



HAL
open science

Sur la naïveté épistémique des dirigeants : problématiser certains présupposés de la connaissance et de l'action contemporaines

Laurent Bibard

► To cite this version:

Laurent Bibard. Sur la naïveté épistémique des dirigeants : problématiser certains présupposés de la connaissance et de l'action contemporaines. 2022. hal-03940483

HAL Id: hal-03940483

<https://hal-essec.archives-ouvertes.fr/hal-03940483>

Preprint submitted on 16 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



ESSEC
BUSINESS SCHOOL

Enlighten. Lead. Change.

Sur la naïveté épistémique des dirigeants : problématiser certains présupposés de la connaissance et de l'action contemporaines.

Laurent BIBARD

ESSEC RESEARCH CENTER

WORKING PAPER 2206

MAY 20, 2022



Sur la naïveté épistémique des dirigeants : problématiser certains présupposés de la connaissance et de l'action contemporaines.

L. Bibard ¹

« We hear a great deal about pollution today – the pollution of air, water and land, which burdens our lives. But we hear rarely about the pollution of our language, which burdens our understanding. Our daily language, not to mention the « elevated » language of inquiry and exposition, is permeated and polluted... »

Jacob Klein, « Speech, Its Strength and Its Weaknesses » ²

Introduction

Parler de « naïveté » des dirigeants implique irréductiblement de parler de leurs formateurs, de leurs professeurs, et de celles et ceux qui ont formé leurs professeurs. Les professeurs véhiculent le savoir qu'ils transmettent, et le savoir qu'ils transmettent vient à notre époque de façon décisive, particulièrement des sciences dures, les sciences adossées aux mathématiques. Il y a évidemment aussi les sciences dites « humaines », mais on peut remarquer que même les sciences humaines ont une tendance forte à adosser leur progression aux mathématiques elles-mêmes. La connaissance en général est actuellement plus que radicalement inscrite sur le fond du développement des mathématiques, de la logique, et plus particulièrement si l'on en croit l'auteur sur lequel je m'appuie pour cette communication, sur la physique mathématique. Une interrogation sur la responsabilité épistémique non seulement des dirigeants eu égard à ce que nous appelons ici leur « naïveté » par rapport au savoir, mais tout autant de leurs formateurs donc les scientifiques, les sachants de toutes disciplines y compris les nôtres, cette responsabilité et cette naïveté demandent d'interroger depuis « en dehors » des sciences tenues pour acquises, depuis l'en dehors des évidences qui font qu'on en vient aujourd'hui à s'interroger sur la naïveté non seulement des dirigeants mais aussi des scientifiques toutes disciplines confondues.

Je partirai pour cette interrogation de certains éléments de la pensée de Jacob Klein. Jacob Klein est suffisamment peu connu pour qu'il vaille la peine de faire un bref détour par sa vie et ses travaux. Je commencerai donc par présenter la vie et l'œuvre de Jacob Klein.

I. Jacob Klein vie et œuvre : fondations mathématiques du rationalisme moderne

Jacob Klein est un philosophe né en 1899 à Libau en Russie, et mort en 1978 aux États-Unis. Sa carrière est assez simple à décrire : il vit en Europe jusqu'à l'âge de 39 ans, étudiant préalablement à Berlin et Fribourg. Il rencontre à Berlin en particulier Alexandre Kojève et Léo Strauss. Il part en 1938 pour les États-Unis : il est juif, il ne fait évidemment pas alors bon vivre en Allemagne ni en Europe. Jacob Klein passera le reste de son existence au sein Saint John's

¹ Intervention lors de la journée « Préjudice et responsabilité épistémique » du 7 décembre 2021, organisée par la chaire Ethique et Finance de Christian Walter et Emmanuel Picavet.

² *Lectures and Essays*, ch. 21, p 373.

Collège à Annapolis aux États-Unis où il sera professeur et pendant une dizaine d'années doyen de l'établissement.

Son œuvre est relativement sobre. Elle consiste en quatre ouvrages :

Le premier a été écrit en allemand, et publié en 1936. Il sera traduit et publié en anglais en 1968. C'est un ouvrage sur la pensée mathématique grecque et l'algèbre : *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra* (M.I.T. Press). C'est un ouvrage tout à fait fondamental dont Leo Strauss fait un éloge à plusieurs reprises. Le plus significatif est la citation suivante, extraite d'un discours qui n'a pas pu être prononcé par Strauss, mais qui fait partie des annales du Saint John's College :

« The work is much more than a historical study. But even if we take it as a purely historical work, there is not, in my opinion, a contemporary work in the history of philosophy or science or in "the history of ideas" generally speaking which in intrinsic worth comes within hailing distance of it. » (Strauss, L. (1979). "An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's". *The College*. XXX: 2).

Les autres ouvrages de Jacob Klein sont les suivants :

- une interprétation du *Phédon* de Platon, *A Commentary on Plato's Meno* (University of North Carolina Press, 1965),
- une interprétation de ce que Jacob Klein appelle la trilogie de Platon des rapports entre le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Politique*, *Plato's Trilogy: Theaetetus, the Sophist, and the Statesman* (University of Chicago Press, 1977),
- un quatrième et dernier ouvrage enfin, composé de conférences et d'essais relativement courts mais nombreux aux thèmes extrêmement variés, allant des mathématiques à la politique en passant par l'ontologie, la poésie, le langage, etc, *Lectures and Essays* ed. by Robert Williamson and Elliott Zuckerman (St. John's College Press, 1985).

L'essentiel de la pensée de Klein, son noyau, tient aux relations entre mathématiques et visions globales du monde.

La raison pour laquelle je propose de passer par l'œuvre de Jacob Klein pour cette communication, est que Jacob Klein semble bien sur un certain plan réaliser le projet non abouti de Husserl, de retourner à « la chose même »³. Jacob Klein présente de manière particulièrement simple la manière dont la physique mathématique moderne se sépare de la pensée classique des mathématiques. Ceci, de la manière suivante.

La première observation de Klein, la plus significative pour nous, est que la pensée moderne est adossée à la différence entre ce que Descartes appelle la *pensée* d'un côté, et l'*étendue* de l'autre. Différence, on le sait, qui deviendra la différence entre le sujet et l'objet, plus particulièrement pour ce qui concerne la connaissance, le sujet connaissant et l'objet connu. Jacob Klein souligne que cet adossement de notre pensée moderne nous fait présupposer que le monde n'est pas du tout en tant que tel spontanément compréhensible. Une autre manière de dire cela est que nous ne sommes pas en contact avec ce que Kant appellera plus tard « la chose en soi ». Nous sommes en contact avec les phénomènes, avec la nature considérée comme faite de « données » entre autre devenues ce que nous recevons *via* les technologies comme des « big

³ Klein écrit dans *Lectures and Essays* : « Husserl's own philosophy, as it develops in its latest phase (1935-1937), is a most remarkable attempt to restore the integrity of knowledge ... threatened by the all prevailing tendency of « sendimentation ». *It has remained an attempt.* » (« Speech, Its Strength and Its Weaknesses, p 372, nous soulignons).

data », mais nous ne sommes pas censés être en contact avec le monde lui-même ou « en soi », depuis l'avènement de la « modernité »⁴.

La connaissance est au contraire pour les anciens, adossée à la présupposition que le monde est compréhensible, et donc que nous avons un contact avec « la chose même ». Plus encore : nous sommes le contact même avec le monde où nous vivons, le monde qui fait spontanément sens. On peut formuler en disant que pour les anciens, la nature fait spontanément sens, tandis que pour les modernes la nature ne fait pas sens du tout d'elle-même. Elle représente du donné dont les structures sont connaissables ou descriptibles, éminemment *via* les mathématiques, mais elle n'est en aucun cas signifiante par elle-même.

