

Éthique et technique. Réflexions sur une insuffisance originelle de la pensée moderne

Thierry Hentsch

Numéro hors-série, 2003

Le vivant et la rationalité instrumentale

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1002327ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1002327ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Liber

ISSN

0831-1048 (imprimé)

1923-5771 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hentsch, T. (2003). Éthique et technique. Réflexions sur une insuffisance originelle de la pensée moderne. *Cahiers de recherche sociologique*, 17–34.
<https://doi.org/10.7202/1002327ar>

Thierry Hentsch

Éthique et technique. Réflexions sur une insuffisance originelle de la pensée moderne

Une part de la difficulté qu'on éprouve aujourd'hui à aborder la nébuleuse de l'éthique tient à la manière dont cette question a été esquivée par la pensée du sujet moderne au moment où la science prenait peu à peu le virage de son instrumentalisation. Kant a tenté de résoudre cette difficulté. Loin d'y réussir, sa pensée a plutôt contribué à légitimer cette instrumentalisation en isolant l'activité scientifique de la morale. Incapable de tenir sa position dominante sous la pression du progrès technique et de la diversification scientifique, la philosophie s'est elle-même émietlée, au point que l'éthique, dispersée, spécialisée, est en train de disparaître du champ qui lui était propre. Comme si dans ce monde éclaté la connaissance de soi en tant qu'art de vivre n'avait plus sa place. Comment en sommes-nous arrivés là et comment, à partir de là, peut-on essayer de reprendre la question du sujet ?

Origines

Réfléchir par soi-même, ambition soi-disant inaugurale de la pensée moderne. Rupture. Et dans cette rupture peut-être, comme bien souvent, plus de continuité qu'on ne l'avoue. C'est à voir, justement.

Après avoir quitté les lettres et étudié quelque temps « dans le grand livre du monde », raconte Descartes, « je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre ¹ ». Ce qu'inaugure au juste celui dont Pascal moquera l'incertitude et l'inutilité exige une attention qui ne perd rien pour attendre. Mais ce « moi-même » nous invite à commencer par soi.

Soi, de la racine indo-européenne reconstituée *swe-* ou *se-*, dont dérivent le grec *ethos* (coutume, habitude), *ethnos* (race, peuple) et le latin *se, sui, suus* (soi, de soi, son). Un fil invisible relie ainsi la possession, le même, l'habitude et l'appartenance ethnique. Commencer par soi signifie reconnaître et baliser son territoire, son habitat et ses habitudes. L'éthique est ancrée dans l'ethnique, la coutume dans le peuple, les mœurs dans l'origine. L'éthique a sa source dans l'histoire, dans le particulier, dans la contingence. Toujours sous la même entrée, « soi », le *Dictionnaire étymologique du français* (Robert) ajoute : « Éthique (sav.) XIII^e s. subst. : *ethiquê* (*tekhnê*) dérivé de *ethos* " (science) des mœurs ", par le lat. » L'éthique est aussi science, art du vivre ensemble, technique, manière d'être. La *tekhnê*, chez les Grecs, est tour à tour ou tout à la fois : métier, industrie, profession ; art, habileté, ingéniosité ; moyen, expédient ; produit, œuvre ; traité sur un art, et plus spécifiquement, au pluriel, traités de rhétorique. Mais, surtout, elle n'est pas la science cognitive : l'art de faire (*tekhnê*) n'a rien à voir avec la connaissance (*epistêmê*), qui, chez Aristote comme chez Platon, est découverte de la beauté du monde, et non pas outil de production.

La rhétorique, comme l'étymologie, est une ingénierie dont il ne faut pas abuser. Les correspondances sémantiques, ici, ne permettent aucune déduction, elles rappellent seulement d'éventuelles parentés oubliées, au regard desquelles certaines cloisons semblent perdre de leur étanchéité, certaines ruptures de leur netteté. Et peut-être, parmi elles, la rupture qui se donne à ruminer sous le nom de modernité.

1. R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Hatier, 1999, première partie, § 14-15.

Ruptures

La modernité, au sens qui m'intéresse ici, ne désigne pas une période de l'histoire, même si son émergence peut être approximativement datée et qu'elle s'articule d'une manière ou d'une autre à l'avènement des Temps modernes — dont la tradition historique situe les débuts (mais non pas les sources) vers la fin du quinzième siècle. La modernité, ici, renvoie à un état d'esprit, à un état de conscience : elle est la pensée moderne de soi comme rupture ou, du moins, comme apparence de nouveauté. C'est en tant qu'elle prétend innover que la démarche cartésienne, qui en bien de ses aspects demeure étonnamment archaïque, entend rompre avec l'héritage et la mentalité du passé.

