'il était sage, il a bien sûr compris que cette désignation constituait un piège pour lui. Selon Paul Silbert, il aurait pensé ainsi :

Il n'y a pas de problème que d'autres personnes m'appellent sage parce qu'elles reconnaissent mes connaissances ou ma prudence ! Elles arrivent à appeler sages des gens qui savent encore moins que moi ! Mais, il serait inadmissible que je me dise sage, car chacun de nous est un mauvais juge de ses propres mérites. Si je prends une désignation qui traite de ma relation avec la sagesse, elle doit se référer à quelque chose que je suis et fais vraiment : je suis une personne qui souhaite savoir, qui apprécie la connaissance. Cependant, ça serait ridicule que je prétendais posséder la vérité, comme si la vérité était une bouteille de vin ou un cheval. (Silbert, 2222)

Cette prise de conscience a amené Socrate à développer le curieux titre de « philosophe » : une désignation qu'il pouvait s'attribuer sans devenir risible. Grâce à cette ruse, Socrate a échappé à la ridicule de la prétention de sagesse, ainsi qu'à son emprisonnement implicite dans un rôle social qui, pour être préservé, demande au sage de s'efforcer constamment à se maintenir

en tant que porte-parole des discours qui correspondent à sa communauté.

Malgré ce début autocritique et prometteur, les héritiers de la tradition socratique ont rapidement commencé à revendiquer la place sociale du sage, avec sa capacité particulière à distinguer la vérité de ses divers simulacres. L'idée que le philosophe est capable d'une connaissance objectivement vraie a dénaturé le sens originel du mot philosophie, en le convertissant dans un type spécifique de savoir institutionnalisé.

Seule l'inconsciente reconnaissance de cette équivalence entre philosophie et sagesse explique la réticence que j'ai eue à me qualifier de philosophe, même après avoir osé écrire un livre dans lequel je traite de nos modes de connaissance, un thème qui a toujours été « matière à philosophie » (Barros, 2010a). J'avais ainsi commencé le brouillon de ce livre-là :

Je ne suis pas un philosophe. En fait, je ne pense même pas que le titre de philosophe ait une signification pertinente, car il donne l'impression qu'il existe un certain groupe de personnes qui produisent ce que nous appelons ordinairement la philosophie.

La sincère fausseté contenue dans la première phrase souligne qu'il faut toujours douter des philosophes, comme des poètes. Le philosophe « est un feinteur, il feint si complètement » (Pessoa, 1990, 2021), qu'il devient convaincu que les choses qu'il souhaiterait dire sont vraies. La convergence des sensibilités philosophiques et artistiques était rarement reconnue par les philosophes, à tel point que Platon a tenté d'exclure les poètes de sa République (2016), afin qu'ils ne défendent pas publiquement des thèses aussi dangereuses que le principe pédagogique fondamental de Manoel de Barros : « désapprendre huit heures par jour enseigne des principes » (Barros, 2010b).

Le statut distingué des philosophes dépend de la croyance sociale selon laquelle il existe un ordre immanent des choses, qui doit être dévoilé par l'intelligence particulière de ces créatures réfléchies

et profondes. Mais, les poètes n'ont jamais pris les philosophes au sérieux, et le portrait sarcastique d'Aristophane décrivant Socrate comme une personne qui vivait dans les nuages est classique. Les artistes ont fait comprendre que la post-sagesse des philosophes a toujours été porteuse de quelque chose de risible, car la philosophie doit porter une sobriété, une gravité et une assurance sur des affirmations douteuses que personne ne peut revendiquer sans paraître ridicule.

Les personnes qui ont eu la joie de lire Milan Kundera ont certainement pensé à ses livres lorsqu'elles ont vu les mots « poids » et « risible » utilisés dans le même texte. Kundera a écrit des romans dans lesquels il a longuement décrit la nature perturbatrice de diverses formes d'humour et il a aussi exploré les tensions entre la lourdeur et la légèreté. Je ne peux pas envisager de prendre au sérieux une réflexion philosophique contemporaine menée par une personne qui n'a pas lu *L'insoutenable légèreté de l'être* (Kundera, 2020) ou *Le livre du rire et de l'oubli* (Kundera, 1987). Évidemment, dans ma cité idéale, les artistes occuperaient une place de choix, au lieu d'être relégués dans un silence obséquieux.

Comme il était prévisible, la stratégie platonicienne n'a pas fonctionné. Nous continuons ainsi à insister pour placer les poètes et les philosophes côte à côte, reconnaissant que les deux sont impliqués dans une « didactique de l'invention » (Barros, 2010b), visant à créer des discours capables de mobiliser la sensibilité de leurs concitoyens. Cette reconnaissance m'a fait considérer qu'il était plus approprié de défendre explicitement que les personnes qui écrivent des livres sur la philosophie devraient être qualifiées de philosophes, mais en soulignant que cela n'implique pas de reconnaître leur appartenance à une aristocratie de la pensée. Je devrais pouvoir me reconnaître philosophe avec la même tranquillité démocratique qui accompagne mon identification en tant qu'enseignant, brésilien et lecteur de Kundera.

2. Philosophie et politique

Jusqu'ici, l'objectif de ce texte a été de dégonfler la notion de philosophie, en essayant de lui retirer la croûte de sagesse qui s'est accumulée sur le mot au fil du temps. Les philosophes ont prétendu ne pas être sages, puis ils ont essayé d'assumer la fonction sociale dont ils rêvaient : être les gardiens du vrai sens des choses. La cause de cette imposture ne fut pas la mauvaise foi des philosophes, qui n'ont cessé de rechercher la vérité avec les meilleures intentions, c'est-à-dire avec le désir sincère de dévoiler le sens profond des choses (Pessoa, 1990). Ce qui a conduit les philosophes à suivre ce chemin tortueux est précisément la conviction inébranlable de l'existence d'un sens intime des choses qu'ils peuvent découvrir par l'usage individuel de la raison.

Ce n'est qu'au XIX^e siècle que l'on a commencé à douter sérieusement de l'existence d'un ordre de valeurs intrinsèque à la nature. Depuis, nous avons progressivement pris conscience que l'histoire humaine n'est pas un processus par lequel nos essences se réalisent dans le monde, mais un très long processus par lequel nous construisons et développons nos univers symboliques.

La conscience historique détrône la vieille prétention philosophique de trouver les essences immuables d'une nature éternelle. L'historicisme du XIX^e siècle rend ridicules les prétentions de la philosophie grecque et nous permet ainsi d'inventer un nouveau sens à la notion même de philosophie, que nous pouvons décrire comme une forme spécifique de travail intellectuel.

Cependant, prenons soin que le dégonflement du poids du mot « philosophie » ne nous conduise pas à une dissolution complète de ce concept, qui pourrait nous amener à considérer toutes les personnes comme des philosophes, car chacun d'entre nous a sa « philosophie de vie ». Ce serait aussi erroné que de considérer que les avocats sont des écrivains parce qu'ils passent leur vie à rédiger des pétitions et des appels. La seule capacité à produire des textes écrits ne permet pas de qualifier une personne d'écrivain.

Nous racontons tous des histoires, mais cela ne nous fait pas d'historiens. Certains d'entre nous cherchent à comprendre comment certains événements se sont produits, mais cela ne nous fait pas d'historiens non plus. Ces activités seulement révèlent que l'on s'intéresse à l'histoire, et c'est la reconnaissance d'un intérêt au savoir qui était contenue dans la formulation socratique du terme philo+sophia, qu'il utilisait pour désigner un intérêt particulier pour la vraie connaissance.

Je chante parfois avec ma famille et mes amis. J'ai aussi pu jouer du tambourin dans le groupe *Samba do Peleja*, mais cela ne fait pas de moi un musicien. Nous réservons le nom d'historien et de musicien à ceux qui produisent des récits historiques ou des discours musicaux avec compétence et constance.

L'activité que j'exerce le plus régulièrement est celle d'enseignant. L'enseignement n'implique pas la production de discours strictement philosophiques, mais de textes pédagogiques, visant à faciliter la compréhension des structures conceptuelles qui imprègnent les différents discours que mes lecteurs rencontrent au cours de leur vie. Un professeur de philosophie n'est pas nécessairement un philosophe, mais un cartographe qui trace des schémas de pensée, dans le but d'aider ses lecteurs et auditeurs à mieux comprendre ce que nous faisons réellement lorsque nous essayons d'expliquer le monde.

Il n'est pas rare que les professeurs de philosophie contribuent efficacement au champ philosophique, en développant une lecture particulière de la réalité qui leur permet de se qualifier également de philosophes. Cependant, la philosophie n'est pas le fruit du travail des professeurs de philosophie, ainsi que la langue n'est le résultat du travail des linguistes. Les linguistes sont des spécialistes qui décrivent la manière dont les êtres humains communiquent au moyen de codes linguistiques. Ils produisent la linguistique, pas des langues.

Bien avant l'existence des linguistes, il y avait de multiples langues, parlées par des milliers de personnes et constituées par l'effort commun de créer des modes de compréhension mutuelle.

Avant qu'il y eût des langues, il y avait des langages plus simples : picturaux, gestuels, sonores. Tout a toujours un avant et les choses qui n'ont pas d'avant sont des mystères qui défient notre compréhension. Laissons les mystères pour plus tard. Tenons-nous au fait que nos capacités (linguistiques, sociales, argumentatives) précèdent historiquement l'existence des discours qui tentent de les analyser et de découvrir leurs règles implicites.

Bien avant l'avènement des philosophes, il y avait des discours structurés à partir de catégories complexes, des ensembles de récits qui tentaient de convertir le monde dans un lieu compréhensible. Avant que les philosophies aient été développées, il y avait déjà cette posture que l'on a appelée « herméneutique » : observer la réalité comme si elle portait un sens à découvrir. Il n'importe pas si ce sens existe objectivement, puisque notre recherche pour les sens intime des choses nous conduit à « découvrir » des sens partout.

Nous ne comprenons pas que les choses qui ont un sens. Par conséquent, en essayant de comprendre le monde, nous supposons que nous pouvons découvrir au plus profonde de la réalité un sens intrinsèque, qui n'existe pas, mais que nous produisons dans la mesure où nous le cherchons. Il n'est pas nécessaire que les choses aient une signification pour que nous essayions de les interpréter : notre regard peut reconnaître dans un nuage la forme d'un dragon ou d'un éléphant, mais le dragon et l'éléphant sont des modèles qui se trouvent dans notre esprit, et non dans les nuages eux-mêmes.

Comme l'a dit Carlos Nejar, « la raison que vous ne me donnez pas, je la crée » (Nejar, 2003), et nous inventons ainsi de multiples univers symboliques qui peuplent le monde des sens, des valeurs, des droits naturels et des significations objectives. C'est nous (observateurs, lecteurs, interprètes) qui établissons des relations de similitude, de conséquence ou de finalité, grâce auxquelles nous pouvons réduire la complexité du monde à certains modèles récurrents, en élaborant des modèles explicatifs capables de donner un sens unifié à une multiplicité d'objets et d'événements.

Notre regard herméneutique observe les phénomènes et les objets du monde comme s'ils n'étaient pas des événements

physiques dotés d'existence, mais comme s'ils étaient des éléments d'un ordre significatif qui peut être interprété. La philosophie adopte cette approche à la mesure que les philosophes se consacrent à l'investigation de cet ordre immanent qui définit les sens de toutes les choses particulières : ses fonctions, ses essences, ses finalités, ses formes, ses attributs.

Cependant, soulignons que le philosophe n'est pas seul dans ce défi interprétatif du monde, qui est aussi relevé par des artistes, des prophètes et des politiciens, d'entre autres acteurs sociaux. Ainsi, les catégories qu'une culture développe pour comprendre la réalité ne sont pas contenues uniquement dans les livres de philosophie. Par exemple, c'est du poète Fernando Pessoa que j'ai appris que les philosophes sont malades des yeux parce qu'ils ne voient pas le monde tel qu'il est, mais attribuent des sens à des choses qui n'ont ni valeur ni signification, mais uniquement existence.

Les modèles de compréhension du monde ne sont pas des philosophies. Ce sont les cultures, ces univers créés par la sédimentation de multiples strates historiques, au sein desquels chaque individu est immergé depuis sa naissance. Aucun d'entre nous ne crée la culture, car elle émerge au terme d'un long processus de décantation, dans lequel se croisent les perceptions d'innombrables personnes, chacune d'entre elles étant mue par le singulier désir humain d'ordre : nous observons le monde comme s'il avait un ordre intrinsèque et, de manière prévisible, nous produisons de multiples descriptions de cet ordre.

Une réalité ordonnée est un lieu habitable, dans lequel nous pouvons naviguer de manière plus prévisible et plus sûre. Notre cerveau est une machine à produire de l'ordre, à créer des modèles qui nous permettent de nous comporter d'une manière adaptée au monde, même si nous ne disposons que de peu d'informations fragmentaires. Un ordre inventé calme nos angoisses et permet l'établissement de relations sociales symboliquement structurées, constituant un artefact culturel qui nous a permis de vivre dans des groupes de centaines de milliers de personnes.

Un livre de philosophie doit provoquer les lecteurs à réfléchir à propos des ensembles de catégories (anciennes, modernes, postmodernes, etc.) qui les sociétés (et non seuls les philosophes) ont produit dans ses tentatives de comprendre la réalité. Les sciences sociales peuvent se limiter à décrire et à classifier ces modèles parce qu'elles ont le défi d'expliquer l'organisation, y compris symbolique, des sociétés. Toutefois, l'objectif de la philosophie n'est pas de simplement comprendre, mais de réfléchir critiqueusement à propos des catégories qui constituent ces univers symboliques.

Dans beaucoup de sociétés, la philosophie n'est pas absente : elle est interdite, dans la mesure dont ce n'est pas légitime la mise en question des valeurs et des croyances hégémoniques. Dans des cultures dotées des valeurs très stratifiées, le questionnement de certaines vérités fondamentaux est interprété comme quelque chose entre l'indignité et la sottise. Nos sociétés démocratiques contemporaines, par exemple, offrent peu d'espace pour une discussion à propos de la légitimité de l'esclavage ou de la soumission des femmes à ses maris.

La philosophie n'est pas la simple contestation de ces valeurs fondamentales puisque la validité d'un ordre peut être questionnée aussi d'une manière critique que d'une façon dogmatique. C'est commun que des prophètes contestent une tradition à partir de l'affirmation d'un système alternatif de croyances, mais il n'y a point de philosophie dans un conflit d'idéologies opposées. L'analyse philosophique a lieu où l'on peut observer des divergences à propos de la vérité et de la validité comme des disputes argumentatives qui peuvent être analysés d'une façon discursive. La philosophie exige que l'on observe les dialogues sociaux comme des discours dont la cohérence et la correspondance à la réalité peuvent légitimement être évalués.

Bien que certaines philosophes croient sincèrement pouvoir accéder rationnellement à la vérité objective du monde, ils sont normalement inscrits dans des cultures dont il est importante l'argumentation basée dans une conformité entre les structures sociales et un ordre naturel immanent. Les philosophes font partie

de ses cultures et, donc, ils argumentent à partir des critères discursifs partagés par ses contemporains. Ce fait souligne que la philosophie, comme la politique, est une activité liée au présent, parce qu'elle fait partie des éléments sociaux qui déterminent la capacité d'une culture de modifier ses propres univers symboliques.

Une formation philosophique demande toujours que les personnes développent la capacité de comprendre ainsi que d'évaluer les modèles descriptifs et explicatifs qu'organisent les interactions sociales dans une société présente. Il n'existe pas que de philosophie contemporaine. Étudions les modèles antiques, mais dans la mesure où cette connaissance nous permet de comprendre mieux les structures symboliques dont nous sommes actuellement immergés.

Les premiers ordres que les êtres humains ont créés sont des mécanismes très efficaces pour transmettre certains modes de comportement entre les générations. D'une certaine manière, ce sont des mécanismes trop efficaces, car ils parviennent à stabiliser certaines formes d'interaction sociale si rigide qu'elles deviennent un obstacle : lorsque l'environnement change, et que nos croyances religieuses génèrent des comportements inadaptés, comment est-il possible de transformer les ordres sociaux ?

Les sociétés qui ont survécu durant les 10 000 dernières années ne sont pas celles qui se sont avérées les plus rigides. En effet, une trop grande orthodoxie entrave les processus de transformation qui permettent aux sociétés de répondre aux changements environnementaux et de s'y adapter. Tout au long de l'Holocène, nos groupes sociaux ont développé certains éléments qui ont accéléré les processus de mutation, servant de filtres grâce auxquels nous définissons quels aspects de la culture seront maintenus et quels éléments devront être transformés.

Dans la sphère des relations sociales, ce filtre des transformations est le gouvernement : nous avons inventé que les décisions d'un groupe de personnes engagent l'ensemble de la société, ce qui permet des transformations sociales plus rapides, motivées par des raisons de nature stratégique. Dans nos univers

symboliques, la création d'un gouvernement est impossible, car personne ne décide de ses propres valeurs, convictions et significations. La transformation de cet ordre symbolique ne se fait pas par une décision, mais par des processus argumentatifs qui accentuent les incongruités de nos manières de voir le monde et nous incitent à les réorganiser selon de nouveaux modèles. Ce qui reste donc aux philosophes est de parler à ses contemporains, en croyant que nos convictions peuvent être transformées au cours des interactions linguistiques, y compris les discours philosophiques.

Cette dynamique transformatrice n'est pas l'apanage de la philosophie. Les prophètes sont des figures qui modifient les ordres religieux, favorisant les ruptures. L'art modifie nos façons de décrire la réalité, en proposant des récits et des représentations innovants. La philosophie fait partie de ce processus, mais son activité est centrée sur la révision explicite de nos concepts : c'est un discours qui thématise directement les explications dominantes, en se demandant s'il faut les maintenir ou les transformer.

3. La réflexivité philosophique

Au point 4.11 du *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein affirme que la philosophie n'est pas une théorie, mais une activité visant à élucider le sens des énoncés sur les faits. Elle vise à différencier ce que nous pouvons penser et dire d'une façon claire de ce que nous ne pouvons pas parler avec certitude et, donc, « il faut le taire » (Wittgenstein, 1922).

Je propose que nous ne devrions pas attribuer à la philosophie un objet aussi étroit que le suggéré par le *Tractatus*, mais que nous devrions adopter la thèse wittgensteinienne de que la philosophie est une activité réflexive sur notre connaissance, et pas un ensemble de propositions (c'est-à-dire un savoir). Je suggère donc d'appeler philosophie l'activité qui décrit la manière dont nous pensons à propos de tous les sujets couverts par notre langage et pas seulement

aux phénomènes empiriques, comme le proposait Wittgenstein (Wittgenstein, 1922).

En outre, je propose de reconnaître qu'elle n'est pas une activité simplement éclaircissante, puisque le discours philosophique réalise une critique visant à développer des critères pour différencier, dans nos ordres symboliques, ce que l'on doit maintenir de ce qui doit être transformé. Pour cette raison, la philosophie est une activité qui s'exerce toujours au présent : cela n'a aucun sens de décider ce qui doit être modifié ou conservé dans les univers symboliques du passé, ni du futur.

Beaucoup de personnes que nous considérons comme des philosophes ne sont que des érudits, c'est-à-dire, des individus qui ont étudié des textes philosophiques sans jamais vraiment se consacrer à une réévaluation de leurs propres idées. Les professeurs de philosophie eux-mêmes sont souvent plus dévoués à la compilation des théories d'auteurs de renom qu'à la réflexion sur les conceptions qu'ils adoptent et enseignent.

Un personnage encore plus triste est le philosophe orthodoxe qui se consacre à convertir les autres aux convictions que le semblent tellement objectives et rationnelles. Il ne perçoit pas que nous ne pouvons changer nos croyances que de l'intérieur, ce qu'implique que la philosophie doit être un dialogue horizontal, et non un prêche missionnaire. À propos de l'un de ces pseudo-philosophes, Mitia Karamazov a fait un pertinent commentaire : « Les Karamazov ne sont pas des misérables, ce sont des philosophes, comme tous les vrais Russes ; mais toi, malgré ton savoir, tu n'es pas un philosophe, tu n'es qu'un manant. » (Dostoïevski, 1935, p. 592).

Même si la philosophie se présente souvent comme une pure connaissance, c'est une caractérisation trompeuse, car la question de la philosophie est toujours celle de guider une action : quelles idées devons-nous abandonner et quelles autres idées devons-nous incorporer dans nos descriptions du monde ? La citation favorite de Miroslav Milovic, mon grand professeur de philosophie, était la dernière thèse de Marx sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait

qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer » (Marx, 1888).

Sous prétexte de comprendre comment le monde est vraiment structuré, la philosophie forge de nouvelles façons de décrire la réalité, qui modifient nos perceptions et, par conséquent, nos manières d'agir. Cette vocation pratique, tant soulignée par Miro, fait de la philosophie une activité hautement contextuelle : nous ne pouvons pas réfléchir qu'à partir de notre propre vision du monde.

Dans *Les Villes Invisibles*, Marco Polo parle à Kublai Khan de plusieurs villes de son vaste empire. Pourtant, un jour, le souverain lui fait remarquer qu'il ne parle jamais d'une ville : Venise, le lieu de naissance du fameux marchand. Marco a souri et a répondu : « Et de laquelle pensais-tu que je parlais ? [...] Chaque fois que je décris une ville, je parle toujours de Venise. [...] » (Calvino, 1996). C'est ce que nous faisons toujours, en parlant du monde à partir de notre perspective particulière, dérivé de l'interaction de notre personnalité avec les diverses réalités qui nous ont interpellés tout au long de notre vie.

Je suis né dans un monde sans internet. J'ai grandi dans une société où les téléphones portables étaient considérés comme quelque chose d'aussi lointain que le voyage interstellaire. Je suis devenu un adulte immergé dans des relations sociales qui se déroulaient sans WhatsApp, sans Instagram, sans Facebook, sans Tinder : dans l'absence de ces plateformes de communication immédiate sur lesquelles fonctionnent de nombreuses interactions sociales contemporaines. Si j'ai de la chance, je serai encore témoin des catastrophes environnementales découlant du changement climatique et des secousses que l'intelligence artificielle provoquera sur le monde du travail.

Avec un peu de chance, ces mêmes choses seront également vues par mon père, qui, enfant, voyageait à cheval pour passer des vacances chez mon arrière-grand-père, dans l'intérieur du Brésil. Mon père est né en 1951, une époque où les États-Unis pratiquaient encore la ségrégation dans les écoles (*Brown v. Board of Education*

date de 1954) ; il y avait plus de 20 colonies européennes en Afrique ; les femmes mariées au Brésil ne pouvaient exercer une profession qu'avec l'autorisation préalable de leurs maris (le statut des femmes mariées, qui change cette situation, date de 1962) et l'homosexualité était un crime en Angleterre (la loi sur les délits sexuels de 1967, qui légalise les relations homosexuelles entre personnes de plus de 21 ans).

C'est dans ce monde si différent du nôtre que la plupart des ministres actuels de la Cour Suprême du Brésil est né et éduqué. Ces juristes socialisés dans un contexte social aussi divers ont développé des valeurs et des sensibilités adaptées à l'environnement dans lequel ils étaient insérés 50 ans auparavant. Néanmoins, ils doivent juger des questions qui remettent souvent en cause ces valeurs et vont au-delà des concepts dont ils se sont habitués à observer la réalité.

Ce rythme vertigineux de changement fréquemment signifie que la sensibilité d'une personne est assez éloignée des perceptions typiques d'une génération plus ancienne ou plus jeune. Ces différences nous intéressent puisque la philosophie se développe, à chaque instant, en discutant les limites des perceptions sociales hégémoniques.

La philosophie est utile lorsqu'elle nous affronte, lorsqu'elle explore les tensions internes qui existent dans nos visions du monde. Chacun entre nous possède une sensibilité construite à partir de facteurs hétérogènes, qui ne forment pas un système unifié, mais plutôt une mosaïque débordant d'incongruités qui passent inaperçues parce que chaque pièce de cet ensemble nous est familière. L'étude de la philosophie tend à nous faire plus conscients de ces paradoxes, à nous rendre compte qu'il existe des fractures dans nos modèles explicatifs, que les concepts que nous utilisons sont vagues, que notre indignation morale est sélective, que nous croyons à des faits déformés et que chacun se croit plus juste et plus objectif qu'il ne l'est.

Ces incongruités ne sont pas l'objet exclusif de la philosophie : les artistes, les psychologues et les religieux s'en occupent, chacun

à sa manière. Les philosophes traitent généralement ces questions sur la base d'une analyse des concepts : nous observons les répertoires conceptuels que nous avons reçus des générations précédentes (la tradition, au sens le plus littéral de ce qui est transmis) et évaluons dans quelle mesure ces modèles explicatifs sont adéquats au contexte actuel.

Il se trouve que ces critères d'analyse sont très disparates : chaque perspective philosophique a des paramètres idiosyncratiques, qui ne sont pas compatibles les uns avec les autres. Malgré toute cette divergence, ou plutôt, précisément à cause de toute cette disparité, il est important que chaque personne identifie les modèles explicatifs qu'elle a tendance à utiliser, et prenne conscience du potentiel et des limites de ses répertoires conceptuels.

L'exercice de cette réflexivité est la philosophie elle-même. Par conséquent, les philosophes ne sont pas les érudites qui connaissent l'histoire des théories des penseurs de grande renommée, mais les sujets capables de participer activement des dialogues par lesquels les membres d'une communauté réfléchissent critiqueusement à propos des limites de ses propres univers symboliques.

4. L'actualité potentielle de la philosophie

Est-ce que le discours philosophique est capable d'offrir des contributions pertinentes à la définition collective sur le maintien, la transformation ou le rejet des catégories linguistiques à partir desquelles nous construisons nos univers symboliques ?

Durant derniers siècles, on a consolidé l'idée que les choix politiques et individuels doivent être guidés par une connaissance objective et rigoureuse des faits, qui ne nous est pas donnée par la philosophie, mais par la science. Dans un environnement polarisé, tel que celui dans lequel nous vivons aujourd'hui, la philosophie tend à être perçue comme non pertinente, car remettre en question les vérités qui devraient être respectées est une attitude perçue comme

subversive et inutile. Subversif parce qu'il pose des questions qui auraient dû être réduites au silence. Inutile car il semble peu probable que des individus fermés dans ses bulles modifient leurs positions par un exercice de réflexion dialoguée.

En ces temps postmodernes, il est devenu courant de dénoncer les limites des croyances sociales de nos adversaires : d'un côté comme de l'autre de la scène politique, on prétend que ses adversaires vivent dans une grotte, incapables qu'ils sont de percevoir la vraie réalité des choses. Cependant, au lieu d'offrir une voie réflexive et dialogique qui puisse corriger les perceptions erronées, ce diagnostic conduit à une disqualification des opposants qui justifie l'utilisation de stratégies d'imposition des valeurs qu'ils paraissent incapables de reconnaître de manière autonome.

- Cette position missionnaire de la modernité se rapproche de la sensibilité dont Thomas d'Aquin fait preuve dans la *Summa contra Gentiles*, dans laquelle il cherche à démontrer que certains éléments du christianisme peuvent être justifiés directement par la raison, sans avoir besoin d'arguments fondés sur la révélation biblique (Davies, 2016). Pour cette raison, les juifs, les musulmans et les autres peuples de culture non chrétienne commettraient objectivement une erreur en ne reconnaissant pas les vérités chrétiennes démontrables par la raison naturelle, que tous les êtres humains partagent.

Les peuples non européens étant incapables de reconnaître de manière autonome les vérités objectives et les valeurs fondées sur la rationalité universelle des Européens, il était légitime que les colonisateurs tiennent le rôle de tuteurs auprès de ces populations incultes, qui avaient besoin d'être guidées pour adopter des formes civilisées d'organisation sociale, politique et morale. Dans les affrontements typiquement modernes, la critique des positions traditionnelles s'est faite à travers une posture cognitiviste, qui présupposait l'existence d'une vérité objective au-delà des croyances traditionnelles, qui pourrait être atteinte par l'exercice de la réflexion rationnelle.

La modernité européenne, fondée sur l'idée que les structures sociales développées en Europe étaient les conséquences naturelles de la rationalité humaine, a eu pour développement prévisible un mouvement colonial par lequel ces vérités ont été légitimement imposées à d'autres populations, puisque la colonisation était perçue (par les colonisateurs, bien sûr) comme un mouvement civilisateur et émancipateur.

À la fin du XIX^e siècle, des philosophes comme Nietzsche se sont rendu compte que les philosophes modernes soulignaient l'historicité des perspectives traditionnelles, sans s'apercevoir de l'historicité de leurs propres concepts (Nietzsche, 1988). Au début du vingtième siècle, cette conscience historique radicalisée s'est concrétisée dans la reconnaissance d'Hans Kelsen qu'un tel affrontement devait être perçu comme une compétition entre diverses versions du jusnaturalisme, défendues par des personnes pleinement convaincues de la validité objective de leurs valeurs religieuses, libérales ou socialistes (Kelsen, 2010).

Le relativisme axiologique de Kelsen a été mal accueilli tant à gauche comme à droite. Au milieu du XX^e siècle, ce que le bon sens exigeait des juristes n'était pas la reconnaissance critique du fait que tout système de gouvernement implique l'imposition violente de certaines valeurs. C'était l'adhésion à la thèse selon laquelle certaines valeurs doivent être perçues comme objectivement valables, ce qui justifierait leur imposition par l'État, y compris par moyen des décisions judiciaires.

À travers de l'idéologie du constitutionnalisme libéral, le XX^e siècle a connu un élargissement de la liste des droits fondamentaux : égalité raciale, égalité des sexes, liberté d'orientation sexuelle, droits environnementaux, etc. Ces droits ont été lus dans une perspective jusnaturaliste qui ne les considère comme des conséquences historiques de transformations sociales contingentes, mais comme des résultats nécessaires du progrès de notre connaissance à propos d'une nature humaine éternelle et immuable.

Dans le contexte missionnaire de la modernité, toute théorie dialogique n'est plus qu'un simulacre, une fois qu'il s'agit d'un

pseudo-dialogue qui n'opère pas une vraie ouverture, mais qui sert à la justification de l'imposition, y inclus violente, d'un concept de bien. Le colonialisme et la colonialité (Quijano, 2011) ne sont pas les rejetons d'une modernité déformée, mas des réalisations du projet politique moderne. La polarisation contemporaine est le résultat prévisible des modèles politiques engagés dans un système particulier de valeur dont l'imposition implique la confrontation et non le dialogue.

Au Brésil, comme aux États-Unis, la naturalisation des discours constitutionnalistes libéraux a suscité une importante réaction des groupes sociaux conservateurs, qui ont interprété diverses décisions juridiques et politiques comme des attaques directes contre l'ordre naturel. Ce conflit de visions a été qualifié pour des penseurs conservateurs comme une « guerre culturelle » qui compromettait les principes fondamentaux de la culture occidentale (Araújo, 2017).

Cet affrontement entre un libéralisme progressiste et un conservatisme religieux a conduit ceux pays à une espèce de dégradation de la politique, puisque les deux champs combattants se comprennent comme les défenseurs des valeurs naturelles, des institutions légitimes et de la véritable interprétation des normes. Ce processus de polarisation compromet la capacité de la politique servir comme arène de confrontation légitime entre des positions divergentes. Lorsque le conflit est compris comme un affrontement de visions du monde inconciliables, la vieille figure de la guerre juste refait surface : l'idée que nous sommes du bon côté de l'histoire et que, par conséquent, nous avons l'obligation morale de vaincre nos ennemis et leur imposer la vérité objective qui nous inspire. Que ce soit à gauche ou à droite, les juristes non critiques d'hier et d'aujourd'hui convergent dans leur habileté à inventer des théories miraculeuses qui, curieusement, finissent par présenter le rôle du droit comme la concrétisation de leurs propres agendas politiques.

Lorsque la différence peut simplement être effacée de l'agora virtuelle des réseaux sociaux informatiques, quel sens y a-t-il à reprendre l'ancienne tradition philosophique du dialogue et de

l'argumentation comme des moyens de traiter les questions humaines les plus controversées ? Lorsque nous pouvons voter pour des candidats auxquels nous nous identifions et qui mobilisent nos affections, quel sens y a-t-il à discuter publiquement des politiques publiques ? Notre forme politique est une ritualisation de la guerre, qui permet d'imposer les valeurs de la majorité à une minorité qui aspire à devenir la majorité, dans le cadre de nouvelles élections.

Le conflit ritualisé me semble effectivement préférable à une guerre, comme celle qui se déroule aujourd'hui au Yémen, en Syrie et en Ukraine. Mais, peut-être, nous devrions écouter plus attentivement les avertissements d'Hobbes, pour qui ce type d'ajustement ritualisé entretiendrait des tensions sociales qui nous conduiraient fatalement à la guerre civile (Hobbes, 2014). Si la thérapie hobbesienne du gouvernement souverain nous paraît un cauchemar, il convient d'être sensible au fait qu'un gouvernement polyarchique (Dahl, 2005) est une configuration hautement instable : il nous faut beaucoup de prudence et de sensibilité pour éviter que des désaccords insolubles ne nous conduisent à une imposition autoritaire du bien.

Dans le contexte actuel de polarisation et de fermeture des bulles, les perspectives théoriques qui décrivent la société en termes de prise de décision rationnelle éclairée par le libre discours perdent de leur attrait. Toutefois, les théories agonistiques, qui traitent les interactions sociales en termes de pouvoir, d'imposition et de conquête, gagnent en espace. À la place de l'universalisme des Lumières, nous voyons une série de néotribalismes (Maffesoli, 1996), qui remettent en question notre habilité à établir une société capable d'articuler les différences entre ses divers groupes.

Lorsque la question de la vérité semble définie par des critères d'identité politique, quelle place peut avoir la philosophie ? La même vieille place, qu'elle occupe depuis les Grecs : un espace dans lequel chaque individu peut articuler des doutes sur les croyances sacrées d'une société. Les sociétés anciennes manquaient d'ouverture pour cette dimension autocritique, dans laquelle les éléments sacrés pouvaient être thématés directement, en termes argumentatifs.

Concernant les valeurs sociales fondamentales, ce que l'on attend des citoyens est le respect et la révérence. Face à cette situation, la philosophie a toujours été perçue comme une forme d'imposture hérétique.

La philosophie concerne un exercice critique sur les concepts dominants dans une société. Dans cette mesure, elle contribue à différencier les conceptions que nous devons renforcer desquelles que nous devons abandonner. Mais, à quoi bon se livrer à ce genre d'exercice, qui viole le principe selon lequel on ne change pas une équipe qui gagne ? Il semble commode et démocratique de reconnaître qu'une idée qui a obtenu un large assentiment doit être respectée, que ce soit parce qu'elle fait partie d'une tradition vénérable (pour les conservateurs) ou parce qu'elle représente l'expression majoritaire d'une collectivité (pour les libéraux).

Pourquoi devrions-nous permettre que les valeurs qui nous sont les plus chères soient remises en question ? Pour certains, ces valeurs à protéger sont les différences naturelles entre les hommes et les femmes, ainsi que les valeurs religieuses. Pour d'autres, l'égalité des sexes et la liberté d'orientation sexuelle doivent être protégés contre les critiques sociaux qui les remettent en cause. Pour d'autres encore, les valeurs fondamentales sont la répartition juste des revenus et la garantie de niveaux minimaux d'accès à la santé, au logement et à l'éducation.

Le problème est que nous désirons des choses très étranges lorsque nous souhaitons que des valeurs aussi disparates et contradictoires soient respectées simultanément. La solution moderne a toujours été de pousser cette diversité radicale sous le tapis, en fixant un certain nombre de directives politiques qui seraient objectivement correctes et, par conséquent, politiquement applicables. Seule l'intégration de différences conciliables est possible. Il est permis d'être catholique ou protestant, pour autant que chacun professe un monothéisme d'origine juive. On peut avoir des idées exotiques, dès qu'elles restent dans l'orbite privée et ne causent pas de bouleversement public.

En bref, il est permis de remettre en question la tradition, mais pas au point de la briser. L'expérience suggère que le moyen le plus efficace d'agir individuellement ou collectivement est d'évaluer les exemples de réussite et d'imiter le comportement des individus ou des collectivités qui se distinguent. Suivre la tradition est une façon d'apprendre des erreurs des autres, ce qui semble en fait une stratégie très raisonnable.

En réalité, les stratégies d'imitation sont essentielles pour que certains traits culturels adaptatifs perdurent au sein d'une culture. La mentalité conservatrice de la plupart des personnes semble convergente au besoin de produire des collectivités harmonieuses, guidées par des cultures stables. Les principes de sécurité juridique et de prévisibilité judiciaire sont centraux pour les approches libérales. Cependant, nous vivons dans des sociétés dynamiques, immergées dans des contextes complexes dont les changements constants tendent à compromettre l'efficacité des approches consolidées et des connaissances de bon sens.

Nous avons même des doutes croissants sur l'idée que les sociétés pourraient être stabilisées en organisant des élections périodiques dans lesquelles l'attente d'un succès potentiel rendrait stratégiquement plus avantageux pour les différentes factions de se soumettre à la guerre ritualisée par le suffrage. La récession démocratique que de nombreux pays ont connue, y compris du Brésil et des États-Unis, suggère que certains groupes sociaux comprennent qu'ils ont plus de chance de succès politique par moyen d'une escalade autoritaire que par biais d'une stratégie institutionnelle. Lorsque nous avons des doutes sur la solidité d'éléments aussi fondamentaux de nos organisations sociales, c'est amplifié la pertinence de l'exercice de réflexion critique sur nos façons de voir et d'évaluer le monde qui nous appelons typiquement de philosophie.

2. Les labyrinthes du langage

1. Cartographies linguistiques

1.1 Objets et ensembles

Théorie, philosophie, empirisme. Physique et métaphysique. Éthique et politique. Ces mots grecs anciens désignent des concepts développés dans notre effort pour comprendre la complexité de l'environnement qui nous entoure, connaître l'univers et ses habitants. Faire face à cette complexité est un défi que nous relevons quotidiennement, car notre survie en dépend, à la fois en tant qu'individus et en tant qu'espèce.

Nos perceptions nous révèlent une multiplicité d'êtres radicalement individuels : chaque pierre a une forme particulière, chaque personne est unique, chaque plante est différente de toutes celles qui n'ont jamais existé. La tâche de connaître chacun des innombrables êtres existants dépasse de loin nos capacités cognitives et notre courte durée de vie. La connaissance complète de chaque objet particulier est une tâche impossible pour les êtres humains. Si une personne peut connaître un monde aux possibilités infinies, elle doit avoir l'omnipotence et l'immortalité des dieux.

Nous essayons de contourner les limites des capacités cognitives humaines au moyen de stratégies de classification : au lieu d'accumuler des connaissances sur chacun des objets qui existent, nous les regroupons en classes. La combinaison de plusieurs objets en un seul ensemble nous permet de produire des connaissances générales sur chacun de ces groupes, et pas seulement sur chaque élément individuel.

L'une des premières mesures pour comprendre le fonctionnement de notre langage est la prise de conscience que les noms communs (maison, poisson, pont, etc.) ne désignent pas des objets spécifiques, mais des ensembles. La formulation d'une phrase aussi simple que « j'ai vu une maison » implique l'exercice d'une capacité abstraite de classification, car cet énoncé indique : j'ai vu un objet dans le monde, que j'identifie comme étant une maison. Parler d'une maison implique de traiter un objet concret (ma résidence, par exemple) comme faisant partie d'un ensemble abstrait (composé de toutes les maisons du monde).

Cette opération classificatoire sous-jacente aux énoncés les plus simples fait que les étoiles et les arbres, par exemple, n'apparaissent pas dans notre connaissance seulement comme des êtres singuliers (chaque arbre ou chaque étoile particulière), mais également comme des occurrences particulières d'un genre, c'est-à-dire d'une « catégorie » d'objets.

Activité 1. Identifiez trois noms que nous utilisons pour désigner des catégories d'objets, tels que : *contrat*, *personne* ou *droit fondamental*. A ce stade, il est préférable d'utiliser un nom au singulier, ce qui permet de comprendre que, par exemple, la catégorie *contrat* désigne *tous les contrats*.

Le processus de catégorisation nous permet de faire des affirmations telles que : les arbres ont besoin d'eau, les contrats peuvent être bilatéraux ou unilatéraux, les royaumes sont des organisations sociales comportant au moins trois niveaux hiérarchiques. Ces énoncés ne portent pas sur les caractéristiques d'objets concrets, mais sur les propriétés de catégories abstraites.

Chacune de ces énoncés met en relation une catégorie (arbre, contrat, royaume) avec d'autres (eau, bilatéralité, hiérarchie). Ainsi, la juste compréhension des énoncés linguistiques exige la maîtrise du réseau de significations qui est établi par ces références mutuelles. En effet, les catégories linguistiques n'existent pas isolément : elles opèrent sous la forme d'un réseau de significations qui intègrent le code linguistique dans lequel elles sont exprimées.

Activité 2. Faites deux énoncés sur l'une des catégories que vous avez choisies dans l'exercice 1 et identifiez, dans vos énoncés, les catégories que vous devez connaître pour les comprendre. Vous remarquerez que certains mots impliquent une catégorisation (noms communs, adjectifs, verbes) et que d'autres ne font qu'intégrer ces concepts (comme les prépositions et les articles). Qu'une catégorie ait un nom simple (comme « contrat ») ou un nom composé (comme « contrat d'adhésion » ou « acte administratif ») ne change rien : ce qui définit une catégorie, ce n'est pas son nom, mais l'existence de critères classificatoires clairs, qui permettent aux locuteurs d'identifier les objets qui composent l'ensemble désigné.

Chacune de ces énoncés met en relation une catégorie (arbre, contrat, royaume) avec d'autres (eau, bilatéralité, hiérarchie). Ainsi, la juste compréhension des énoncés linguistiques exige la maîtrise du réseau de significations qui est établi par ces références mutuelles. En effet, les catégories linguistiques n'existent pas isolément : elles opèrent sous la forme d'un réseau de significations qui intègrent le code linguistique dans lequel elles sont exprimées.

Activité 2 : Faites deux énoncés sur l'une des catégories que vous avez choisies dans l'exercice 1 et identifiez, dans vos énoncés, les catégories que vous devez connaître pour les comprendre. Vous remarquerez que certains mots impliquent une catégorisation (noms communs, adjectifs, verbes) et que d'autres ne font qu'intégrer ces concepts (comme les prépositions et les articles). Qu'une catégorie ait un nom simple (comme « contrat ») ou un nom composé (comme « contrat d'adhésion » ou « acte administratif ») ne change rien : ce qui définit une catégorie, ce n'est pas son nom, mais l'existence de

critères classificatoires clairs, qui permettent aux locuteurs d'identifier les objets qui composent l'ensemble désigné.

Lorsque nous rencontrons des objets inconnus (un nouveau poisson, un nouveau tremblement de terre, un nouvel arbre), la perception de leur ressemblance avec des objets déjà connus nous permet de les aborder à partir de notre répertoire de connaissances. Traiter des objets similaires comme des membres d'une même classe nous permet d'utiliser les connaissances dont nous disposons pour faire face à des événements auxquels nous n'avons jamais été confrontés auparavant.

Bien sûr, de telles extrapolations comportent le risque de produire de fausses inférences, qui nous amènent à manger des champignons vénéneux, à caresser des chiens sauvages ou à nous préparer à une pluie qui ne tombe pas malgré de gros nuages. Dans la vie sociale, les exemples d'erreurs se multiplient de manière exponentielle, compte tenu des difficultés que nous avons à prévoir le comportement humain. Nous appliquons des stratégies pédagogiques développées avec notre premier enfant à son petit frère, mais les résultats sont différents, car chaque enfant est unique. Pire encore : nous répétons avec le même enfant les stratégies qui ont fonctionné dans le passé, mais les personnes changent avec le temps, rendant inutiles des approches qui étaient autrefois efficaces pour calmer ou endormir un enfant.

Quels que soient les dangers liés à de telles extrapolations, les avantages en valent la peine. Chaque être humain est particulier, mais présente également de nombreux points communs avec d'autres personnes. Lorsque nous observons les comportements de différents individus, nous pouvons identifier certains éléments très variables (comme la préférence pour certains aliments), mais d'autres attributs nous semblent partagés, comme le métabolisme cellulaire et les biais cognitifs. Ces zones de convergence permettent de généraliser certaines expériences, par le biais du raisonnement inductif : la formulation d'énoncés généraux, construits à partir de l'accumulation d'observations de phénomènes uniques.

L'induction est l'un des outils cognitifs les plus importants pour notre survie individuelle et collective. Elle nous permet de produire des connaissances sur une classe d'objets, en partant du principe que les nouveaux faits suivent les mêmes schémas que les situations que nous connaissons déjà. Sur la base de cette procédure, nous pouvons formuler et affiner des stratégies pour traiter les maladies, éduquer les enfants ou cultiver des aliments.

Les stratégies efficaces ont tendance à être répétées et enseignées aux générations suivantes, dans un processus que nous pouvons appeler « accumulation culturelle » (Abrantes et Portela, 2018): le maintien de certains modèles de comportement grâce à un système de reproduction des connaissances et des sensibilités. Cette capacité semble être liée à la structure de nos langues, dont les processus de catégorisation nous permettent de construire les énoncés abstraits que nous utilisons pour dialoguer et enseigner (Dean *et al.*, 2012).

1.2 Catégories errantes

L'établissement d'interactions linguistiques constantes nous amène à développer un répertoire partagé de références à partir duquel nous pouvons agir de manière coordonnée et accumuler les connaissances issues des expériences passées. Cependant, les catégories linguistiques qui font partie de notre culture ne nous fournissent pas toujours les classifications les plus appropriées pour faire face aux défis posés par la transformation constante des environnements sociaux et naturels dans lesquels nous vivons. C'est pourquoi une société doit être capable à la fois d'accumuler de la culture et de réviser constamment les répertoires de catégories qui font partie de sa tradition.

Prenons l'exemple des catégories qui ont été développées au fil du temps pour parler des points lumineux que nous voyons dans le ciel. Il fut un temps où tous ces points lumineux semblaient intégrer trois catégories, suffisantes pour traiter des objets célestes : le soleil, la lune et les étoiles. L'objet « étoile » semble suffisamment différent de l'objet « lune » et de l'objet « soleil » pour qu'il soit justifié de donner des noms différents à chacun d'entre eux.

Nous disposions de trois catégories pour parler des objets célestes et ce système semblait suffisant. Même lorsque nous observions que certaines étoiles se comportaient différemment, nous pouvions stabiliser nos descriptions en reconnaissant deux sous-groupes : les étoiles stationnaires, dont la position semblait fixe par rapport aux autres corps célestes, et un petit ensemble d'étoiles errantes (*asteres planetai* en grec, d'où vient le nom de planète). Tout comme les gens peuvent être timides ou audacieux, il est possible de décrire les étoiles comme fixes ou errantes, sans qu'il soit nécessaire d'établir un nouveau genre.

