

Sommaire

2010 (1) – numéro 34

Éditorial	7
-----------------	---

DOSSIER

COMMENT PEUT-ON ÊTRE SYSTÉMATIQUE ?

SAVOIR ET ENCYCLOPÉDISME AU SIÈCLE DES LUMIÈRES coordonné par Élodie Cassan

<i>Esprit systématique et esprit de système</i>	11
Entretien avec André Charrak : <i>Les systèmes du savoir au XVIII^e siècle, une analyse de la raison connaissante</i> Propos recueillis par Élodie Cassan	16

SYSTÈMES DES CONNAISSANCES ET SYSTÈME DU MONDE

<i>Le système de l'Encyclopédie et la métaphore de la lumière : héritage et refonte du système cartésien</i> Marion Chottin	37
<i>Comme une envie de système. De Hegel à l'Encyclopédie</i> Arnault Skornicki	51

SYSTÈME ET SOCIÉTÉ

<i>Thémis assise au char de la philosophie ? Propositions pour un nouveau système judiciaire, en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle</i>	
Déborah Cohen	67
<i>Quel système pour le jeu théâtral ?</i>	
Laurence Marie	81
<i>Le droit est un poème encyclopédique. L'organisation des savoirs dans la Science Nouvelle de Giambattista Vico</i>	
Claudiu Gaiu	93

RATIONALITÉ ET SYSTÉMATIICITÉ

<i>La logique, clé de la philosophie ?</i>	
Élodie Cassan	107
<i>Notes éparses sur ce que signifie être systématique aujourd'hui</i>	
Diogo Sardinha	119
Bulletin d'abonnement	129
Où trouver Labyrinthe	130

éditorial

*L*abyrinthe poursuit son nouveau chemin, non dépourvu d'embûches et de fausses pistes; la recherche sur le dire de la recherche, ce souci épistémique et poétique qui est de plus en plus le nôtre, a pour conséquences quelques surprises, belles ou moins bonnes, et surtout beaucoup d'essais, de tentatives, qui peuvent nous ralentir. Dès que nous voulons aller hors du sol bien connu, et mener avec nous des auteurs que nous aimons et apprécions, nous devons nous attendre à attendre. Mais quoi qu'il arrive, nous avançons, et construisons notre parcours.

Ici et maintenant, d'abord: partis du « Petit Théâtre Intellectuel », à peine revenus d'une livraison de « Patates chaudes » encore fumantes, nous voici à présent face au « Système ». « Comment peut-on être systématique ? » : depuis presque deux ans, un groupe constitué autour d'Élodie Cassan s'est posé la question, travaillant en profondeur la notion de système, plus particulièrement au XVIII^e siècle, tout en tâchant de faire le lien avec des théories contemporaines sur la connaissance. Un tel dossier n'est pas sans faire écho avec celui du numéro 14 sur « Les Constructions de la raison » bien que les deux perspectives soient

quasiment opposées. Nous espérons que nos lecteurs sauront apprécier ce voyage au temps de l'*Encyclopédie* et y puiser matière à réflexion; le texte de présentation du dossier leur fournira les clés principales pour y pénétrer, l'entretien avec André Charrak complétant l'ensemble.

Quant à l'avenir: nous parlions de chemin et de sol; or nous sommes justement lancés dans plusieurs essais, qui chacun considèrent des territoires singuliers. Le premier serait une réflexion sur les usages polyvalents de la catégorie d'*empire*, à la manière peut-être d'un *reader* ou d'une anthologie pour un concept franchement proliférant, aussi séduisant qu'il est insaisissable. Un deuxième chantier en cours, moins exotique, mais non moins urgent, un peu dans la suite du « théâtre intellectuel », tente de cerner les discours contemporains de l'*Anti-France* et ceux qui y résistent. Nous avons là en vue comme un parcours narratif, ou plutôt un récit théorique, liant entre eux les étapes, les analyses d'un sentiment de malaise vis-à-vis de « La France » – ou de ceux qui lui « tapent » dessus, comme le disait un Pierre Guyotat il n'y a pas si longtemps. Enfin, dernier rivage vers lequel nos yeux se portent: la Grèce. Plus exactement, nous lançons une

Labyrinthe, n° 34

enquête sur les appropriations de *la matière grecque* dans la pensée contemporaine, et au-delà, qui pourrait prendre l'apparence de

positions, de questions-réponses, voire de dialogues socratiques.