Descartes. Si, malgré tout ce que sa conception du monde et de la science doit entre autres à Platon et Aristote, à Avicenne, à Augustin, à Thomas et à Montaigne, si, malgré l'ampleur de cet héritage, Descartes continue aujourd'hui (et aujourd'hui peut-être plus qu'autrefois) à apparaître comme le premier héraut solitaire de la pensée moderne, c'est qu'il pense méthodiquement (et non plus seulement rhétoriquement, comme Augustin) l'acte même de penser. La radicale nouveauté de Descartes, sa modernité, tient à ce qu'il fait du « ça pense en moi » le premier et plus sûr objet de la pensée. Qu'au reste, tant du point de vue des sciences expérimentales que de la vérité révélée, Descartes puisse paraître « inutile et incertain » nous rappelle que la philosophie fait toujours du neuf avec du vieux. Raison de plus pour tenter de cerner le plus exactement possible en quoi Descartes innove, en quoi consiste au juste la rupture qu'il inaugure.

L'innovation cartésienne est en effet très étroitement circonscrite. À partir du Je pensant, elle se borne à définir le sujet de la science. La double originalité de cette démarche tient à la fois de ce qu'elle procède d'un doute méthodique radical et de ce qu'elle se prend elle-même, non sans effet de vertige, pour objet. Né de l'incertitude absolue, fruit de l'effort visant à sa propre négation, le sujet de la science naît à lui-même de ce qu'il se trouve sur son chemin comme le premier et plus sûr objet de sa méditation. La pensée, fût-elle folle, fût-elle l'effet d'un songe ou d'une illusion, est la seule existence que la pensée ne puisse anéantir. Et de ce que la certitude

du sujet pensant se démontre aussi sûrement qu'un théorème de géométrie, elle est accessible à tout être capable de logique : « la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens, ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ² ». Cette faculté, dont Descartes dit non sans ironie que « les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont », cette « chose du monde la mieux partagée », quoique généralement mal utilisée, est la seule que les hommes aient universellement en partage.

La seule, en effet, puisque pour ce qui est des mœurs et des coutumes, Descartes se montre, à l'instar de Montaigne, résolument conservateur et relativiste. Si la science, si le principe de Vérité (Dieu) dont elle procède et l'esprit de géométrie grâce auquel on y accède sont universels, en revanche la coutume et l'éthique sont ethniques, contingentes. Chez Descartes, le sujet de la science n'a rien à voir avec le sujet du politique. Leur dissociation est même une condition préalable du *cogito*. Le philosophe ne s'aventure dans le doute méthodique qu'après avoir fermement installé le sujet social dans ses pantoufles, dans le cadre familial qui est le sien. Non que ce cadre soit nécessairement plus sensé ici qu'ailleurs mais tout simplement parce que c'est celui du pays qu'il connaît et qu'il habite depuis l'enfance.

C'est donc après s'être assuré de la singularité du temps et de l'espace qu'il habite que Descartes se risque à une pensée de l'universel, sur le seul terrain où les hommes, d'où qu'ils viennent, puissent se comprendre et partager des certitudes : la pensée elle-même et son aptitude à la géométrie. En tant que la preuve géométrique de Dieu, comme idée de perfection absolue, est accessible à chaque être pensant, cette démarche fraye l'unique voie par laquelle tous les humains peuvent, pourvu qu'ils s'exercent à penser géométriquement, se rejoindre sur cette idée. N'en déplaise à l'Église, son catholicisme, tributaire d'une révélation historique, n'offrira jamais qu'un chemin particulier vers Dieu. L'idée que les hommes puissent s'accorder sur l'idée de perfection, comme sur les théorèmes d'Euclide, est une idée de la géométrie, et la géométrie, comme toute science fondée sur la rigueur de sa méthode, est universelle. Il n'y aurait même à première

2. *Ibid.*, p. 1.

vue d'universalité possible que dans le domaine de cette méthode à laquelle Descartes nous invite.

Et pourtant non. L'universel cartésien déborde la raison géométrique et concerne bel et bien la pensée dans son essence, y compris dans ses manifestations aberrantes. Pour Descartes la pensée désigne « toutes les opérations de l'âme³ », elle inclut la folie et le rêve. Contrairement à la folie, toutefois, l'activité onirique affecte tout le monde, de sorte qu'on peut dire que le rêve est le signe le moins discutable de l'universalité de la pensée, puisque, après tout, si l'on peut toujours ergoter sur la santé mentale et sur la question de savoir si chacun fait usage de sa raison ou de son esprit de géométrie, il est indéniable que chacun rêve. Mais le rêve agite aussi le sommeil des animaux, et le propre de l'humain, à cet égard, est plus précisément la *pensée* du rêve, que rend possible, voire inévitable la persistance de certains de ses fragments dans l'état de veille : ils nous intriguent, nous amusent et portent à réflexion, à interprétation. L'universel cartésien, décidément, réside tout entier dans la conscience que la pensée, même incohérente, nous travaille. Au reste, Descartes se demande à quelles conditions (de rigueur, de méthode) le contenu de cette pensée peut être universellement partagé. Et ces conditions apparaissent très restrictives : le raisonnement de type géométrique ou mathématique s'impose ici comme le seul critère fiable d'universalité, comme le seul truchement, le seul véhicule commun, ou du moins virtuellement commun, à l'humanité entière.

