

JEAN-LOUIS GARDIES (Nantes)

LA STRUCTURE DE L'IDEE DE *NATURE* COMME OBSTACLE
A L'ADMISSIBILITE DE LA NOTION DE *DROIT NATUREL*

Le thème que nous nous proposons de développer ici n'est pas entièrement nouveau sous notre plume; nous revenons en effet sur un sujet que nous avons déjà eu l'occasion d'aborder à plusieurs reprises (1). Si notre propos n'est pourtant pas (heureusement) de simple répétition, c'est que nous pensons être aujourd'hui en état de verser à ce dossier, pour nous déjà ancien, quelques éléments nouveaux et de donner à ce que nous avons jusqu'ici trop sommairement esquissé une formulation plus précise.

Notre thème était le suivant. Admettre la légitimité d'une certaine idée de *droit naturel*, c'est accepter que d'une manière ou d'une autre on puisse déduire de l'ensemble de ce qui est certains principes de comportement concernant la conduite de chacun d'entre nous, c'est-à-dire déterminant ce qui doit être. Or ce passage de l'être au devoir-être, déjà dénoncé par Hume en un texte célèbre (2), dont le contenu a été depuis inlassablement repris par toutes sortes d'auteurs, apparaît de plus en plus

(1) Cf. en particulier la dernière en date et de ce fait la plus complète de ces reprises: Jean-Louis GARDIES, *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, Bibliothèque de philosophie du droit, 1972, pp. 13-39.

(2) David Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre III, 1ère partie, section I.

à la pensée moderne comme un abus intellectuel. C'est le fait sociologique de ce scandale que nous nous proposons d'expliquer; ce scandale en effet nous paraît lié au système de références à l'intérieur duquel il surgit: *s'il est devenu* impossible de déduire le droit, ou plus généralement les règles déontiques, de la *nature*, c'est que notre idée moderne de *nature* s'est précisément élaborée par évacuation systématique de toute déonticité. Cette évacuation est ce qui rend évidemment vaine toute prétention de faire sortir, de déduire de la nature, ce que l'on en a préalablement retiré; c'est elle qui assure à la critique de Hume une position irréfutable -irréfutable et dérisoire.

Là-dessus nous nous sommes déjà expliqué ailleurs; il n'est donc plus question de mettre ce thème au centre de notre débat. Notre propos est ici d'analyser la structure de l'idée de *nature*, ou les différentes structures qui ont pu successivement se glisser sous cette appellation et de montrer explicitement en quoi ces structures, si on les pousse au bout de leur logique propre, exigent ce dépouillement de toute déonticité, auquel nous avons déjà fait allusion auparavant sans essayer jusqu'ici d'en pénétrer le *pourquoi*.

Nature, le mot a déjà beaucoup de sens. Notre propos n'est pourtant pas d'en démêler les ambiguïtés. Au reste la multiplicité des sens, au niveau du langage courant, s'organise moins confusément qu'on ne le dit parfois. Nous prendrons le mot *nature* dans la première acception que lui reconnaissent les dictionnaires: "Ensemble de tous les êtres qui composent l'univers". Que cette acception se présente normalement la première parce qu'elle est plus simple, nous n'en prendrons pour garant que l'autorité de Voltaire, grand expert en démythification: "votre nature n'est qu'un mot inventé pour signifier l'universalité des choses". Retirons donc au terme de *nature* toute connotation adventice, comme l'idée d'un certain ordre établi, d'un système de lois, comme celle encore d'un état originel et spontané dans lequel pourraient seulement s'immiscer des interventions tenues corrélativement comme *artificielles*.

Une telle définition n'élimine évidemment pas tous les problèmes; elle présente même la faiblesse caractéristique de toutes les définitions d'un dictionnaire: elle pêche par circularité, se contentant, pour définir un terme, de renvoyer à au moins

un autre: "l'univers" ou "l'universalité des choses". Mais en définissant la *nature*, de la façon la moins captieuse, comme l'ensemble de tous les êtres, du moins sommes-nous dirigés sur un problème assez précis: si la nature est l'ensemble de tout ce qui existe, de quelle sorte d'objets avons-nous le droit de dire qu'ils existent? Si nous appelons *objets* tout ce que nous sommes capables de désigner, nous devons reconnaître en effet que, parmi les objets que nous rencontrons dans notre expérience, nous sommes obligés de distinguer ceux dont la désignation implique la reconnaissance de leur existence de ceux dont la possibilité de leur désignation ne suffit pas à justifier une telle reconnaissance. De quoi pouvons-nous dire qu'il existe? Et comment s'organisent entre elles les choses dont nous admettons qu'elles existent? La réponse à ces deux questions nous paraît commander toute représentation de ce que nous appelons *nature*.

Nous ne voudrions pas ici entrer dans la *préhistoire* de l'idée de *nature*, c'est-à-dire que nous préférons laisser de côté toutes les réponses aux questions que nous venons d'évoquer qui relèveraient d'une pensée encore mythique, pour ne retenir que les réponses qui ressortissent déjà à une réflexion proprement philosophique et scientifique. Cette simplification nous permet de dire que nous voyons se succéder dans la tradition occidentale, sur le problème posé, deux conceptions différentes que nous voudrions tour à tour examiner.