Une observation plus attentive a montré que ces étoiles errantes présentaient également certaines particularités, comme le fait d'avoir une lumière constante, et non pas clignotante comme les autres étoiles. Cependant, le nombre d'attributs partagés (taille, luminosité, présence dans le ciel) semblait justifier leur regroupement au sein d'un même genre, rendant peu pratique la création d'une nouvelle catégorie.

Les étoiles fixes et les *asteres planetai* semblaient tourner autour de la Terre, selon des modèles récurrents, ce qui rendait leur observation pertinente pour un certain nombre d'activités complexes. En fait, il semblait plus utile d'observer les étoiles fixes, qui servaient de points de référence pour identifier l'époque de l'année à laquelle on se trouvait (à partir des constellations visibles) ou pour permettre aux anciens navigateurs de traverser les mers sans perdre le nord.

L'existence de quelques étoiles anormales ne compromettait pas l'utilité pratique de l'observation astronomique. En effet, à l'époque de Copernic, il aurait pu sembler raisonnable de classer la Lune et le Soleil parmi les étoiles errantes, différentes des étoiles fixes, même si leurs particularités en termes de taille et de luminosité justifiaient de les appeler par leurs noms propres. Lune et soleil n'étaient pas des catégories, mais des mots qui désignaient des objets concrets, comme la Terre elle-même.

Cependant, la combinaison des observations rendues possibles par les nouvelles technologies (comme des télescopes plus

puissants) et l'accumulation d'observations détaillées sur la trajectoire des planètes a permis la formulation d'une théorie héliocentrique, qui a radicalement réinterprété le sens de la déambulation des *asteres planetari* et assuré un immense transit catégorique : les planètes ont commencé à être considérées comme des objets tournant autour du soleil, ce qui a fait passer leur ressemblance avec les étoiles pour quelque chose de seulement superficiel.

Mais le changement le plus radical a été de considérer la terre comme une planète. Elle n'était plus simplement l'objet singulier que nous habitons, mais un membre d'une catégorie par laquelle nous désignons les étoiles que nous voyions comme n'errant que par la combinaison particulière des mouvements de leurs orbites avec l'orbite de la Terre. L'idée que nous vivons sur une planète, comme plusieurs autres, était radicalement nouvelle.

La redéfinition du « soleil » en tant qu'objet de type « étoile » était également nouvelle, de même que la reconnaissance du fait que les étoiles fixes se trouvaient à des distances très différentes de nous. Il ne s'agissait plus de points dans un firmament sphérique, mais d'objets massifs, répartis dans un gigantesque espace tridimensionnel, dont le caractère stationnaire était aussi illusoire.

Ce petit exemple de changement des catégories « planète » et « étoile » nous suggère que tous nos répertoires conceptuels peuvent être reformulés, à partir d'observations qui remettent en cause les cartes que nous utilisons pour comprendre le ciel, notre cognition ou notre sexualité. Chaque grande révolution catégorielle engendre d'immenses discussions, au cours desquelles les partisans de nouveaux concepts débattent avec les défenseurs des catégories hégémoniques, qui peuvent avoir des raisons valables de rejeter les innovations proposées. Bien que Copernic soit parti d'intuitions qui se sont avérées correctes, le système qu'il a proposé a dû être longuement mûri et développé avant de pouvoir représenter une alternative viable au système géocentrique.

1.3 Cognition et catégorisation

La science moderne peut être comprise comme un grand processus de test des inférences inductives que nous élaborons intuitivement. La formulation d'hypothèses explicatives n'est pas seulement effectuée par les scientifiques, mais également par les astrologues, les religieux et les artistes. La spécificité de la science réside dans la rigueur avec laquelle les scientifiques testent leurs intuitions, pour tenter de mesurer leur correspondance effective avec les faits.

La recherche scientifique consiste à formuler explicitement une généralisation et à la soumettre à des tests empiriques afin de sélectionner les hypothèses qui nous offrent les modèles explicatifs les plus robustes. Les scientifiques formulent des hypothèses sur les relations causales entre les faits (comme les effets d'un médicament ou d'un vaccin) et développent des stratégies pour évaluer si ces explications sont compatibles avec les phénomènes que l'on peut observer.

Le scientifique n'est pas une personne qui sait, mais une personne qui cherche. L'activité scientifique dépend d'un mélange improbable de vivacité intuitive (pour formuler de nouvelles explications) et de rigueur analytique (pour être très rigoureux sur le résultat des intuitions). Ces deux capacités sont rarement concentrées dans la même personne et, même lorsque cela se produit, chaque être humain est un mauvais juge de ses propres intuitions. C'est pourquoi il n'y a de bonnes sciences que lorsqu'il existe une communauté scientifique qui produit et dialogue intensément, de telle sorte que l'intuition créatrice de chacun soit contrebalancée par la rigueur avec laquelle nous analysons les hypothèses explicatives que nos collègues présentent (et non nos propres idées, toujours « brillantes »).

La science implique une approche très rigoureuse, mais elle est aussi très coûteuse et lente, ce qui la rend inadaptée à la plupart de nos problèmes quotidiens. Nous utilisons généralement des approches moins fiables, mais également plus rapides et plus accessibles. Notre compétence linguistique à catégoriser les

événements nous offre un moyen simple de faire du raisonnement inductif, dans la mesure où notre façon de parler des choses que nous observons implique une classification en cascade : énoncer la phrase « j'ai vu un perroquet » implique de traiter un certain objet comme appartenant au groupe des oiseaux, qui sont des types d'animaux, qui sont des types d'êtres vivants.

Nos cultures disposent d'une multitude de connaissances sur les êtres vivants, les animaux et les oiseaux, qui nous permettent d'inférer diverses choses sur un objet qui nous est présenté comme appartenant à ces catégories. Ces connaissances n'ont pas été développées par une seule personne, mais découlent d'un long processus de sélection et de développement, au cours duquel se manifeste une capacité qui rend l'espèce humaine unique : l'accumulation culturelle (Abrantes et Portela, 2018).

Les primates ont une intelligence et une créativité très élevées, qui leur permettent d'apprendre de nouvelles choses en observant le monde. Le langage abstrait des humains amplifie cette dynamique, car nous apprenons énormément les uns des autres dans la mesure où nous pouvons parler du monde au moyen d'un langage abstrait. La capacité de classification que nous offre le langage est particulièrement importante car, en traitant de catégories abstraites, nous sommes devenus une espèce dotée d'une grande capacité, non seulement d'apprentissage, mais aussi d'enseignement.

Ainsi, nous n'apprenons pas seulement de nos propres expériences, mais également de celles d'autres personnes. Nous apprenons même de personnes décédées, puisque le langage permet une longue chaîne de transmission, dans laquelle les connaissances se répandent bien au-delà du contexte temporel et spatial dans lequel elles ont été développées. Chaque fois qu'un savoir est appliqué (sur l'accouchement, l'agriculture, la rhétorique, etc.), les conséquences de cette application constituent une forme de test. Seuls les savoirs qui s'avèrent très robustes peuvent rester dans le répertoire commun des connaissances : le sens commun.

Les connaissances particulièrement aptes à favoriser notre survie et notre bien-être tendent à rester stables dans l'ensemble des

récits qui traversent chaque société : elles s'inscrivent dans une tradition, qui est enseignée et apprise par tous les membres d'une communauté. Cette dynamique sociale de transmission des connaissances permet un processus de sélection rigoureux, puisqu'une même connaissance (sur la chasse, la cuisine ou le traitement des maladies) peut être testée dans de multiples contextes d'utilisation.

Il n'est pas étonnant que les sociétés se soient dotées de systèmes de protection de ces répertoires, dont la contestation est souvent interdite : des formes d'organisation sont considérées comme sacrées, des interdits acquièrent une force divine, des modes de vie sont considérés comme des impositions d'un ordre naturel. La principale de ces protections est précisément notre immense capacité à ne pas les percevoir comme des catégories : notre langage traite ces classifications comme des objets aussi réels que les choses du monde, ce qui nous fait les considérer comme faisant partie d'un ordre naturel auquel nous ne pouvons pas échapper.

Nous avons tendance à percevoir nos rôles sociaux comme des résultats directs de la nature, et non comme des classifications sociales qui nous classent en tant que femmes, esclaves, nobles, étrangers ou enseignants. Chacun de ces rôles façonne notre expérience et notre sensibilité, mais les approches traditionnelles les considèrent rarement comme de simples classifications. C'est pourquoi le premier effort de la philosophie est précisément de dénaturer les catégories cristallisées dans une culture donnée, en révélant ce qu'il y a d'arbitraire et de contingent dans les classifications que nous prenons pour naturelles, éternelles et incontournables.

La stratégie de catégorisation ne semble pas être l'invention d'une culture humaine particulière, car elle semble être intégrée dans la manière dont notre cerveau traite le langage. Notre cortex cérébral ne traite pas les informations sensorielles de manière autonome pour les regrouper ensuite en classes, en considérant différemment les choses observées et les critères de catégorisation. L'identification des modèles se fait simultanément au traitement des

données produites par notre système sensoriel, de sorte que nos propres perceptions couplent des contenus empiriques et des catégories d'analyse : cris de peur, odeurs de nourriture, goûts de l'enfance.

Les capteurs de notre système nerveux interagissent physiquement avec l'environnement : le système visuel capte les rayonnements électromagnétiques, le système olfactif capte les molécules, le système auditif capte les ondes sonores qui se propagent dans l'air. Les informations qu'elles nous apportent sur le monde sont traitées par notre cerveau, qui organise les perceptions en établissant diverses relations entre elles : similitude, différence, proximité, régularité, etc. Ainsi, le fonctionnement de notre système nerveux implique l'identification de modèles (Mattson, 2014; Sparkes, 1969), qui ne sont pas dans les faits, mais dans les relations que nos processus cognitifs établissent entre nos perceptions, nos souvenirs et nos connaissances. Nos opérations cognitives ne perçoivent pas des faits individuels que nous connectons pour en faire des modèles : elles perçoivent déjà les phénomènes comme des modèles.

L'un des exemples les plus clairs de ce type de traitement est la perception du mouvement que nous avons lorsque nous regardons un film : nous savons que le projecteur affiche plusieurs images fixes par seconde, mais cet ensemble est inévitablement perçu par le cerveau comme s'il s'agissait d'un mouvement. Un goût qui nous ramène à l'enfance déclenche des souvenirs oubliés. Un cri de douleur provoque la peur et l'anxiété. En bref, le cerveau réagit à de nouveaux influx en produisant une série d'interactions avec ses propriétés actuelles, de telle sorte que le résultat de ce traitement n'est jamais une pure observation de faits isolés.

Le fonctionnement de notre cortex cérébral rend difficile la formulation claire de la différence entre les objets empiriques et les modèles de compréhension. Une personne qui regarde un film avec attention, en réfléchissant précisément à ses modes de perception, ne devient pas capable de différencier un mouvement réel d'un mouvement illusoire, car les deux sont perçus exactement de la

même manière (Engelmann, 2002). Nous distinguons si naturellement les pierres des poissons que nous sommes facilement amenés à penser que notre esprit sait distinguer ces deux catégories de manière automatique et innée. Nous vivons même nos propres processus cognitifs de telle façon que nous ne les percevons pas comme une activité corporelle (comme transpirer ou digérer), mais comme le fonctionnement d'une partie intangible de nous-mêmes : l'esprit.

Chaque fois que nous observons un arbre, il semble que notre esprit perçoive à la fois un objet singulier et une occurrence d'un genre plus large. De même que nous voyons le mouvement dans une succession très rapide d'événements, nous voyons la pertinence d'une catégorie dans la manière automatique dont nous classons un requin parmi les poissons. L'intégration entre les percepts et les modèles est si étroite qu'il paraît raisonnable de décrire nos propres modèles de classification (mouvement, poisson, pierre) comme s'il s'agissait d'objets observables : nous voyons un acte juste comme une expression de la justice elle-même ; nous voyons le ciel bleu de Provence comme une réalisation du « bleu ».

En effet, il semble que ce soit la manière dont notre cerveau nous présente ces éléments, dans la mesure où nous réagissons de façon semblable à n'importe lequel des objets perçus comme appartenant à une même classe. Cette indistinction est également transférée au niveau de nos langues, puisque nous utilisons des noms qui fonctionnent de manière identique aussi bien pour nommer des êtres individuels (l'étoile du matin, l'arbre jaune de mon jardin) que des classes d'êtres. Nos langues traitent la justice ou la beauté comme s'il s'agissait d'entités autonomes, et non comme s'il s'agissait de critères de catégorisation.

La distinction entre élément et classe ne découle pas de notre perception directe ni de nos catégories linguistiques. Elle nécessite une opération analytique, qui examine nos modes de connaissance et de construction des discours. Ce type d'analyse peut nous amener à comprendre que des mots comme « poisson » ou « bleu » ne sont pas des noms propres d'un être particulier, mais des étiquettes qui

nous permettent de nous référer à certains ensembles. Nous appellerons « catégories » les classes créées par un processus de catégorisation (division en classes) qui permettent de traiter globalement un ensemble donné d'objets. Le nom de la classe peut varier selon le code linguistique utilisé (bleu, blue, 蓝色的), mais ne confondez pas la catégorie (définie par certains critères classificatoires) avec les mots que l'on utilise pour la désigner.

Activité 3. L'intersection entre les définitions et les objets a été soulignée artistiquement par l'installation de Joseph Kosuth « une et trois chaises » (Kosuth, 1965). Comparez l'installation de Kosuth avec le tableau de René Magritte (Magritte, 1929) « La trahison des images », avec lequel l'œuvre de Kosuth dialogue manifestement. Réfléchissez à ce qu'elles nous apprennent sur les objets, les représentations et les catégories.

1.4 L'arc et les pierres

La catégorisation nous permet d'interagir avec le monde sans dépendre d'une connaissance exhaustive des êtres individuels. Selon Taylor, « la catégorisation sert à réduire la complexité de l'environnement » (Taylor, 2002), ce qui permet à nos interactions avec des phénomènes divers et complexes d'être médiatisées par la façon dont nous décrivons ces phénomènes.

Lorsque nous inventons la catégorie « oiseau », nous pouvons parler de tous les oiseaux en même temps. Dans la catégorie « comestible », nous pouvons regrouper des êtres aussi divers que la plupart des poissons et certains champignons. La catégorie « danger » permet de traiter de manière unifiée des situations très différentes mais qui doivent être traitées avec une attention particulière. La catégorie « interdit » nous laisse indiquer que des comportements qui n'ont rien en commun sont également défendus dans une culture.

Nous avons besoin de cartes qui simplifient la réalité par le biais de classes, définies par certains attributs, afin de dessiner une carte gérable pour nos capacités cognitives limitées. Le langage nous offre la possibilité de multiplier nos cartes : nous savons beaucoup

de choses spécifiques sur la maison dans laquelle nous vivons, mais nous savons aussi beaucoup de choses sur les maisons en général. Ainsi, la maisonlogie, l'astrologie, l'arbrelogie et toute autre connaissance ne portent pas sur des entités spécifiques, mais sur des classes d'objets.

Nous dépendons fortement de ces généralisations pour pouvoir interagir avec le monde de manière significative et efficace, cependant nous ne devons pas confondre les choses : chaque arbre a une existence empirique, mais la classe « arbre » n'a qu'une existence linguistique. L'écrivain Italo Calvino a très bien décrit cette relation dans un dialogue entre Marco Polo et Kubilaï Kahn.

Marco Polo décrit un pont, pierre par pierre.

— Mais laquelle est la pierre qui soutient le pont ? demande Kublai Khan.

— Le pont n'est pas soutenu par telle, ou telle pierre, répond Marco, mais par la ligne de l'arc qu'à elles toutes elles forment.

Kublai Khan reste silencieux, il réfléchit. Puis il ajoute :

— Pourquoi me parles-tu des pierres ? C'est l'arc seul qui m'intéresse.

Polo répond :

— Sans pierres il n'y a pas d'arc. (Calvino, 1990)

L'arche n'existe pas. Cependant, sans l'idée d'une arche, on ne peut pas parler de la possibilité de faire un pont en pierre qui reste stable. Bien que les pierres soient le seul élément matériel d'un pont, un ensemble de pierres ne constitue un pont que lorsqu'elles sont disposées d'une manière singulière.

Activité 4. Si les ponts sont des pierres disposées d'une certaine manière, peut-on dire que cette manière existe ?

La réponse de Marco Polo à l'exercice ci-dessus serait négative, car il affirme que « sans pierres, l'arche n'existe pas ». Cette affirmation indique que, pour lui, le mot « pont » n'est rien d'autre qu'une classification que nous utilisons pour nous référer à des objets qui ont une forme d'organisation spécifique. Les philosophes qui s'alignent sur la pensée de Marco Polo sont appelés nominalistes : pour eux, le « pont » n'est qu'un nom désignant un ensemble

d'objets ayant certaines propriétés communes. Pour eux, la « ponticité » des ponts n'est pas une dimension particulière du mode d'être de ces objets, mais seulement un critère linguistique, qui définit le sens du mot « pont » dans les discours que nous formulons pour communiquer les uns avec les autres.

2. Les paradoxes du sens

2.1 L'impossible apprentissage

Pour Marco Polo, parler du véritable concept de pont est dénué de sens, car le signe a une fonction pragmatique : classer les objets. Dire que « les poissons ont des branchies » semble être une manière simplifiée d'affirmer que tous les éléments de l'ensemble « poissons » ont des branchies. Cependant, il ne s'agit pas seulement de cela. Lorsque nous disons que « le requin est un poisson », nous ne disons pas simplement que chaque requin est un élément de l'ensemble que nous appelons arbitrairement « poisson ». Avec cette phrase, nous essayons de dire que chaque requin concret possède les attributs qui permettent de qualifier certains objets de poissons.

En effet, contrairement à d'autres ensembles, les catégories ne sont pas formées par la simple indication des membres qui les intègrent : leurs limites sont fixées par la définition d'un critère objectif de pertinence.

Activité 5. Le Château, de Kafka, fait-il partie de l'ensemble des livres que j'ai l'intention de lire cette année ?

C'est une question dont j'imagine que vous ne saurez pas répondre, car même moi, j'ignore quels objets font partie de cet ensemble. Même si j'établissais une liste des 10 livres que j'ai l'intention de lire dans les mois à venir, elle dépendrait de critères totalement subjectifs, tels que mon désir, mes connaissances (qui ne savent rien de nombreux livres fantastiques) et ma mémoire (qui oublierait de mettre sur la liste certains des ouvrages les plus intéressants que je connais).

Activité 6. Le Château de Kafka est-il un livre ?

Cette question est complètement différente, car la catégorie « livre » fait partie de notre langage et, dans cette mesure, permet d'appliquer les critères de pertinence qui sont objectivement liés à ce nom. La construction des catégories n'est donc pas un processus quelconque d'élaboration de listes d'objets : il s'agit d'une classification effectuée sur la base de critères objectifs qui peuvent être connus et appliqués par toute personne. Ce caractère objectif et communicable des critères de pertinence a toujours posé un problème aux philosophes, car il conduit à des paradoxes.

Nous avons dit précédemment que la signification d'une catégorie se définit à partir d'autres catégories, de telle sorte que les langues fonctionnent comme une forme de réseau de signification. Cette imbrication fait que la langue acquiert la forme d'un système fermé, dans lequel les significations font référence les unes aux autres. Platon s'est rendu compte que cette description générerait une incongruité : l'apprentissage d'une langue semble dépendre de la maîtrise des catégories de la langue elle-même ; pourtant, cet apprentissage ne semble possible que si l'on connaît déjà les catégories que l'on doit apprendre. Cependant, nous savons que l'apprentissage d'une langue est possible, car nous sommes nous-mêmes des locuteurs compétents. Comment expliquer alors cette capacité paradoxale ?

Activité 7. Comment est-il possible d'apprendre une langue si cet apprentissage paraît supposer que les personnes possèdent déjà des connaissances linguistiques préalables ?

L'une des principales réponses contemporaines à cette question implique la thèse selon laquelle le traitement de notre cerveau est capable de reconnaître des modèles, y compris les modèles linguistiques impliqués dans la communication verbale. Cette voie permet d'expliquer l'apprentissage linguistique sans l'existence d'une connaissance préalable. En revanche, elle présuppose l'existence d'une capacité préalable de reconnaissance des formes, ce qui nous ramène au point de départ. Comment est-il

possible de reconnaître des formes sans s'appuyer au début sur une certaine reconnaissance des formes ? Les réponses modernes, comme les réponses anciennes, finissent par postuler l'existence d'une compétence innée de reconnaissance.

Le fait que les discours scientifiques contemporains relient ces aptitudes à des modes concrets de fonctionnement du cerveau, et non à des modes de fonctionnement d'un esprit intangible, ne change rien au fait que les deux discours tentent de décrire un mode de cognition spécifique, qui serait propre aux êtres humains. En effet, l'une des explications contemporaines les plus influentes de cette question postule que le cerveau humain possède certaines structures innées qui permettent l'apprentissage du langage à partir de l'observation d'une quantité relativement restreinte d'interactions linguistiques.

Il s'agit de l'hypothèse de la « grammaire générative » de Noam Chomsky, qui repose sur l'observation que les enfants apprennent une langue en faisant l'expérience d'interactions linguistiques qui ne sont pas suffisamment complexes pour que leur cerveau soit en mesure d'identifier les modèles linguistiques utilisés par des locuteurs compétents de la langue. Cette incongruité entre la complexité des observations et la complexité du modèle compris a conduit Chomsky à proposer l'existence d'une capacité cérébrale spécialement développée pour identifier et reproduire les modèles linguistiques (Cowie, 2017).

Puisque les Grecs anciens ne s'appuyaient pas sur les descriptions modernes du fonctionnement du cerveau, il semble raisonnable qu'ils aient traité la cognition d'une manière plus abstraite, correspondant à la manière intangible dont nous observons nos propres pensées. Pour eux, la pensée était une propriété de nos facultés intellectuelles : notre rationalité.

La description explicite de ce paradoxe remonte aux réflexions de Platon, qui a formulé une théorie de la connaissance et du langage visant à surmonter cette incongruité. Il lui paraissait absurde qu'il soit impossible d'apprendre une langue, puisque même les personnes qui manquent de connaissances spécialisées maîtrisent la

langue dans laquelle elles ont été socialisées. La réponse qu'il a formulée impliquait la négation d'une thèse que ce texte a présentée comme triviale : le caractère classificatoire des catégories linguistiques.

Contre le nominalisme de Marco Polo, Platon pourrait reconnaître que les mots « pont » et « bridge » ne sont peut-être qu'un nom. En revanche ces noms ne renvoient pas directement à un ensemble hétérogène d'objets, mais à une « essence » : un ensemble de propriétés qui seraient partagées par tous les éléments que l'on peut correctement qualifier comme des ponts.

2.2 Les concepts

Dans une approche essentialiste, les mots « pont » et « 橋 » seraient différents signes qui partageraient la même signification. Ces mots ne renvoient pas directement à l'ensemble des ponts, mais au mode d'être spécifique partagé par ces objets que notre culture nomme « pont ». Le langage n'aurait donc pas une simple fonction classificatoire : les signes linguistiques ne devraient pas découler d'un processus de catégorisation des objets du monde, mais devraient se référer à l'essence propre des objets désignés. Ce type de perspective indique que des termes comme « poisson », « bleu » ou « justice » ne sont pas des catégories qu'une culture peut redéfinir à sa guise, puisque les termes que nous utilisons doivent correspondre aux véritables concepts d'un objet.

Conformément aux visions du monde de son époque, Platon construit sa théorie en opposant la pensée au langage. Le concept serait une forme de représentation mentale des essences, opérée par nos facultés rationnelles. Le langage peut nommer le concept « pont », mais ce concept lui-même est un objet de notre pensée et non de notre langage. Pour les Grecs, comme pour la plupart des gens aujourd'hui, la pensée est comprise comme un domaine très particulier. D'une part, son existence dans le monde semble évidente, puisque nous pensons (Descartes, 2001). D'autre part, l'activité intellectuelle n'est pas empiriquement observable, ce qui la

fait interpréter comme l'exercice d'une rationalité qui transcende notre corporalité.

On pense concrètement, mais la pensée elle-même paraît être quelque chose d'intangible, ce qui constitue une combinaison déconcertante. Cette bizarrerie est toutefois levée par la perception classique selon laquelle la pensée est une activité de notre âme (psyché), qui serait notre partie intangible. Le binôme pensée/âme permet ainsi une médiation entre le monde sensible que notre corps habite et le monde intelligible composé par l'ordre même du monde, visible par les facultés rationnelles impliquées dans notre propre cognition. Dans cette perspective, la pensée doit toujours être le reflet de la nature elle-même, car la rationalité humaine est précisément la capacité de percevoir les choses telles qu'elles sont. Il ne s'agit pas seulement de percevoir de manière sensible les phénomènes observables, mais de percevoir les différents éléments qui composent l'ordre naturel sous-jacent.

Dès lors que la rationalité nous permet de saisir directement les modes d'être des choses, nous devenons capables de nous faire une représentation mentale de ces essences, que nous appelons concepts, formes ou archétypes. Cette représentation intègre notre pensée, qui est simultanément réelle et abstraite. L'existence réelle des modes d'être que notre rationalité perçoit dans le monde finit par dissoudre le caractère paradoxal de l'apprentissage des langues : les catégories linguistiques ne seraient pas définies en fonction d'autres catégories (ce qui conduirait à une circularité paradoxale), mais par rapport à leur correspondance à quelque chose qui transcenderait le langage : l'essence des choses, qui serait un objet du monde.

Lorsque nous regardons les différents ponts de pierre, nous voyons dans chacun d'eux une arche et nous supposons que cette arche existe. L'arche nous semble aussi réelle que les pierres, bien qu'elle ne se manifeste qu'à notre rationalité. La croyance en l'existence de catégories favorise le passage du champ linguistique (des significations) au champ ontologique (des modes d'être), ce qui est l'une des marques communes à la philosophie grecque, aux différents systèmes religieux et au sens commun. Cette opération est

si courante que les philosophes lui ont donné un nom spécifique : l'hypostase, c'est-à-dire le fait de traiter des choses abstraites comme si elles étaient concrètes.

Activité 8. Identifiez trois concepts hypostasiés dans les discours contemporains.

Nos cultures nous éduquent à hypostasier les schémas utilisés pour décrire les choses, en traitant comme existantes les catégories abstraites qui intègrent nos langues : justice, validité, droit. Les individus traitent souvent l'existence d'une force de gravité invisible avec la même irréflexivité que les Grecs parlaient des âmes. Ce même manque de critique traverse généralement plusieurs discours actuels qui parlent des droits universels de l'homme, de la souveraineté du peuple et de l'interprétation correcte de la constitution. Cela quand ils n'utilisent pas une opposition entre activités psychiques et corporelles qui actualise la distinction grecque entre âme (*psyché*) et corps ou même une référence directe aux esprits et démons qui habitaient les discours mythologiques critiqués par les philosophes de 2 000 ans dans le passé. Apparemment, notre tendance à hypostasier les catégories descriptives ne semble pas avoir sensiblement diminué au cours des derniers millénaires.

2.3 Pensée et langage

Une fois que nous sommes convaincus de l'existence de l'arc sous-jacent, nous en arrivons à observer un pont rectiligne en béton et à comprendre que l'« arc » du pont droit y est présent : c'est un segment d'un cercle de rayon infini. Une fois que nous sommes convaincus que la réalité fonctionne selon des équations mathématiques prédéfinies, nous pouvons consacrer notre vie à la recherche d'un système d'équations simple et élégant permettant d'expliquer tous les phénomènes observables, que ce soit à l'échelle astronomique ou microphysique. Ce n'est pas un hasard si les anciens pythagoriciens ne considéraient pas l'étude des mathématiques comme un langage permettant de parler de quantités, mais plutôt comme une enquête sur la nature même des choses.

Dans le monde antique, Pythagore n'était pas connu pour ses découvertes mathématiques, mais parce qu'il « présentait un cosmos structuré selon des principes moraux et des relations numériques significatives » (Huffman, 2018). L'identification de proportions mathématiques dans les phénomènes observés était considérée non seulement comme une description correcte du monde, mais encore comme une preuve du caractère parfaitement ordonné de l'univers. Un point crucial des récits antiques sur la nature des choses, qui se retrouvent autant dans la notion grecque de cosmos que dans les concepts orientaux de tao et de dharma, est le fait que l'ordre naturel est simultanément physique et moral.

Activité 9. Considérez-vous que l'interdiction de l'esclavage est une règle naturelle et universellement valable ?

Un même ordre définit le mouvement des astres et les obligations familiales, parce qu'ils font partie de la même nature. Ce croisement entre régularités empiriques et valeurs morales engendre la notion traditionnelle de sacralité de la nature : l'ordre des choses doit être non seulement connu, mais aussi adoré et respecté, parce qu'il a été établi par l'autorité fondatrice des dieux. Les mythes de diverses cultures nous révèlent que toute tentative de rompre l'ordre naturel/divin des choses conduit à la tragédie, au châtement, à la catastrophe. La croyance en cet ordre immanent traversait les anciens modèles de pensée, et nous ne devons donc pas nous étonner que les premiers philosophes se soient conçus comme des personnes dédiées à la compréhension directe de l'ordre naturel des choses.

Pour en revenir aux villes invisibles de Calvino, l'ordre naturel est l'arche qui soutient le pont de la réalité. Les cultures anciennes considéraient que cette arche non seulement existait, mais qu'elle était la réalité ultime d'un univers. Pour ces cultures, l'arche prime sur le pont : les ponts en béton sont une sorte de réalisation éphémère d'arches éternelles. Par conséquent, la connaissance la plus fondamentale et la plus respectable est celle qui a pour objet les

arches elles-mêmes (l'ordre naturel), et non la multiplicité des ponts individuels.

Puisque les penseurs anciens (philosophes, religieux, artistes, etc.) observaient le monde dans leur quête de compréhension de l'ordre sous-jacent des choses, il est prévisible qu'ils n'aient pas considéré que les diverses cultures pouvaient classer les phénomènes observés de la manière qui leur convenait. La prémisse de cette vision du monde est que le caractère organisé de la réalité implique le fait que chaque élément de l'univers (hommes, oiseaux, villes, etc.) a une « manière d'être » qui lui est propre et qui définit sa place dans le grand ordre. Dans une telle perspective, l'essence est un « mode d'être » propre à chaque objet.

Ce « mode d'être » n'intègre pas l'objet empirique lui-même. D'une part, l'essence n'est pas une propriété concrète et ne peut donc pas faire partie des objets concrets. D'autre part, l'essence est un élément partagé par tous les objets d'un même genre, ce qui rend absurde le fait de la comprendre comme un attribut de chaque élément particulier. Ce n'est pas que chaque pont ait une essence particulière : l'essence est précisément ce que tous les ponts partagent, ce qui fait qu'elle ne peut jamais se trouver dans aucun des ponts concrets.

Activité 10. Quelles sont les propriétés déterminantes de l'essence associée au concept de chat ?

Il s'agit d'une approche qui fait que les concepts ne font pas partie des langues elles-mêmes. Les objets existent dans le monde et leur ontologie est déterminée par un ensemble d'attributs essentiels qui leur sont conférés par l'ordre naturel lui-même. La rationalité humaine doit pouvoir observer la complexité du monde et dévoiler, au-delà de la multiplicité radicale des êtres individuels, les essences qui correspondent à chaque classe d'êtres : les poissons, les ponts et les arches.

La conception qui oppose langage et pensée suppose que la connaissance du monde est fonction de notre rationalité, alors que le langage n'a qu'une fonction instrumentale : c'est un instrument de

transmission de la pensée. Le fait que les langues utilisent des termes vagues et des classifications imprécises ne modifie ni les objets ni les concepts, qui devraient pouvoir être perçus directement par notre raison. Dans ce modèle, les concepts sont des produits de notre rationalité et ne doivent pas être confondus avec les signes linguistiques qui les désignent.

Activité 11. Le concept de chat resterait-il le même si les chats avaient tous disparu ?

Dans nos cultures, lorsqu'une personne demande « qu'est-ce que la justice ? », elle ne cherche pas à savoir ce qu'une culture appelle justice, ni à connaître l'ensemble des actes considérés comme injustes à un moment donné. Ce type de question n'exprime pas un doute sur « ce que nous appelons la justice », mais sur « ce qu'est réellement la justice ». Les philosophes grecs n'ont pas inventé la question du sens véritable du « bien » ou du « courage ». Ils ont simplement créé un modèle qui explicite que ce type d'interrogation porte sur les « attributs essentiels d'un objet », et non sur les « critères d'appartenance à une catégorie ».

Ainsi, le nom de « justice » ne renverrait pas directement à un ensemble d'objets (les actes justes), mais à l'essence même que partagent ces objets. Ainsi, l'analyse philosophique classique nous indique que les différents noms que nous pouvons avoir pour la justice (justice, justicia, 正義) renvoient au concept de « justice », qui devrait être une description adéquate des attributs que tout objet doit avoir pour se constituer en pont. Cette description est effectuée par notre pensée de telle sorte que le concept de justice reste le même, même si les signes qui s'y réfèrent changent en fonction de la langue utilisée.

3. La gestion des paradoxes

3.1 La justice existe-t-elle ?

Marco Polo pourrait répondre que la justice existe, tout comme les licornes, les esprits et les dieux : en tant qu'éléments d'un système symbolique. La catégorie justice peut renvoyer à ces croyances partagées. Néanmoins, cela ne signifie pas qu'il existe dans le monde quelque chose qui ressemble à la véritable essence de la justice.

Cette réduction de tous les concepts à des catégories linguistiques classificatoires est en contradiction flagrante avec nos cultures et la philosophie classique, car ces systèmes considèrent que les concepts doivent refléter l'ordre immanent des choses. La particularité de la philosophie grecque est d'indiquer que chaque personne possède une capacité rationnelle qui lui est propre et qui intègre l'« essence » de l'être humain, c'est-à-dire sa propre « humanité ». Cette rationalité permet à chaque individu de reconnaître les modèles d'organisation de la nature, en identifiant les véritables concepts de justice, de beauté ou de bleu.

Le concept est un produit de la pensée et la pensée est une fonction de notre psyché, c'est-à-dire de notre âme. Si l'âme est capable d'appréhender l'ordre du monde, c'est parce qu'elle aussi est abstraite et rationnelle : chaque être humain possède en lui un peu de l'éternité qui marque l'ordre immanent. Dans l'interprétation chrétienne de Thomas d'Aquin, la rationalité humaine est une forme de participation à la rationalité divine (Tomás de Aquino, 1980) : notre intellect est une sorte de scintillation de l'intellect absolu d'un dieu absolu.

Il n'est pas surprenant qu'une culture qui décrit l'élément le plus spécifique de l'être humain comme une psyché simultanément réelle, immatérielle et éternelle, considère que l'essence de tous les objets du monde est également réelle, immatérielle et éternelle. Chacune de ces homologues renforce la perception d'un univers ordonné et cohérent dont les régularités traversent aussi bien les êtres empiriques que les entités immatérielles. Pour ce type

d'approche, le concept n'est pas une classification linguistique : c'est la représentation mentale d'une essence, c'est-à-dire des attributs qui définissent la manière d'être des différents êtres que nous observons.

Dans les discours imprégnés de la croyance en un ordre sous-jacent, il y a une primauté de l'ontologique sur le linguistique : on considère qu'il y a différents êtres dans l'univers, et que le mode d'être de chacun d'eux est naturellement défini. Les différents êtres qui partagent la même essence forment une sorte de « classe naturelle », que notre intellect peut identifier et représenter au moyen d'un « concept ». Cette représentation mentale se fait par la pensée pure, qui opère dans l'environnement intangible de notre âme connaissante, ce curieux espace où les événements sont à la fois réels et intangibles. Nous connaissons ce plan ineffable parce que nous sommes habités par une âme qui nous permet de sortir de la caverne et de voir les choses telles qu'elles sont.

3.2 Existe-t-il de véritables catégories ?

L'archétype du penseur réaliste est Platon, qui reconnaissait explicitement que notre langage parle des formes des choses comme si ces formes avaient une existence autonome. Platon comprenait que nous ne pouvions qu'observer empiriquement le caractère concret des pierres, mais il soutenait que l'observation des pierres formant un pont, faite par une âme douée de rationalité, serait en mesure de nous montrer les attributs propres à l'arche qu'elles forment.

Face à la demande de Kubilaï Khan, Platon aurait fait un discours sur les attributs essentiels des arches qui caractérisent un pont. En effet, Platon ne s'intéressait guère aux pierres, qui n'étaient que des éléments empiriques éphémères. Plus importante était l'idée du pont lui-même, un modèle abstrait et éternel comme l'âme qui l'observe, une essence qui transcende les pierres, les bois et les métaux. Selon Platon, si nous sommes capables de reconnaître des ponts, des arbres et des poissons, c'est parce que notre intellect doit déjà posséder des « modèles innés », sans lesquels nous confondrions fatalement un pont avec une tour ou une route.

La réponse de Marco Polo à Khan suggère que le mot « arche » est une catégorie abstraite qui désigne une certaine façon d'organiser les pierres d'un pont. Cette idée est incompatible avec l'existence d'un concept objectivement vrai (ou faux) d'arche ou de pont. Pour qu'il soit possible d'analyser la véracité d'un concept, il est nécessaire qu'il fasse référence à un objet existant. C'est pourquoi Platon a compris que la véracité objective d'une proposition (comme « les requins sont des poissons ») dépendrait de l'existence de modèles réels de « requin » et de « poisson ».

En quittant la biologie et en entrant dans la politique, nous pouvons nous demander comment il est possible d'identifier un gouvernement juste ou une décision légitime. Pour Platon, la possibilité d'une argumentation solide sur le bien exige que le mot justice ne soit pas seulement un concept linguistique utilisé pour catégoriser les actes humains : il faut qu'il y ait une « idée de justice » en tant qu'objet abstrait.

Marco Polo pourrait rétorquer : « sans actes, la justice n'existe pas ». La « justice » n'est rien d'autre qu'un nom utilisé pour désigner un ensemble d'actes, sur la base d'attributs qu'ils partagent. Le « droit » n'est rien d'autre qu'une catégorie que l'on utilise pour désigner un ensemble d'énoncés normatifs. En réponse, les platoniciens soulignent que l'intelligibilité du monde requiert l'existence à la fois des actes évalués et des critères d'évaluation. Pour qu'il y ait des critères objectifs de justice (comme l'interdiction de l'esclavage ou de la torture), ces paramètres doivent être dotés d'une existence autonome par rapport aux faits qu'ils désignent.

Marco Polo serait probablement d'accord avec l'argument platonicien, mais il soulignerait qu'il n'existe pas de concept objectivement correct de pont, de loi ou de justice. Dans l'univers, il y a, entre autres, des animaux, des comportements et des croyances. Pour qu'une valeur soit objectivement correcte, les critères qui la définissent doivent exister, comme les pierres et les poissons. Par conséquent, le résultat des positions de Marco Polo est un relativisme qui traite toutes les catégories à partir de leur contenu linguistique.

Le relativisme du marchand vénitien n'est pas compatible avec le réalisme moral de nos cultures, pour lesquelles les thèses platoniciennes selon lesquelles il existe des concepts corrects de droit, de personne et de propriété ont beaucoup plus d'attrait. Pour qu'il y ait une véritable catégorie, il faut qu'une classe naturelle existe dans le monde, de sorte qu'il puisse y avoir une correspondance entre le langage et le monde décrit. Les catégories ne peuvent pas être fondées sur des critères de commodité classificatoire, mais doivent correspondre à un modèle naturel d'organisation des choses : les vraies catégories ne sont pas des critères linguistiques artificiels, mais des classifications qui respectent les essences partagées par les objets eux-mêmes.

Lorsque nous parlons de vraies catégories, de valeurs objectives de justice et de concepts universels de droit, nous nous rangeons du côté de Platon. Bon gré mal gré, l'utilisation d'un tel répertoire catégoriel implique l'adoption d'une perspective essentialiste, qui considère que certains objets abstraits existent.

3.3 Les mots et les choses

Étant donné que nos formes de fonctionnement cérébral traitent les perceptions, les souvenirs et les connaissances de manière intégrée, nous devons reconnaître que Platon a eu raison de noter que notre langage fonctionne comme si les modèles d'organisation (comme les arches des ponts) étaient effectivement des objets autonomes. Le malentendu platonicien consistait à tirer des conséquences ontologiques de l'observation de la manière dont nous construisons nos schémas linguistiques. Cependant, pour rendre justice à Platon, il faut garder à l'esprit qu'il vivait dans une société qui concevait le fonctionnement du cerveau comme l'opération d'une âme connaissante, qui habitait un corps perceptif et instinctif. Si la cognition elle-même était expliquée sur la base d'une référence à une entité abstraite considérée comme réelle (l'âme), il n'est pas surprenant que Platon ait supposé que le monde réel fût structuré à partir de certains modèles abstraits.

De Platon à Kant, les philosophes ont supposé l'existence d'une âme, où s'enracine notre rationalité. L'explication kantienne

selon laquelle nous avons l'obligation d'observer les conclusions de notre rationalité est que notre âme intellectuelle se soumet naturellement aux dictats de la raison, du fait qu'elle est essentiellement rationnelle. Kant a devancé Platon en ce qu'il a compris que nos modes de connaissance définissent nos perceptions du monde. Alors que Platon supposait que nous étions capables d'observer directement la réalité d'un univers essentiellement rationnel, Kant a compris que nos descriptions dépendaient de l'intégration des formes humaines de sensibilité et de cognition (Kant, 2001).

Kant avait l'intuition que notre cognition et notre sensibilité fonctionnent de manière intégrée, mais il n'existait pas à son époque de connaissances biologiques permettant d'associer cette intuition à une description scientifique. Après Kant, il est devenu rare de parler d'âme, mais l'idée qu'il existe une forme de « conscience », qui ne peut être réduite au fonctionnement matériel de notre corps, s'est consolidée.

Dès le XX^e siècle, Husserl a souligné l'incapacité de la science à décrire les processus d'une « conscience » qui n'était pas empiriquement observable et qui, par conséquent, devait être comprise à partir d'une analyse réflexive : une analyse de la conscience, faite par la conscience elle-même. Ce type de réflexion devrait pouvoir nous montrer les « essences » des êtres : l'observation attentive des phénomènes devrait pouvoir mettre en évidence leur structure rationnelle interne, leurs essences immanentes et universelles.

Tout au long du XX^e siècle, nous sommes parvenus à une connaissance biologique qui a rompu avec la dualité âme/corps et a commencé à étudier notre cognition comme l'expression de nos modes spécifiques de fonctionnement cérébral.

L'observation des conclusions de penseurs aussi sagaces que Platon, Kant et Husserl nous suggère que les êtres humains ne peuvent pas, en réfléchissant à leurs propres modes de pensée, faire la différence entre ce qui est une perception et ce qui est un modèle construit à partir de cette perception. En effet, il est compréhensible

que les êtres humains aient tendance à considérer que les modèles créés par leurs processus cognitifs existent matériellement, puisque le traitement de notre cerveau nous suggère que nous observons ces modèles directement dans le monde.

Une telle difficulté à séparer les objets empiriques de nos modèles de compréhension signifie que nous devons toujours être conscients de la différence radicale entre les mots et les choses. En particulier, nous devons garder à l'esprit que le mot « pont » désigne des objets qui ont certaines caractéristiques (formes, fonctions, dimensions), mais que ce mot n'a pas les mêmes qualités que les objets qu'il désigne. Les mots peuvent être précis, ambigus, avoir une histoire plus ou moins longue, de diverses étymologies. Les choses peuvent être vertes, lourdes et toxiques.

Une telle distance entre le mot-pont et les objets-ponts peut nous déconcerter, d'autant plus que nous vivons dans une culture qui semble présupposer que les mots ont une relation plus étroite avec les choses. S'il y a un ordre dans le monde, il devrait y avoir une relation directe entre les objets et les classes : nous devrions pouvoir appeler les choses par leur vrai nom. Pour cela, il faut faire la différence entre les justes noms, qui révèlent les attributs essentiels des objets, et les faux noms, qui obscurcissent notre perception des choses.

Platon s'est rendu compte de cette nécessité et a tenté de la surmonter en reconnaissant que pour que les vrais noms soient connus, ils doivent être des objets observables, et non de simples étiquettes : ces catégories doivent être traitées comme des objets abstraits, qui existent dans un monde particulier, sans quoi nous ne pouvons pas parvenir à une connaissance objective de la justice, du bien ou de la vérité (Balaguer, 2016). Si ces mots ne sont que des classifications, la connaissance morale serait impossible, ce qui semble absurde pour l'épistémè classique, pour utiliser un concept que Michel Foucault présente dans le livre qui a inspiré le titre de cette section (Foucault, 1989).

Selon Foucault, chaque époque développe une série de conditions de vérité, qui déterminent ce qu'il est acceptable ou non

de dire dans l'arène publique. À l'époque des Grecs, une explication du monde qui ne soit pas structurée par l'idée d'un ordre naturel immuable et d'une rationalité humaine capable de le dévoiler n'était pas concevable. Dans ce contexte, il était raisonnable pour Platon de considérer que les sens des noms auraient une existence réelle, de sorte qu'il serait possible de distinguer les vrais noms des faux.

Pour les nominalistes, en revanche, la justice n'est pas un objet abstrait, mais une catégorie linguistique. « Oiseau » n'est pas une étiquette désignant un concept qui renvoie à des objets partageant la même passivité essentielle. « Oiseau » n'est pas une étiquette désignant un concept qui renvoie à des objets présentant Pour les nominalistes, cela n'a pas de sens de s'attendre à ce qu'il y ait des classes qui correspondent à des choses.

La confrontation entre nominalistes et réalistes est un débat récurrent dans la philosophie occidentale, qui dénote une difficulté à intégrer ce que le langage semble faire (rendre possible des classifications abstraites) et ce que la philosophie grecque attendait de notre rationalité (différencier les catégories fausses des catégories vraies, conformes à l'ordre même du monde).

3.4 Philosophie et paradoxes

Le discours philosophique se nourrit des paradoxes que les philosophes perçoivent dans les récits, y compris philosophiques, produits par les cultures qu'ils analysent. Le présupposé de la philosophie de matrice grecque est l'existence d'une nature parfaitement organisée, à partir d'une combinaison de principes ordonnateurs qui régissent aussi bien le monde physique que le monde social, ce qui implique la définition des fonctions de chacun et des structures de gouvernement.

Il ne s'agit pas d'une particularité de la culture grecque ou européenne, mais d'une caractéristique transversale que l'on retrouve dans les différents modèles de pensée du monde antique, tant en Occident qu'en Orient. Il est même prouvé que ce type de perspective trouve ses racines dans la manière dont notre cerveau

traite les informations qu'il recueille dans le monde, en les intégrant dans son propre réseau de souvenirs et de connaissances.