Ce constat paraît bien banal. Deux de ses aspects, pourtant, méritent mieux qu'un haussement d'épaules : d'une part, l'affirmation du principe de l'égalité virtuelle de tout intellect humain tranche avec la tradition philosophique, plutôt élitiste en ce domaine, et je doute que ce principe soit aujourd'hui admis de tous ; d'autre part, bien peu de gens prennent réellement en considération que cette universalité est limitée à la capacité logique de l'entendement. En d'autres termes, le sujet cartésien, c'est-à-dire le sujet de la science ou, plus strictement encore, le sujet de la logique, demeure largement incompris. En quoi ce sujet, même ainsi défini, est-il effectivement universel ou, pour

3. Lettre à un destinataire anonyme, datée de mars 1638, R. Descartes, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1953, p. 1001.

le dire autrement, quelle est la légitimité de son universalité, la question reste ouverte. Dans la mesure où le *cogito* cartésien est inconcevable, incompréhensible en dehors de la double filière judéo-chrétienne et gréco-latine, son sujet représente lui aussi l'aboutissement d'un cheminement historique particulier. Cette filiation suffit-elle à discréditer son universalité ? Descartes parvient-il réellement à donner au principe de Vérité une base nouvelle, indépendante de la tradition chrétienne ? C'est le problème de la sécularisation dans son rapport avec ce que Hans Blumenberg appelle curieusement *La légitimité des Temps modernes*.

La pensée de la modernité n'est-elle que la sécularisation de la pensée chrétienne, comme le laisse entendre Marcel Gauchet dans *Le désenchantement du monde* en présentant le christianisme comme « la religion de sortie de la religion », ou a-t-elle plutôt, dans l'optique de Blumenberg, sa légitimité propre ? Nous voici à nouveau devant la question de la nouveauté et de son importance. C'est un peu la querelle des Anciens et des Modernes envisagée sous l'angle non plus de la littérature mais du rapport entre philosophie et religion. La philosophie, chez Descartes, s'affranchit-elle autant qu'elle le veut de l'asservissement auquel l'a longtemps contrainte la théologie ? Ce n'est pas pure question d'héritage. Nier l'héritage serait absurde, nous n'acceptons la *tabula rasa* que comme fiction. Est-il dès lors possible de rompre avec l'héritage dont on se sert à cette fin et quelle est la portée de cette rupture ? En dépit du prodigieux effort accompli par Blumenberg pour nous convaincre de la légitimité de la pensée moderne à se revendiquer comme rupture, sa démonstration reste à bien des égards impossible, et la question de cette légitimité indécidable.

Je m'en voudrais, quant à moi, d'en décider. Il suffit d'ailleurs que la question se pose. Si la légitimité de la démarche cartésienne à se prétendre libérée du carcan de la religion et de la culture est douteuse, on peut légitimement se demander si quelque chose comme un universel de la pensée est effectivement pensable... C'est dire, à tout le moins, que l'universel du sujet cartésien, même dans l'étroitesse des limites qu'il s'assigne, ne va pas de soi.

Indépendamment de la question de son universalité, l'étroitesse du sujet cartésien pose également le problème de son rapport avec

la recherche de la vie bonne, avec le souci de soi⁴. La quête du sujet pensant, chez Descartes, n'évacue pas sa dimension existentielle. Dans le *Discours* comme dans le *Traité sur les passions de l'âme*, il se montre attentif à la question du comment vivre et se situe à cet égard dans la lignée de Platon et, plus encore, des stoïciens et des épicuriens⁵. Au reste, il est vrai, Descartes affiche une conception utilitaire de la science apparemment opposée à celle des Grecs. La science cartésienne n'a pas seulement pour objet de nous faire découvrir la beauté du monde mais aussi d'apporter des soulagements et des commodités à la vie quotidienne des humains. Descartes n'en fait pas pour autant le fondement de sa confiance en l'homme. Loin de dominer sa pensée, la visée instrumentale n'y occupe qu'une portion modeste, assez éloignée de cette passion dominatrice qu'on lui prête trop volontiers, sur la base de ce célèbre passage du *Discours* où la science est dite devoir « nous rendre » « maîtres et possesseurs de la nature ». C'est qu'entre le sujet et son prédicat s'insère le mot « comme », que presque tous les commentateurs négligent⁶. Chez Descartes, la connaissance est encore à elle-même sa propre et première récompense. Cultiver sa raison constitue à ses yeux « la meilleure » des « diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie⁷ », car « pourvu que notre âme ait toujours de quoi se contenter en

4. Merci à Olga Duhamel de m'avoir mis sur la piste du souci de soi chez Foucault, sur lequel nous aurons bien entendu à revenir.

5. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 3, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, chap. II, « La culture de soi », p. 53-85.

6. Disant ne pas pouvoir garder pour lui les quelques notions qu'il a acquises en physique, Descartes s'en explique ainsi : « Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien, et le fondement de tous les autres biens de cette vie [...] » (*Discours de la méthode*, op. cit., sixième partie, § 2).

7. *Ibid.*, troisième partie, § 5.

son intérieur, tous les troubles qui viennent d'ailleurs n'ont aucun pouvoir de lui nuire⁸».

