

DEUX SAVOIRS, DEUX PRAXIS

Communication
Table ronde sur *L'autre savoir*
Congrès de la Société de philosophie du Québec

Montréal, mai, 2014

RÉSUMÉ

Dans cette communication, qui aurait pu aussi s'intituler : « Être pour le dedans, c'est être contre le dehors », l'attention sera portée sur le lien entre le dualisme épistémique et un dualisme éthique. La dualité des savoirs sera pensée comme fondement d'une dualité de *praxis*. La tâche consistera à expliciter le raisonnement suivant, s'appuyant sur théorie du double aspect : la vie est pour elle-même une fin (il s'agit d'un postulat fondamental). Elle est cependant marquée par le besoin. Ne se suffisant pas à elle-même, elle se nourrit de l'altérité. L'altérité est donc pour elle moyen et sa relation à l'altérité en serait une d'*adversité*. La vie étant pour soi et contre l'altérité, ce qui, chez un vivant doué de conscience, se *présente* comme objet sera perçu comme *moyen* et ce qui se *présente* comme sujet sera pressenti comme *fin*. Connaître objectivement et connaître subjectivement consisteraient donc, respectivement, à voir comme moyen et à voir comme fin. Par ailleurs, le vivant, étant pour soi, serait pour ce à quoi il s'*identifie*. Le processus d'identification, servant à identifier le *même*, reposerait essentiellement sur la connaissance subjective, celle-ci, correspondant à la connaissance de l'être même de la représentation, correspondrait à une connaissance de soi. Ce processus ne permettrait pas cependant d'établir de distinction entre soi et autrui, mais fonderait au contraire un rapport identitaire à autrui. S'identifiant d'emblée à lui, nous reconnâtrions par le fait même en lui une fin en soi.

1. Que nous ayons droit à deux ordres de connaissance, voilà ce qu'on reconnaîtra déjà assez souvent. C'est ce que fait par exemple Mary Midgley, lorsqu'elle écrit :

Nous avons deux différents points de vue donnant sur la réalité : le point de vue de notre vie intérieure, de nos douleurs, ainsi de suite, et celui de tout ce qui est en dehors de nous¹.

Ces deux points de vue auraient été « minutieusement et systématiquement séparés au cours des derniers siècles »². En ce qui me concerne, il est difficile de reconnaître cette dualité épistémique sans l'associer à ce que j'appelle, faute mieux, une dualité éthique. Ce que fait par exemple Peter Strawson dans un très important article, hors cursus peut-être pour lui, intitulé « Liberté et ressentiment »³. Dans cet article, Strawson oppose des attitudes objectives à ce qu'il appelle des attitudes réactives et que j'appelle, pour ma part, subjectives ou personnelles. Midgley, encore, semble le suivre en écrivant :

Du moment que vous **pouvez** prédire mon comportement à partir de données concernant mon état médical ou mes conditions sociales, vous **pouvez** cesser de me traiter comme un être libre. [...] Vous choisissez délibérément de me voir **comme rien de plus qu'une chose [soit : comme nous voyons les autres choses]**, comme un événement parmi les transformations environnantes, et il s'agit là d'une modification décisive dans votre attitude⁴.

2. Dans ce qui suit, je vais évoquer les grandes lignes d'une théorie générale qui fonde et intègre dans une vision unique ce dualisme épistémique et le

¹ « The Ethical Primate », entrevue avec Mary Midgley, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2 (1995), n° 1, p. 68. Je traduis.

² *Idem.*

³ « Freedom and Resentment », *Proceedings of the British Academy*, vol. 48 (1962), p. 187-212. Repris et traduit à maintes reprises depuis sa première publication. Trad. in *La responsabilité. Questions philosophiques*, Marc Neuberg (dir.), Paris, PUF, 1997, p. 109-141.

⁴ *The Ethical Primate, Human Freedom and Morality*, Routledge, Londres, 1994, p. 164.

dualisme « éthique » qui s’y rattache, dualité correspondant à cette dualité attitudinale à laquelle se réfèrent Strawson et Midgley.

