

Connaissance et irrationalité (Critique à l'Ontologie de Nicolai Hartmann ¹ dans la philosophie du droit)

João Maurício ADEODATO

Professeur à l'Université fédéral de Pernambuco, Brésil

Résumé. — Cet article tente d'objectifier la connaissance et l'éthique dans l'œuvre de Nicolai Hartmann, l'un des derniers philosophes ontologiques du XX^e siècle. Le thème central de cette description est le problème de l'irrationalité comme frontière de l'épistémologie qui oppose des conceptions ontologiques comme celles d'Hartmann à une théorie de la connaissance plus sceptique et heuristique et qui convient apparemment mieux à cette philosophie visant à comprendre le droit contemporain dans une société extrêmement complexe.

Mots-clés : connaissance, irrationalité, Hartmann, ontologie.

I. — INTRODUCTION

Nicolai Hartmann représente de manière expressive un modèle de pensée qui florissait principalement en Allemagne et qui, malgré l'existence de représentants importants dans d'autres nations, a assuré la prédominance germanique dans la philosophie occidentale durant plus de deux siècles.

Cette façon de penser a pris une telle importance qu'elle se confond avec la « philosophie en soi-même », ou du moins avec la philosophie dans son sens propre ; cependant, à notre époque, elle ne semble pas avoir la même vigueur. Malgré cela, connaître Hartmann est un point de départ solide pour comprendre ce type de philosophie : la philosophie **ontologique**. Il est vrai que Hartmann parle aussi d'une certaine ontologie qui est, pour lui, tout aussi équivoque que la « mode subjectiviste » qu'il combat. Mais nous verrons que sa théorie et cette « ancienne ontologie » ont beaucoup de choses en commun.

Au Brésil, l'œuvre de Hartmann n'est pas parmi les plus connues ². Mais son influence est particulièrement significative parmi les auteurs portugais, espagnols et ita-

¹ Je remercie Lígia Adeodato, Flávia Reis, Thérèse et Luciano Oliveira pour leur concours dans la version de ce texte en français.

liens, dévoués à l'étude de la Philosophie du Droit. Sa **théorie des valeurs**, qui suit les grandes lignes de l'éthique de Max Scheler, a eu une grande répercussion et demeure, jusqu'à nos jours, l'un des exemples les plus remarquables de la **doctrine axiologique objectiviste**, selon laquelle ce que l'on nomme les valeurs ne sont pas une création humaine, car elles existent dans l'univers indépendamment du fait qu'elles soient ou non réalisées, comprises ou perçues par qui que ce soit.

Hartmann n'exhibe pas ce style « nouveau » que l'on peut voir chez d'autres philosophes contemporains ; son style est détaillé et descriptif, d'une certaine manière « scolastique », comme il a déjà été souligné. Son œuvre, plus cosmogonique qu'humaniste, s'oppose à la tendance moderne, cartésienne, de placer l'homme et la théorie de la connaissance au centre de l'investigation philosophique, ce qui donne à sa philosophie un air classique. Lire Hartmann, c'est en même temps avoir accès à l'histoire de la philosophie occidentale sans les défauts coutumiers des manuels, d'où son avantage du point de vue didactique.

Nous ferons ensuite un exposé, qui, à première vue, semblerait présenté de manière inversée, mais qui, méthodologiquement, paraît suivre le chemin le plus adéquat : exposer initialement la théorie de la connaissance et la doctrine de l'irrationnel de Hartmann et, seulement après, définir ce qu'est la philosophie ontologique. Pour terminer, nous essaierons d'analyser de manière critique cette forme de penser sur le monde.

II. — CRITIQUE À LA MÉTAPHYSIQUE MODERNE ET LE RETOUR À L'ONTOLOGIE.

Nicolai Hartmann perçoit nettement que sa philosophie prend une direction opposée à celle de la pensée dominante en Europe durant la première moitié du XX^e siècle :

« D'Aristote à Christian Wolff, l'ontologie veut être la "science de l'être en tant que tel". Dès le départ, le scepticisme souleva la question suivante : comment pouvons-nous connaître quelque chose de "l'être en tant que tel" ? De manière encore plus radicale, la critique renouvela la question. Pour elle, l'être en tant que tel est de toute manière choquant, car elle aussi est idéaliste. Non seulement elle ne peut tolérer la connaissance de quelque chose en soi, comme elle ne peut tolérer l'être en lui-même non plus. En effet, l'idéalisme issu de la critique qui s'est établie à partir de Kant, apporte avec lui cette conséquence dans toute sa rudesse. Et le néo-kantisme l'accueille toute entière. »³

² Des rares exemples sont les notes de A. Rosenfeld : « Nota sobre Nicolai Hartmann », *Revista Brasileira de Filosofia* vol. 8 (4), São Paulo, 1958, et « Nicolai Hartmann e a Fenomenologia », *Revista Brasileira de Filosofia* vol. 10 (3), São Paulo, 1960, p. 327-335, et l'essai de M. Reale : « Política e Direito na Doutrina de Nicolai Hartmann », *Política de Ontem e de Hoje*, São Paulo, Saraiva, 1978, p. 123-147.

³ N. Hartmann : « Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich ? », *Kleinere Schriften*, vol. III, *Von Neukantismus zur Ontologie*, Berlin, de Gruyter, 1957, p. 268.

Dans ce passage ainsi que dans beaucoup d'autres de ses écrits, Hartmann accuse les philosophes, ses contemporains, de s'éloigner des plus grandes conquêtes de la pensée classique, principalement de l'ontologie comme base de la théorie de la connaissance et de l'attitude philosophique en général. On peut même ajouter que cette direction anti-ontologique combattue par Hartmann se poursuit de nos jours, du moins dans la façon dont les différentes tendances philosophiques se présentent.

Contrairement à ce que l'on peut, par inadvertance, penser de cette philosophie actuelle, d'après Hartmann nous devons revenir à la problématique ontologique des classiques si nous voulons adapter la philosophie aux nouvelles conquêtes scientifiques. Au lieu de s'attacher aux côtés les plus fragiles de la « révolution copernicienne » de Kant – du type subjectivisme catégoriel, l'éthique formelle ou le pessimisme gnoséologique de la **chose en soi** – les spécialistes de la théorie de la connaissance et de Kant ont besoin de **revenir aux choses mêmes**, comme nous l'avertit Husserl.

Dès le début du livre *Zur Grundlegung der Ontologie*, on peut lire : « Pourquoi devons-nous réellement revenir à l'ontologie ? Autrefois, le fondement de toute la philosophie n'était-il pas ontologique ? Et ce fondement, dès qu'il a été démolé, n'a-t-il pas entraîné dans sa chute la philosophie même et tout ce qu'elle soutenait ?⁴ ».