Bref, la raison chez Descartes n'est pas toute scientifique, et son universalité ne vaut que lorsqu'elle s'applique à ce qu'on peut géométriquement (mathématiquement) ou expérimentalement démontrer. Que penser alors de l'universel d'un sujet pensant qui, comme chez Kant, outrepassa ces bornes ?

Kant. Par rapport à Descartes, Kant effectue un double renversement : d'une part, il soustrait la science au principe de Vérité ; d'autre part, il ramène sur le terrain de l'agir le Dieu qu'il a chassé de la science. Kant est le plus puissant fondateur du sujet moderne dans toute son ampleur. Car chez lui, le sujet est bien davantage que le sujet de la science, c'est aussi le sujet de la morale, de la *praxis*. Or ces deux sujets s'articulent l'un à l'autre d'une étrange façon.

Le sujet kantien de la science, se sachant incapable de savoir ce qu'il en est de la réalité en soi, ne s'intéresse à elle qu'en tant qu'elle lui apparaît à travers sa sensibilité et son intellect, il n'étudie que les phénomènes. Du moment que la science ne s'occupe que des phénomènes, elle n'a plus besoin de l'idée générale de Vérité et se contente de vérités partielles, fragmentaires, relatives. Il lui suffit d'obtenir des résultats. Le seul critère de la science expérimentale dont Kant formalise les conditions est fonctionnel : ça marche ou ça ne marche pas.

Kant, bien sûr, ne peut deviner à quel point il a vu juste, car au fond il ne cherche pas tant à donner libre cours à la science qu'à tenir la bride serrée à la métaphysique. Il travaille avant tout à ruiner une fois pour toutes la vaine spéculation métaphysique sans sombrer dans le scepticisme ou dans l'empirisme généralisé (de Hume par exemple). La raison pure spéculative a son domaine propre, comme en témoignent les mathématiques. À ce domaine propre appartient également la théorie des conditions de son exercice, c'est-à-dire l'ensemble des concepts a priori qui gouvernent notre manière de connaître indépendamment des objets auxquels elle s'applique. La

8. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Gallimard, 1988, art. 148. Voir aussi l'art. 152 : « [L]'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser. »

raison a donc pour première tâche de s'assigner ses propres limites : « La plus grande et peut-être la seule utilité de toute philosophie de la raison pure est donc purement négative ; car elle n'est pas un organe qui serve à étendre nos connaissances mais une discipline qui en détermine les limites, et, au lieu de découvrir la vérité, elle a le modeste mérite de prévenir les erreurs⁹. »

Prévenir les erreurs, mais non pas laisser libre cours à cette part de l'agir que constitue l'activité scientifique. Aussi importante et volumineuse soit-elle, la *Critique de la raison pure* reste en effet négative, sans pourtant se satisfaire de cette négation.

Au chapitre II de sa « Méthodologie transcendantale », Kant aborde déjà la raison pure dans sa dimension pratique, indiquant par là qu'il éprouve le besoin de lier raison pure (spéculative) et raison pratique, comme s'il redoutait que la critique de la première préside à l'inauguration d'une sorte de laisser-aller général. Que Dieu ne soit pas nécessaire à la science ne signifie pas que le sujet de la science, dans sa dimension morale, n'ait pas besoin de lui. Raison scientifique et raison pratique ont beau faire l'objet, chez Kant, d'un traitement différent, le sujet de la connaissance est en même temps sujet de l'agir. Si Kant prend soin de préciser, au début de la *Critique de la raison pratique*, qu'« on n'aurait jamais eu l'audace d'introduire la liberté dans la science, si la loi morale et avec elle la raison pratique n'étaient intervenues et ne nous avaient imposé ce concept¹⁰ », c'est bien parce que, dans son esprit, la même liberté préside à la science et à l'action. L'audace scientifique de Kant se justifie seulement de ce que le concept qui la fonde se trouve également, et même d'abord, au fondement de la loi morale. Même si la *Critique de la raison pure* conduit à la *Critique de la raison pratique*, c'est bien la seconde qui régit la première. Que la loi morale permette de découvrir la liberté n'empêche pas que la liberté précède ontologiquement la loi qui la révèle¹¹, même si cette loi s'impose elle-même « comme une proposition

9. E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, « Quadrige », 2001 (6^e éd.), III, p. 517.

10. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1985, livre I, chap. I, 6, scolie.

11. *Ibid.*, préface, note 1 (de Kant) : « [L]a liberté est sans doute la *ratio essendi* de la loi morale, mais [...] la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté. »

synthétique a priori » et s'annonce « comme originairement législative¹² ». Ce qui permet à Kant de poser que le concept de la liberté, dont la réalité a priori est rétrospectivement prouvée par une loi apodictique de la raison pratique, « forme *la clé de voûte* de tout l'édifice d'un système de la raison pure et même de la raison spéculative¹³ ».