Voici comment Klein présente cette différence au chapitre 4 de *Lectures and Essays*, intitulé « Modern Rationalism », au sujet des « modernes » d'abord :

« First of all, the science of nature as initiated by Descartes (and parenthetically this would apply also to Galileo) presupposes the distinction between thought and the external world as totally disconnected entities. All efforts to bridge the two and the claim that intelligence is sufficient to grasp the external world (as in mathematical physics) must not make us overlook the fundamental fact that this dichotomy involves a profound distrust of the reality of the world. » (*Lectures and Essays*, p 57).

Et plus loin, au sujet des « anciens » :

« We could rightly call the ancient thought rationalistic in the sense that for the ancients world and mind are inseparable from each other, that the nature of the world consists in being comprehensible. » (*idem*, p 68).

Cette séparation de l'homme par rapport au monde ou à la « nature » est adossée à la physique mathématique comme base ou noyau de la rationalité contemporaine. Toujours au chapitre 4, l'on peut lire :

« Mathematical physics is the most important part of our entire civilization and actual life. » (p 57)

Ou encore :

« In a broader sense, rationalism is that approach to an understanding of human behaviour history and the world around us implied by the premises of mathematical physics. » (*idem*)

Et cette rationalité contemporaine est elle-même adossée à l'idée d'un sujet libre séparé de la nature, sujet connaissant d'un côté, et, j'y reviendrai tout à l'heure, sujet se libérant au cours de l'histoire humaine précisément entendue comme histoire de la libération de l'homme par rapport au donné naturel et par rapport à la domination naturelle de l'homme par l'homme. Avant d'en venir à ceci, je voudrais creuser en trois étapes la manière dont Klein approche d'un point de vue technique si on peut dire les mathématiques ou la (physique) mathématique moderne.

Jacob Klein s'arrête d'abord à ce qu'il appelle, dans l'horizon de sa compréhension de la phénoménologie de Husserl⁵ et du premier usage de l'expression par le maître de Saint Thomas, Albert le Grand, une intentionnalité première (*intentiones primae*) de la connaissance. L'intentionnalité première de la connaissance mathématique s'exprime par exemple en arithmétique, par le fait que tout nombre est un nombre défini de choses en nombre défini. Exemplairement une pomme, deux pommes, trois canards, etc. Lorsque l'on dénombre quelque chose, l'on dénombre toujours quelque chose de déterminé.

⁴ « Modernité » au sens que nous approchons avec Klein, cœur de laquelle nous nous trouvons toujours, nonobstant les diverses revendications de « post-modernité » etc.

⁵ *Lectures and Essays*, ch. 5 : « Phenomenology and the History of Science ».

L'intentionnalité seconde (*intentiones secundae*) renvoie de son côté – en restant sur l'exemple de l'arithmétique - à l'acte même de dénombrer. L'on peut dénombrer quelque chose qui n'est pas déterminé. Un quelque chose qui n'est pas déterminé s'écrit en algèbre par exemple comme la lettre a, la lettre b, ou encore comme une chose si indéterminée qu'elle est délibérément dite inconnue ou l'« inconnue ». L'inconnue x, l'inconnu y, etc. Dénombrer quelque chose qui n'est pas par exemple une pomme définie mais un quelque chose « en général », en fait un quelque chose qui appartient à une classe d'objets - la classe des objets connus, les entiers naturels a, b, c, etc, ou encore la classe des inconnues x, y, z etc. L'intentionnalité seconde revient à passer d'un dénombrement défini d'objets définis à un dénombrement qui peut être indéfini d'objets eux-mêmes indéfinis (qu'ils soient supposés connus ou inconnus). A partir de là souligne Klein, toutes les opérations sont possibles sur les objets, les classes d'objets etc. Sans plus de limite *a priori* ⁶.

S'opère donc un premier détachement des mathématiques eu égard au donné naturel, exprimé et réalisé par la systématisation, à partir de François Viète, de la nouvelle notation algébrique. On sait que l'algèbre remonte à plus loin que le moment de sa systématisation par François Viète, il remonte aux Arabes, quelques trois siècles avant Viète. Mais la manière dont Viète en rend l'usage systématique en libère l'infini potentiel.

Un premier détachement permet donc de travailler sur des concepts. Mais les concepts eux-mêmes vont être conceptuellement reliés entre eux. S'opère ainsi un deuxième détachement, une deuxième « abstraction » par rapport aux choses de la nature jusqu'ici dénombrées de manière définie. La mise en relation de concepts entre eux peut-être exemplifiée en mathématique par la notion de fonction. Une fonction représente une relation conceptuelle entre variables qui prend par exemple la forme $f(x) = y$. Une équation comme $ax + b = y$ symbolise par exemple techniquement une droite. $ax + b = y$ est un concept mettant en relation x et y par l'intermédiaire de a, b et les opérateurs concernés. La fonction opérant sur des concepts déjà « abstraits » (extraits de la « nature ») joue le rôle d'un opérateur conceptuel appliqué aux concepts que sont a, b, x, y etc. A donc lieu un processus de double abstraction par rapport au donné naturel. Les figures mathématiques et la notation mathématique moderne nous font doublement quitter le donné naturel par un processus de double abstraction qui libère la possibilité de tout calcul, de toute combinatoire. Jusqu'à ce qu'on appelle maintenant l'« intelligence artificielle ».

Il est utile de souligner dès maintenant que si jusqu'ici avait lieu une « intentionnalité seconde » quelconque, elle était le fait de la philosophie, ou de l'usage du langage pour exprimer les « idées » que l'on peut avoir sur le monde, ou que l'on peut se faire du monde, et de certains de ses constituants, par exemple les nombres.

Jacob Klein déduit de ce qui précède qu'il y a deux caractéristiques fondamentales de la physique mathématique moderne, donc des mathématiques et de la physique adossée aux mathématiques modernes. La *double abstraction* d'un côté manifeste et réalise la mise en œuvre d'une méthode ou d'un *art* mathématique et physique de l'autre. Les sciences modernes sont avant tout un art. On ne « représente » plus selon Klein le monde tel qu'il est donné, on le « calcule » on développe des méthodes, des process, on opère « sur » le monde. Il faut en science « moderne », « trouver » la vérité. De ce point de vue, la notion devenue si familière de

⁶ Nous sommes au cœur de la définition kantienne dans la *Critique de la raison pure*, des mathématiques comme procédant par « construction de concepts ».

« recherche » ainsi que son corrélat, le métier de « chercheur », est à entendre dans un horizon directement corrélat à un rapport opérationnel aux données. Chercher la vérité de façon « méthodique », « trouver » la vérité, implique que l'on intervient sur le donné pour le calculer, le combiner, le modifier. Il y a irréductiblement une forme d'« activité » du sujet connaissant sur l'objet connu en science moderne, aussi « abstraite » soit ou semble cette activité.

Ceci est quasiment trivial tant c'est connu, en particulier au travers de la notion d'« arraisonnement » de l'être au sens de Heidegger, ainsi qu'à partir de sa manière d'approcher la notion du mathématique. Il y aura lieu de remonter tout à l'heure plus loin qu'à Heidegger, pour expliciter certains enjeux fondamentaux du glissement épistémique du rationalisme classique au rationalisme moderne. J'y reviendrai. Retenons pour l'instant que les deux caractéristiques majeures de la physique mathématique, socle symbolique des sciences « modernes » qui sont encore les nôtres, sont pour Jacob Klein la double abstraction d'une part, et le fait que les sciences deviennent alors un art.