Il ne nous semble pas convenable de reprocher à Kant d'être « idéaliste », surtout dans le sens parfois péjoratif du mot. Pourtant, on peut aisément percevoir pourquoi la critique kantienne a donné naissance à des théories de la connaissance clairement idéalistes, comme celles de Fichte, Cohen ou Natorp. Déjà avant Kant, Descartes avait inauguré la théorie de la connaissance de la philosophie moderne, en mettant en doute les objets et leurs possibles relations avec notre appareil cognitif et en trouvant dans le sujet même une base plus sûre pour la connaissance. Ce serait la **méthode** adéquate pour combattre les illusions de l'**attitude naturelle** et ce que l'on appelle le **préjugé des données**. Hartmann s'allie à ses contemporains, comme Husserl et Scheler, en attribuant une grande importance à l'objet ; mais, averti par la critique cartésienne, il insiste à ne pas « privilégier indûment » l'objet : il existe un seul plan ontologique où l'on retrouve sujet et objet. D'où l'ontologie du sujet, à côté de l'ontologie de l'objet, puisque le sujet, lui aussi, fait partie du monde, et lui aussi peut être l'objet de la description phénoménologique. Mais aucun de ces éléments ne peut être réduit à l'autre, la dichotomie sujet/objet étant maintenue comme essentielle à la gnoséologie.

Résumant les tendances dominantes qu'il considère équivoques, Hartmann accuse le réalisme – les empiristes anglais en seraient un exemple – de vouloir réduire le sujet à l'objet ; l'idéalisme des néokantiens, de réduire l'objet aux perspectives du sujet ; et le monisme, qu'il soit mystique ou panthéiste – Leibniz et Spinoza en sont des exemples –, réunit sujet et objet en une structure supérieure qui n'échappe pas aux péchés de l'idéalisme⁵. Le problème avec ces dénominations fort générales des « écoles » philosophiques, c'est qu'il est difficile de préciser ce que chacun saisit sous ces termes, à quel groupe de doctrine il se rapporte. Hartmann semble trop simplifier les théories qu'il désire combattre, il systématise certains aspects qu'il juge semblables et tombe, parfois, dans l'erreur même qu'il critique.

⁴ N. Hartmann : *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, de Gruyter, 1965, p. 1.

⁵ N. Hartmann : *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, de Gruyter, 1946. Cf. titres II, III et IV, 2e partie, pp. 133 et s.

En mai 1921, dans la préface de la première édition de la *Metaphysik der Erkenntnis*, Hartmann écrit : « La Métaphysique de la Connaissance prétend être une nouvelle dénomination pour la Théorie de la Connaissance – ce qui est mieux que Critique de la Connaissance : non pas une nouvelle métaphysique dont la base serait la connaissance, mais seulement une théorie de la connaissance dont la base est métaphysique. »⁶ Donc, il est clair qu'il y a divergence par rapport à l'ambiance dominée par la théorie néo-kantienne, marquée par des préoccupations notamment méthodologiques et par la suprématie de l'épistémologie comme discipline centrale de la philosophie. On peut dire, en termes généraux et comme il a déjà été dit, que cette situation persiste jusqu'à nos jours.

Hartmann cherche à combattre les tendances dominantes à partir de deux postulats de base : premièrement, l'homme ne peut être vu uniquement en tant que sujet qui connaît, centre de toute la connaissance ; il est aussi un **objet** de connaissance qui doit être analysé comme partie intégrante d'une ontologie universelle, sans privilèges préconçus dans un système ; deuxièmement, l'être est indifférent à sa position – ou non – comme objet de connaissance, et le fait d'être examiné – ou non – sous une épistémologie, ne le fera pas se présenter différemment. D'où la classification de **réaliste**⁷ donnée à la philosophie de Hartmann : dans un certain sens, elle privilégie l'objet.

Le genre de métaphysique que notre auteur réunit sous la dénomination de « vieille ontologie » ou ontologie « traditionnelle » est soumise à la critique sous divers aspects⁸, parmi lesquels on en distingue trois plus significatifs.

Le premier correspond à la construction de systèmes philosophiques au détriment de l'observation des innombrables facettes sous lesquelles les objets nous apparaissent dans le monde, c'est l'opposition entre **système** et **problème** : comme le système adopté a toujours la primauté sur l'étude des phénomènes, le monde réel a besoin d'être adapté aux principes généraux du système. Ces principes fonctionnent comme des prémisses dont les caractères de la réalité doivent, consciemment ou non, être déduits. Comme l'ontologie est indifférente aux systématisations, les constructions systématisées *a priori* sont vouées à l'échec. Hartmann affirme que la tendance à systématiser est la plus grande erreur de l'histoire de la philosophie ; et il va plus loin encore lorsqu'il dit que la connaissance et les théories systématiques cheminent en directions opposées. L'unité ontologique du monde est un secret qui se découvre à travers l'investigation phénoménologique. « Et ceci ne peut survenir si l'on impose à l'ontologie un prétendu schéma d'unité – l'unité artificiellement imaginée ne sera jamais en accord avec elle -, sauf si l'on "cherche" en elle-même l'unité naturellement existante »⁹.

Deuxièmement, l'ancienne ontologie présente un dilemme faussement insoluble, en plaçant deux positions opposées par leur sommet et toutes deux équivoques : ou la chose en soi-même est tenue comme limite qu'on ne peut atteindre, obligeant à une résignation devant l'impossibilité infranchissable de la cognition et succombant à l'analyse

⁶ N. Hartmann : *Metaphysik der Erkenntnis* (n. 5), p. III.

⁷ Cf. W. Stegmüller : « Realismo Crítico : Nicolai Hartmann », trad. par E. R. Martins, *A Filosofia Contemporânea* (vol. I). São Paulo : EPU/EDUSP, 1977, p. 198-229.

⁸ D'où vient l'expression réalisme « critique » employée par Stegmüller (n. 7).

⁹ N. Hartmann : « Der philosophische Gedanke und seine Geschichte », *Kleinere Schriften*, vol. II, *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Berlin, de Gruyter, 1957, p. 37.

stérile de la procédure de la connaissance, ou alors, elle prétend offrir des solutions toutes prêtes aux problèmes qui ne peuvent être atteints par la raison. En résumé, le décor irrationnel qui échappe à l'investigation ontologique est ignoré. Cette base d'irrationalité, d'un autre côté, ne doit pas amener au scepticisme, vu qu'une certaine rationalité dans le monde est tout aussi évidente : il y a toujours quelque chose à connaître dans l'être. Dans le cas où rien ne vaudrait la peine d'être recherché, comme le veulent les sceptiques les plus extrémistes, on ne pourrait même pas relever les problèmes, puisque l'on ne suspecterait même pas de leur existence¹⁰, nous n'aurions pas ce que Hartmann a appelé de l'**aporie de la conscience du problème**.