L'hypothèse de l'existence d'un ordre cohérent derrière les phénomènes empiriques incite les différents acteurs sociaux à observer le monde à la recherche des principes de son organisation. Comme on pouvait s'y attendre, les discours produits dans les différentes cultures présentent certaines incongruités, notamment en raison de leur engagement dogmatique dans la reproduction des valeurs et des récits dominants d'une culture.

La philosophie émerge là où il devient légitime, et non hérétique, que des individus remettent publiquement en question le bien-fondé des récits traditionnels, ce qui fait des thèmes philosophiques classiques ceux pour lesquels le langage commun n'offre pas de réponses cohérentes : les critères de la vérité et du bien, l'origine du mouvement, les limites de notre connaissance.

L'une des questions qui a toujours déconcerté les philosophes est le caractère paradoxal de la connaissance. D'abord, il semble évident que nous connaissons le monde, bien qu'imparfaitement : chacun d'entre nous observe des phénomènes, s'en fait une représentation mentale et communique à leur sujet par le biais du langage. L'évidence que nous sommes capables de connaître se heurte à la perception rationnelle selon laquelle la connaissance devrait être impossible, car la simple observation des phénomènes empiriques ne nous conduirait pas à les percevoir comme une totalité ordonnée.

L'observation pure des faits ne produit que des fragments : nous voyons un arbre particulier, nous ressentons un tremblement de terre spécifique, nous goûtons un poisson singulier. Les philosophes grecs avaient bien compris que la singularité des événements observés ne permettait pas de les intégrer dans une totalité de sens. Beaucoup d'entre nous ne seraient pas surpris par cette situation : l'absence de signification intrinsèque des choses a imprégné les discours philosophiques et scientifiques des deux cents dernières années, ce qui n'est pas exactement une nouveauté. Cependant, de nombreux sujets contemporains ressentent le même

malaise que Platon face à un univers dans lequel chaque objet n'a pas une manière d'être spécifique, y compris ses fonctions et ses finalités.

À la base de ce malaise se trouve notre croyance en l'existence d'un ordre naturel sous-jacent, dont les origines et les structures de cette conviction seront abordées dans le deuxième livre de ce cours. Les réponses de tous les philosophes ont toujours été fondées sur l'épistémè de leur époque, entendue de manière foucauldienne comme l'ensemble des critères qui définissent ce que l'on peut appeler la vérité. Depuis l'Antiquité, les personnes qui croient fermement en l'existence d'un ordre naturel ont tendance à produire des discours indiquant que cet ordre englobe à la fois le monde physique et le monde social, avec ses normes, ses valeurs et ses objectifs.

Cette croyance conduit à une perception particulière des relations entre les mots et les choses. Au niveau du langage, la philosophie grecque a compris qu'il n'était pas possible de décrire parfaitement l'ordre naturel, car toute description linguistique comporte certaines inexactitudes. La traduction de la pensée en langage est nécessaire à la communication, mais elle ne peut jamais être parfaitement exécutée.

Dans cette tension entre les mots et les choses, les Grecs ont adopté une troisième voie. Ils ne croyaient pas trop aux mots, mais ils ne pouvaient pas non plus considérer que le monde serait entièrement révélé à nos sens faillibles. L'accès à la réalité intime des choses doit être donné par une autre faculté humaine : une rationalité capable de dévoiler les vérités éternelles inscrites dans l'ordre naturel. Cette approche implique une distinction entre la pensée (activité abstraite par laquelle le psychisme exerce sa propre rationalité) et le langage (activité par laquelle nous essayons d'exprimer nos pensées).

Activité 12. Croyez-vous en l'existence de capacités psychiques qui ne sont pas le résultat d'activités corporelles ? Considérez-vous que « l'esprit » est un mot générique pour désigner nos activités cérébrales ou qu'il existe une dualité corps/esprit ?

La croyance en cet ordre dissout le paradoxe de la connaissance lorsqu'elle est couplée à la croyance en une rationalité capable d'observer directement les principes naturels d'organisation : les modes d'être de chaque chose, que l'on appelle typiquement l'essence. L'ensemble des caractéristiques que la nature attribue à chaque objet est son essence : la pierrité des pierres, l'humanité des hommes, la légalité des lois. Dès lors que les essences existent et peuvent être observées, la connaissance cesse d'être paradoxale.

Cette construction a un coût ontologique : elle doit affirmer l'existence autonome de certaines entités abstraites. Le monde ne peut pas être seulement physique. L'univers doit comporter simultanément des objets physiques (comme les planètes et les alligators) et des objets abstraits (comme les concepts de justice et de validité), dont l'existence est métaphysique. L'existence autonome d'entités métaphysiques est un élément nécessaire pour que la philosophie grecque, les religions et le bon sens contemporain puissent fonder leur conviction en l'existence d'un ordre naturel sous-jacent sur lequel les sociétés devraient se refléter.

Le langage aurait pour objet immédiat les pensées (puisqu'il essaierait de les traduire d'une manière communicable). Ce sont les pensées elles-mêmes qui auraient pour objet les choses telles qu'elles sont : la pensée opérerait à travers des concepts, qui seraient une sorte de représentation mentale des choses. Les concepts feraient partie de notre pensée et, de ce fait, ils pourraient être vrais ou faux, en vertu de leur correspondance avec la manière d'être des choses décrites.

Le vrai concept de poisson ou de justice dépendrait de son degré de corrélation avec l'essence même du poisson ou de la justice. Les concepts étant des formes de pensée, ils existent de manière autonome, en dehors du langage. Platon va jusqu'à expliquer cette autonomie en indiquant qu'il existe un plan purement archétypal, habité par des modèles abstraits (mais réels) qui participent à l'ordre même de la nature.

En opposition à cette conception réaliste des concepts et des essences, pris comme des objets dotés d'une existence autonome,

s'est construite une approche qui rompt la dualité pensée-langage. Considérant que la cognition humaine opère à travers des opérations linguistiques, plusieurs penseurs ont construit une théorie alternative à la philosophie classique et au sens commun, basée sur l'affirmation que les catégories linguistiques ne sont que des formes de classification des phénomènes sur la base de critères prédéfinis. Dans cette perception, les signes linguistiques sont de simples étiquettes, qui désignent certains ensembles d'objets (poissons, droits réels ou gouvernements), en fixant un critère de pertinence à cet ensemble.

Dans les perspectives nominalistes, les concepts ne sont que des catégories et ne correspondent donc à rien qui ait une existence autonome dans le monde. L'univers n'est pas perçu comme un ensemble d'objets dotés de modes d'être (finalités, fonctions, significations, etc.) définis par les principes organisateurs d'un ordre sous-jacent. Les choses n'ont que l'existence : elles n'ont pas de sens, pas de devoirs, pas de téléologie naturellement définie. Cette approche ne s'attache pas à la découverte de l'ordre immanent du monde, mais à la construction de modèles linguistiques capables d'offrir une compréhension adéquate des phénomènes empiriques.

Le résultat d'une approche nominaliste est l'impossibilité de parler de « vrais concepts », car les concepts ne correspondent à rien. Se référer à de vrais concepts (de justice, de droit ou de politique) serait aussi étrange que de parler de vrais parfums de glace ou de vraies formes littéraires. Ce type de langage traite certains critères classificatoires (évidemment choisis de manière sélective) comme s'il s'agissait d'essences naturelles éternelles et prédéfinies : l'essence de la prose, l'archétype du roman ou le vrai goût de la glace au chocolat.

Le présent texte suggère que les théories réalistes et nominalistes sont des manières alternatives de gérer le paradoxe de la connaissance, constitué par l'impossibilité apparente de découvrir l'essence des choses à partir d'une observation du monde. Les réalistes décrivent le paradoxe d'une manière particulière (les observations empiriques ne nous montrent pas les modèles

métaphysiques sous-jacents) et le dissolvent en affirmant que nous avons la capacité rationnelle de voir directement les principes abstraits de l'organisation. Du côté réaliste, le paradoxe est dissous en abandonnant simplement l'idée qu'il y aurait un ordre de significations objectives à saisir. Si les seules significations qui existent sont celles que nous attribuons aux choses au moyen des catégories que nous utilisons pour les classer, cette opération ne conduirait pas à des paradoxes, mais elle ne nous conduirait pas non plus à une connaissance objective des modèles d'organisation du monde.

Activité 13. Vous sentez-vous plus proche de la sensibilité des réalistes ou des nominalistes ?

3. Les discours et les choses

1. Les catégories paradoxales

1.1 La dissolution des pseudo-problèmes

La plupart des discours philosophiques contemporains indiquent que le concept de poisson n'existe pas dans le monde. Seuls les poissons concrets existent. Le concept de poisson est considéré comme un artefact linguistique : une distinction formulée par certaines cultures dans notre effort pour parler du monde. L'artificialité de tous les concepts n'est pas une thèse acceptée par les perspectives philosophiques classiques, qui se consacrent à l'identification de la nature ontologique des choses. Cet essentialisme est encore présent dans plusieurs approches contemporaines, comme les courants néokantien et phénoménologique, qui rejettent les approches linguistiques et naturalistes en continuant la recherche traditionnelle d'essences immanentes.

On peut se demander : qu'est-ce qu'un poisson ? Une approche ontologique devrait demander quelle est l'essence du poisson, ce qui serait nécessaire pour savoir, par exemple, si les dauphins appartiennent à cette catégorie. Une perspective

linguistique, en revanche, s'intéresse aux discours sociaux qui utilisent le mot « poisson » afin d'identifier les règles implicites de cet usage. Un tel point de vue opère une inversion des questions philosophiques classiques, qui ne cherchent pas à comprendre les structures des pratiques sociales, mais à analyser dans quelle mesure elles correspondent à la nature même des choses.

Si l'on classe les animaux en fonction de leur habitat, baleines et requins pourraient être inclus dans une même catégorie, à laquelle on pourrait donner le nom que l'on veut. En revanche, il ne serait pas si facile de savoir si les hippocampes ou les murènes sont réellement des poissons ou s'ils appartiennent à d'autres catégories d'animaux marins. Pour les réalistes, ce type de difficulté classificatoire aurait une dimension ontologique, car elle serait comprise comme une difficulté dans l'identification précise de l'essence du poisson, fondamentale pour la définition exacte de ce concept. Pour les nominalistes, en revanche, il s'agirait simplement d'une imprécision dans les critères de pertinence définis pour la catégorie linguistique « poisson ».

Dans un premier moment, ce diagnostic a incité les philosophes du langage à se consacrer au développement de répertoires catégoriels plus rigoureux, capables de réduire les imprécisions typiques de nos discours. L'intuition qui inspire un tel mouvement est que nombre des questions ontologiques traditionnellement liées à la philosophie ne sont rien d'autre que des questions mal formulées.

L'immense plasticité de notre langage naturel nous permet de poser des questions étranges, telles que : « quelle est la couleur du carré rond ? Bien qu'elle soit linguistiquement compréhensible, la question semble mal formulée parce qu'elle utilise des catégories inadaptées aux objets décrits. Un carré ne peut pas être rond, car la définition de carré est incompatible avec une forme circulaire. Un carré rond n'est pas une catégorie ontologique paradoxale, mais seulement une expression maladroitement construite.

Au lieu de s'étonner de la densité philosophique du paradoxe ontologique associé à l'existence de carrés ronds, nous devrions

simplement exclure de notre langage la possibilité de procéder à ce type d'attribution inappropriée de qualités. Il n'est pas pertinent de discuter de la couleur d'un carré : il ne s'agit pas d'une question philosophique, mais d'un pseudo-problème. Puisque les carrés sont des entités abstraites et que les couleurs sont des attributs d'entités concrètes, nous devons reconnaître que l'attribution de certaines qualités à certains êtres n'est ni fausse ni vraie : elle est purement absurde.

Les constructions linguistiques absurdes peuvent être très importantes pour la littérature, mais elles ne nous fournissent pas la base d'une connaissance rigoureuse du monde. Comme l'affirme le poète Manoel de Barros, la poésie implique une sorte de délire du langage, qui se produit lorsqu'un enfant déclare qu'il a « entendu la couleur des oiseaux » (Barros, 2010c). La philosophie du langage a pleinement reconnu la force poétique des paradoxes et l'importance sociale de l'art, mais a tenté de différencier explicitement les fonctions du discours explicatif de la science et l'inventivité créative des discours artistiques.

La science vise à se constituer comme une connaissance rigoureuse du monde et, dans cette mesure, elle a besoin d'utiliser un langage aussi précis que possible. Pour la poésie, il est important de pouvoir utiliser des figures paradoxales et surprenantes, comme le bleu intense des carrés ronds. Le discours scientifique, en revanche, ne peut pas recourir à ce genre de figures surréalistes et métaphoriques, car toutes ses affirmations doivent être clairement définies et empiriquement vérifiables. Les premiers philosophes du langage se sont rendu compte que les discours scientifiques étaient imprégnés d'expressions imprécises et de références essentialistes, qui généraient des propositions dont la correspondance avec les faits était difficile à évaluer. Pour surmonter ce problème, une approche analytique a été développée, imposant aux discours scientifiques une exigence particulière de clarté : une science rigoureuse exige un langage rigoureux, qui doit empêcher (autant que possible) l'émergence d'ambiguïtés et d'inexactitudes.

1.2 Signification et référence

Les premiers philosophes du langage, tels que Bertrand Russell (Russell, 1905), ont montré comment le caractère imprécis des langues naturelles (comme le portugais et le français) conduisait à la production d'énoncés paradoxaux. Ces incongruités tendent à être perçues par les réalistes comme des questions ontologiques complexes, car ils comprennent qu'il existe une homologie entre le langage et le monde (Conti, 2020) : un paradoxe dans le langage indiquerait une incongruité dans les choses elles-mêmes, ce qui serait inadmissible compte tenu de l'hypothèse métaphysique selon laquelle la nature est un système parfaitement ordonné.

Russell a identifié que la source la plus courante de paradoxes était l'autoréférence, qui se produit lorsqu'un énoncé linguistique parle de lui-même, comme dans la célèbre phrase mensongère « Cette phrase est fausse » (Bolander, 2017). Si la phrase est vraie, elle est fausse. Si elle est fausse, elle est vraie. Comme il est absurde qu'un énoncé puisse être simultanément vrai et faux, nous ne disposons pas de critères adéquats pour le classer.

Cette question est apparue à la fin du 19^e siècle, lorsque Gottlob Frege a tenté de rendre compatibles les mathématiques et la logique en utilisant largement la théorie des ensembles. À la base de cette théorie se trouve la notion même d'ensemble : tous les éléments qui répondent à des critères de pertinence préalablement définis, que Frege appelle « marques », feraient partie d'un ensemble donné (Frege, 1960a, p. 145).

Quel est le rapport entre les mathématiques et la philosophie ? La centralité de la notion d'ensemble, qui est également utilisée par Frege lui-même pour penser le rôle linguistique de catégories telles que « justice » ou « pont » . Au moment de leur publication, les thèses de Frege n'ont pas eu beaucoup d'impact, car, comme il l'a lui-même identifié, ses idées semblaient trop métaphysiques pour les mathématiciens et trop mathématiques pour les philosophes (Frege, 1960a, p. 143). Avec le temps, cependant, son influence est devenue si grande qu'il a été reconnu comme le point de départ du tournant linguistique : le moment où l'on a diagnostiqué que la philosophie

traditionnelle commettait constamment l'erreur de traiter les significations linguistiques comme s'il s'agissait d'éléments ontologiques.

La théorie de Frege nous a permis de comprendre que chaque concept (tel que « poisson ») se réfère à un ensemble donné d'êtres (« les poissons »), et que la pertinence de cet assortiment est définie par un ensemble fini d'attributs (Frege, 1960a, p. 150). L'une des principales innovations philosophiques de Frege a été d'identifier que la description de tout signe linguistique implique deux dimensions différentes, qui ne doivent pas être confondues : le sens du terme (l'ensemble des attributs) et la référence (l'ensemble des objets désignés) (Frege, 1960b).

Cette composition semblait donner à Frege une théorie logiquement adéquate pour expliquer nos capacités linguistiques, qui permettrait de surmonter les derniers vestiges du réalisme. Les réalistes ont essayé de traiter ces répertoires d'attributs d'un signe comme s'il s'agissait d'un objet abstrait : l'essence. Frege a réduit la signification d'un concept à un ensemble fini d'attributs (et non de substances), qui servent à fixer les limites d'un ensemble donné d'objets.

L'un des grands avantages de ce système est de déplacer plusieurs problèmes du niveau de la référence au niveau de la signification, ce qui permet de traiter sans difficulté des catégories paradoxales, telles que les carrés ronds. Pour les approches essentialistes, le concept est une représentation mentale d'une essence partagée par un groupe d'objets. Pour Frege, il apparaît impossible de supposer que les objets auxquels se réfère un concept partagent une essence commune : ils se présentent simplement comme l'ensemble des objets auxquels se réfère un groupe de marques définies arbitrairement. Selon Frege lui-même, la définition d'un concept ne permet même pas de savoir s'il a une référence.

S'appuyant sur le cadre théorique formulé par Frege, Bertrand Russell a explicitement soutenu que des expressions paradoxales comme « carré rond » sont parfaitement compréhensibles et qu'elles

n'entraînent pas de problème philosophique, dès lors que l'on comprend que la possibilité linguistique de formuler un énoncé n'implique pas l'affirmation que les entités nommées existent réellement (Russell, 1905). La possibilité de parler de carrés ronds, de chevaux ailés ou de lois objectivement valides n'implique pas la manifestation de la croyance en l'existence réelle de ces objets, puisque ce type de construction peut être présenté comme un signe linguistique qui a un sens mais aucune référence.

Dans le cadre de la théorie de Frege, on ne peut même pas cogiter sur l'existence de concepts vrais, puisque la définition de la vérité adoptée dans cette approche (correspondance d'une énonciation aux phénomènes décrits) ne permet d'évaluer que les énoncés, pas les concepts. Les noms et les définitions ont un sens et une référence, mais ils n'apportent pas des énoncés qui peuvent être comparés à des faits empiriques. Par conséquent, la véracité d'un concept en vient à être considérée comme une idée aussi absurde que sa couleur ou son volume : il s'agit de l'attribution d'une propriété qui n'a aucun rapport avec l'objet désigné.

Il s'agit d'une étape importante pour la philosophie, car elle a jeté les bases d'un discours philosophique dans lequel la notion d'« essence » n'a tout simplement pas sa place. Le langage mathématisé de la science moderne ne permet pas de discuter de la finalité des objets, car la « finalité » n'est pas une propriété que l'on peut désigner à l'aide de langages mathématiques. Les mathématiques n'étant capables que d'établir des relations quantitatives entre les objets, il n'est pas possible de produire une équation sur les essences et les finalités. Ainsi, la mathématisation exclut des sciences toute dimension métaphysique, sans même qu'il soit nécessaire de présenter des arguments en ce sens.

Dans le domaine de la philosophie, l'approche mathématisant de Frege exclut de son système linguistique toute possibilité de traiter des essences d'un concept, puisque le concept de « sens » n'est pas présenté comme une référence à des objets idéaux, mais comme un ensemble arbitraire de marques. Avec Frege, on a jeté les bases d'une théorie qui, au lieu de réfuter l'essentialisme des perspectives

philosophiques traditionnelles, se contente de le qualifier de « délire linguistique », que l'on peut éviter en développant un répertoire catégoriel adéquat qui rend impossible l'émergence de questions métaphysiques.

2. Vérité et validité

2.1 Vérité et énonciation

L'une des conséquences les plus dramatiques de la perspective analytique de Frege et Russell est l'impossibilité d'évaluer la véracité des déclarations faites à propos de noms sans référence ou avec des sens indéfinis. Pour l'un comme pour l'autre, la véracité est une qualité qu'il n'est logique d'attribuer qu'à des énoncés complets, composés de définitions clairement établies et empiriquement vérifiables (Frege, 1960b; Russell, 1905). Comme le précise Wittgenstein dans le *Tractatus* (Wittgenstein, 1922), l'ouvrage qui consolide l'approche analytique, seuls les énoncés décrivant des phénomènes empiriques peuvent être évalués en termes de véracité.

Pour les comptes analytiques, la « véracité » est comprise comme une correspondance entre les énoncés descriptifs et les phénomènes qu'ils décrivent. Le nominalisme de Frege va jusqu'à redéfinir le mot « concept » pour le décrire comme une fonction qui attribue des qualités à un objet (Frege, 1960b). Dans la théorie mature de Frege, au lieu d'être une représentation mentale d'une essence, le concept en vient à être considéré comme une simple assignation de propriétés, qui aurait la structure $C(x)$: cet énoncé correspondrait à l'assignation à la variable x des attributs définis par le concept C .

Dans la mesure où le concept serait un énoncé qui attribue des qualités, il serait susceptible d'être évalué en termes de vérité et de fausseté. Appeler cette fonction un concept est presque une ironie : comme dans l'approche classique, les concepts sont véridiques ; cependant, leur contenu ontologique est vidé, car les concepts sont

réduits à l'affirmation qu'un certain objet fait partie d'une classe (Frege, 1960b).

Bien qu'il y ait un sens linguistique dans l'attribution de qualités à un objet empiriquement inexistant (comme le roi actuel de France ou la signification objective d'une norme), l'inexistence d'une référence concrète rend impossible l'évaluation de la véracité de cette phrase. Par cette construction théorique, Frege nie la possibilité d'analyser la véracité d'objets qui n'ont pas d'existence empirique. Cette position conduit Wittgenstein à défendre, dans le *Tractatus*, que la connaissance rigoureuse des scientifiques doit rester muette sur tous les énoncés dont la véracité n'est pas accessible en termes de correspondance avec les faits (Wittgenstein, 1922). Ce naturalisme est ensuite généralisé par l'épistémologie de Popper, qui dénie le statut scientifique à tout énoncé qui ne peut être réfuté par une référence factuelle (Popper, 1973).

L'application directe des critères analytiques au domaine juridique entraînerait une réfutation non seulement du caractère scientifique de la connaissance juridique. Comme le souligne Frédéric Rouvière, la falsifiabilité poppérienne exige la possibilité de soumettre les énoncés juridiques à un test empirique qui n'a pas de sens lorsqu'il s'agit d'énoncés portant sur les significations d'un texte normatif, dont la définition ne peut être mesurée en termes factuels (Rouvière, 2015, p. 2227). Les énoncés qui attribuent des propriétés à des noms sans référence empirique (comme « droits de l'homme » ou « culpabilité ») ne s'inscrivent tout simplement pas dans une connaissance rigoureuse des phénomènes du monde.

Cette incompatibilité flagrante avec les approches juridiques (Rouvière, 2015, p. 2227) fait que les philosophes du droit qui dialoguent avec la philosophie du langage utilisent typiquement des références théoriques différentes du scientisme naturaliste de la philosophie analytique de Frege, Russell et du premier Wittgenstein.

La première voie qui s'ouvre est celle d'un retour au réalisme de matrice platonicienne. Retour n'est pas tout à fait le bon mot, puisque la majorité des juristes n'ont jamais abandonné la sensibilité jusnaturaliste, qui comprend le monde social à partir du présupposé

qu'il existe un ordre juridique immanent à la nature et qui devrait servir de modèle à nos formes d'organisation sociale.

Les juristes liés au jusnaturalisme continuent de considérer la « souveraineté populaire » et le « sens correct des normes » comme des entités observables dans le monde, et non comme des catégories d'analyse. Dans les discours dogmatiques du droit, il est courant d'adopter sans critique une perspective réaliste, attachée à l'existence d'entités abstraites telles que la véritable signification de la « propriété », du « genre » ou de la « personnalité juridique ».

Pour ce genre d'approche, la possibilité de formuler des catégories paradoxales continue d'être comprise comme une lacune à laquelle il convient de remédier en adoptant des catégories qui sont effectivement adaptées à l'essence des objets décrits. Les juristes de ce style tendent à suivre le néokantisme du Kelsen de la Théorie pure du droit, qui s'est consacré à l'étude des catégories universelles du droit, considérées comme indispensables à toute pratique juridique qui se veut rationnelle et qui, dans cette mesure, pourrait subventionner la création d'une théorie générale du droit (Kelsen, 2010). Cette même tendance se vérifie chez les juristes qui se présentent comme liés à la phénoménologie, qui actualise les prétentions platoniciennes de trouver les essences universelles de l'expérience juridique, comme chez Bergel (2012). La seconde voie qui s'ouvre est l'adoption d'une approche réaliste différente, qui ne renvoie pas à la réalité des concepts, mais à l'observation effective des phénomènes empiriques et des pratiques juridiques effectives. Parmi les différents réalismes, se distinguent l'école scandinave, de Karl Olivecrona et Alf Ross, l'école américaine, qui culmine dans les Critical Legal Studies (Brunet, 2022) et l'école française, de Michel Troper (Troper, 2011). Cette voie se rapproche des critères de scientificité de l'école analytique, mais finit par rompre avec le sens commun des juristes, dans la mesure où elle nie la possibilité de faire des déclarations objectivement correctes sur les faits.

Une troisième voie consiste à intégrer le tournant pragmatique de la philosophie du langage, qui considère les interactions linguistiques comme des manières d'agir plutôt que

comme des manières de se référer objectivement à des faits. L'une des possibilités ouvertes par cette perspective est la construction de théories de l'argumentation, qui ne considèrent pas le droit comme une pratique guidée par des connaissances scientifiques sur le droit (ce qui serait impossible), mais comme une activité sociale impliquant l'établissement de règles argumentatives qui lui sont propres.

Ces alternatives seront abordées tout au long du cours de philosophie du droit, mais la bonne compréhension de ces possibilités nécessite de se positionner par rapport aux paradoxes de la fondation de la connaissance, qui se résument dans la formulation du fameux trilemme de Munchhausen.

2.2 Le trilemme de Munchhausen

Prendre position par rapport aux approches théoriques et philosophiques possibles de la société (y compris le droit et la politique) implique une bonne compréhension du paradoxe appelé trilemme de Munchhausen (ou trilemme d'Agrippa) (Weisberg, 2021), qui découle de l'utilisation de concepts relationnels, tels que la causalité et la justification, qui indiquent l'existence d'une relation entre divers objets.

La justification établit une relation entre l'argument et la conclusion. La causalité indique que certains phénomènes (ou ensembles de phénomènes) sont susceptibles de déclencher d'autres phénomènes et qu'ils peuvent ainsi être perçus comme leur cause. Le caractère relationnel de ces phénomènes fait que des objets différents sont liés entre eux, un résultat qui, en soi, n'est pas paradoxal. Cependant, nos discours ne se limitent pas à affirmer que certains phénomènes sont causés par d'autres, mais partent de l'hypothèse que « tout phénomène a une cause ». Cette affirmation peut paraître triviale, mais le résultat de son application est qu'elle nous pousse à rechercher les causes d'un phénomène, puis les causes des causes, puis les causes des causes des causes, et ainsi de suite.

Le concept de cause, compris comme une catégorie explicative applicable à tous les phénomènes, nous conduit à un enchaînement

infini de causes et d'effets, ce qui constitue la première possibilité du trilemme. Pour les modèles de pensée qui supposent un ordre dans le monde, la chaîne infinie de relations semble absurde, car elle introduirait un degré d'incertitude inadmissible. Si chaque explication causale nécessite une nouvelle explication, une connaissance sûre du monde serait impossible, puisque nous ne pourrions pas trouver la « cause première » d'un phénomène, ou la « justification » qui fonde une croyance.

Pour éviter que chaque explication ne nous entraîne dans une chaîne infinie, il semble qu'il y ait deux autres alternatives possibles. La première nous ramène à l'affirmation selon laquelle les catégories linguistiques doivent être comprises dans un réseau parce que leur sens est défini par référence à d'autres catégories. Ce type d'explication génère une sorte de circularité : une catégorie dépend des autres, mais cela n'indique pas une chaîne infinie, mais un système fermé.

Il s'avère qu'une telle description n'est pas congruente avec le fait que nous apprenons des langues. Un système circulaire de références mutuelles n'aurait ni début ni fin, et ne pourrait donc pas avoir de porte d'entrée pour ceux qui ne connaissent pas toutes les références. Puisque nous apprenons une langue à partir de nos expériences sociales, nous supposons que le système linguistique ne devrait pas être composé uniquement de référents internes, inaccessibles à ceux qui ne les connaissent pas déjà. La circularité ne semble donc pas rendre compte de manière adéquate de notre relation au monde.

Les deux premières alternatives du trilemme sont la chaîne infinie et la circularité. Aucune d'entre elles n'est rattachable à nos cultures fondées sur l'existence d'un ordre naturel fini et compréhensible. C'est pourquoi les philosophes se sont toujours attachés à proposer des récits compatibles avec la troisième alternative : l'existence de certains principes absolus, qui permettraient de couper la chaîne infinie et de fonder les relations qui en découlent.

L'un des arguments les plus célèbres de la philosophie est la thèse aristotélicienne selon laquelle l'existence de relations causales nécessiterait l'existence d'un premier moteur immobile. L'utilisation d'un concept universel de causalité, applicable à tous les phénomènes, exige que cette universalité soit rompue dans un cas au moins : la cause première, qui serait à l'origine de tout mouvement. Dans le domaine du droit, Kelsen s'est fait remarquer en utilisant la même logique et en soutenant que, pour que les juristes puissent parler de normes valides, il faut supposer l'existence d'un premier moteur normatif immobile : une norme valide en soi, qu'il désigne comme une norme fondamentale (Kelsen, 1992, 2010).

L'héritage des philosophes grecs est le projet de trouver des fondements si solides qu'ils nous permettent de rompre les chaînes infinies de relations, en établissant des points de départ sûrs pour ancrer notre connaissance. Seul ce type de certitude rendrait possible le passage de l'opinion (doxa) à la connaissance rigoureuse (episteme). Ces certitudes ne peuvent jamais être trouvées dans le monde physique, car leur caractère absolu et éternel n'est compatible qu'avec l'immutabilité du monde intelligible, constitué par l'ordre naturel lui-même et perçu par les facultés rationnelles de notre psyché.

2.3 Les paradoxes du droit

Bien que très prometteuse, la construction proposée par Frege et poursuivie par la philosophie analytique avait un problème fondamental : elle utilisait une notion d'ensemble qui conduisait fatalement à des paradoxes. Ce n'est pas que l'idée d'ensemble de Frege soit un paradoxe, mais c'est un paradoxe qui apparaît lorsqu'on essaie de faire des déclarations générales sur les ensembles eux-mêmes. Russell a fait remarquer à Frege qu'il serait possible de parler d'un ensemble R auquel appartiendraient tous les ensembles d'objets existants. Cette définition particulière conduirait à l'affirmation paradoxale que $R \in R$, c'est-à-dire que l'ensemble devrait faire partie de lui-même, ce que Frege lui-même a fini par admettre explicitement (Frege, 1960c).

Bien que ce problème mathématique puisse sembler très abstrait, il a une application directe dans le domaine du droit : le discours juridique traite du droit lui-même et, par conséquent, nombreux sont les énoncés qui finissent par générer une forme d'autoréférence, instituant des circularités qui traversent plusieurs dimensions du droit.

La circularité se produit dans une dimension structurelle, car les normes juridiques du droit positif régissent leurs propres conditions de validité et formes d'interprétation. La thèse selon laquelle la société doit être soumise à l'État de droit implique que le système juridique doit se gouverner lui-même. Ce type de construction signifie qu'il est toujours indécidable que la loi puisse ou non être modifiée par des processus interprétatifs : d'une part, les juges ont le devoir de suivre la loi ; d'autre part, leur interprétation de la loi a une validité juridique.

Une dynamique paradoxale émerge de l'existence d'un droit interprétable, dans laquelle les normes sont modifiées dans la mesure où elles sont interprétées. Toute décision judiciaire est à la fois applicative et créative : ce que nous appelons le droit ne peut donc jamais avoir un contenu défini en soi. Les juges, en particulier ceux des cours suprêmes, prennent des décisions justifiées par un « sens normatif » dont la signification est définie par les décisions mêmes qui l'appliquent.

Il s'agit d'un paradoxe qui peut être résolu en reconnaissant que l'application du droit est une activité politique, comme l'affirme Hans Kelsen (Kelsen, 1992). Kelsen indique que les juges sont toujours des acteurs politiques, puisque la mise en œuvre de la loi exige de faire des choix évaluatifs qui ne peuvent être entièrement prévus dans le contenu des normes. Le coût de cette « déparadoxalisation » est l'abandon de l'hypothèse qui imprègne le discours juridique : l'idée qu'il existe un droit à appliquer.

Il existe également une autre dimension paradoxale, dans la relation entre les descriptions du droit et son contenu. Le discours des juristes cherche à décrire les droits et les devoirs de chacun, ce qui implique l'adoption d'une perspective qui traite le droit comme

un objet à connaître. Cependant, chaque position doctrinale intègre un débat social infini sur la signification objective du droit. Ainsi, les actes d'autorité ne sont pas les seuls à générer des situations paradoxales : tout énoncé sur le droit peut interférer dans la perception sociale du droit.

Comme dans les langues naturelles, chaque phrase que nous prononçons contribue, même marginalement, à la configuration générale de la langue. Toute langue évolue dans le temps, par l'accumulation de petites variations dans la manière dont les locuteurs produisent leurs discours : abandon de certains mots, changement de prononciation, création de néologismes, etc. La langue, comme le droit, est le produit d'une communauté de parlants qui, en produisant des discours obéissant à un certain « ordre discursif », participent à un processus de transformation continue de son contenu.

Celui qui affirme « cette phrase n'est pas une phrase » s'expose fatalement à des paradoxes. Un juriste qui affirme « mon interprétation est conforme au droit » s'engage fatalement dans un jeu d'autoréférences. Si la connaissance juridique est considérée comme l'ensemble des propositions vraies sur le droit, elle s'expose fatalement au paradoxe de Russell : elle doit être un sous-ensemble d'elle-même.

Pour éviter les paradoxes, des philosophes comme Russell et Tarski ont introduit dans leurs systèmes un moyen de verrouiller la possibilité qu'une phrase puisse parler d'elle-même, en fixant des niveaux hiérarchiques (Bolander, 2017). Les énoncés qui intègrent une hiérarchie donnée peuvent traiter d'objets de niveaux inférieurs, mais ne peuvent jamais traiter d'objets du niveau lui-même. En droit, ce type de différenciation des niveaux est assez courant et remplit exactement cette fonction de déparadoxalisation.

La distinction entre le droit naturel et le droit positif, par exemple, permet de créer une relation unilatérale : le droit naturel réglemente et définit les critères du droit positif, mais le droit positif ne peut pas réglementer le droit naturel. Le paradoxe de l'autoréférence est ainsi évité : le droit positif ne peut s'occuper de

lui-même et le droit naturel n'a pas besoin de justification, puisqu'il est un point de départ considéré comme évident.

La relecture moderne de cette stratégie a conduit le constitutionnalisme à promouvoir une scission du droit positif lui-même, en distinguant le droit constitutionnel (qui s'impose au pouvoir législatif) du droit direct infra-constitutionnel (qui peut être modifié par le législateur). Outre la stabilisation politique, cette division crée différents niveaux hiérarchiques : la législation est produite par le pouvoir législatif, qui reçoit son autorité de la constitution, instituée par l'exercice d'une souveraineté populaire qui se passe de justification. Une fois de plus, nous sommes confrontés à l'établissement de plusieurs niveaux hiérarchiques, avec une interdiction de l'autoréférence et sur la base d'une autorité absolue.

Le problème de l'autorité absolue est qu'elle génère une exception injustifiable dans la chaîne de validité. Dans notre langage normatif, la validité est un concept relationnel : un objet valide a toujours sa validité définie par un autre objet, d'un niveau hiérarchique supérieur. Or, chaque fois qu'un juriste analyse un système normatif concret, il présuppose une justification objective de sa validité, ce qui finit par exiger la postulation de certains éléments « valables en soi ». La notion de validité nous conduit donc fatalement au trilemme de Munchhausen.

Dans le discours juridique de la modernité, cette incongruité est typiquement confrontée à la division du concept de validité en deux modes : la validité relative des normes positives et la validité absolue du droit naturel ou des autorités naturelles. Le discours juridique moderne finit ainsi par actualiser, bien qu'inconsciemment, la métaphysique platonicienne.

Lorsqu'un philosophe moderne se demande « qu'est-ce que le droit ? », il part généralement du présupposé que l'entité abstraite « droit » existe. Il n'y a pas seulement des droits et des devoirs propres à chaque personne, mais il doit y avoir un système qui articule tous ces droits et devoirs au sein d'un ordre normatif global. La théorie juridique est influencée par le platonisme, par la croyance qu'il existe

certaines interprétations correctes, certains concepts qui correspondent à des faits, certains objets qui sont à la fois abstraits et réels. Cette influence fait que l'adoption de perspectives liées au nominalisme de la philosophie contemporaine est source d'étrangeté pour de nombreux juristes.

Si la validité juridique, la norme et l'interprétation correcte n'étaient que des noms (et non des objets abstraits), il semble que la science juridique perdrait totalement son objet. Si ces entités ne sont que des catégories linguistiques, nous ne pouvons pas faire de déclarations objectivement valables à leur sujet. Tout allait relativement bien lorsque nous étions innocemment jusnaturalistes : un système qui tire sa validité de la structure naturelle du monde lui-même peut sembler absurde, mais il n'est pas paradoxal. Une norme juridique serait valide lorsqu'elle correspond à l'ordre naturel lui-même, qui serait à la fois physique et normatif.

Cependant, lorsque l'avancée de l'historicisme a érodé la vieille stratégie jusnaturaliste consistant à affirmer l'existence d'un ordre normatif immuable et éternel, les paradoxes de la normativité ont de nouveau été ressentis comme un problème fondamental. Au XVIII^e siècle, Kant a compris qu'il ne restait plus à la modernité qu'à investir dans le seul pont qui reliait encore le monde sensible à l'intelligible : la pensée.

La modernité a élu comme point archimédien l'évidence de la pensée : une pensée qui est à la fois empirique (parce que nous percevons notre pensée) et métaempirique (parce que nos sens ne sont pas en mesure de percevoir notre pensée). Le projet kantien est construit sur cette distinction claire entre la pensée et les choses. La critique d'Hume sur le raisonnement inductif (Hume, 1975) a convaincu Kant que l'observation directe des choses ne peut garantir des généralisations fiables. D'autre part, Kant partageait la confiance cartésienne selon laquelle nous sommes capables de percevoir directement notre propre pensée. Pour Kant, la rationalité humaine reste un exercice de la pensée, qui est une faculté de notre âme immatérielle.

Lorsque la philosophie du langage érode la distinction entre l'âme et le corps, en la remplaçant par une faculté linguistique à partir de laquelle nous élaborons des discours sur le monde, les derniers ponts qui reliaient le monde des essences abstraites et éternelles et le monde des contingences concrètes et transitoires sont rompus. Si la connaissance du monde est un discours linguistique produit au sein même de l'historicité humaine, le caractère paradoxal du droit devient évident : les juristes utilisent une notion de validité qui nous enferme dans un labyrinthe de Munchhausen sans issue apparente.

3. Les failles du labyrinthe

3.1 Le délire du langage

Dans notre itinéraire à travers les labyrinthes du langage, l'une des premières choses à abandonner est l'idée que la connaissance peut être un miroir de la nature (Rorty, 1995). Jusqu'à très récemment, nous comprenions que les concepts devaient correspondre aux propriétés des choses. Les oiseaux seraient des êtres essentiellement différents des serpents et les serpents seraient des êtres essentiellement différents des lézards. Tel est l'héritage ontologique que nous lèguent les penseurs de la Grèce antique et qui constitue la marque distinctive de la philosophie occidentale classique.

L'effort humain de compréhension n'a pas commencé par un travail conscient visant à définir des catégories artificielles, mais par la tentative de découvrir des essences immuables, objectives, absolues. Dans le monde antique, les mots devaient correspondre d'une certaine manière à des propriétés existant dans le monde, car les concepts devaient être porteurs d'une vérité. Il ne faisait aucun doute qu'il devait exister un véritable concept d'oiseau, capable de désigner une classe d'objets dont l'essence (c'est-à-dire le mode d'être spécifique) était justement d'être un oiseau.

L'idée d'un véritable concept engendre quelques difficultés, bien perçues par les anciens. Les noms étaient perçus comme des références à un concept, et les concepts ne peuvent être vrais que s'ils correspondent à quelque chose d'existant. Le roi de Perse, les pyramides d'Égypte, la justice : ces expressions linguistiques ne peuvent avoir un sens objectif que lorsqu'elles désignent quelque chose d'existant, car le nom établit une relation de correspondance.

Le nom se substitue, dans le langage, à la chose même à laquelle il se réfère. Quand je parle de Socrate, je traite d'une personne qui a existé, je ne parle pas d'un mot. Quand je dis que Socrate était mortel, j'utilise cet adjectif pour attribuer une qualité à un sujet. Cependant, quel est l'objet qui correspond au mot « mortel » ? La mortalité est un attribut, pas une chose. Dans notre perception intuitive du langage, les choses ont des attributs, mais il n'existe pas d'attributs autonomes, indépendants des choses. Le bleu, le froid, le juste. Toutes les qualités n'existent qu'en tant qu'attributs d'objets spécifiques, de sorte qu'il semble évident qu'il est absurde de chercher dans le monde un bleu qui ne soit pas la couleur des choses bleues.

Il se trouve que lorsque nous disons qu'un certain objet est un cheval ou un oiseau, on comprend que le fait d'être un cheval ou d'être un oiseau est un attribut de cet objet. La prise de conscience que le langage est une collection d'attributs et que ces attributs ne correspondent pas à certaines choses met en péril notre perception commune, qui considère le langage comme une série de mots indiquant certains faits (être bleu, être un cheval, être injuste).

L'être. À la base de tous ces attributs se trouve la notion même d'être. C'est la notion la plus originale, la plus puissante et la plus problématique. L'être est-il un attribut ? Un objet peut être bleu, carré et léger. En revanche, peut-il simplement être ? C'est une question compliquée, car le verbe être (*ser, estar, to be*) est normalement utilisé pour établir des relations : il relie un objet à un attribut.

Linguistiquement, la phrase « le cheval est » semble tout simplement incomplète. Elle présente un problème au niveau de la

syntaxe, c'est-à-dire de la structure même de la construction de la phrase : il manque un morceau de la sentence, ce qui la rend apparemment dépourvue de sens. Nous pouvons plier la phrase et dire « le cheval est une chose qui est », ce qui nous renvoie à un sens non relationnel de l'idée d'« être » , que nous exprimons normalement au moyen du verbe « exister » . Lorsque nous disons que le cheval existe, nous lui attribuons une qualité (l'existence) au moyen d'un verbe et non au travers d'adjectifs qualificatifs liés au sujet par le verbe être.

L'être. À la base de tous ces attributs se trouve la notion même d'être. C'est la notion la plus originale, la plus puissante et la plus problématique. L'être est-il un attribut ? Un objet peut être bleu, carré et léger. En revanche, peut-il simplement être ? C'est une question compliquée, car le verbe être (*ser, estar, to be*) est normalement utilisé pour établir des relations : il relie un objet à un attribut.

Linguistiquement, la phrase « le cheval est » semble tout simplement incomplète. Elle présente un problème au niveau de la syntaxe, c'est-à-dire de la structure même de la construction de la phrase : il manque un morceau de la sentence, ce qui la rend apparemment dépourvue de sens. Nous pouvons plier la phrase et dire « le cheval est une chose qui est », ce qui nous renvoie à un sens non relationnel de l'idée d'« être » , que nous exprimons normalement au moyen du verbe « exister » . Lorsque nous disons que le cheval existe, nous lui attribuons une qualité (existence) au travers d'un verbe et non d'adjectifs qualificatifs liés par un verbe être ou être.

Il semble y avoir un lien entre exister et être, mais ce lien est obscur. Notamment parce que nous attribuons diverses qualités à des êtres inexistantes : les licornes sont blanches, les carrés ronds n'existent pas. Lorsque la non-existence elle-même est un attribut linguistiquement attribuable à un objet, nous sommes conduits dans un borbier : quel est l'être d'un objet qui n'existe pas ? Dans cette question, ce qui émerge comme marécageux n'est pas exactement le terrain d'un langage qui peut être simplement émotif et poétique,

porteur de fantasmes délirants. Ce qui se brouille, c'est le lien entre langage et vérité, qui semblait évident pour Platon et la philosophie grecque, mais qui est obscurci par la possibilité de construire des énoncés aux significations absolument paradoxales.

Quelle vérité est possible dans un langage délirant ? Le langage humain permet de parler de choses existantes et inexistantes. Il parle même de choses impossibles, comme des carrés ronds et des étoiles de masse infinie. Le langage, en tant que mécanisme d'interaction entre les êtres humains, ne nous conduit pas à des paradoxes. Les paradoxes linguistiques sont une formidable source artistique, exhaustivement utilisée par des poètes comme Manoel de Barros, spécialistes en création de situations dans lesquelles le mot délire.

Au tout départ, c'était le verbe.
Ce n'est que plus tard qu'est survenue le délire du verbe.
Le délire du verbe était au début,
là, où l'enfant dit :
J'entends la couleur des oiseaux.
L'enfant ne sait pas que le verbe écouter ne
fonctionne pas pour la couleur, mais pour le son.
Donc si l'enfant change la fonction d'un verbe, il délire.
Et donc.
En poésie, qui est la voix du poète,
qui est la voix
de faire des naissances
-Le verbe doit prendre délire. (Barros, 2010c)

En effet, les poètes peuvent avoir raison en exploitant le langage comme un élément d'expression. C'est ce qui rend les poètes dangereux, car ils peuvent convaincre les gens de choses fausses et même de choses nuisibles. C'est la raison pour laquelle Platon a voulu sceller la poésie, avec son incroyable capacité à produire des rêves et des ombres qui nous éloignent de la vérité qui ne nous est pas montrée par le langage, mais par notre rationalité.

3.2 Métaphysique linguistique

La critique la plus productive adressée à la philosophie analytique n'est pas venue des néométaphysiciens jusnaturalistes, mais des philosophes qui ont associé la réflexivité linguistique de l'analytique à l'historicité radicale des approches herméneutiques. Ce mouvement part du diagnostic que le projet d'élaborer des langages rigoureux est un curieux délire scientifique.

Frege était un mathématicien, intéressé par la rigueur et la précision, qui critiquait la manière étrange et irréfléchie dont les philosophes inventaient des catégories incongrues. Il faut reconnaître l'immense contribution de la philosophie analytique qu'il a inspirée : le développement d'une conscience critique de ce que font les philosophes lorsqu'ils cherchent à élucider de manière rationnelle l'essence naturelle des choses.

Si la philosophie est une analyse critique des potentialités d'un système symbolique, la philosophie analytique marque un tournant particulièrement important : il s'agit pour la philosophie de se regarder dans le miroir et de remarquer les structures rhétoriques qui découlent de sa croyance non-critique dans les potentialités ontologiques de notre rationalité.