Mais il y a un troisième point sur lequel Klein insiste et qui va nous aider à approcher notre « naïveté », la naïveté des dirigeants et la naïveté des scientifiques que nous sommes. Jacob Klein ajoute que l'on se rapporte dans la pratique (y compris dans la pratique de la théorie) à ces concepts résultant d'une double abstraction comme si les concepts opérés, manipulés, y compris à partir de concepts, décrivaient la nature donnée immédiatement sans médiation, sans abstraction. C'est-à-dire comme si les équations mathématiques représentaient la nature. C'est de ce point de vue que Galilée peut écrire son affirmation célèbre selon laquelle la nature est écrite en langage mathématique :

« Philosophy is written in this grand book, the universe, which stands continually open to our gaze. But the book cannot be understood unless one first learns to comprehend the language and read the letters in which it is composed. It is written in the language of mathematics, and its characters are triangles, circles, and other geometric figures without which it is humanly impossible to understand a single word of it ; without these, one wanders about in a dark labyrinth »⁷

Nous n'avons pas quitté Galilée, loin de là. C'est-à-dire que notre époque contemporaine, quelle que soit l'évolution des sciences qu'il y a eue depuis l'avènement des sciences modernes telle que Klein l'analyse, correspond à ce qu'il en dit. Je rappelle que Jacob Klein est décédé en 1978. Il a connu en détail la physique quantique, le positivisme logique, l'avènement de la métamathématique, la cybernétique etc. Or, Klein dit qu'en conceptualisant donc doublement, mais en agissant du point de vue épistémique comme si malgré la double conceptualisation, les concepts de la physique mathématique représentaient la nature ou le « réel » tel qu'il « est » l'on procède par abstraction « symbolique ».

Il introduit donc le terme « symbolique » quand il dit que il y a double abstraction qui nous fait parler par exemple de *relations* entre x et y au travers d'une fonction $f(x) = y$. La fonction « symbolise » n'importe quoi de possible, y compris des inconnues. Et l'on peut désormais dire par exemple : « A cette fonction correspond une droite qui représente une route bien réelle », L'on a alors affaire à une double abstraction symbolique, et l'équation $ax + b = y$ par exemple, symbolise la droite que l'on veut tracer. Et nous confondons la route et l'équation.

Qu'en est-il de la naïveté épistémique des dirigeants, qui résultent de la naïveté épistémique des scientifiques que nous sommes ? Il y a confusion entre par exemple les modèles mathématiques

⁷ Je cite d'après Klein (Lectures and Essays, ch. 13, p 230), // *Saggiaturo*, 1623 (*Opere VI*, p 232).

servant à manipuler les données le plus efficacement possible pour les transactions financières les plus lucratives possible d'un côté, et de l'autre la cupidité de tout un chacun. Et les traders qui utilisent ces modèles peuvent croire que les modèles décrivent « véritablement » le réel, alors que nous savons que les modèles eux-mêmes interagissent avec le « réel » qu'ils sont censés décrire. Qu'ils ont et en tout état de cause peuvent avoir des effets pervers – parfois lourdement péjoratifs – sur le fonctionnement même des marchés. Nous savons en outre que le fonctionnement du monde financier comme séparé du monde économique réel pose un problème déterminant de la relation entre la finance et le monde économique. Bien qu'elle est censée servir le monde économique, en s'autonomisant et en devenant une sphère indépendante de la vie économique, la finance devient un outil destiné à servir les intérêts des actionnaires des entreprises, et non plus les entreprises elles-mêmes et les mondes sociaux et économiques concernés. Le marché financier dans sa réalité représente comme une double abstraction par rapport à la réalité du monde où l'on vit. Et compte-tenu de sa puissance et donc de ses effets sur le monde où l'on vit, tout se passe comme si le monde financier était le monde « réel » lui-même. Le monde financier est, au sens de Jacob Klein, une double abstraction symbolique.

Il est indispensable, sur cette base, d'interroger le sens de la connaissance et de regarder quels problèmes cela pose en termes de responsabilité épistémique. Nous venons de voir en quoi la pratique scientifique « naïve » - c'est-à-dire adossée à l'évidence de doubles abstractions symboliques au sens de Klein – a des effets délétères sur tous les plans du monde où l'on vit (et pas seulement sur le plan de la finance ⁸). Si cela est vrai, la vérité du problème de l'épistémologie qui s'intéresse à la responsabilité épistémique des dirigeants – et donc des chercheurs - est sans doute dans la philosophie politique, qui problématise d'un point de vue de ses enjeux politiques la question de la connaissance. Autrement dit, la vérité de l'épistémologie s'interrogeant sur la responsabilité épistémique des dirigeants et des chercheurs est dans la philosophie thématissant le politique comme le « réel » à connaître par excellence.

II. Phénoménologie et philosophie politique, ou de la connaissance à l'action

Klein connaît parfaitement bien l'effort phénoménologique de Husserl revendiqué comme un effort de retourner « à la chose même ».

Nous venons de voir en quoi et comment Klein présente le fait que nous perdons de vue « la chose même » avec laquelle les Grecs avaient un certain contact, et cette chose même s'appelait du temps des Grecs la « nature ». Mathématiquement, cela s'exprimait par le fait que l'arithmétique grecque est une arithmétique concernant des nombres en quantité déterminée de choses déterminées. Vouloir retourner « à la chose même » de la part de Husserl donne les clés à Jacob Klein pour expliciter ce que nous venons de présenter comme le rapport entre une intentionnalité première et une intentionnalité seconde, laquelle intentionnalité seconde est du temps des Grecs et jusqu'à la révolution galiléenne et donc à l'avènement de la physique

⁸ Dans l'horizon de la possible « sédimentation » du langage au sens de Husserl, Jacob Klein précise ceci, en renvoyant à la possibilité éminemment homérique des « paroles ailées » comme à son contraire : « A most remarkable similarity obtains between *words*, spoken words of live speech, and *money* – money that is, in coins and bills. Both are precious, both circulate freely, coins and bills from hand to hand, words from mouth to mouth. The imprints on coins and bills are gradually erased, effaced, rubbed off, just as the meanings of words seem to become fuzzy, blurred and empty with the passage of time. There is even counterfeiting in language as there is in money. Human speech can and does deteriorate to an extent which renders it obnoxious, makes it unable to reach anyone, deprives it totally of wings. » (*Lectures and Essays*, « Speech, Its Strength and Its Weaknesses », p 371). Le renvoi du langage à l'argent et réciproquement est un thème récurrent de la problématisation de la connaissance par Jacob Klein.

mathématique, le fait de la philosophie, alors qu'elle est désormais le fait des sciences modernes.

Nous l'avons mentionné en commençant, Klein a fréquenté longtemps Leo Strauss et Alexandre Kojève pendant ses études à Berlin. Assez bien pour que ces deux auteurs disent de lui que sans lui, ils n'auraient rien compris au monde grec, à la pensée grecque. Une première raison pour laquelle j'évoque ceci, est l'existence d'un article de Léo Strauss intitulé « La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique ». En contrepoint de « La philosophie comme science rigoureuse » de Husserl ⁹, Strauss y problématise les relations entre la phénoménologie husserlienne et celle de Heidegger, et la question du politique ¹⁰.

L'argument principal de Strauss est que la phénoménologie de Husserl puis celle de Heidegger a manqué son objet. Elle a manqué « la chose même ». Et elle l'a manqué, parce que la chose même c'est la vie politique, c'est la vie de tous les jours, c'est la vie dont la surface présente d'emblée la profondeur. Il n'y a pas besoin pour « trouver » la vérité, d'aller chercher derrière les phénomènes une réalité qui serait « en soi », et qui se trouverait en-deçà ou par-delà les phénomènes ou par-delà la vie telle qu'elle se donne dans la spontanéité de son caractère collectif ou politique. Lors de son procès, Socrate est en particulier accusé de chercher à connaître ce qui est « sous la terre » (l'on peut dire de nos jours l'infiniment petit), et « dans le ciel » (ou l'infiniment grand) ¹¹. La chose en soi selon Strauss, c'est les affaires humaines, c'est la vie politique. La phénoménologie, éminemment représentée par Husserl et Heidegger, n'a pas su approcher le politique, par-delà son intérêt initial estimé comme fondamental et fondateur pour la connaissance. Strauss est rejoint sur ce point avec passion par Éric Voegelin. Dans la correspondance qu'il entretient avec Strauss, Voegelin s'insurge de manière très radicale contre la limitation de la question fondamentale de la philosophie par Husserl à la question de la connaissance. On sait, et en tout cas je le rappelle, que Voegelin est un philosophe chrétien. Mais son choix pour la foi n'entame en rien sa capacité fondamentale d'interrogation philosophique. Et ce qu'il a à l'esprit quand il critique ouvertement Husserl de présumer que le questionnement fondamental de la philosophie est par excellence si ce n'est exclusivement la question de la – seule - connaissance, cela représente à ses yeux une négligence fondamentale de la part de Husserl eu égard au questionnement moral et politique d'un côté, et au questionnement sur la religion, ou sur le rapport de la philosophie à la foi de l'autre. Voilà comment il s'en ouvre à Strauss, en lui communiquant une lettre écrite en date du 17 septembre 1943 à Alfred Schütz, précisément sur Husserl ¹² :