□ □ □

3. En lien avec cette théorie — disons doctrine — il y a un certain nombre de questions qui pourront surgir et qu’on pourrait croire litigieuses, d’un point de vue naturaliste, mais qu’une théorie du double aspect ne nous laisse pas sans ressources face à de telles questions. Parmi celles-ci, il y a celle de la finalité dans un contexte naturaliste. Dans un contexte naturaliste, on présume que la causalité finalitaire n’a pas sa place et, par ailleurs, que l’altruisme naturel est un oxymoron. Il y a aussi le problème du solipsisme, lequel trouve sa réponse à même le raisonnement exposé.

4. Donc, les thèmes à exposer sont les suivants. 1) Qu’est-ce que la connaissance subjective ? 2) En quoi est-elle la base de la reconnaissance de l’autre comme semblable ? 3) La finalité du vivant.

5. La première chose à faire consiste à introduire un postulat. Ce postulat est :
Pour le vivant, le vivant est une fin.

6. On pourrait, pour « appuyer » ce postulat, aller puiser dans une phénoménologie de la vie, telle celle de Renaud Barbaras ou de Hans Jonas⁵. Vue sous un tel regard, la vie serait caractérisée comme soutenant un rapport à l’altérité essentiellement déterminé par le désir, le besoin ou le manque. Et le point à retenir d’une telle phénoménologie serait que la vie est par définition en

⁵ Voir par exemple Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie* (Paris, Vrin, 2008), et en particulier les pages concernant la philosophie de Hans Jonas (Deuxième Partie, chap. II, p. 182-230). Voir spécialement p. 205-209.

relation d'adversité avec le monde. Ce ne serait pas là --- notons-le --- une description, disons, négative de la vie. La vie peut effectivement être *contre* le dehors ; mais ce sera parce qu'elle est encore plus essentiellement *pour* le dedans.

7. Pour le dedans, et contre le dehors, cela signifie : pour le sujet et contre l'objet. L'objet est donc, pour un vivant, moyen et le sujet est fin.

8. Donc, le vivant est pour lui-même une fin, qu'il soit mécaniquement réglé ou pas. Alors la question se pose : ne sera-t-il pas d'emblée égoïste, centré sur lui-même ? Pour répondre à cette question, pensons d'abord à ce vivant.

9. Nous avons donc pour le moment un vivant pour qui l'altérité n'est que moyen alors qu'il est lui-même sa propre fin. La vie mange l'autre, l'assimile, l'asservit ou s'en défend, le fuit ou le détruit, sinon s'y soumet malgré elle, mais toujours en vue d'une fin, qui serait sa propre existence. Cela semble être une banalité. Ce semble être la règle fondamentale de la vie. Mais ne faudrait-il pas lire adéquatement cette règle ? Et *une lecture adéquate de cette règle n'indique-t-elle pas que ce qui se présente sous forme d'objet se présente d'emblée comme moyen, alors que ce qui se présente comme sujet se présente d'emblée comme fin, en conformité avec la structure même de la vie, qui serait d'être pour le sujet et contre l'objet ?*

10. Nous aurions là, en un mot et pendant que nous y sommes, la raison pour laquelle la tendance à vouloir se comprendre objectivement serait si néfaste. Le regard objectif serait structurellement, formellement, instrumental, et donc foncièrement dévalorisant, utilitaire, mortifère. S'y livrer, ce serait, certes, se détourner de soi ; ma