Depuis la critique démolisseuse de Frege, les philosophes ont beaucoup réfléchi au sens de leurs pratiques et à la portée de leurs concepts. Plus nous réfléchissons aux relations entre les mots et les choses, plus nous avons du mal à faire coïncider nos conclusions avec un sens commun auquel reste étrangère l'idée que les choses dont nous parlons, même celles qui nous paraissent les plus concrètes, sont déjà (au moins en partie) du langage. Si cette condition linguistique des concepts est pertinente pour les catégories qui désignent des objets concrets (comme les planètes, les ponts et les êtres vivants), qu'en est-il des entités que nous avons toujours reconnues comme abstraites ?

Qu'en est-il de la justice ? Que dire de la vérité ou de la légitimité ? Que pouvons-nous savoir des raisons pour lesquelles nous créons et renversons des régimes de gouvernement bien réels ?

Tous ces mots semblent dépourvus des éléments empiriques que les ponts semblent posséder. La justice, l'égalité des sexes et le droit de ne pas être esclave semblent de pures formes linguistiques, qui n'existent pas même comme manières de faire des généralisations. Ces concepts, qui sont au cœur de nos cultures et de nos modes d'interaction avec le monde, ne sont peut-être que des artefacts linguistiques, des catégories à partir desquelles nous classons certains objets réputés moralement pertinents.

Si ces concepts ne sont que des conventions linguistiques, il n'y aura pas de déclaration objectivement vraie à leur sujet : il n'y aura pas de possibilité d'identifier une justice objective, une vérité nécessaire, une légitimité naturelle. Face à ce problème, Platon a choisi de défier le sens commun (en affirmant que les formes doivent exister) pour offrir une justification plus solide à la perception commune selon laquelle le monde est une totalité parfaitement ordonnée. La philosophie analytique a remis en cause deux mille ans de platonisme en arguant que si l'on veut une connaissance rigoureuse, on doit éviter les paradoxes et, par conséquent, se taire sur tout ce qui n'est pas empiriquement observable.

Cette option pour le silence finit par révéler une certaine forme de pensée qui n'est pas exactement le platonisme, mais qui est plus ancienne et plus complète : la croyance en l'ordre fondamental des choses. La philosophie analytique nous a montré que l'activité réflexive nous conduit à admettre certaines idées paradoxales, c'est-à-dire des conceptions qui remettent en cause l'opinion commune (doxa). Autant le discours de Frege refuse d'insister sur l'ontologie grecque, autant il finit par adopter une métaphysique dégonflée : pour parler de la réalité, nous devons utiliser des concepts qui ne sont pas dans le monde, mais qui font partie de notre dispositif linguistique.

La justice n'a pas besoin d'exister métaphysiquement en tant qu'idée, pour qu'il soit possible de discuter du caractère injuste ou non d'une condamnation pénale. Platon avait besoin de transformer le sens des mots en choses, afin qu'ils aient une existence objective dans un monde métaphysique ; les analyticiens ont identifié ce piège

rhétorique et ont essayé de transformer les mots en signes qui se réfèrent à des choses. D'une manière ou d'une autre, on veut permettre de construire une connaissance rigoureuse des choses, sans s'enliser dans les paradoxes linguistiques, qui mettent en péril l'image que l'on se fait de son propre savoir.

Comme les platoniciens, les analyticiens rejettent fondamentalement le caractère paradoxal du langage. Les deux groupes diagnostiquent une tension entre le langage et les objets et résolvent cette tension en proposant une révision déparadoxalisante : du côté platonicien, on postule la nécessité pour le langage de refléter les essences ; du côté analytique, on cherche à construire des règles sémantiques qui empêchent l'apparition de discours paradoxaux.

En perspective, les discours analytiques provoquent cette étrangeté, dans la mesure où ils accentuent l'inévitabilité des paradoxes, mais continuent d'insister sur la construction d'un savoir sans paradoxes. Je pense que cette position découle de la reconnaissance du fait que les paradoxes sont des incongruités linguistiques : étant donné le caractère arbitraire des langues, il serait légitime de les éviter en construisant des règles linguistiques adéquates.

Il subsiste encore l'idée qu'il existe un ordre physique parfaitement organisé, qui ne peut pas être bien décrit par un langage scientifique paradoxal. Nous pouvons fabriquer n'importe quel langage, mais le langage que nous souhaitons produire, en tant que scientifiques, devait être un système protégé contre les paradoxes. Sur ce point, le désir de rigueur des mathématiciens rejoint le désir de sécurité des juristes. Le Frege juridique est Kelsen, qui formule également une logique, un langage dans lequel il est possible de parler du droit, sans les prétentions essentialistes de la philosophie métaphysique. Tous les deux sont extrêmement importants dans leurs contextes, bien comme très cohérents dans leurs arguments. Cependant, ses approches nous mènent au même problème : les coûts d'une théorie deparadoxalisé sont trop élevés.

3.3 L'aporie de la caverne

Parmi les différents points communs entre le droit et la philosophie, il y a le fait que tant les philosophes comme les juristes produisent un savoir sur leur propre connaissance.

Une philosophie sans paradoxe ne peut pas parler d'elle-même, mais seulement d'autres discours, comme la science. Une philosophie parfaitement analytique doit cesser d'être de la philosophie. Cependant, elle ne peut cesser de l'être, parce qu'elle constitue un discours sur la connaissance. Une philosophie sans paradoxe est inévitablement un discours paradoxal.

Une théorie juridique sans paradoxe ne peut pas parler d'elle-même, mais seulement d'autres discours, comme le fait la dogmatique juridique. Une théorie juridique analytique doit adopter le descriptivisme naturaliste des sciences, elle doit aspirer à être une science juridique, avec des objets empiriques et des méthodes bien définies. Une théorie juridique sans paradoxe est une théorie paradoxale, car elle influence l'objet qu'elle est censée décrire.

Tout énoncé sur le droit contribue à la transformation ou au maintien du système normatif que l'on cherche à expliquer de l'extérieur. Toute réflexion humaine sur les limites et les potentialités de notre capacité à connaître le monde nous entraîne dans un jeu de miroirs qui nous conduit fatalement au paradoxe. Ni le droit ni la philosophie n'échappent à leur vocation d'autoréférence, produisant des discours qui portent sur eux-mêmes.

Ce type de circularité génère des problèmes inévitables, car personne n'est un bon juge de ses propres perceptions. Aucun d'entre nous n'est en mesure d'identifier très précisément ses propres délires comme étant des fantasmes et ses propres convictions comme étant des croyances. C'est pourquoi les auto-descriptions des philosophes et des juristes s'apparentent à des autobiographies, qui sont intéressantes autant pour ce qu'elles montrent que pour ce qu'elles cachent et déforment. En résumé, l'exercice de la connaissance de soi conduit à un problème : l'observation réflexive se présente comme

une description objective d'un phénomène (voire comme la seule description objective possible), mais finit par porter un jugement sur le bien-fondé et l'autorité de l'activité descriptive elle-même.

Le miroir que nous utilisons pour nous observer nous offre une image très différente de celle que nous donnerait une caméra qui nous filmerait, car les miroirs inversent les images : tout ce qui est devant apparaît comme s'il était sur le dos, et ce qui est à droite apparaît à gauche. Comme nous sommes habitués à nous regarder dans le miroir, nous prenons l'image inversée pour notre véritable image, ce qui tend à provoquer un sentiment de désarroi chaque fois que nous voyons une photo sur laquelle notre image apparaît « non inversée ». Cette image « objective » remet en question l'image que nous avons de nous-mêmes, puisque nos visages sont asymétriques et qu'il s'avère que l'image réelle ressemble à une autre personne, une situation gênante que les caméras frontales des téléphones portables tentent de contourner en générant des selfies qui simulent des miroirs.

Il est intéressant de noter que l'inversion du selfie nous le fait paraître plus naturel, car le naturel n'est pas une image objective de la réalité, mais une image qui émule le monde que nous sommes habitués à percevoir. Il se trouve cependant que nous ne pouvons pas obtenir une connaissance objective sans qu'il s'agisse d'une connaissance produite par l'œil humain, qui ne peut pas identifier à quel point ses façons de voir déterminent la connaissance des objets observés.

En plus d'être non-objective, l'auto-description ne tient généralement pas compte du fait que, chaque fois que nous nous décrivons nous-mêmes (ou les activités auxquelles nous prenons part), ce processus de (re)construction de récits modifie nos propres perceptions. En droit, une transformation des perspectives implique une modification fondamentale des objets : en droit de la famille, par exemple, le débat sur la légitimité des relations homo-affectives a modifié nos conceptions sur les personnes qui peuvent se marier. Un débat sur les genres peut modifier de manière substantielle la compréhension des droits des personnes transgenres. Tout débat sur

un univers symbolique est susceptible d'en modifier la structure même, puisque les significations sont définies par des processus interprétatifs. En effet, l'utilité de la psychanalyse vient précisément de ce phénomène : la narration de nos vies nous fait comprendre différemment les significations de nos actes, ce qui génère un changement simultané des critères d'observation et de la chose observée (qui ne sont pas les faits empiriques, mais leurs significations personnelles et culturelles).

Il semble impossible de construire un regard neutre et purement descriptif sur les objets symboliques. Que ce soit parce qu'il n'y a pas de point archimédien sur lequel on puisse poser un levier qui nous ramène à nous-mêmes, que ce soit parce que tout processus cognitif modifie la structure de l'objet observé. Il n'y a pas de sortie à ce labyrinthe : l'établissement de hiérarchies ne résout pas le problème, car, même si les philosophes soulignent les risques de l'autoréférence, nos discours ont besoin de parler d'eux-mêmes. L'objet principal des récits sociaux est la société elle-même, qui se reproduit à travers une dynamique narrative qui la transforme.

Comme dans la nature, la reproduction parfaite conduit à la mort. Étant donné le caractère changeant de l'environnement dans lequel les êtres vivants sont insérés, une reproduction trop fidèle empêcherait l'émergence de différences, dont l'accumulation opère de lentes transformations dans les populations. Tout univers symbolique est structurellement ouvert à cette mutation constante : on ne peut l'empêcher, même si l'on peut contrôler les rythmes de transformation. La construction d'une mentalité littéraliste et l'interdiction de l'interprétation des textes sacrés peuvent réduire la vitesse de mutation, jusqu'à des niveaux qui génèrent un risque effectif de découplage par rapport à l'environnement.

Cependant, il n'est pas possible d'interdire à une langue de parler d'elle-même. Les hiérarchies antiparadoxaes de Russell ont un coût supérieur à leurs avantages. Les discours humains finissent toujours par porter d'eux-mêmes, dans un « pli » qui conduit fatalement aux paradoxes de l'autoréférence : les discours qui

veulent décrire le monde finissent toujours par parler d'eux-mêmes, dans une paradoxale subjectivité objective.

Il n'y a donc pas de dépassement du paradoxe dans le langage. C'est d'ailleurs ainsi que je comprends les remarques de Frege concernant le paradoxe signalé par Russell : il faut admettre qu'il existe, mais il ne semble pas possible d'élaborer un langage qui résolve ce problème (Frege, 1960c). Frege suggère qu'il ne semble pas possible de construire un langage qui cesse de fonctionner sur la base de systèmes de classification. Par conséquent, chaque langage sera finalement amené à admettre l'idée d'un ensemble qui s'englobe lui-même.

Il ne semble pas possible de construire une voie linguistique hors du langage. Comme l'a diagnostiqué l'ancien taoïsme, une langue qui utilise des catégories devient inévitablement paradoxale. Cette compréhension ancienne a poussé les taoïstes à affirmer (comme les philosophes grecs ?) que les paradoxes se trouvent dans le langage lui-même, et non dans le monde. Cependant, alors que les Grecs insistaient pour affirmer la primauté de la pensée sur le langage, comme s'il était possible d'atteindre des concepts non linguistiques parfaits, Lao Tseu suggérait que la posture du sage était de ne pas parler.

Curieusement, c'est aussi la posture de Wittgenstein dans le *Tractatus* : la philosophie analytique indique qu'il n'est possible de parler que des phénomènes empiriques et que, chaque fois que le langage risque de se replier sur lui-même, il faut se taire. Mais le fait est que Wittgenstein lui-même ne s'est pas tu, car il s'est vite rendu compte que la fonction du langage n'était pas de comprendre le monde, mais de fabriquer un monde de significations.

Celui qui observe le langage comme un outil permettant de parler objectivement du monde perd de vue que la fonction sociale du langage est autre : c'est un artefact qui a été développé pour coordonner la vie en société et non pour faire de la science. Les Grecs ont construit la description trompeuse selon laquelle les humains ont une rationalité qui leur permet d'observer directement les modèles d'un ordre naturel parfait et juste. Les biologistes contemporains

contestent la fonction adaptative de nos capacités cognitives : la rationalité commence à être décrite comme une faculté capable de coordonner les personnes, plutôt que de décrire la vérité réelle des choses.

Dans la mesure où la vie de l'espèce humaine est une entreprise collective, il est probable qu'il n'y ait pas de voie de sortie du langage. Par conséquent, Cornelius Castoriadis semble avoir raison lorsqu'il reprend la vieille métaphore platonicienne pour dire que nous ne pouvons pas sortir de la caverne (1992).

Penser philosophiquement, ce n'est pas remplacer l'incertitude des ombres par les contours clairs des choses elles-mêmes, la clarté vacillante d'une flamme par la lumière du vrai soleil. C'est entrer dans le Labyrinthe [...]. C'est se perdre dans des galeries qui n'existent que parce que nous les creusons inlassablement, tourner au fond d'une allée dont l'accès s'est refermé derrière nos pas - jusqu'à ce que cette rotation, inexplicablement, ouvre, dans le mur, des fissures par lesquelles nous pouvons passer. (Castoriadis, 1992, p. 10)

Ce que nous pouvons faire, c'est marcher inlassablement dans les galeries, tourner dans des impasses jusqu'à ce que cette marche en cercle provoque l'ouverture de fissures dans les murs. La sortie n'est pas là pour être parcourue, mais il est possible de créer de nouveaux chemins. Progressivement. Avec beaucoup d'efforts. Mais c'est possible. Il n'y a pas d'ouverture qui nous permet de sortir de la grotte. En revanche, il est possible de modifier les tunnels que nous empruntons et la manière dont nous y vivons.

4. Philosophie e société

1. Philosophie et critique social

1.1 Langage et société

Les débats sur le monde ne portent généralement pas sur les perceptions que nous avons d'un objet donné, mais sur les justes façons de décrire et de classer un ensemble de phénomènes. Quand la vie commence-t-elle ? Quels sont les effets secondaires d'un médicament ? Quel candidat a le plus de chances de remporter une élection ? Ces questions n'impliquent pas la description d'un phénomène particulier, mais l'analyse d'un grand nombre de faits, dont l'observation conjointe nous permet de formuler les modèles explicatifs que nous appelons des connaissances.

Alors que ces débats ne se situent qu'au niveau catégoriel, peu de monde s'y intéresse. *Quelle est la notion juridique de personne ? Quels sont les types de peines judiciaires ? Tout acte mettant fin à un processus doit-il être appelé une peine ?* Sur ce plan abstrait, ce genre de discussions peut sembler un exercice bureaucratique d'érudition, un filigrane académique.

Pourtant, il s'avère que les résultats de ces débats peuvent avoir d'immenses implications pratiques. Une variation de ce que l'on appelle une personne peut modifier le statut juridique des fœtus (avec des réflexions sur la réglementation juridique de l'avortement) ou des animaux (qui peuvent être protégés de la souffrance, voire devenir des sujets de droits propres). Lorsqu'un biologiste suggère que certains traits culturels ont une base génétique, il est courant qu'un anthropologue rétorque que ces comportements doivent être expliqués en tant qu'éléments d'une culture. Une modification de notre compréhension de la génétique peut avoir un impact sur la manière dont la médecine, le droit et la psychologie traitent les identités de genre ou l'orientation sexuelle.

Tous ces débats ont un impact sur nos vies précisément parce que nos interactions sociales sont médiatisées par ce type de catégories. D'autres espèces animales dépendent des liens sociaux, mais c'est chez *Homo sapiens* que la structure des groupes peut être profondément affectée par des changements dans la signification de certaines catégories linguistiques : femme, liberté, péché, culpabilité, responsabilité, tolérance. De nombreuses espèces dépendent peu des liens sociaux, car leur interaction avec l'environnement se fait sans cette médiation par un système social qui crée la niche écologique dans laquelle l'individu s'insère. En revanche, la survie des êtres humains dépend de la capacité des individus à fournir des efforts coordonnés. Nous ne sommes pas les animaux les plus forts, ni les plus rapides, mais nous sommes ceux dont la faculté de coordination sociale a permis la convergence de nombreux efforts pour générer des résultats très efficaces.

Apparemment, les Néandertaliens n'ont pas disparu parce qu'ils étaient plus faibles ou moins intelligents, mais parce qu'ils n'étaient pas capables de coordonner leurs efforts au-delà de leur famille élargie, à un stade de l'évolution où l'*Homo sapiens* était déjà capable de former des sociétés claniques basées sur la coopération de plusieurs lignées familiales (Flannery et Marcus, 2012). Alors que nos sociétés étaient également limitées à la famille élargie, nous avons coexisté et reproduit avec les Néandertaliens, jusqu'à ce que

cette espèce s'éteigne, depuis environ 28 000 ans, au cours de ce que l'on appelle la période glaciaire.

Comment cette organisation sociale à grande échelle de *Homo sapiens* est-elle possible ? La réponse réside dans notre vaste répertoire culturel, rendu possible par le développement du langage abstrait. Flannery et Marcus (2012) affirment avec justesse que nous naissons dans des familles, mais que nous sommes initiés à des clans (ou à des sociétés plus vastes), dans lesquels l'individu devient partie intégrante du corps social grâce à des processus d'apprentissage et à des rites d'initiation. La socialisation produit des êtres humains capables d'agir de manière coordonnée, et pour cela, il est essentiel qu'ils soient incorporés dans une culture : un ensemble de comportements, de rituels, de connaissances, de valeurs. Cet ensemble d'éléments symboliques définit des modèles d'interaction sociale qui, une fois pratiqués simultanément par différents membres du groupe, permettent une action coordonnée.

La culture d'une communauté est un mélange de modèles répétés par ses membres, qu'il s'agisse de modèles de comportement (façons de s'habiller, de manger, de s'occuper des enfants, etc.) ou de modèles discursifs (récits, explications décrivant le monde, énonciation des devoirs et des punitions). Ces modèles discursifs peuvent être considérés comme des comportements linguistiques, puisque la communication est une interaction dans laquelle les personnes agissent. Néanmoins, nous différencierons catégoriquement ces modèles discursifs (c'est-à-dire le langage), car l'action communicative présente des caractéristiques assez particulières.

La culture est notre grand développement, car elle façonne notre subjectivité et nous offre un répertoire de connaissances qui permet à chaque personne de faire face à la multiplicité du monde et à la complexité des interactions sociales possibles. Chaque culture nous offre une explication de la réalité, une sorte de carte qui simplifie la multiplicité des phénomènes observables et permet ainsi à la réalité de s'inscrire dans le cadre de nos capacités cognitives. En définissant un certain horizon de compréhension, en établissant des

valeurs et en déterminant une série de devoirs, la culture permet à chaque individu de développer des modèles d'interaction sociale relativement stables qui peuvent être transmis d'une génération à l'autre.

D'autres espèces sont également capables d'apprendre, mais apparemment seul le groupe *Homo sapiens* a développé des dispositions et des capacités spécifiques pour enseigner, ce qui est fondamental pour qu'il soit possible de transmettre un répertoire de comportements et de perceptions aussi complexe que les cultures humaines. Nous sommes une espèce constituée de traditions, de répertoires culturels transmis de génération en génération, ce qui permet des niveaux d'accumulation culturelle qui sont la marque particulière de notre espèce.

Le fait que les êtres humains aient développé un langage abstrait et que nous soyons immergés dès la naissance dans un environnement d'interactions linguistiques constantes et intenses signifie que chaque membre d'une communauté culturelle est exposé à une série de récits, d'explications, d'interdictions et d'ordres qui finissent par former une sorte de savoir partagé sur ce qu'est le monde, sur ce que sont les gens et sur ce que nous pouvons ou devrions faire.

Le sens commun peut être décrit comme un ensemble d'informations qui se caractérisent uniquement par le fait qu'elles sont partagées, sans que rien garantisse leur véracité ou leur validité objective. Néanmoins, d'un point de vue historique, le fait que certaines informations (et non d'autres) constituent ce répertoire commun de connaissances suggère que ces savoirs sont bien adaptés au contexte interne (c'est-à-dire les relations entre les membres) et externe (c'est-à-dire les relations avec l'environnement) d'une communauté.

Le sens d'une communauté peut intégrer des connaissances provenant d'une grande variété de sources. Traditions religieuses, mythes, actualités, discours d'autorité, manuels scolaires, chansons célèbres, émissions de télévision, groupes WhatsApp, tiktoks et tweets viraux : il n'y a pas de source unifiée de connaissances

sociales, il n'y a pas de critères d'intégration des nouvelles informations et, surtout, il n'y a pas de décision sur ce qui entrera ou non dans le sens commun.

De plus, savoir commun ne signifie pas savoir unanime. De nombreuses personnes peuvent ignorer une partie de ce répertoire général d'informations (parce qu'elles sont jeunes, parce qu'elles ont rejoint la communauté tardivement, parce qu'elles sont âgées et n'ont pas suivi les nouveaux mouvements, etc.) et, ce qui est plus pertinent, il peut y avoir des désaccords de la part de certaines parties de la société sur des connaissances assez consolidées, comme le montre le mouvement actuel des terreplatistes.

Cette connaissance commune n'est pas une connaissance fondée sur une théorie. Elle utilise des concepts, mais ces derniers sont imprécis. Des notions souvent contradictoires coexistent : l'idée que les juges sont impartiaux cohabite avec la perception que personne ne sait ce qui peut sortir de la tête d'un juge. Certaines affirmations manifestement fausses, voire absurdes, continuent d'être régulièrement diffusées, comme l'idée que nous n'utilisons que 10% de notre cerveau.

Cette hétérogénéité, ce mélange de vérités et de mensonges, cette absence de critères et de précision, tout ce bouillon est d'une prodigieuse richesse pour les écrivains, les poètes et les cinéastes. De plus, le bon sens est extrêmement utile : les vérités partagées sont généralement capables de guider efficacement le comportement des gens parce qu'elles permettent de grandes réussites avec peu d'exercice cognitif et peu d'informations.

Les connaissances communes ne sont pas le fruit du hasard, mais le résultat d'années d'expérience (ou de siècles, voire de millénaires dans certains cas), et la capacité humaine à maintenir l'intégrité des modèles culturels constitués (ou du moins renforcés) par des discours partagés est l'un des secrets du succès évolutif de notre espèce. Notre dépendance vis-à-vis de la culture est si grande que l'on pourrait même dire qu'elle représente une nature substitutive, car elle est notre propre réalité. Nous ne nous occupons jamais de faits bruts de perception, car notre perception est toujours

façonnée par notre horizon de compréhension et nos valeurs, car c'est le mode de fonctionnement spécifique de notre système nerveux.

Les neurosciences actuelles ont identifié en nous une série de modes de traitement de l'information qui rendent notre perception du monde dépendante de notre perception du monde, dans une relation de feedback que la philosophie appelle le cercle herméneutique. Le sens de la totalité est donné par les parties, mais le sens des parties est défini par le tout, de sorte que chaque nouvelle information interfère avec la manière dont elle est elle-même interprétée. Il n'y a pas de lieu d'observation neutre (et donc pas de connaissance objective des faits) car tout notre appareil cérébral n'est pas capable de construire une représentation fidèle des faits, mais seulement de réorganiser nos perceptions selon des modèles d'action cérébrale que nous appelons cognition.

Ainsi, nous n'analysons jamais les faits bruts, à la fois parce que notre perception est façonnée par nos sens et aussi parce que la signification symbolique des faits interfère tant dans la perception que dans la compréhension des implications des nouvelles informations. Les conséquences qui nous sont plus familières nous semblent plus probables. Les arguments qui confirment nos intuitions nous semblent plus convaincants. Nous avons tendance à évaluer que les choix que nous avons faits (avoir des enfants, voter pour certains candidats, investir dans certaines actions) sont meilleurs que les alternatives que nous avions. Nous n'avons aucun moyen d'échapper à ce fonctionnement circulaire de la rationalité. Il nous reste à en connaître les implications et à élaborer une stratégie pour y faire face.

En termes formels, cette opération circulaire signifie que l'ensemble de nos connaissances a pour éléments plusieurs informations individuelles, mais aussi plusieurs ensembles d'informations et même l'ensemble intégré de toutes les informations dont nous disposons, qui est justement notre propre connaissance. Ainsi, notre connaissance est un ensemble qui se contient lui-même, et cette configuration autoréférentielle est une

machine à générer des paradoxes. Le premier de ces éléments est le fait que notre connaissance se contient elle-même.

Savoir ce que nous savons déjà paraît quelque chose qui ne pourrait nous apporter aucun bénéfice, car ce que nous savons, nous le savons déjà. Néanmoins, nous savons que connaître nos connaissances est quelque chose de difficile et que cela nous apporte beaucoup. Mais cela se produit uniquement parce que, en connaissant nos connaissances, nous apprenons tellement de choses que notre propre connaissance est substantiellement modifiée. Une sorte de principe d'incertitude opère ici : il n'est pas possible de se connaître sans se changer. Notre action de connaître modifie substantiellement l'objet connu, de sorte que tout ce que nous disons de nous-mêmes est immédiatement faux, car il se réfère à un moi transformé par les actes de connaissance et d'énonciation.

Ce caractère insaisissable de la connaissance de soi, qui ne peut jamais fonctionner sans générer des paradoxes, est à la base de la philosophie et de la religiosité. Nous faisons partie de la nature et, par conséquent, parler de la nature, c'est d'une certaine manière parler de nous-mêmes. La même circularité opère dans notre discours sur la nature, bien que de manière moins évidente et peut-être moins intense. Tout questionnement philosophique s'enracine dans la perception des paradoxes générés par une connaissance du monde qui se présente comme solide, absolue, objective, mais qui est tissée d'un ensemble de catégories et de perceptions très dépendantes de l'horizon de compréhension du locuteur.

Le fait que nous vivions immergés dans une réalité symbolique nous rend curieusement peu aptes à percevoir le caractère symbolique de la Réalité. Cela se produit précisément parce que la fonction stabilisante de la culture est réalisée dans la mesure où elle ne s'affirme pas comme culture, comme une certaine carte du monde, mais comme une description objective de la manière dont les choses se passent. Aucune religion ne s'affirme comme le résultat d'une évolution culturelle, mais comme la perception immédiate d'une réalité qui extrapole nos perceptions sensibles.

Les cultures, les religions, les sciences et les systèmes juridiques (et tous les systèmes symboliques en général) ne peuvent fonctionner que dans la mesure où ils se présentent comme un répertoire de connaissances objectivement vraies. La seule façon d'échapper aux paradoxes de la connaissance objective du monde (cette notion complètement vide de sens) est de garantir que ces discours parlent du monde, sans parler d'eux-mêmes.

Les approches philosophiques contemporaines sont spécifiquement fondées sur la rupture de cette barrière. Elles impliquent aussi une forme de réflexivité dont l'admission explicite exclut la prétention à l'objectivité. Il ne semble pas possible de maintenir, en même temps, la réflexivité et l'objectivité comme éléments d'une même vision du monde, et la reconnaissance de cette impossibilité est ce qu'Albert Camus a appelé le sens de l'absurde : nous vivons dans un monde qui ne détient pas de significations objectives et donc dans lequel il n'y a pas de vérités ou de valeurs objectivement valables (Camus, 2019).

Puisque les choses impossibles sont celles que nous désirons le plus, le Saint Graal de la philosophie moderne est le développement d'une théorie qui nous permette de parler du monde de manière à la fois objective et réflexive. Tout au long de ce livre, nous aborderons certaines des tentatives pour faire face à cette question épineuse, souvent abordée à partir de l'affirmation de la nécessité de promouvoir une renaissance des approches capables d'offrir un sens objectif au monde et des valeurs objectives qui peuvent organiser les relations humaines. En effet, le renforcement des perspectives traditionnelles est l'un des mouvements marquants du monde actuel, ce qui renforce la relevance de l'étude contemporaine de la philosophie.

La reconnaissance rationnelle qu'il n'y a pas de sens objectif dans un monde culturel construit sur des contingences historiques a représenté une source de souffrance psychique intense pour les premières générations qui ont dû se confronter à ce fait. Lorsque Darwin a mis en évidence le caractère historique de l'espèce humaine, sa théorie a été rejetée par de nombreuses personnes en

raison de ses conséquences morales (et non en raison de son incohérence scientifique). Lorsque Nietzsche a annoncé la mort des valeurs absolues, cette nouvelle n'a pas été accueillie avec joie. Lorsque Marx a souligné le statut historique (et donc relatif) des droits de propriété et lorsque Freud a souligné le caractère insaisissable de la conscience et de la rationalité, ils ont également été mal accueillis. Ils ont tous mis en péril les perceptions communes de notre culture parce qu'ils ont remis en question certaines des suppositions fondamentales des visions traditionnelles du monde : l'existence d'un ordre objectif et d'un sujet objectif capable de l'observer.

1.2 Philosophie et critique

L'inexistence de valeurs et de vérités objectives laisse sans ancrage des personnes qui, pendant des siècles, ont vécu au sein de cultures qui fournissent une description de la réalité présentée comme un ensemble d'affirmations vraies sur la nature et les rôles sociaux des hommes. Le postulat implicite des perspectives traditionnelles est qu'il y a un ordre naturel sous-jacent qui peut être perçu par les hommes d'une façon quelconque (enquête, révélation, intuition) : l'existence d'un ordre objectif dans le monde (*Tao, Rta, Dharma, Cosmos, Nomos*) exige qu'une description objective de cet ordre soit possible. Il y a une forte variation entre les traditions culturelles à propos de la confiance en la capacité de l'enquête rationnelle pour connaître l'ordre naturel, mais une très faible variation sur le fait que cet ordre naturel existe et peut être connu.

Cependant, de nos jours, il est très difficile de simplement ignorer les diverses théories qui abordent la nature et la société dans une perspective historique. Au cours du siècle dernier, ces approches ont gagné du terrain et ont produit des résultats très significatifs en science, en philosophie et en technologie. Il se trouve en revanche que ces approches contrastent de manière très frappante avec la perception partagée par la droite et la gauche qu'il existe un ensemble de droits de l'homme objectivement valables, que ce soit les droits libéraux (de liberté, de propriété et de tolérance religieuse), les droits sociaux (de justice sociale, d'accès à l'éducation et aux soins

de santé) ou les droits identitaires (relatifs aux droits des minorités discriminées). Il ne semble pas très congruent de défendre la validité objective de nos valeurs et la validité relative des valeurs des autres : il est très difficile de reconnaître la relativité de valeurs qui nous sont si chères qu'on les traite comme si elles étaient sacrées (dans le sens où cela nous permet de qualifier de méchante une personne qui remet en cause leur validité). Dans cet antagonisme entre historicité et sacralité, quelles valeurs doivent prédominer ?

Certains ont fait face à ce dilemme en révisant leur vision du monde, en y incorporant les paradoxes, la relativité et l'historicité. Pour ces derniers, la relativité du monde est une vérité déconcertante, qui a d'abord généré un sentiment de deuil pour les traditions auxquelles nous tenions tant (dieux, droits naturels, valeurs morales), mais qui devrait être surmontée avec le temps grâce au développement de théories qui intègrent les paradoxes de la réflexivité (et qui sont typiquement appelées par le nom inventé par Lyotard : les récits postmodernes) (Lyotard, 2009).

D'autres personnes réagissent à cette incongruité en tentant de redimensionner les théories de manière à maintenir au moins un certain espace pour les vérités objectives et les valeurs absolues. Lorsque Lyotard a déclaré dans les années 1970 que « ce travail de deuil a été accompli » (2009), il était sûrement trop optimiste, puisque la plupart des gens semblent plus prompts à renforcer leur vision du monde contre les défis de l'historicité qu'à développer une perspective qui incorpore une historicisation de leur propre expérience.

Pour ces personnes, il convient d'abandonner les relativismes postmodernes et de renforcer les valeurs objectives qui structurent les vues traditionnelles. Nous ne vivons pas aujourd'hui une vague d'historicisation de la culture, mais un conflit croissant entre ce mouvement d'historicisation et un renouvellement des conceptions traditionnelles : un retour au mythe de l'ordre et au sentiment de sécurité promu par une conception du monde qui se présente comme objective dans la mesure où elle nous apporte le confort émotionnel qui vient de l'équilibre entre nos intuitions (selon lequel il doit y avoir

un sens objectif au monde) et notre savoir (qui doit nous offrir une explication objective d'un monde doté de valeurs et de faits objectifs).

Il s'agit donc d'une époque baroque, dans laquelle beaucoup de gens se sentent déchirés entre la reconnaissance du caractère historique du monde et le sentiment qu'il est impératif de reconnaître certains points immuables qui permettraient un jugement moral objectif. Pour les gens en général, il est difficile de vivre à une époque où ne sont pas clairement définis les paramètres appropriés pour donner un sens à notre existence. Pour la philosophie, il s'agit d'un moment d'une pertinence particulière car, comme le dit Richard Rorty, les gens ne semblent pas écouter les philosophes sauf lorsque le monde s'écroule et, par conséquent, la cartographie offerte par le sens commun n'est pas perçue comme un guidage adéquat (2005).

Dans les moments où nous sommes ouverts à revoir notre cartographie, la philosophie gagne un espace social, précisément parce que l'une de ses activités les plus récurrentes est précisément celle de mener une réflexion approfondie sur les limites de notre connaissance commune du monde et sur les possibilités de développer une compréhension plus adéquate de la réalité. Comme le résume Kwame Appiah, la philosophie part d'une « réflexion systématique sur les croyances préreflexives répandues sur la nature de l'humanité, nos objectifs, et notre connaissance du cosmos et de notre place dans celui-ci » (Appiah, 1997, p. 129). Et ce sont précisément ces croyances qui commencent à générer des problèmes dans les moments de crise, lorsque les résultats obtenus par l'application des connaissances partagées diffèrent fortement des résultats attendus.

Le rôle typique de la philosophie n'est pas de renforcer le sens commun, mais d'offrir une alternative à ces manières de voir le monde. Alors que les sages s'attachent à améliorer les connaissances traditionnelles en apportant des réformes et des adaptations mineures, la philosophie tend à développer d'autres manières de

concevoir le monde, qui pourraient remplacer les perspectives traditionnelles.

Dans chaque société, il est possible d'identifier un système de concepts (ou, plus précisément, un ensemble de systèmes conceptuels interconnectés) qui organisent la compréhension du monde et l'interaction sociale des membres de cette communauté. Cet ensemble de conceptions est souvent appelé philosophie, et c'est dans ce sens que l'on parle généralement d'une philosophie orientale ou d'une philosophie amérindienne. Un exemple de cet usage est un ouvrage de 1945 de Placide Tempels intitulé *La philosophie bantoue* (Tempels, 2006). Tempels était un missionnaire franciscain belge qui a vécu au Congo belge de 1932 à 1962 et qui, réfléchissant aux raisons pour lesquelles les Bantous étaient imperméables à la conversion au christianisme, a conclu que c'était parce qu'ils avaient leur propre philosophie, avec un système conceptuel très différent de celui de l'Europe.

L'approche de Tempels partait de l'hypothèse que « tout comportement humain dépend d'un système de principes », mais affirmait que les Bantous eux-mêmes n'étaient pas encore capables d'identifier clairement l'ensemble des principes dans lesquels ils étaient. Comme les Bantous ne disposaient pas d'une description systématique de leurs propres concepts, Tempels s'est chargé de procéder à une telle systématisation, en utilisant comme base le répertoire conceptuel de la philosophie européenne, en particulier la notion d'ontologie.

Ce défi partait de l'approche anthropologique de l'ethnographie, comprise alors comme une discipline visant à décrire les cultures des peuples primitifs, mais allait plus loin en essayant de comprendre la pensée qui sous-tendait les pratiques sociales des peuples analysés. Pour cette raison, cette forme d'approche a été qualifiée de manière critique d'ethnophilosophie par Paulin Hountondji (Appiah, 1997).

L'approche de Tempels a permis de contester l'idée dominante selon laquelle les peuples considérés comme primitifs n'avaient pas de pensée abstraite, et a contribué de manière décisive à établir l'idée

que les peuples africains avaient une ontologie propre, fondée sur l'idée d'une « force vitale » inhérente à tout objet. Cet intérêt pour les répertoires conceptuels des cultures non-européennes est visible dans plusieurs approches juridiques contemporaines, notamment dans l'engagement du nouveau constitutionnalisme latino-américain à développer des systèmes constitutionnels qui incorporent des éléments des cosmovisions indigènes, notamment une notion de Bien Vivre (*Sumak Kawsay*) identifiée « à l'harmonie avec l'environnement social (la communauté), avec l'environnement écologique (la nature) et avec l'environnement surnaturel (les Apus ou Achachilas et autres esprits d'un monde enchanté) » (Recasens, 2014).

Bien que les perspectives contemporaines incarnent une tentative explicite (et légitime) de surmonter l'eurocentrisme régnant dans la philosophie et les sciences sociales, il existe un débat animé sur ce que nous devrions appeler la philosophie dans le contexte actuel. Pour de nombreux auteurs, dont Hountoudji et Appiah, l'ethnophilosophie n'est pas exactement une activité philosophique, mais anthropologique : comprendre les systèmes de pensée de certaines sociétés est une activité pertinente, mais l'activité propre de la philosophie n'est pas de décrire les systèmes de pensée, mais d'opérer une analyse critique de ces modèles, en explorant leurs paradoxes, leurs potentialités et leurs limites.

La philosophie n'a pas une approche descriptive, ni même une approche globale, mais une approche critique. Elle déconstruit les systèmes de pensée et propose des alternatives catégorielles qui devraient pouvoir surmonter les difficultés diagnostiquées par le philosophe. Bien qu'un bon nombre de philosophes passent leur vie à discuter de la pensée d'autres philosophes (dans une autoréférence philosophique qui peut générer une pensée ésotérique), les philosophes ont tendance à être également préoccupés par les catégories socialement hégémoniques, ce qui fait d'eux l'un des groupes qui critiquent le plus les pseudo-vérités de la tradition et le sens commun d'une collectivité.

Cette position critique fait que les philosophes remettent souvent en question les dogmes qu'une société souhaite ne pas voir remis en question, ce qui les met souvent en grande tension avec les institutions sociales légitimées par la culture et responsables de la reproduction des valeurs hégémoniques. Ce n'est pas un hasard si les philosophes ne jouissent généralement pas d'une très bonne image dans une société qui cherche à protéger ses traditions et à reproduire un certain ordre social. Dans ce contexte, il ne surprend pas que la tradition ait de sérieuses réserves (pour ne pas dire plus) à l'égard d'un type de discours qui remet frontalement en cause son autorité. Dans une société patriarcale et conservatrice, la réponse à la remise en cause de l'autorité tend à être violente.

Depuis Socrate, les philosophes subissent simultanément deux accusations : d'une part, ils sont considérés comme des gens qui vivent dans les nuages, réfléchissant à des choses inutiles, sans prêter suffisamment attention aux problèmes réellement vécus par les gens ; d'autre part, ils sont considérés comme dangereux pour l'ordre social. Ainsi, les traditions hégémoniques et les gouvernements qui les incarnent traitent souvent le philosophe comme un subversif inutile, ce qui le place dans le groupe des personnes qui ne doivent pas être tolérées, mais combattues.

Peut-être que cette accusation se justifie, si l'on considère qu'elle ressemble beaucoup à la condamnation des artistes par Platon : leur art ne devrait pas être accepté parce qu'elle crée de fausses versions de la réalité (et voyez que les *fake news* sont une nouvelle catégorie pour traiter un vieux problème...) et, avec cela, contribue à la propagation des mythes et des faussetés. Il se trouve que, chacun à leur manière, les philosophes et les artistes partent d'interprétations des interactions humaines qu'ils observent et que leurs descriptions de la réalité s'opposent de manière récurrente aux descriptions hégémoniques d'une tradition culturelle. Le mérite des œuvres philosophiques, comme des œuvres artistiques, réside souvent dans l'originalité avec laquelle elles perçoivent les paradoxes de nos formes d'organisation sociale, montrant que la réalité que

nous vivons diffère grandement de nos manières courantes de décrire cette réalité.

Dans les deux cas, l'inutilité est une accusation bizarre. Les artistes et les philosophes sont en effet inutiles car ils ne contribuent pas à la production de biens économiques. Cependant, les produits de leur travail interfèrent directement avec les formes de sociabilité, car ils font partie des principaux éléments impliqués dans la manière dont une société transforme constamment ses formes d'auto-compréhension. La cigale ne produit peut-être pas de nourriture, mais elle peut renforcer la cohésion sociale ou inspirer des révolutions.

Certains philosophes spécifiques énoncent certaines déclarations qui inspirent des révolutions à grande échelle. La plupart des philosophes sont oubliés au fil du temps parce qu'ils proposent des alternatives qui ne deviennent pas hégémoniques. Cependant, on se souvient de certains d'entre eux pour avoir su comprendre les limites de leur époque et proposer des outils conceptuels capables de les surmonter. Dans mille ans, quand le monde contemporain sera déjà ancien, j'imagine que les historiens enseigneront qu'au XXe siècle, une philosophe française a fait une déclaration paradoxale pour son époque, mais qui a définitivement déstabilisé l'une des notions non problématisées par des millénaires de penseurs masculins. En 1949, lorsque Simone de Beauvoir publie un ouvrage dans lequel elle réfléchit sur la condition féminine et sur le fait que les femmes sont en train de détrôner le mythe de la féminité, elle fait sa déclaration la plus connue : « On ne naît pas femme : on le devient » (Beauvoir, 1949).

Cette courte phrase, par sa concision et son élégance, introduit une série de fractures dans la pensée philosophique de son temps. L'utilisation du pronom impersonnel « on » suggère que le sujet qui naît n'est ni femme ni homme, et que devenir femme est un processus qui se déroule tout au long de la vie d'un être. Beauvoir aurait pu dire que les femmes ne naissent pas femmes, mais cela la placerait en tant qu'observatrice extérieure de sa condition, et non dans la position réflexive de celle qui parle de sa propre condition.

En fait, ce serait une construction plus proche de la phrase d'Érasme qui semble l'avoir inspirée : « l'homme ne naît pas homme, il le devient » (Mann et Ferrari, 2017). Le choix d'un sujet impersonnel augmente la tension de la phrase car une philosophie qui tend à parler de la place faussement impersonnelle du masculin, comme dans les phrases célèbres « l'homme est un animal social », « l'homme est le loup de l'homme ».

L'affirmation selon laquelle on ne naît pas femme crée l'étrangeté qu'il y aurait à dire « on ne naît pas fille » ou « on ne naît pas institutrice », au lieu de dire « on ne naît pas fils » ou « on ne naît pas institutrice ». Cette étrangeté est contenue dans certaines traductions brésiliennes qui utilisent « *Personne n'est né femme* » (Beauvoir, 2009), car ce « *personne* » peut être entendu sans étrangeté par des lecteurs masculins qui, manifestement, ne sont pas nés femmes. Cette fracture du caractère impersonnel du masculin est accentuée par la suggestion que tout être humain qui naît peut devenir une femme, déstabilisant la notion essentialiste et fataliste selon laquelle « on est ce pour quoi on est né » (Berliner, 2020).

Le virage le plus important de la phrase de Beauvoir réside dans le fait qu'elle remet en question des siècles d'utilisation de la distinction entre homme et femme comme si cette division était une différence naturelle. Bien sûr, certains êtres humains naissent avec la charge génétique XX plutôt que XY, mais ce n'est pas là le point de Simone de Beauvoir. En affirmant catégoriquement que la femme est une catégorie utilisée pour désigner un état acquis, elle a ouvert un espace pour une distinction qui s'est consolidée dans les années 1980 à partir de la différenciation entre le sexe (biologique) et le genre (culturel).

Le « *genre* » est une catégorie artificielle, socialement construite, de sorte qu'il n'y a aucun sens à rechercher la signification naturelle d'être une femme ou un homme. Toute catégorie construite peut être déconstruite, peut être politiquement reconfigurée, sans que cela constitue une forme de déviation de la nature. Dans une tradition philosophique qui identifie le bien au naturel, elle opère une distinction conceptuelle qui, jusqu'à aujourd'hui, n'a pas été bien

digérée par la partie de la société qui appelle cette division catégorielle l'« idéologie du genre ».

Si le genre est une construction sociale, nous pouvons multiplier le nombre de genres autant que nous le voulons, car il n'y a pas de limite à notre capacité de créer de nouvelles catégories. Par ailleurs, il faut déconnecter la question du genre d'une autre question qui lui est généralement accolée, celle du désir sexuel. A la fin du paragraphe cité, Simone de Beauvoir a déjà déclaré que :

Jusqu'à douze ans la fillette est aussi robuste que ses frères, elle manifeste les mêmes capacités intellectuelles ; il n'y a aucun domaine où il lui soit interdit de rivaliser avec eux. Si, bien avant la puberté, et parfois même dès sa toute petite enfance, elle nous apparaît déjà comme sexuellement spécifiée, ce n'est pas que de mystérieux instincts immédiatement la vouent à la passivité, à la coquetterie, à la maternité : c'est que l'intervention d'autrui dans la vie de l'enfant est presque originelle et que dès ses premières années sa vocation lui est impérieusement insufflée. (Beauvoir, 1949)

Simone de Beauvoir n'a pas formulé les concepts qui sont utilisés dans le débat actuel, mais elle a ouvert un espace pertinent pour que certaines distinctions soient perçues et, par la suite, désignées par des catégories autonomes. Elle a reconnu l'incapacité du répertoire conceptuel de son époque à comprendre la complexité de l'identité féminine et a cherché des moyens alternatifs pour décrire le processus de devenir une femme. D'un point de vue contemporain, la pauvreté du répertoire catégoriel de notre tradition culturelle est évidente pour faire face au phénomène complexe de la sexualité, qui ne rentre pas dans le binôme homme/femme. Ces catégories naturalisent ce qui n'est pas naturel, ne permettent pas de traiter de l'identité de genre des enfants et n'offrent pas de place adéquate pour accueillir une intersexualité qui défie le binarisme de la distinction sexuelle standard.

Ces tensions entre la réalité décrite et les concepts utilisés pour la description existent depuis que nous disposons d'un langage abstrait et sont les éléments motivants du travail philosophique, mais aussi du travail scientifique. Les scientifiques et les

philosophes, analysant les modèles conceptuels disponibles et les conséquences de leur application, ont proposé des modèles conceptuels alternatifs, par le biais de stratégies de distinction (création de nouveaux concepts là où les catégories existantes échouaient, en traitant divers phénomènes à partir d'un même concept), de fusion (abandon des distinctions conceptuelles qui n'avaient pas de sens) et de redimensionnement (modification des limites des concepts afin de mieux les coupler à la réalité).