* * *

Dans une première conception assez universellement répandue jusqu'à nos jours, ce qui existe ce sont les individus, Pierre, Paul, Jacques, cette ville-ci, cette région, cette maison, cet arbre, ce caillou, pris chacun dans sa singularité irréductible. Ainsi la nature est-elle l'ensemble des individus, la détermination des frontières de l'individu étant elle-même chaque fois une entreprise assez arbitraire: je peux débiter la ville par maisons, celles-ci par pièces ou par pierres. De la réunion d'un certain nombre d'individus l'esprit dégage le caractère commun et bientôt le désigne d'un terme. A partir de la classe des individus arbres, il dégage la notion d'*arbre*, c'est-à-dire une qualité ou propriété, dont on ne dira pas qu'elle existe en tant que telle.

dans la mesure où elle n'a pas d'existence indépendante de celle des objets singuliers dont on dit en revanche qu'ils existent et qu'ils possèdent cette propriété: *l'arbre* en ce sens n'existe pas plus dans la *nature* que *l'homme* qu'y cherchait vainement Diogène, mais il existe des individus-arbres qui nous permettent d'abstraire le concept correspondant à cette propriété.

Autrement dit, après l'existence indépendante et de ce fait, intégrale des individus, la première existence immédiatement dépendante et subordonnée est celle des classes. Quand, à partir du XVII^{ème} siècle, on aura accédé à la claire distinction du point de vue de l'extension et de celui de la compréhension, on pourra même accorder à la notion extensionnelle de *classe* un certain privilège d'existence qu'on refusera à la notion intensionnelle de *propriété*: tant en effet que les initiateurs de la théorie des ensembles n'auront pas situé la *classe* à un autre niveau de réalité que les éléments qui lui appartiennent et cru de ce fait devoir revendiquer la légitimité de la *classe* (ou *ensemble*) *vide*, rien n'empêchera même certains auteurs de considérer la classe comme la simple somme de ses éléments et de lui reconnaître à ce titre, mais à ce titre seulement, une existence intégrale. Disons donc que la nature se définit ici comme un ensemble d'individus ou d'aggrégats d'individus.

Mais si nous définissons la nature comme un ensemble d'individus, que l'esprit de l'observateur, ce voyeur qu'implique ou du moins sous-entend une telle conception, a toujours la liberté de réunir mentalement en classes pour s'élever jusqu'à la détermination de leurs communes propriétés, nous devons encore préciser le sens que prend ici le mot *classe*. Rappelons en effet que pour les modernes ce terme a deux acceptions, non pas d'ailleurs disjointes, mais la seconde incluse dans la première.

1) Une *classe* ou un *ensemble* (nous prenons ici les deux termes comme synonymes) est une réunion quelconque d'un certain nombre d'individus. Je peux, parmi les êtres humains, opposer la classe des européens à la classe complémentaire des non-européens d'un part, et d'autre part la classe des protestants à celle des non-protestants. Cette double considération me conduira à distinguer quatre sous-classes ou sous-ensembles, cette fois extérieurs les uns aux autres: les européens protestants, les

européens non-protestants, les non-européens protestants et les non-européens non-protestants.

2) Mais le mot *classe* prend parfois un sens particulier auquel on attache aujourd'hui la désignation plus précise de *classe d'équivalence*: quand différents individus entretiennent entre eux une relation qui est à la fois réflexive, symétrique et transitive, relation dite elle-même *d'équivalence*, on dit alors qu'ils constituent des *classes d'équivalence*. Ainsi, si l'on définit le chêne par certaines dispositions morphologiques, la relation dyadique *a les mêmes dispositions morphologiques que* permet de distinguer à l'intérieur des végétaux des classes d'équivalences, la classe des chênes étant précisément l'une de ces classes. Les *classes* engendrées par la relation d'équivalence ont, à la différence des classes prises au sens précédent le plus général, cette particularité qu'elles établissent dans l'ensemble de référence une partition, c'est-à-dire que tout élément de cet ensemble appartient au moins et au plus à l'une de ces classes.

Or il nous paraît indéniable que, au moins dans la tradition occidentale, lorsqu'on envisage la nature comme un ensemble d'individus qui se laissent regrouper en *classes*, on ne prend pas le mot *classe*, contrairement à ce qu'on aurait pu attendre, dans son sens le plus général, mais qu'on le prend implicitement dans le sens plus étroit de *classe d'équivalence*. Ici encore on consultera avec profit les dictionnaires: "division du peuple... suivant certaines conditions sociales et politiques", "rangs établis parmi les hommes par la diversité et l'inégalité de leurs conditions", "ensemble d'objets qui sont de même nature, qui présentent les mêmes caractères" (3), nous ne trouvons dans les dictionnaires aucune définition qui corresponde nettement au premier sens que nous ayons distingué: "classer" c'est *distribuer* les éléments de la classification, de telle sorte que chaque élément ait une place et n'en ait qu'une.