Finalement, en conséquence des systématisations artificielles, la métaphysique traditionnelle ne considère pas les sphères ontologiques dans lesquelles les êtres s'assemblent, en appliquant aux uns des catégories spécifiques des autres, comme, par exemple, lorsque l'on transfère des principes mécanicistes à l'être organique, des catégories organiques à la sphère spirituelle historique, ou lorsque l'on explique les relations du monde physique en fonction d'une théologie ou téléologie quelconque. Le développement de ce que l'on appelle les sciences physiques et naturelles dans le monde moderne fournit un exemple, en ce qui concerne la philosophie du droit, de ce **transfert indu des paradigmes** que Hartmann signale comme l'un des vices de l'ancienne ontologie.

Ceci n'est en aucune manière un problème du passé. Le jusnaturalisme « scientifique » continue en vigueur¹¹ et nous avons déjà connu plusieurs tentatives d'identifier dans le droit le même principe interactif du cosmos ou de comprendre l'État comme organisme vivant, sans que l'expression en soit purement poétique et métaphysique¹². Par ailleurs, l'emploi de la métaphore nous montre déjà la confusion millénaire qui, à en croire Hartmann, a été apportée et renforcée par des ontologies indûment totalisatrices. La doctrine juridique est prodigue dans l'emploi de ces termes, car elle parle de lois « organiques », d'« organes » de l'État, de droits « naturels » ou de « destin » de l'univers.

Si la nouvelle ontologie prétend avoir une théorie appropriée de la connaissance comme l'un de ses objectifs, le chemin choisi par Hartmann, de manière cartésienne, est celui de l'observation de l'acte même de la connaissance, tout en ayant conscience de l'avantage de l'ontologie sur la gnoséologie. La première donnée qui en résulte, c'est que connaître, c'est invariablement connaître **quelque chose** (*aliquid*) ; il s'agit de l'activité de se projeter en dehors de soi-même. Cela signifie que le sujet en question ne peut être compris que par rapport à un objet. La réciproque est tout aussi vraie, dès que l'activité gnoseologique est une caractéristique immanente au sujet et dans la mesure où l'objet – bien qu'il existe en soi – ne sera jamais converti, sans un sujet qui connaît, en objet de connaissance.

L'interrelation entre les deux termes doit coïncider ontologiquement pour rendre propice la gnoseologie ; c'est-à-dire, le sujet, quand il connaît, essaie de convertir les struc-

¹⁰ N. Hartmann : *Zur Grundlegung* (n. 4), p. 30. Remarquez l'idée de découverte d'objets préexistants, découverte qui doit se faire de façon naturelle, c'est-à-dire, correcte.

¹¹ N. Hartmann : *Metaphysik der Erkenntnis* (n. 5), p. 258 et s.

¹² Voir exemple dans Pontes de Miranda : *Sistema de Ciência Positiva do Direito*, Rio de Janeiro, Borsoi, 1972, chap. I. Cf. aussi la doctrine raciste de H. Nicolai, *apud* J. Haesaert : *Théorie Générale du Droit*, Bruxelles, Bruylant, 1948, Livre III.

tures ontiques intrinsèques de l'objet en des structures logiques, rationnelles, avec lesquelles il travaille ; cette conversion est possible seulement parce que dans l'être de l'objet il existe des possibilités pour cela, bien qu'il ne s'épuise pas en de telles possibilités, comme Hartmann à tout moment le montre. La connaissance dépend, dans la perspective de la nouvelle ontologie, d'un sujet qui se projette en quelque chose et de quelque chose intrinsèquement dotée du pouvoir d'adaptation aux structures logiques qui coordonnent telle projection ¹³.

III. — L'ÊTRE ET L'ÉTANT

Qu'est-ce que c'est l'être ? Quels sont ses attributs ? La nouvelle ontologie n'ambitionne pas de définir l'être en tant que tel, elle ne reconnaît même pas que cela soit possible : « L'être en soi ne peut être défini, ni interprété. Par contre, on peut différencier les manières de l'être et analyser ses modes. On peut ainsi les révéler de l'intérieur vers l'extérieur. Ceci se fait à travers l'analyse modale de l'être réel ou idéal » ¹⁴. Donc, l'être est capable d'investigation, bien qu'il ne puisse être défini. De cette investigation, Hartmann retire les caractères de base que nous pouvons résumer ainsi :

1. L'être est en lui-même, indépendamment d'être ignoré, pensé, aimé, connu ; en somme, il est indifférent au sujet cognitif.

2. L'être se manifeste dans la multiplicité, mais il est un, dans le sens où tout est ; tous les êtres particuliers se rejoignent dans le fait qu'ils participent de l'être.

3. Cette multiplicité n'est pas désordonnée, mais elle est structurée selon des principes catégoriels.

Hartmann est ainsi transporté de l'ontologie à ce qu'il a appelé l'analyse **catégorielle** : faire des recherches sur l'être, c'est découvrir les catégories qui régissent les diverses régions ontiques. On observe, ici encore, son désaccord avec l'existentialisme et le néo-kantisme : fonder la philosophie dans un « sens pour l'homme » ou la réduire aux catégories épistémologiques du sujet n'est pas conséquent.

Hartmann, profitant d'une distinction scolastique, distingue les concepts exprimés au participe présent, *Seiendes*, traduit par *étant*, et l'infinitif *Sein*, traduit par *être*. L'étant est compris comme celui qui est ou comme quelque chose qui participe de l'être, quelque chose étant ; *Sein*, à son tour, est l'expression qui montre l'être comme tel, l'être dans sa totalité. D'après Hartmann, « Être et étant se différencient de la même manière que vérité et vrai, "effectivité" et effectif, réalité et réel. [...] L'être de l'étant est unique, peu importe le nombre de facettes sous lesquelles il peut se présenter. Toutes les autres différenciations de l'être, ainsi, ne sont que des particularisations des manières d'être » ¹⁵.

À mesure que sa pensée se consolide, Hartmann va différencier plus nettement les concepts de métaphysique et d'ontologie : face au décor d'irrationalité qui est sous-jacent à tout ce qui est, la métaphysique a pour tâche de pénétrer dans l'inconnaissable et d'essayer de pousser à chaque fois plus loin les frontières de l'inconnaissabilité ; la

¹³ N. Hartmann : *Methaphysik der Erkenntnis* (n. 5), p. 44 et s.