octobre 2009

Dossier

**Comment peut-on être systématique ?
Savoir et encyclopédisme au siècle des Lumières**

coordonné par **Élodie Cassan**

Esprit systématique et esprit de système

Qu'ils soient ordinaires ou savants, les usages actuels d'un mot-valise aussi chargé que celui de « système » ne sont guère mélioratifs aujourd'hui. Synonyme de dogmatisme et d'étroitesse d'esprit dans un cas, de prétention totalisante déplacée, surannée voire dangereuse dans l'autre, le *système* est aisément renvoyé à des formes d'idéologies closes et statiques éloignées du réel (le « marxisme », le « positivisme »), ou à des conceptions naïvement encyclopédistes du savoir. Cette prétention du savant à absorber le monde dans la vérité de son savoir totalisant, de logiciser entièrement le réel, est précisément ce qui a été mis à mal au cours du xx^e siècle, marqué par la dé-totalisation et la valorisation du fragmentaire, la critique des notions de vérité et d'objectivité.

Mais c'est à ce point qu'un paradoxe à la fois historique et philosophique doit être soulevé. Quelle place, en effet, accorder aux *systèmes du savoir* élaborés au xviii^e siècle, à la fois dans leur étonnant foisonnement et dans toute la profondeur de la réflexion épistémologique que ce siècle a consacré à la notion de système. Car les Lumières firent système de tout : du monde, des plantes, de la société, de tout le savoir lui-même – emporté qu'il fût dans son élan encyclopédiste et sa passion de la connaissance.

Il convient dès lors de revenir sur l'usage du terme de *système* en philosophie dans des syntagmes aussi courants que « *système* du monde » et « *système* des connaissances », où *système* renvoie à la fois à une saisie de l'être dans sa totalité et à une méthode d'engendrement et d'exposition des connaissances : ne correspond-il pas, tout d'abord, à une époque révolue de l'histoire de la philosophie, qui court de la révolution scientifique du xvii^e siècle à la première moitié du xix^e siècle ? Selon Heidegger¹, d'un côté, l'exigence mathématique de certitude qui voit le jour chez des auteurs tels Descartes ou Spinoza, qui prétendent appréhender le tout de la réalité par le truchement de concepts et de raisonnements empruntés à la géométrie, ne traduit qu'une volonté de maîtriser le réel

1. Martin Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1993, traduit par Jean-François Courtine, p. 48 et sq.

changeant, en le réduisant de façon illégitime à une structure figée et immobile. D'un autre côté, la fascination exercée par le pouvoir créateur de la raison humaine sur l'idéalisme allemand procéderait moins de l'œuvre de science faite par la raison, dans ses tentatives d'unification du réel, que de la capacité de cette faculté à fabriquer, sous couvert de métaphysique, des fictions propres à légitimer une position centrale de l'homme au sein d'une nature comprise comme un ensemble de lois et de régularités. D'où, chez de nombreux philosophes contemporains, de Nietzsche à Derrida, en passant par Bergson et les théoriciens de l'École de Francfort, la double décision de refuser le *système* et de constituer ce refus en dessein philosophique.

Ensuite, par-delà les reconfigurations récentes de ce champ qu'est la philosophie, par rapport auxquelles la désaffection affichée à l'égard de la forme systématique vaudrait comme un indice, n'est-ce pas surtout l'ambition totalisante impliquée par le recours à la notion de *système* dans le domaine des savoirs qui pose problème ? L'articulation entre les notions de *système* et de *totalité*, voire de *totalitarisme*, est, à bien des égards, topique. Relier *système* et *totalité*, opération qui connaît une première formulation sous la plume d'Adorno et Horkheimer, qui interprètent le projet baconien de redétermination des règles à suivre pour connaître la nature comme l'expression d'une terreur de la raison face à tout ce qu'elle ne peut ni contrôler ni réduire à du connu, revient à dire que la promotion de la raison face à l'irrationalisme et à la superstition, caractéristique du XVIII^e siècle, est le fondement théorique d'une organisation du monde social visant à garantir la domination des plus faibles et l'aliénation de tous. Non seulement « la Raison se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes : il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler »², mais, de manière générale, « la Raison est plus totalitaire que n'importe quel *système*. »³

Cette critique du *système* entendu comme *totalité* semble reconduire le siècle des Lumières à n'être qu'un moment sombre de l'histoire de l'humanité, dont il faudrait remettre en cause l'héritage. Elle se trouve en ce sens à l'arrière-plan de nombreuses enquêtes critiques sur les fondements de la

2. Max Horkheimer et Theodor Adorno, « Le concept d'«*Aufklärung*» », *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, « Tel », 1974, traduit par Eliane Kaufholz, p. 27.