Lorsque les biologistes chiliens Humberto Maturana et Francisco Varela ont proposé une définition alternative de la vie (1995), ont-ils agi en tant que biologistes ou en tant que philosophes ? Lorsque Einstein a proposé l'idée que la gravité n'est pas une force mais une distorsion de l'espace-temps, comment classer cette contribution ? Philosophique ou scientifique ? Ce problème accentue le fait que le concept n'est pas une propriété des philosophes. Les philosophes ne sont pas les formulateurs de concepts, ils ne sont pas les seuls inventeurs de nouvelles catégories, qui sont formulées dans toutes les activités humaines médiatisées par des interactions linguistiques : les arts, les sciences, les religions, la politique, dans tous ces domaines de nouvelles catégories peuvent apparaître.

Chez les anciens, en fait, il n'est pas possible de distinguer clairement la science de la philosophie, car la perspective antique comprenait que les philosophes devaient proposer des catégories qui reflètent la réalité du monde, et c'est ce que font généralement les scientifiques. Dans la modernité, la philosophie en est venue à avoir un objet différent de celui des sciences, car elle se concentre sur des questions d'ordre métaphysique, alors que les sciences se concentrent sur des questions de nature empirique. Cependant, l'idée que les concepts doivent être le miroir de la réalité est partagée par ces discours.

Ce n'est que dans la contemporanéité que nous effectuons une relecture linguistique de ces relations, identifiant que les philosophes se sont penchés (consciemment ou non) sur les limites des concepts eux-mêmes, en focalisant leur attention sur les interactions conceptuelles (des concepts entre eux) et non sur les

interactions entre les concepts et le monde. Les scientifiques étudient les données empiriques et créent des systèmes conceptuels qui essaient de décrire et d'expliquer le monde. Les philosophes contemporains n'étudient pas directement les données empiriques, mais ils analysent directement les systèmes conceptuels, ce qui leur permet d'étudier les discours scientifiques, sans être eux-mêmes des scientifiques. Mais les innovations, qui présentent un grand intérêt pour tous, peuvent venir de partout : de la science, de la philosophie, des arts, de la politique, de la propagande. Il n'y a pas de place spécifique pour la créativité et l'originalité.

On n'a pas besoin de développer plus longuement ce point car, en fait, on n'a pas non plus besoin de défendre une place autonome pour la philosophie. On peut laisser la philosophie comme le nom d'un style, d'une approche, mais pas d'une discipline autonome, définie par une manière définie d'analyser un objet. D'une certaine manière, c'est le gain de la catégorie socratique de la philosophie, d'un amour du savoir qui n'exige pas sa maîtrise. Caractériser cette approche comme une *philia*, plutôt qu'une *sophia*, était et reste révolutionnaire. On ne cherche pas à savoir qui crée les concepts, qui les invente. Il peut s'agir de l'artiste, du politicien, voire du philosophe. Mais c'est généralement le philosophe qui soumet les modèles conceptuels à un test de cohérence, en évaluant dans quelle mesure ils contribuent à notre effort de réflexion contemporain.

Par conséquent, ni les croyances partagées ni les systèmes formulés par les philosophes précédents ne constituent le point final de la philosophie. Ce sont des objets sur lesquels le philosophe réfléchit et qui servent plutôt de point de départ. Cela se produit précisément parce que le travail philosophique ne vise pas seulement à décrire les systèmes de pensée culturellement hégémoniques, mais implique également une tentative de les surmonter par un développement de moyens alternatifs de compréhension du monde.

L'attitude critique des philosophes et des scientifiques ne doit pas représenter une dévalorisation des traditions, en particulier de leur importance historique fondamentale : la philosophie et la science, dans leur immense capacité à contester les traditions (et à

les renouveler), ont seulement une existence actuelle parce qu'à d'autres époques il y avait des traditions culturelles stables, capables de stimuler une action coordonnée des êtres humains dans des formations sociales dont la conservation exigeait le respect d'une série de lois qui n'étaient pas justifiées par des arguments, sinon transmises socialement par des mécanismes coutumiers.

La culture est plastique, et cette malléabilité permet aux êtres humains de s'adapter assez rapidement à une multitude de contextes. La culture est cependant stable, ce qui permet aux modèles qui ont assuré cette adaptation à l'environnement de se projeter dans le temps. Parce que nous dépendons simultanément de la plasticité et de la stabilité, la culture que nous développons est dans un processus constant de transformation, dont le secret réside dans son rythme : une transformation suffisamment rapide pour permettre de développer des configurations plus efficaces, mais suffisamment lente pour que les changements ne dissolvent pas les structures sociales qui ont assuré la survie de la communauté.

Ce même rythme se retrouve dans la structure de base de tous les êtres vivants sur terre : un code génétique qui se transforme lentement (au moyen de mutations et de croisements), en changements assez discrets mais qui permettent une transformation constante des populations, modifications qui sont perpétuées (ou non) par le lent processus de sélection naturelle. La sélection naturelle est le processus par lequel des individus discrètement différents de leurs parents survivent (ou non) à l'environnement dans lequel ils s'insèrent, et deviennent ainsi capables de générer une descendance et, ainsi, de modifier la composition moyenne de la population qui constitue une espèce.

Dans le cas des configurations sociales, il n'y a pas exactement comme un code génétique transmis entre les générations, mais il existe des éléments divers qui permettent la maintenance des modèles culturels. Cette multiplicité de mécanismes permet à la culture d'avoir des éléments avec différents degrés de plasticité : certaines parties de la culture peuvent être modifiées plus rapidement (comme les habitudes alimentaires ou les manières de

s'habiller ou de parler), mais d'autres parties sont dotées de mécanismes plus forts pour assurer la stabilité. Il n'existe pas un seul rythme contrôlé de variation culturelle, car plusieurs rythmes de variation peuvent coexister, ainsi que divers niveaux de tolérance à la différence.

Cela se produit non pas seulement avec les sociétés humaines, mais aussi avec de nombreuses autres espèces, dont les configurations culturelles sont très pertinentes pour l'interaction des individus et leurs comportements. Dans le cas de l'homme, cependant, l'existence d'un langage abstrait et d'une série de liens symboliques a rendu possible un degré de plasticité comportementale beaucoup plus grand que chez les autres espèces, ainsi qu'une vitesse de changement extrêmement élevée. Cette rapidité a son prix : la possibilité d'introduire des modifications adaptatives constitue également une ouverture pour introduire des modifications qui conduisent à l'extinction rapide de certaines communautés.

Cette situation fait que la philosophie joue un rôle important pour la survie de l'espèce : en constituant une instance paradoxale de réflexion sur les systèmes de catégories de la culture elle-même, la philosophie permet simultanément une plus grande ouverture au changement et un plus grand contrôle du changement, puisque tout système alternatif de concepts sera soumis à une analyse approfondie et à une critique systématique. Une société dotée d'une philosophie augmente son degré de criticité. Un droit doté d'une philosophie disposera de meilleurs instruments pour sélectionner les catégories les plus appropriées, parmi les diverses innovations théoriques produites par les politiciens, les juges et les avocats.

Une culture juridique dotée d'une philosophie puissante ne se laissera guère séduire par le populisme juridique, par des catégories autoritaires, par des discours qui font appel à nos sentiments d'espoir et de crainte, mais qui ne proposent pas de systèmes conceptuels capables de faire face à la complexité du monde contemporain. Dans un environnement politique marqué par des simplifications atroces et par un discours émotionnel peu

argumenté, l'étude de la philosophie contribue à ce que les juristes aient un plus grand degré d'exigence à l'égard du répertoire conceptuel construit par la dogmatique, notamment grâce aux innovations conceptuelles récentes : principe de proportionnalité, responsabilité pénale des personnes morales, personnalité juridique des entités non humaines, intégrité comme critère d'interprétation, autonomie systémique comme un bien à rechercher.

Ces propositions ne viennent pas toujours des philosophes. Mais y réfléchir est un rôle de la philosophie du droit contemporaine, et une analyse adéquate de ces innovations n'est possible que sur la base d'une étude historique des schémas argumentatifs déjà utilisés et des fonctions historiquement remplies par le droit.

2. Le doute philosophique

2.1 Les questions de la philosophie

Comme affirme Rorty, l'importance de la philosophie tend à être reconnue « lorsque les choses semblent s'effondrer » (Rorty, 2005, p. 247). En temps de relative stabilité sociale, lorsqu'il n'y a pas beaucoup de doutes sur la bonne voie à suivre, le philosophe devient une figure marginale, comme ce fut le cas pendant une grande partie du XIXe siècle, époque à laquelle les Lumières sont devenues une sorte de tradition hégémonique.

Mais lorsqu'une pandémie remet en cause nos stratégies habituelles, nous devons réfléchir à une série de questions qui n'étaient pas problématisées dans le contexte précédent : un gouverneur peut-il déclarer le confinement d'une ville entière ? Lorsque la Chine a isolé la ville de Wuhan, le monde a été stupéfait et beaucoup d'entre nous ont imaginé que cela ne serait possible dans les démocraties occidentales. Lorsque l'Italie a bouclé tout le pays, cette mesure, qui semblait inhabituelle, s'est rapidement rendue normale. Un *nouveau normal*, comme on l'a si souvent répété ces derniers temps.

Dans cette nouvelle normalité, devons-nous renoncer à nos libertés pour qu'un État fort soit en mesure de garantir notre vie et notre santé ? L'effondrement hospitalier légitimerait-il la nationalisation des hôpitaux ou la gestion publique des unités de soins intensifs privées ? Un gouvernement peut-il créer des passes pour les personnes qui ont déjà développé des anticorps ? Faut-il considérer qu'il est illégal pour les travailleurs domestiques de s'isoler au domicile de leurs employeurs ? Comment pouvons-nous légitimement administrer la file d'attente des USI lors de l'effondrement d'un hôpital ?

Ce sont des questions cruciales, mais ce ne sont pas des questions philosophiques. Ce sont des questions de droit : quels droits et devoirs avons-nous dans ce contexte atypique ? Ce sont des questions auxquelles la philosophie n'a aucun moyen ni aucune raison de répondre. Ce qui intéresse la philosophie est que les nouvelles réponses à ces demandes peuvent entraîner des changements importants dans notre façon de voir le monde. Il se peut que les gens abandonnent le concept d'emploi, qui est si important aujourd'hui, mais qui, il y a cent ans, était compris sur la base du contrat civil de prestation de services. Peut-être la notion de la durée de travail, en tant que moyen de dimensionner les services à rendre, perdra-t-elle sa pertinence. Il se peut que la perception sociale des risques sanitaires modifie nos notions de liberté. Mais il est également possible que l'urgence sanitaire actuelle ne modifie pas substantiellement les catégories à travers lesquelles nous décrivons et évaluons le monde.

La philosophie s'intéresse particulièrement aux modèles conceptuels que nous utilisons pour expliquer le monde qui nous entoure. Lorsqu'un sociologue se demande « quelles sont les pratiques sociales légitimes ? », il veut généralement savoir quels sont les modèles de comportement effectivement acceptés dans une certaine communauté. Lorsqu'un juriste pose la même question, il veut typiquement savoir quelles sont les normes de conduite obligatoires au sein de cette collectivité. Les philosophes contemporains, en revanche, ne cherchent généralement ni à savoir

ce que nous faisons (une tâche laissée aux scientifiques) ni à déterminer ce que nous devrions faire (une tâche laissée aux juristes), mais à étudier soigneusement les moyens par lesquels nous expliquons le monde de manière discursive et justifions nos décisions de façon rhétorique.

Les philosophes de l'Antiquité n'avaient pas cette préoccupation centrée sur les discours, qui ne sont devenus l'objet principal de la philosophie qu'au début du XXe siècle. Dans l'Antiquité, les philosophes cherchaient à découvrir la vérité au moyen d'un usage judicieux de la raison. Les philosophes grecs de l'Antiquité ont constaté qu'il existait un décalage entre les perceptions hégémoniques et les connaissances réelles, et que de nombreuses opinions socialement partagées n'étaient rien d'autre que des simulacres : des idées fausses ayant l'apparence de vérité. Les idées absurdes n'étaient pas si dangereuses, car elles étaient facilement détectables. Mais des faussetés crédibles peuvent conduire une communauté au désastre, car elles nous proposent des diagnostics trompeurs et des thérapies inutiles, voire néfastes.

Le spectacle médiatique entourant la pandémie actuelle semble corroborer la vieille thèse selon laquelle nous vivons enveloppés dans l'ombre. Chaque semaine, un nouveau médicament miracle apparaît, qui s'avère rapidement inefficace. Chaque jour, des recherches scientifiques présentent des conclusions innovantes, mais celles-ci sont réfutées par des recherches plus solides menées la semaine suivante. Les gouvernements adoptent des politiques en fonction des intuitions des personnes au pouvoir et de leurs intérêts électoraux, en laissant de côté les quelques preuves qui semblent solides. Nous lisons les journaux et ne disposons pas de critères adéquats pour différencier la *vérité* des *fakes news*.

La pandémie de Covid-19 nous a plongés dans un grand sentiment d'incertitude. Nous ne savons pas comment différencier clairement ce qui est vérité et ce qui est simulacre. Nous ne savons pas si la distanciation sociale était une bonne stratégie sanitaire. Nous ne savons pas quelle distance de sécurité nous devons garder. Nous n'étions pas clairs sur les risques liés à la réouverture des

écoles. Nous n'étions pas sûrs de nos cartes, de nos boussoles, de nos protocoles et de nos procédures. Lorsque l'incertitude atteint ce degré absurde auquel nous avons été confrontés au début de l'année 2020 (et auquel nous continuons d'être confrontés au cours de deux ans...), on comprend combien il est important de se tourner vers la philosophie et son exercice séculaire de séparation entre les vérités et les simulacres.

Dans le cas spécifique du droit, nous ne savons pas comment les institutions judiciaires doivent réagir à ce moment de crise. Nous ne sommes pas certains de la compétence des juges pour décréter des mesures d'isolement, en raison de la nécessité de protéger la vie et la santé des personnes. Nous ne savons pas non plus si les juges doivent s'abstenir d'évaluer les ordres de réouverture des magasins, par respect pour l'autonomie des autorités élues.

Face à cette multiplicité de doutes sérieux sur les meilleures façons de prendre des décisions adaptées à notre époque, il semblerait raisonnable de conclure que nous devrions nous consacrer davantage à l'étude de la philosophie du droit.

Ce diagnostic me semble toutefois erroné, car il est lié à la conception grecque de la philosophie, comprise comme un moyen sûr d'atteindre les vérités les plus fondamentales. Mes influences philosophiques sont liées à l'historicisme et à la philosophie du langage, ce qui me fait penser que le philosophe n'est pas le meilleur professionnel pour enseigner aux juristes les meilleures façons de prendre des décisions : sur les meilleures formes de gouvernement, sur les méthodologies scientifiques les plus appropriées, sur les canons herméneutiques à adopter.

Je crois que l'incohérence de ce diagnostic devient plus claire lorsque l'on passe au domaine des arts. L'idée qu'un philosophe puisse enseigner à un artiste les meilleures façons de composer de la musique ne semble pas très prometteuse. Il existe un grand doute dans la société contemporaine sur ce qui doit être considéré comme de l'art et, par conséquent, il serait profitable d'inviter les philosophes à dialoguer avec les artistes sur les critères que nous devrions utiliser pour différencier l'art du non-art (artisanat,

productions techniques, divertissement, propagande, etc.) Cependant, il ne semble pas que l'étude de la philosophie de l'art puisse aider un artiste à développer de meilleurs moyens d'expression.

Cela ne signifie pas que la philosophie serait inutile pour l'artiste, mais seulement qu'elle n'aiderait pas directement un musicien dans son processus créatif. La philosophie peut aider un musicien à évaluer l'originalité de sa production et à mieux comprendre la manière dont elle dialogue avec d'autres œuvres et d'autres langages. Le développement d'une conscience philosophique peut influencer la production musicale, mais la connaissance philosophique n'est pas nécessaire à l'activité artistique.

Dans le domaine du droit, un phénomène similaire se produit. L'étude de la philosophie peut aider les juristes à mieux comprendre le sens de leurs propres performances, de leurs modes de connaissance, de leurs stratégies rhétoriques. Cependant, la philosophie n'est pas capable de nous aider à trouver la vérité objective, les normes correctes, les valeurs naturelles. C'était l'illusion des philosophes grecs, qui pensaient pouvoir sortir de la caverne. À l'époque contemporaine, il est plus courant de trouver des philosophes qui considèrent que la grotte n'a pas de sortie (il n'est pas possible de regarder le monde de l'extérieur, car nous en faisons partie), mais qu'il est possible de mieux comprendre nos façons de percevoir et de décrire le monde à partir de l'intérieur de la caverne très labyrinthique dans laquelle nous nous trouvons (Castoriadis, 1999)..

2.2 Entre doutes et convictions

La philosophie peut avoir un impact sur les pratiques sociales, mais cela ne doit pas être compris comme une quête pour découvrir les vérités inhérentes à l'ordre naturel du monde. L'étude de la philosophie de la médecine peut amener un médecin à commencer à observer certaines dimensions de la santé qui ne lui étaient pas apparues jusque-là, et ce changement de perspective peut modifier la manière dont il diagnostique les maladies et prescrit les

traitements. L'étude de la philosophie du droit peut rendre un juge plus conscient de la façon dont sa vision du monde interfère avec ses décisions, et cette réflexivité peut interférer avec sa manière de prendre des décisions.

Si la philosophie a cette potentialité transformatrice, ce n'est pas parce qu'elle nous aide à gérer un excès d'incertitude, mais parce que nous avons peu d'incertitude sur nos façons de concevoir les choses. Nous avons des doutes, beaucoup de doutes, sur la manière dont est constitué le monde, sur les conséquences probables d'une décision, sur les meilleures stratégies argumentatives. Mais ce sont des doutes sur la réalité elle-même, et non des incertitudes sur notre capacité à savoir. Pour faire face à ce type d'incertitude sur les faits, le plus approprié est d'étudier une science qui mène des études empiriques (psychologie, sociologie, économie) ou d'étudier une théorie dogmatique qui élabore des protocoles de décision (comme les théories juridiques liées à chaque branche du droit).

Le doute que la philosophie nous aide à aborder a un autre objet : c'est l'incertitude sur les modèles que nous utilisons pour expliquer la réalité. Depuis le début du XXe siècle, la philosophie a généralement adopté une vision historiciste radicale, niant l'existence d'un ordre objectif de valeurs pouvant être découvert par une réflexion rationnelle. Cette perspective présente toutes nos conceptions comme des modèles de compréhension à travers lesquels nous construisons des discours qui expliquent le monde au moyen du langage.

La philosophie n'est pas un « miroir de la nature » (Rorty, 1995) qui reflète les vérités, mais c'est une lentille que nous construisons pour créer les cartes que nous appelons réalité. Les incertitudes que la philosophie nous aide à gérer ne sont pas nos doutes sur la façon dont le monde est, mais nos doutes sur notre capacité à comprendre le monde. Et il me semble que la plupart des gens n'ont pas beaucoup de doutes sur leurs propres modèles. En fait, la plupart des gens ne conçoivent même pas qu'ils utilisent des modèles cognitifs contingents, des valeurs historiquement déterminées, des concepts fabriqués dans des contextes sociaux

spécifiques. L'idée persiste dans le sens commun qu'il existe un ordre naturel, composé de valeurs et de vérités objectives, et que nous devrions disposer de méthodologies capables de démêler tous ces modèles invisibles.

S'il y a une raison pour laquelle les étudiants du droit d'aujourd'hui (et pas seulement aujourd'hui ?) devraient suivre un cours de philosophie, c'est précisément le fait que nous n'avons pas assez de doutes pour faire face aux défis contemporains. Le doute stimule le dialogue, la recherche et la découverte de nouvelles voies. Si les étudiants en droit avaient trop de doutes, la stratégie la plus appropriée pour faire face à ce débordement d'incertitudes ne serait pas d'insérer des matières philosophiques dans le programme d'études. Au contraire, il serait plus approprié pour chaque discipline juridique de manager les doutes théoriques qui font partie de son domaine. Les théories du droit commercial, du droit constitutionnel ou du droit pénal sont tout à fait capables d'organiser les perplexités que nous avons sur chacun de ces domaines et de développer des catégories théoriques appropriées pour surmonter le grand défi auquel sont confrontés les juristes : décider de manière appropriée dans un scénario de doutes insurmontables et d'informations limitées.

Dans ce contexte de doutes excessifs, les questions plus générales sur le droit pourraient être traitées de manière satisfaisante dans les cours d'introduction, comme on le fait dans plusieurs domaines de la connaissance. Le droit est une discipline technique qui forme des personnes à exercer une activité professionnelle (Tholozan, 2021). Insérer la philosophie du droit dans les cours juridiques est similaire à imposer aux musiciens d'étudier la philosophie de la musique ou aux médecins d'étudier la philosophie de la médecine. À l'Université de Brasilia (UnB), par exemple, il n'y a pas de matière philosophique obligatoire dans le cours de musique ou médecine. Les médecins et les musiciens discutent dans leurs cours du sens et des limites de la médecine ou de la musique, et il ne semble pas nécessaire de rendre obligatoire une classe exclusivement consacrée à la philosophie.

Dans la licence en droit, qui dure 5 ans, les cours d'introduction au droit (qui à l'UnB sont Introduction au droit I et II) impliquent une série de questions philosophiques, notamment le débat sur la question jusphilosophique par excellence : *qu'est-ce que le droit ?* Il est tout à fait possible que cette stratégie soit suffisante en tant qu'approche générale et, à l'instar de la médecine, nous pourrions laisser la philosophie du droit comme matière optionnelle, pour ceux qui veulent approfondir ces questions qui ne sont pas incluses dans les concours publics et ne sont pas centrales à la pratique compétente du droit.

La stratégie pédagogique de la licence en droit de l'UnB ne pourrait être plus différente. Ce sont de cours obligatoires, outre que les cours d'introduction au droit, l'introduction à la philosophie elle-même (enseignée à la Faculté de Philosophie) et trois autres disciplines spécifiquement philosophiques : (i) Éthique et droit, (ii) Modèles et paradigmes de l'expérience juridique et (iii) Philosophie du droit. Cette multiplication d'approches philosophiques fait que, à chaque année de la licence, tous les étudiants suivent une discipline consacrée à la philosophie.

Une telle stratégie suggère que, loin de faire face à une surcharge de leurs capacités de doute, les étudiants sont confrontés à une grave carence d'incertitudes, stimulées par des approches dogmatiques du droit. Les disciplines dogmatiques demandent généralement aux étudiants de fournir des réponses, plutôt que des questions. Des réponses qui (i) articulent de manière adéquate les sources du droit (législation, jurisprudence, doctrine et éventuellement coutume), (ii) qui aient de cohérence logique et (iii) qui soient rhétoriquement persuasives. Il s'agit d'un enseignement aux racines anciennes, puisque ces trois compétences correspondent aux trois disciplines classiques du *trivium* : la grammaire (maîtrise de la langue et connaissance des textes canoniques), la dialectique (maîtrise de la logique de la construction de l'argumentation) et la rhétorique proprement dite (capacité à générer de la persuasion) (Joseph, 2008).

Cette approche classique et dogmatique est liée à une rareté des doutes (ou un excès de certitudes) qui semble bien convenir à l'activité pratique des juristes, qui concerne la participation à un processus de décision. Les juristes sont entraînés à décider y compris dans les situations douteuses, parce qu'il est nécessaire de stabiliser les attentes sociales, même (et peut-être surtout) dans les cas où il y a des dissensions sur les interprétations correctes des normes et des faits. La capacité d'être pleinement convaincu de ses thèses, sans même disposer de raisons solides, est une forme d'auto-illusion assez répandue chez les juristes. En effet, le doute ne les empêche pas de défendre leurs thèses avec une conviction simulée, car tout signe d'insécurité risque d'affaiblir le potentiel rhétorique de leur argumentation.

Cependant, cet excès de certitudes génère des modèles d'action peu réflexifs, qui peuvent conduire à des situations désastreuses, notamment lorsque les convictions d'une autorité judiciaire sont trop biaisées. Un exemple clair de ce déséquilibre des condamnations est la condamnation de l'ancien président Lula par l'ancien juge Sergio Moro. Moro était tellement convaincu de la culpabilité de Lula qu'il l'a condamné sans fournir d'argument solide pour justifier sa sentence, pleine de sauts logiques et d'incohérences (Costa, 2017).

Personnellement, je crois que Sergio Moro avait la croyance sincère qu'il menait un procès technique et bien fondé, et une telle certitude irréfléchie est un piège courant chez les juristes. Cependant, cette éventuelle bonne volonté ne diminuerait pas sa responsabilité pour avoir si mal mené un processus aussi crucial pour la politique brésilienne, car il a exclu le candidat qui était susceptible de gagner les élections de 2018 et, avec cela, a laissé place à l'élection de l'extrême droite (Costa, 2017). La position de juge exige une attention redoublée, car les conséquences de leur inconscience sont très asymétriques : pour le défendeur, elle peut coûter la liberté ; pour un système politique, elle peut coûter la stabilité ; pour le magistrat lui-même, elle ne coûte que la révision de

la sentence par un tribunal et d'éventuelles répercussions sur son prestige personnel.

Dans le cas des avocats, l'impact de la non-réflexivité peut être tout aussi dommageable, car un avocat qui n'a pas une solide conscience du degré d'adhésion que ses arguments provoquent chez les autres (et non dans sa propre conviction) peut conduire ses clients à des situations désastreuses. De plus, un avocat peu réflexif peut conserver des modèles d'argumentation qui étaient efficaces dans un contexte antérieur, mais qui deviennent problématiques lorsque l'environnement juridique accumule des changements si importants qu'ils rendent inadaptées les stratégies qui ont été robustes pendant une longue période.

L'excès de confiance peut être très efficace lorsque nos certitudes sont bien alignées aux perceptions dominantes, mais il est inefficace lorsqu'il s'agit d'adapter ses propres stratégies à un contexte social en constante évolution. Nous ne pouvons pas perdre de vue que l'être humain est exceptionnel dans sa capacité à douter des autres sans douter de soi-même.

Nous avons un désir intense de savoir et un système nerveux qui ne cesse de fabriquer des modèles à partir des influx fragmentaires qu'il reçoit des interactions avec le monde et de sa propre activité interne. La science nous montre de plus en plus que notre structure cognitive élabore un réseau de perceptions et d'attentes qui, une fois stabilisé, ne peut guère être modifié. Nous avons tous un très fort biais de confirmation : une tendance invétérée à accueillir les arguments qui renforcent nos croyances et à rejeter pour des raisons futiles les arguments qui nous défient.

La plupart d'entre nous doutent moins qu'ils ne le devraient. Nous avons plutôt une capacité à douter qui est très bien calibrée dans des contextes de changements environnementaux plus lents, typiques des contextes dont les caractéristiques de notre espèce ont été sélectionnées. Cependant, au cours de l'Holocène, la vitesse des transformations sociales nécessaires pour suivre le rythme des changements environnementaux a exigé une accélération de nos taux de changement, ce qui exige une aptitude particulière à

(ré)évaluer nos modèles d'interaction sociale et d'explication du monde.

Nous sommes donc conduits à un paradoxe : nous avons besoin d'évaluer la justesse de nos modèles symboliques, mais pour cela nous ne comptons que sur les critères d'évaluation que nous fournissent ces modèles eux-mêmes. Nous sommes en présence d'une culture qui a besoin de s'évaluer elle-même, alors que ce qu'elles font normalement, c'est de nous demander de les appliquer, et non de les juger.

En droit, ce paradoxe est encore plus évident : on veut que les individus obéissent à la loi, pas qu'ils l'analysent. Cependant, il est impossible de savoir quels sont nos droits sans les interpréter. Il n'existe pas un droit statique à interpréter, mais un droit dynamique, qui est constitué par les interprétations que nous donnons au droit lui-même. En effet, on ne peut pas interpréter le droit sans le modifier, car le sens du droit est donné par nos interprétations.

La religion nous offre un phénomène similaire. On construit des discours religieux qui stabilisent certaines interactions sociales en déterminant des rôles sociaux qui sont sacrés et, par conséquent, indiscutables. On est interdit de remettre en question le sacré et c'est ainsi que les références au sacré parvient à générer un haut degré de stabilité. Pourtant, l'interdiction du questionnement ne peut jamais être parfaitement réalisée, car l'application du concept de sacré nécessite une réinterprétation constante de nos rôles sociaux, sous la pression de contextes changeants. Cette relative indiscutabilité est immensément utile parce qu'elle fournit un délicat équilibre entre conservation et variation : la société change progressivement et discrètement, même qu'elle adopte un discours selon lequel on ne fait qu'appliquer les modèles définis par la tradition.

3. Philosophie et transformation sociale

3.1 Les rythmes du changement social

Toute société est en constante mutation. Même une société fondée sur une tradition qui s'affirme incontestable et éternelle se trouve en transformation permanente, à un rythme bien supérieur à celui des communautés d'autres animaux sociaux (comme les fourmis et les abeilles) et extrêmement adapté au tempo accéléré des changements environnementaux auxquels les espèces terrestres sont confrontées depuis le début de la dernière période glaciaire. En paraphrasant Pierre Clastres (2003), les sociétés antérieures à l'Anthropocène n'étaient pas des sociétés sans gouvernement et sans philosophie (ce qui implique une lecture de ces absences dans la clé du manque), mais elles étaient des sociétés contre le gouvernement et contre la philosophie : l'absence d'une distinction stable entre gouvernants et gouvernés, ainsi que l'absence d'une réflexion sociale qui implique un auto-jugement de la culture, étaient des caractéristiques à maintenir soigneusement.

Des leaders trop forts représentaient autant une menace si grande pour la tradition que le développement d'une liberté de remise en question des valeurs traditionnelles. Les temps ont cependant changé. Au cours de la période glaciaire, l'*Homo sapiens* s'est répandu sur tous les continents et, dans de nombreux continents, les établissements humains sont devenus si denses que l'environnement principal d'une culture était constitué par des voisins dont les croyances, les dirigeants et l'organisation changeaient constamment.

Dans un contexte aussi instable, les sociétés qui ont survécu sont précisément celles qui sont devenues capables d'accélérer leur rythme d'adaptation, grâce à l'institution de gouvernements. Le changement social ne dépendait plus seulement du rythme lent apporté par l'accumulation de successives interprétations, une fois que les structures sociales pouvaient être transformées pour des choix d'un leader, ou d'un groupe de leaders, ou même d'une communauté entière. L'invention du gouvernement, qui a permis de

modifier les organisations sociales par le biais d'une décision, s'est produite indépendamment dans diverses parties du globe. La première apparition d'un gouvernement a eu lieu en Mésopotamie, il y a environ 8 000 ans, mais des expériences de centralisation politique ont également eu lieu dans autres lieux du globe, comme la vallée du Indus, la vallée du fleuve Jaune et la péninsule du Yucatán (Flannery et Marcus, 2012).

Apparemment, ce changement n'a touché que les sociétés qui devaient se livrer à une concurrence acharnée pour obtenir certains espaces agricoles exceptionnellement productifs (comme le croissant fertile, les zones irriguées du Nil et les zones arables des Andes). D'autres sociétés, comme les peuples indigènes d'Amazonie, n'ont pas eu besoin de se disputer aussi durement les mêmes ressources, ce qui a permis la continuité des modèles traditionnels, qui n'optimisent pas l'utilisation des ressources, mais ne créent pas non plus un risque constant d'extinction pour les communautés (par des guerres internes, des guerres externes ou par l'adoption de pratiques qui s'avèrent inadaptées aux temps nouveaux) (Carneiro, 1970).

Dans ces sociétés, une tension constante apparaissait entre les gouvernements (avec leur mentalité stratégique et leur possibilité de générer tant des bénéfices que des effondrements) et les traditions qui définissaient des devoirs sociaux qui n'étaient pas à la disposition des dirigeants. Cette tension a été pleinement comprise et traduite par le théâtre grec, dont l'Antigone de Sophocle est la plus célèbre expression.

Le gouvernement, toutefois, n'engendre pas la philosophie, car la force des régimes anciens était de se présenter comme un défenseur de la tradition. Bien sûr, chaque dirigeant a réinterprété la tradition et beaucoup d'entre eux ont énormément innové dans le domaine politique, mais toute innovation a généré des risques (comme toujours). Auguste Comte (1982) a bien perçu que ces anciens modèles étaient théocratiques, dans le sens où les gouvernants se présentaient comme ayant une origine divine, ou

comme étant les dieux eux-mêmes, de sorte que leur autorité devait être respectée et jamais remise en question.

L'idée que les citoyens doivent être libres pour questionner le gouvernement, pour discuter ouvertement sur ce qui serait le meilleur gouvernement et sur les moyens d'organiser la ville, est une adaptation ultérieure. Lorsque les gouvernements sont devenus suffisamment solides, ils ont pu affirmer leur primauté sur la tradition, mais cela n'a eu tendance à se produire que dans des contextes bien définis : quand certaines formes d'organisation sociale étaient perçues comme erronées, elles pouvaient être réformées par les gouvernants.

Cette ouverture à l'innovation sociale menée par les gouvernants s'est manifestée de manière intense dans la Grèce antique, lorsque le modèle de la *polis* a montré des signes de décadence, ce qui a affaibli le potentiel de guerre des cités grecques au point qu'elles pouvaient être conquises par les empires voisins. Face à l'effondrement de certaines institutions traditionnelles (notamment l'esclavage pour dettes), certaines cités grecques ont donné à certains législateurs le pouvoir de réorganiser la cité sur la base de choix rationnels. C'est à ce moment que naît la démocratie, une adaptation des cités grecques pour permettre l'inclusion d'un grand nombre de citoyens dans la politique et assurer ainsi une solide armée d'hommes libres, même dans des sociétés de petite taille.

C'est dans ce contexte qu'apparaît la philosophie, telle que nous la connaissons : au lieu de discuter si les nouvelles politiques étaient ou non conformes à la tradition (ce qui était toujours fait par les sages), on discutait si ces nouvelles politiques étaient appropriées à l'ordre naturel lui-même. Les dirigeants devaient réformer les villes, mais ils ne devaient pas suivre leurs propres désirs, car l'ordre social peut être efficace uniquement s'il reflète correctement l'ordre naturel du monde.

L'idée d'un ordre naturel, concept clé de la pensée grecque, est bien antérieure aux philosophes. La nouveauté de la philosophie grecque a été d'indiquer que cet ordre devait être accessible à tous

par le biais de l'activité intellectuelle, ce qui a permis la réalisation légitime d'une critique rationnelle de la tradition. Les limites de l'action gouvernementale ne devraient pas être un répertoire de valeurs traditionnelles, accessibles à travers des textes sacrés ou la connaissance spéciale des sages, puisque toute action devrait être guidée par la connaissance rationnelle de l'ordre même des choses, accessible à tout être humain qui se dévoue à le connaître.

Comme le souligne Appiah, avoir une vision du monde ne signifie pas avoir une philosophie (1997). Toute société possède une culture, des langues, un système symbolique complexe, mais toute culture ne développe pas une capacité critique d'elle-même. Plusieurs sociétés dotées de traditions séculaires n'ont pas produit de philosophie, car elles disposaient de mécanismes très solides pour empêcher l'institutionnalisation d'une réflexion critique sur leur propre système symbolique. L'émergence de la philosophie montre la fragilité et les limites des visions traditionnelles du monde, mais cela se produit toujours dans des contextes où la tradition mise en cause continuait à représenter (comme elle le fait encore) l'épine dorsale de la communauté politique.

Ce que fait la philosophie n'est pas de détruire la tradition, mais de la sectionner : une partie de la culture est considérée comme un reflet adéquat de l'ordre naturel (à maintenir), une autre partie de la tradition est critiquée comme une perception déformée de la nature (à abandonner). De plus, un espace est créé pour identifier des portions de l'ordre naturel auxquelles la tradition était aveugle en vertu de son caractère coutumier : les cultures se construisent par la sédimentation des perceptions, ce qui fait qu'elles ont peu à dire sur les situations nouvelles qui défient les valeurs traditionnelles.

La possibilité d'une investigation directe de l'ordre naturel a permis aux philosophes de se positionner non seulement comme des réviseurs des connaissances stratifiées, mais comme des explorateurs capables de découvrir des facettes de la nature que nous ne connaissions pas encore. Cet exercice d'élargissement de la tradition par des stratégies interprétatives est familier aux juristes, qui doivent toujours appliquer des normes anciennes à des

situations nouvelles, comme les mariages entre personnes de même sexe, les crimes commis dans des environnements virtuels, les contrats impliqués dans l'ubérisation du travail, etc.

Tout comme les juristes se proposent de résoudre de nouvelles questions à partir de l'interprétation d'un ordre juridique préexistant, les philosophes se proposent d'aborder de nouveaux problèmes à partir de la connaissance correcte de l'ordre naturel des choses. Tout comme les philosophes antiques, les juristes modernes ne peuvent pas décider selon leur propre autorité, car ils sont liés par des stratégies de réinterprétation des traditions et par la nécessité de maintenir la compatibilité entre les lois et l'ordre supérieur dans lequel elles s'inscrivent (l'ordre naturel des choses et, actuellement, l'ordre constitutionnel).

En encourageant une réflexion sur les limites de l'ordre traditionnel, la philosophie se présente comme l'un des éléments sociaux chargés de propitier une transformation sociale plus rapide, mais néanmoins contrôlée, puisqu'elle sert d'instance critique de nos propres visions du monde. La fonction sociale des juristes est similaire, étant donné qu'un système de justice doit être capable de stimuler la stabilité des relations sociales, ce qui nécessite à la fois la reproduction des modèles traditionnels et leur adaptation aux nouvelles circonstances. La proximité du droit et de la philosophie, en tant qu'instances régulatrices des rythmes de l'évolution sociale, fait que l'étude des arguments philosophiques peut avoir des usages variés pour les juristes.

Cependant, il me semble que le point le plus important est que l'étude de la philosophie nous permet de réfléchir aux fondements de nos propres modèles explicatifs, tant sur le modèle social prédominant que sur les critères que chacun adopte individuellement. Comme ces critères nous sont très chers et font partie de notre propre identité, nous avons beaucoup de mal à percevoir leur contingence et, surtout, à évaluer la solidité de nos propres modèles.

3.2 La critique philosophique de la tradition

Les êtres humains ont une tendance à répéter des modèles bien établis, même s'ils ne nous mènent plus à une vie satisfaisante. Nous possédons un désir intense de savoir et une structure cognitive qui construit sans cesse des modèles, qui élabore des perspectives stables du monde et qui les protège du sentiment de doute. Nous sommes dotés d'une incroyable difficulté à réviser nos perceptions, nos croyances, nos valeurs. Chacun d'entre nous possède un énorme répertoire de certitudes, de valeurs fondamentales, de croyances profondément enracinées concernant la manière d'être des personnes et les rôles sociaux qu'elles doivent jouer. Ce répertoire de certitudes partagées est l'épine dorsale de nos unités sociales : sans cette culture, nous ne serions pas en mesure de construire des organisations sociales de si grandes dimensions.

Néanmoins, nos certitudes sont aussi un risque. Une société trop orthodoxe a peu de capacité pour s'adapter à un contexte qui se modifie à un rythme rapide. Toutes les espèces d'êtres vivants doivent trouver un équilibre entre permanence et changement : trop de changement met en péril l'intégration de nos systèmes organiques et sociaux, mais trop peu de flexibilité compromet notre capacité à survivre dans un environnement changeant.

Les sociétés humaines possèdent de multiples éléments qui produisent ces forces de cohésion et de mutation, et la science actuelle suggère que c'est précisément notre haut degré de flexibilité qui nous a placés au sommet de la chaîne alimentaire. Nos lointains ancêtres n'étaient pas de grands prédateurs, mais de petits mammifères qui se nourrissaient de la moelle des os d'animaux morts. Le chemin a été long avant de pouvoir former des associations coordonnées de dizaines d'individus capables de chasser un mammoth.

Un tel degré de coordination de plusieurs individus pour réaliser des activités complexes n'est cependant pas unique dans la nature : les termites, les abeilles et les fourmis forment également de grandes communautés d'individus. Mais notre capacité à générer de nouvelles formes d'organisation, en tirant parti des niches

écologiques disponibles dans chaque environnement, est exceptionnelle dans notre biosphère. Notre capacité particulière de réorganisation sociale vient du fait que ces interactions sont médiées par des systèmes symboliques, par des croyances partagées, par des rôles sociaux qui peuvent varier considérablement dans un court laps de temps. Cela nous rend adaptables, mais à un coût énergétique très élevé, puisque nous devons dépenser environ 1/4 de nos nutriments pour entretenir le système nerveux qui organise ces interactions.

La philosophie, la politique et le droit sont des éléments culturels impliqués dans ces processus de transformation symbolique qui engendrent de nouvelles formes de sociabilité. Néanmoins, la philosophie n'est pas un substitut à la tradition, mais plutôt une instance critique. Nos sociétés ont également besoin des valeurs partagées, des conceptions convergentes, des instruments de reproduction des formes d'interaction, que nous fournissent les traditions. Il ne faut donc pas s'étonner qu'aujourd'hui encore le discours visant à protéger la tradition contre la critique philosophique (et artistique, et politique, et juridique...) soit très fort.

De temps en temps, on voit resurgir vigoureusement le récit ancestral selon lequel les idées modernes sont une attaque contre les vraies traditions et doivent donc être combattues. En périodes d'instabilité politique, il est courant que de nombreuses personnes se présentent comme détentrices de la véritable philosophie et qu'un certain nombre de sages s'avancent pour défendre les valeurs traditionnelles de la famille, de la hiérarchie, de la stabilité. Le mythe de la restauration, qui place dans un passé imaginaire les idéaux à rechercher, est aussi constant que le mythe de l'utopie, qui place les mêmes idéaux dans un futur inaccessible. Ces mouvements messianiques et missionnaires, aussi philosophiques qu'ils se prétendent, tendent à être le contraire de la philosophie : ils se présentent comme la négation du dialogue, demandant la conversion forcée des infidèles (les hérétiques, les post-modernes, les marxistes culturels), car c'est la seule façon de les sauver.

Un cours de philosophie n'est pas nécessaire pour ceux qui sont sûrs d'être du bon côté de l'histoire, que leurs dieux sont les vrais dieux, que leur vérité est la vraie vérité, que leurs ennemis sont de méchantes personnes et qu'il existe une énorme conspiration du monde pour détruire les valeurs qui nous sont les plus chères. Ces genres de pensées délirantes et paranoïaques nécessitent l'aide de psychologues et de psychiatres, pas de philosophes.

Avant tout, les philosophes doivent être ouverts à une pratique argumentative consistant à présenter et à réfuter des arguments. Les poètes peuvent se limiter à construire des récits. Les religieux peuvent se limiter à énoncer leurs vérités et à éduquer par l'exemple. Les artistes peuvent émouvoir les gens et les transformer grâce à leurs créations intuitives.

Les politiciens, les religieux, les artistes, les avocats et les juges peuvent se limiter à exprimer leurs opinions. Ces opinions peuvent être complexes, astucieuses et séduisantes. Elles peuvent être le résultat mûr d'une vie d'expériences et l'intuition d'une personne expérimentée est probablement le meilleur guide dont nous disposons pour faire face aux situations de crise, qui exigent des réponses rapides face à des scénarios construits sur des informations limitées.

La science nous offre des alternatives plus sûres, mais la recherche scientifique exige du temps qui n'est souvent pas disponible, comme c'est le cas au début de chaque nouvelle pandémie. Il est nécessaire d'agir dans un contexte obscur et, dans ce cas, ce qui est demandé est la prudence, l'ancienne capacité à prendre des décisions appropriées avec les données dont nous disposons. Cette capacité pratique est ce que nous attendons des médecins, des juges, des gouverneurs, des présidents de la République, des personnes chargées de prendre des décisions difficiles ayant un impact social significatif.

Les philosophes ne sont pas les maîtres de la prudence. Ils ne nous apprennent pas à prendre des décisions rapides et efficaces. Ce qu'ils nous enseignent est une toute autre chose : depuis les grecs, les philosophes nous ont montré les limites de nos systèmes de

prudence, construits sur certaines perceptions du monde qui conditionnent nos capacités à prévoir les difficultés et à faire face aux crises. La façon dont nous percevons la réalité définit nos interactions avec le monde, et il peut être fatal d'appliquer les anciens modèles de décision à des situations nouvelles.

La philosophie est une sorte de réflexion qui met à l'épreuve nos modèles explicatifs de la réalité. Il fonctionne comme un miroir qui nous montre comment nous voyons le monde, clarifie les façons dont nos perceptions sont conditionnées par nos traditions et indique des moyens de construire des modèles alternatifs.

Quand nos modèles explicatifs et nos modèles décisionnels nous fournissent des réponses que nous jugeons adéquates, les philosophes semblent toujours inutiles. Discuter des limites d'une équipe gagnante ressemble toujours à un exercice de pessimisme rancunier. Apparemment, notre volonté de rediscuter de tels modèles tend à augmenter lorsque nous commençons à réaliser que nos institutions politiques agissent de manière à produire des crises, que notre science est incapable d'expliquer les différents faits que nous observons, et que nos systèmes judiciaires reproduisent des situations d'injustice.

Normalement, la perception de ces déficiences nous amène à chercher les raisons de l'inefficacité, car nous supposons que la société compte sur un système raisonnable, dont l'incapacité à offrir des réponses adéquates découle d'une sorte de déviation, de corruption, de mauvaises pratiques. Cependant, il existe diverses situations dans lesquelles nous ne pouvons pas identifier un manque d'efficacité, car nous estimons que les institutions fonctionnent normalement : nous interprétons les mauvais résultats comme résultant d'une utilisation inadéquate des outils disponibles, plutôt que des limites inhérentes à ces outils.

Cette perception signifie que notre système politique est constamment en cours de réforme : il y a constamment la perception que certaines structures doivent être modifiées pour que le système atteigne ses objectifs. Il ne s'agit pas de faire progresser l'efficacité de l'exécution du système, mais d'améliorer son structure. Ces

modifications structurelles ne sont habituellement pas proposées par des philosophes, mais par des gens ayant une expérience pratique et une influence politique. Il se trouve cependant que ces alternatives visant à tout changer sont souvent vouées à l'échec parce qu'elles sont fondées sur des modèles explicatifs erronés.

Aussi grande et justifiée que soit l'insatisfaction sociale à l'égard du modèle politique actuel (une critique que l'on peut retrouver dans n'importe quel moment historique), il n'y a pas beaucoup de perspectives de perfectionnement lorsque les propositions de réforme sont guidées par une théorie du complot centrée sur l'idée que le grand ennemi à combattre est le marxisme culturel (Araújo, 2017; Sankari, 2021). Il n'y a pas beaucoup d'espoir d'adapter nos modèles explicatifs à une réalité complexe lorsque le discours réformiste nous renvoie à la nécessité de reprendre les valeurs perdues, de restaurer les traditions abandonnées, de revenir aux rôles sociaux naturels.

