



**HAL**  
open science

## La confusion des lois

Olivier Rey

► **To cite this version:**

Olivier Rey. La confusion des lois. Giuseppe Longo. Lois des dieux, des hommes et de la nature. Éléments pour une analyse transversale (actes du colloque “ Lois des dieux, des hommes et de la nature ”, Institut d'études avancées de Nantes, 15 et 16 octobre 2015), Spartacus, pp.61-73, 2017, Spartacus Supérieur, 978-2-36693-038-2. halshs-01653829

**HAL Id: halshs-01653829**

**<https://shs.hal.science/halshs-01653829>**

Submitted on 1 Dec 2017

**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.

Giuseppe Longo (éd.), *Lois des dieux, des hommes et de la nature. Éléments pour une analyse transversale* (actes du colloque « Lois des dieux, des hommes et de la nature », Institut d'études avancées de Nantes, 15 et 16 octobre 2015), Paris, Spartacus, coll. Spartacus Supérieur, chap. V, p. 61-73.

# La confusion des lois

Olivier REY

Dans les dictionnaires français contemporains, comme le *Trésor de la langue française* (1971-1994), les multiples acceptions du mot « loi » se rangent sous deux grandes rubriques :

I. Règle générale impérative.

II. Régularité générale constatable.

Dans le premier cas, la loi s'énonce sur le mode d'un devoir, de ce qui doit être – elle est *impérative*. Dans le second, elle s'énonce comme un état de fait, comme ce qui est – on peut la *constater*. Cette ambivalence n'est pas une singularité du français, mais se retrouve dans toutes les langues européennes (avec les termes *law* en anglais, *Gesetz* en allemand, *legge* en italien, *ley* en espagnol, *lei* en portugais, *nomos* en grec, etc.) Un net contraste existe pourtant entre les deux acceptions du mot.

Selon le juriste Hans Kelsen, la loi au premier sens du terme est fondamentalement liée à un principe d'imputation, totalement étranger à la loi au second sens du terme. « La causalité et l'imputation sont deux types différents d'un rapport fonctionnel, deux types différents dans lesquels deux faits sont unis ensemble comme condition et conséquences. La différence entre les deux réside en ce que l'imputation (c'est-à-dire la relation entre un certain comportement comme condition et une sanction comme conséquence, décrite par une loi juridique ou morale) est établie par un acte de volonté, dont une norme est la signification, tandis que la causalité (c'est-à-dire la relation entre une cause et un effet, décrite par une loi naturelle) est indépendante d'une telle intervention<sup>1</sup>. » Les lois naturelles évoquées par Kelsen ne sont pas toujours l'expression de relations causales. Mais peu importe ici : ce qui porte le nom de loi au sein de la science moderne (c'est ce qu'entend Kelsen par « lois naturelles ») ne

---

<sup>1</sup> *Théorie générale des normes* [1979], trad. Olivier Beaud et Fabrice Malkani, PUF, coll. Léviathan, 1996, chap. 7 : « Causalité et imputation », p. 31-32.

repose pas sur l'imputation ni ne mobilisent la volonté. Selon Kelsen en revanche, « le phénomène juridique (et, au-delà, tout autre phénomène normatif, comme la morale ou la religion) s'appuie tout entier sur le principe d'imputation. Si, par exemple, un individu commet un crime, il doit être puni ; s'il ne paie pas ses dettes, il doit subir une exécution forcée. La relation entre les deux éléments n'est pas une relation de causalité mais d'imputation ou, plus précisément, de rétribution (châtiment ou récompense). Tel est l'objet des sciences normatives<sup>2</sup> ». Comme le fait remarquer Sériaux, « Kelsen a une vision très pénaliste du droit (le droit pénal a bien pour objet de punir ou de rétribuer ; mais le droit pénal n'est qu'un aspect du phénomène juridique). Pour être acceptable, la thèse de Kelsen doit être reformulée. Il y a bien dans le droit l'idée de devoir (être ou faire). Mais ce n'est pas la sanction qui fait le devoir, c'est le devoir qui appelle une sanction. Néanmoins, nous accorderons à Kelsen que le droit et, en général, toutes les sciences normatives ont ceci de spécifique qu'elles énoncent des devoirs. Leur principe est l'obligation (et non l'imputation au sens kelsenien)<sup>3</sup> ». À cela, on pourrait encore ajouter qu'avant d'obliger et d'imputer, la loi institue (que l'on songe à tout ce qui a trait à l'état civil des personnes, ou aux aspects fondamentaux du droit de la famille). Quoi qu'il en soit, nous avons affaire ici à des principes qui n'ont de sens qu'en référence au sujet moral auquel la loi au premier sens du terme s'adresse – qu'il s'agisse de l'instituer en tant que tel, ou de prescrire et éventuellement sanctionner certains comportements dont, en dépit de tous les motifs qui peuvent y prédisposer, le sujet de droit est tenu pour être le déterminant ultime<sup>4</sup>.