¹⁴ N. Hartmann : « Alte und neue Ontologie », *Von Neukantismus zur Ontologie* (n. 2), p. 335.

¹⁵ N. Hartmann : *Zur Grundlegung* (n. 4), p. 36.

métaphysique fonctionne comme ligne de front ou d'avant-garde de l'ontologie, cherchant à amplifier de manière sûre le terrain dont l'ontologie a besoin. L'ontologie traite plus spécifiquement de la partie connaissable de l'être et, par là même, elle est plus rigoureuse que la métaphysique.

Il est important d'observer que le sens de l'ontologie exposé dans le paragraphe précédent correspond au sens le plus restrictif du mot, tel que Hartmann l'emploie. Dans une acception plus ample, la métaphysique, tout autant que l'ontologie au sens strict, sont ontologiques, vu que l'être est l'objet de leur discours. Dans cette acception plus ample, le concept de l'ontologie se confond avec l'être même, car « être » est aussi *logos* ; l'ontologie est antérieure à n'importe quelle pensée gnoséologique, elle observe l'être à partir de l'indéterminé. Hartmann dénomme ceci **aporie ontologique fondamentale** : l'ontologie est la source de toute connaissance, mais c'est seulement par l'intermédiaire de la connaissance que nous pouvons arriver à l'ontologie. La philosophie première, que l'ontologie de Hartmann prétend construire, débouche sur une philosophie ultime : en observant les problèmes apparemment isolés, on arrive, si c'est le cas, à l'unité systémique ; puisque la multiplicité est la donnée primordiale de l'expérience, nous ne percevons que les objets individualisés ; alors, c'est à partir de ces objets que nous devons commencer¹⁶.

« L'être en soi, c'est l'indépendance ; l'être objet, la dépendance... L'être objet n'est absolument pas l'être en soi. Il repose, sans doute, sur lui, mais il ne coïncide pas avec lui »¹⁷. Oui, dit Hartmann, tout objet de la connaissance a derrière lui un aspect ontologique. Pour le sujet qui connaît, il est impossible de connaître profondément l'objet au point de le faire coïncider avec son être indépendant ; cela demeure, pourtant, l'objectif.

Hartmann ne nie pas ses origines kantienne. Kant avait raison dans sa thèse, lorsqu'il disait que les conditions de possibilité de la connaissance ne sont pas exclusivement objectives, mais qu'elles doivent, en quelque sorte, adapter le sujet et l'objet ; mais jamais, comme chez Kant, l'objet au sujet. Les catégories ne sont pas subjectives : elles rendent possibles la connaissance, c'est certain, mais exclusivement et seulement parce qu'elles régissent en même temps le sujet et l'objet. Il arrive cependant que ces catégories ne sont jamais totalement adéquates, même si l'on tient compte de la transcendance de la connaissance. La connaissance n'est pas un simple phénomène de la conscience, comme le sont, par exemple, les représentations, le penser, la fantaisie. La connaissance est un acte transcendant, une relation entre la conscience et l'objet. Un **acte transcendant** « ne se réalise pas uniquement dans la conscience – comme penser, imaginer, créer des fantaisies –, mais il surpasse la conscience, la dépasse et l'unit à ce qui persiste en soi indépendamment de la conscience »¹⁸. Qui plus est, les catégories ne sont pas pleinement adéquates, du fait de la présence de l'irrationnel.

¹⁶ N. Hartmann : *Zur Grundlegung* (n. 4), p. 28 et 31.

¹⁷ N. Hartmann : *Zur Grundlegung* (n. 4), p. 151.

¹⁸ N. Hartmann : *Zur Grundlegung* (n. 4), p. 146.

IV. — L'IRRATIONNEL ET LA CHOSE EN SOI

Chez Hartmann, l'irrationalité est un concept gnoséologique qui ne se confond pas avec le concept de l'être en soi tel qu'il a été posé par Kant. Hartmann reprend la critique si souvent faite au kantisme et s'interroge : comment peut-on affirmer quelque chose d'un monde **nouménal**, intangible en tous sens ? Il soutient alors la thèse selon laquelle l'être en soi est aussi accessible, quoiqu'en partie seulement, faisant un tout avec les phénomènes, tandis que l'irrationnel se rapporte exclusivement à l'inconnaisabilité. En séparant convenablement l'ontologie de la gnoséologie, on évite la confusion : la chose en soi est une modalité de l'étant, tandis que l'irrationnel est une modalité de la connaissance. C'est le concept d'irrationalité qui rend légitime la métaphysique de Hartmann comme **métaphysique des problèmes** et qui l'amène à attribuer un sens **positif** à la chose en soi kantienne, contrariant l'interprétation de l'école néo-kantienne de Cohen et Natorp, qui considèrent la chose en soi comme une nécessité logique, une limite de la connaissance qu'on ne peut transposer, dépourvue de tout contenu ontique.

En d'autres termes, pour Hartmann, l'irrationnel ne se confond pas avec la chose en soi, car celle-ci est rationnelle bien que partiellement inconnaissable : d'un côté, même ce qui est **connu** sous certains aspects, garde un aspect irrationnel ; d'un autre côté, la chose en soi n'implique pas l'irrationalité.

Les apories qui recouvrent l'idée de la chose en soi, dit Hartmann, nuisent à l'investigation seulement lorsque la perspective gnoséologique n'est pas ontologiquement orientée ; si l'on considère que le monde des apparences, phénoménologique, révèle aussi l'être des étants, le concept de Kant devient superflu, vu que le phénomène ne consiste pas en une simple représentation de l'objet dans la conscience, mais, quoique partiellement, de l'objet en « soi ». D'où l'affirmation que l'objet transcendantal ne se confond pas avec l'objet empirique ; il est bien plus que cela, car l'infinitude, la transcendance, la « totalité des conditions » d'un objet, qui est, intentionnellement, mis en évidence dans notre expérience, se trouvent sous-jacentes à lui-même. L'approximation de l'objet transcendantal a besoin de prendre en considération, par exemple, la relation existante entre les catégories de cet objet empirique spécifique et d'autres catégories contextuelles qui n'ont pas de répercussion sur lui. « L'objet transcendantal est plus que l'objet empirique. Il n'est pas absorbé par l'expérience, qu'elle soit effective ou possible. Il lui appartient la "totalité des conditions" qui, dans l'objet naturel, demeure transcendante en tant qu'infinitude »¹⁹.