Faut-il faire de ce privilège intellectuel de la notion de *classe d'équivalence* une singularité (certains diront une *infirmité*) de notre tradition occidentale? Faut-il y voir en particulier, comme certains n'ont pas hésité à le faire, une des nom-

(3) Nous empruntons ces définitions au *Dictionnaire de la langue française* de Littré.

breuses conséquences de l'obsession, dans cette tradition, de l'oeuvre aristotélicienne? Aristote était d'abord naturaliste: la notion implicite de *classe d'équivalence* ne l'aurait-il pas empruntée à l'observation des phénomènes biologiques, et n'est-ce pas à partir de là qu'il l'aurait ensuite appliquée à l'ensemble de la *nature*? Ne sommes-nous pas sur ce point encore ses légataires?

S'il est extrêmement vraisemblable, sinon certain, que cette catégorie intellectuelle de classe se soit élaborée dans la pratique des sciences naturelles, pour étendre ensuite son empire au reste de notre expérience, ce phénomène ne nous paraît nullement particulier à la tradition occidentale. On en retrouve des traces aussi bien dans la tradition chinoise que dans la tradition indienne.

Les traités chinois de la fin de la période de la dynastie Han occidentale proposent assez fréquemment de répartir les animaux en cinq classes, vers, poissons, oiseaux, animaux domestiques et animaux divers; et si une telle classification a sans doute le défaut d'utiliser concurremment critères morphologiques, critères écologiques et critères éthologiques, on trouvera plus tard, au XVI^{ème} siècle, dans la tradition chinoise, sans aucune influence occidentale, des classifications purement morphologiques répartissant les animaux selon d'indiscutables classes d'équivalence, par exemple: insectes, animaux à peau écailleuse, animaux à coquille, animaux à plumes, animaux à poils ⁴.

Quant à l'Inde ancienne, dont la communication avec la Grèce n'est pas cette fois historiquement et géographiquement exclue, les critères retenus sont assez différents de ceux qu'on trouve dans le monde grec pour qu'on puisse rejeter toute influence. Or F. S. Hammett ⁵ a montré que les classifications zoologiques de l'Inde ancienne combinaient habilement considérations morphologiques et considérations écologiques, les utilisant à des niveaux différents: les êtres vivants sont par exemple divisés en immobiles (les plantes) et mobiles (les animaux); ces

(4) Cf. Petit et Théodoridès, *Histoire de la zoologie*, Hermann, 1962, pp. 20 et s.

(5) F. S. Hammett, *Zoological knowledge of ancient India*, Scientia 1950, 85, pp. 201-209.

derniers sont répartis à leur tour selon le nombre de leurs sens, deux, trois, quatre ou cinq ; les animaux pourvus de cinq sens sont classés selon l'élément auquel leur mode de vie les attache, terre, air ou eau, etc. Mais si éloigné qu'on soit des classifications grecques, le tâtonnement des Indiens rejoint celui de la tradition gréco-occidentale en ce que, de part et d'autre, on n'arrive pas à imaginer la répartition des espèces autrement que comme un emboîtement.

L'utilisation de la notion implicite de *classe d'équivalence* ne représente donc pas une originalité dans l'oeuvre d'Aristote. La supériorité de la classification esquissée par le stagirite tient plutôt à ce qu'il eut le bonheur de proposer d'emblée, avec sa distinction fondamentale, celle-là proprement anatomique, des animaux pourvus de sang et des animaux privés de sang ou anâmes, un principe très voisin de celui qu'on lui substituera par un simple réajustement à la fin du XVIII^{ème} siècle, à la génération de Lamarck et de Cuvier, avec la distinction des embranchements des vertébrés et des invertébrés.

En revanche la classification aristotélicienne, comme celles qu'on trouve dans les traditions étrangères a, vue d'aujourd'hui, la faiblesse de combiner ensuite les critères les plus hétérogènes : d'où le sentiment d'incohérence que donne le détail relatif de la répartition fondée tantôt sur les dispositions anatomiques, tantôt sur les moeurs⁶, le mode de reproduction, tantôt enfin sur la considération de l'habitat. "On peut, dit Aristote lui-même⁷, distribuer les animaux en différentes classes, selon leur manière de vivre, leurs actions, leur caractère et leurs parties". Cette faiblesse se retrouve d'ailleurs chez tous ses successeurs, aussi bien dans la tradition musulmane que dans la tradition chrétienne, au moins jusqu'à la fin du XVII^{ème} siècle, à savoir jusqu'à l'oeuvre de John Ray, dont la grande innovation reste d'avoir privilégié les critères anatomiques.

(6) Aristote a eu néanmoins le mérite de rejeter le principe de division des animaux en sauvages et domestiques. Mais un tel refus reste chez lui isolé, simplement le critère ne lui paraît pas significatif.

(7) Cité par Maurice Manquat, *Aristote naturaliste*, Vrin, 1932, p. 107.

Il faut reconnaître néanmoins à Aristote le mérite supplémentaire d'avoir non seulement utilisé mais reconnu la notion de *classe d'équivalence* de manière plus explicite que les naturalistes des autres traditions, comme on peut l'observer sur deux points précis:

1) Dans son traité *Des parties des animaux*, il procède à une critique de la méthode platonicienne de la division dichotomique, qu'il n'hésite pourtant pas à utiliser lui-même dans certains passages de son *Histoire des animaux*. Sa critique traduite en langage moderne revient à considérer comme insuffisante l'utilisation de la distinction binaire de la classe caractérisée par une propriété et de sa complémentaire caractérisée simplement par la privation de cette propriété: l'absence, à l'intérieur d'une espèce, d'un caractère observé sur une autre espèce, l'absence par exemple de pieds ou d'ailes ne peut à ses yeux constituer une différence spécifique.