« ... une analyse sérieuse de la position de Husserl paraît difficile, car si la formulation de sa position est parfaitement claire verbalement, elle ne l'est aucunement sur le plan intellectuel. Husserl n'était pas un philosophe radical au sens où il aurait été clair en ce qui concerne les *radices* de sa pensée ; son radicalisme, sur lequel il a toujours insisté, n'est pas un radicalisme de l'existence philosophique, mais le radicalisme de la recherche d'un problème particulier, celui de la philosophie transcendantale... pour autant que je puisse en juger, la question que Husserl n'a pas abordée une seule fois dans son œuvre publiée, est celle de savoir si la progression de l'objectivité vers la connaissance du monde ... constitue en fait une progression en direction des problèmes fondamentaux de

⁹ Cf PUF, 2003 pour la présentation et publication en français (trad. Marc Buhot de Launay).

¹⁰ Cf pour l'article de Strauss, *Études de philosophie politique platonicienne*, p 41 et s. (Belin, 1992, trad. O. Sedeyn). L'article est originellement paru in *Interpretation, A Journal of Political Philosophy*, 2, n° 1 (1971).

¹¹ Cf le commentaire qu'il fait de l'*Apologie de Socrate* dans ses *Études de philosophie politique platonicienne*, en contrepoint de son interprétation des *Nuées* d'Aristophane, in *Socrate et Aristophane* (respectivement Belin, 1992, et Editions de l'éclat, 1993, pour les traductions françaises, toutes deux d'Olivier Sedeyn).

¹² *Correspondance 1934 – 1964, Foi et philosophie politique* pour la traduction française (trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Vrin, 2004), p 48 et s..

la philosophie. En ce qui concerne ce point, Husserl me paraît complètement naïf. La clarté de la formulation terminologique dans l'essai en question dissimule un monde d'implications réelles qui doivent être intégralement révélées pour comprendre de façon adéquate la propre position de Husserl. »

Leo Strauss souligne de son côté qu'il n'y a pas de philosophie politique, ni chez Husserl, ni chez Heidegger. Husserl tente bien de rejoindre, à partir de l'ego, l'intersubjectivité, mais la pensée de l'intersubjectivité ne va pas sans difficulté pour Husserl. Qu'il n'y ait pas de philosophie politique à proprement parler par ailleurs chez Heidegger, c'est lui-même qui le dit, en affirmant qu'il ne comprend rien aux affaires politiques. Chez le disciple le plus éminent de Husserl, aussi dissident ait-il été dès *Etre et temps*, il n'y a donc pas de pensée du politique, et c'est le moins que l'on puisse dire, si l'on considère le désastre que représente l'antisémitisme surabondant des *Cahiers noirs*. On doit donc s'interroger sur la capacité à penser le politique de la part d'auteurs comme Husserl et Heidegger, et du courant qu'ils inaugurent, en excluant Merleau-Ponty de cette forme de naïveté sur la question du politique. Toujours est-il que les auteurs parmi les plus importants du XXe siècle de la pensée occidentale ont interrogé la question de la connaissance sans s'interroger explicitement et délibérément sur le rapport de la connaissance à l'action, c'est-à-dire aux domaines de la vie politique. Ils n'ont a fortiori pas interrogé la notion d'une quelconque responsabilité épistémique », ni des dirigeants ou des gouvernants, ni des « chercheurs ». Sauf certains rares auteurs comme Leo Strauss, Alexandre Kojève, ou Jacob Klein.

Pourquoi introduire ici Alexandre Kojève, outre le fait qu'il s'accorde éminemment avec Strauss pour affirmer que sans Klein, il n'aurait rien compris à la pensée grecque¹³ ? Pour la raison suivante. Alexandre Kojève et Leo Strauss correspondront toute leur vie. Ils se fréquentent – quand bien même en « distanciel » ! - au point de publier ensemble, à l'initiative de Kojève mais sous le nom de Strauss, un livre consacré à la question politique par excellence qu'est la question de la tyrannie. Or cette question engage par excellence selon les deux auteurs, les relations entre la connaissance et l'action, et donc pour nous, la question de toute « responsabilité épistémique ».

Le titre du livre est *De la tyrannie* qui part d'un commentaire que font les deux auteurs du *Hiéron* de Xénophon. Le dialogue pose la question de la liberté, en particulier de la liberté de penser. Le schéma de l'intrigue est le suivant : un certain Simonide, dit poète, qui représente la connaissance, interroge Hiéron – un tyran – qui représente l'action. La question de Simonide porte sur les plaisirs que connaît le tyran, puissant s'il en est. La question tient à peu près en ceci : « dis-moi Hiéron, toi qui gouvernes, quels sont les plaisirs des puissants, que d'humbles individus comme moi ne connaissent pas ». La réponse de Hiéron est radicale, qui consiste à souligner la difficulté du métier de gouvernant, car la complexité du monde est telle, que tôt ou tard un gouvernant est amené à prendre des décisions vécues comme injustes par les gouvernés, qui dès lors ne le porteront pas dans leur cœur, voire le haïront. Structurellement « mal aimé », le tyran argumente Hiéron, ne peut jouir paisiblement d'aucun des plaisirs des humbles. Ni des plaisirs de la chair, ni de ceux du ventre, etc, tant il vit sous la menace permanente de tentatives d'assassinat. Enfin dit-il, poussé dans ses retranchements par Simonide, le métier de gouvernant est une impasse, car cesser de gouverner implique de cesser d'avoir les moyens de s'offrir une garde rapprochée. Et nul doute qu'un gouvernant revenu à la vie civile ordinaire, soit la cible

¹³ Outre ce qu'il en dit dans ses échanges avec Strauss, on peut lire dans *Le Concept, le Temps et le Discours* une révérence d'ailleurs également faite à Strauss : « je dois signaler également (l'influence) de mes amis Jacob Klein et Leo Strauss (respectivement russe et allemand d'origine, et actuellement américains). Sans eux je n'aurais su ce qu'est le Platonisme. Or, sans le savoir, on ne sait pas ce qu'est la philosophie. » (*Le Concept, le Temps et le Discours*, p 33 ; Paris, Gallimard, 1990).

d'actes de revanche de la part de ses anciens sujets ou citoyens. La réponse de Simonide à Hiéron revient à ceci : « Donne donc à tes sujets du pouvoir, de la reconnaissance, des richesses, et ils te les rendront au centuple ». Autrement dit, « libère-les, et ils te le rendront au centuple ». Xénophon ne dit pas ce que Hiéron répond à Simonide.

Kojève et Strauss ont des interprétations diamétralement opposées du dialogue de Xénophon. Les deux auteurs s'accordent sur ceci, qu'au travers des personnages de Hiéron et de Simonide, Xénophon présente ce qui peut être considéré comme une « tension » entre l'action (Hiéron) et la connaissance (Simonide). Strauss estime que le silence de Xénophon sur la réponse de Hiéron à la suggestion finale de Simonide veut dire que ladite tension est ontologiquement indépassable. Qu'il y a autrement dit une incompatibilité structurelle entre l'action et la connaissance, ou ce qu'il appelle par exemple dans *La cité et l'homme*, entre la « cité » (qui représente donc le domaine du politique, de la vie collective, de l'action), et l'« homme » (qui représente, la liberté de penser ... librement). C'est encore la tension qui se joue lors du procès de Socrate entre « Athènes » ou la cité, et l'homme « Socrate », à la fois l'homme réel, et la liberté de penser librement qu'il symbolise depuis son jugement.