Remarquons qu'un contrevenant à la loi comme « règle générale impérative » ne remet pas en cause l'existence de cette loi dont, au contraire, il confirme la nécessité – afin de limiter l'expression de comportements jugés socialement néfastes et qui, sans elle, se donneraient libre cours. En revanche, les exceptions à la loi comme « régularité générale constatable » invalident celle-ci en tant que loi : ce qui est constaté n'est plus la régularité mais l'irrégularité – autrement dit il n'y a plus de loi. Dans les termes de Claude Bernard : « Il n'y a dans la nature rien de troublé ni d'anormal ; tout se passe suivant des lois qui sont absolues » ; ou encore : « Si, en répétant une expérience, on trouve des résultats discordants ou même contradictoires, on ne devra jamais admettre des exceptions ni des contradictions réelles, ce qui serait antiscientifique ; on conclura uniquement et nécessairement à des différences de conditions dans les phénomènes, qu'on puisse ou qu'on ne puisse pas les

---

<sup>2</sup> Alain Sériaux, *Le Droit naturel*, PUF, coll. Que sais-je ?, 1999, p. 9.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 10.

<sup>4</sup> Sur ce point, voir par exemple Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* [1781-1787], I, 2<sup>e</sup> division, livre II, chap. II, 9<sup>e</sup> section, III.

expliquer actuellement. Je dis que le mot exception est anti-scientifique ; en effet, dès que les lois sont connues, il ne saurait y avoir d'exception<sup>5</sup>. »

En présence d'une telle fracture entre les deux grands sens du mot « loi », on peut se demander ce qui fonde, malgré tout, la communauté de terme. Jean Piaget l'explique par l'épistémologie génétique. Les versants physiques et moraux de l'idée de nécessité ne sont pas d'emblée distingués l'un de l'autre chez l'enfant. Avant sept ou huit ans, écrit Piaget, « il n'y a pas de lois naturelles. Le déterminisme physique et la nécessité morale sont entièrement confondus. Plus précisément, toute loi observée dans les choses est considérée comme une loi sociale : les choses sont censées agir conformément à des règles qui leur sont imposées du dehors. [...] Bref, s'il y a des lois naturelles, ce n'est pas parce que les corps sont physiquement déterminés : ils pourraient fort bien se soustraire à la loi s'ils le voulaient. C'est simplement qu'ils sont obéissants<sup>6</sup> ». Piaget met en rapport ces conceptions enfantines avec celles qui ont longtemps eu cours au sein de l'humanité : « L'histoire montre assez qu'à une conception morale des lois naturelles correspond la croyance en la possibilité d'exceptions multiples. Ces exceptions sont de deux sortes : les miracles, et la résistance des choses (monstruosités, etc., conçues chez Aristote comme la résistance de la matière par rapport à la forme). Chez l'enfant [jusqu'à 7-8 ans], il en va exactement de même. À la confusion de la loi naturelle avec la loi morale correspond, pendant ce premier stade, une absence de toute généralité dans les lois de la nature<sup>7</sup>. » Une perplexité, toutefois, se fait jour : pourquoi Aristote – phare de la pensée grecque et, pendant des siècles, placés par les meilleurs esprits au pinacle – n'a-t-il jamais dépassé le niveau d'un enfant de 7-8 ans d'aujourd'hui ? Pourquoi est-il demeuré dans une confusion dont Piaget voit le préadolescent contemporain moyen s'affranchir par le simple *coming of age* ? La chose est d'autant plus difficile à comprendre, notons-le, que par ailleurs Piaget préconisait en matière de pédagogie le recours « aux méthodes actives faisant une part essentielle à la recherche spontanée de l'enfant ou de l'adolescent et exigeant que toute vérité à acquérir soit réinventée par l'élève ou tout au moins reconstruite et non pas simplement transmise<sup>8</sup> ». Piaget ajoutait : « Les méthodes d'avenir devront faire une part de plus en plus grande à l'activité et aux tâtonnements des élèves ainsi qu'à la spontanéité des recherches dans la manipulation de dispositifs destinés à prouver ou à infirmer les hypothèses qu'ils auront pu faire d'eux-mêmes pour l'explication de tel ou tel phénomène élémentaire<sup>9</sup>. » En somme, il n'a manqué à Aristote qu'un animateur formé en

---

<sup>5</sup> *Introduction à l'étude de la méthode expérimentale* [1865], 1<sup>ère</sup> partie, chap. 1, I, et 2<sup>e</sup> partie, chap. 1, V.

