

Laval théologique et philosophique



Marcel CONCHE, *Quelle philosophie pour demain ?* Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Perspectives critiques »), 2003, 160 p.

Nestor Turcotte

Volume 61, numéro 3, octobre 2005

Hasard et déterminisme dans l'évolution biologique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012587ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/012587ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Turcotte, N. (2005). Compte rendu de [Marcel CONCHE, **Quelle philosophie pour demain ?** Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Perspectives critiques »), 2003, 160 p.] *Laval théologique et philosophique*, 61(3), 660–662. <https://doi.org/10.7202/012587ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2005

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

d'un cas français n'ait pas été publiée en français. On ne peut que souhaiter un article substantiel qui en donne les éléments fondamentaux.

Gilles ROUTHIER
Université Laval, Québec

Marcel CONCHE, **Quelle philosophie pour demain ?** Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Perspectives critiques »), 2003, 160 p.

Dans ce court essai, l'A. campe immédiatement son sujet : l'époque des systèmes philosophiques est définitivement révolue. Ceux-ci donnent naissance au scepticisme généralisé, non pas comme mode passagère, mais comme courant philosophique permanent, lié à l'esprit du temps, comme essentiel à la philosophie même. Jusqu'ici, la philosophie a erré du fait d'une prétention absolutisante. L'A. y voit une erreur historique.

L'objet de la philosophie culmine, selon la tradition, dans quelque réalité au-delà de l'expérience. La philosophie est d'abord et avant tout le domaine de la métaphysique. Comme la métaphysique n'a affaire qu'à ce qui est au-delà de l'expérience, elle ne peut être une science, au sens expérimental du terme. Ainsi, la philosophie vit constamment dans l'incertitude. Celle-ci ne peut que s'essayer à comprendre. L'A. fait sien la pensée des philosophes grecs antérieurs à Platon : « En réalité, nous ne savons rien, car la vérité est dans l'abîme ! » (Diogène Laërce, IX, 72). Il y a donc une connaissance vulgaire et il y a une connaissance scientifique : il n'y a pas et n'y aura jamais de connaissance philosophique.

Avec Montaigne, l'A. redécouvre l'étonnement et l'interrogation qui sont au cœur de la pensée grecque. La philosophie, sans jamais trouver de solution définitive, retrouve ainsi tout son sens et son essence même — cette philosophie que la théologie (à partir de Descartes) a radicalement égarée. Même si tous les hommes désirent naturellement savoir (Aristote), ils n'entendent que du bruit et ils ne savent rien. Seuls les dieux, selon Homère, qui inspire toute la pensée philosophique grecque, savent tout. La condition humaine est condition d'ignorance. Qu'est-ce que cela signifie ? Non pas la résignation, mais un défi à relever.

Jusqu'ici, le questionnement était enfermé dans le cadre d'une société particulière. L'humanité, depuis certains événements récents — l'A. fait référence à l'effondrement des tours jumelles du World Trade Center de New York —, est entrée dans une sorte d'expérience de l'unité humaine. Dès lors, la question est : quelle philosophie pour une humanité pleine de contrastes, de contradictions, mais cependant, d'une certaine manière, unifiée ? L'A. propose un œcuménisme philosophique, lequel ne touche pas le domaine de la morale puisque celle-ci est devenue universelle, étant liée à la reconnaissance des droits de l'homme, mais touche surtout le domaine métaphysique. La voie à suivre ? Le retour à la plus initiale pensée grecque, antérieure à Platon et Aristote.

Pour l'A., la philosophie (entendons la métaphysique) est la recherche de la vérité, non du bonheur. En cela, l'A. se situe du côté de Montaigne. La vérité philosophique ne sera jamais l'objet d'une connaissance absolue qui mettrait un terme à la recherche. La question sera toujours de savoir ce qu'il en est du Tout de la réalité.

L'A. ne verse donc pas dans l'équivoque : la Nature est le Tout de la réalité. Il écarte les problèmes qui font intervenir des notions n'ayant de sens que par la Révélation : ainsi les notions de « Dieu transcendant », d'« au-delà ». Il ne s'interdit pas de parler du « divin », du « sacré », mais en un sens immanent.