En d'autres termes, Kant ne peut mettre hors du jeu de la science le principe de Vérité, dont Descartes affirmait la nécessité, que parce que la science, en tant qu'agir, est soumise à la loi fondamentale de la raison pure pratique (« Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle¹⁴ ») et que cet impératif catégorique est lui-même subordonné à l'idée d'un Souverain Bien inconcevable sans Dieu. Si la science n'a épistémologiquement pas besoin de Dieu, c'est parce que le sujet de la science ne fait qu'un avec le sujet de la morale. Contrairement au sujet cartésien, dont on pourrait dire que la raison le divise, le sujet kantien est tout entier dans cette dernière. La même raison régit la science et la pratique dans toutes ses dimensions (éthique, politique, économique, etc.). Il est donc assez clair que dans la perspective kantienne le sujet de la science, qui a toute latitude pour réfléchir et expérimenter, ne saurait faire n'importe quoi avec le fruit de son travail. La distinction entre phénomènes et noumènes n'introduit pas à une licence sans frein, elle marque au contraire, il faut le redire, une limite à la faculté de connaître et de comprendre. Elle devrait conduire à une certaine retenue : la science ne saurait prétendre à aucun droit supérieur sur la Vérité. La seule Vérité absolue est d'ordre pratique, moral. Mais c'est là, paradoxalement, que le système kantien bascule, en brisant la limite même qu'il s'efforce de poser.

La loi morale, en effet, se propose rien de moins que de jeter les bases d'une législation universelle. Peut-être Kant pensait-il cette universalité dans le cadre restreint de l'Europe de son temps, du moment que pour lui « la doctrine du christianisme [...] donne en ce point un concept du souverain bien (du royaume de Dieu) qui seul

12. *Ibid.*, livre I, chap. I, 7, p. 2.

13. *Ibid.*, préface, p. 3.

14. *Ibid.*, livre I chap. I, 7, p. 1.

satisfait aux exigences les plus rigoureuses de la raison pratique¹⁵». Cette restriction est difficile à soutenir. Quelque chose comme une vision hégélienne de l'histoire s'esquisse déjà chez Kant dans la neuvième proposition de son *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite* : « Une tentative philosophique pour traiter l'histoire universelle selon un plan de la nature qui vise à l'unification politique parfaite dans l'espèce humaine doit être considérée comme possible, et même comme favorable à ce dessein de la nature¹⁶. »

Il ne fait guère de doute que, dans cette histoire, les peuples éclairés de l'Europe sont appelés à montrer la voie et à donner « un jour des lois à tous les autres¹⁷ ». Ainsi l'universalisme kantien, héritier du christianisme, trouve sa source dans une civilisation particulière. Dans cette perspective, l'autre n'a pas de place propre, il est appelé à rallier le courant principal, et seul prometteur, de l'histoire, à savoir la voie de la raison.

L'absence de l'autre est inscrite au niveau le plus général dans le principe fondamental de la raison pratique en ce que, indépendamment de toutes les différences subjectives de la volonté, ce principe « est reconnu, par la raison, comme une loi de tous les êtres raisonnables¹⁸ ». C'est donc au prix d'une réduction formidable de l'être à la raison et à la volonté que la loi morale trouve à s'inscrire dans un sujet universel dépouillé de toute folie, de tout rêve. Ce sujet de la raison universelle demeure évidemment impossible. Mais sa seule idée exerce une sourde pression sur l'imaginaire occidental, qui n'a d'autre refuge que la science pour se confirmer à ses propres yeux comme porteur d'une rationalité sans frontière. L'efficacité de ce refuge tient à l'efficacité de la science même. Grâce au progrès technique qu'elle engendre et utilise, la science s'offre à nous comme la preuve indiscutable du triomphe de la raison. Mais cette raison instrumentale n'a rien à voir avec la raison morale qu'elle obscurcit de son éclat et relègue loin derrière elle. La hiérarchie kantienne s'est renversée. Devenue première, la raison scientifique oublie ses limites

15. *Ibid.*, livre II, chap. II, v, p. 5.

16. E. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*, neuvième proposition, VIII, 29.

17. *Ibid.*

18. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, livre I, chap. I, 7, p. 4.

et règne désormais sans rivale, détachée de l'impératif catégorique qui la surplombait. La science croit pouvoir dire ce qu'il en est de la réalité en soi, elle se prend pour la vérité et s'ignore comme activité pratique.

Non seulement l'écart va se creusant entre la raison scientifique et la raison pratique, mais la science elle-même éclate et se fragmente en spécialités de plus en plus fines qui, règle générale, n'ont plus entre elles que des rapports instrumentaux. Les esprits capables de faire des rapprochements théoriques et de lancer des ponts fructueux entre divers champs d'étude (y compris à l'intérieur d'une même discipline) se raréfient : de telles réflexions exigent des capacités de plus en plus hautes et apparaissent de moins en moins rentables. Seule la recherche fondamentale en physique des particules, dont la poursuite engage des moyens gigantesques, semble faire exception à la règle, encore qu'elle soit très spécialisée et qu'elle contribue à stimuler l'innovation technique. C'est probablement que ce domaine, situé à la fine pointe de la science reine que constitue la physique, est, avec l'astrophysique, le seul à pouvoir prétendre déchiffrer l'énigme de la matière. De toutes les sciences, ces deux branches de la physique restent les plus proches d'un rapport mystique à l'univers, toutes auréolées qu'elles sont du redoutable prestige que leur confère l'inquiétante technique de l'énergie nucléaire. Le plus scientifique rejoint ici le plus sacré, et le plus violent, dans le nouveau mythe des origines que constitue la grande explosion initiale.