<sup>6</sup> *La Causalité physique chez l'enfant*, Librairie Félix Alcan, 1927, p. 308-309.

<sup>7</sup> *Id.*, p. 310.

<sup>8</sup> *Où va l'éducation ?*, Denoël/Gonthier, 1972, p. 19-20.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 24.

IUFM ou en ESPE (écoles supérieures du professorat et de l'éducation) pour ne pas rester coincé au niveau puéril qui était le sien. Niveau que n'importe quel enfant d'aujourd'hui dépasserait aisément par son activité, ses tâtonnements, la spontanéité de ses recherches et les hypothèses qu'il émet. Si l'on en revient à notre question initiale, concernant l'ambivalence du mot loi, Piaget voit en celle-ci le résidu d'une pensée enfantine qui fut aussi, durant la majeure partie de l'histoire, celle de l'humanité tout entière. Le problème est que l'emploi du mot « loi » au sens de « formule générale énonçant une corrélation entre des phénomènes physiques, et vérifiée par l'expérience » (dictionnaire *Le Robert*) est tardif – il n'apparaît pas avant la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et ne se généralise vraiment que vers la fin du XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle –, et il n'est pas le fait d'enfants ou d'adultes prisonniers des anciennes représentations, mais des tenants même de la nouvelle science qui rompt avec ces anciennes représentations. Autrement dit, la réponse de Piaget est irrecevable.

De la même manière, on doit récuser l'explication proposée par Bergson. Selon lui, l'emploi d'un même terme pour désigner des entités aussi différentes que la loi dans le domaine du droit, et la loi dans le domaine des sciences de la nature, serait une émanation du sentiment commun, populaire. « Les lois que [la société] édicte, et qui maintiennent l'ordre social, ressemblent [...] par certains côtés aux lois de la nature. Je veux bien que la différence soit radicale aux yeux du philosophe. Autre chose, dit-il, est la loi qui constate, autre chose celle qui ordonne. À celle-ci l'on peut se soustraire ; elle oblige, mais ne nécessite pas. Celle-là est au contraire inéluctable, car si quelque fait s'écartait d'elle, c'est à tort qu'elle aurait été prise pour une loi ; il y en aurait une autre qui serait la vraie, qu'on énoncerait de manière à exprimer tout ce qu'on observe, et à laquelle alors le fait réfractaire se conformerait comme les autres. — Sans doute ; mais il s'en faut que la distinction soit aussi nette pour la plupart des hommes. Loi physique, loi sociale ou morale, toute loi est à leurs yeux un commandement. Il y a un certain ordre de la nature, lequel se traduit par des lois : les faits “obéiraient” à ces lois pour se conformer à cet ordre. [...] Ici-bas, l'ordre est simplement approximatif et plus ou moins artificiellement obtenu par les hommes ; là-haut il est parfait, et se réalise de lui-même. La religion achève donc de combler à nos yeux l'intervalle, déjà rétréci par les habitudes du sens commun, entre un commandement de la société et une loi de la nature<sup>10</sup>. » Là encore, l'explication ne tient pas : ce ne sont pas des gens du commun, des *populares*, qui, à partir de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, se sont mis à parler de « lois » pour désigner les équations de la chute des corps, de la gravitation universelle, de l'optique ou de la thermodynamique naissante. Ce sont des praticiens de la nouvelle science, dont un des aspects fut précisément de dissocier radicalement l'étude de la nature des considérations morales. Comme l'écrivait Galilée dans une lettre adressée en 1615 à Christine de Lorraine, grande-

---

<sup>10</sup> *Les Deux Sources de la morale et de la religion* [1932], PUF, coll. Quadrige, 2005, p. 4.

duchesse de Toscane : « L'intention du Saint-Esprit est de nous enseigner comment on va au ciel et non comment va le ciel<sup>11</sup>. » Les deux ordres sont clairement séparés. Ce qui ne rend que plus bizarre l'enrôlement du mot « loi » pour parler d'équations décrivant des mouvements astronomiques.