3. *Ibid.*, p. 41.

modernité⁴, et elle constitue également un présupposé méthodologique à partir duquel se sont déployées différentes disciplines relevant des sciences humaines tout au long du xx^e siècle. Aussi, par exemple, la théorie des *systèmes* de Niklas Luhmann, située dans le champ de la sociologie de l'organisation, correspond-elle au projet d'abandonner toute tentative de saisie du monde comme un tout, au profit d'une compréhension du monde en termes de réseau d'observations croisées, non hiérarchiques, qu'on ne saurait unifier en une observation totalisée. Mais il n'est pas dit pour autant que la systématité des Lumières se réduise à l'expression d'une raison totalisante, voire totalitaire.

Par une telle affirmation, nous ne souhaitons pas opposer à la représentation des Lumières comme la fille d'un rationalisme devenu fou, la légende dorée d'un siècle des Lumières, marqué par une foi dans le progrès et les réalisations indissociablement théoriques et pratiques de la raison. Le problème n'est, en effet, ni de se débarrasser des Lumières ni de « refaire les Lumières »⁵. À cette alternative dénuée de sens à nos yeux, ne serait-ce que parce qu'on ne saurait ni effacer ni faire renaître une période de l'histoire moderne qui, tout en n'étant plus, reste présente par les traces qu'elle a laissées dans la culture, on voudrait substituer une lecture critique des Lumières. Celle-ci, loin d'être prisonnière de dualismes tel que l'opposition empirisme/rationalisme, mettra l'accent sur la diversité des motifs qui ont poussé les savants des Lumières à la recherche de renouveau dans les sciences et sur la diversité des formes prises par ces tentatives de reconfiguration. C'est pourquoi, en lieu et place de généalogies hâtives des Lumières, le présent dossier entend restituer une intelligence du *système* et de l'*esprit* qui l'anime en redonnant voix aux usages philosophiques et conceptuels propres à un riche corpus qui ne saurait, lui, se laisser totaliser, et débordera toujours le prêt-à-penser anachronique qui a si longtemps occulté la fécondité de ce qui se révèle bien être le *siècle des systèmes*.

Notre hypothèse est en effet la suivante. Il est bien établi que le xviii^e siècle rompt avec les grandes métaphysiques abstraites et totalisantes du xvii^e siècle, au profit d'une démarche expérimentale plus lucide sur les limites de la connaissance humaine. De cette rupture, la notion de

4. On pense ici notamment à Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, traduit par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

5. « Refaire les Lumières », *Esprit*, 8-9, août-septembre 2009.

système sert de témoin. Du *Traité des systèmes* de Condillac au *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* de d'Alembert, on oppose en effet à un « esprit de *système* », formaliste, un « esprit systématique », qui procède à une étude réfléchie des phénomènes et construit les principes à partir desquels il raisonne en se confrontant aux faits. Pourquoi les dénonciations des *systèmes* abstraits supposés régler la science avant l'application effective de l'entendement aux différents objets de l'expérience, ne donnent-elles pas lieu à une rupture avec l'idée même de *système*? Parce que la mise en cause du dogmatisme et des réponses trop rapides ne saurait dispenser d'une recherche de conséquence dans la pensée, à partir de principes dont la solidité a été éprouvée. Parce que l'« envie de *système* »⁶ de la raison connaissante, loin d'être un caprice, relève d'une nécessité d'ordre logique et épistémologique.

C'est dans cette perspective que s'inscrivent l'ensemble des textes du présent dossier. Ces textes, fruits d'un travail collectif et interdisciplinaire qui a duré toute une année, ne constituent ni des contributions à une étude du XVIII^e siècle réservée à un public de spécialistes, ni des articles de vulgarisation. Étudiant pour la majeure partie d'entre eux les reconfigurations des sciences et des arts autour de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, ils montrent que celles-ci sont indissociables d'interrogations d'ordre méthodologique et métaphysique sur la nature de ce pôle unificateur des connaissances qu'est l'esprit (« *Systèmes* des connaissances et *système* du monde »). Ils établissent également que ces nouvelles mises en *système* ne concernent pas seulement les sciences de la nature, mais touchent également les sciences de l'homme et de la société (« *Système* et société »). En examinant les réélaborations de l'idée de *système* au siècle des Lumières, ils font voir enfin qu'un *système* du savoir est d'autant plus solide que son auteur est conscient des limites de ce *système* (« Rationalité et systématisme »).