Le sens négatif de la chose en soi comme limite de la connaissance, sur laquelle les néo-kantiens de Marburg se sont concentrés, est transféré, avec d'importantes modifications, dans l'irrationnel. Celui-ci ne concerne pas l'être au sens propre du terme, comme il a été dit, mais la simple appréhension par l'homme, c'est un concept qui a une relation directe avec notre expérience cognitive. L'irrationnel n'est pas impensable ou « alogique », parce qu'il est **ontologique**, bien qu'il soit transintelligible et inconnaissable. Chez Hartmann, l'objet de la philosophie, l'être, est ontologiquement **rationnel**, quoiqu'une telle rationalité soit pour nous intangible. On peut objecter que nous

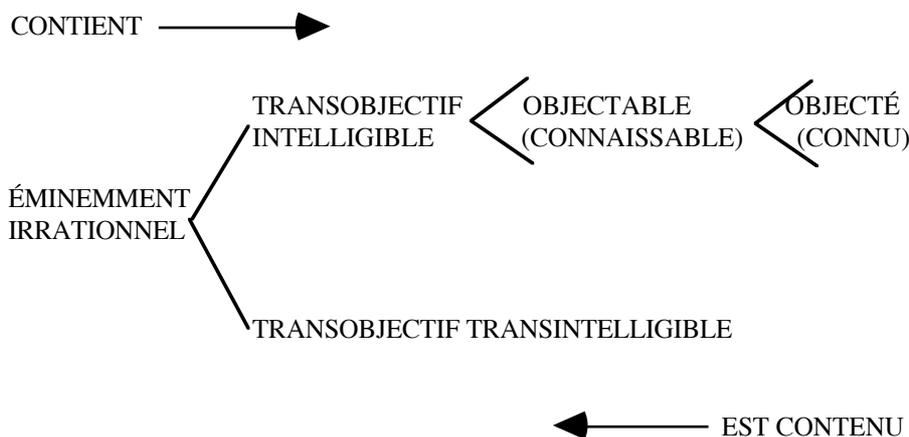
¹⁹ N. Hartmann : *Metaphysik der Erkenntnis* (n. 5), p. 234-235.

répétons l'erreur de Kant en affirmant quelque chose de quelque chose intangible. Mais, comme nous le verrons, l'irrationnel de Hartmann est perçu, pourrait-on dire, par intuition et il se dissipe peu à peu à partir de la rationalité, il n'est pas abrupt comme la chose en soi kantienne. Par contre, la position d'un autre post-kantien, Émile Lask, est différente : pour lui, l'irrationalité fait partie de l'être **des objets**, elle intègre sa propre nature ²⁰.

La doctrine de l'irrationalité est le principal argument de Hartmann contre la thèse néo-kantienne selon laquelle la pensée produit ses objets. L'irrationnel serait la preuve de la résistance que l'objet offre au sujet.

Sur le plan éthique, le problème est tout aussi marquant. Différemment de Kant, pour qui le doute résigné de la raison pure théorétique cède la place aux certitudes de la raison pure pratique lorsque l'action, la conduite est en jeu, pour Hartmann l'irrationnel gnoséologique est présent dans toutes les sphères ontologiques : l'idéale, l'inorganique, l'organique et spirituelle ou éthique. L'ontologie peut aider dans la découverte de chemins pour les problèmes éthiques, mais elle ne pourra jamais fournir de critères décisifs, qu'ils aient un contenu matériel ou qu'ils soient purement formels. La situation des sciences mathématiques et naturelles est plus confortable, du fait que, en général, elles ne sont pas contraintes à prendre des décisions de caractère éthique, à choisir entre deux possibilités égales. Vu qu'il n'y a pas d'impératifs catégoriques dans l'« éthique matérielle » de Scheler et Hartmann, et face au blocage inévitable de l'irrationalité, les questions essentielles de l'éthique ont besoin d'être traitées sur la base de l'accord et du « bon sens », dont le degré de rationalité, bien qu'il ne soit jamais absolu, permet des pistes plus ou moins sûres.

Au sujet de la structuration gnoséologique, rationalité/irrationalité de l'être, la terminologie de Hartmann peut suivre le schéma suivant :



²⁰ Cf. T. Ferraz Jr. : *Conceito de Sistema no Direito – Uma Investigação Histórica a partir da Obra Jusfilófica de Emil Lask*, São Paulo, EDUSP/Revista dos Tribunais, 1976, p. 84 et s.

À une extrémité, nous avons le **connu**, ce qui a déjà été effectivement transformé en objet – objecté ²¹ – par la conscience cognoscente. Hartmann nomme cette région du déjà connu le « Patio des Objets » (*Hof der Objekte*). Même ici, cependant, ces objets connus gardent encore des contenus irrationnels qui ne s'épuisent pas dans le simple être objet – d'où l'« être contenu » dans l'éminemment irrationnel ; en même temps qu'ils se révèlent comme phénomènes, ils révèlent une partie de son être en soi. Dans un dialogue critique avec Kant, Hartmann commente : « Si seulement le transobjectif était en soi, mais non l'objecté, on pourrait conclure que, avec le progrès de la connaissance, l'être en soi finirait petit à petit par être supprimé ou anéanti ». « Non seulement la partie objectée de l'objet total fait front au sujet, mais aussi la partie non objectée, le transobjectif. Celui-ci n'est pas *objectum* mais sûrement *objiciendum* » ²².

La sphère effectivement connue s'insère dans une autre sphère plus ample, laquelle, quoique non apprise momentanément, présente des caractères ontiques qui la rendent susceptible d'être plus tard érigée en objet ; c'est le connaissable ou l'objectable, l'horizon de la recherche et du progrès de la connaissance. Le connaissable fait partie du transobjectif intelligible, la région de l'être transobjectif qui peut être pensée et dans les limites de laquelle travaille la métaphysique. Le transobjectif transintelligible est le secteur où la raison humaine ne réussit pas à pénétrer, il correspond à l'irrationnel proprement dit, l'inconnaissable ou l'alogique. Le schéma gnoséologique tout entier est contenu dans ce que Hartmann qualifie d'éminemment irrationnel (*das eminent Irrationale*).

On peut remarquer que l'irrationnel, ici, n'est pas un concept absolu, mais qu'il admet des nuances et des zones grises parmi ses stades, face à la capacité cognitive de l'être humain. Les frontières entre les régions gnoséologiques détaillées dans le schéma sont ténues et changeables, bien qu'elles préservent leur point irréductible. Il y a la région irrationnelle casuelle, qui ne se laisse pas appréhender par la logique, l'irrationnel en tant qu'absence de fondement ; il y a l'irrationnel logique mais transintelligible, inconnaissable qui ne se laisse pas conceptualiser à cause de nos limites ; et il y a l'éminemment irrationnel, qui est en même temps alogique et inconnaissable.