Le rêve de l'unité n'est certes pas perdu, mais la technoscience foisonne et multiplie ses instruments sans se soucier de lui. Surtout elle progresse indépendamment de toute loi morale fondamentale. Le sujet kantien de la raison universelle n'est pas advenu. Seul triomphe le sujet de la science, comme si Descartes finissait par l'emporter sur Kant. Fausse victoire : la science moderne, nous le savons, n'est pas cartésienne. Et c'est l'esprit de Hume en fin de compte qui prend le dessus. Ne triomphe réellement que l'empirisme pragmatique, même si dans certains quartiers de la science on répugne encore à se reconnaître en lui. Faute de pouvoir exercer l'hégémonie à laquelle chacune aspire, toutes les disciplines (ou sous-disciplines) se veulent souveraines, aucune ne reconnaît au-dessus d'elle une autorité quelconque. La philosophie tenait jadis cette position de surplomb, et celle de Kant apparaît rétrospectivement comme une

ultime tentative pour garder sous sa gouverne le champ unifié de la raison. Cette tentative a échoué, Kant n'aura finalement contribué, à cet égard, qu'à libérer les sciences du joug de la philosophie, et dès lors chacune se régit à sa guise. Même la puissante pensée hégélienne n'y pourra rien.

Hegel. Sur Hegel, on me permettra d'être outrageusement bref, en proportion inverse de son importance. Entrer dans la dialectique inépuisable du solipsisme hégélien, c'est ni plus ni moins risquer la folie. Mais sans ce risque Hegel ne serait qu'un fabuleux trompe-l'œil.

Intrépide funambule de l'Esprit, Hegel assure sa périlleuse traversée en se racontant l'histoire de la Raison. Il trace le voyage vertigineux à travers lequel l'Esprit prend finalement conscience de ce qu'il a toujours été. Mais comme il le dit si bien lui-même, l'oiseau de Minerve prend son envol au crépuscule. C'est au moment même où la raison s'apprête malgré elle à faire face à la plus grande nuit de son histoire, la grande nuit d'après les Lumières, qu'elle éprouve le besoin de se raconter, comme pour se préparer, telle la chouette, à repérer ses proies dans la nuit qui l'attend. Quelles sont ces proies vers lesquelles la raison hégélienne se met en chasse au crépuscule ? Je vous laisse le soin d'y rêver. Pour ma part je ne peux m'empêcher de penser que nous y occupons le premier rang : chacun de nous est la proie aveugle de cette chasse nocturne dont nous célébrons le triomphe en plein jour. Mais nous sommes en plein cinéma, et c'est une nuit américaine¹⁹.

Le magnifique délire hégélien, loin de sauver l'unité ni l'universalité de la raison kantienne, balbutie sa fragilité et trahit l'impossibilité de la conscience à se retrouver, à dissiper le faux jour qui l'entoure, à se réconcilier avec sa propre histoire. Ce qui reste de plus vrai, de plus poignant de l'héroïsme hégélien, c'est l'idée que « la chose même n'est pas épuisée dans la fin qu'elle vise », c'est « l'énorme puissance du négatif », qui nous rappelle sans cesse à la fausse familiarité des choses, à l'auto-illusion que la conscience constitue d'ordinaire pour elle-même, c'est la conviction que « l'esprit n'acquiert

19. La nuit américaine, faut-il le rappeler, est fausse, c'est une nuit filmée le jour. La métaphore n'est pas fameuse, car ici nous sommes plutôt, à l'inverse, dans un jour filmé de nuit, un faux jour.

sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue²⁰». Mais cette trouvaille demeure elle-même négative, doit le demeurer. La phénoménologie de l'Esprit se maintient comme une véritable expérience de la conscience aussi longtemps qu'elle poursuit sa route en renonçant à l'absolu qu'elle vise, aussi longtemps qu'elle refuse de se faire science. Et c'est ce renoncement auquel il semble bien qu'une part de Hegel ne parvienne pas vraiment à se résoudre. Hegel n'échoue que dans la mesure où il prétend aboutir. Il réussit à proportion de la faille qu'il laisse dans le sillage de son récit.

C'est, contre le héraut de l'absolu, le narrateur du manque qui m'intéresse chez Hegel. Si l'Esprit atteint à l'absolu, c'est sans le savoir, du moins sans que nous le sachions. Ce savoir-là nous mettrait en effet en présence de cette réalité en soi dont Kant affirme à juste titre qu'elle nous sera à jamais inaccessible. On peut considérer l'entreprise hégélienne comme une régression par rapport à la lucidité kantienne. Je préfère lire la *Phénoménologie de l'esprit* comme l'expression aiguë, intense et rigoureuse d'une puissante nostalgie, d'une ultime folie après laquelle la philosophie cesse d'être possible. Kant ruine la métaphysique, et Hegel, inconsolable, réfléchit le sens de cette perte : jamais plus le sujet raisonnant ne pourra se revendiquer sans rire (ou sans grincer des dents) comme sujet de la Raison. Quoi qu'on dise, le philosophe de Iéna n'annonce pas la fin de l'histoire, mais la fin de la philosophie occidentale. Il confirme donc à son corps défendant le divorce de la science avec une discipline tragiquement incapable de maintenir sa position faîtière.