L'ensemble de ces éléments permet une prise de distance par rapport aux affirmations contemporaines de la dangerosité pour la pensée de la mise en *système*, qui est propice à la réflexion. Il contribue de la sorte à mettre ces thèses en perspective et à montrer qu'elles ne sont qu'une variation nouvelle sur le problème très ancien de savoir comment produire des connaissances certaines et comment progresser dans le savoir.

6. Voir l'article d'Arnault Skornicki dans la présente livraison.

Les systèmes du savoir au XVIII^e siècle, une analyse de la raison connaissante

propos recueillis par Élodie Cassan

La postmodernité, loin d'être caractérisée par la fin proprement dite des grands récits, consiste peut-être davantage dans leur réécriture et dans leur réélaboration. C'est ainsi que deux lectures concurrentes de l'histoire de la philosophie s'affrontent en elle. Selon l'interprétation la plus ancienne, on serait passé des philosophes du système, tels Kant ou Hegel, aux philosophes du soupçon, tels Kierkegaard ou Nietzsche, ardents destructeurs de la pensée systématique et close sur elle-même. Selon l'approche la plus récente, l'idéalisme kantien, toujours prégnant chez ces philosophes anti-systématiques, malgré qu'ils en aient, serait dépassé à son tour par l'empirisme logique d'un Carnap, qui permet de penser à nouveaux frais le système de constitution de la science et de la réalité. Comment comprendre cette mise en discussion de la notion de système philosophique, à travers aussi bien la défense de la thèse de la nécessaire disparition de la forme systématique, au profit d'une sorte d'esthétique de l'inachèvement (aphorisme ou autre), que par le biais de l'affirmation de la philosophie analytique, dans une prise de distance d'avec la tradition continentale ? Ce débat sur la notion de système et de systématisation de la pensée, ne doit-il pas être interprété comme l'expression d'options théoriques fondamentalement divergentes quant au rôle et au fonctionnement de la raison en philosophie ?

Pour envisager ces difficultés en prenant en peu de champ, nous nous sommes intéressés à la reconfiguration des savoirs qui se produit au XVIII^e siècle. Il est bien établi que la philosophie contemporaine a pris position contre les acquis anthropologiques et moraux du siècle des Lumières. Il n'en reste pas moins que, pour ce qui est des aspects théorétiques, l'attachement des hommes des Lumières à remettre en question la métaphysique systématique du siècle qui les précède, préfigure le nôtre à bien des égards. D'autre part, ces réorganisations des sciences,

illustrées notamment par l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, prennent appui sur une articulation nouvelle des catégories de rationalisme et d'empirisme. Étudier les décisions méthodologiques qu'elles supposent est instructif dans notre contexte d'interrogation sur le statut du discours philosophique et sur la construction des savoirs.

Pour aborder toutes ces questions, André Charrak, maître de conférences H.D.R. à l'Université Paris I, est apparu comme un interlocuteur privilégié. Spécialiste de l'âge classique et de la philosophie moderne en général, il place la question de la diversité des formes de la rationalité au cœur de son travail. Ses travaux de recherche touchent à des domaines aussi variés que la théorie de la connaissance et la métaphysique (*Empirisme et métaphysique. L'essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*, Paris, Vrin 2003; *Empirisme et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2009), l'esthétique et l'histoire des sciences (*Musique et philosophie à l'âge classique*, Paris, PUF, philosophies, 1998; *Raison et perception. Fonder l'harmonie au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, Mathesis, 2001; *Ce que dit Descartes touchant la chute des graves*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, en collaboration Vincent Jullien). Ils prennent également des formes variées, puisque l'édition de textes (Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 2009) s'ajoute à des interprétations nouvelles de la philosophie des Lumières. Dans ce cadre, en particulier dans *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle* (Paris, Vrin, 2006), André Charrak s'est ainsi penché notamment sur les systèmes des savoirs au XVIII^e siècle. Après avoir distingué deux voies au sein de l'empirisme des Lumières, celle de la genèse et celle de la constitution, il montre comment, dans ce dernier complexe problématique, des systèmes du savoir sont élaborés de façon à rendre raison du système du monde.

Labyrinthe : Qu'est-ce qui vous a conduit à étudier l'empirisme ?