C'est précisément là que les philosophes interviennent, avec leur attention particulière aux modèles explicatifs qui servent de base à notre action collective : nos organisations politiques, nos systèmes éducatifs, nos modèles judiciaires. Les philosophes s'interrogent sur le type de connaissance qui peut être considéré comme sûr, sur la cohérence de nos valeurs, sur le potentiel de notre méthodologie scientifique, sur la solidité du réseau de catégories sur la base duquel nous construisons nos perceptions de la réalité.

La réforme sociale peut être mobilisée par un leader politique, par un prophète messianique, par un général charismatique. Cependant, le philosophe n'est pas le prophète, ni le politicien, ni le prudent. Il n'est pas le missionnaire d'une foi, ni le défenseur d'une tradition, ni l'agent d'une nouvelle utopie. Le philosophe est simplement quelqu'un qui réfléchit aux structures des modèles explicatifs que nous utilisons pour expliquer le monde et pour essayer d'intervenir dans la réalité.

La philosophie ne nous rend donc pas meilleurs ou plus profonds. Elle ne répond pas aux grandes questions de l'humanité, elle ne nous enseigne pas de principes, elle ne découvre pas la

« Vérité ». De même que l'étude de la musique nous fait devenir de meilleurs musiciens mais pas de meilleures personnes, l'étude de la philosophie ne fait de nous que de meilleurs philosophes. Une société dotée de bons philosophes court le risque d'avoir une perception plus critique d'elle-même, une compréhension plus adéquate de ce que nous faisons lorsque nous faisons fonctionner les systèmes symboliques qui organisent les interactions sociales, comme c'est le cas du droit et de la politique.

5. Le malaise de la contemporanéité

1. Matérialisme et transcendance

1.1 Le positivisme et l'éclipse de la philosophie par la science

J'avais l'habitude de commencer mes cours de philosophie du droit par une sorte d'exhortation aux étudiants sur l'importance de la philosophie. Je demandais qui suivrait le cours si la matière était facultative, et plusieurs élèves ont sincèrement indiqué que s'ils étaient libres de choisir, ils consacraient ce temps à d'autres disciplines. Il s'agissait d'une réponse prévisible dans un cours de droit, car nous attendons des professionnels de ce domaine qu'ils soient des hommes et des femmes pragmatiques, dévoués à la maîtrise de leur technique, mais ayant peu d'affection pour la théorie.

À cet égard, les avocats ressemblent beaucoup aux musiciens. Tout comme les étudiants en musique veulent généralement apprendre à jouer de leur instrument, les étudiants en droit veulent apprendre à rédiger des pétitions, à rendre des sentences ou à passer

des examens. Ils veulent devenir aptes à répondre à des questions et à résoudre des problèmes pratiques, ce qui rend prévisible un désintérêt pour une philosophie qui, « telle qu'elle est pratiquée à l'université, est singulièrement éloignée des idées des gens ordinaires sur la vérité et la raison, les dieux et le bien, la matière et l'esprit » (Appiah, 1997). La verbalisation de ce désintérêt, voire même du rejet pur et simple, me donnait l'occasion d'essayer de convaincre les élèves de l'importance des différentes disciplines philosophiques. Pourtant, c'était un effort inutile : ceux qui aimaient la philosophie n'avaient pas besoin d'être convaincus et ceux qui la rejetaient n'étaient pas émus par mes arguments.

Ensuite, j'ai expliqué aux résistants que la philosophie n'était peut-être pas déterminante pour leur réussite individuelle, mais qu'elle était importante pour la société qui finançait leurs études dans une université publique. Les réflexions philosophiques contribueraient à leur faire prendre conscience des limites de leurs certitudes, ce qui conduit généralement à une pratique professionnelle plus critique et moins oppressante. Les juristes sont en prise directe avec la vie des gens et il m'a toujours semblé utile pour la communauté qu'ils comprennent la relativité de leurs convictions et valeurs.

Sur le plan individuel, la philosophie leur apporterait plus de doutes, plus d'anxiété, plus d'efforts argumentatifs et plus de nuits blanches. Cependant, les gains générés pour les clients et les juridictions donneraient un sens à cette imposition forcée d'une formation philosophique. Une telle accentuation de l'importance sociale de la philosophie révèle que je n'avais pas de bons arguments pour promouvoir l'intérêt des étudiants pour ma discipline.

Un autre point que j'essayais de démythifier était la nature fastidieuse de la philosophie. Bien que je sache intimement que l'étude de certains domaines philosophiques a une capacité infinie à générer de l'ennui même chez les étudiants les plus engagés, j'avais tendance à comprendre le rejet de la philosophie comme le résultat de mauvaises expériences et d'approches inadéquates dans les cours précédents. Je crois toujours qu'une mauvaise pédagogie stimule le

désintérêt, mais les résultats limités de mes stratégies pédagogiques plus créatives m'ont indiqué que ce facteur est d'une importance réduite. D'ailleurs, si l'on regarde en perspective, la plupart des étudiants n'étaient pas très intéressés par les cours de professeurs plus capables et charismatiques que moi, comme ceux dans lesquels mon cher maître Luis Alberto Warat explorait les relations entre le droit et l'amour à partir des intersections entre Cortázar et Jorge Amado (Warat, 1979).

Les professeurs de philosophie sont conscients du rôle marginal que leur discipline occupe dans la culture actuelle, dans laquelle la pensée réflexive n'est pas concentrée chez les philosophes, mais se répartit entre une série d'approches aussi critiques (ou plus) que les perspectives philosophiques : les psychanalystes, les historiens, les anthropologues et les politologues peuvent avoir plus à contribuer à une réflexion sociale contemporaine que les philosophes eux-mêmes. Cette perception fait que les enseignants doivent justifier la présence de la discipline de la philosophie dans les différents programmes, en expliquant aux élèves pourquoi ils devraient consacrer autant de temps à une telle étude. J'imagine que ce n'est pas ainsi que commencent les cours de neuroscience, d'intelligence artificielle ou de droit pénal.

Aujourd'hui, je comprends que la philosophie est comme la musique savante. Il est extrêmement utile pour un professeur de musique d'être capable de proposer des approches instigatrices et créatives qui suscitent l'intérêt pour les œuvres de Bach, Satie ou Villa-Lobos. Cependant, même si les compétences rhétoriques et pédagogiques des enseignants peuvent enchanter certains élèves, nous vivons dans des cultures où l'intérêt pour la musique classique est généralement limité. Certains élèves peuvent même ne pas s'intéresser du tout à la musique, comme João Cabral de Melo Neto, qui a déclaré : « Je n'aime pas la musique, je ne l'ai jamais aimée. Je suis un poète visuel, pas un poète auditif » (Piza, 2004).

Personnellement, j'aime de nombreux ouvrages de musique classique, mais l'écoute de *Adiós Nonino* (Piazzolla, 1969) me fait penser que le musicien brésilien Belchior avait raison quand il disait

que « un tango argentin me va beaucoup mieux qu'un blues » (Belchior, 1976a). Notre goût est façonné par notre socialisation, par nos souvenirs affectifs, et je crois que je dois comprendre que beaucoup d'étudiants observent la philosophie comme j'observe l'opéra : sans y voir aucun plaisir, même si je comprends intellectuellement que certains apprécient cette combinaison particulière de musique et de théâtre.

Personne n'a besoin de musique pour être sensible. Encore moins de l'opéra, ce qui me soulage. À ma grande tristesse, cependant, nous n'avons pas besoin de samba, ni de Piazzola, ni de Belchior. Néanmoins, je crois que John Stuart Mill avait raison lorsqu'il disait que la possibilité d'apprécier des œuvres artistiques complexes (il pensait à la littérature) augmente considérablement notre capacité à obtenir du plaisir pour un prix modique et sans beaucoup d'effets secondaires (Mill, 2005). L'achat le plus rentable que j'ai fait a été celui d'une version de poche de Guerre et Paix, qui m'a procuré des joies pendant trois mois et m'a appris des choses pour la vie, pour le prix d'un sandwich.

Un raisonnement similaire peut être appliqué à la philosophie. Personne n'a besoin de la philosophie pour développer une conscience critique, car il existe de nombreux chemins qui peuvent nous conduire à une posture plus réfléchie. Comme le disent Deleuze et Guattari, « personne n'a besoin de la philosophie pour réfléchir sur quoi que ce soit : nous croyons donner beaucoup à la philosophie en en faisant l'art de la réflexion, mais nous lui prenons tout, car les mathématiciens en tant que tels n'ont jamais attendu les philosophes pour réfléchir sur les mathématiques, ni les artistes sur la peinture ou la musique » (1992).

L'art peut nous rendre aussi réfléchis que la philosophie. J'ai même appris davantage des textes littéraires de Sartre, Camus et Nietzsche que de la lecture de livres théoriques sur la philosophie. Platon lui-même a écrit des dialogues, et non des traités, et certains de ses principaux arguments sont des allégories narratives. Le potentiel critique de ces auteurs ne vient pas seulement du fait qu'ils se déplacent sur les frontières entre philosophie et littérature. Les

livres de Dostoïevski, Kundera ou Clarice Lispector stimulent la réflexivité aussi intensément que les leurs.

Par ailleurs, il existe d'autres moyens de cultiver nos façons de voir le monde : la religion, la psychologie, l'astrologie, la psychanalyse. Nous pouvons développer une identité sensible à la différence dans tout domaine où il y a une richesse d'expériences accumulées et une interaction de perspectives conflictuelles. Cependant, le fait que « la philosophie est l'étiquette du plus haut statut dans l'humanisme occidental » (Appiah, 1997) signifie qu'il y a une tendance à essayer de désigner comme philosophiques des œuvres qui sont créatives ou critiques des idées traditionnelles. Ce type d'appropriation semble moins raisonnable que la reconnaissance de l'existence de plusieurs voies réflexives possibles. Comme l'ironise Kwame Appiah, « peut-être serait-il préférable de ne pas appeler un livre de cuisine une philosophie culinaire » (1997), et on peut en dire autant des ouvrages de philosophie juridique, de philosophie africaine ou de philosophie orientale. Je crois plus productif le choix de Viveiros de Castro, qui caractérise le perspectivisme amérindien comme un régime ontologique propre, dont l'importance peut être reconnue sans qu'il soit nécessaire de le caractériser strictement comme une philosophie (Viveiros de Castro, 2015).

Je pense qu'il est plus intéressant de suivre cette intuition et de traiter la pensée amérindienne comme une autre philosophie, une réflexion qui nous offre des alternatives à la tradition métaphysique occidentale qui reçoit l'étiquette pompeuse de philosophie. Cette perception converge avec la proposition de Sérgio São Bernardo, dans le sens où, plutôt que de parler d'une philosophie africaine, il vaudrait mieux identifier les connaissances et les pensées africaines, car nous courons le risque de les confondre avec un discours philosophique qui « est une connaissance qui prétend être universelle, mais qui n'est pas une connaissance universelle » (2006).

1.2 Science vs. philosophie

La plupart des notes de bas de page de l'œuvre de Platon (Whitehead, 1978) sont un discours pour les initiés, et l'entraînement nécessaire pour en profiter peut être pénible pour ceux qui n'ont pas un goût particulier pour l'abstraction. En effet, la philosophie s'intéresse avant tout aux catégories avec lesquelles nous pensons, ce qui signifie que le discours philosophique présente toujours un degré élevé d'abstraction. L'avertissement que Platon a écrit sur le portail de l'Académie est toujours valable : « Celui qui n'est pas géomètre, n'entre pas » (Cornelli et Coelho, 2007).

Il arrive que plusieurs personnes aient une sensibilité plus encline aux images picturales, aux récits ou à la corporalité, ce qui les rend peu attirées par la géométrie ou la philosophie. João Cabral de Melo Neto, par exemple, avait cette sensibilité concrétiste : « on peut voir que dans ma poésie il y a toujours un désir de concrétiser les mots, même ceux qui ne sont pas concrets. Lorsque j'utilise le rêve couvert de poussière, c'est pour donner une qualité physique à l'image, pour l'étayer » (Piza, 2004). La poésie de Melo Neto n'est pas destinée à représenter des idées abstraites, mais à servir de machine à émouvoir, cet auteur étant un critique cinglant de la « poésie méditative qui veut être de la philosophie » (Piza, 2004), mais qui ne parvient pas à être adéquatement l'une ou l'autre chose.

Quel genre de philosophie pourrait intéresser João Cabral ? Ce ne serait certainement pas la recherche de l'essence fondamentale des choses, car le chemin qu'il propose est inverse : il veut pouvoir parler de la chose soyeuse, cachée par les débris du mot soie, si usé en métaphores faciles qu'il se prête peu à la poésie.

Et il est certain que la surface
de votre personne extérieure
de votre peau et de tous
ce qui est ressenti en vous
n'a rien de la surface
luxueux, faux, académique,
d'une surface lorsque
on dit qu'il est « comme de la soie ».
Mais en vous, quelque part,

peut-être en dehors de vous-même,
peut-être même dans l'environnement
que se retends quand vous arrivez,
il y a quelque chose de musclé,
d'animal, de charnel, de panthère,
de félin, de la substance
féline, ou sa manière,
d'animal, d'animalement
de cru, de cruel, de crudité, que sous le mot usé
persiste dans la chose soie.
(Melo Neto, 1994a)

Ce genre de matérialisme a presque toujours été compris comme une marque de l'antiphilosophie, car l'intérêt abstrait des philosophes a toujours porté sur les idées et non sur les choses. La quête pour expérimenter le monde semble s'opposer au projet de comprendre le monde, comme le chantait Belchior dans la chanson Hallucination :

Je ne suis pas intéressé par une théorie quelconque
Ni dans ces choses de l`Orient, les romances astrales.
Mon hallucination est d'endurer le quotidien
Et mon délire est l'expérience de choses réelles
(Belchior, 1976b)

Les philosophes diront que l'expérience des choses réelles relève de la philosophie, car la philosophie s'intéresse à la compréhension de ce qu'est réellement la réalité. Mais au lieu de nous indiquer la *chose soie* cachée par le *mot soie*, le philosophe de la tradition grecque devrait se détacher aussi bien du mot que de la chose pour essayer de découvrir ce qui serait l'essence même de la soie. Lorsque nous comprenons que cette essence immatérielle et métaphysique est l'objet proprement dit de la philosophie classique, nous pouvons comprendre pourquoi Platon était un critique si virulent des artistes qu'il proposait même qu'ils n'aient pas de place dans la République (Platon, 2016).

L'artiste est attaché à l'émotion et non à la vérité, ce qui explique son incroyable capacité à propager des idées fausses mais séduisantes. Lorsqu'ils parlent du monde, les artistes finissent par

créer une réalité inventée : des héros, des mythes et des récits qui sont bien plus émouvants que la vérité elle-même. Comme le dirait Pessoa, « le poète est un prétendant, qui prétend si complètement » qu'il est incapable de savoir où finit la réalité et où commencent ses inventions. L'habileté des poètes est aussi dangereuse que celle des prophètes, car ils nous montrent leur vision du monde comme si c'était le monde, multipliant des fantasmes si convaincants que nous les prenons pour la réalité.

Platon ne voulait pas du monde fantomatique des artistes, mais d'un monde réel, dépouillé d'ombres et d'hallucinations. L'approche philosophique consiste à reconnaître que ce que nous percevons sensoriellement comme la réalité est loin d'être la totalité de la réalité. L'héritage des Grecs est un très grand scepticisme quant à notre capacité de percevoir directement les choses, car la réalité est composée d'éléments matériels et aussi d'éléments immatériels : la quantité, le temps, la justice, la beauté, la vérité.

Vu de l'extérieur, chaque objet est radicalement unique. Chaque arbre, chaque pierre, chaque personne est une singularité, et les singularités peuvent être décrites mais ne peuvent être comprises. Cependant, Platon voulait regarder les choses depuis l'intérieur, et l'intérieur des choses n'est pas matériel. Personne ne perçoit sensoriellement les nombres. Aucune personne ne perçoit sensoriellement les causes d'un phénomène. On ne perçoit pas sensoriellement le temps qui passe. Ces éléments immatériels sont déduits rationnellement, car c'est notre intellect qui nous montre que chaque fait a des causes, que la succession des événements suppose l'existence du temps ou que dix-sept est un nombre premier. Ces objets immatériels composent ce que la tradition philosophique appelle la métaphysique : un ensemble d'éléments et de qualités auxquels nous n'avons pas accès par les sens, mais dont l'existence au-delà du monde physique nous est révélée par notre raison.

L'étape suivante de ce raisonnement consiste à comprendre que l'immense multiplicité des objets singuliers n'est compréhensible que si nous comprenons chacun de ces éléments singuliers comme des réalisations particulières d'un certain modèle

général. Le philosophe ne se concentre donc pas sur des choses particulières (comme peuvent le faire les poètes), mais sur des schémas, qui sont immatériels. Alors que les objets matériels sont radicalement singuliers et changeants, les entités métaphysiques ont un caractère général et permanent : le temps, le bleu, la chaleur et le chiffre deux sont toujours les mêmes, indépendamment des situations concrètes dans lesquelles nous les observons.

Toute cette perspective philosophique est sévèrement critiquée par Alberto Caeiro, qui diagnostique avec justesse que « les philosophes sont des fous » parce qu'ils ne se contentent pas de décrire la nature dès l'extérieur. Les philosophes veulent comprendre la nature dès l'intérieur (c'est-à-dire par les attributs métaphysiques qui conformeraient chaque objet singulier). Néanmoins, Caeiro savait très bien que « la nature n'a pas d'intérieur, sinon elle ne serait pas la nature ». Dans le merveilleux *Le gardeur de troupeaux*, Caeiro répète plusieurs fois la thèse selon laquelle « le seul sens caché des choses est qu'elles n'ont pas de sens caché du tout » (XXXIX).

Cette négation du sens interne des choses, ce rejet de l'existence de tout objet immatériel, s'est cristallisé au XXe siècle sous le titre d'existentialisme, une perspective dont l'expression la plus cristalline se trouve dans la phrase de Caeiro selon laquelle « les choses n'ont pas de sens : elles ont une existence ». En effet, pour nous expliquer comment il est possible d'observer le monde en tant que pure matière, Caeiro nous raconte :

Je crois au monde comme à une marguerite,
Parce que je le vois.
Mais je n'y pense pas.
Parce que penser n'est pas comprendre...
Le monde n'a pas été fait pour que nous y réfléchissions.
(Penser, c'est être malade des yeux)
Mais pour que nous le regardions et que nous soyons en accord...
(Pessoa, 1990)

De toute évidence, Caeiro n'a pas besoin de philosophie. Pour mieux dire, Caeiro n'a pas besoin de la vieille philosophie des grecs

qui habite encore aujourd'hui nos bibliothèques et qui suppose une recherche des universaux, des absolus, des sens intimes des choses d'une nature vue de l'intérieur, de tout ce qui n'existe que comme délire. Un long délire que nous avons hérité des grecs et qui aurait dû être rangé sur les étagères des antiquités curieuses, avec la médecine hippocratique et l'alchimie. Imaginez ce que Caeiro dirait au philosophe brésilien Mário Sergio Cortella s'il entendait ça :

La philosophie s'attache à réfléchir aux raisons de l'existence. Réfléchir à ce qui, en fait, donne un sens à l'être humain. Par exemple, de quoi est faite la réalité ? Pourquoi est-ce que c'est comme ça et pas autrement ? Quel but les gens donnent-ils à la vie ? Quelle est la place du mal dans tout cela ? Le bonheur existe-t-il ou est-il une illusion ? Pourquoi quelque chose existe-t-il au lieu de rien ? Pourquoi les choses sont-elles ce qu'elles sont ? « (Cortella, 2019)

En effet, je pense que Caeiro ne dirait rien, mais en même temps, il ne serait pas intéressé par les conférences de Cortella. Il ne serait pas non plus très enthousiasmé par la défense de Miguel Reale selon laquelle la philosophie cherche un sens totalisant et une idée d'universalité.

Quand on dit que la philosophie est la science des premiers principes, ce qu'on veut dire c'est que la philosophie vise à élaborer une réduction conceptuelle progressive, jusqu'à atteindre des jugements avec lesquels on peut légitimer une série d'autres jugements, intégrés dans un système de compréhension totale. Ainsi, le sens de l'universalité est inséparable de la philosophie. (Reale, 2002)

Reale et Cortella ne sont pas seuls. Ils donnent voix à l'héritage métaphysique des grecs, toujours intéressés par les premiers principes, par les vérités fondamentales occultes, par les compétences intellectuelles qui seraient capables de dissoudre les simulacres. À l'origine de cette conception se trouve la manière dont Aristote a expliqué l'importance de la connaissance. Dans le livre *Métaphysique*, le Stagirien explique que certaines personnes sont capables d'exercer efficacement un métier (comme la médecine ou le droit) grâce à leur grande expérience, car l'expérience nous permet

de faire face à diverses situations et d'apprendre comment nous comporter dans chacune d'elles (981a). Un bon constructeur de bateaux savait comment construire de bons bateaux. Un bon pilote de navires savait comment diriger les bateaux, savait comment faire en sorte qu'un bateau arrive en toute sécurité à sa destination. Un bon avocat sait comment rédiger des pétitions efficaces. Tous peuvent devenir d'excellents professionnels grâce à des connaissances intuitives, développées sur la base de l'expérience. Une longue expérience permet de tester différentes approches et d'observer divers essais, ce qui permet à une personne de savoir comment se comporter dans différents contextes.

Pour Aristote, l'expérience pouvait générer l'efficacité, mais c'est la réflexion sur l'expérience elle-même qui permettait à une personne d'identifier le modèle qui guidait les comportements efficaces, en formulant une idée générale sur la façon dont une personne devrait agir dans des situations similaires (981a). C'est la connaissance de ces causes et principes qui peut être appelée sagesse (982a), et le passage de la technique à la science, qui permet au sage non seulement de faire mais aussi d'enseigner, est particulièrement important, puisqu'il devient capable d'expliquer les raisons pour lesquelles une action est appropriée.

D'une part, certaines des structures typiques de la science, comme la recherche de schémas causaux parmi les phénomènes, étaient déjà esquissées chez Aristote. D'autre part, Aristote cherche à comprendre non seulement les relations matérielles entre les phénomènes, mais aussi les buts ultimes des choses, les caractéristiques essentielles des êtres, les valeurs objectivement correctes. Dans la tradition grecque, l'ordre naturel étudié par la philosophie était plus riche que l'ordre naturel étudié aujourd'hui par les scientifiques : alors que les scientifiques ne s'intéressent qu'aux relations causales entre les phénomènes empiriques, les grecs avaient compris que l'étude de cet ordre pouvait aussi montrer les valeurs naturelles, les règles naturelles de la justice, les critères naturels du bien, les formes naturelles de l'organisation politique, et bien d'autres choses qui font partie de notre univers symbolique.

L'héritage grec, présent dans plusieurs approches philosophiques faites aujourd'hui, l'ordre naturel devrait offrir des réponses aux questions métaphysiques indiquées par Cortella, et pas seulement à la liste restreinte des questions des scientifiques.

Au XIXe siècle, l'héritage philosophique a été durement combattu par diverses perspectives matérialistes, qui ont cherché à démontrer que la prétention à trouver des vérités objectives par une sorte d'exercice rationnel n'était qu'une illusion. Il n'y avait pas de principes ultimes à trouver, mais seulement des régularités qui pouvaient être décrites. C'est à ce moment que les explications scientifiques se sont étendues du domaine de la nature pour englober également la société, la culture et toutes les institutions humaines. Et il n'intéresse pas le scientifique de savoir pourquoi le monde est tel ou tel, ni quel est le but ultime des choses, mais seulement d'expliquer comment les faits sont liés entre eux.

Auguste Comte a formulé le concept de positivisme pour expliquer qu'au XIXe siècle, un changement radical de perspective était en cours. Dans le Cours de philosophie positive (Comte, 1982), publié en 1830, il affirmait que les premiers modèles explicatifs humains étaient fictifs, c'est-à-dire qu'ils expliquaient le monde à partir de récits mythologiques fondés sur l'action directe et continue d'entités surnaturelles dotées d'intentionnalité. Dans la deuxième étape, dite métaphysique, l'intentionnalité des dieux est remplacée par des références à un ordre abstrait, non intentionnel, inhérent à la nature elle-même, qui culmine dans les notions juridiques selon lesquelles la société doit être organisée selon le droit naturel. Dans la troisième étape, appelée par Comte le positif, les gens mettent de côté la recherche philosophique des premiers principes et des fins essentielles (qui forment le noyau de la métaphysique), et se limitent au discours scientifique, qui clarifie les régularités observées dans la nature et dont les énoncés ont toujours une prétention relative à la véracité.

L'aspect positif du matérialisme de Comte est symboliquement important. Quand un métaphysicien qualifie le scientifique de matérialiste, il veut dire que la science manque de

quelque chose, puisqu'elle n'a rien à dire sur le monde immatériel, qui est le plus important, puisqu'il est le lieu de la justice, de la beauté et de la vérité. Le matérialiste serait quelqu'un qui a un monde en deux : sans dieux, sans principes, sans aucun de ces éléments qui donneraient un sens à la réalité. Lorsque Comte prend le titre de positiviste, il cherche à inverser ce jeu et à indiquer que le scientifique n'est pas quelqu'un d'aveugle à la vraie réalité, mais quelqu'un qui a abandonné la croyance injustifiée en des fictions. Le matérialisme n'est pas une approche en demi-teinte, mais peut être une perspective pleine, complète et positive.

1.3 Le désenchantement du monde

Cette opposition entre matérialisme et transcendance est une question centrale aujourd'hui encore, car beaucoup de gens comprennent le matérialisme dans la clé du manque : le manque d'une spiritualité, d'une idée de justice, d'un sens objectif qui donne une certaine valeur à cette existence. Selon Milovic, le désenchantement du monde signifie que la structure de la réalité cesse d'être théologique et que nos explications passent du champ philosophique au champ scientifique : « le tournant de la perspective moderne est donc une perte spirituelle spécifique » (Milovic, 2005). L'expression canonique de cette angoisse a été formulée par Dostoïevski dans le dialogue dans lequel Dimitri Karamazov parle à Aliócha des idées agnostiques d'Ivan :

Frère Ivan est un sphinx et il est silencieux, il est toujours silencieux. Mais Dieu me torture. Il ne fait que torturer. Mais s'Il n'existe pas ? [...] Je lui ai demandé, il est resté silencieux. [...] Je lui ai dit : puisque c'est ainsi, tout est permis... (Dostoïevski, 2008)

Dès le départ, la modernité a dû affirmer que la liberté humaine était absolue (ce qui était nécessaire pour justifier la déposition des régimes politiques fondés sur la tradition), mais cette affirmation ne s'est pas transformée pour indiquer que chaque personne devait faire ce qu'elle voulait. La pensée moderne a clairement reconnu que le libre exercice d'une autonomie illimitée

conduirait à la guerre de tous contre tous et qu'il était donc nécessaire de fixer des limites politiques à la liberté individuelle. L'intégration sociale des communautés modernes ne pouvait plus être garantie par les récits unitaires des perspectives traditionnelles, mais une autre forme d'intégration devait être inventée : une coordination politique, fondée paradoxalement sur la liberté elle-même.

La modernité est doublement paradoxale (Costa, 2020). D'une part, elle a besoin de l'autonomie des individus pour pouvoir servir de base à un pouvoir politique qui impose des limites à cette autonomie elle-même. D'autre part, il faut aussi que la souveraineté des gouvernements soit limitée, car l'exercice d'un pouvoir absolu pourrait conduire à la continuation de la guerre qu'il était censé apaiser.

La modernité a besoin d'absolus limités : autonomie limitée par le contrat, souveraineté limitée par les droits naturels (et, plus tard, par le droit positif sous la forme de constitutions). La modernité désire et refuse la liberté, et son héritage n'est pas celui de sujets radicalement libres, mais de personnes immergées dans une série de structures sociales visant à contenir les excès de liberté, en assurant la possibilité de la coexistence politique d'acteurs très divers. En l'absence d'autorité divine, quel sens y a-t-il de supporter les souffrances que nous impose la socialité ? Hobbes, qui a écrit dans des périodes de guerre civile intense, se contentait d'un gouvernement qui faisait cesser la guerre. Mais même si la paix est nécessaire (demandez à quelqu'un en Syrie, au Yémen ou en Ukraine aujourd'hui), elle ne suffit pas à produire le bonheur. Ce que Dostoïevski souligne dans ses œuvres, c'est que l'absence d'un système de valeurs religieuses vide la vie de son sens et, par conséquent, rend impossible une existence pleine et entière.

Dans un texte célèbre de 1918, Max Weber a appelé le désenchantement du monde au résultat du processus de rationalisation des sociétés modernes qui a détruit les formes de sociabilité qui donnaient un sens à l'existence des gens, de telle sorte que l'avancée de la science semblait inséparable d'une sorte

d'appauvrissement spirituel (Weber, 2011). Un tel diagnostic doit beaucoup à la perception de Léon Tolstoï selon laquelle la rationalisation peut remplir l'homme moderne de pensées, mais ne lui offre pas un sentiment de complétude, car une rationalité dépourvue de métaphysique ne peut lui apporter que « le provisoire, jamais le définitif. Pour cette raison, la mort est, à ses yeux, dénuée de sens. Et parce que la mort n'a pas de sens, la vie des civilisés non plus » (Weber, 2011). Selon Sara Lyons, le désenchantement signifie que la vie humaine « a été réduite à des forces calculables et matérielles, et le coût en a été un sentiment omniprésent d'aliénation, de nihilisme et d'ennui » (2014).

Au milieu du XIXe siècle, cette perception a même mérité le nom de mal du siècle, qui désigne une « crise spirituelle profonde » (Hoog et Brombert, 1954), une forme d'« angoisse métaphysique devant la condition et le destin des hommes » (Peltier-Zamoyska, 1963), qui traverse les mouvements romantiques et traduit le sentiment d'inadéquation des individus aux rôles désenchantés que la modernité leur relègue. Dans les vers du jeune poète Musset :

Tout est bien balayé sur vos chemins de fer ;
Tout est grand, tout est beau — mais on meurt dans votre air.
Vous y faites vibrer de sublimes paroles ;
Elles flottent au loin dans les vents empestés.
Elles ont ébranlé de terribles idoles ;
Mais les oiseaux du ciel en sont épouvantés.
L'hypocrisie est morte, on ne croit plus aux prêtres ;
Mais la vertu se meurt, on ne croit plus à Dieu. (Musset, 1841, p. 323)

Déjà vers le milieu du XXe siècle, Hoog et Brombert ont diagnostiqué qu'une grande partie de la littérature romantique avait cessé d'émouvoir les gens un siècle plus tard, mais que « aujourd'hui, c'est à travers la notion toujours vivante du mal du siècle que notre époque communique encore avec les valeurs de 1830 » (1954). A la même époque, Camus a identifié que le désenchantement du monde conduisait à un sentiment angoissant de vide, qu'il appelait absurdité et que Sartre avait désigné comme nausée : « la découverte de la contingence, c'est-à-dire le fait de la gratuité de l'existence, qui se

révèle absolu, car vivre n'est pas nécessaire, mais un acte continu de choix « (Schneider, 2006). Camus a écrit *Le Mythe de Sisyphe* en 1942 pour faire face au fait que de nombreuses personnes, face au caractère absurde de la vie (c'est-à-dire face à l'absence de sens métaphysique), ne pouvaient justifier la nécessité de continuer à vivre dans un monde désenchanté (Camus, 2019).

Accusés de défendre des idées qui plongeraient fatalement les gens dans le désespoir, les existentialistes ont contesté cette critique. Sartre a été plus sévère et a déclaré que les chrétiens « confondent leur propre désespoir avec le nôtre », car ils sont les seuls à désespérer de la reconnaissance du fait que les gens doivent construire leurs propres chemins et que rien ne peut sauver les hommes d'eux-mêmes (Sartre, 2007). Camus était plus compréhensif dans le diagnostic de cette angoisse, allant même jusqu'à soutenir que le seul problème philosophiquement sérieux était le suicide : il fallait juger si cela valait ou non la peine d'affronter les souffrances du monde sans qu'il y ait un sens objectif à poursuivre. La réponse de Camus était que, malgré l'absence de sens métaphysique, nous ne devons pas rejeter le monde, mais accepter notre condition et vivre avec cette conscience. Cependant, une telle réponse tend à être socialement perçue comme un déni de la spiritualité, de la vraie philosophie, des valeurs morales et de tout ce qui est le plus cher aux gens.

La réception de Camus, Sartre et Nietzsche passe souvent par la reconnaissance qu'ils auraient fait une critique brutale de la métaphysique, mais qu'ils auraient échoué parce qu'ils n'ont rien mis à la place de la spiritualité et de la métaphysique. Le monumental *Crime et châtiment* de 1866 représente une critique cinglante du vide généré par les perspectives matérialistes et le relativisme moral qu'elles engendrent, croyances qui ont conduit Raskólnikov à un crime qui ne se rachète que par une acceptation tardive du christianisme (Dostoiévski, 2016). Une critique qui, aujourd'hui encore, montre sa vitalité, à l'heure où le relativisme culturel est attaqué par le conservatisme actuel comme une forme

d'affaiblissement de la tradition occidentale, qui doit être défendue contre cette forme de dissolution des vérités métaphysiques.

Signe de l'actualité de ces critiques métaphysiques du relativisme des courants historicistes, l'une des principales raisons qui ont conduit le diplomate Ernesto Araújo à être choisi par le président ultradroitier Jair Bolsonaro comme ministre des affaires étrangères est d'avoir écrit un texte dans lequel il défendait l'idée, si chère au noyau idéologique du « bolsonarisme », que « seul un Dieu pourrait encore sauver l'Occident » (2017). Ernesto Araújo a soutenu que le principal ennemi de l'Occident n'est pas externe, mais interne, et est précisément la mentalité qu'il appelle postmoderne, qui nie les valeurs familiales et la tradition : « Trump parle de Dieu, et rien n'est plus offensant pour l'homme postmoderne, qui a tué Dieu il y a longtemps et n'aime pas qu'on lui rappelle ce crime » (2017).

L'un des plus grands représentants de ce conservatisme actuel est Steve Bannon, qui fut l'un des principaux stratèges de la campagne victorieuse de Donald Trump, et qui qualifie les positions qu'il oppose à sa propre idéologie de « marxisme culturel humaniste et laïc fondamentalement opposé à la morale judéo-chrétienne ». Dans une interview accordée à Allan dos Santos, qui a été mise à disposition sur YouTube puis rendue privée, Bannon affirme même que des hommes politiques comme Trump, Bolsonaro et Orban devraient dire qu'ils en ont assez de voir les marxistes culturels « essayer d'écraser la morale judéo-chrétienne et que nous sommes prêts à les mettre au pas ».

Dans le contexte brésilien, ce poste d'intellectuel organique de l'extrême droite a été occupé au cours de la dernière décennie au Brésil par Olavo de Carvalho, un penseur qualifié par Bannon de véritable philosophe et l'un des plus grands intellectuels conservateurs du monde. Inspiré par Voeglin, Carvalho caractérisait les penseurs qui rejettent la métaphysique comme des philodoxes, qui valorisent l'opinion relative (doxa), qui ne doit pas être confondue avec les vérités objectives qui intéressent les philosophes. Dans le livre *La philosophie et son inverse*, Carvalho a déclaré :

Que ce soit chez Platon, Aristote ou dans l'ensemble de la philosophie scolastique, le Bien suprême n'est pas une « valeur », encore moins une « création culturelle », mais la réalité suprême, l'ens realissimum, le premier fondement et l'objet ultime de toute connaissance. La répulsion que cela provoque chez la sensibilité moderne est notoire (Carvalho, 2012).

Selon Olavo de Carvalho, la philosophie ne peut pas être confondue avec le débat rationnel, car même lorsqu'elle revêt « l'apparence extérieure d'une discussion, comme c'est le cas dans les dialogues platoniciens, le but n'est pas de « prouver » quoi que ce soit, mais de faire ressortir, de rendre visible, quelque chose qui est bien au-delà de la discussion et de la preuve » (Carvalho, 2012). La popularité actuelle d'Olavo de Carvalho, de Steve Bannon et d'autres intellectuels liés à la nouvelle droite (*alt right*) montre que l'affrontement que Comte caractérisait entre les approches scientifiques et métaphysiques n'était pas clos au XIXe siècle. Il faut reconnaître que l'avancée des thèses positivistes, renouvelées par le néopositivisme du vingtième siècle, a laissé dans les milieux académiques un espace très réduit pour les perspectives métaphysiques que ces auteurs appellent la vraie philosophie.

L'un des points centraux de cette lutte est ce que Max Weber a diagnostiqué comme une différenciation des sphères de valeur, qui serait une caractéristique des sociétés modernes. Dans la Grèce antique, comme dans les perspectives métaphysiques qui s'inspirent de son héritage philosophique, il existait une unité qui permettait à Platon de soutenir que « le beau, ou le juste, ou quoi que ce soit, sont une seule et même chose » (Carvalho, 2012). Cette approche permet aux gens de vivre leur vie religieuse, morale, esthétique et utilitaire dans le même registre culturel, comme si tout faisait partie du même ordre. Ce qui est injuste est interdit, ce qui est interdit est un péché, ce qui est un péché est laid, ce qui est laid suscite le dégoût, et cela permet une harmonie entre les perceptions religieuses, morales, artistiques et scientifiques.

Bien que les sociétés traditionnelles n'offrent pas de place à une grande diversité, elles ont tendance à réserver un très bon accueil aux personnes qui partagent la même vision du monde. Les

récits traditionnels offrent à la fois une description de la réalité et une justification (religieuse, morale et/ou légale) des relations sociales dans lesquelles nous sommes immergés. Ces récits culturels sont extrêmement importants car ils nous fournissent des clés de compréhension qui permettent à chacun d'entre nous de développer sa propre subjectivité, sa façon particulière de voir le monde.

Ces récits tendent à justifier les relations sociales dans lesquelles nous sommes plongés et à définir les rôles sociaux que chacun d'entre nous doit jouer : ce que l'on attend des enfants, des bons citoyens, des épouses, des maris, des dirigeants, des policiers, des médecins, des enseignants. Si chaque personne remplit son rôle (en langage juridique, si chaque personne remplit ses devoirs), les comportements sociaux deviennent relativement prévisibles, ce qui rend les formes d'interaction sociale relativement stables. Si nous vivons aujourd'hui une époque d'instabilité, il est prévisible que plusieurs personnes cherchent la sécurité dans les récits traditionnels de Bannon et d'Olavo de Carvalho : les valeurs traditionnelles sont en crise parce que la modernité a abandonné les valeurs traditionnelles, dont la restauration est la seule voie ouverte à une réintégration qui purifie les sociétés contemporaines de la corruption dans laquelle elles sont plongées.

Ces idéaux de purification sont à l'opposé de ce que prêche la modernité, qui fait précisément face au défi d'organiser des sociétés plurielles, dans lesquelles il est impossible de réaliser ce retour à l'unité. La réponse moderne n'est pas dans la purification, mais dans la construction de stratégies de tolérance mutuelle, de contention des désirs, d'un équilibre paradoxal qui inclut dans la même société des visions du monde apparemment incompatibles.

2. La gestion de la souffrance

2.1 L'oppression des traditions

Si le mot « modernité » désigne ce qui est nouveau, le mot « contemporain » fait référence à ce qui est actuel, de sorte qu'il y a

convergence des significations. Mais il s'avère que la modernité est nouvelle depuis longtemps, lorsque la combinaison de plusieurs mouvements (Réforme protestante, grandes navigations, révolution scientifique) a été perçue par les Européens comme une rupture de la continuité historique et a permis de qualifier de moyen âge (*medium aevum*) la période comprise entre la chute de l'Empire romain et la Réforme (Green, 1992). Bien que l'idée d'un âge médiéval remonte aux perceptions du XVI^e siècle, ce n'est qu'à la fin du XVII^e siècle que la tripartition entre les périodes antique, médiévale et moderne se consolide.

Par la suite, on a compris que la combinaison des Lumières et de la révolution industrielle représentait une nouvelle rupture, qui marque le début de ce que l'on appelle en langue anglaise *Late modern period* (par opposition à *Early modern period*), mais que les auteurs français appellent Époque contemporaine, dont le début est fixé de manière prévisible à la Révolution française. Le problème de l'utilisation du terme contemporain pour désigner une époque qui a commencé il y a deux cents ans est que nous finissons par avoir besoin d'établir une nouvelle rupture, pour aborder les formes actuelles d'organisation politique et de théorisation philosophique. Cette nouvelle rupture, dont l'occurrence est normalement fixée au milieu du vingtième siècle, est appelée *Contemporary period* en anglais, mais il est courant que la langue portugaise la désigne par la dénomination paradoxale de post-modernité : ce qui est venu après le nouveau.

Cette expression ne devient compréhensible que si l'on comprend que la modernité, en tant que catégorie philosophique, s'est cristallisée comme signe de rupture d'un âge moyen (aujourd'hui ancien) qui s'est achevé avec la découverte par les Européens de l'existence de nouveaux mondes à explorer et à dominer. Pour articuler mon récit avec d'autres discours contemporains, je continuerai à appeler « modernité » le modèle d'organisation sociale qui a émergé en Europe autour de 1500 et qui a été imposé mondialement par le colonialisme européen, selon le principe que « tout ce qui n'est pas moderne n'est pas civilisé ; il est

traversé par la marque de la barbarie, de la marginalisation, de la subalternité » (Nascimento, 2009). Je réserverai le terme « contemporain » pour parler des problèmes actuels, car il existe plusieurs traditionalismes contemporains qui s'opposent directement aux perspectives que nous qualifions de modernes.

Dans la modernité, il n'y a pas eu d'exclusion des conceptions religieuses, mais une tentative de coupler dans la même société des croyances distinctes, qui devaient être également respectées, ce qui a déplacé les convictions religieuses vers la sphère privée. Cette transformation de la religion (et de la morale religieuse) en croyance privée rend possible l'organisation politique d'une société multireligieuse, mais engendre une dissonance cognitive chez des sujets qui peuvent avoir une croyance religieuse (en une divinité dotée d'intentionnalité) incongrue avec leurs croyances philosophiques (comme l'existence d'un ordre naturel immuable) ainsi qu'incompatible avec leur connaissance de la nature (purement matérialiste et causale) et leur idéologie politique (qui affirme la souveraineté du peuple).

La difficulté qu'une même personne possède en elle autant de sphères de valeur renforce le sentiment romantique du mal de siècle, qui aspire à revenir à un passé fictif, dans lequel il serait possible de développer ce que Tolstoï appelait une subjectivité pleine (Weber, 2011). L'individu moderne repose sur un équilibre fragile, car si chaque personne est radicalement unique, l'ordre social dépend d'une coordination des activités qui exige un haut degré de standardisation des rôles sociaux. Les désirs, les valeurs et les attentes de chacun d'entre nous (c'est-à-dire de ce que nous qualifions de vie heureuse) finissent par être plus variés que les rôles sociaux qui nous sont réservés, ce qui génère un sentiment de décalage permanent.

Sigmund Freud a remarqué que cette fragmentation a conduit nombre de ses contemporains du début du XXe siècle à élaborer la curieuse thèse selon laquelle « nous serions plus heureux si nous l'abandonnions et retournions aux conditions primitives » qui rendraient possible l'unité perdue. Cependant, Freud a noté que le

désir de retourner au temps imaginé des traditions dissoutes par la vie moderne ne serait pas un remède adéquat au sentiment qu'il caractérise comme le « malaise de l'homme dans la civilisation » : un malaise né du constat que l'avancée scientifique de la modernité a élevé notre capacité d'intervention dans le monde, mais « n'a pas élevé le degré de satisfaction agréable qu'ils attendent de la vie, ne les a pas fait se sentir plus heureux » (Freud, 2010). Il comprenait bien que les racines de ce malaise étaient plus radicales : il ne s'agissait pas d'un problème propre à la civilisation moderne, mais d'un défi de la vie dans les communautés politiques, dont la stabilité exigeait que chaque individu sacrifie ses désirs primaires de satisfaction sexuelle et de violence contre les ennemis.

Il existe une forte pression pour que nous nous adaptions aux rôles sociaux existants afin de mener une vie couplée à l'environnement culturel dans lequel nous sommes plongés. Une vieille sagesse indique que l'individu doit s'adapter à l'environnement, car il est très difficile que celui-ci s'adapte aux désirs d'un individu. Nous ne devons pas nous opposer au flux du dao, nous ne devons pas nous rebeller contre notre destin, nous devons accepter notre karma, et il ne sert à rien de se positionner contre la providence divine.

Malgré cela, chacun d'entre nous a tendance à ressentir une certaine inadéquation (plus grande pour certains, moins grande pour d'autres) entre les rôles sociaux qui nous sont imposés par la culture et la vie que nous voudrions vivre. Freud a bien identifié que nous désirons la vie en société (avec la stabilité qu'elle génère), mais que cette vie sociale nous oblige à nous abstenir de réaliser plusieurs de nos pulsions, de nos désirs. Aussi important qu'il soit pour nous de vivre en civilisation, le prix à payer en termes de souffrance individuelle peut être assez élevé : « l'homme devient névrotique parce qu'il ne peut supporter la mesure de privation que la société lui impose, au nom de ses idéaux culturels » (Freud, 2010).

Face à la souffrance individuelle provoquée par les exigences culturelles, la réponse classique consiste à réaffirmer la prévalence de la culture (le bien, le divin, la loi) sur les désirs individuels. Les

perspectives traditionnelles de l'individu à la recherche de son auto-réalisation se heurtent fatalement à la société, et les valeurs sociales doivent prévaloir sur les désirs individuels. Les philosophes anciens (et modernes) ont cherché à modifier cette équation, en remettant en cause la prévalence automatique de la tradition, au motif que les valeurs traditionnelles sont pleines de préjugés, d'obscurantisme, de passéisme. Si nous avons un critère pour définir les devoirs objectifs de chaque personne, ce ne peut être la culture (qui est contingente), mais ce doit être la nature elle-même (qui est immuable et universelle).

La possibilité de critiquer la tradition découle de la perception philosophique que la réalité perçue ne correspond pas à la vraie réalité : nous observons le monde et nous pouvons constater l'existence de préjugés, d'injustices sociales, de privilèges, de risques écologiques, d'une inefficacité des institutions politiques. Cette réalité que nous percevons ne correspond pas exactement à celle qui nous a été décrite par notre culture (notamment par notre famille), car ces récits culturels naturalisent les relations d'oppression existant dans la société et justifient une série d'injustices.

La critique philosophique de la tradition exige un autre type de fondement pour justifier les limitations de la liberté individuelle : les limites ne sont plus dans les valeurs traditionnelles, mais dans les droits naturels, dans certaines relations qui dériveraient directement de la nature, et non de la culture, comme l'égalité entre hommes et femmes et le droit de ne pas être réduit en esclavage.