Kojève s'accorde avec Strauss pour dire que du temps de Xénophon, la tension est bien réelle entre l'action et la pensée, et que la proposition de Simonide est alors utopique. Mais il pense en revanche que le temps se charge de résoudre le problème, et de dépasser la tension entre la connaissance et la pensée, ou entre la cité et l'homme. Car l'histoire est l'histoire de la libération des femmes et des hommes sur le fond de leur prise de conscience de soi. Or la conscience de soi est inséparable de la conscience tout court, et la conscience tout court est toujours conscience de quelque chose, et donc une dynamique cognitive – ou connaissance - en route. L'Histoire est la dynamique au travers de laquelle émerge et advient comme telle la notion de l'État de droit, qui exprime sur le plan des institutions et donc sur le plan politique la conscience de soi d'une humanité accomplie, c'est-à-dire se comprenant soi-même en comprenant le monde où l'on vit comme raison libre, comme raison libérée. Eric Weil parlera dans le sillage de l'interprétation par Kojève de l'Histoire de « raison-liberté » ; la « raison » moderne ne va pas sans la notion moderne de la « liberté », ni réciproquement. L'avènement de la notion de l'État de droit représente donc ne serait-ce que symboliquement la fin de l'histoire. La fin de l'histoire entendue comme libération de l'homme à la fois par rapport à la nature (*via* la connaissance qui passe par le développement des sciences et des techniques, en particulier « modernes »), et libération par rapport à toute tyrannie possible (*via* l'action, en particulier l'action négatrice au travers de la lutte spécifiquement humanisante pour la reconnaissance ¹⁴).

Si donc pour Strauss, toute épistémè doit ultimement, pour éviter toute « naïveté » et toute « irresponsabilité », lucidement tenir compte de l'incompatibilité fondamentale voire constitutive de toute connaissance vraie, entre l'action et la connaissance, il en va tout autrement pour Kojève, pour qui l'Histoire bien comprise, revient au dépassement de la tension originare entre connaissance et action. Et une épistémè n'est donc – désormais – fondée « en raison » que si elle prend en compte de manière lucide et responsable la co-émergence de la liberté cognitive et politique des humains.

*

¹⁴ Voir à ce sujet évidemment *l'Introduction à la lecture de Hegel* (Gallimard, 1947). Quant à l'Etat de droit tel que Kojève le pense, cf son *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, Gallimard, 1981.

Nous avons souligné que Jacob Klein observe que les mathématiques modernes, au travers de la physique mathématique, favorisent un détachement de l'homme par rapport à la nature par la médiation d'une double abstraction conceptuelle aussi « symbolique » soit-elle. On peut dire que les les mathématiques modernes et la physique mathématique, donc toute notre civilisation (cf *supra*) s'adosse à un détachement du sujet connaissant par rapport aux objets de connaissance. Les objets de connaissance sont désormais les objets « fabriqués » en laboratoire (quelle que soit la « nature » du laboratoire, le cerveau humain compris ¹⁵), et non plus le « réel » ou une « nature » simplement « représenté(e) ». Or, ce détachement du sujet connaissant par rapport aux connaissances est le même que le détachement de l'homme par rapport à toute domination, c'est-à-dire le même que le détachement en quoi consiste l'Histoire comme libération de l'homme (entendu génériquement) sur le plan politique ou sur le plan de l'action. Pour le dire en termes managériaux, la libération sur le plan de l'action de l'homme entendu génériquement consiste à passer d'un leadership archaïquement vertical classique à un leadership idéalement totalement horizontal – ce dont on rêve en gestion en parlant de « hiérarchie plate ». Le détachement de l'humanité par rapport au leadership vertical classique est l'équivalent du détachement du sujet connaissant par rapport aux objets connus grâce à l'élaboration d'une mathématique algébrique permettant le développement de la physique mathématique – et très généralement de toute connaissance – contemporaine.

On ne peut donc pas comprendre l'avènement de la mathématique moderne sans comprendre que l'autre face de la même médaille est l'avènement de l'histoire au sens moderne du terme, dont l'une des toutes premières thématisations revient à Giambattista Vico. Alors s'amorce l'élaboration d'une notion d'historicité qui est celle d'une libération de l'humain par rapport au donné naturel *et humain*. On peut donc dire, en ramassant les résultats de ce qui précède, que mathématiques modernes, méthodologie mathématique, rôle de l'algèbre dans et pour la capacité à « symboliser » tout donné, conceptualisation *via* une double abstraction eu égard aux données phénoménales, et libération de la possibilité de la logique moderne vont ensemble. Et sont l'autre face de la notion moderne de l'histoire comprise comme libération de l'homme entendu génériquement, donc de l'anthropologie moderne de la négativité. De là vient l'importance, dans l'horizon de cette communication sur la responsabilité épistémique, d'un penseur comme Kojève, penseur par excellence de l'Histoire comme ayant un sens, et donc comme ayant à la fois un début et une fin. Avant d'en venir à la question de la « fin de l'Histoire » et de certains de ses enjeux relatifs aux relations entre connaissance et action, soulignons que Kojève s'est suffisamment intéressé aux sciences modernes pour que l'on trouve dans son œuvre une thématisation fondamentale des sciences modernes au sens de Klein, en particulier dans *L'idée du déterminisme de la physique classique et de la physique moderne* ¹⁶, dans *L'origine chrétienne de la science moderne* récemment republié ¹⁷, enfin au travers du développement de ce qu'il appelle l'« énergologie », présente dans son *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* ¹⁸, et thématisée comme telle dans un texte encore inédit.

La notion de « fin de l'Histoire » a à la fois fait le succès et l'insuccès de Kojève : la notion, longuement thématisée dans le plus connu des ouvrages de Kojève, l'*Introduction à la lecture*

¹⁵ On peut souligner l'étymologie du terme : « laboratoire » renvoie, via le latin « *laboratorium* », à « *labor* », ce qui veut dire le « travail », le travail « négateur » du donné naturel au sens de Kojève.

¹⁶ Le livre de Poche, Biblio, Essais, 1990.

¹⁷ Première publication dans les *Mélanges Alexandre Koyré II* (1964). Une réédition a récemment été assurée de l'article aux éditions Hermann, avec un essai préalable de Julien Copin (Paris, Hermann, 2021).

¹⁸ Gallimard, 1968 (t I), 1972 (t II) et 1973 (t III).

de Hegel, le plus souvent scandalise. Quels que soient les sentiments spontanés que puisse provoquer la notion, il est important de souligner ici que, en désaccord fondamental sur les relations entre action et connaissance comme on a vu, donc sur le tout, Kojève et Strauss s'accordent ensemble à estimer que l'historicisme est tout sauf une pensée authentique et fiable. Que l'historicisme – par exemple d'un Heidegger – conduit au plus problématique des relativismes, voire au nihilisme. En ce sens, la pensée de l'Histoire par Kojève comme ayant un sens, c'est-à-dire un début *et* une fin, est tout sauf un historicisme. Et c'est en particulier à ce titre que Strauss estime que Kojève fait partie des plus grands penseurs de son temps, dont il faut considérer la pensée, quand bien même l'on serait en désaccord total sur le fond avec eux¹⁹. Terminons en soulignant que, fin de l'Histoire ou pas, nous vivons une époque plus que problématique du point de vue du sens de l'action, voire du point de vue du sens tout court. Et nos sciences modernes sont loin d'être exemptes de la responsabilité où nous sommes de sortir de la crise contemporaine de sens où nous nous trouvons, au contraire. La question de la « responsabilité épistémique » posée pour ce colloque est non seulement pertinente, mais essentielle, indispensable.