André Charrak : Le point de départ de mon travail de recherche se situait en phénoménologie et visait l'élucidation de l'expérience musicale. La question que je me posais n'était pas celle des structures rudimentaires des tempo-objets, dégagées dans les *Leçons* de Husserl *sur la conscience intime du temps*¹. C'était celle de l'activité plus élaborée investissant la

1. Voir *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, Epiméthée, traduit de l'allemand par Henri Dussort, avec une préface de Gérard Granel, 1964 [1928].

perception musicale, qui met en forme les données sensorielles lorsque l'auditeur appréhende l'harmonie d'une pièce de musique – il s'agissait au fond de ce qu'on désigne ailleurs comme des inférences perceptives. En apparence, une telle question aurait dû me conduire sur un territoire presque ennemi de l'empirisme et tout particulièrement de l'empirisme classique. Ce ne fut pas le cas. D'abord parce que les grandes théories musicales du XIX^e siècle, que j'ai d'abord fréquentées, sont des théories empiristes. Ensuite, parce qu'il revient à la tradition empiriste du XVIII^e siècle d'avoir rencontré le problème des rapports entre activité et passivité dans la perception de la manière la plus brûlante. Enfin, parce que cette tradition se caractérise par une information positive, concrète sur les propriétés de l'objet musical et sur la théorie elle-même. De telle sorte que j'ai été conduit à prendre au sérieux, sans doute plus qu'on ne le faisait jusqu'à présent, leurs philosophies de la perception, pas pour les valider mais en me donnant pour principe de méthode le fait que les apories rencontrées dans la perspective empiriste devaient bien avoir fait l'objet de débats, ou d'une prise de conscience chez ces auteurs.

Labyrinthe : Que désigne le concept de réflexion, qui se trouve au cœur de votre travail ?

André Charrak : D'un point de vue doxographique, il s'agit d'un thème central pour un historien de la philosophie du XVIII^e siècle. C'est un fait : tous les grands débats qui agitent les empiristes des Lumières se concentrent sur le statut de la réflexion. Sans même parler de Hume, dont les thèses sur ce sujet sont bien connues, l'opposition entre un empirisme réductionniste strict – celui d'un Condillac ou d'un Helvétius –, et un empirisme reconnaissant à l'esprit une puissance active irréductible, se joue au fond sur les compétences de la réflexion.

Ce concept de réflexion constitue un prisme interprétatif incontournable pour l'étude de la philosophie classique, ne serait-ce qu'à cause du rôle qu'il joue dans la topique des doctrines qui est dressée par Kant dans la *Critique de la raison pure*² : c'est ce texte qui, récapitulant d'autres

2. Kant, après avoir montré que la connaissance résulte de la collaboration de deux facultés, la sensibilité et l'entendement, souligne dans « L'amphibologie de la réflexion », qu'une réflexion transcendantale, enquête sur les conditions subjectives qui nous permettent d'arriver à des concepts, est nécessaire afin de ne pas confondre ce qui relève de l'entendement pur d'avec l'objet de la sensibilité. Seule cette

parallèles proposés plus tôt à l'Académie de Berlin, nous lègue la grande opposition entre le rationalisme de Leibniz et l'empirisme de Locke.

Dans *Empirisme et théorie de la connaissance*, je m'attache au fond à établir une généalogie de la réflexion – ce qui suppose de saisir son origine « contrariée », ou recouverte. D'une part, je montre, après d'autres, que le geste cartésien du *cogito* ne relève pas d'une opération de réflexion. Mais une chose est de dire que le *cogito* n'est pas réflexif, une autre de comprendre ensuite ce que Descartes peut dire du geste consistant à faire réflexion, ainsi que la place de Descartes dans l'avènement ultérieur des philosophies de la réflexion. D'autre part, je montre comment la réflexion est devenue, au moins du côté noétique, et peut-être pas du côté des idées elles-mêmes ou des objets auxquels s'appliquent les opérations de connaissance, le plus grand problème de la philosophie de la connaissance à l'âge classique.

Labyrinthe : Comment pensez-vous la relation entre empirisme et rationalisme ? Ne sont-ils pas autre chose que des frères ennemis ?

André Charrak : Il y a un problème de méthode dans le fait d'utiliser ces catégories très tardives. Ce problème est habituellement rappelé de manière toute spéciale à propos de l'empirisme, d'ailleurs : on ne répugne pas à parler encore du rationalisme de Descartes ou de Spinoza, mais on rappelle sans cesse que le terme d'empirisme est inventé par Kant. Ce problème de méthode se redouble du fait que ce sont de grandes catégories interprétatives et qu'on devrait répugner à les mobiliser.