2) Aristote signale à plusieurs reprises, comme écueil majeur sur lequel doit échouer un mauvais principe de classification, le risque d'être amené à ranger le même animal dans deux classes différentes.

Ce primat de la *classe d'équivalence* dans les différentes classifications biologiques et surtout zoologiques, oblige à admettre que cette catégorie intellectuelle a bien été suggérée aux différentes traditions, à l'intérieur desquelles on la retrouve, sinon par la *nature* entendue comme ensemble de tout ce qui existe, du moins par la structure de l'ensemble des êtres vivants. Une telle coïncidence nous paraît exclure que ce primat soit né d'un caprice intellectuel, qui se serait reproduit à distance, des naturalistes eux-mêmes.

Pourquoi la *classe d'équivalence* est bien objectivement inscrite dans la répartition des êtres vivants, les naturalistes ne trouveront la clef de ce mystère que sur le tard. Le mérite de l'hypothèse de l'Evolution est en effet de permettre enfin de comprendre pourquoi nos ordres se divisent en sous-ordres, super-familles, familles, genres, sous-genres, espèces, sous-espèces, chacune de ces subdivisions faisant chaque fois partie à son niveau d'un système exhaustif de classes extérieures les une aux autres. Ainsi la répartition des organismes en classes d'équivalence ne se justifie-t-elle intellectuellement que comme la projec-

tion sur le plan du présent de leur arbre généalogique, chaque famille, chaque genre, chaque espèce étant l'aboutissement de la bifurcation d'un rameau phylogénique.

Sans doute n'est-ce pas dans l'oeuvre de Lamarck qu'on trouvera le témoignage de ce lien structurel entre la catégorie intellectuelle de *classe d'équivalence* et l'hypothèse historique de l'*Evolution*. Lamarck est beaucoup plus près, malgré la similitude des mots, de la notion, fort peu moderne, de plasticité des espèces, que de la notion d'*Evolution*, telle qu'elle s'est précisée depuis la fin du XIXème siècle. Loin d'avoir perçu dans le cloisonnement des espèces la nécessité d'une explication diachronique, il revient longuement dans sa Philosophie zoologique sur le thème que les classes reconnues par le naturaliste, même les meilleures ajoute-t-il, c'est-à-dire les moins arbitraires, "constitueront toujours des coupes véritablement artificielles"; il niera l'existence dans la nature de "lignes de séparation"⁸ dont l'apparence ne procède à ses yeux que de l'ignorance des espèces intermédiaires et de la nécessité proprement intellectuelle d'une mise en ordre: il peut, il doit même, selon lui, "se trouver dans le voisinage de leurs limites, des races, en quelque sorte, mi-parties ou intermédiaires entre deux classes"⁹ Qu'on se souvienne de son utilisation, à ce propos, de la découverte, alors récente, des ornithorynques et des échidnés, intermédiaires entre les oiseaux et les mammifères¹⁰.

On trouvera en revanche une conscience aiguë de ce lien structurel dans l'oeuvre des précurseurs immédiats de Darwin, comme ce Charles Naudin à qui dès 1852 la possibilité même d'une classification objective des espèces apparaissait comme la preuve de leur rattachement aux tronc, braches et rameaux de leurs origines¹¹. Mais ce que comprend enfin le XIXème siècle, ce n'est pas que la nature biologique au moins se répartisse en classes d'équivalence, ce dont toutes les civilisations semblent

(8) Lamarck, *Philosophie zoologique*, bibliothèque 10/18, cf. en particulier pp. 66-71.

(9) Ibid., p. 133.

(10) Ibid., pp. 144-145 et 290.

(11) Cf. Frank Bourdier, *Trois siècles d'hypothèses sur l'origine et la transformation des êtres vivants*, Revue d'histoire des Sciences, tome XIII, n.º 1, janvier-mars 1960.

avoir pris conscience très tôt, mais comment l'intervention de la dimension historique suffit à expliquer cette singularité.

La découverte de cette explication vient ainsi à un moment où le destin intellectuel des civilisations, celui de l'Occident en particulier, semble, pour l'essentiel, déjà joué. L'individu constitué sur l'autonomie relative de l'existence biologique, en particulier l'animal chez qui cette autonomie s'affirme par le mouvement, s'est proposé comme un exemplaire privilégié de l'être. Rien d'étonnant dès lors à ce que les procédures intellectuelles qui se sont constituées aient étendu à l'ensemble de la nature le type de catégorie suggéré par l'observation de l'ordre zoologique.