La vérité n'est donc pas « révélée » — n'est pas donnée. Elle est à l'horizon d'un chemin où l'homme n'a d'autre guide que sa « raison naturelle ». Ce chemin est infini : la philosophie n'est pas susceptible d'achèvement. Le philosophe peut en venir à des « convictions vécues », mais elles ne sont pas susceptibles de preuves irréfragables. Il n'y a plus de certitude absolue.

Il convient donc de philosopher, non pas en s'enfermant dans ses pensées, comme les philosophes idéalistes, à la suite de Descartes, mais dans une attitude d'ouverture à ce qui se montre : le monde sur fond de Nature. Le but est seulement de penser, et de toujours mieux penser, non d'agir.

L'A. insiste : il appartient à la métaphysique non de se lier à la théologie, mais, au contraire, de s'en délier. La philosophie doit se lier au réel pris dans son ensemble et celui-ci est nécessairement infini puisqu'il n'y a rien d'autre. Comment alors philosopher à partir de ce fond de Nature ? L'A. le fait à partir de son angoisse, qui est constitutive de son être essentiel. Cette angoisse est double : angoisse de ne plus être, de perdre l'existence, et angoisse de ne pas être vraiment ou de mourir sans avoir été, sans avoir été vraiment soi-même. Bref, à chacun de penser l'homme, de le définir et de le devenir. La voie à suivre ? Être chacun, à sa manière, un être créatif.

En réalité, on doit philosopher seulement à partir de soi-même, et non pas à partir d'un système, fût-il le plus génial, dans lequel on se serait enfermé. Le refus de tout système devient un préalable, et le rejet d'une certaine vision de l'histoire de la philosophie demeure une nécessité. L'A. entre cependant en dialogue avec un certain nombre de philosophes avec qui il peut dialoguer. Défilent, dans le cercle clairsemé, Pascal, Montaigne, Pyrrhon, Épicure (et Lucrèce), Héraclite, Parménide, Anaximandre, et parmi les modernes, Marx, Gandhi (l'A. est un pacifiste), Heidegger. Ils trouvent chez ces privilégiés — Pascal tout particulièrement qui fait l'expérience de l'infinité de la Nature — un appui indéfectible à sa thèse, à un possible œcuménisme philosophique.

L'A. pense toujours qu'une certaine métaphysique peut réaliser l'accord des esprits. À la différence du Dieu du monothéisme, lequel est relatif à une culture particulière — judéo-chrétienne ou islamique —, la Nature est ce qui s'offre avec évidence à tous les hommes. Elle est toujours éternelle, infinie, « omnienglobante », créatrice, et laisse une large place à bien des variations dans la manière d'en discerner, d'en interpréter, d'en exprimer les aspects.

L'A. termine son essai par une réflexion sur la métaphysique du hasard. C'est inévitable. Si la Totalité du réel n'est pas causée par une Réalité qui lui donne d'être ce qu'elle est, il faut donc recourir à autre chose pour expliquer l'être qui se trouve devant nous.

Jean Guilton, en cela, avait bien raison : « Nous tous qui voulons penser le monde, nous devons finalement choisir entre deux hypothèses et deux seulement. Ou bien, il n'y a que des hasards et des nécessités ; ou bien, il y a une fin, une Cause des choses, qui est une Pensée ». On entend Marc-Aurèle dire : « Tout ce qui existe dans l'univers est le fruit du hasard et de la nécessité ». Et Platon de s'opposer, au X^e livre des *Lois* : « Pour les matérialistes, les éléments des choses — le feu, l'eau, la terre et l'air — tiennent leur existence de la nature et du hasard, sans aucune intervention de l'intelligence, ni de quelque dieu que ce soit. C'est l'âme qui est le plus ancien de tous les êtres et qui, par le secours de l'intellect divin, guide toutes choses à leur propre rectitude et à leur bonheur ».