Morale

Faute de pouvoir se maintenir au-dessus des sciences, la philosophie fraye laborieusement son chemin en dessous d'elles. Elle leur offre ses services, comme boîte à outils épistémologiques et comme panoplie d'instruments éthiques. Elle se fragmente de manière à répondre à la fragmentation de la science et de l'agir. La fin de la philosophie comme discipline signifie en effet que l'homme ne sait

20. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, préface, V, XXXVIII.

plus agir en tant qu'homme. Rien de moins. À l'instar du sujet de la science, le sujet de l'agir se fragmente en autant de personnages qu'il a de rôles à jouer. Détaché de l'être, le comportement éthique devient fonction du masque ou de la position qu'on est ponctuellement appelé à tenir. Cette fragmentation n'est pas forcément négative, elle peut même conduire à une conception ludique de la vie en société susceptible de dénouer bien des drames inutiles. Mais elle exige un long travail, le travail de l'acteur, en somme, que peu de gens ont le loisir, le talent et la volonté d'accomplir. C'est là que les spécialistes se fauillent pour remplir la place que le sujet moderne (ou benoîtement postmoderne), inconscient de son incomplétude, et peu soucieux de se cultiver soi-même, laisse vacante. Et, comme chacun sait, l'expert se réclame impunément de la science et du crédit dont cette dernière jouit encore. Il s'agit en réalité de sa science à lui, mais toute compétence, pour être prise au sérieux, doit revêtir les habits de l'académie. La loi morale n'a pas seulement cessé de régir la science, si tant est qu'elle l'ait jamais fait, c'est désormais la science qui dicte ses lois à la morale qu'elle fragmente, à son image, en une myriade d'éthiques ponctuelles.

Foucault souligne, dans *Le souci de soi*, que pour les Anciens la médecine est indissociable du *technè tou biou*²¹, de l'art de la vie, du soin qu'on attache à la conduite de son existence. Ce qu'on appelle aujourd'hui l'éthique médicale n'est en effet pensable que dans un monde qui a séparé l'homme de sa maladie et le malade des moyens de sa guérison. La référence à la médecine, ici, n'est pas seulement exemplaire, elle est emblématique. Rien ne traduit mieux de nos jours la dépossession de soi que le rapport des médecins à la maladie et des malades à la médecine. Loin d'être l'objet et le fruit du souci de soi, la santé est devenue une exigence paradoxale : un *droit* que chaque patient exige *des autres* : du médecin, de l'hôpital et, de plus en plus, de l'État. Il ne sert évidemment à rien de s'en lamenter, car nul souci de soi, en médecine comme partout ailleurs, ne peut faire abstraction des moyens que la technique moderne nous oblige pour ainsi dire à prendre en considération. Tout discours antitechnique est aujourd'hui voué à l'insignifiance. Autant par les possibilités qu'elle offre, par

21. M. Foucault, *op. cit.*, p. 69 et suiv.

les difficultés qu'elle pose que par les modifications qu'elle apporte à notre manière d'être, la technique est le passage obligé de toute pensée du monde contemporain. Dans une conférence mémorable, souvent interprétée à tort comme une sinistre dénonciation, Heidegger a montré que la technique, plutôt que d'être considérée comme un simple moyen, méritait au contraire d'être abordée dans son essence comme un lieu révélateur de notre rapport au monde²².

Sans reprendre ici l'analyse heideggerienne, j'aimerais tenter d'examiner à partir de quelles bases la question de l'éthique peut être aujourd'hui pensée dans sa généralité, du moment que les professionnels de la philosophie participent eux-mêmes à son démembrement. S'il n'y a plus de philosophie du sujet qui tienne, force est de se demander si le sujet est définitivement mort, ou s'il y a moyen de l'aborder dans une autre perspective. Cette perspective existe, et c'est celle, notamment, de la psychanalyse. S'il est aujourd'hui un lieu d'où l'on puisse encore penser le sujet en tant que souci de soi, c'est bien celui-là. À condition de ne pas se prendre trop au sérieux.