11. is ce serait faire pire encore, le fait de se saisir objectivement consistant à se prendre soi-même pour ennemi.
12. Mais pourquoi donc, à la fin, le fait que le vivant soit un être orienté contre l'objet et pour le sujet ne ferait-il pas de lui un égoïste ? C'est que cette orientation admise, il faudra encore à ce vivant le moyen de distinguer l'un de l'autre, le sujet et l'objet. *Or, l'opération par laquelle cette distinction s'établit ne lui permettrait pas d'établir en même temps une asymétrie entre son intérêt et celui d'autrui, ou entre sa valeur propre, et celle d'autrui. Plus précisément, l'hypothèse qu'une phénoménologie de la vie pourrait ici soutenir serait que le vivant est « pour » ce à quoi il s'identifie.*
13. Cette hypothèse semble être des plus vraisemblables. Qui voudra douter que le vivant, non pathologique, agisse toujours, en fin de compte, dans l'intérêt de l'être *auquel il s'identifie* ?
14. Cette formulation n'est pas innocente. Elle ébranle, il semble, la conception commune de l'« égoïsme » vital et autorise une conception éthique de l'humain pensé en tant qu'animal. Car, même dans un vivant pensé comme « terrestre », « temporel », naturel, il faudra bien reconnaître en lui un appareillage quelconque, que celui-ci soit instinctif, psychologique ou cognitif, ou simplement mystérieux, qui permette de discriminer entre l'être à servir et l'être dont on peut se servir. Et cette seule fonction, nécessaire, suffirait pour poser tout vivant comme étant foncièrement altruiste. Cela s'explique.
15. S'il était seul au monde, l'on conçoit que l'animal humain serait centré sur lui-même. Mais voilà que, dans son champ de conscience, se présentent non seulement des objets, mais des « choses » auxquelles il peut s'identifier et

auxquelles il ne peut *que* s'identifier. Il lui faudrait aller contre son mouvement naturel pour ne point agir en conséquence. Certes, ses propres besoins pourraient l'inciter, même couramment, à traiter ses semblables autrement que comme des fins. Mais déjà, l'autre ne sera plus simple altérité ; il sera déjà moins altérité, et plus un « même », et l'indifférence à son égard devra être feinte, forcée ou simple *manque*, soit de maturité, soit de sensibilité.

16. Or, comment reconnaître en autrui un semblable et donc une fin ? Voilà bien la question qui se pose. C'est en considérant maintenant les deux premiers points que nous pouvons y répondre. Ces deux premiers points portent sur ce qu'est la connaissance subjective et comment elle est la base de la reconnaissance d'autrui comme semblable.

17. Donc, en premier lieu, qu'est-ce que la connaissance subjective ? Cet autre savoir serait constitué de l'impression subjective, connue dans la littérature sous le titre de « l'effet que cela fait » propre à chaque expérience, par opposition à l'objet, au *contenu* objectal de cette expérience. On peut aussi lui associer ce concept de connaissance immédiate à celui de propriétés intrinsèques. Cela nécessiterait un long développement. Essayons d'encapsuler l'essentiel. Sans la théorie du double aspect, nous restons absolument démunie devant la dualité dans le connaître. Il y a dualité, c'est ce qu'il faut d'abord admettre. Certains faits se plient à la science et aux mathématiques. D'autres semblent non seulement plus insaisissables, mais absolument autres par rapport au discours physicaliste. L'exemple classique est celui des couleurs. On reconnaît aujourd'hui l'ensemble du domaine des dits « qualia » comme demeurant rebelle à tout traitement positif. Mais en vérité, quand on se penche sur cette question, on se rend compte que c'est tout ce qui relève de la vie intérieure qui appartient à ce domaine. Mais n'allons

pas si loin : constatons seulement que, lorsqu'on y regarde de près, ce n'est pas comme s'il y avait une part de l'univers qui se prêtait à l'analyse et une autre part qui ne s'y prêtait pas. L'univers se départage effectivement ainsi, pour nous en deux pans hétérogènes. Seulement, à y regarder de près, on voit que la part qui se soumet à l'analyse est le dehors, et celle qui y échappe est le dedans.

18. Le fait paraît d'abord curieux et déroutant, mais il s'agit maintenant de voir comment nous nous laissons prendre à notre propre jeu : bien sûr que le dehors répond à notre mathématique ; nous n'avons accès au dehors *que par la voie de cette mathématique*, c'est-à-dire par la voie de notre grille catégoriale, par la voie de nos catégories kantienne de la sensibilité et de l'entendement. On se voit alors comme un corps, pesant, mécanique. Reste le dedans.