III. Sortir de l'en dehors du rationalisme moderne : retrouver la « nature »

Klein observe au chapitre 4 des *Lectures and Essays (Modern Rationalism, op. cit)* que jamais la science classique n'aurait pris comme but une méthode alors que la science moderne qui se veut un art, un art d'opérer, une technique, est ipso facto une méthode comme le signale éminemment le *Discours de la méthode* de Descartes, voire elle est, *en tant que méthode*, son *but*. Voici comment Jacob Klein le formule. On lit d'abord :

« Science as an art becomes primarily a *method*. » (*Lectures and Essays*, p 59, nous soulignons)

Puis :

« The idea of procedure as a goal in itself was totally excluded from Greek science. » (idem, p 60)

En observant ceci, Klein précise que la connaissance au sens grec a bien pour but la connaissance de ce qui est et non pas *d'opérer sur* ce qui est. Nous sommes pris dans un monde où l'opération sur ce qui est prime fondamentalement sur la connaissance pour elle-même à laquelle il renvoie en usant du terme de « représentation »²⁰. Plus encore : nous confondons la *connaissance de* ce qui est au sens grec du terme, et *l'opération sur* ce qui est. Et cette confusion nous fait inverser les rapports entre moyen et fin : *l'opération* (le moyen, le process, la méthode) est prise pour le *but*. S'il en est bien ainsi, l'on peut raisonnablement faire l'hypothèse, avec peu de risque d'erreur, que la fascination contemporaine pour la notion de « système », aussi floue soit-elle, comme pour la notion de processus fonctionnant par soi-même, tient d'une

¹⁹ *De la tyrannie*, « Mise au point » (Paris, Gallimard, 1990, pour l'édition comprenant la correspondance entre les deux auteurs ; trad. André Enegrèn, Hélène Kern, Marc de Launay Soullignons que Strauss dans sa « Mise au point » répond également à Eric Voegelin, qui avait écrit une recension de son commentaire du *Hiéron*.

²⁰ *Lectures and Essays*, ch. 4 (op. cit.), et ch. 1 (« The World of Physics and the « Natural » World »). La notion de « représentation » au sens ancien du terme, ne recouvre pas le même contenu que la même notion dans le contexte du rationalisme moderne. Dans ce dernier cas, elle renvoie au contraire au schématisme transcendantal kantien. Au chapitre 1 des *Lectures and Essays*, Klein cite Kant : « This representation of universal procedure of imagination in providing an image for a concept (i.e. assigning to a first intention the image belonging to it), I entitle the schema of the concept. » (CRP, B 179). Puis il commente : « The schema can be directly transformed into an image if the segments and ratios of segments of which it consists, assume numerically determinate lengths and values. Their possibility of identifying prima and secunda intentio is therefore based on this, that the schema is ordinarily understood as a schema already transformed into an image. Schematic imageability is thus the element which allows us to illustrate the generalization of Arithmetic into Algebra, or, in other words, to « unite » geometry and algebra. » (*Lectures and Essays*, ch. 1, p 20/21)

abstraction *symbolique* au sens de Klein – abstraction dont on peut ajouter qu'elle est désormais *au moins* double. Cette fascination vaut non seulement dans le domaine des sciences dites « dures », mais également dans celui des sciences humaines et sociales. Ceci se manifeste clairement lorsque l'on parle d'autonomie des systèmes sociaux, d'autonomie des techniques, etc. Présupposer une « autonomie » des systèmes, qu'ils soient humains ou techniques, voire sociotechniques comme cela est avancé en sociologie des sciences et des techniques, revient à confondre abstractions et symbolisations au sens de Jacob Klein. Autrement dit à croire vraies nos abstractions multiples eu égard au réel. Or, ceci défalque tendanciellement totalement les humains de leurs responsabilités. Car c'est oublier que les dits systèmes ne fonctionnent que parce que nous les faisons fonctionner. Que parce que nous les concevons, nous en assurant la maintenance, le fonctionnement, les productions. Qu'il s'agisse de systèmes « humains » (institutionnels, bureaucratiques, organisationnels, etc) ou techniques, ou encore une fois les deux. Il ne s'agit pas en soulignant cela, de dire que le fonctionnement des systèmes est une vue de l'esprit. Les « systèmes » résistent bien, ils existent bien. Mais que cela ait pour conséquence la résignation où nous sommes nous humains, capables de nous mettre « sous » ce que nous produisons est inacceptable en terme de responsabilité – épistémique, et de tous ordres. Il y a un devoir de se mettre en demeure de résister à la réalité (du latin « *res* », « résistance ») des dits systèmes, proportionnés à l'épistémè des sciences modernes.

Or, nous parlons de plus en plus des systèmes – en particulier techniques – comme totalement autonomes. Il en est éminemment ainsi de ce que nous appelons à tort l'« intelligence artificielle ». Le cas de ladite « intelligence artificielle » qui nous est devenue si évidente que nous en avons fait un acronyme comme l'on surnomme affectueusement une personne, est encore plus représentatif que quelque autre cas de la confusion où nous sommes entre une « nature » bien réelle (objet d'une intentionnalité première) et peut-on dire ici, monde « virtuel » (tenant d'une intentionnalité à tout le moins seconde). Il est encore plus représentatif que tout autre cas, car à la confusion identifiée par Jacob Klein s'en ajoute une autre, plus grave et représentative du problème de toute responsabilité cognitive et donc épistémique qui est le nôtre, qui est que nous confondons désormais l'humain et la machine. Or si une telle confusion se faisait à l'origine de la conception des ordinateurs, que l'on tentait d'imaginer sur la base de ce que nous connaissions alors du système neuronal humain, l'on approche désormais l'humain – avec une obsession pour le cerveau humain, en oubliant que l'humain est un tout incapable de vivre disloqué – en prenant pour modèle le fonctionnement des ordinateurs et des algorithmes. Or, cette confusion est largement popularisée si ce n'est tenue pour acquise en particulier du fait des tenants du transhumanisme radical, qui affirme péremptoirement que tôt ou tard la fameuse « intelligence » artificielle dépassera l'humaine.

En reprenant la genèse et le sens de la physique mathématique contemporaine comme « noyau » de notre moderne rationalisme (cf *supra* sur la centralité de la physique mathématique selon Jacob Klein), on peut alors dire ceci.

La physique mathématique qui est la nôtre, est adossée à l'idée d'un « esprit » ou d'une « âme » qui tient de la pensée au sens de Descartes, esprit ou âme séparé(e) de ce qui tient de l'étendue. A tel point que l'on est incapable d'expliquer les relations entre l'une et l'autre, comme par exemple entre le « corps » et l'« âme ». Sans entrer dans le détail de cette difficulté, on peut renvoyer « pensée » et « étendue » au « sujet » connaissant d'un côté, et aux « objets » connus de l'autre. Le sujet connaissant étant, sur le plan de la connaissance et en tant que « détaché » de tout donné « naturel » immédiat, l'autre face du sujet libre et agissant, dont l'Histoire est

celle de sa libération de toute domination. Or nous venons de voir que la libération de la connaissance moderne telle qu'approchée par Jacob Klein aboutit, par l'entremise de se prendre, en tant que méthode, pour sa propre fin, de manière totalement contradictoire, à la généralisation de l'inféodation des humains à un fonctionnement considéré comme mécanique, automatique, inéluctable de systèmes à l'origine desquels se trouve le sujet connaissant initialement « libre » car se libérant et de la nature et de toute sujétion au sens politique du terme. La revendication implicite de la liberté de connaître à la manière « moderne », inséparable de la revendication d'une Histoire comprise comme libération universelle de toute sujétion, aboutit au paradoxe d'une soumission consentie des humains aux systèmes qu'ils produisent, lesquels systèmes sont désormais considérés « en tant que systèmes », et réputés « autonomes » - c'est-à-dire totalement « hétéronomes » par rapport à quelque « liberté » ou « volonté » humaine que ce soit.