2.2 L'inquiétude des modernes

La philosophie moderne a cherché à surmonter les divergences religieuses en affirmant une valeur unitaire, fondée directement sur la nature, capable de justifier la construction d'une série d'instances de contrôle social. Par conséquent, la modernité ne contredit pas l'existence de certains paramètres immuables qui peuvent limiter la liberté individuelle. Les philosophes modernes tentent d'échapper à l'accusation traditionnelle selon laquelle « si Dieu n'existe pas, tout est permis », en affirmant que certains droits sont naturels et peuvent être découverts par l'intellect humain, ce qui

conduit à un renouvellement de la souffrance découlant de la civilisation : le prix élevé que nous payons au niveau individuel pour avoir les avantages d'une vie en société.

Freud a perçu que cette souffrance stimulait l'illusion romantique selon laquelle la souffrance imposée par les structures sociales pouvait être traitée par un retour à la vie primitive et à l'unité valorisante offertes par les sociétés traditionnelles. Cependant, il était un critique cinglant de ce type de réponse, qui lui semblait inadéquat pour surmonter la modernité, puisqu'il n'est pas possible de dissoudre simplement la multiplicité des valeurs dans lesquelles nous sommes immergés. Le récit de Freud ne laissait aucune place aux utopies totalisantes, car son diagnostic indiquait simplement qu'il n'était pas possible de surmonter cette tension entre l'individuel et le collectif, puisqu'il s'agissait d'une tension constitutive de la vie des individus immergés dans une expérience sociale. Comme le résumait Bauman, « la défense contre la souffrance génère ses propres souffrances » (Carvalho, 2012).

Le sentiment d'impuissance peut nous pousser à la recherche religieuse d'une autorité absolue ou de la sécurité illusoire que l'on projette dans le passé, mais l'idée que le retour à une unité religieuse parviendrait à équilibrer les sociétés modernes ne peut être une utopie plausible que pour ceux qui ne connaissent pas l'issue des guerres de religion européennes, qui a érodé ces sociétés jusqu'à ce que la reconnaissance d'un match nul entre catholiques et protestants conduise à une organisation sociale qui a privatisé la sphère religieuse pour rendre possible la construction d'un ordre politique dans lequel tous les gens pourraient faire allégeance à la même direction.

La cohésion sociale rendue possible par la construction d'une tolérance réciproque entre catholiques et protestants est très fragile, car nous avons affaire à deux groupes qui semblent aujourd'hui si proches qu'il est difficile d'imaginer qu'ils ont mené tant de guerres pour purifier la société et retrouver l'unité perdue. Même en Europe, les groupes qui s'opposent aujourd'hui présentent des divergences bien plus importantes, car ils impliquent des identités sexuelles,

ethniques, culturelles et religieuses plus intenses que celles que le système politique moderne a été conçu pour englober.

Cette portée limitée du projet moderne n'est pas une surprise pour les habitants des « shithole countries » (Schwartzman et Schwartzman, 2018) qui ont été soumis à des processus de colonisation et restent plongés dans une colonialité (Quijano, 2011) qui conserve à travers le temps un exercice du pouvoir marqué par une sélectivité ethnique ou raciale. Pour l'Amérique latine et l'Afrique, il est évident que la modernité a impliqué « un mode spécifique d'exercice du pouvoir, qui a une manière spécifique d'articuler la connaissance pour la validation de ce mode d'exercice du pouvoir, fondé dans une géopolitique » (Nascimento, 2009). Curieusement, la relation de la métropole avec les pays colonisés n'a même pas essayé de porter l'idée que le gouvernement découlerait d'un contrat exprimant l'autonomie naturelle des citoyens : une fois que les Européens auraient découvert la forme politique nécessaire de l'exercice de l'autonomie individuelle, ils pourraient se consacrer à implanter parmi nous ces formes spécifiques de domination fondées sur une naturalisation du caractère subalterne des cultures non-européennes. Dans la conception eurocentrique de la modernité, la géopolitique qui émerge est précisément l'expansion du pouvoir des puissances centrales ; un pillage des nations périphériques, effectué au nom de l'expansion de l'État de droit (Mattei et Nader, 2008).

Il se trouve cependant que, tant dans les pays centraux que dans les pays périphériques, la modernité a entraîné une intégration sélective de la pluralité sociale. La stratégie consistant à éviter les conflits religieux en déplaçant la religion dans la sphère privée ne pouvait fonctionner que dans des contextes où les conceptions du bien des différents groupes sociaux étaient si proches que se dégageaient des convergences évaluatives intenses autour des droits naturels. Comme l'indique Miroslav Milovic, malgré le discours de liberté et d'autonomie, la modernité est restée fermée à la différence et liée à la défense de certains lieux privilégiés (Milovic, 2005). Les discours modernes étant liés à une notion eurocentrique des droits

naturels, l'application de cette logique a conduit à la naturalisation des conceptions de la matrice européenne, constituée par un étrange mélange de libéralisme et de christianisme : nous sommes libres et autonomes, mais uniquement pour réaliser les valeurs reconnues dans la tradition partagée par les catholiques et les protestants.

L'unité culturelle présupposée pour que l'idéologie moderne fonctionne efficacement n'a jamais été présente dans les anciennes colonies et, tout au long du vingtième siècle, la pluralité croissante des sociétés contemporaines a remis en question la viabilité de la création de sociétés stables par ces processus d'homogénéisation, tant dans les centres (mondiaux et locaux) que dans les périphéries. À la fin du XXe siècle, la critique du traditionalisme moderne s'est intensifiée et ont commencé à triompher diverses luttes pour la reconnaissance des identités (ethniques, raciales, de genre et sexuelles) qui mettaient en danger le privilège des anciennes traditions, cristallisées sous la forme de droits et de valeurs naturels.

Dans le domaine philosophique, ce tournant a pris la forme d'une critique radicale de la métaphysique occidentale : l'expression des valeurs traditionnelles comme si elles étaient naturelles. Ce mouvement a été perçu, par les groupes conservateurs, comme une sorte d'attaque contre les valeurs naturelles, qu'il fallait défendre contre les avancées de ce programme progressiste, ce qui a déclenché des affrontements si vifs et polarisés que James Hunter les a qualifiés de « guerre culturelle » (Hunter, 1991). Il est compréhensible que les perspectives religieuses et conservatrices comprennent le désenchantement du monde comme une perte progressive de sens et comme un éloignement des vraies valeurs, comme l'imposition forcée (et erronée) d'une multiplicité d'ordres qui rendent impossible la plénitude d'une vie dans laquelle il y a harmonie entre tous les ordres de problèmes. Une telle perception a conduit divers groupes sociaux à se mobiliser autour de nouveaux platonismes, visant à restaurer un monde dans lequel l'unité était à nouveau possible, en particulier la difficile unité entre la religion et la rationalité, qui permettrait une vie pleinement significative.

Michel Maffesoli identifie dans ce mouvement un désir de réenchantement du monde, que « les élites établies ne peuvent ou ne veulent pas comprendre » (2014). Un retour aux valeurs traditionnelles qui opère sur un plan émotionnel, plutôt que dans la clé rationalisante de la modernité. « Les hystéries sportives, les fêtes de la musique, les fanatismes religieux, les soulèvements politiques imprévus, les mimétismes tribaux de tous ordres, ne sont compréhensibles que lorsqu'on sait déconstruire la bien-pensance hégémonique, et percevoir le retour d'un ordre archaïque des choses » (Maffesoli, 2014). Maffesoli souligne "la synergie entre l'archaïque et le développement technologique", puisque les réseaux sociaux sont structurés de manière organique, à travers le regroupement de noyaux homogènes valorisants, dans lesquels il est possible une intensification de la tribalisation : un retour aux communautés structurées autour d'un ensemble stable de mythes partagés. Un tel retour du mythe, d'une vérité fondée sur le partage et non sur la fondation, est un signe d'anti-modernité.

L'inquiétude face à la pluralité stimule l'avancée de perspectives qui considèrent les multiplicités comme illusoires, car seule l'unité est la vérité ultime des choses. Comme l'a dit Hegel : « la vérité est le tout » (Hegel, 2009). Cet holisme croise des conceptions très différentes, mais unies par l'idée que nous avons perdu le lien avec ce qui nous unissait tous dans une communion : le lien avec la nature, avec l'ascendance, avec la tradition, avec la religiosité. Cependant, nous devons reconnaître que l'argument selon lequel la génération actuelle est perdue parce qu'elle a abandonné les vrais était déjà bien établi dans les Analectes de Confucius (2009) il y a quelque 2500 ans. La recherche de la restauration de l'unité perdue, du sauvetage des valeurs abandonnées, du retour à la nature, est un thème récurrent de la pensée conservatrice.

Cette conception repose sur l'idée qu'il existe un ordre naturel, qui doit être reflété par nos organisations sociales si l'on veut qu'elles soient justes et stables. Il y a toujours eu une lutte pour identifier qui serait l'interprète privilégié de cet ordre, et la solution de la

modernité a été de résoudre ce conflit en cherchant à établir un noyau essentiel qui devrait être partagé par tous les groupes humains : les valeurs qui découleraient de notre propre rationalité et seraient donc dotées d'une validité objective. Les penseurs modernes ont déplacé le reste de ce que chaque société considérait comme un ordre naturel (y compris les autorités et les coutumes religieuses) dans le domaine du non-rationalisable : idiosyncrasies, goûts, sentiments religieux, loyautés nationales.

3. L'insoutenable légèreté de la postmodernité

3.1 La souffrance dans la modernité liquide

La segmentation moderne a permis la construction d'un ordre naturel dégonflé (présenté comme l'ensemble des droits naturels), capable d'accueillir différentes perspectives au sein d'une même société. Autant la modernité a construit des discours valorisant l'ouverture et la tolérance, il demeure inconfortable pour beaucoup de gens l'idée que la multiplicité est inévitable car il n'est pas possible de reconstruire un grand récit, qui consolide toutes nos perceptions en une unité.

Malgré l'opposition constante d'un holisme conservateur, les sociétés modernes sont devenues de plus en plus plurielles, ce qui a fini par faire comprendre que l'idéologie moderne proposait une tolérance très relative : l'ouverture était limitée aux comportements et aux idées qui semblaient potentiellement acceptables pour la majorité de la société. Au XXe siècle, la lutte pour l'égalité a inclus la remise en question de positions qui n'étaient pas convenablement traitées par le libéralisme du XIXe siècle, telles que la place sociale des femmes, la multiplicité des orientations sexuelles et des rôles de genre, ainsi que les droits des migrants et des minorités raciales et religieuses.

Ce n'est pas une coïncidence si la valorisation de la pluralité qui s'est opposée au conservatisme religieux hégémonique est au

cœur de ce que l'on a appelé la postmodernité, un terme qui a été inventé en 1970 dans un essai intitulé « La condition postmoderne » (Lyotard, 2009). Dans ce texte, Lyotard diagnostique l'infaisabilité contemporaine des discours animés par un désir d'unité totalisante. Il a affirmé que chaque grand récit a été fragmenté en petits récits, qui rendent compréhensibles certaines parties de nos expériences, mais qu'il n'est pas possible de les unifier sous la forme d'un grand système philosophique, et encore moins comme le grand système philosophique/esthétique/religieux/politique attendu par les métaphysiciens qui croient encore à l'existence d'un ordre naturel à découvrir. Sur ce point, Lyotard suit l'intuition anti-hégélienne de Theodor Adorno selon laquelle « la totalité est le faux » (Adorno, 2005).

Il faut souligner que ce diagnostic de rupture épistémologique ne doit pas être perçu immédiatement comme une discontinuité sociale. Lorsque l'on se concentre sur les institutions politiques contemporaines, et non sur les discours théoriques, il est courant de percevoir plus de continuités que de ruptures, ce qui encourage le diagnostic selon lequel nous ne vivons toujours pas réellement dans un monde dépassant les limites de la modernité. Anthony Giddens, par exemple, adopte une approche sociologique qui le conduit à diagnostiquer qu'« au lieu d'entrer dans une période de postmodernité, nous atteignons une période dans laquelle les conséquences de la modernité se radicalisent et s'universalisent plus qu'auparavant » (1991). Je crois que cette conclusion est justifiée par le fait que les institutions politiques contemporaines peuvent être bien décrites comme des versions radicalisées des institutions modernes.

Le caractère moderne de la société contemporaine se révèle dans la continuité du paradoxe que constitue la manière moderne d'assurer la cohésion sociale de sociétés complexes : rechercher dans la nature humaine certains points de validité absolue, qui peuvent être imposés à tous les peuples (et à toutes les cultures) par l'exercice du pouvoir politique.

D'une part, le maintien de ces propositions de réintégration est contesté par les courants traditionalistes, qui parient sur l'unité évaluative comme seul moyen de garantir la cohésion sociale. Apparemment, les conséquences sociales de la modernité encouragent l'illusion qu'il existe une sorte de paradis prémoderne, dans lequel une vie pleine serait possible, à condition que les valeurs perdues soient restaurées. Cependant, la radicalisation de la modernité a conduit à des relations sociales de plus en plus incompatibles avec les mythologies prémodernes, car, loin de stimuler la reconstruction des identités communautaires du passé, le contexte actuel a stimulé l'idée qu'il est nécessaire de constituer de nouvelles subjectivités, adéquates aux processus accélérés de mutation qui opèrent dans les formes de vie, en particulier dans les formes de travail.

D'autre part, la thèse même selon laquelle une société unifiée est souhaitable est remise en question par les penseurs postmodernes, qui rejettent à la fois les tentatives d'intégration totalisante des traditionalistes et les tentatives baroques des modernistes d'affirmer l'existence de limites naturelles au droit à la liberté. Les critiques postmodernes reconnaissent le caractère hybride des institutions sociales et l'infaisabilité d'une utopie modernisatrice, également purificatrice, qui espère construire l'unité à partir de la mise en œuvre des projets des Lumières (Costa, 2020). Les théories postmodernes tentent de traiter les paradoxes et les limites de la rationalité moderne, ce qui laisse peu de place aux projets fondés sur une métaphysique de l'unité.

Enfin, il existe une difficulté interne de la modernité elle-même à offrir des solutions aux problèmes contemporains, car certaines des configurations sociales qui ont émergé au cours des dernières décennies remettent en question les utopies modernisatrices. La pandémie de Covid-19, par exemple, a repositionné une série de questions qui semblaient stabilisées, comme la possibilité d'imposer de sévères limitations aux libertés individuelles au nom du bien-être collectif. Mais nous sommes depuis longtemps confrontés à une série de défis qui nécessitent une

coordination au niveau planétaire afin d'éviter des problèmes qui ne peuvent être traités qu'à cette échelle, notamment les questions environnementales qui peuvent modifier radicalement les conditions de vie sur Terre. L'ubérisation du travail et les nouvelles technologies remettent en question les systèmes modernes de protection des travailleurs et la notion même de contrat de travail comme forme fondamentale d'organisation de l'activité économique.

L'organisation politique moderne est fondée sur une multiplication d'instances de régulation, d'engagements politiques imposés par un gouvernement central, dont l'efficacité est remise en cause par de nouvelles formes d'organisation sociale et politique. Dans ce contexte, nombreux sont ceux qui affirment que le défi actuel n'est pas de restaurer les valeurs traditionnelles, mais de s'adapter aux modes de vie d'aujourd'hui, qui génèrent des formes particulières de souffrance. Dans ce contexte, Zygmunt Bauman a diagnostiqué un nouveau malaise (c'est-à-dire une nouvelle source de souffrance psychologique) : alors que Freud avait compris que le malaise des gens face à la modernité résidait dans le fait que les besoins sociaux d'ordre laissaient peu de place à la liberté individuelle, « les hommes et les femmes postmodernes ont échangé une part de leurs possibilités de sécurité contre une part de bonheur » (Bauman, 2012).

Le malaise post-moderne résulterait d'un sentiment d'impuissance, causé par la perte de la sécurité qu'offraient les grands systèmes de moralité et par la consolidation de relations sociales plus instables et volatiles. Dans le contexte actuel, nous vivons des relations sociales avec un haut degré d'incertitude (sur l'avenir, sur la bonne façon de vivre, sur les modes de relation avec les autres personnes) et cette incertitude n'est plus perçue comme un inconvénient, mais comme une caractéristique permanente et irréductible (Bauman, 2012), voire souhaitable. Pour décrire ce phénomène, Bauman a cessé de parler de postmodernité et a adopté la dénomination de modernité liquide, pour indiquer (comme Giddens) que les organisations sociales contemporaines ne sont pas le résultat d'une rupture des processus de modernisation, mais de sa

propre consolidation, qui a fait passer les organisations sociales (et non les théories) d'une phase solide à une phase liquide :

[...] une condition dans laquelle les organisations sociales (les structures qui limitent les choix individuels, les institutions qui assurent la répétition des routines, les modèles de comportement acceptable) ne peuvent plus maintenir leur forme pendant longtemps (et on ne s'attend pas à ce qu'elles le fassent), parce qu'elles se décomposent et se dissolvent plus rapidement que le temps qu'il faut pour les façonner et, une fois réorganisées, pour qu'elles s'établissent. (Bauman, 2007)

Cette modernité liquide a été largement décrite par Bauman comme une nouvelle réalité, qui s'est imposée au cours des dernières décennies, et qui modifie les relations de travail, les relations affectives, les relations politiques. On remarque que Bauman, né en 1925, parle d'une insécurité existentielle qu'il ressent lui-même et qu'il a vu se développer au cours de sa longue vie (il est mort en 2017), mais dont il parle « sans nostalgie » (Basílio 2010) et sans proposer une forme de restauration de la modernité solide ou un retour romantique à la pré-modernité. Cette façon de considérer les temps nouveaux comme un développement social à reconnaître et à analyser semble réaliser l'indication de Lyotard, en 1979, selon laquelle la crise existentielle déclenchée par la crise des grands récits a d'abord engendré une réaction pessimiste, un fort deuil provoqué par la perte des certitudes métaphysiques, mais que « l'on peut dire aujourd'hui que le temps du deuil est consommé. Il ne faut pas la recommencer » (Lyotard, 2009, p. 74). Il fallait s'adapter aux temps nouveaux.

Cependant, quarante ans après la publication du texte dans lequel il a inséré la notion de postmodernité dans le champ philosophique, il semble que Lyotard ait été trop rapide en affirmant que « la nostalgie même du compte perdu a disparu pour la plupart des gens » (Lyotard, 2009, p. 74). Je pense que Maffesoli a plutôt raison lorsqu'il indique que « dans le cadre de la vie sociale dans sa totalité, les réactions émotionnelles, le jeu du « comme si », les rêveries prédominent. Cette nécessité de réenchanter le monde que

les élites établies ne peuvent ou ne veulent pas comprendre » (Maffesoli, 2014).

Lyotard a probablement raison lorsqu'il s'agit de grands récits philosophiques, liés à l'idée d'un fondement rationnel de la politique ou de la science, dont la défense ne mobilise plus l'attention des intellectuels. Comme le dit Rorty, « la plupart des intellectuels d'aujourd'hui rejettent les affirmations selon lesquelles nos pratiques sociales nécessitent des fondements philosophiques avec la même impatience qu'ils ont à l'égard des affirmations similaires formulées par la religion », mais la meilleure façon d'attirer l'attention des gens sur la philosophie est de demander si Nietzsche avait raison de dire que « la religion et le platonisme sont tous deux des fantasmes d'évasion » (Rorty, 2005).

3.2 La révolte de la tradition

Les philosophes eux-mêmes ont pratiquement mis de côté la nécessité d'une justification métaphysique de la politique et du droit, une quête qui a marqué le début de la modernité. Cela ne veut pas dire pour autant que la société dans son ensemble a tranquillement accueilli les attaques contemporaines contre toute métaphysique. Si les intellectuels se consacrent davantage à comprendre la condition postmoderne comme un fait avéré et à chercher des moyens de la transformer, il existe un mouvement anti-intellectuel, de matrice religieuse et conservatrice, qui s'est consacré à la promotion d'une restauration des valeurs traditionnelles qui ont été remises en cause par la modernité dans son ensemble, et pas seulement par sa phase liquide.

Bien que l'inconfort du conservatisme religieux face à l'insécurité et à la fluidité de la condition post-moderne soit compréhensible, la réaction qui a été générée est étrange, car elle implique la création d'une théorie du complot basée sur l'idée de « marxisme culturel ». Olavo de Carvalho défendait déjà en 2002 une thèse devenue courante dans l'extrême droite contemporaine : il existe une attaque concertée des penseurs marxistes pour détruire les valeurs occidentales : « détruire la culture, détruire la confiance

entre les personnes et les groupes, détruire la foi religieuse, détruire la langue, détruire la capacité logique, répandre partout une atmosphère de suspicion, de confusion et de haine (Carvalho 2002).

Il ne s'agit pas d'un récit original, puisque, comme l'a identifié Jérôme Jamin, cette théorie du complot a émergé dans les milieux politiques conservateurs américains au début des années 1990, et est depuis devenue de plus en plus influente dans les groupes d'extrême droite (2018). Selon Jamin, ce discours « prétend que l'objectif principal du marxisme culturel était beaucoup moins honorable qu'une simple recherche académique essayant de comprendre la dynamique culturelle du capitalisme, et pour beaucoup, il est considéré comme une idéologie dangereuse qui a cherché à « détruire les traditions et les *valeurs occidentales* » (Jamin, 2018). Cette thèse est devenue particulièrement connue lorsqu'elle a été intégrée par le politicien conservateur américain Pat Buchanan dans un livre de 2002 intitulé éloquentement *The Death of the West* (Jamin, 2018).

Sous la direction de Horkheimer, l'école de Francfort a commencé à retraduire le marxisme en termes culturels. Les anciens manuels du champ de bataille ont été jetés, et de nouveaux manuels ont été rédigés. Pour les anciens marxistes, l'ennemi était le capitalisme ; pour les nouveaux marxistes, l'ennemi était la culture occidentale [...] Pour les nouveaux marxistes, le chemin vers le pouvoir était non-violent et nécessitait des décennies de travail patient. La victoire ne viendrait que lorsque les croyances chrétiennes seraient mortes dans l'âme de l'homme occidental. Et cela ne se produirait qu'après que les institutions de la culture et de l'éducation aient été capturées et enrôlées par les alliés et les agents de la révolution. (Jamin, 2018)

Seul ce plan malveillant pourrait expliquer l'avancée du relativisme et du respect de la diversité, que l'extrême droite américaine tend à appeler le politiquement correct, englobant sous cette étiquette tous ses opposants. Selon Samuel Moyn, « selon leurs ennemis délirants, les « marxistes culturels » sont une alliance impie d'avorteurs, de féministes, de mondialistes, d'homosexuels,

d'intellectuels et de socialistes qui ont traduit la vieille campagne de l'extrême gauche visant à retirer les privilèges des gens de la « lutte des classes » en « politique identitaire » et en multiculturalisme » (Moyn, 2018). Dans une société habituée à considérer le marxisme comme un danger, la thèse selon laquelle il est passé de l'arène économique (dans laquelle il a été vaincu avec la chute du mur de Berlin) à l'arène culturelle, dans laquelle le marxisme a été victorieux. Selon les mots éloquentes et « politiquement incorrects » d'Olavo de Carvalho :

En quelques décennies, le marxisme culturel est devenu l'influence prédominante dans les universités, les médias, le show-business et les cercles d'édition de l'Occident. Ses dogmes macabres, qui ne sont pas étiquetés « marxisme », sont stupidement acceptés comme des valeurs culturelles supra-idéologiques par les classes économiques et ecclésiastiques dont la destruction est leur unique et inévitable objectif. Il est difficile de trouver aujourd'hui un roman, un film, une pièce de théâtre, un manuel scolaire où les croyances du marxisme culturel, le plus souvent méconnues en tant que telles, ne sont pas présentes avec toute la virulence de leur contenu calomnieux et pervers. (Carvalho, 2008)

Pour une telle perspective, le marxisme culturel représente une menace pour la tradition occidentale, qui doit être combattue avec d'autant plus de vigueur qu'il ne s'agit pas d'un péril lointain, mais d'un plan de domination culturelle qui a réussi et qui doit être démantelé. Tout en précisant que le marxisme culturel est une fiction, Moyn explique qu'un tel récit a circulé de plus en plus largement dans les milieux conservateurs et qu'il a été utilisé pour justifier une réaction, même violente, pour défendre les « valeurs occidentales » et la « morale chrétienne » contre les gays, les lesbiennes, les féministes, les immigrants et les communistes (Moyn, 2018). Puisque la pensée conservatrice décrit que le plus grand ennemi de la vraie tradition est l'attaque intentionnelle et concertée des maîtres du mal (Carvalho, 2008) qui dominent le domaine de la culture, les attaquer n'est rien d'autre qu'un exercice de légitime défense. Ce n'est pas un hasard si le militant d'extrême droite

norvégien Anders Breivik, qui a tué 77 personnes en 2011, a invoqué à plusieurs reprises le « marxisme culturel » pour justifier ses actes (Jamin, 2018; Moyn, 2018).

Je pense que le plus curieux dans cette thèse sur le marxisme culturel est le fait que, tout au long du 20^e siècle, plusieurs penseurs socialistes ont également adressé de sévères critiques à la philosophie contemporaine, précisément parce qu'ils considéraient que la critique des valeurs objectives signifiait une adhésion implicite au statu quo. Ces critiques ont conduit Jean-Paul Sartre à formuler une conférence en 1945, dans laquelle il défend l'existentialisme contre les critiques simultanées des communistes et des chrétiens. Les communistes l'ont accusé de professer une philosophie bourgeoise, simplement contemplative et non engagée dans la transformation sociale. Les chrétiens, en revanche, l'ont accusé d'avoir nié les valeurs humaines fondamentales, dans la mesure où la gratuité du monde supprime les commandements de Dieu et les valeurs éternelles. Tous deux ont accusé l'existentialisme d'avoir nié la possibilité d'un sens métaphysique du monde, qui justifierait objectivement la révolution ou le salut, favorisant ainsi l'apathie, l'inaction et le désespoir (Sartre, 1987).

Soumis à des critiques similaires, Nietzsche a souligné tout au long de son œuvre qu'il n'était pas un nihiliste : il n'est pas un négateur de tout ce qui existe, mais un affirmateur du fait que la métaphysique est une forme de sensibilité qui doit être abandonnée, car « dieu est mort ». Tout comme Comte a été amené à se qualifier de positiviste, Nietzsche a dû défendre que le rejet de la métaphysique ne fût pas une simple négation, car ce qu'il proposait était précisément d'accentuer le caractère créatif de la culture. Il ne s'agissait pas de découvrir des entités métaphysiques, mais de comprendre les processus par lesquels les interactions sociales créent, établissent et produisent des valeurs. Sartre a tenté d'échapper à ce type de critique en soutenant que l'existentialisme est un humanisme particulier, qu'il a appelé l'humanisme existentialiste :

Humanisme parce que nous rappelons à l'homme qu'il n'y a pas d'autre législateur que lui-même et que c'est dans l'impuissance qu'il décidera de lui-même ; et parce que nous montrons que ce n'est pas en se repliant sur lui-même, mais en cherchant toujours un but hors de lui - une certaine libération, une certaine réalisation particulière - que l'homme se réalisera précisément comme être humain. (Sartre, 1987)

Sartre ne semblait pas très intéressé à se concilier avec les chrétiens conservateurs, mais il n'a pas non plus réussi à convaincre les communistes athées (attachés aux idéaux d'une égalité immanente des êtres humains) ni les communistes chrétiens (attachés au caractère métaphysique de leur morale), car il insistait pour affirmer l'inexistence d'un sens extérieur qui puisse légitimer objectivement nos actions. Et il a également réussi à mécontenter les existentialistes, car cette idée que l'homme se réalise en cherchant un but hors de lui semblait une trop grande concession aux thèses métaphysiques.

La difficulté de Sartre à concilier ses perspectives philosophiques avec celles de personnes qui avaient des idéaux politiques similaires aux siens montre que l'absence d'une utopie transcendante peut amener les personnes de sensibilité métaphysique à considérer que le matérialisme manque de quelque chose. Pourtant, les penseurs matérialistes n'ont tout simplement aucun moyen de mettre quoi que ce soit à la place de l'ordre naturel et des principes métaphysiques, précisément parce qu'ils pensent que cette place de la métaphysique doit rester vide. Il ne leur appartient pas de proposer une métaphysique alternative, mais de nombreuses personnes leur reprochent de s'écarter d'un modèle philosophique visant à retravailler la métaphysique plutôt que de l'abandonner complètement.

S'ils avaient une vision moins paranoïaque et égocentrique, les ennemis déclarés du « marxisme culturel » comprendraient que la philosophie contemporaine n'a pas pour adversaire le système de valeurs traditionnel de la famille judéo-chrétienne, car sa revendication est plus large : il s'agit de combattre toute forme de métaphysique, y compris les socialistes. Mais il semble que notre

espèce ait tendance à supposer que nos ennemis sont des alliés entre eux, parce que tout le monde est contre nous, ce qui conduit à des situations absurdes, comme celles décrites par Hans Kelsen dans la préface de la première édition de la Théorie pure du droit, en 1934 :

Les fascistes déclarent qu'il s'agit de libéralisme démocratique, les démocrates libéraux ou sociaux-démocrates le considèrent comme un avant-poste du fascisme. Du côté communiste, elle est déclassée comme idéologie d'un étatsisme capitaliste, du côté capitaliste-nationaliste, elle est disqualifiée, déjà comme bolchevisme grossier, déjà comme anarchisme voilé. Son esprit est - beaucoup l'assurent - proche de celui de la scolastique catholique, tandis que d'autres croient y reconnaître les traits distinctifs d'une théorie protestante de l'État et du droit. Et ceux qui voudraient la qualifier d'athée ne manquent pas. En bref, il n'existe aucune orientation politique dont la Théorie pure du droit ne soit pas encore devenue suspecte. (Kelsen, 1992)

Il me semble que la fine ironie de Kelsen contient le diagnostic le plus juste des réactions de tous les métaphysiciens contre l'approche néopositiviste qu'il a proposée pour la science du droit : les métaphysiciens cherchent à disqualifier la théorie qui ne leur accorde aucun espace. Il se trouve que la sensibilité métaphysique, qui était dominante au milieu du 20^e siècle, lorsque Sartre et Kelsen ont écrit leurs œuvres, continue à montrer des signes d'être encore la perspective majoritaire, que ce soit dans sa version théologique (liée à une intentionnalité divine) ou abstraite (liée à un ordre naturel dépersonnalisé).

Olavo de Carvalho avait raison lorsqu'il a diagnostiqué que la défense traditionaliste des valeurs chrétiennes n'a pas un espace favorable dans l'environnement académique contemporain, ce qui explique que ses positions soient très peu reçues dans la communauté universitaire, malgré le fait qu'il soit reconnu comme un sage par plusieurs groupes chrétiens conservateurs. Ce rejet semble tout à fait compatible avec la modernité, qui a relégué la religion dans la sphère privée précisément parce qu'elle reconnaît l'impossibilité pour des sociétés complexes de s'articuler politiquement sur la base d'une croyance religieuse particulière.

D'autre part, les thèses métaphysiques plus abstraites sont monnaie courante dans les milieux universitaires. Dans la tripartition de Comte, les questions décrites par Cortella et Reale seraient classées dans le stage métaphysique, celui de la recherche fictive de la nature intime des choses, des principes absolus qui doivent composer l'ordre universel. La théorie du droit traite d'une série de concepts naturalistes, notamment ceux liés à l'idéologie libérale, qui considère comme naturelle une série de droits fondamentaux. La progression de la politique identitaire est souvent imprégnée d'une notion naturaliste très proche du dogmatisme religieux : l'égalité des femmes peut être présentée comme un accomplissement, mais elle peut aussi être présentée comme la réalisation d'une égalité naturelle. Les droits fondamentaux peuvent être lus historiquement comme une construction politique, mais ils peuvent également être perçus comme la réalisation d'idéaux de justice immanents, qui justifient une position missionnaire visant à concrétiser les principes constitutionnels. L'exemple le plus évident de cette posture est la défense de Roberto Barroso selon laquelle le FST a une fonction d'avant-garde des Lumières, dans la mesure où il lui appartient de faire avancer la réalisation des vrais principes (2018).

La confrontation de deux métaphysiques ne conduit guère à une situation stable lorsque les deux sont considérées comme valables d'un point de vue objectif. La polarisation idéologique dans laquelle nous vivons aujourd'hui renforce la perception missionnaire de toutes les parties impliquées et peut justifier la perception que ce qui existe est une guerre de valeurs objectives contre une menace. Cette situation belliqueuse met en danger la structure politique moderne, qui repose précisément sur la construction d'une sphère politique séculaire, dans laquelle les décisions sont prises par le biais d'accords d'intérêt et non par des impositions de vérité et de foi, qui ont tendance à se manifester dans un messianisme salvateur et purificateur.

3.3 Philosophie et différence

Au XXe siècle, la progression des discours purificateurs a été constamment liée à l'émergence de l'antipolitique : le rejet de la politique en tant qu'arène d'accords d'intérêts entre adversaires ayant la légitimité de participer à la gestion des affaires publiques, et l'affirmation de la politique en tant qu'espace de réalisation du bien, des valeurs correctes (de l'Occident, de la morale chrétienne, de la justice sociale ou de toute autre valeur qui se veut objective et transcendante). Ceux qui ont la vérité de leur côté peuvent mener la nécropolitique (Mbembe, 2016) de manière légitime.

La tension que nous connaissons aujourd'hui, loin d'être une déviation imprévisible de nos organisations politiques, semble un résultat prévisible de l'arrangement constitutionnel des sociétés contemporaines. L'affirmation de la souveraineté nationale ou populaire était fondamentale pour rendre possible la rupture de la tradition médiévale, mais l'institutionnalisation des nouveaux gouvernements impliquait une sorte de confinement du caractère révolutionnaire de cette souveraineté, à travers l'affirmation d'une solution paradoxale : le peuple est souverain, mais il doit observer les droits naturels, qui ne sont rien d'autre qu'un nom métaphysique pour les droits traditionnellement reconnus dans une société.

Ce type d'équilibre paradoxal peut rester stable dans la mesure où les gouvernements jouent un rôle marginal, permettant aux gens de s'organiser en fonction de leurs propres valeurs, comme le prône le libéralisme. Cependant, dans la mesure où le gouvernement devient le principal fournisseur de services, notamment d'un enseignement public gratuit et universel, il est nécessaire de décider quelles perspectives de valeurs guideront ses actions. La solution libérale a favorisé la pacification sociale, mais par le biais d'une distribution très inégale des avantages qui génère une forte concentration des revenus. L'alternative sociale-démocrate trouvée au milieu du 20e siècle était que l'État devait fournir des services de base, ou du moins les réglementer de manière à ce qu'il y ait un large accès à la santé et à l'éducation, conditions de base pour la prospérité

des sociétés dont l'économie exige une participation intense de professionnels spécialisés.

Ce n'est pas un hasard si une bonne partie des conflits idéologiques actuels se concentrent sur la manière dont les systèmes d'enseignement public doivent traiter les différents préjugés qui imprègnent la société et qui ont été en quelque sorte stabilisés dans la mesure où la solution trouvée était la solution libérale consistant à ne pas heurter la morale dominante, afin qu'un gouvernement électif et parlementaire ne puisse pas entrer dans les effondrements de la paralysie totale ou de la guerre civile. Gargarella nous montre que l'alliance libérale-conservatrice est une caractéristique très forte du constitutionnalisme latino-américain (et pas seulement de celui-ci), mais nous pouvons observer en plusieurs endroits que la rupture du respect implicite des préjugés traditionnels a immensément élevé les tensions politiques contemporaines (Gargarella, 2011).

Qu'en résultera-t-il ? Nous ne savons pas. Personne ne peut prédire l'avenir. Il n'est ni inévitable ni impossible que les tensions apparues dans les sociétés contemporaines déclenchent une guerre purificatrice visant à construire une unité qui réduira les tensions et rendra possible une justification métaphysique des gouvernements.

La philosophie a-t-elle quelque chose à voir avec cette question ? La philosophie contemporaine ne se présente pas comme un moyen de dire ce qu'est le bien absolu et objectif, ce qui était la prétention métaphysique des Grecs, reprise par les modernes. « Le mot était beau et allait naître, mais la racine a pourri » (Nejar, 2003) et ce qui reste au discours philosophique, c'est de nous aider à percevoir plus clairement les manières dont nos visions du monde sont structurées et conditionnent notre capacité à établir des relations sociales compatibles avec les principes que nous forgeons. Peut-être même que ce sens inventé nous aidera, comme le disait mon regretté ami Miroslav Milovic, à trouver des alternatives qui nous permettent de « repenser ou, pour mieux dire, d'inventer le monde » (Milovic, 2005). Mais nous ne le ferons pas en multipliant les illusions sur une nature ultime des choses qui projette, dans la structure du monde, nos propres valeurs.

À la suite du João qui a inspiré Antônio (Belchior, 1976a), nous devons forger une pensée qui n'est qu'une lame de couteau qui chante *a palo seco* « dans un désert sans ombre où la voix ne dispose que de ce qu'elle met elle-même » (Melo Neto, 1994b; c). « La raison que tu ne me donnes pas, je la crée » (Nejar, 2003) à partir de l'aridité d'un monde dépouillé de significations immanentes, mais que nous peuplons de notre chant, suivant le choix « d'employer le sec parce qu'il est plus fort » (Melo Neto, 1994c).

6. Pourquoi étudier la philosophie aujourd'hui ?

1. La fonction pédagogique des théories

La licence en droit est de nature technique et vise à former des professionnels capables d'exercer des activités pratiques spécialisées (Tholozan, 2021), telles que la rédaction de pétitions, la présentation d'arguments oraux et l'émission d'avis. En cela, il est similaire aux formations en médecine, en musique et en ingénierie, qui visent également à former des personnes compétentes dans des métiers dont la pratique demande une combinaison de connaissances denses (perfectionnées par plusieurs années d'études théoriques) et de compétences complexes (développées par plusieurs années de formation pratique).

Ces connaissances sont appelées « sciences appliquées », pour les différencier des cours de « sciences pures », qui forment des chercheurs dont l'objectif est la production de nouvelles connaissances, et non l'exercice d'activités techniques. Les biologistes, les chimistes, les anthropologues et les politologues sont formés en développant des compétences en matière de recherche, ce

qui nécessite des connaissances en méthodologie et en statistiques qui ne sont souvent pas présentes dans les programmes des cours plus techniques.

Le caractère pragmatique des cours de sciences appliquées ne signifie pas qu'ils n'offrent pas une dimension historique, philosophique ou sociologique à leurs sujets. L'enseignement supérieur actuellement pratiqué ne se limite pas au développement de compétences pratiques, car il est impossible d'exercer des professions complexes sans un bagage théorique solide. Un médecin doit connaître les types de maladies, les formes de diagnostic et les stratégies de traitement, et toutes ces savoirs sont théoriques : ce sont des connaissances acquises par l'étude.

Les mésaventures face à la pandémie de Covid-19 montrent les limites d'une formation médicale basée sur la transmission d'un savoir cristallisé, car il y a eu plusieurs cas de professionnels de la santé qui n'ont pas su intégrer les résultats des dernières recherches dans leurs pratiques. Lorsque le conservatisme politique se combine au conservatisme clinique, fondé sur la reproduction des approches traditionnelles et la valorisation de l'expérience du médecin, le professionnel perd la capacité d'évaluer de manière critique les résultats les plus récents de la recherche médicale.

Un professionnel qui ignore les recherches qui contredisent ses intuitions finit par devenir incapable d'améliorer ses pratiques sur la base de nouvelles découvertes. C'est pour cette raison que la formation universitaire ne peut se limiter à apprendre aux étudiants à reproduire certaines pratiques consolidées : les professionnels de haut niveau doivent être formés pour perfectionner constamment leurs approches. Ils n'ont pas besoin de devenir des chercheurs, dont l'activité est précisément de produire de nouvelles connaissances, mais il est nécessaire qu'ils apprennent la difficile tâche d'évaluer la qualité des recherches publiées, afin d'être en mesure de conduire leur pratique professionnelle sur la base des connaissances produites par les recherches les plus solides et les plus récentes.

Notons qu'il est également possible de former des médecins en mettant l'accent sur les procédures d'imitation : les étudiants

pourraient être envoyés dans des hôpitaux pour observer la pratique de médecins plus expérimentés et ainsi apprendre les méthodes « corrects » de diagnostiquer et de traiter les maladies. Cette forme d'enseignement a ses avantages, puisqu'elle est plus rapide et moins chère que l'enseignement universitaire que nous avons. Cependant, cette approche produit des résultats plus maigres : l'apprentissage pratique basé sur la simple imitation d'un comportement ne peut pas enseigner les raisons pour lesquelles le praticien expérimenté a adopté une certaine procédure.

Le développement de théories se rapporte précisément à la production de connaissances qui peuvent être enseignées et apprises de manière abstraite. Notre cerveau est un outil formidable pour reconnaître des modèles, mais il n'est capable d'identifier des modèles complexes qu'au terme de très longues séries d'observations et de tests d'hypothèses interprétatives que nous projetons. Même si nous avons une grande intelligence et une grande capacité d'apprentissage, la vitesse à laquelle nous pourrions développer des connaissances seulement à partir de nos propres observations serait très réduite. Notre langue nous fournit une capacité d'enseignement qui accélère considérablement le rythme de l'apprentissage et permet un développement culturel cumulatif.

Je n'ai pas eu besoin de lire tous les livres étudiés par mes professeurs, car ils ont été capables de faire un bilan des expériences cognitives que je devais avoir pour développer les connaissances qu'ils ont acquises. Notre capacité cognitive et notre temps dans le monde sont assez limités, et doivent être gérés avec soin. Le rôle de chaque génération a été de construire des théories généralisantes, qui condensent les connaissances développées en un système conceptuel compréhensible et cohérent pouvant être compris efficacement. Les théories ne sont pas une répétition du monde, mais des modèles conceptuels qui décrivent les faits, expliquent leurs causes et guident nos actions.

Des théories bien développées sont une condition fondamentale pour l'avancement de nos connaissances sur la santé, les trous noirs et les relations juridiques. Cela ne signifie pas que

nous disposons aujourd'hui de théories parfaites (ni qu'un jour nous en serons capables), car nos modèles explicatifs sont toujours réducteurs et limités. Ce que nous pouvons faire, c'est travailler au développement progressif de nos approches théoriques, ce qui passe par une évaluation constante des mérites et des lacunes des approches disponibles, une réflexion qui nous pousse à modifier constamment les cadres théoriques qui guident nos actions.

Des théories bien développées sont une condition fondamentale pour l'avancement de nos connaissances sur la santé, les trous noirs et les relations juridiques. Cela ne signifie pas que nous disposons aujourd'hui de théories parfaites (ni qu'un jour nous en serons capables), car nos modèles explicatifs sont toujours réducteurs et limités. Ce que nous pouvons faire, c'est travailler au développement progressif de nos approches théoriques, ce qui passe par une évaluation constante des mérites et des lacunes des approches disponibles, une réflexion qui nous pousse à modifier constamment les cadres théoriques qui guident nos actions.

L'une des principales formes de développement se produit lorsque nous comprenons que des phénomènes qui semblaient similaires doivent être traités différemment. Au XIXe siècle, par exemple, les contrats de travail étaient réalisés au moyen de contrats de prestation de service et, au fil des développements de la dogmatique juridique, les contrats de travail ont été progressivement distingués de ce genre, qui devait être traité différemment. La théorie juridique brésilienne de la fin du 20e siècle a élargi le concept de "société de fait" pour traiter des situations familiales qui échappaient aux règles strictes du mariage officiellement prévu. Face au diagnostic selon lequel les collisions entre les droits fondamentaux ne pouvaient être résolues de manière adéquate par les moyens habituels de traiter les antinomies, toute une théorie constitutionnelle a été développée pour traiter ce type de conflit normatif.

Les développements théoriques nous offrent un réseau de catégories sur la base duquel nous pouvons différencier des situations qui semblent similaires (comme l'incapacité relative et

l'incapacité absolue) ou rassembler des situations qui semblent diverses au sens commun (comme l'union de personnes de sexe différent et de personnes de même sexe). La marque fondamentale de la connaissance scientifique n'est pas la fourniture d'une certitude absolue, mais le fait qu'il existe un processus de révision si intense que nous pouvons être relativement sûrs qu'il s'agit de la meilleure connaissance disponible pour guider nos décisions juridiques, politiques et morales.

Cette révision constante se produit également dans des domaines théoriques qui ne sont pas scientifiques (comme la philosophie, les mathématiques et l'ingénierie), mais qui sont soumis à une analyse critique constante. La complexité des modèles théoriques développés par certains domaines (comme le droit et la médecine) fait que l'observation directe du comportement des spécialistes (par exemple, assister à toutes les sessions d'un tribunal pendant plusieurs années) ne permet pas de comprendre correctement le réseau de concepts, de valeurs et de buts qui structurent cette pratique sociale. L'observation de comportements complexes ne met pas immédiatement en lumière les théories qui sous-tendent ces comportements.

Notre façon de faire face à cette difficulté est de créer des systèmes d'enseignement/apprentissage capables de produire de nouvelles théories, d'évaluer de façon critique les conceptions dominantes et les alternatives proposées, et d'apprendre à manier les instruments théoriques qui constituent les modèles les plus solides qui ont été produits. Ces modèles théoriques sont constitués de théories descriptives (qui décrivent la richesse des faits sociaux), de théories explicatives (qui cherchent à établir des corrélations et des relations de causalité) et de théories normatives (qui guident la pratique de certaines activités, sur la base de canons reconnus).

L'avantage de ces modèles est qu'ils peuvent être enseignés et appris de manière abstraite et concentrée : nous n'avons pas besoin d'observer des années de procès pour comprendre comment le pouvoir judiciaire utilise la notion de compétence ou d'exception processuelle. D'autres personnes l'ont déjà fait avant nous, elles ont

consolidé ces connaissances sous forme de textes et nous ont ainsi permis d'intégrer plus rapidement et plus efficacement ces savoirs dans nos pratiques individuelles.

2. Théorie et philosophie

La confrontation entre les différents paramètres juridiquement pertinents donne lieu à un débat infini, renouvelé chaque fois que nous incorporons de nouveaux éléments dans ce jeu linguistique, tels que de récentes distinctions conceptuelles (comme la différenciation entre genre et sexe), des changements dans les valeurs sociales (comme la radicalisation de l'égalité entre hommes et femmes) ou des changements dans les contextes politiques (qui modifient les résultats projetés pour une interprétation donnée de la loi).

Ce débat conceptuel est lié à la théorie du droit, mais cela ne signifie pas qu'il soit philosophique. Un débat astrologique peut discuter de la signification correcte de l'ascendant, un débat religieux peut discuter du concept correct du péché, un débat physique peut discuter du concept du temps. La philosophie ne devrait pas être caractérisée uniquement comme une discussion sur les concepts, car elle implique une analyse des paramètres que nous utilisons dans ces débats théoriques sans fin.