J'ai été conduit à les restaurer dans leur opposition. Dans mon livre sur Condillac³, j'ai validé la distinction proposée par Sylvain Auroux⁴

démarche rend possible à terme de se prononcer objectivement sur les choses. Faute de s'y être plié, Leibniz a intellectualisé les phénomènes, et Locke sensualisé tous les concepts de l'entendement. Voir *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, Quadrige, 1944 première édition, traduction française avec notes d'A. Tremesaygues et B. Picaud, préface de Charles Serrus, p. 232-249.

3. *Empirisme et métaphysique. L'« Essai sur l'origine des connaissances humaines » de Condillac*, Paris, Vrin, 2003.

4. Selon Sylvain Auroux, le rationalisme se caractérise par (i) l'affirmation d'une « distinction de nature entre les données [...] et les procédures de traitement de ces mêmes données » et par (ii) la thèse selon laquelle la connaissance est localisée dans l'individu. Voir *La raison, le langage et les normes*, Paris, PUF, 1990, p. 5. Dans son travail, André Charrak reprend à nouveaux frais la première partie de cette définition du rationalisme.

entre un rationalisme, consistant dans la distinction de nature entre les données et les procédures de traitement de ces mêmes données, et un empirisme reposant sur la thèse d'une solidarité entre le matériau de nos connaissances et les opérations qui s'y appliquent. Mais je la rends un peu boiteuse, puisque je la valide tout spécialement s'agissant de son volet empiriste. Surtout, j'essaie de traduire dans le lexique condillacien ce que signifierait cette solidarité entre le matériau et les opérations. J'examine en ce sens la thèse, essentielle à mon sens, de la perception-conscience. Celle-ci revient à étudier les opérations de l'âme autant qu'on peut leur assigner un matériau et pas au-delà – ce qui revient à mettre entre parenthèse les hypothèses relatives à l'union de l'âme et du corps.

Les micro-analyses qui m'ont permis de donner un nouveau sens à la relation entre empirisme et rationalisme ont fait apparaître des points de recoupement et des vraies divergences. Ces points de recoupement ne sont pas des thèses communes qu'il s'agit de restaurer. On pourrait dire bien sûr que ce sont des philosophies de la représentation à l'âge classique. Mais à ce niveau de généralité, aucune différence ne peut plus être aperçue. Des comparaisons textuelles précises m'ont permis de faire quelques découvertes étonnantes. Dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac (1746), on trouve deux définitions de la réflexion. Et on ne peut qu'être frappé du fait que la définition réputée insuffisante, parce qu'elle sanctionne une analyse inachevée, c'est celle de Locke. Textuellement la définition validée par Condillac est celle de Wolff⁵. À l'inverse, dans l'autre tradition, les définitions de la réflexion proposées par Wolff comprennent parfois des citations littérales de Locke. Ces points de recoupement me paraissent beaucoup plus instructifs que toutes les tentatives de conciliation des doctrines qui caractérisent dans le milieu encyclopédique, la méthode éclectique, et à l'Académie de Berlin les multiples essais pour accorder Descartes et Leibniz, Leibniz et Newton, etc.

Mais ils n'ont précisément pour but que de tracer une frontière permettant d'apercevoir de vraies divergences. Je les ai trouvées dans la

5. Christian Wolff est un philosophe, mathématicien et juriste allemand, né en 1679 et mort en 1754. Il est resté célèbre pour avoir élaboré à partir de thèses leibniziennes un système philosophique en vingt-quatre volumes, comprenant la logique, l'ontologie, la cosmologie générale, la psychologie empirique et rationnelle, la théologie naturelle, la philosophie pratique universelle, le droit naturel, l'éthique, la politique, l'économique, le droit des peuples, les mathématiques et les sciences physiques.

thèse empiriste de la solidarité irrécusable du matériau et des opérations. Elle permettrait d'ailleurs de caractériser l'empirisme dans de tout autres domaines que celui de la connaissance ; dans *Empirisme et théorie de la connaissance*, elle a enfin reçu une signification gnoséologique précise, puisque je l'ai appuyée sur toute une série de discussions sur le statut de l'idée.

Labyrinthe : Quel sens y a-t-il pour vous à travailler dans le champ de la philosophie de la connaissance ?