Pour comprendre cet enrôlement, il convient de prendre en compte la réémergence des doctrines platoniciennes en Europe à partir du XV<sup>e</sup> siècle, à la suite du concile œcuménique de Ferrare-Florence (1438-1439) durant lequel, devant la menace turque sans plus pressante, les Églises d'Orient et d'Occident tentèrent de se réconcilier. À cette occasion, des Byzantins se rendirent en nombre en Italie, et certains d'entre eux s'y fixèrent. C'est à leur école que des Occidentaux prirent connaissance de textes platoniciens et néo-platoniciens qu'ils avaient jusque-là ignorés. Marsile Ficin, émerveillé par ces textes, et mesurant à quel point leur connaissance était utile pour l'intelligence des écrits des Pères de l'Église, se lança, sous le patronage de Cosme de Médicis, dans une vaste entreprise de traduction, qui rendit Platon et le platonisme accessible à tous les lettrés européens. À l'époque médiévale, la figure d'Aristote régnait sur la philosophie. Dans les œuvres de saint Thomas, Aristote était désigné comme « le Philosophe » et Dante, dans *La Divine Comédie*, l'évoquait, sans que son nom fût cité tant la référence était évidente, comme « le maître de ceux qui savent », « siégeant parmi la gent philosophique » où « tous sont tournés vers lui et [...] lui font honneur » ; parmi les philosophes, Socrate et Platon étaient distingués, mais en tant qu'ils se tenaient plus près d'Aristote que les autres<sup>12</sup>. Au début du XVI<sup>e</sup> siècle Platon avait, si l'on peut s'exprimer ainsi, rattrapé son retard – ce dont témoigne, par l'image, *L'École d'Athènes*, la fresque que Raphaël fut invité par le pape Jules II à exécuter dans la Chambre de la Signature au Vatican. Les différents représentants de la philosophie antique s'y voient groupés autour des deux figures majeures et centrales, Aristote et Platon, placées au même niveau. Bref moment d'équilibre, avant que le platonisme ne prenne l'avantage.

La doctrine platonicienne paraissait d'autant plus séduisante qu'elle semblait, moyennant quelques menus aménagements, se marier harmonieusement avec la théologie chrétienne. Il « suffisait », en quelque sorte, de placer les Idées en Dieu, ou de les considérer comme émanation directe de Dieu, pour pouvoir reprendre tel quel le partage platonicien entre l'intelligible et le sensible, tel qu'il se trouve exposé dans la *République* (VI, 509d-

---

<sup>11</sup> *Le Opere*, éd. Antonio Favaro, 20 vol., Florence, Gaspero Barbèra, 1890-1909, t. V, p. 319. Galilée présente ce propos comme émanant d'« une personne ecclésiastique se trouvant dans un très haut degré de la hiérarchie » – qu'on a identifiée comme étant Cesare Baronio (1538-1607), supérieur général de l'Oratoire, confesseur du pape Clément VIII, bibliothécaire du Vatican et cardinal.

<sup>12</sup> *L'Enfer*, chant quatrième.

511d). Une chose est à souligner : selon ce schéma, les mathématiques sont aux Idées, au sein de l'intelligible, ce que les reflets du réel sont au réel lui-même au sein du sensible ; de plus, c'est par les mathématiques qu'un rapport peut s'établir entre le réel et les Idées. Introduire le sensible dans le domaine de l'intelligible, c'est le prendre pour le porter à la connaissance, c'est l'apprendre – acte d'apprendre qui en grec se dit *mathesis*. Dans la *République*, c'est la géométrie qui se trouve plus spécialement désignée comme intermédiaire entre le réel et les Idées. On comprend alors pourquoi l'accès de l'Académie était expressément interdit à ceux qui n'avaient pas étudié la géométrie : ne leur manquait pas un savoir parmi d'autres, mais le savoir nécessaire pour être philosophe – le savoir indispensable pour passer du monde sensible à la sphère supérieure des Idées et, réciproquement, pour penser et organiser le sensible à partir des Idées.

On comprend également l'arrière-plan intellectuel qui va sous-tendre, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, l'affirmation galiléenne du livre de la nature écrit en langue mathématique, avec pour caractères les triangles, cercles et autres figures de la géométrie : pareille affirmation aurait été impensable sans la vogue préalable de la doctrine platonicienne – qui, faut-il le rappeler, devait une bonne part de son succès à la façon dont elle avait été mariée à la théologie chrétienne. Les démêlés de Galilée avec les autorités ecclésiastiques ne devraient pas occulter le rôle qu'a joué, de façon sous-jacente, un certain contexte théologique dans la formulation du programme scientifique galiléen. Si les mathématiques étaient, selon la conception platonicienne, ce qui précédait toute expérience sensible, ce qui dans l'expérience était connu d'avance et la rendait possible, alors la création divine, précisément parce qu'elle était création *ex nihilo*, devait obéir à la rationalité mathématique, seul ordre des choses concevable avant les choses. Autre façon de le dire : si Dieu a créé le monde dans ses moindres détails, il ne peut rien y avoir dans ce monde de contingent ; et si les mathématiques sont la forme universelle du non-contingent, alors le monde dans sa totalité est justiciable des mathématiques. Sous ce jour, ce qui pouvait passer pour un coup de force idéologique se présente comme un enchaînement de syllogismes.