Un grand nombre des problèmes qui affectent la métaphysique traditionnelle, explique Hartmann, sont dus à l'aspect aporétique de l'irrationalité : une partie du transobjectif transintelligible, bien qu'il ne se laisse pas connaître avec rigueur, peut être atteint par l'intuition. Dans le mot *ratio*, les deux sens sont présents, l'irrationnel perceptible mais alogique et l'irrationnel logique mais inconnaissable. Cet irrationnel qui peut être connu par l'intuition mais non rationalisé, alogique, peut être pensé et même étudié comme problème, mais il reste transintelligible dans le sens où il ne se laisse pas atteindre par les **catégories** qui régissent l'activité gnoséologique. Il est présent dans toutes les sphères de l'être, dans tous les êtres, autant dans sa généralité que dans son individualité. C'est lui qui rend légitime la métaphysique, ouvrant le chemin à l'ontologie ; il permet au philosophe de raisonner sur l'irrationalité, malgré son

²¹ Le néologisme objetation, concept gnoséologique dans Hartmann, tient à la nécessité de placer une distinction entre objectivation, concept ontologique relatif à des manifestations de l'être spirituel (l'esprit objectivé), et objectation, l'attitude de placer quelque « chose » (*aliquid*) comme objet de la connaissance. Traduire le terme par objection pourrait prêter à confusion avec le sens usuel du mot, celui de réfutation, opposition, etc.

²² N. Hartmann : *Zur Grundlegung* (n. 4), p. 154 et s.

irréductible inconnaissabilité à partir d'un certain point. Les valeurs sont un exemple des objets qui peuvent être correctement connus par l'intuition mais non rationalisés, à cause de leur caractère alogique. Comme exemples de l'irrationalité logique mais transintelligible, on peut citer les nombres irrationnels dans la théorie mathématique des ensembles. Ainsi, ces graduations de l'irrationnel n'excluent pas la possibilité d'une certaine connaissance.

Par contre, l'éminemment inconnaissable est absolument irrationnel. Sa structure ontique ne garde aucune correspondance avec la structure de notre appareil cognitif. Il est totalement éloigné de notre perception et il n'admet que des prédicats négatifs : il ne peut pas être connu par l'intuition, il est inconnaissable, alogique, intangible. Il ne peut même pas être pensé, au sens strict du mot, mais uniquement présupposé. D'où la critique explicite à Husserl : « C'est ce que la sentence de Husserl énonce : tout ce qui est, est aussi connaissable. L'étant est en soi sans défense face à la connaissance. Il est de son essence de s'offrir où et quand la connaissance s'adresse à lui. La question, pourtant, est bien celle-ci : est-il aussi de l'essence de la connaissance de pouvoir s'adresser à tout ce qui s'offre à elle ? La connaissance, de son côté, est-elle capable de faire, de toutes les choses qui sont, son objet ? »²³. On se rend compte ici que Hartmann, dans sa polémique avec le psychologisme et avec la phénoménologie de Husserl, retourne contre lui-même les critiques qu'il avait faites à la chose en soi de Kant²⁴. Dans la mesure où il constitue la plus large des sphères gnoséologiques, dans laquelle toutes les autres sont contenues, l'éminemment irrationnel est aussi responsable du résidu d'inconnaissabilité qui reste même dans le patio des objets, c'est-à-dire devant des étants que nous jugeons connaître parfaitement.

Un autre phénomène important que la doctrine de l'irrationalité de Hartmann explique, c'est que tout ce qui est individuel est en quelque sorte irrationnel. L'individualité, une des caractéristiques du monde réel, ne s'adapte pas à notre appareil connaissable, qui est incapable de fonctionner sans généralisations. L'individuel est irrationnel parce qu'il est irréductiblement contingent. Il y a une nouveauté radicale dans tout ce qui est réel, ce qui implique que n'importe quelle règle générale établie par la raison sélectionne des aspects ontiques au détriment des autres. On peut voir que, suivant une longue tradition, Hartmann unit raison et généralisation. L'irrationalité individuelle est qualitativement infinie à côté de l'aspect quantitativement irrationnel de n'importe quel étant, car l'individuel ne se répète jamais.

Hartmann cherche à se débarrasser de l'aporie de la chose en soi quand il insiste sur l'unité ontologiquement rationnelle formée par l'être ; la rationalité que par hasard nous percevons est une partie irrécusable de l'être et rien ne montre le démon trompeur de Descartes. Toutefois notre rationalité est limitée. C'est une question de degré : l'être est rationnel, quoiqu'éminemment irrationnel : les théories comme celle de Lask ou même celle de Kant sont artificieuses à ce sujet-là. L'être ontologiquement irrationnel n'existe pas : « Même qu'il n'y ait rien d'irrationnel en soi, il pourrait y avoir, malgré tout, quelque chose d'irrationnel pour nous »²⁵. Il n'est pas sage de considérer quelque chose comme aléatoire en soi seulement en fonction de son impénétrabilité pour l'homme,

²³ N. Hartmann : *Zur Grundlegung* (n. 4), p. 158.

²⁴ N. Hartmann : *Zur Grundlegung* (n. 4), p. 158.

²⁵ N. Hartmann : *Zur Grundlegung* (n. 4), p. 159.

unique évidence phénoménique dont quelqu'un dispose. Recourant à une solution plus simple, Hartmann considère plus correct de croire à l'hypothèse contraire, une fois que la raison semble être adéquate à quelques facettes de l'être seulement.

V. — CONCLUSION CRITIQUE

Pour conclure cet essai, nous allons reprendre du Prof. Hans Blumenberg les deux principaux courants dans lesquels, inspiré de l'anthropologie d'Arnold Gehlen²⁶, il résume les deux perspectives anthropologiques qui sont sous-jacentes aux théories de la connaissance en Occident. Il est possible de faire en sorte que cette division corresponde à la dichotomie ontologie essentialiste *versus* rhétorique²⁷, ou à la perspective selon laquelle la philosophie doit « partir des choses » *versus* la perspective selon laquelle la philosophie doit « partir du langage ». Dans la terminologie de Gehlen, l'homme est vu tantôt comme un étant complet (littéralement « riche »), tantôt comme un étant en manque (« pauvre »), selon ses relations avec l'environnement. Nous pouvons dire que la gnoseologie contemporaine préfère voir l'homme comme un être en manque, alors que Hartmann, lui, est un représentant de la philosophie qui envisage l'homme comme un être complet. Voyons en quoi consiste cette opposition méthodologique qui semblerait avoir des avantages didactiques.