André Charrak : J'ai retiré un certain nombre de choses du travail de Jean-Toussaint Desanti⁶. J'ai en outre travaillé sous la direction de ses élèves. Et si je ne procède pas d'une adhésion d'ensemble à cela, j'en ai au moins retiré l'exigence très impure, aux yeux des historiens de la métaphysique – même si parfois ces historiens sont ceux d'une métaphysique fictive, ou d'une histoire fictive de la métaphysique –, d'articuler la philosophie à son extérieur, sans perdre la spécificité du geste philosophique. Mais il s'agit de choisir cet extérieur en ce qu'il est le plus solidement constitué théoriquement, afin d'y reconnaître un moyen, pour la philosophie qui s'y applique, d'accomplir son mouvement d'intelligibilité. Je ne m'intéresse pas tant que cela à l'influence du développement de la science classique sur les théories philosophiques. Pas davantage ne suis-je très convaincu par l'idée de conséquences résultant de décisions métaphysiques en physique (pas même s'agissant de Descartes). Ce qui m'intéresse, ce ne sont pas des influences ; ce sont matériellement des réceptions et conceptuellement le soin de reconnaître dans le rapport de la philosophie à son extérieur le moyen d'un approfondissement de son exigence rationnelle. Cette démarche est en un sens hégélienne.

Cet extérieur a pour l'essentiel résidé, en ce qui me concerne, dans l'histoire de la science classique. Mais, posée dans ces termes, la situation est ambiguë. Privilégier le problème de la connaissance et tenir un grand compte du développement de la science classique, c'est se placer sous

6. Jean-Toussaint Desanti, né en 1914 et mort en 2002, est un philosophe des mathématiques et un phénoménologue. Il a enseigné la philosophie notamment aux Écoles Normales Supérieures de la rue d'Ulm et de Fontenay Saint-Cloud.

l'autorité éminente de Cassirer, dans son *Erkenntnis Problem*⁷. Je parle en effet, comme lui et après lui, du « problème de la connaissance ». Mais, j'ai tâché de m'arracher à la perspective téléologique qui résultait assez spontanément de ma situation, consistant au fond à lire l'histoire de l'empirisme des Lumières, et celle de la réception de Descartes dans ce cadre, sous l'horizon de l'avènement du moment kantien. Si j'ai beaucoup travaillé sur la place de Kant dans cette histoire, ce ne fut jamais pour trouver chez lui la résolution des problèmes que je traitais. Il s'agissait plutôt d'enraciner Kant dans un contexte, mais pour y lire soit des réceptions, soit des bifurcations, soit des solutions originales – certainement pas un *terminus ad quem*.

Je me distingue aussi de la perspective de Cassirer en ce que je considère que le « problème de la connaissance » a un acte de naissance, que je situerais assez volontiers dans les *Nouveaux essais* de Leibniz⁸. Selon moi, il faut distinguer entre le problème du xvii^e siècle, qui est celui de la vérité et de l'erreur, et le problème du xviii^e siècle, qui est celui de la connaissance, où il est plutôt question de dresser une topique des rapports possibles à la vérité et à l'erreur – d'où résulte l'inflation des textes consacrés à l'illusion.

Labyrinthe : Pourquoi ne pas étudier les textes philosophiques comme des systèmes ? Et comment faire alors ?

André Charrak : La pré-compréhension systématique, du moment qu'on sait la mettre entre parenthèses, est sans nul doute requise dans l'approche de l'âge classique, mais justement au titre de pré-compréhension qu'on peut mettre à distance.

Ma méthode repose sur deux règles : la règle des micro-analyses et la règle relative à l'importance cruciale de l'histoire des réceptions.

7. Ernst Cassirer, alors qu'à partir de 1901, il souhaite reconstruire la genèse du problème de la connaissance de Leibniz à Kant, en vient à rédiger une somme magistrale, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes* (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*). Cet ouvrage comporte quatre tomes. Les deux premiers, qui paraissent en 1906 et 1907, portent respectivement sur la période allant de Nicolas de Cues à Bayle et de Bacon à Kant. Le troisième volume, publié en 1920, est consacré aux systèmes postkantien. Un quatrième tome, publié en 1950 de façon posthume, couvre la période allant de la mort de Hegel jusqu'à l'époque contemporaine.

8. Voir Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, chronologie, bibliographie, introduction et notes par Jacques Brunschwig, 1990 [1765].