De cet adossement de la mathématicité du monde au fait que celui-ci était réputé avoir été « écrit » par Dieu – selon l'analogie classique entre les Écritures saintes et le « livre » de la nature –, il résulte que durant un certain temps, tous les succès de la science mathématique de la nature furent donnés pour des confirmations de la création du monde par Dieu. Pour s'en tenir à un exemple, prenons le roman de Louis-Sébastien Mercier, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*, publié pour la première fois en 1771. Au chapitre 21, intitulé « Communion des deux infinis », on lit : « Nos physiciens, nos astronomes, s'empressent dans ces jours d'allégresse à nous révéler les plus belles découvertes ; hérauts de la divinité, ils nous font sentir sa présence dans les objets qui nous paraissent les plus inanimés : tout est rempli de Dieu, disent-ils, et tout le révèle ! Aussi nous doutons que dans toute l'étendue du royaume, il se trouve un seul

athée. Ce n'est point la crainte qui fermerait sa bouche : nous le trouverions assez à plaindre pour lui infliger d'autre supplice que la honte ; nous le bannirions seulement du milieu de nous, s'il devenait l'ennemi public et opiniâtre d'une vérité palpable, consolante et salutaire. Mais avant nous lui ferions faire un cours assidu de physique expérimentale, il ne serait pas possible alors qu'il se refusât à l'évidence que lui présenterait cette science approfondie. Elle a su découvrir des rapports si étonnants, si éloignés et en même temps si simples, depuis qu'ils sont connus : il y a tant de merveilles accumulées qui dormaient dans son sein, maintenant exposées au grand jour, la nature enfin est si éclairée dans ses moindres parties, que celui qui nierait un créateur intelligent, ne serait pas regardé seulement comme un fou, mais comme un être pervers, et la nation entière prendrait le deuil à cette occasion pour marquer sa douleur profonde. Grâce au ciel, comme personne dans notre ville n'a la misérable manie de vouloir se distinguer par des opinions extravagantes et diamétralement opposées au jugement universel des hommes, nous sommes tous d'accord sur ce point important ; et celui-là posé, je n'aurai pas de peine à vous faire comprendre que tous les principes de la morale la plus pure se déduisent d'eux mêmes appuyés qu'ils sont sur cette base inébranlable. [...] La loi divine qui parle d'un bout du monde à l'autre, est bien préférable à ces religions factices, inventées par des prêtres. La preuve qu'elles sont fausses, c'est qu'elles ne produisent que de funestes effets : c'est un édifice qui penche et qui a besoin d'être perpétuellement étayé. La loi naturelle est une tour inébranlable ; elle n'apporte point la discorde, mais la paix et l'égalité<sup>13</sup>. » Si on laisse de côté – et ce n'est certes pas rien ! –, la déduction des « principes de la morale la plus pure » à partir de la physique expérimentale, ainsi que la paix et l'égalité assurées par la loi naturelle, on voit en tout cas que les « rapports si étonnants, si éloignés et en même temps si simples, depuis qu'ils sont connus », que la science moderne met au jour, sont tenus comme autant d'expressions de l'intelligence du créateur. Et c'est en cela que ces rapports, à l'époque moderne, se sont vus conférer le nom de *lois*. Tout a son origine dans le grand législateur divin. Quant aux différences entre les lois régissant la vie des hommes et celles régissant la nature, elles sont la simple conséquence des différences entre les êtres auxquels elles s'appliquent. Si les lois de la nature ne souffrent aucune exception, c'est qu'elles concernent des êtres dépourvus de liberté qui, en tant que tels, ne sauraient qu'obéir à ce qui leur est prescrit. Et c'est par un effet de la liberté humaine que les lois qui s'adressent aux hommes ne sont pas aussi rigoureusement suivies. Comme l'écrit Montesquieu dans *De l'esprit des lois* : « Il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique ; car, quoique celui-là ait aussi des lois qui, par leur nature, sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes... [L'homme] pouvait, à tous les instants, oublier son créateur : Dieu l'a rappelé à lui

---

<sup>13</sup> [http://fr.wikisource.org/wiki/L'An\\_deux\\_mille\\_quatre\\_cent\\_quarante/21](http://fr.wikisource.org/wiki/L'An_deux_mille_quatre_cent_quarante/21).



par les lois de la religion ; [il] pouvait à tous les instants s'oublier lui-même : les philosophes l'ont averti par les lois de la morale ; fait pour vivre dans la société, il pouvait oublier les autres : les législateurs l'ont rendu à ses devoirs par les lois politiques et civiles<sup>14</sup>. »