A l'impact de l'observation zoologique il faut sans doute ajouter celui de l'observation sociologique. Il serait trop long d'essayer ici d'expliquer pourquoi la réalité sociale se structure elle aussi suivant des classes d'équivalences. Contentons-nous d'enregistrer le fait en citant la définition proposée par Gurvitch de la classe sociale: selon cet auteur l'un des cinq caractères cardinaux de celle-ci est son "incompatibilité radicale avec les autres classes". La similitude entre structuration sociale et structuration zoologique est ici si frappante que certains marxistes n'ont pas hésité à tenter d'expliquer la genèse des catégories zoologiques par la projection des catégories sociales et d'esquisser sur cette base une sociologie d'un certain darwinisme.

Mais le monde ainsi structuré a perdu toute déonticité possible: la nature est un ensemble d'individus, lesquels peuvent se regrouper en classes, le trait commun aux individus de chaque classe déterminant une propriété. Ce qui existe ce sont donc simplement des individus regroupés selon la qualité que nous désignons par le concept. Le propre de ce concept "abstrait", c'est en effet de "définir les éléments ou les qualités que possède un objet concret lorsqu'il se range sous ce concept". C'est un juriste¹² qui nous le dit, négateur (on le comprend dans ces conditions) de la possibilité d'un droit naturel. Car tout ce qu'on peut admettre c'est que ces individus, que leurs communes propriétés permettent simplement de réunir en ensembles plus ou

(12) Hans Kelsen, *Justice et droit naturel*, Annales de philosophie politique, III, 1959, pp. 8-9.

moins vastes, s'avisent de *poser* entre eux l'existence de liens normatifs. Mais ces liens normatifs, dans ces conditions, ne sont pas "dans la nature", à la différence des individus qui les posent, ou même des propriétés objectives dont la communauté permet d'unifier ces individus sous le même concept. C'est pourquoi il est impossible, comme le fait observer Kelsen, de mettre sur le même plan le concept en question et ce qu'il faut bien appeler la norme: "Le concept ne statue pas que l'objet doit posséder ces propriétés. Le concept ne constitue pas, comme la norme, une valeur".

On a donc le recours de réutiliser le schème pascalien de la distinction des ordres pour opposer la nature aux normes, comme l'ordre de l'être à celui des valeurs. Ou, si l'on refuse ce dualisme, la possibilité est encore ouverte de subordonner la réalité des normes à l'existence des individus, mais par une subordination toute différente de celle qui garantissait le statut du concept: soit que la norme se rattache par les "composantes émotionnelles de notre conscience" à l'ensemble des phénomènes de subjectivité, soit que, considérée comme émanation du choix de la volonté, elle oppose à l'existence naturelle des choses sa réalité "arbitraire".

De toutes manières on ne peut parler dans ces conditions de morale ou de droit *naturels*. Entre la nature et les règles il y a cet abîme que Hume avait déjà repéré. Simplement cet abîme était-il dans les choses ou dans nos catégories? Et n'est-ce pas la classification même qu'on impose à l'ensemble de ce qui existe, qui conduit à isoler les rapports déontiques, avec cette ségrégation qui nous les fait désigner du terme de *normes* et à leur conférer, relativement à ce que nous appelons *nature*, ce statut d'exterritorialité, sans lequel, il faut le reconnaître, le scandale serait d'autant plus inévitablement consommé que nous en avons nous-mêmes créé les conditions.

* * *

Une telle représentation de la nature, bien qu'on la trouve encore aujourd'hui exprimée chez certains auteurs, nous paraît avoir été sérieusement remise en question à l'extrême fin du XIX^{ème} siècle et au début du nôtre par la constitution de la

logique moderne. Sans doute une telle constitution concerne-t-elle d'abord l'univers du discours, mais ce faisant, elle pose consécutivement le problème de sa correspondance à l'univers des choses.

Comment le discours logique se présente-t-il en effet au niveau de base, c'est-à-dire à celui du *calcul des prédicats du premier ordre*, traduisons en langage vulgaire, *avant toute abstraction*? Les propositions élémentaires elles-mêmes, qui se combinent entre elles au moyen des connecteurs, s'analysent chacune comme une fonction ou prédicat: le *foncteur* ou *prédicateur* ou *relateur* indique la *fonction* ou *relation* que viennent remplir les éléments remplaçables que sont les *arguments*, lesquels désignent des *individus*; ces arguments peuvent être en nombre quelconque: 1, 2, 3, etc....

—*Pierre se promène*: le prédicateur est *se promène* et l'unique argument *Pierre*.

—*Pierre ressemble à Paul*: le prédicateur est *ressemble à* et les deux arguments sont *Pierre* et *Paul*.

—*Pierre est assis entre Paul et Jacques*: le prédicateur est *est assis entre ... et ...* et les trois arguments sont *Pierre*, *Paul*, *Jacques*.

Bref un discours comme celui que constitue le *calcul des prédicats du premier ordre* se présente comme une mise en relation (pourrions nous dire, si le mot *relation*, qui semble présupposer l'existence d'au moins deux arguments n'était pas déjà trop étroit) des objets individuels, qu'il nous invite ainsi à considérer comme les éléments de base de la *nature*.