*

Une incise s'impose ici. On sait la célèbre formulation de Husserl, parlant de lui-même et de son travail comme étant celui d'un « fonctionnaire de l'humanité »²¹. Or, voici ce que dit Voegelin de cette expression de Husserl, toujours dans la lettre à Alfred Schütz glissée dans la lettre qu'il adresse à Strauss le 26 septembre 1943 :

« ... je crains, comme vous pouvez l'imaginer, d'avoir à garder pour moi quelques violentes remarques que j'aimerais pourtant faire, comme par exemple, que j'ai un préjugé contre les fonctionnaires en général, et que je n'établis par conséquent pas de distinction suffisante entre les fonctionnaires du parti national-socialiste et les fonctionnaires de l'humanité ; ou que les fonctionnaires du parti massacrent l'humanité tandis que les fonctionnaires de l'humanité ne percent pas assez profondément la nature du mal pour voir au moins que l'une de ses racines tient précisément dans la nature même du fonctionnaire... »²²

Ce texte qu'immédiatement après Voegelin rend fort comique, souligne assez la tragédie de la situation, si l'on pense aux options politiques d'un Heidegger, et à l'interprétation par Hannah Arendt du fonctionnaire Adolf Eichmann lors de son procès en 1961. Mais pourquoi citer ici ce commentaire par Voegelin de l'expression de Husserl qu'il cite au complet précédemment ? Pour souligner d'abord que l'intention de Husserl était indéniablement bonne : lorsqu'il parle de son rôle comme de celui d'un « fonctionnaire de l'humanité », il croit évidemment bien faire. Non seulement cependant sommes-nous fondés au jour d'aujourd'hui à nous demander si là où croit ce qui sauve ou qui est censé sauver (la phénoménologie de Husserl), ne croît pas aussi le plus grand danger (tous les systèmes), mais il est de notre « responsabilité épistémique » de le faire. Car peut-être Husserl a-t-il joué le rôle de « fonctionnaire de l'humanité » au sens où il l'entendait, mais c'est en étant malgré ses efforts, adossé à l'importance qu'ont prise les mathématiques depuis la révolution galiléenne. Et l'on peut désormais demander « qu'est-ce qu'une philosophie entendue comme « science rigoureuse » ? » Est-ce une philosophie dont la forme comme le fond doit être « calqué » sur celui des sciences modernes ? Si oui, pourquoi faudrait-il qu'il en fût ainsi ? Par ailleurs, compte-tenu de la problématisation de la notion de système que nous déroulons ici, ne devons-nous pas nous inquiéter de la métaphore de Husserl, ravalant l'exercice de la philosophie à l'établissement de paperasseries administratives au sein d'un « système » bureaucratique risquant tôt ou tard de devenir sa propre fin ?

²¹ *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Paris, Gallimard, 1976 pour la traduction française, trad. G. Granel).

²² Cf la correspondance Strauss – Voegelin (op. cit.), p 52.

Continuons.

*

Une telle contradiction suppose de regarder les dits systèmes en les faisant tourner, en les faisant opérer, travailler, en en devenant les rouages, sans se rendre compte qu'il nous revient à nous humains, si nous voulons vivre et penser par nous-mêmes, librement, de nous arrêter de jouer un tel jeu. Il nous revient en particulier de ne plus dire inéluctables, ontologiques, les systèmes que nous disons se développer seuls ou d'eux-mêmes. L'on peut dire que notre responsabilité épistémique – tout autant que notre responsabilité d'acteurs du monde où nous vivons, et donc notre responsabilité de dirigeants pour celles et ceux qui le sont -, commence par le fait de ne pas présupposer avec les loups, que les systèmes sont plus forts que toute décision humaine, individuelle ou collective. C'est sinon, abandonner d'être humain, donc être irresponsable sur le plan épistémique. Si nous devenons complices de la présupposition selon laquelle les systèmes devenus leur propre but sont désormais « systématiquement » plus forts que nous car devenus autonomes, alors nous commettons l'irresponsable faute de contribuer, sur le plan d'une supposée épistémè qui n'a de responsabilité que le nom, à l'anéantissement de la notion d'humanité. A ce compte, et à ce compte seul, la soit disant « intelligence » artificielle non seulement a des chances de devenir « supérieure » à l'humaine. Mais ce sera alors non pas parce qu'elle aura surpassé l'humain qu'elle atteindra cette supériorité. *Ce sera plutôt parce que l'humain se sera lui-même dégradé, au point de se ravalier lui-même au rang de machine – ou de « système ».*

De l'autre côté, du côté directement « politique » de l'Histoire, il nous faut, en gardant à l'esprit l'inséparabilité de la notion moderne d'« histoire » d'un côté, et des mathématiques modernes, ou de la physique mathématique de l'autre, dire ceci. L'humanité s'est libérée au sens de Kojève lecteur de Hegel, en advenant enfin à la conscience d'elle-même ou à sa « vérité », exprimée politiquement au travers de la réalisation de l'idée de l'Etat de droit. Mais l'on observe malheureusement combien les Etats de droit sont actuellement menacés par un retour en force des nationalismes, des conservatismes, des extrémismes, etc. L'on observe également combien la vie de tous les jours est menacée de nihilisme. Le relativisme dominant contemporain implique que l'on peut indéfiniment connaître toutes sortes de figures de la réalité de l'existence humaine sans qu'aucune d'entre elles fasse *a priori* plus sens qu'une autre. L'on sait trop bien que l'historicisme, le relativisme et le nihilisme vont ensemble. Si, comme le pense Heidegger dans *Etre et temps*, compte par excellence la résolution, sans que le *contenu* de ladite résolution soit décisif, sinon la dynamique même *d'être résolu* à ceci ou cela, l'on est tout près de ce qu'évoque Klein lorsqu'il souligne que jamais pour les anciens, une méthode ou une procédure, un protocole comme tel(e) ne pourrait être pris pour but. Si la dynamique de la résolution compte plus que le contenu de la résolution, l'on peut par exemple être résolu à vivre en sage, comme résolu à l'élimination d'une partie de la population mondiale au titre d'une « grande politique ».

Nous sommes au cœur d'une dynamique des processus pour les processus, de la méthode pour la méthode, de la forme pour la forme. Il semble bien que nous entrions dans une époque de l'humanité troublante, caractérisée à la fois par une aliénation potentielle profonde de l'humain aux systèmes qu'il fabrique – initialement – librement, et par un désir de liberté où la liberté se veut elle-même, éventuellement à tout prix. Nietzsche pose très justement la question de la liberté pour quoi faire ? Ou de la liberté de quoi faire et pourquoi ? Il pose autrement dit la

question du sens de la liberté. Alors que ladite liberté est actuellement revendiquée comme valant par elle-même. Nous sommes ici encore situés dans l'horizon de la remarque de Jacob Klein sur les méthodes et procédures. Comme les méthodes sont devenues leur propre but sur le plan de la connaissance, sur le plan de l'action ou du vécu, la liberté est devenue le sien, indépendamment du contenu de ce dont on voudrait la liberté. Hegel fait remarquer dans la *Phénoménologie de l'esprit*, que livrée à elle-même, la liberté c'est la Terreur – symbolisée par ce que fut la Terreur lors de la Révolution française. La liberté livrée à elle-même et devenant son propre but, c'est le droit de tout faire, y compris de tuer. Ainsi, si les méthodes et les procédures ont pour but les méthodes et les procédures, les systèmes – quels qu'ils soient - sont voulus pour eux-mêmes et non plus pour leur utilité pour les femmes et les hommes, et fonctionnent en quelque sorte en « roue libre » du moment que l'on croit à leur autonomie. De l'autre côté, la liberté voulue pour elle-même peut conduire à tous les relativismes, à tous les nihilismes.

Il est impératif de sortir de cette crise fondamentale de l'existence humaine tant sur le plan de la connaissance (épistémè) que sur le plan de l'action. Cela demande sans aucun doute de faire un travail comme celui que Jacob Klein a entamé en accomplissant l'intention de la phénoménologie de Husserl, et en nous aidant, par ses écrits très choisis²³, sobres et rigoureux, à nous mettre nous-mêmes en route. Il nous met sur le chemin de la reprise de contact avec « la chose même » à laquelle aspirait Husserl. Klein le fait infiniment sobrement, clairement, avec grâce et une élégance stylistique soutenue, et sans que, pour re-contacter le monde tel que nous sommes, si l'on en croit Klein, capables de le comprendre, il faille passer par l'écran semi-opaque de la terminologie et la surabondance de la philosophie se voulant « science rigoureuse » au sens d'une imitation idéalisée de la physique mathématique²⁴.