En vérité, il y a un côté paradoxal à voir le mot « loi » faire son entrée dans les sciences de la nature au moment même où l'ancien cosmos, dont l'arrangement avait une dimension morale, est remplacé par l'univers ontologiquement homogénéisé et « démoralisé » de la science moderne. Certes, la loi divisée entre son versant juridique et son versant scientifique est censée trouver son unité en Dieu. Mais finalement, à terme, c'est moins la figure divine qui va unifier les lois, que la diversité des lois qui va défaire l'unité divine. En effet, il n'y a plus rien de commun entre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qu'évoque Pascal dans son Mémorial, et le Dieu dit des philosophes et des savants, le Dieu horloger, le *Deus machinae*. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, Herman Melville résumera bien la situation : « La raison pour laquelle la grande masse des hommes craignent Dieu et *au fond* Le détestent, c'est qu'ils n'ont guère confiance en Son cœur et L'imaginent tout cerveau comme une montre<sup>15</sup>. » Leibniz, dans sa *Théodicée*, s'était efforcé de maintenir un lien entre le Dieu bon et le Dieu machiniste, en concevant la machine comme répondant, au-delà des apparences, à une cause finale et morale : en Dieu, « pays des réalités possibles », le monde aurait été combiné en tant que réceptacle de la plus grande quantité de bien possible. Aussi méritoire que fût l'effort, la performance intellectuelle n'a pas suffi à réduire la fracture qui était apparue à l'intérieur de la figure de Dieu, et qui l'a démantibulée.

La « démoralisation » du monde : tel fut le plus grand enjeu du passage du système de Ptolémée à celui de Copernic. Dans le système de Ptolémée, chaque entité occupait la place qui lui revenait en fonction de sa nature et de sa dignité dans la distribution cosmique. Si la Terre était au centre, c'est qu'elle était inférieure en dignité aux sphères célestes qui l'entouraient<sup>16</sup>. Plus rien de tel dans le système de Copernic : dans le sillage du clivage

---

<sup>14</sup> Livre 1, chap. 1. Montesquieu est prudent quant au statut des animaux : « On ne sait si les bêtes sont gouvernées par les lois générales du mouvement, ou par une motion particulière. [...] Elles ont des lois naturelles, parce qu'elles sont unies par le sentiment ; elles n'ont point de lois positives, parce qu'elles ne sont point unies par la connaissance. Elles ne suivent pourtant pas invariablement leurs lois naturelles : les plantes, en qui nous ne remarquons ni connaissance, ni sentiment, les suivent mieux. »

<sup>15</sup> Lettre adressée à Nathaniel Hawthorne au début du mois de mai 1851.

<sup>16</sup> Voir Rémi Brague, « Le géocentrisme comme humiliation de l'homme », in *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Chatou, La Transparence, 2006, p. 261-284. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les adversaires de l'héliocentrisme raisonnaient encore en ces termes : « Cette situation [de la terre, immobile au centre du monde] se prouve, I. D'autant que c'est de la bienséance et symétrie de l'univers, que chaque chose soit placée selon sa dignité : et partant que la terre étant la moins noble et plus abjecte des

terrestre-céleste, toutes les anciennes divisions cosmiques se trouvent effacées, avec les notions d'ordre préétabli, de hiérarchies, de rapports analogiques, d'harmonie qui leur étaient attachées, pour laisser place à un espace uniforme, sans lieux privilégiés ni sens intrinsèque, régi de part en part par des lois identiques, s'appliquant à des objets formés de la même matière sous diverses formes, ayant tous le même statut ontologique. Une image illustre bien le passage entre le mode de pensée ancien, « analogique », au mode de pensée nouveau, « naturaliste », et leur hétérogénéité insurmontable. À l'intérieur de la basilique Sainte-Marie-Majeure de Rome, dans la coupole de la chapelle Pauline (ainsi nommée car édifée, dans les années 1610, sous le pontificat de Paul V Borghèse), le peintre Ludovico Cigoli a représenté, sous les pieds de la Vierge, la lune parsemée des cratères révélés par la lunette de son ami Galilée. Placer la Vierge sur la lune avait, auparavant, un sens analogique : de même que dans l'ancien cosmos la sphère lunaire marquait la frontière entre le monde terrestre (« sublunaire ») et le monde céleste, de même Marie était une médiatrice entre Dieu et les hommes, en tant que mère du Christ et par son rôle d'intercession. La peinture de Cigoli est une sorte de monstre conceptuel, qui introduit dans une représentation traditionnelle un élément qui ôte son sens à cette représentation.