19. Le dedans des choses autres que nous, nous n'y aurions point accès. Il n'y aurait rien là de plus normal, à bien y penser. Nous n'aurions accès qu'à l'effet que ces choses peuvent avoir sur nous. Mais cet effet, voilà bien notre dedans, et notre être réel, et non plus seulement notre apparence, l'image du réel, son interprétation, en fait, sa traduction dans le langage que constitue notre code catégorial. Ce ne serait pas là notre entière réalité. Nous pouvons en être certains. Mais c'est néanmoins du réel. L'écart psychophysique est donc l'écart entre le nouménal et l'apparence. Apparence sensible et apparence intelligible, nous pourrions distinguer. Mais il nous faudrait conclure encore, par rapport à ces deux formes d'apparences : ce sont encore des apparences du réel, et non le réel même. Sauf que, voici tout le détail : l'apparence elle-même est un réel. Tout l'écart qu'il faut prévoir entre le nouménal et l'apparence se retrouvera donc entre la connaissance subjective, l'expérience réelle *en elle-même*, et la connaissance objective.

20. La connaissance subjective serait donc la connaissance de l'être que nous sommes. La différence entre les deux types de connaissance est celle que l'on retrouve entre « être un être » et « voir un être ». Nous connaissons les objets en vertu du fait que nous les voyons. Nous nous connaissons nous-même en vertu du fait que nous sommes cet être. Il en résulte l'écart que nous connaissons entre les impressions qualitatives et le savoir quantitatif.

21. Laissant donc à d'autres temps la question d'explorer, ou simplement de constater, la nature mystérieuse, l'absolu mystère que constitue cette connaissance de soi, cette conscience de soi, nous pouvons à tout le moins retenir un fait, qui est celui qui importe en ce moment : il s'agit d'une connaissance de soi. Il s'agit d'une connaissance de soi et, plus important, d'une connaissance distinctive de soi. Le sujet se reconnaît *dans ce qui ne rentre pas dans ses grilles*. Cela est parfaitement normal, très simple, mais d'autant plus difficile à saisir. Mais voyez maintenant comment nous avons une réponse à notre question : « Comment saura-t-on distinguer entre sujet et objet ? »

22. Nous avons bien plus encore. Considérons cet exemple fantaisiste. Vous croisez un objet, disons, une colonne de marbre. Cette colonne vous répond. Curieux écho, mais tout de même un écho. Ce n'est plus du gibier. Cet être parle, et vous êtes là avec langue et oreilles : cet être fait preuve d'une vie intérieure et, non pas de n'importe quelle vie intérieure, mais d'une vie intérieure que vous partagez. Il chante, et son chant vous émeut ou, sinon, vous voyez bien qu'il est fait pour émouvoir un semblable et qu'il s'émeut lui-même comme vous pouvez vous-mêmes vous émouvoir. Cet être n'est plus *autre*. Il est avec vous et vous êtes avec lui, aussi immobile et glacial que son marbre puisse vous paraître. S'il ne s'agit plus d'une colonne de marbre, mais d'un véritable semblable, alors, ce sera

peut-être un concurrent ou une concurrente, mais ce sera un autre homme ou une autre femme, et non plus une véritable altérité.

23. Nous pourrions ici viser une percée morale, soutenir que, puisque vous *êtes* un être rationnel, vous seriez infidèle à votre être propre si, tout en reconnaissant en vous-même une fin absolue, vous n'en faisiez pas autant de votre *semblable*. Votre conduite serait alors contre nature, puisque, être raisonnable, vous agiriez contre la raison.

24. Mais nous n'avons plus besoin d'une telle hypothèse, peut-être trop artificielle, aussi valide qu'elle soit. C'est autrement ici qu'on peut penser l'éthique et l'altruisme. Revenons à cette idée que, « naturellement », l'être que nous reconnâtrons comme fin sera l'être auquel nous nous *identifierons*. Si nous en admettons tant, nous n'avons plus à chercher un autre fondement à l'altruisme. La connaissance subjective nous lie à autrui d'une manière telle que, pour se battre contre lui, pour l'abuser, il nous faut d'abord défaire ce lien. Penser à Lévinas, même si son langage concernant l'être et l'altérité ne cadre pas avec la présente perspective. Pensons plus encore à Henry, avec son concept d'affectivité pré-réflexive.