Sans doute rien ne m'oblige à rester avec le *calcul des prédicats* au niveau de la compréhension; rien ne m'interdit de préférer à la notion intensionnelle de *fonction* ou de *prédicat* son interprétation extensionnelle. Je retrouverai alors la notion d'*ensemble* ou de *classe*, substituant aux prédicats monadiques des ensembles d'individus, aux prédicats dyadiques des ensembles de couples, aux prédicats triadiques des ensembles de triplets, etc. Ce qu'apporte la logique moderne, telle que l'ont constituée Frege et Russell, ce n'est pas en effet un privilège de la compréhension sur l'extension; car le point de vue de la *no-class theory* peut entièrement se retourner. Mais, si l'on préfère

donner à la logique son interprétation extensionnelle, c'est la notion de *classe* ou d'*ensemble* dans toute sa généralité, qu'on est alors amené à privilégier et non plus la notion de *classe d'équivalence*; celle-ci sans doute trouve sa place et même voit reconnu pour la première fois son véritable statut à l'intérieur de la logique moderne, mais elle y perd de ce fait ce caractère de fausse généralité que le primat de l'observation biologique avait pu d'autant plus secrètement lui conférer que son statut était jusqu'ici démeuré implicite.

Si donc on peut donner au discours, sans grave altération de son contenu, la forme d'une manipulation de ces classes d'individus, de couples, de triplets, que nous venons d'évoquer, le discours se présente à nous plus spontanément comme une concanténation de prédications sur le compte des individus concrets que désignent les arguments. De toutes manières, quelque interprétation que l'on préfère, la *classe d'équivalence* perd son caractère de catégorie majeure pour nous servir à penser le monde.

Sans doute les possibilités du discours ne sont-elles pas liées à ce que les logiciens appellent *le premier ordre*. Au lieu de discourir sur les individus Pierre et Paul pour dire d'eux que l'un *est semblable* à l'autre, rien ne m'interdit de nominaliser le prédicateur de mon précédent propos et de parler de cette relationnelle-même de *similitude* pour lui appliquer à son tour un prédicat. Car cette relation de *similitude* a des propriétés, que je puis également énoncer sous forme prédicative; ce que je fais par exemple si je dis que la *similitude est réflexive* ou qu'elle *est transitive*. Je suis alors passé du premier au second ordre; nous dirons vulgairement que mon discours est abstrait; il ne porte plus en effet sur des individus, mais sur des propriétés ou des relations. Rien ne m'interdit d'ailleurs de m'élever encore en abstraction, de passer par exemple au troisième ordre, ce qui se produira si je nominalise maintenant cette *réflexivité* ou cette *transitivité* que je prédisais simplement jusqu'ici de la relation de similitude antérieurement reconnue et nominalisée, si je dis par exemple que la *réflexivité est...* etc.

On sait que cette distinction des ordres est indispensable à qui veut éviter les antinomies. Mais ce qui nous paraît caractéristique pour notre propos est moins la distinction des ordres

que leur édification. La conscience de la nécessité de cette édification a eu dans l'esprit des logiciens cette répercussion philosophique de renouveler la querelle des platoniciens et des aristotéliens. La renaissance de cette querelle, dans le climat de la logique naissante, est particulièrement évidente si l'on considère l'ensemble des élèves d'un maître au rayonnement aussi considérable que Franz Brentano: certains trouveront dans la hiérarchie des ordres la confirmation de la résistance objective, la reconnaissance de la réalité des formes essentielles, au dessus de l'existence concrète et redécouvrirons, par delà leur maître immédiat, l'inspiration de Bolzano; les autres au contraire, suivant Franz Brentano lui-même dans son évolution vers le réisme, tendront à nier qu'il existe dans *la nature* un correspondant des objets du discours dépassant le premier ordre.

Car enfin la représentation de la structure de l'univers du discours marque à son tour la représentation de la structure de l'univers des choses, la correspondance entre l'ordre du monde et celui du discours étant assurée par l'idée, explicite ou plus souvent restée simplement implicite, que le discours vrai est de quelque manière l'image du monde. On voit d'abord fréquemment revenir dans l'oeuvre de Franz Brentano ce thème déjà leibnizien que le propos abstrait, c'est-à-dire celui qui concerne ce qui n'existe pas au sens immédiat, tire sa légitimité de ce qu'il peut et doit être en dernier lieu transposé en un discours sur l'objet concret; cette transposition peut s'opérer sans changement de sens et seule cette réduction permet de voir en toute clarté ce qui est reconnu ou nié¹³. L'idée de Brentano recevra de la constitution de la logique et plus précisément de la *théorie des types* non seulement une confirmation mais encore et surtout des moyens d'expression plus précise. Aussi n'est-on pas étonné de voir le thème brentanien renaître sous la plume d'auteurs ayant directement participé à l'élaboration de la logique. Nous pensons ici en particulier à Kotarbinski qui divise l'uni-

(13) Cf. par exemple Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, zweiter Band, édition Félix Meiner, Hamburg, 1959, p. 215. Il est caractéristique que le texte en question fait partie d'un traité ajouté après la mort de Brentano à l'ouvrage primitif. Sa rédaction date de 1915.

vers des termes, en *termes concrets* d'une part et d'autre part en *termes aparents* ou *onomatoïdes*. L'utilisation de ces onomatoïdes n'a rien de scandaleux, elle constitue même un moyen appréciable d'abréviation, à la condition toutefois qu'on puisse toujours éliminer ces onomatoïdes des ultimes formulations, lesquelles ne doivent comporter que des termes concrets. Tel est en effet *l'un des côtés* du concrétisme, auquel Kotarbinski a attaché son nom: l'emploi des noms *apparents* de propriétés, de relations ou d'événements, l'usage des mots dans leur sens secondaire, ne sont légitimes que dans la mesure où ils laissent transparaître l'emploi direct de termes concrets dont ils permettent de condenser l'expression ¹⁴.