Le mode de pensée naturaliste implique une coupure entre l'être et le devoir-être que Hume, au XVIII<sup>e</sup> siècle, a clairement formulée. Ce n'est pas qu'auparavant la différence n'existât pas : « *Is et ought, sein et sollen*, être et devoir être : dans la plupart des langues européennes, il semble qu'une distinction s'impose entre le fait (ce qui est) et la norme (ce qui doit être)<sup>17</sup>. » Mais auparavant, la différence n'excluait pas une forme d'emboîtement. C'est cet emboîtement qui disparaît. « Dans tous les systèmes de morale que j'ai rencontrés jusqu'ici, écrit Hume, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède quelque temps selon la manière ordinaire de raisonner, qu'il établit l'existence de Dieu ou qu'il fait des remarques sur la condition humaine : puis tout à coup j'ai la surprise de trouver qu'au lieu des copules *est* ou *n'est pas* habituelles dans les propositions, je ne rencontre que des propositions où la liaison est établie par *doit* ou *ne doit pas*. Ce changement est imperceptible, mais il est pourtant de la plus haute importance. En effet, comme ce *doit* ou *ne doit pas* expriment une nouvelle relation ou une nouvelle affirmation, il est nécessaire que celles-ci soient expliquées : et qu'en même temps on rende raison de ce qui paraît tout à fait inconcevable,

---

éléments, comme ils le cèdent aussi en dignité aux Cieux, elle soit au plus bas lieu, qui est le centre du monde. II... » (compte-rendu d'une conférence publique tenue à Paris en 1633, et consacrée au mouvement ou au repos de la terre ; voir Théophraste Renaudot, *De la petite fille velue et autres conférences du Bureau d'Adresse*, Klincksieck, 2004, p. 37).

<sup>17</sup> Alain Sériaux, *op. cit.*, p. 7.

comment cette nouvelle relation peut se déduire d'autres relations qui sont entièrement différentes<sup>18</sup>. » Avec sa « *Is/Ought distinction* », Hume interdit le passage entre ce qu'on va appeler d'un côté les faits, de l'autre les valeurs. Dans les termes de Kelsen : « Le dualisme de l'être et du devoir-être coïncide avec le dualisme de la réalité et de la valeur<sup>19</sup>. »

De ce fait, la notion de loi se trouve traversée par une coupure entre un sens descriptif et un sens normatif, si profonde que l'unité de terme en devient problématique – les deux pôles ayant eu tendance à se radicaliser l'un par rapport à l'autre. « Face à une loi qui n'avait rien d'humain [sur le modèle newtonien] est venue, par compensation, se camper une loi qui n'est rien qu'humaine<sup>20</sup>. » La séparation a des aspects positifs. Du côté scientifique, on se trouve débarrassé de toutes les restrictions auxquelles les investigations de la nature pouvaient se trouver exposées par le passé. Du côté juridique, une immense liberté législative s'est ouverte depuis que le devoir-être a été désarrimé de l'être. Il y a aussi les côtés négatifs. Du côté scientifique : la liberté de la science va de pair avec une réduction drastique de sa portée – elle ne peut plus prétendre orienter dans la vie. Du côté juridique : en l'absence d'un lien entre l'être et le devoir-être, les controverses sur le devoir-être menacent en permanence de se réduire à un affrontement des subjectivités, que seul les rapports de force viennent trancher<sup>21</sup>. Tant la difficulté à s'orienter que la difficulté à régler les controverses dans un monde démoralisé n'ont cessé de nourrir le fantasme que le développement scientifique, après avoir déstabilisé les anciennes catégories de pensée qui situaient les hommes dans le cosmos et régulaient leurs débats, allait finir par remédier à la situation délicate qu'il avait lui-même engendré, en finissant par tout résorber en son sein. Entre mille expressions de cet espoir, n'en citons qu'une seule : celle, emblématique, véhémement et lyrique, que Victor Hugo a inscrite dans *Les Misérables*. Le dénommé Enjolras, sur une barricade de l'insurrection républicaine de 1832, harangue ses camarades : « Citoyens, où allons-nous ? À la science faite gouvernement, à la force des choses devenue seule force publique, à la loi naturelle ayant sa sanction et sa pénalité en elle-même, et se promulguant par l'évidence, à un lever de vérité correspondant à un lever du jour. [...] On pourrait presque dire : il n'y aura plus d'événements. On sera heureux. Le genre humain accomplira sa loi comme le globe terrestre

---

<sup>18</sup> *Traité de la nature humaine* [1739-1740], livre 3, 1<sup>ère</sup> partie, sec. 2.

<sup>19</sup> Hans Kelsen, *op. cit.*, chap. 16, p. 75.

<sup>20</sup> Rémi Brague, *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, coll. L'Esprit de la cité, 2005, p. 286.