Rien n'a véritablement changé : ontologie idéaliste ou ontologie matérialiste. À l'évidence, l'A. n'est pas un disciple de Platon. Il semble plutôt être un disciple de Démocrite. Celui-ci réduit la réalité à la Nature infinie. Il exclut toute Transcendance. Il réduit la Nature infinie elle-même à l'Univers qui est le Tout. Le Tout ne peut être connu, et de ce point de vue, la Vérité est bien dans l'abîme, inaccessible.

Ce petit essai place les lecteurs devant les deux seules options possibles : le spiritualisme, d'une part et, d'autre part, le naturalisme (ou matérialisme). Comme deux gigantesques sphinx qui, face à face, s'opposent et échappent à l'érosion du temps.

Il semble qu'une partie de l'humanité ne supporte pas d'être éphémère et opte ainsi pour l'espérance en une certaine immortalité. Il semble qu'une autre partie (plus mince celle-là) opte pour la solution inverse. L'homme, qui ne serait que si peu de chose dans la vie éternelle de la Nature, se sent obligé de se résigner à la mort sans trop savoir pourquoi il a été là un certain temps et pourquoi il n'y sera plus dans si peu de temps.

Existe-t-il une Providence qui gouverne toutes choses ou sont-elles le produit du hasard ? L'A. ne cache pas sa préférence. Avec toutes les questions que cela suscite. L'option inverse, il est vrai, demeure tout aussi questionneuse. Pour répondre un peu à cela, il faudrait... un autre « essai » ! L'A. est contre tout système clos en philosophie. Le lecteur jugera s'il ne s'est pas lui-même enfermé dans ce qu'il avait si vertement condamné au début de son ouvrage.

Nestor TURCOTTE
Matane, Québec

Christian DESCAMPS, **La pensée singulière. De Sartre à Deleuze. Quarante ans de philosophie en France.** Paris, Bordas (coll. « Philosophie présente »), 2003, 296 p.

Au moins deux facteurs rendent difficile la tâche qui consiste à déterminer ce qui fait l'unité et la spécificité de la philosophie française contemporaine. Premièrement, la « conscience historique » n'est pas aussi déterminante pour la philosophie française qu'elle peut l'être, par exemple, pour la pensée allemande où, depuis Leibniz et Kant, il y a une réelle continuité « dialectique » entre les productions philosophiques. Il y a bien des écoles de pensée française, mais les éléments de rupture et de singularisation jouent un rôle au moins aussi déterminant pour le devenir intellectuel français. Et deuxièmement, la philosophie française emprunte abondamment aux autres disciplines, tant à la littérature (Bergson, Sartre et Camus furent lauréats du Prix Nobel de littérature) qu'à la science (préoccupation pour les théories de la connaissance et intégration des données scientifiques), en plus d'être particulièrement sensible à la question de l'engagement politique (depuis Zola, le modèle de l'intellectuel engagé s'incarne chez Cavailles, Sartre, Foucault, etc.). Il semble que ce soit à travers ce genre de polyvalence de la pensée que la philosophie française définit son universalité depuis Montaigne.

Au nombre des publications consacrées à la philosophie française contemporaine il faut compter l'ouvrage désormais classique de Vincent Descombes, intitulé *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)* (Paris, Minuit, 1979), qui se proposait d'interpréter la pensée française du xx^e siècle à la lumière de la réception de Hegel organisée autour des enseignements et des travaux de Kojève et Hyppolite. Mentionnons également le livre d'Éric Alliez, intitulé *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine* (Paris, Vrin, 1995), qui débute en quelque sorte là où l'étude de Descombes s'arrête pour inscrire la pensée française, des années 1970 à aujourd'hui, dans un élément de rupture avec la phénoménologie. Le mérite du livre de C. Descamps réside moins dans la définition d'une thèse philosophique qui permettrait de jeter un éclairage sur l'évolution de la pensée française contemporaine (ce à quoi se sont risqués Descombes et Alliez) que dans la richesse des liens tissés entre le développement de la pensée française (du structuralisme à aujourd'hui) et une diversité de disciplines telles que l'anthropologie, la sociologie, la linguistique, l'esthétique et la psychanalyse. L'auteur illustre la manière dont la philosophie française récente se définit essentiellement à travers un réseau de croisements