Nous allons exposer ici cette dichotomie à travers les termes **holistique** et **heuristique**²⁸.

Le substantif **holisme** est d'usage plus courant, surtout, mais pas seulement, dans le vocabulaire mystique contemporain. L'origine du mot vient de l'adjectif grec *wlikoß*, qui signifie « universel ». L'expression semble avoir été conçue par J.-C. Smuts, en 1926, dans le but de différencier sa théorie philosophique naturaliste autant du monisme mécaniste que du dualisme vitaliste. On peut la définir comme la tendance qui, admise comme caractéristique de tout l'univers, synthétise les unités en des totalités organisées ; ces totalités constituent des nouvelles unités en vue de nouvelles synthèses, chacune avec son objectivité spécifique²⁹. Le courant holistique part d'une **objectivation** des phénomènes. La théorie de la connaissance et la science doivent faire correspondre de **vraies** propositions à de tels objets pré-existants, cherchant toujours un principe ontologique unificateur. Évidemment, l'appareil cognitif de

²⁶ H. Blumenberg : « Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik », *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1986, p. 104-135.

²⁷ Cf. J. M. Adeodato : « Dos Limites de uma Ontologia Jurídica ». *Direito, Política, Filosofia, Poesia – Estudos em Homenagem ao Professor Miguel Reale no seu Octogésimo Aniversário*, São Paulo, Saraiva, 1992, p. 495-505.

²⁸ Cf. J. M. Adeodato : « Conjetura e Verdade – Relendo de Miguel Reale », *Anais do IV Congresso Brasileiro de Filosofia do Direito*, João Pessoa, ed. IBF/Governo da Paraíba, 1990, p. 20-25.

²⁹ V. J. Ritter (org.) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. III. Basel/Stuttgart : Schwabe & Co., p. 1167-8. Pour une vision plus « engagée » la littérature est nombreuse actuellement. Cf., par exemple, D. Zohar : *The Quantum Self*, London, Bloomsbury, 1990.

l'homme, en tant que étant complet, est considéré comme compétent pour cela. La tradition platonique-aristotélique, dans ses diverses formes d'ontologie essentialiste, fait partie de cette tendance.

Plus modeste est la tendance **heuristique**, mot dont la racine grecque est la même que dans l'interjection eurêka ! ou dans le verbe *heurisco* (j'ai trouvé, trouver). Moins courant aujourd'hui, l'emploi du terme est fort ancien et remonte au moins au XVII^e siècle. En son sens moderne, l'heuristique peut être définie comme cette série de concepts et procédés qui coopèrent, d'une certaine manière, pour la relation de l'homme avec son milieu, malgré le caractère conjectural et provisoire, en fournissant des connaissances adéquates bien que sans fondement rigoureux ou prétention de vérité définitive³⁰. Ici, l'homme est vu comme un être biologiquement en manque, dont le langage est l'unique « réalité » (qui n'a rien à voir avec *res*) sur laquelle il peut travailler.

L'histoire des idées sur la relation de l'homme avec son milieu, ce que l'on nomme la théorie de la connaissance, devient une référence sûre pour la compréhension de la plupart des dilemmes et antinomies dans la philosophie européenne de l'Occident. Et, comme le suggère l'hypothèse ci-dessus, cette gnoseologie part de l'alternative anthropologique entre un être humain complet, adapté au milieu, ou un être humain en manque, renfermé et biologiquement incompétent.

En ce qui concerne la croyance en la plénitude, le titre de l'ouvrage de Kant publié par Hartknoch (Riga, 1783) est expressif : *Prolégomènes à toute métaphysique future qui puisse venir à prétendre être une science*. Kant affirme alors : « De la même manière, j'ose prédire que le lecteur de ces prolégomènes, capable de penser par lui-même, non seulement doutera de la science qu'il possède jusqu'à maintenant, mais aussi et par conséquent, demeurera totalement convaincu que quelque chose comme une science ne peut absolument pas avoir existé sans que les exigences ici formulées et sur lesquelles se base sa possibilité, soient satisfaites. Vu que jusqu'à maintenant rien de ceci n'est arrivé, il n'y a donc pas encore de métaphysique »³¹. La confiance dans la raison nous étonne, principalement parce qu'il s'agit du philosophe qui, peut-être involontairement, a tellement contribué pour la diminution du prestige de l'ontologie dans la philosophie moderne.

Influencé par un côté plus agnostique de l'œuvre de Kant³² et aussi suivant la tradition plus ancienne mais marginale – tradition qui rassemble atomistes, sophistes, sceptiques, cyniques, nominalistes, déconstructivistes et beaucoup d'autres –, Nietzsche raconte cette fable : « Quelque part dans un recoin éloigné de l'univers scintillant, dispersé par d'innombrables systèmes solaires, il y eut une fois un astre sur lequel des animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus superbe et la plus mensongère de l'histoire universelle : mais, cela dura à peine une minute. Après

³⁰ J. Ritter (org.) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (n. 29), p. 1115-20. Voir aussi H.-P. Ballmer : *Philosophie der menschlichen Dinge – Die europäische Moralistik*, Bern/München, Francke Verlag, 1981, p. 10-16.

³¹ I. Kant : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Werkausgabe – in zwölf Bände*. W. Weischedel (org.), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, vol. 5, p. 115.

³² Cf. J. M. Adeodato : « Conhecimento e Ética – O Ceticismo de Kant », *Ciência & Trópico* (1), vol. 22, Recife, Massangana, 1994, p. 7-20.

quelques instants durant lesquels la nature retint son souffle, l'astre se congela et les animaux intelligents furent obligés de mourir. » Et il poursuit : «... Il est remarquable que l'intelligence arrive à ce point ; elle qui a été accordée aux plus malheureux, délicats et périssables des êtres seulement comme moyen auxiliaire pour qu'ils puissent exister une minute... »³³.

Du point de vue gnoséologique, comme, par exemple, suivant le sillage de Nietzsche, les adeptes du déconstructivisme le montrent, les philosophes ontologiques imposent leurs systèmes en supprimant ou simplement en ignorant les effets de désagrégation du langage. La déconstruction d'un texte philosophique veut défaire l'idée – selon Derrida, la principale illusion de la métaphysique occidentale – que la raison peut, d'une certaine manière, dispenser le langage et arriver à une vérité ou méthode pure et autojustifiable, ou bien établir un paramètre non autoréférent, extérieur au discours même³⁴.