On peut approcher cet effort « phénoménologique » (sans même qu'il soit désormais nécessaire de le nommer comme tel) en observant que les sciences modernes, la physique mathématique, les mathématiques modernes, nous mettent comme « en dehors » du monde. Nous avons fait observer en commençant cette intervention, qu'il fallait sans doute, pour interroger de manière pertinente la notion de « responsabilité épistémique », le faire d'« en dehors » des sciences modernes et contemporaines, sous peine de rester prisonnier précisément de l'« épistémè » tenue pour évidente, pour acquise, propre à ce qui tient de la « posture » des sciences contemporaines. Or, se tenir « en dehors » de l'« en dehors » propre aux sciences modernes et contemporaines implique entre autres possibilités – ce n'est sans doute évidemment pas la seule – de retourner « dans » la nature, de nous voir comme faisant partie d'un tout qui peut s'appeler entre autres la « nature ». A la fin du chapitre 13 des *Lectures and Essays*, intitulé « On the Nature of Nature », Jacob Klein fait remarquer que nous humains, partageons avec la nature dont il présente préalablement abondamment la complexité, de respecter des rituels. Sans rituels, pas de vie possible. Ils structurent les collectifs et rythment le temps. L'on peut avoir utilement à l'esprit l'importance qu'accorde Alexis de Tocqueville au deuxième tome de *La démocratie en Amérique* aux « formes », pour approfondir la compréhension de ce que dit Klein sur les rituels dans le contexte de notre présente réflexion.

Nos systèmes – encore une fois, quels qu'ils soient -, manifestent et réalisent des formalismes en continu, incessants. Et que nous voulons croire inarrêtables. « En face » d'eux, notre

²³ Cf les enjeux du chapitre 9 in *Lectures and Essays*, « The Problem and the Art of Writing ».

²⁴ Cf *supra*, sur la compréhensibilité du monde pour les anciens, vs. la « méfiance » des modernes à l'égard du monde « naturel ».

revendication de la liberté pour la liberté. Se trouvent renvoyés dos-à-dos d'une part des rituels dévoyés *car devenus leur propre but*, donc ayant « lieu » tout le temps, et perdant donc la fonction des véritables rituels (qui est de structurer les sociétés, et d'en rythmer le temps), et d'autre part une liberté vide, jamais rythmée ni « structurée » ne serait-ce que sur le fond de la condition à partir de laquelle seulement elle s'éprouve²⁵. Cet écartèlement existentiel entre les effets de nos méthodes et procédures d'un côté, et une liberté vide de l'autre, est tout sauf l'équilibre doux qu'a Tocqueville en vue, lorsqu'il insiste sur des rituels formels propres à rythmer la vie publique. Si comme semble le penser Jacob Klein, nous ne sommes pas sortis de la nature, alors nous ne sommes jamais sortis de ce « tout » qu'elle est. Et si cela est vrai, c'est entre autres du fait que notre désir même d'en sortir, de nous retourner « contre » elle pour la « maîtriser et posséder » vient encore, à même nous, d'elle. C'est en tout cas ce que pense un Aristote, pour qui le désir « démesuré » de vouloir « sortir » de la nature, fait encore partie d'elle. Il nous faut absolument passer par le « retour à la chose même » pour réapprendre à vivre de structurants et rythmants rituels. Encore faut-il pour cela tout faire pour sortir de leur dévoiement en quoi consistent les fonctionnements de nos systèmes.

*

Il semble bien que la crise du climat, comme des crises comme celle de la Covid, nous en font reprendre conscience. Or, nous étions bien naïfs jusqu'à ces crises, au sens que nous avons tenté d'approcher avec Jacob Klein. Gardons bien à l'esprit ceci : la « symbolisation » telle que l'entend Jacob Klein nous fait croire que nous parlons « de la chose même » en sciences, naïveté transmise aux dirigeants par tous les éducateurs et formateurs de notre temps – qui est le temps de la physique mathématique ou du rationalisme moderne tel que nous l'avons ici approché. Sortir de l'illusion naïve d'extériorité par rapport à la nature, revient à comprendre d'une façon renouvelée la relation que nous avons, si ce n'est que nous sommes, avec le tout au sein duquel nous existons. C'est alors redevenir capables de poser la question des fins tout court, laquelle question est en cours de disparition de nos vies. Or, si la question des fins disparaît de nos vies, c'est qu'en écho l'une de l'autre, la connaissance et l'action aux sens modernes du terme – celles communes au « sujet » connaissant et au « sujet » de l'Histoire – sans s'en apercevoir clairement, l'éradiquent tendanciellement. Il est de la plus haute responsabilité épistémique des « chercheurs » de tous ordres, de prendre le recul le plus résolu pour problématiser à nouveaux frais la relation de la connaissance à ce que cherche la connaissance, de manière à redevenir capables de contribuer à une réflexion sensée sur les relations de la connaissance au domaine de l'action.

L'on peut, au terme de cette discussion, dire en « Grecs », « chassez le naturel, il revient au galop ». Le naturel ou la nature, au travers de la crise du Covid, au travers de la crise du climat, est en train de nous revenir brutalement. Peut-être que si nous prenons de vitesse et le Covid et la crise du climat, en retournant à notre compréhension de nous-mêmes comme faisant partie de la « nature » ou d'un « tout », nous retrouverons le chemin de la « chose même » sur le plan de la connaissance, et celui d'une vraie vie sensée sur le plan de la chose même au sens de Strauss. C'est-à-dire de la vie politique au sens noble du terme, et donc de l'action. Et si l'on doit éminemment corroborer le sens d'une réflexion sur la notion de responsabilité épistémique, l'on peut suggérer que s'il y a responsabilité épistémique de qui s'interroge sur la notion de responsabilité épistémique, elle revient à prendre du recul par rapport à la seule notion de

²⁵ Nous formulons ici dans les termes d'Eric Weil : la liberté ne s'éprouve que dans la condition ; cf *Logique de la philosophie*, Introduction, p 42 et s. (Paris, Vrin, 1974) .

responsabilité « épistémique ». Il n'y a pas de responsabilité épistémique sans responsabilité morale et politique. Ce que nous savons tous ici, puisque les organisateurs de cette demi-journée de réflexion, Emmanuel Picard et Christian Walter, ont entre autre interrogé la pertinence d'une responsabilité *juridique* des dirigeants eu égard à leur manque de responsabilité épistémique. Ce que peut-être l'on a ajouté ici, est la proposition d'étendre une telle notion de responsabilité juridique au-delà des seuls représentants du monde de l'action ou des dirigeants, en direction des formateurs de ces dirigeants, donc des intellectuels et chercheurs qui représentent le monde de la connaissance.

ESSEC Business School

3 avenue Bernard-Hirsch
CS 50105 Cergy
95021 Cergy-Pontoise Cedex
France
Tél. +33 (0)1 34 43 30 00
www.essec.edu

ESSEC Executive Education

CNIT BP 230
92053 Paris-La Défense
France
Tél. +33 (0)1 46 92 49 00
www.executive-education.essec.edu

ESSEC Asia-Pacific

5 Nepal Park
Singapore 139408
Tél. +65 6884 9780
www.essec.edu/asia

ESSEC | CPE Registration number 200511927D
Period of registration: 30 June 2017 - 29 June 2023
Committee of Private Education (CPE) is part of SkillsFuture Singapore (SSG)

ESSEC Afrique

Plage des Nations - Golf City
Route de Kénitra - Sidi Bouknadel (Rabat-Salé)
Morocco
Tél. +212 (0)5 37 82 40 00
www.essec.edu

CONTACT

Research Center
research@essec.edu