Pied de nez

La psychanalyse dont je m'inspire ici n'a pas grand rapport avec les multiples institutions qui s'en réclament. Elle n'est pas, de mon point de vue, une discipline établie, elle n'a pas pour mission de remplacer la philosophie ni la religion et n'occupe aucune position de surplomb. Loin de se constituer en savoir, elle ferait plutôt un pied de nez au sujet sachant, elle serait l'affirmation d'un non-savoir à partir duquel interroger l'éclatement du sujet moderne. En un sens, la psychanalyse est l'expression post-freudienne, légèrement insolente, du souci de soi. Elle reprend sous un angle tranchant la *technè tou biou* que le sujet de la raison kantienne a délaissé au profit de la maîtrise des choses — dans une conception du monde où le soi n'est lui-même qu'une chose parmi d'autres, objet de la psychologie. J'irais jusqu'à dire que, bon an mal an, Freud a élaboré un art de l'introspection, une *technè*, qui permet de poser la question de l'éthique avec une acuité nouvelle. Son

22. M. Heidegger, « La question de la technique », *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, « Tel », 1980, p. 9-48.

regard sans complaisance aiguisé l'invocation delphique à s'interroger soi-même, et, plus près de nous, prolonge le projet de Spinoza, juif comme lui.

Que Spinoza et Freud soient tous deux juifs n'est pas sans intérêt. La tradition dont ils se nourrissent l'un et l'autre, quoique différemment, et par rapport à laquelle chacun a pris sa distance sans pour autant se rapprocher de la vérité chrétienne, tout cela fait d'eux des penseurs doublement marginaux, dont la pensée de la modernité ne sait trop que faire. Freud a été neutralisé et noyé dans la psychologie du moi. Spinoza, dont la grandeur n'est contestée par personne, est un joyau, le seul de cette envergure, que l'histoire de la pensée occidentale ne parvient pas à sertir dans la chaîne de son imaginaire. Même Hegel, grand admirateur de Spinoza, n'y réussit pas. Si Spinoza n'a pas sa place dans l'immense journée hégélienne de l'Esprit, c'est que le polisseur de lentilles construit une éthique qui d'avance, en quelque sorte, écarte la prétention du sujet moderne à la vérité et à la maîtrise des choses. Spinoza n'est moderne à nos yeux que par sa critique du pouvoir et des abus de la religion. Mais son *Éthique* reste insituable. Hors temps. Elle se propose comme une démarche rigoureuse qui, en dehors de toute métaphysique et de toute science, conduit le lecteur au désir d'augmenter sa capacité à être, que Spinoza nomme *joie*. La *joie* vient à l'être pensant à travers l'effort qu'il accomplit sans relâche pour comprendre ce qui l'affecte.

Freud, dont le nom sonne pourtant si près du nom allemand de la joie, *Freude*, n'en parle guère. Sa visée est en un sens plus modeste que celle de Spinoza. Mais quiconque fréquente l'analyse peut faire l'expérience de ce moment bouleversant où l'intelligence croise l'affect et de l'éclair joyeux qui jaillit de cette rencontre. Cet éclair de joie, son rire libérateur peuvent survenir de bien d'autres horizons, et la psychanalyse ne dispose à cet égard d'aucun monopole. Au reste, la lucidité freudienne n'est pas joyeuse, son regard porte la plupart du temps sur ce qui fait mal. C'est que chez Freud, le médecin, le positiviste n'a jamais cessé, préoccupé qu'il était par la cure, de penser la psychanalyse comme une possibilité pour le moi d'exercer un certain contrôle sur ses pulsions. En ce sens le projet freudien reste moderne, il se situe en partie dans l'imaginaire de la maîtrise. La démarche analytique n'en offre pas moins d'autres avenues. Freud lui-

même considère l'activité de l'esprit comme une source élevée de plaisir, grâce à laquelle la destinée « ne peut plus grand-chose contre vous²³ ». Nul doute que l'activité analytique ait aidé l'homme Freud à traverser l'existence et à y trouver de grandes satisfactions. Pourtant l'écrivain (qu'il parle comme clinicien ou comme anthropologue) ne dit jamais clairement de la psychanalyse qu'elle est le lieu possible d'une rencontre féconde entre la souffrance et la compréhension. Cette intelligence de la souffrance, si constamment à l'œuvre chez Proust et qui permet au narrateur de ressaisir le sens de sa vie, est plus spinozienne que freudienne. Disons que Spinoza, Proust et Freud en offrent chacun une version différente : philosophique chez le premier, esthétique chez le second et clinique chez le troisième. Proust et Freud seraient tous deux dans l'après-coup, alors que Spinoza, sans doute plus serein et plus exigeant, travaille au présent.

Au terme de ce trop bref parcours, le souci de soi apparaît paradoxalement comme quelque chose dont la pensée moderne se détourne plus qu'elle ne l'inaugure. La rupture cartésienne, l'effort qui consiste à penser par soi-même, offre pourtant à la *technè tou biou* un mince passage, où Descartes lui-même, trop préoccupé de l'idée de Vérité, ne s'aventure pas très loin et que Spinoza semble être le seul à vouloir emprunter.

Qu'on puisse aujourd'hui espérer résoudre quantité de problèmes éthiques particuliers, à la pièce en somme, sans avoir à réfléchir, individuellement et collectivement, à la manière dont nous désirons conduire notre vie, cet espoir déraisonnable me paraît lié à une insuffisance originelle de la pensée moderne. La fragilité de cette pensée, le désarroi d'un sujet divisé qui ne se retrouve plus entièrement dans le champ de la raison pure me semblent offrir une faille fertile à l'apparition d'une nouvelle culture de soi.

23. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 11.