Mais chez Brentano, chez Kotarbinski ou chez Wittgenstein cette hygiène du discours, que ce dernier traduira bientôt dans son "Tractatus" en formules lapidaires, ne se sépare pas d'une prise de position sur les objets dont on doit reconnaître qu'ils existent et que seuls ils existent. Simplement, bien que Brentano, Kotarbinski et Wittgenstein se fassent apparemment de la correspondance entre l'univers du discours et celui des choses une représentation assez analogue, leur accord approximatif sur l'hygiène du discours n'entraîne pas accord analogue sur les éléments dont la somme constitue le monde, c'est-à-dire dont ils reconnaissent l'existence.

Rappelons les premiers paragraphes du *Tratatus logico-philosophicus*: "Le monde est tout ce qui est le cas ¹⁵... Le monde se décompose en faits ¹⁶". Et pour éviter toute ambiguïté, Wittgenstein précise d'emblée: "le monde est la totalité des faits, non des choses ¹⁷". Le rapport entre faits et choses est le suivant: "l'état de choses est une relation entre les objets ¹⁸". Cette relation est marquée par le primat de *l'état de choses* sur les choses elles-mêmes: "nous ne pouvons pas penser un seul objet hors de la possibilité de sa relation à d'autres ¹⁹". L'apparence

(14) Cf. Tadeusz Kotarbinski *Gnosiology*, translated from the polish by Olgierd Wojtasiewicz, Pergamon press, 1966, pp. 423-425.

(15) § 1.

(16) § 1. 2.

(17) § 1. 1.

(18) § 2. 01.

(19) § 2. 0121.

d'autonomie que revêt la chose n'est imputable qu'à sa capacité de se présenter à l'intérieur de tous les états de choses possibles. Certains textes du *Tractatus* donnent ainsi l'impression que ce à quoi Wittgenstein reconnaît l'existence c'est moins à ces objets concrets, auxquels correspondent, au niveau du discours, les arguments du prédicat, qu'à cet état de choses, disons vulgairement aux *événements*, auxquels correspond dans le discours la totalité de la proposition.

Faut-il en conclure que la pensée de Wittgenstein s'écarte considérablement sur ce point de celle de Brentano et, plus près de nous, de Kotarbinski? Brentano proteste²⁰ en effet à plusieurs reprises dans son oeuvre contre la position de ceux qui, comme Bolzano et après lui Frege, ont tendance à conférer l'existence non seulement aux choses, mais encore aux faits, états de choses ou contenus de jugements. Kotarbinski développera le même thème: "il n'existe rien d'autre que des choses et des personnes — naturellement, si le mot "existe" est entendu dans son sens fondamental²¹". La seule différence entre Brentano et Kotarbinski c'est que Kotarbinski pousse son réisme jusqu'au somatisme, réduisant l'existence elle-même de la personne à celle des corps, là où Brentano se tient à une position dualiste; mais cette divergence, en elle-même importante, ne concerne guère notre propos.

La différence même entre l'image de la *nature* qui ressort du *Tractatus* d'une part et celle d'autre part qui se dégage des dernières réflexions de Brentano ou de l'oeuvre de Kotarbinski nous paraît en revanche plus difficile à méconnaître. Et pourtant y a-t-il une réelle distance entre une représentation de la nature comme système de choses, dans laquelle les propriétés des choses ou leurs relations ne recevront qu'un statut d'existence secondaire, et la représentation d'un ensemble d'événements, à l'intérieur de laquelle cette fois ce sont les choses qui reçoivent leur existence de leur insertion à un certain état? D'ailleurs Wittgenstein n'hésite pas à écrire lui-même, retrouvant le vocabulaire aristotélicien de Brentano, que "les objets forment

(20) Par exemple, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, zweiter Band, pp. 234 et s.

(21) *Gnosiology*, p. 424.

la substance du monde ²²". L'important surtout est pour nous que la différence entre Wittgenstein et Kotarbinski disparaisse lorsque ces auteurs envisagent la relation des parties du discours à leurs *désignata* dans l'ordre naturel. Wittgenstein insistera sur le fait que "le nom représente dans la proposition l'objet"; c'est bien pourquoi, selon lui, "on peut seulement *nommer* les objets", "parler d'eux et non les exprimer", "dire comment une chose est, non ce qu'elle est". Kotarbinski, en apportant à l'élaboration de la notion de *foncteur* sa contribution décisive, soulignera la corespondance de celui-ci à l'état de la chose ou à la relation entre les choses. Dans ces conditions la différence entre ces deux conceptions nous paraît surtout une différence d'accent.