On peut noter que, quoiqu'il insiste à tout moment sur l'unité de l'être, Hartmann ne traite que de la multiplicité, c'est-à-dire des formes sous lesquelles l'être se présente. Cela ne pourrait pas être autrement, si l'on comprend « l'être » comme un mot, d'où la raison pour laquelle les passages sur « l'être en tant que tel » ne sont pas très clairs. Bien que la donnée phénoménologique démontre la multiplicité des étants, Hartmann n'est pas exempt de la tradition qu'il critique tellement, et il semble même voir derrière les problèmes une unité systématique. Qui plus est, suivant la tradition de l'attitude naturelle irréflectie de l'homme face au monde, qui ne se préoccupe pas du langage, une telle unité n'est pas seulement systématique, elle est aussi « chosifiée ».

L'« être en tant que tel » paraît davantage une question grammaticale. Comme le redoutait Nietzsche³⁵ : jamais nous ne nous libérerons de Dieu parce que nous croyons encore en la grammaire. Comme elle fournit les règles du discours, la grammaire assume pour la connaissance le rôle autrefois joué par Dieu et révèle les règles de l'unique réalité que nous pouvons percevoir, dit le philosophe. Cela veut dire que les questions de Hartmann sur l'être et ses prédicats sont métaphoriques, non descriptives d'un point de

³³ F. Nietzsche : « Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne », *Nachgelassene Schriften 1870-1873*, G. Colli et M. Montinari (org.), Kritische Studienausgabe, Berlin/New York, de Gruyter, vol. 1, p. 873-890.

³⁴ Cf. exemples de déconstruction appliqués à la recherche juridique dans R. Prentice : « Supreme Court Rhetoric », *Arizona Law Review*, 25/1, University of Arizona, 1983, p. 85-122 ; M. Gold : « The Mask of Objectivity : Politics and Rhetoric in the Supreme Court of Canada », *The Supreme Court Law Review*, 7, 1985, p. 455-510 ; K. Sobota : « Don't Mention the Norm ! », *International Journal for the Semiotics of Law*, IV/10, 1991, p. 45-60 ; Cf. aussi J. Derrida : *La Voix et le Phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 25 et s. Croient à une rationalité comme paradigme du discours A. Aarnio, N. MacCormick et R. Alexy, parmi beaucoup d'autres auteurs. Cf. N. MacCormick et Z. Bankowski (org.) : *Enlightenment, Rights and Revolution. Essays in Legal and Social Philosophy*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1989, *passim*. Pour une critique du concept de rationalité appliqué au droit cf. E. Haba : *Racionalidad y Metodo para el Derecho : ¿Es eso posible ?* San Jose, Universidad de Costa Rica, 1990.

³⁵ Cf. F. Nietzsche (« ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben... ») *apud* O. Ballweg : « Entwurf einer analytischen Rhetorik ». H. Schanze et J. Kopperschmidt (org.) : *Rhetorik und Philosophie*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1989, p. 238.

vue analytique. De toute manière, les problèmes suscités par le verbe être préoccupent les philologues, grammairiens et philosophes. En portugais, le problème se trouve enrichi par le fait qu'il existe deux verbes, « *ser* » et « *estar* », avec un sens nettement différent, pour traduire « être », alors que dans d'autres langues modernes ces verbes sont unifiés.

La discussion, appelée **métaphysique** de l'époque, comme on le voit par les arguments exposés, est surtout figurative si l'on déconstruit le discours. Hartmann est parfois même poétique, il utilise des phrases d'effet dans lesquelles il est difficile de sentir la correspondance descriptive ou théorique avec un objet quelconque, quoique cette intention soit explicitement affirmée. Dans la lecture de n'importe quel philosophe ainsi que dans la réception de n'importe quel message discursif, la compréhension n'est possible qu'à travers l'**ascèse érotique** dont parlait Platon³⁶. Nous pouvons interpréter cela comme l'attitude de **vouloir comprendre** les arguments sans, à tout moment, rechercher les contradictions et contre-arguments ; c'est-à-dire, que si le récepteur ne veut pas comprendre le message, il sera difficilement communiqué et l'imprécision, considérée congénitale au discours, augmentera encore davantage.

L'opposition entre les deux courants sur la référence objective (plénitude) ou auto-référence discursive (carence) de l'être humain, qui peut être un point de départ anthropologique de la philosophie, est aussi ancienne que la philosophie proprement dite ; elle se présente comme une discussion théorique, gnoséologique, comme nous avons essayé de le montrer dans ce texte, mais sa projection pratique (morale, juridique, politique) est, dans un certain sens, plus importante. Ce qui démontre la permanence historique des deux tendances

La perspective anthropologique de l'homme comme être biologiquement en manque amène certainement à une vision des problèmes pratiques différente de celle soutenue par les nombreuses formes d'objectivisme et d'essentialisme. Les rhétoriciens ont été, en général, associés à une idée négative d'indifférence face aux questions pratiques qui affligent l'humanité. Rien de plus inexact. Il est certain que le scepticisme quant à une instance externe qui peut légitimer la connaissance amène pareillement au doute quand il s'agit de la possibilité de trouver des paramètres de référence semblables pour des questions morales, juridiques, politiques³⁷. Défendre l'auto-référence du discours pratique, cependant, ne veut pas dire monter dans la tour d'ivoire. Pas du tout. Ce n'est certainement pas des rhétoriciens pleins de doute que proviennent l'intolérance, la violence désorganisée et similaires.

D'un autre côté, la vision de l'homme comme un être complet semble exercer une plus grande attraction aussi bien sur les théories philosophiques et scientifiques, sur le plan gnoséologique, que sur les idéologies, dans le domaine de l'action pratique. Historiquement, l'orateur plein de certitudes paraît avoir eu une plus grande audience que l'orateur couvert de perplexités. L'attachement à la réponse, comme instrument discursif qui met un terme aux inquiétudes fondées par la question, semble être un facteur important pour la solution de conflits juridiques et pour l'unité politique, ce qui a fait de

³⁶ Platon : *Symposium*, 201d et s.

³⁷ J.-F. Lyotard : *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, p. 17 et s., défend la thèse que, sous l'inspiration de Platon, les questions de légitimation du pouvoir et légitimation du savoir convergent et sont indissolublement liées.

l'holistique la tendance principale et de l'heuristique, la tendance marginale dans l'histoire de la philosophie occidentale. C'est dans cette direction que le philosophe parle des « grands récits du monde »³⁸, les narratives, les histoires, les essences tant de fois trompeuses avec lesquelles nous tranquillisons notre esprit.

adeodato@ufpe.br

³⁸ J.-F. Lyotard : *La Condition postmoderne* (n. 37), p. 7 et s.