Voici donc, sous forme de schéma, le raisonnement dans son ensemble. Je pourrai ensuite conclure en disant un mot sur la vie :

- La vie est pour elle-même une fin.
- Elle est cependant marquée par le besoin. Ne se suffisant pas à elle-même, et elle se nourrit de l'altérité.
- L'altérité est donc pour elle moyen
- et sa relation à l'altérité en est donc une d'*adversité*.
- La vie serait donc pour soi, et contre l'altérité (= dualisme éthique). Par suite :
- ce qui se *présente* comme objet sera perçu comme *moyen* ;
- et ce qui se *présente* comme sujet sera pressenti comme *fin*.
- Connaître objectivement et connaître subjectivement (= dualisme épistémique) consisteraient donc, respectivement, à voir comme moyen et à voir comme fin.
- **Le vivant, étant pour soi, serait pour ce à quoi il s'identifie ;**
- Le processus d'identification, servant à identifier le *même*, reposerait sur la connaissance subjective.
- Cette connaissance est la connaissance de soi,
 - la connaissance du médium, par opposition à
 - la connaissance du message ;
- Ce processus, ne permettant pas d'établir de distinction entre soi et autrui, fonderait un rapport identitaire à autrui et,
- s'identifiant d'emblée à lui, nous reconnâtrions en lui une fin en soi.

25. « Bien sûr mais... », on voudra nous dire... « tout le monde sait que l'être humain est égoïste. Les faits parlent contre cette déduction. » À tous les « oui mais » semblables, il y a un « oui mais » qui répond. L'être humain est un être psychologique, complexe, sous-développé, bousillé en grande partie par les idées qu'il se fait de lui-même. Pour commencer, le regard que la psychologie a porté sur lui est un regard objectif. On ne s'est pas rendu compte que ce regard n'est pas neutre, qu'il est tout fait pour *réduire*, et qu'il ne peut justement voir ni la bonté, ni la beauté. C'est parce qu'il s'est voulu scientifique. On n'a donc pu voir

en l'humain qu'une énergie, une libido que seul son unique intérêt pouvait déterminer. Ce regard nous a donc livré une parodie de nous-mêmes.

26. Or, comme l'être humain est imitateur, il se comporte à l'image qu'on lui rend de lui-même.

27. On lui a livré l'image d'un mécanisme déterminé par son dynamisme interne et comme, imaginaire matérialiste à l'appui, on se persuade facilement qu'il n'y a que des « intérêts », donc des « forces » internes qui peuvent déterminer la conduite, on lui a livré l'image d'un mécanisme qui ne peut qu'être égoïste. Et l'être humain a réussi parfois à se conformer à cette image.

28. Mais « Arrêtez donc ». Voilà ce qu'il faut dire : « Arrêtez. » La vie est tout autre. Il faut savoir penser la vie. Tous ces discours pourraient être bons pour l'oubli, si on s'arrêtait pour considérer le fait de la vie en lui-même. Essentiellement, une telle tâche consisterait à montrer que la vie *est* don, que tous les êtres vivants dont la vie suit un cours normal, du simple roseau aux plus grands mammifères, reçoivent la vie, puis la donnent, et que, loin d'être un comportement contre-nature, le comportement « bon » ne serait rien de moins — et peut-être rien de plus — qu'un comportement *mature*.

Merci.



Résumé schématique de la communication

Trois points essentiels

- 2 sortes de savoirs
- 2 raisons d'être, propres respectivement à l'un et à l'autre de ces savoirs
- un long raisonnement qui va être basé sur un postulat fondamental concernant la vie

Pourquoi cette réflexion ?

- l'idée n'est pas de soutenir une phénoménologie naturaliste de la vie, mais plutôt de mettre en évidence la nature et le rôle de la connaissance subjective dans le contexte d'une telle métaphysique.

Perspective naturaliste : pourquoi ?

- pas un dualisme conceptuel, mais un dualisme nécessaire qui procède d'une nécessité formelle indépassable opposant des propriétés de l'intérieur à celles de l'extérieur.

• • •