Généralement, on oppose étude structurale et méthode génétique. On s'intéresse aux sources, on tâche d'apercevoir des démarcations qui font l'originalité de l'auteur qu'on étudie. Ensuite on examine – le syntagme est presque devenu comique à force de répétition – les « différents états de systématisme » d'une doctrine. C'est très important. Je l'ai fait moi-même, en particulier à propos de certaines questions cartésiennes ou de Condillac. Mais l'histoire des réceptions est au moins aussi utile. Ces réceptions, souvent très instruites, nous renseignent dans de nombreux cas sur les interventions originales des auteurs. Elles signalent souvent, chez les contemporains ou les successeurs immédiats (et parfois chez des non-philosophes), les thèses originales ou problématiques, qui reçoivent toujours une expression de détail – ce que j'appelle en général les points de virulence d'une doctrine philosophique.

Ces deux règles convergent dans une sorte de principe de méthode : celui des comparaisons textuelles. Les quelques découvertes, fort modestes, que je peux revendiquer, sont souvent liées à cette pratique. Je dois à une comparaison textuelle d'avoir servi l'interprétation d'un texte qui, malgré une littérature abondante, était demeuré très mystérieux, l'*Essai sur le goût* de Montesquieu. Cette démarche m'a permis également de comprendre la dernière philosophie de la musique de Rousseau. J'ai encore montré qu'à la fin de la première *Méditation* de Descartes, le fameux exemple des peintres qui peuvent composer toutes les figures possibles, y compris celles qui ne ressemblent à rien, à partir des couleurs, gagne en intelligibilité lorsqu'on le compare à un texte de Galilée auquel on n'a pas songé.

Pas plus que je ne veux abîmer la philosophie dans des positivités, mais montrer l'approfondissement de son exigence rationnelle, pas plus je ne veux par ces règles de méthode disperser les doctrines philosophiques en une histoire des idées presque entomologique. Ce dont il s'agit toujours pour moi, c'est de comprendre cette exigence rationnelle, qui implique sans nul doute la visée d'une systématisme. Ces décisions philologiques, pour autant qu'elles servent une démarche de philosophe ou d'historien de la philosophie, doivent être mises au service d'une intelligence du style de rationalité à l'œuvre dans les doctrines. Les comparaisons textuelles font ainsi réapparaître des massifs systématiques, sans transformer les doctrines philosophiques en des recueils figés de thèses réputées solidaires. Au reste, un grand auteur n'est pas qu'un auteur à fort coefficient

de systématique, mais un auteur dont les principes systématiques s'appliquent. C'est le cas de deux philosophes que par ailleurs tout oppose : Descartes, dont chaque thèse est susceptible d'un remplissage dans l'expérience, et Leibniz, qui multipliant les principes, nous en donne toujours des applications éblouissantes.

Labyrinthe : Dans la perspective que vous tracez, la notion de système serait-elle essentiellement une notion logique ?

André Charrak : La notion de système n'est pas purement logique, le terme de logique étant ici pris en un sens très large, où il faudrait comprendre non seulement l'art de raisonner mais au fond l'héritage des topiques⁹. Selon les auteurs que j'étudie, les systèmes des connaissances s'enracinent dans la nature.

Prenons un exemple plus précis. « Système » veut souvent dire, à l'âge classique et au XVIII^e siècle encore, méthode de classification. Il y a des méthodes de classification des plantes, des taxinomies, qu'on dira des systèmes. Les auteurs qui, tel Buffon, critiquent les systèmes et qui, en un certain sens, visent leur assise logique dans les principes légués par les *Topiques* d'Aristote, proposent bel et bien un ordre pour exposer les faits recueillis par l'histoire naturelle. Cet ordre fondé en nature consistera à considérer les animaux et les choses de la nature dans leur rapport avec nous. C'est selon leur rapport plus ou moins lointain, selon qu'ils servent ou non nos besoins, *etc.*, que Buffon ordonnera la classification des êtres. Il ne s'agit pas du tout de révéler ici un ordre naturel, cosmologique. Mais si la distribution résultant de cette décision méthodologique n'est pas fondée dans la nature des êtres vivants, elle répond à une exigence naturelle, puisqu'elle est justifiée par nos besoins.

9. Dans la tradition aristotélicienne, redécouverte au Moyen Âge, pour être ensuite réélaboree et même critiquée, la théorie du raisonnement n'est qu'une partie de la logique. Celle-ci comprend également une étude des topiques. Cette technique permettant d'argumenter sur n'importe quel problème donné, en partant de prémisses probables, connaît des applications dans des domaines aussi variés que la rhétorique judiciaire, comme chez Cicéron, ou la science de la nature, comme chez Francis Bacon.