La philosophie fonctionne comme une sorte de théorie sur les théories. Les philosophes ne classent généralement pas les objets (personnes, droits, etc.), mais classent nos modèles théoriques (réaliste, idéaliste, téléologique, traditionnel, moderne, etc.), afin de comprendre la manière dont ces modèles se constituent, s'entrecroisent et se mettent en tension. Pour cette raison, l'étape initiale dans l'étude de la philosophie du droit est la reconnaissance que l'expérience juridique implique la production de divers modèles théoriques et que la bonne compréhension de nos pratiques doit reconnaître les modèles que nous utilisons et identifier correctement leur structure, leurs incongruités et leurs potentialités.

Les personnes qui produisent les modèles théoriques (scientifiques, juristes, théologiens, etc.) exercent souvent cette activité en étant convaincues qu'elles ne sont pas en train de construire des modèles, mais de décrire objectivement la réalité. Lorsqu'une personne est intimement convaincue que ses croyances reflètent la réalité, elle se frotte généralement aux discours philosophiques, dont l'étape initiale est la reconnaissance que tout modèle conceptuel (y compris ceux auxquels nous tenons le plus) n'est qu'une construction provisoire, limitée et historiquement conditionnée.

La tradition grecque réalise ce mouvement de façon incomplète : les philosophes grecs ont souligné le caractère peu solide des modèles proposés par la tradition grecque (les ombres dans la caverne), mais ils ont cru que l'exercice de la raison pouvait nous guider vers une connaissance objective de la vérité. En ce sens, la tradition philosophique des Grecs serait elle-même non-philosophique, dans la mesure où elle accentue le caractère arbitraire des croyances traditionnelles, mais affirme l'existence d'un accès rationnel à des modèles objectivement valides. Cela pousse les philosophes de la tradition grecque à rechercher le mirage d'une description objective du monde, que ce soit dans son aspect physique ou dans son aspect évaluatif (le bien, la justice, le devoir).

La modernité distinguait la science (la recherche d'une description objective du monde physique, fondée sur l'analyse empirique) d'une philosophie qui restait circonscrite au programme de clarification des vérités ultimes du monde. Elle reposait, des deux côtés, sur l'idée qu'il existe un ordre naturel, qui peut être compris par des approches observationnelles (avec la science) et par des approches rationnelles (avec la philosophie).

La philosophie contemporaine est née lorsque les philosophes ont commencé à considérer la philosophie elle-même comme un modèle théorique, abandonnant l'idée qu'il serait possible (tant en science qu'en philosophie) de construire des systèmes reflétant parfaitement l'ordre naturel. Pendant des siècles, les philosophes ont mené leurs débats dans le but de déterminer quel serait le modèle

théorique objectivement correct, quelles seraient les classifications qui correspondraient à l'essence des choses. Après le tournant linguistique, il semble trop naïf de penser qu'il serait possible de découvrir les modèles objectifs, les normes naturelles et les valeurs absolues qui ont tant enchanté ceux qui ont écrit des notes de bas de page à l'œuvre de Platon.

Cette philosophie contemporaine, linguistique et historiciste est celle qui, selon moi, peut susciter l'intérêt des professionnels du droit. Je crois qu'une grande partie de l'éloignement entre les juristes et la philosophie vient du fait que de nombreux cours de philosophie du droit s'inscrivent dans la tradition platonicienne, qui consiste à chercher une réponse rationnelle à nos questions fondamentales : Qu'est-ce que le droit ? Quand une norme est-elle valable ? Quand une autorité politique est-elle légitime ?

Notre propos n'est pas d'apporter une réponse à ces questions, mais de reconnaître que de multiples réponses coexistent dans les cultures, qui doivent être comprises tant dans leur structure (comment elles sont organisées) que dans leurs implications politiques (quelles institutions elles produisent). Il ne nous est pas donné de déterminer lequel est le vrai (car c'est une question aussi peu judicieuse que de chercher à savoir quel parfum de glace est objectivement le plus savoureux), mais nous pouvons apprendre beaucoup en réfléchissant autour des raisons pour lesquelles nous préférons certains modèles conceptuels et évaluatifs.

Bien que la philosophie ne soit pas une discipline qui traite de nos croyances personnelles (mais de certains modèles élaborés collectivement), son étude est souvent d'une grande pertinence pour permettre aux étudiants de comprendre leur propre individualité, puisque ce type de réflexion tend à nous aider à mieux comprendre nos identifications, nos valeurs et nos engagements. En particulier, l'étude de la philosophie nous aide à voir que souvent nos préférences personnelles nous conduisent à certains choix théoriques qui ne forment pas un système cohérent. Nous sommes des historicistes qui croient en la loi naturelle. Nous sommes des évolutionnistes qui croient en des valeurs immuables. Nous utilisons

des critères très différents pour juger de la validité des normes et pratiques sociales avec lesquelles nous sommes d'accord et de celles auxquelles nous nous opposons.

Nos croyances personnelles, forgées par une interaction complexe de concepts appris et de valeurs expérimentées, ne forment pas un système, et nous ne sommes généralement pas très conscients de ce fait. L'étude de la philosophie du droit tend à être un moment où ces incongruités sont portées à un niveau conscient, ce qui nous donne l'occasion de créer des récits qui, d'une certaine manière, structurent la compréhension que nous avons de nos idées et de nos comportements.

Le déclencheur typique de ces réflexions est le fait que les êtres humains ont tendance à être très rigoureux à l'égard des arguments des autres et pas du tout rigoureux dans l'évaluation de leurs propres intuitions. L'étude de la philosophie nous permet d'évaluer, de manière assez minutieuse, les modèles théoriques et conceptuels développés par d'autres cultures, par d'autres personnes, à d'autres époques, et nous avons tendance à être très sévères avec ces pensées des autres. Lorsque nous réalisons cet exercice au sein d'une communauté plurielle, nous avons une occasion particulière de nous reconnaître comme d'autres de nos collègues et enseignants, qui critiquent nos croyances (surtout celles qui sont ancrées dans le bon sens) avec la même rigueur que celle que nous utilisons pour évaluer les convictions des autres.

Ce transit, dans plusieurs cas, nous permet d'évaluer un peu nos croyances comme si nous étions un autre de nous-mêmes. Le pari qui guide ce livre est que les doutes générés par le questionnement qui y est présenté puissent augmenter le niveau de rigueur avec lequel les lecteurs mesurent leurs propres pensées et valeurs et le niveau d'ouverture qu'ils ont pour dialoguer avec des personnes qui adoptent des paramètres différents des siens.

Bien sûr, tout le monde ne fait pas ce mouvement réflexif sur sa propre subjectivité, mais mon expérience en tant que professeur de philosophie du droit indique que les étudiants sont généralement des personnes curieuses, qui aiment lire et sont intéressées par la

construction d'un récit cohérent sur leurs pratiques, qui puisse fournir un sens existentiel à leur propre activité.

Par ailleurs, aussi grande que soit la différence entre les sensibilités des juristes et des philosophes, il faut souligner qu'il existe une grande convergence entre les pratiques argumentatives menées par ces deux communautés. Les philosophes ont tendance à analyser les discours philosophiques selon une approche assez similaire à celle adoptée par les juristes : dans les deux cas, l'objet de l'analyse est constitué de diverses positions, de diverses approches, qui doivent être analysées et comprises. Cette proximité des approches fait que la connaissance du droit facilite la compréhension des débats philosophiques, et vice versa.

Les philosophes parlent de la justice et du bien, tandis que les juristes parlent de la responsabilité civile et du principe de proportionnalité. Aussi éloignés que ces objets puissent paraître, ils sont tous des constructions interprétatives élaborées dans des contextes sociaux spécifiques, qui cherchent à rendre compréhensibles certaines pratiques sociales.

L'idée de système est très importante pour les deux disciplines, et cette centralité rend la réflexion théorique des juristes très semblable à celle des philosophes : les deux approches se concentrent sur le développement de compétences analytiques, capables de comprendre et d'évaluer différentes positions sur un même thème.

Dans les deux cas, le raisonnement typique est déductif : il ne s'agit pas d'une tentative de produire des descriptions capables d'articuler correctement les observations empiriques sur une multiplicité de faits, mais de trouver des théories qui soient cohérentes avec nos visions du monde, avec nos valeurs, avec les perceptions sociales dominantes.

Tant les juristes que les philosophes sont des professionnels capables de procéder à l'analyse de positions théoriques, en vue d'en évaluer la cohérence et de produire des discours rhétoriques capables de convaincre leurs pairs de leurs conclusions.

Il est vrai que l'aspect pragmatique du droit rend les questions analysées plus concrètes et que les étudiants en droit doivent développer une capacité technique qui est absente des cours de philosophie, et qu'il s'agit là d'une différence fondamentale. Néanmoins, il existe une grande affinité entre le raisonnement philosophique et la manière juridique de comparer les auteurs, d'analyser les éléments d'une théorie, de retracer l'histoire des concepts et de rechercher des constructions cohérentes avec certains principes fondamentaux.

Ce caractère déductif et systématique rend le droit et la philosophie très différents des cours strictement scientifiques, qui forment des professionnels spécialisés dans une activité particulière : la recherche empirique. La biologie, l'anthropologie et les sciences politiques sont des cours qui offrent aux étudiants une vue d'ensemble des savoirs de chacun de ces domaines, mais qui s'attachent tout particulièrement à fournir les outils nécessaires à la réalisation de recherches scientifiques pour faire progresser ces connaissances. Cette recherche empirique, qui est au cœur des activités d'une grande partie de l'université, joue un rôle mineur en philosophie et en droit, puisque ces deux approches sont organisées sur la base d'éléments d'analyse et d'interprétation, se concentrant sur les discours produits par la société plutôt que sur les faits.

Dans la mesure où la philosophie nous offre des cartes conceptuelles adaptées à la cartographie de théories multiples et à l'évaluation de leur cohérence, le développement d'une réflexivité philosophique peut permettre aux juristes de mieux comprendre leur propre pratique et, également, d'évaluer la cohérence des modèles théoriques qui les orientent.

3. L'inutilité de la philosophie métaphysique

Bien que je défende l'importance de l'enseignement de la philosophie du droit (que peut-on attendre d'autre d'un professeur de cette matière ?), je pense que certaines approches philosophiques

devraient être sur l'étagère des antiquités que nous étudions uniquement pour leur intérêt historique, comme la mythologie grecque, la philosophie naturelle et l'astrologie. Personne n'étudie la physique aristotélicienne pour apprendre quelque chose sur le monde, bien qu'il puisse être intéressant de comprendre comment les Grecs pensaient. L'étude des mythologies anciennes peut être très intéressante pour réfléchir à la manière dont les humains construisent leurs subjectivités.

Le théologien Schleiermacher a fait une distinction intéressante en soulignant que les anciens étudiaient les textes canoniques en cherchant à comprendre la vérité qu'ils portaient (Costa, 2008; Schleiermacher, 2009). Un catholique a tendance à lire la Bible en cherchant à trouver des vérités sous-jacentes dans le texte, et non comme l'expression de certains auteurs. Mais c'est précisément ainsi que les modernes voient les textes littéraires et même historiques : comme l'expression d'un auteur. Nous sommes intéressés à comprendre ce que l'auteur a voulu dire, mais nous ne supposons pas que comprendre Aristote, Cicéron, Dante ou La Boétie soit capable de nous montrer des vérités sur le monde.

L'étude de la philosophie antique comme moyen de comprendre la manière dont les anciens percevaient le monde est très fructueuse, notamment parce que l'étude de cultures diverses nous apprend beaucoup sur la contingence de notre propre culture. Dans le cas de la philosophie, ce type d'approche est essentiel, car seule la compréhension historique de la manière dont les modèles explicatifs se développent peut nous offrir un horizon adéquat pour comprendre les limites et les potentialités des cultures dans lesquelles nous sommes immergés.

En outre, certaines des structures symboliques avec lesquelles nous construisons nos modèles de compréhension sont très anciennes. Notre culture actuelle n'est pas un système unifié, mais un ensemble d'éléments que nous avons hérités de divers moments historiques et qui constituent une mosaïque complexe.

Il reste dans notre sens commun l'idée séculaire que le monde est structuré selon un ordre naturel, qui n'est pas visible, mais qui

peut être connu par la raison, l'expérience ou la révélation. Nous tenons en haute estime une partie de nos valeurs traditionnelles, tandis qu'une autre partie nous semble porter des préjugés obscurantistes. La majorité des gens a une vision religieuse du monde, admettant l'existence d'êtres surnaturels doués d'intentionnalité. Dans le même temps, la plupart des gens est également prête à reconnaître que la culture a une dimension historique, qui non seulement réalise un ordre prédéfini mais crée de nouvelles structures. La conscience historique radicale de la postmodernité, qui admet l'historicité des conditions mêmes de la vérité, coexiste avec les revendications d'un fondement objectif de l'égalité des hommes et des femmes et de l'interdiction de l'esclavage.

Nous pouvons affronter cette multiplicité de fragments de différentes manières. Nous pouvons adopter une perspective métaphysique, qui voit dans cette multiplicité une superposition de simulacres, dont le caractère illusoire ne peut être reconnu que dans la mesure où se trouve derrière les phénomènes visibles un ordre naturel connaissable. Nous pouvons adopter une perspective traditionnelle, qui comprend que l'ordre véritable est au-delà de la cognition humaine, mais peut être connu par certaines révélations. Nous pouvons adopter une perspective positiviste, qui nie toute forme de transcendance. Nous pouvons aussi bien mélanger plusieurs de ces positions, générant des modèles paradoxaux qui sont donc acceptables pour nos valeurs paradoxales.

Ces approches coexistent toutes, et je crois qu'un cours de philosophie du droit devrait souligner l'existence de cette multiplicité de discours, ainsi que les limites et les potentialités de chacun d'entre eux. Cependant, la plupart des perspectives philosophiques tentent d'indiquer quel est le modèle correct, ou du moins de contribuer à ce que les gens puissent différencier la vérité du simulacre. L'idée répandue que la philosophie est une étude capable de nous montrer les premiers principes a conduit les philosophes contemporains à reconnaître explicitement l'inutilité de la philosophie.

Les néopositivistes, en général, considèrent que ce qu'on appelle typiquement la philosophie ne doit pas être considéré comme une recherche de vérités complexes et profondes, mais comme un grand malentendu : une quête incessante pour tenter de répondre à des questions mal formulées au moyen de catégories imprécises, qui ne nous mène nulle part. Le scepticisme le plus radical à l'égard de cette philosophie classique a été exprimé par Wittgenstein, l'archétype du néo-positiviste : ce dont on ne peut pas parler scientifiquement, il faut le taire (Wittgenstein, 1995). On peut faire de la poésie, bien sûr, et tous les autres arts, mais il ne faut pas confondre le langage expressif des arts avec le langage scientifique qui parle du monde avec objectivité et clarté.

Aucun philosophe influencé par le *linguistic turn* ne peut affirmer, comme Miguel Reale, que le problème fondamental de la philosophie est de découvrir des valeurs. Reale, un des philosophes du droit brésiliens les plus connus, a proposé une théorie tridimensionnelle du droit, qui doit être compris comme une certaine combinaison entre faits, valeurs et normes. Plus précisément, le droit serait une articulation normative entre faits et valeurs, étant jusqu'à la sociologie l'étude du droit comme fait, jusqu'à la philosophie l'étude du droit comme valeur, et jusqu'à la science juridique l'étude du droit comme norme (Reale, 2009). Il s'agit d'une division qui identifie la philosophie à la métaphysique, ce qui a été fait largement jusqu'au XIXe siècle, mais qui est devenu une division inadéquate au XXe siècle, lorsque tant de philosophes se sont élevés contre l'héritage grec et ont présenté la philosophie comme une discipline qui traitait du langage, plutôt que des choses elles-mêmes.

J'avoue que, si j'entrais dans un cours de philosophie dispensé par un professeur désireux de me montrer les bonnes valeurs, ou les bonnes méthodologies pour découvrir la différence entre la vérité et le simulacre, mon premier réflexe serait d'abandonner ce cours immédiatement. Étudier la philosophie comme le faisaient les Grecs, comme un chemin pour découvrir des principes, est quelque chose de profondément éloigné de la conscience historique de la

philosophie contemporaine. Ainsi, si l'étude de la philosophie est d'une quelconque utilité, ce n'est pas dans une reprise de l'idéal grec de recherche de la vérité profonde des choses, mais dans la clarification de la structure linguistique de nos univers symboliques, et de la manière dont nous pouvons articuler des catégories pour donner un sens à notre expérience.

4. Philosophie et sensibilité réflexive

La nature technique des licences en droit attire généralement des personnes ayant un penchant pour la pratique, qui montrent un intérêt pour l'apprentissage de tout ce qui est nécessaire pour rédiger des pétitions initiales, faire des plaidoiries, rédiger des avis et prononcer des sentences. Apparemment, rien n'est plus différent d'un étudiant en droit qu'un étudiant en philosophie, qui choisit généralement ce cours parce qu'il apprécie les questions théoriques. Pour ces personnes, la philosophie est souvent ressentie comme un curieux type d'érudition : une connaissance qui a une importance symbolique, mais qui n'a aucune pertinence dans la pratique juridique réelle.

Nous reconnaissons intuitivement qu'il est nécessaire de connaître un peu de philosophie car les textes et les discours de juristes prestigieux, qu'ils soient magistrats ou avocats, dialoguent avec quelques références à des auteurs de philosophie. Toute personne qui souhaite s'insérer dans le discours juridique doit être en mesure de comprendre les références à une conception platonicienne, à une logique cartésienne, à l'impératif catégorique de Kant ou à la norme fondamentale de Kelsen.

Il existe une érudition minimale qui permet aux juristes de comprendre les références philosophiques contenues dans les décisions judiciaires. Heureusement, le discours juridique contemporain est moins rococo que jadis, avec une appréciation croissante de la clarté, de la simplicité et de la concision. En outre, le droit est de plus en plus reproduit par des références aux précédents

judiciaires, ce qui rend inutiles les citations doctrinales qui étaient inévitables dans l'argumentation juridique du siècle dernier. Cependant, dans les décisions sur des affaires difficiles, qui impliquent des constructions argumentatives plus élaborées, ou dans les cas où les juges cherchent à modifier des lignes jurisprudentielles stables, les références doctrinales et philosophiques sont courantes, utilisées comme un argument rhétorique d'autorité (Rodriguez, 2013). Le moins que l'on puisse attendre d'un juriste est la capacité passive de comprendre ces citations, mais on attend d'un juriste bien formé qu'il ait la capacité active de produire et de contester des arguments de ce type.

Il n'est pas rare que les références philosophiques soient utilisées de manière incohérente par des juristes qui ne les ont pas bien comprises, mais qui se contentent de reproduire quelques lieux communs. La capacité de montrer la fragilité de ce type d'argumentation peut avoir un poids rhétorique pertinent dans plusieurs situations, car une référence philosophique incorrecte peut générer des situations ridicules comme lorsque les procureurs ont accusé l'ancien président Lula de pratiquer des conduites qui gêneraient « Marx et Hegel », dans une confusion évidente entre Hegel et Engels, qui a eu de larges répercussions dans les réseaux sociaux et la presse brésilienne (Bedinelli, 2016). Bien qu'il s'agisse d'un argument absolument secondaire dans la pétition, la tentative frustrée d'utiliser le savoir philosophique pour construire une figure rhétorique est devenue nationalement connue comme un signe de fausse érudition.

De telles références philosophiques fonctionnent à plusieurs reprises comme des marqueurs de capital culturel (Bourdieu, 1979), car elles renforcent le poids rhétorique des arguments et manifestent une érudition qui ne peut être développée que par de longues études. Les avocats prestigieux doivent être capables de manier les références philosophiques (et pas seulement de les comprendre), tout comme ils doivent aussi être capables de s'approprier une série d'autres éléments de la culture classique et contemporaine : ils doivent aussi connaître un peu de poésie, de littérature, de

mythologie grecque, d'histoire. Ils doivent même avoir des notions de sociologie pour associer Pierre Bourdieu à la notion de capital culturel.

Ce sont toutes des questions d'histoire de la philosophie, qui ne mesurent pas la capacité d'analyse et de critique des candidats, mais leur connaissance de quelques grands courants philosophiques, notamment l'utilitarisme et le néopositivisme. Malgré cette limitation, il semble difficile de faire mieux dans un test avec la structure de l'examen du barreau brésilien et nous devons reconnaître que cette approche est bien alignée avec le fait que la plupart du contenu de la philosophie du droit est même l'histoire de la philosophie.

Dans ce contexte, il y a plusieurs étudiants qui comprennent que l'étude de la philosophie est trop coûteuse pour valoir le bénéfice qu'elle offre, surtout pour les étudiants de premier cycle. Ou que seul un dévouement minimal à ce sujet vaut la peine, sachant que ce qui est demandé aux praticiens du droit n'est qu'un léger vernis philosophique, un panorama des idées des quelques philosophes du droit qui sont normalement connus de la plupart des juristes et qui, pour cette raison, peuvent être mentionnés dans les documents juridiques sans que l'argument paraisse prétentieux et peuvent voir leurs idées chargées dans l'examen du barreau et d'autres épreuves.

Cependant, il faut tenir compte du fait que, si les juristes praticiens peuvent se contenter d'un minimum d'érudition philosophique, une connaissance raisonnable de la philosophie du droit est indispensable pour quiconque se destine à entrer dans le milieu universitaire juridique, comme chercheur ou professeur.

Dans le champ universitaire, contrairement à ce qui se passe dans la pratique judiciaire ou juridique, même les questions dogmatiques doivent être traitées avec une densité théorique. À la différence d'une phrase ou d'une opinion, une monographie est un ouvrage qui ne peut se résumer à une simple opinion personnelle, car elle doit dûment clarifier ses points de départ et les perspectives utilisées, éléments qui ne deviennent clairs que pour ceux qui ont développé une réflexion philosophique.

L'un des points les plus caractéristiques de la philosophie contemporaine est la reconnaissance qu'il n'existe pas de vérités universelles et immuables à découvrir et que, par conséquent, chaque vision du monde adopte une certaine perspective. De quel point de vue voyez-vous la loi ? Quelles sont les hypothèses sur lesquelles reposent les concepts que vous utilisez ? Quels sont les points que vous ne pouvez pas prouver, mais auxquels vous continuez à croire ? Comment la façon dont vous voyez le monde conditionne-t-elle ce que vous appelez la réalité et donc la façon dont vous interprétez les règles et décidez des questions juridiques ?

La façon dont vous répondez à ces questions définit votre cadre théorique, qui est précisément la perspective à partir de laquelle un discours universitaire est construit. Un cours de philosophie contemporaine devrait pouvoir aider chaque étudiant à identifier les lignes philosophiques avec lesquelles il a le plus d'affinités, afin que vous puissiez avoir une conscience plus réfléchie des éléments qui structurent vos discours sur le droit et qui, avec cela, définissent l'horizon de votre pratique.

Je crois que l'évaluation commune selon laquelle une étude approfondie de la philosophie ne vaut pas la peine est vraie, lorsque ce qui est étudié est une description panoramique des tentatives classiques de découvrir les principes ultimes, les valeurs absolues et les concepts objectivement vrais. La philosophie qui suit l'héritage des Grecs me semble avoir peu d'utilité pratique aujourd'hui, dans la mesure où elle s'attache à décrire un monde objectif, plutôt qu'à comprendre la structure et le sens de nos activités de réflexion. En outre, l'obtention de cette érudition minimale en philosophie ne nécessite pas que les cours offrent une matière spécifique sur la "philosophie du droit", puisque ces connaissances de base peuvent être suffisamment couvertes dans les matières introductives et les notes de bas de page des disciplines dogmatiques.

Si une discipline dédiée à la philosophie du droit a un sens, ce n'est pas pour aider les étudiants à connaître la vérité, ni pour favoriser un vernis savant qu'ils ont généralement à la fin de leurs cours. Ce qui fait sens, à l'époque contemporaine, c'est de

comprendre les structures de nos modèles théoriques, de comprendre les éléments linguistiques qui organisent nos pratiques, de développer une sensibilité réflexive qui permette aux étudiants de prendre conscience des modèles théoriques qu'ils utilisent et de devenir capables d'évaluer ces conceptions de manière critique.

Cette capacité me semble vitale car le métier de juriste ne consiste pas seulement à produire des pétitions et des sentences, mais à développer des arguments qui réinterprètent et redéfinissent les théories de la dogmatique juridique. Les juristes exercent une activité pratique qui est directement impactée par leurs convictions théoriques et, pour cette raison, ils ont besoin d'une sensibilité réflexive affinée. Cela signifie que le développement d'une réflexion philosophique mature aide les juristes à mieux comprendre la structure des théories qu'ils manipulent et redéfinissent dans chaque interprétation. Un juriste ayant une conscience théorique développée est plus à même de comprendre sa propre activité et de produire des discours plus efficaces.

Bien que l'idée dominante de la philosophie dans le sens commun soit encore celle des philosophies qui suivent l'héritage métaphysique des Grecs, ce qui s'avère pertinent pour aujourd'hui est une compréhension adéquate de la philosophie contemporaine, qui traite des défis de l'époque actuelle. Les juristes peuvent simplement adopter les conceptions philosophiques et méthodologiques qui sont dominantes dans la culture juridique (et que Warat appelait le « sens commun théorique des juristes ») (Warat, 1994), mais ils peuvent aussi faire des choix plus sophistiqués et conscients quant aux modèles théoriques qu'ils souhaitent utiliser.

La connaissance philosophique, en tant que théorie des théories, est fondamentale si nous voulons être en mesure de renouveler la théorie juridique, en construisant des modèles explicatifs et normatifs capables de mieux organiser nos pratiques sociales. Ce n'est pas une tâche facile, car les structures de notre compréhension sont complexes, nos cartes conceptuelles se chevauchent, nos contacts avec le monde empirique sont indirects,

les significations de chaque terme sont insaisissables et les perspectives sont si variées que la meilleure métaphore pour la philosophie n'est pas celle d'une pyramide, mais d'un labyrinthe.

Penser philosophiquement, ce n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par les contours clairs des choses elles-mêmes, la clarté vacillante d'une flamme par la lumière du vrai Soleil. C'est entrer dans le Labyrinthe, ou plutôt faire apparaître et être un Labyrinthe, alors qu'on aurait pu rester " étendu parmi les fleurs, face au ciel ". Et de se perdre dans des galeries qui n'existent que parce que nous les creusons inlassablement, de tourner au fond d'une ruelle dont l'accès a été fermé derrière nos pas - jusqu'à ce que cette rotation, inexplicablement, ouvre des fissures dans le mur à travers lesquelles nous pouvons passer. (Castoriadis 1992, 10)

Pour autant, il convient de reconnaître que l'étude de la philosophie est moins la transmission d'un corpus de connaissances qu'un processus par lequel nous analysons nos certitudes, en cherchant à comprendre comment sont structurés nos modèles de compréhension du monde.

La philosophie peut être un ensemble de discours, mais j'ai appris de Luis Alberto Warat que l'éducation à la philosophie doit être un développement de la sensibilité (Warat, 2000, 2004). L'étude de la philosophie devrait nous rendre sensibles à la manière dont nous articulons nos explications du monde : les catégories utilisées, la densité des arguments, les pièges rhétoriques, les valeurs implicites, la manière insidieuse dont nos préférences idéologiques conditionnent nos évaluations. Suivant la vieille stratégie socratique, les philosophes ont tendance à commencer leurs analyses par ce que Derrida a appelé la déconstruction : il ne s'agit pas de détruire, mais de comprendre la manière dont nos croyances ont été construites, afin de pouvoir les transformer (Derrida, 2007).

La capacité des discours philosophiques à promouvoir cette transformation est limitée. Warat, pendant de nombreuses années, a promu une déconstruction des discours dogmatiques, dénonçant les mythes imbriqués dans les théories pseudo-scientifiques qui organisent l'interprétation du droit (Warat, 1979). Il m'a dit qu'à un

certain moment, il a compris que les juristes ont une capacité rhétorique et linguistique très développée qui rend très difficile l'accès à leur sensibilité de cette manière, car ils sont extrêmement capables de (re)construire des récits qui justifient leur vision du monde. Lorsqu'ils apprennent de nouvelles théories philosophiques, les juristes ne changent pas leur sensibilité, mais commencent à justifier leur façon de voir le monde avec les instruments que leur donne le nouveau langage. De manière lampedusienne, ils changent les discours de manière à ce que les structures restent inchangées.

Dans sa recherche d'instruments plus efficaces pour promouvoir un renouvellement des pratiques juridiques, Warat a exploré les liens du droit avec la psychanalyse (Warat, 2000), du droit avec l'art (Warat, 2004) et le potentiel transformateur de la médiation (Warat, 2001). Je comprends qu'il ait cherché dans ces différentes stratégies un moyen de contribuer à la formation de juristes sensibles, capables de comprendre les conflits au-delà des procès et de contribuer à une transformation productive des relations sociales impliquées soumises à un processus légal de résolution des conflits. Dans son dernier cycle productif, que j'ai suivi de près entre 2001 et 2008, Warat défendait que seule l'expérience nous modifie, et que la multiplication des discours sur l'expérience vécue tend à limiter son pouvoir transformateur.

L'incorporation de cette idée ne doit pas se faire par un passage complet des livres aux événements, car il est possible de construire les cours de philosophie comme des expériences à vivre. Il y a des informations à transmettre, essentiellement sur l'histoire de la philosophie, mais la façon dont nous abordons ces connaissances peut représenter une expérience (trans)formative. Il est nécessaire d'apprendre à connaître les philosophes et leurs idées opposées, la façon dont les idées sont influencées par leurs contextes historiques et politiques, mais je crois que le cours de philosophie devrait encourager le développement d'une sensibilité au doute et aux différentes façons d'organiser un système symbolique qui donne un sens à notre expérience.

Il faut aborder l'histoire de la philosophie, se rapprocher des différentes théories et de leurs conflits, mais toujours en tenant compte du fait que le risque que ce type d'étude nous conduise à une érudition vide, un savoir sur la philosophie qui ne stimule pas une posture réflexive. Comme le souligne Duncan Kennedy, le cours de droit peut être lu comme un processus visant à habituer les étudiants aux hiérarchies sociales du champ juridique et au mode de pensée des juristes, qui sont reproduits et adoptés sans critique pour permettre aux étudiants d'être admis dans les cercles juridiques (Kennedy, 1998).

Pour minimiser ce risque de transformer l'éducation juridique en une domestication des subjectivités, ce que Warat a appelé la pingouinisation (Sousa et Costa, 2021), nous devons veiller à éviter les pièges d'une connaissance mécanique, qui accumule les informations au lieu de les connecter en réseau : c'est l'effort herméneutique pour établir des liens entre les informations nouvelles et anciennes, formant des systèmes de signification plus complexes, qui nous oblige à réinterpréter constamment nos propres cadres conceptuels.

Notre pari est que, plus l'ensemble des nouvelles informations est riche, plus l'étudiant a besoin d'un effort herméneutique pour établir des connexions significatives entre elles, plus grande est la possibilité que chacun des étudiants puisse utiliser les différents modèles philosophiques comme une sorte de miroir, dans lequel ils peuvent resignifier une partie de leurs propres ensembles de croyances et de valeurs, de telle sorte que l'expérience de ce cours soit (trans)formative et pas seulement informative.

Références

ABRANTES, Paulo; PORTELA, Fábio. Evolução humana: a teoria da dupla herança. *In* : ABRANTES, P. (Éd.). **Filosofia da Biologia**. 2. éd. Seropédica : PPGFIL-UFRJ, 2018.

ADORNO, Theodor. **Minima Moralia**. 2005. Disponível em: <https://www.academia.edu/39707949/Minima_Moralia>. Acesso em: 22 nov. 2022.

APPIAH, Kwame Anthony. **In my father's house: Africa in the philosophy of culture**. New York : Oxford University Press, 1993.

_____. **Na casa de meu pai - A África na Filosofia da Cultura**. Rio de Janeiro : Contraponto, 1997.

ARAÚJO, Ernesto Henrique Fraga. Trump e o Ocidente. **Cadernos de Política Exterior**, 2017.

ATIAS, Christian. **Questions et réponses en droit**. Paris : Presses Universitaires de France, 2009.

BALAGUER, Mark. **Platonism in Metaphysics**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/>>. Acesso em: 10 mars. 2022.

BARROS, Manoel de. Matéria de Poesia. *In* : BARROS, M. **DEPoesia completa**. São Paulo : Leya, 2010a.

_____. O livro das Ignoranças. *In* : BARROS, M. **DEPoesia completa**. São Paulo : Leya, 2010b.

_____. **Poesia completa**. São Paulo : Leya, 2010c.

BARROSO, Luís Roberto. *Contramajoritário, Representativo e Iluminista: Os papéis dos tribunais constitucionais nas democracias contemporâneas*. **Revista Direito e Práxis**, v. 9, n. 4, p. 2171-2228, 2018.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2007.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2012.

BEAUVOIR, Simone de. **Le deuxième sexe**. Paris : Gallimard, 1949.

BELCHIOR, Antônio Carlos. *A palo seco*. In : **Alucinação**. Brasil : Philips, 1976a.

_____. *Alucinação*. In : **Alucinação**. Brasil : Philips, 1976b.

BERGEL, Jean-Louis. **Méthodologie Juridique**. Paris : Presses Univ. de France, 2001.

_____. **Théorie générale du droit**. 5. éd. Paris : Dalloz, 2012.

BOLANDER, Thomas. **Self-Reference**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-reference/>>. Acesso em: 5 févr. 2023.

BOURDIEU, Pierre. *Les trois états du capital culturel*. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, v. 30, n. 1, p. 3-6, 1979.

BRUNET, Pierre. **Le réalisme juridique américain comme critique du droit**. academia.com, 2022.

CALVINO, Italo. **As cidades invisíveis**. São Paulo : Companhia das Letras, 1990.

_____. **Les villes invisibles**. Paris : Ed. du Seuil, 1996.

CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo**. Rio de Janeiro : Record, 2019.

CARNEIRO, Robert L. *A Theory of the Origin of the State: Traditional theories of state origins are considered and rejected in favor of a new ecological hypothesis*. **Science**, v. 169, n. 3947, p. 733-738, 21 août 1970.

CARVALHO, Olavo de. *Do marxismo cultural*. **O Globo**, 8 juin 2008.

_____. **A filosofia e seu inverso**. São Paulo : Vide Editorial, 2012.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1992.

_____. **Feito e a ser feito: as encruzilhadas do labirinto V**. Rio de Janeiro : DP&A Editora, 1999.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo : Cosac & Naify, 2003.

COMTE, Auguste. **Cours de Philosophie Positive**. Paris : Hatier, 1982.

CONFÚCIO. **Os Analectos**. 1. éd. Porto Alegre : L&PM, 2009.

CONTI, Alessandro D. Le débat entre nominalistes et réalistes à la fin du Moyen Âge. **Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques. Résumés des conférences et travaux**, n. 151, p. 238-241, 2020.

CORNELLI, Gabriele; COELHO, Maria Cecília de Miranda N. « Quem não é geômetra não entre! »: geometria, filosofia e platonismo. **Kriterion**, v. 48, n. 116, p. 417-435, Dezembro 2007.

CORTELLA, Mario Sergio. **Filosofia: e nós com isso?** São Paulo : Vozes Nobilis, 2019.

COSTA, Alexandre Araújo. **Direito e Método**. Brasília : UnB, 2008.

_____. Entre fatos e convicções: análise da sentença do juiz Sérgio Moro que condena o ex-presidente Lula. *In* : PRONER, C. *et al.* (Éd.). **Comentários a uma sentença anunciada: o processo Lula**. Projeto editorial praxis. 1a edição ed. Bauru, SP : Canal 6 Editora, 2017.

_____. **Direito e Modernidade**. Disponível em: <<https://novo.arcos.org.br/direito-e-modernidade/>>. Acesso em: 23 mars. 2022.

_____. **Filosofia Política e Direito**. Disponível em: <<https://filosofia.arcos.org.br/>>. Acesso em: 2 févr. 2023.

COWIE, Fiona. **Innateness and Language**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/innateness-language/>>. Acesso em: 10 févr. 2023.

DAHL, Robert A. **Poliarquia: participação e oposição**. São Paulo : EDUSP, 2005.

DAVIES, Brian. **Thomas Aquinas's Summa contra gentiles: a guide and commentary**. New York, NY : Oxford University Press, 2016.

DEAN, L. G. *et al.* Identification of the Social and Cognitive Processes Underlying Human Cumulative Culture. **Science**, v. 335, n. 6072, p. 1114-1118, 2 mars 2012.

- DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. São Paulo : WMF Martins Fontes, 2007.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. [s.l.] Martins Fontes, 2001.
- DOSTOÏEVSKI, Fédor. Les frères Karamazov. *In* : Paris : NRF, 1935p. 590-601.
- DOSTOÏÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. 1. éd. São Paulo : Ed. 34, 2008. v. 2
- _____. **Crime e Castigo**. 5. éd. São Paulo : Ed. 34, 2016.
- ENGELMANN, Arno. A psicologia da gestalt e a ciência empírica contemporânea. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 18, p. 1-16, 2002.
- FLANNERY, Kent; MARCUS, Joyce. **The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire**. Cambridge : Harvard University Press, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris : Gallimard, 1989.
- FREGE, Gottlob. Selections from Grundgesetze, vol I. *In* : GEACH, P.; BLACK, M. (Éd.). **Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege**. Oxford : Basil Blackwell, 1960a.
- _____. On sense and reference. *In* : GEACH, P.; BLACK, M. (Éd.). **Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege**. Oxford : Basil Blackwell, 1960b.
- _____. Frege on Russell's paradox. *In* : GEACH, P.; BLACK, M. (Éd.). **Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege**. Oxford : Basil Blackwell, 1960c.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos: 1930-1936**. São Paulo : Companhia das Letras, 2010.
- GARGARELLA, Roberto. Pensando sobre la reforma constitucional en América Latina. *In* : **El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. Buenos Aires : Siglo Veintiuno Editores, 2011p. 87-108.
- GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. 5. reimpr ed. São Paulo : Ed. UNESP, 1991.
- GREEN, William A. Periodization in European and World History. **Journal of World History**, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The phenomenology of spirit: the phenomenology of mind**. Lawrence, Kan : Digireads.com Publishing, 2009.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Adelaide : The University of Adelaide Library, 2014.

HOOG, Armand; BROMBERT, Beth. Who invented the Mal du Siècle? **Yale French Studies**, n. 13, p. 42-51, 1954.

HUFFMAN, Carl. **Pythagoras**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/pythagoras/>>. Acesso em: 8 févr. 2023.

HUME, David. **Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals**. [s.l.] Oxford University Press, 1975.

HUNTER, James Davison. **Culture wars: the struggle to define America**. New York : BasicBooks, 1991.

JAMIN, Jérôme. Cultural Marxism - A Survey. **Religion Compass**, v. e12258, 2018.

JOSEPH, Miriam. **O Trivium: as artes liberais da lógica, gramática e retórica**. São Paulo : É Realizações, 2008.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 3. éd. São Paulo : Martins Fontes, 1992.

_____. **Théorie pure du droit**. Paris : LGDJ, 2010.

KENNEDY, Duncan. Legal Education as Training for Hierarchy. In : KAIRYS, D. (Éd.). **The Politics Of Law: A Progressive Critique, Third Edition**. 3. éd. New York : Basic Books, 1998.

KOSUTH, Joseph. **One and Three Chairs (Une et trois chaises)**. Disponível em: <[https://www.centrepompidou.fr/fr/ressources/oeuvre/c5jdx](https://www.centrepompidou.fr/fr/ressources/oeuvre/c5jdx>)>. Acesso em: 9 févr. 2023.

KUNDERA, Milan. **Le livre du rire et de l'oubli**. Nouvelle éd. revue par l'auteur ed. Paris : Gallimard, 1987.

_____. **L'insoutenable légèreté de l'être**. Nouvelle édition revue par l'auteur ed. Paris : Gallimard, 2020.

LYONS, Sara. The Disenchantment/Re-enchantment of the World: Aesthetics, Secularization, and the Gods of Greece from Friedrich Schiller to Walter Pater. **The Modern Language Review**, v. 109, n. 4, p. 873-895, 2014.

LYOTARD, Jean-francois. **A condição pós-moderna**. 19. éd. Rio de Janeiro : José Olímpio, 2009.

LYRA FILHO, Roberto. Por que estudar direito hoje? *In* : SOUSA JÚNIOR, J. G. (Éd.). **Introdução Crítica ao Direito**. Brasília : UnB, 1993.

MAFFESOLI, Michel. **The time of the tribes: the decline of individualism in mass society**. London : Sage, 1996.

_____. **L'Ordre des choses: penser la postmodernité**. Paris : CNRS, 2014.

MAGRITTE, Rene. **The Treachery of Images**. Disponível em: <<https://www.renemagritte.org/the-treachery-of-images.jsp>>. Acesso em: 9 fevr. 2023.

MARX, Karl. **Thèses sur Feuerbach**. Disponível em: <<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450001.htm>>. Acesso em: 2 fevr. 2023.

MATTEI, Ugo; NADER, Laura. **Plunder: when the rule of law is illegal**. Malden : Blackwell, 2008.

MATTSON, Mark P. Superior pattern processing is the essence of the evolved human brain. **Frontiers in Neuroscience**, v. 8, p. 265, 22 août 2014.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento**. Campinas : Editorial Psy II, 1995.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **arte e ensaios**, v. 2, n. 32, 2016.

MELO NETO, João Cabral de. A palavra seda. *In* : **Obra completa**. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 1994a.

_____. Uma faca só lâmina ou serventia das ideias fixas. *In* : **Obra completa**. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 1994b.

_____. A palo seco. *In* : **Obra completa**. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 1994c.

MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. Porto : Porto Editora, 2005.

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da Diferença**. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2004.

_____. Pensar o social. *In* : COSTA, A. A. *et al.* (Éd.). **Sociedade e Diferença**. Brasília : Casa das Musas, 2005.

MOYN, Samuel. The Alt-Right's Favorite Meme Is 100 Years Old. **The New York Times**, nov. 2018.

MUSSET, Alfred. **Poésies Complètes**. Paris : Carpentier, 1841.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. **Padê: Estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos (encerrada)**, v. 2, n. 1, 2009.

NEJAR, Carlos. **Breve história do mundo**. Rio de Janeiro : Ediouro, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau**. Paris : Folio Essais, 1988.

PELTIER-ZAMOYSKA, Héléne. Leonid Andreev et le mal du siècle. **Cahiers du monde russe et soviétique**, v. 4, n. 3, p. 205-229, 1963.

PESSOA, Fernando. **Obra poética**. 11. reimpr. da 3. ed ed. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 1990.

_____. **Autopsychographie**. Disponível em: <<https://lespoetes.net/poeme.php?id=2864&cat=ph>>. Acesso em: 2 févr. 2023.

PIAZZOLLA, Astor. Adiós Nonino. In : **Adiós Nonino**. Argentina : Trova, 1969.

PIZA, Daniel. **Perfis & entrevistas**. São Paulo : Contexto, 2004.

PLATON. **La république**. Éd. corrigée et bibliographie mise à jour en 2016 ed. Paris : Flammarion, 2016.

POPPER, Karl. **La logique de la découverte scientifique**. Paris : Payot, 1973.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Contextualizaciones Latinoamericanas**, v. 2, n. 5, 2011.

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. São Paulo : Saraiva, 2002.

_____. **Lições preliminares de direito**. 19. éd. São Paulo : Saraiva, 2009.

RECASENS, Andreu Viola. Discursos « pachamamistas » versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes. **Íconos - Revista de Ciencias Sociales**, v. 0, n. 48, p. 55, Fevereiro 2014.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como decidem as cortes? : para uma crítica do direito (brasileiro)**. Rio de Janeiro : FGV, 2013.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1995.

_____. Grandiosidade Universalista e Profundidade Romântica. *In* : SOUZA, J. C. DE (Éd.). **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo : Editora UNESP, 2005.

ROUVIÈRE, Frédéric. Karl Popper chez les juristes : peut-on falsifier un concept juridique ? **Revue de la Recherche Juridique - Droit prospectif**, v. 2014-5, n. 28, p. 2213, 2015.

_____. **Argumentation Juridique**. Paris : Presses Universitaires de France, 2023.

RUSSELL, Bertrand. On Denoting. **Mind**, v. 14, n. 56, p. 479-493, 1905.

SANKARI, Lina. Le « marxisme culturel », obsession de l'extrême droite. **L'Humanité**, 8 juin 2021.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos. **Identidade racial e direito à diferença: Xangô e Thémis**. Brasília : Universidade de Brasília - UnB, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo : Nova Cultural, 1987.

_____. **Existentialism is a Humanism**. New Haven/London : Yale University Press, 2007.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica**. Petrópolis : Vozes, 2009.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. A Náusea e a psicologia clínica: interações entre literatura e filosofia em Sartre. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 6, n. 2, p. 51-61, 2006.

SCHWARTSMAN, Hélio; SCHWARTSMAN, Hélio. O poder do palavrão. **Folha de S.Paulo**, 2018.

SILBERT, Paul. **Teoria quadridimensional dos ventos - Prolegômenos**. Utopia : Babel, 2222.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de; COSTA, Pablo Cavalcante. A carnavalização do ensino jurídico como fuga de um habitus pinguinizado. **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 8, n. 1, p. 123-142, 3 janv. 2021.

SPARKES, J. J. Patter Recognition and a Model of the Brain. **International Journal Man-Machine Studies**, v. 1, n. 1, p. 263-278, 1969.

TAYLOR, John R. **Cognitive Grammar**. Oxford : Oxford University Press, 2002.

TEMPELS, Placide. **Bantu Philosophy**. Paris : Presence Africaine, 2006.

THOLOZAN, Olivier. L'enseignement du droit et l'idéologie. **Revue de Recherche Juridique**, Cahiers de méthodologie juridique. v. 186, n. spécial, p. 1579-1591, 2021.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Porto Alegre : Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980. v. II

TROPER, Michel. **La Philosophie du droit**. 6. éd. Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo : Cosac Naify, 2015.

WARAT, Luis Alberto. **Mitos e Teorias na Interpretação das Leis**. Porto Alegre : Síntese, 1979.

_____. **Introdução Geral ao Direito: Interpretação da lei: temas para uma reformulação**. Porto Alegre : Sergio Antônio Fabris Editor, 1994.

_____. **A ciência jurídica e seus dois maridos**. Santa Cruz do Sul : EDUNISC, 2000.

_____. **O ofício do mediador**. Florianópolis : Habitus, 2001.

_____. **Epistemologia e ensino do direito**. Florianópolis : Boiteux, 2004.

WEBER, Max. **Le savant et le politique**. Chicoutimi : J.-M. Tremblay, 2001.

_____. **Ciência e Política: duas vocações**. 18. éd. São Paulo : Cultrix, 2011.

WEISBERG, Jonathan. **Formal Epistemology**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/formal-epistemology/>>. Acesso em: 6 fevr. 2023.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and reality: an essay in cosmology**. Corrected ed ed. New York : Free Press, 1978.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. London : Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1922.

_____. **Tratado lógico-filosófico e investigações filosóficas**. 2. éd. Lisboa : Calouste Gulbenkian, 1995.