Que la *nature* soit donc conçue comme un système d'êtres, eux-mêmes doués de propriétés ou engagés dans des relations, ou comme l'ensemble même des propriétés dont les êtres sont doués et des relations dans lesquelles ils sont engagés, le statut que la déonticité sera conduite à prendre dans une telle *nature* n'en sera pas sensiblement affecté. Dans l'un et l'autre cas les seules relations envisagées, que leur existence soit immédiate ou simplement subordonnée à l'existence immédiate des êtres en relations, sont des relations entre des êtres concrets dont les *expressions bien formées* du calcul des prédicats du premier ordre sont alors conçues comme les images. C'est dire que, si les relations entre objets qu'étudient la physique et les sciences naturelles entrent bien dans un tel système de la nature, ce n'est plus le cas pour les relations déontiques.

Car enfin c'est bien comme une relation que s'analyse sous sa forme la plus générale ce qu'il est maladroitement convenu d'appeler *une norme*. Il nous semble, par exemple, totalement insuffisant de se représenter la norme impérative, comme n'hésitent pas à le faire certains auteurs de systèmes déontiques, comme le simple assemblage d'un foncteur proprement déontique et d'une variable propositionnelle désignant le contenu de l'action: il est obligatoire que p. L'obligation est bien plutôt sous sa forme la plus générale, celle d'ailleurs que suggère déjà l'analyse grammaticale, une relation à trois termes, à savoir:

(22) *Tractatus*, § 2. 021.

- la personne qui oblige, l'autorité ou le créancier dont émane l'obligation ;
- la personne qui est obligée, sujet ou au moins débiteur ;
- le contenu de l'obligation ou prestation obligatoire.

La norme se présente donc comme une relation entre trois termes dont seuls les deux premiers sont des individus. Quant au troisième terme, nous serions tenté de dire que c'est un *état de choses*, réel ou simplement possible, dans le présent contexte nullement objet d'assertion, mais de désignation.

Or une relation entre des termes, dont l'un au moins désigne un état de choses qu'il faudra donc à son tour analyser sous la forme d'une fonction ou d'une relation, ne peut sans altération importante se couler dans une expression bien formée du calcul des prédicats du premier ordre, lequel n'est amené à envisager, nous l'avons vu, que des relations entre individus. Rien ne nous servirait d'ailleurs de vouloir chercher la solution dans un ordre plus élevé que le premier : car les termes, dont de tels calculs font entrer en jeu les propriétés ou relations, sont eux-mêmes des propriétés ou relations, c'est-à-dire des prédicateurs ou relateurs nominalisés *non pourvus de leurs arguments*, tandis que l'état de choses, dont nous venons de montrer qu'il entre en qualité d'argument dans la relation déontique, devrait s'exprimer sous forme d'une relation complète, pourvue de la totalité de ses arguments, mais simplement désignée.

Le déontique n'a donc une fois de plus rien à faire à l'intérieur d'une telle représentation de la *nature*. Aussi, bien qu'une telle représentation soit beaucoup moins étroite que celle que nous avons précédemment analysée, elle ne ménage néanmoins à la déonticité aucun autre statut possible que celui d'un ordre extérieur à celui de la nature. Le passage de l'*ordre* de l'être à celui du devoir-être ne peut donc que revêtir encore l'aspect d'un scandale. Mais le scandale est une fois de plus lié au fait que notre prétendu système de l'être, notre nature, loin de faire place à "tout ce qui est le cas", exclut d'avance du champ des expressions, dont il reconnaît la bonne formation, celles-là mêmes qui permettraient d'exprimer ce que nous appelons ici des relations déontiques.

Telles sont les raisons pour lesquelles les deux formes successivement revêtues par notre idée de *nature* nous paraissent exclure catégoriquement la possibilité d'un droit naturel, c'est-à-dire d'un devoir-être qui puiserait sa justification dans l'ordre de l'être. Notre propos était ici de montrer qu'il s'agissait moins d'une impossibilité essentielle, c'est-à-dire liée à l'essence des choses, que'une impossibilité structurelle, c'est-à-dire liée à la structure même de nos successives représentations.

Disons que notre idée de *nature*, pour rendre admissible la notion de *droit naturel*, a encore des progrès à faire. Si nous prétendons en effet couvrir du nom de *nature* l'ensemble de *tout ce qui est le cas* sans rejeter de cet ensemble aucune des relations dans lesquelles les individus peuvent se trouver engagés, alors nous n'avons pas le droit de rejeter de ce système les relations que les êtres entretiennent à ce que nous avons maladroitement appelé des *états de choses*, relations dont le caractère même de relation nous est masqué par notre concept de *norme*.

Sur ce point le vocabulaire du calcul des prédicats ne peut fournir un moyen convenable de décrire ce que nous pouvons appeler *nature*. Dire que les individus entretiennent entre eux des relations où se trouvent également impliqués des états de choses, ce serait reconnaître à certaines des relations au moins constitutives du système de la *nature* un statut *naturellement* déontique. Ceci nous obligerait à réintroduire la normativité à l'intérieur des faits et à ne pas nous laisser impressionner par une distinction radicale des faits et des normes dont nous avons essayé de montrer que, loin d'être inscrite dans la nature des choses, elle se présentait comme le pauvre corollaire d'une représentation mutilatrice du système de ce qui est.