<sup>21</sup> À ceux qui, lors de la discussion au Sénat de la loi le « mariage pour tous », invoquaient le respect d'un ordre naturel, Jean-Pierre Michel, rapporteur de la loi, rétorqua : « Ce qui est juste, c'est ce que dit la loi. Voilà, c'est tout. Et la loi ne se réfère pas à un ordre naturel. Elle se réfère à un rapport de force à un moment donné. Et point final. C'est le point de vue marxiste de la loi » (séance du 14 février 2013).

accomplit la sienne<sup>22</sup>. » La prophétie hugolienne peut prêter à sourire. Mais le sérieux revenu, on s'apercevra que sous des formes dissimulées et sophistiquées, le fantasme est toujours présent. On remarquera également que ce qui se donne comme un monisme, à travers l'absorption sans résidu de l'être dans la démarche objectivante de la science moderne, n'est en vérité que le versant d'un dualisme radical, si radical que l'avant en oublie le revers qui va avec – à savoir qu'il n'y a pas d'objet sans sujet, et que l'opérateur de la totalisation projetée de l'être dans la science est une volonté extra-mondaine, dont la science et la technique qu'elle induit ont pour mission de déployer l'impérialisme.

Le durcissement de ce dualisme n'a pas seulement pour défaut d'entretenir le rêve frelaté d'une unité qui s'obtiendrait par résorption d'un des termes dans l'autre, du sujet dans l'objet, ou de l'objet dans le sujet – l'objectivisme et le solipsisme s'opposent moins qu'ils ne font couple. Le dualisme en question tend aussi à résumer le paysage à une opposition tranchée, qui empêche de penser convenablement ce qui ne saurait relever d'un tel partage. Kant affirme que, « dans toute théorie particulière de la nature, on ne peut trouver de science à proprement parler que dans l'exacte mesure où il peut s'y trouver *de la mathématique*<sup>23</sup> ». Comment comprendre pareille proposition ? Heidegger nous donne une indication : « Les *mathemata*, le mathématique, c'est cela que nous connaissons déjà proprement “aux” choses, que donc nous ne commençons pas par extraire des choses, mais que d'une certaine manière nous portons déjà en nous-mêmes<sup>24</sup>. » De fait, une science mathématique de la nature n'est possible que dans la mesure où les phénomènes pris en compte se trouvent, en quelque sorte, « pré-réglés » : il faut pour les étudier qu'on puisse les inclure *a priori* dans un espace de variations possibles, au sein duquel on cherchera à déterminer le comportement effectif. Les équations ne peuvent s'écrire et se résoudre qu'à l'intérieur d'un tel espace. Le vivant,

---

<sup>22</sup> *Les Misérables* [1862], cinquième partie, livre premier, chap. 5. Victor Hugo tiendra plus tard, en son nom propre, des propos comparables. Dans un texte intitulé « Le Droit et la Loi » on lit : « Toute l'éloquence humaine dans toutes les assemblées de tous les peuples et de tous les temps peut se résumer en ceci : la querelle du droit contre la loi. Cette querelle, et c'est là tout le phénomène du progrès, tend de plus en plus à décroître. Le jour où elle cessera, la civilisation touchera à son apogée, la jonction sera faite entre ce qui doit être et ce qui est, la tribune politique se transformera en tribune scientifique ; fin des surprises, fin des calamités, des catastrophes, on aura doublé le cap des tempêtes ; il n'y aura, pour ainsi dire, plus d'événements ; la société se développera majestueusement selon la nature ; la quantité d'éternité possible à la terre se mêlera aux faits humains et les apaisera. Plus de disputes, plus de fictions, plus de parasitismes ; ce sera le règne paisible de l'incontestable ; on ne fera plus les lois, on les constatera ; les lois seront des axiomes ; on ne met pas aux voix deux et deux font quatre ; le binôme de Newton ne dépend pas d'une majorité ; il y a une géométrie sociale ; on sera gouverné par l'évidence... » (introduction au livre *Actes et Paroles* [1875], § 1).

<sup>23</sup> Préface aux *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature* [1786], trad. Jean Gibelin, Vrin, coll. Bibl. des textes philosophiques, 1982, p. 11.

<sup>24</sup> *Qu'est-ce qu'une chose ?* [1962], trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard, coll. Tel, 1971, p. 86.

cependant, résiste à un tel traitement. On peut certes soumettre nombre de phénomènes internes au vivant à un tel traitement. Mais le vivant en tant que tel se dérobe car, comme l'écrit Giuseppe Longo, « il n'y a aucune manière de prédéterminer (mathématiquement) l'espace des évolutions possibles, l'espace des "phases" » à l'intérieur duquel les évolutions devraient se produire. Peut-être est-ce sous cet angle que serait susceptible d'être aujourd'hui reformulée la position d'Aristote, qui estimait les mathématiques inadéquates pour l'étude du monde sublunaire. Ce d'autant que *phusis*, en grec, dérivait du verbe *phuein* qui signifiait, transitivement, faire naître, faire croître, et intransitivement, pousser, naître, croître (*natura* en latin était également liée à l'idée de naissance, et donc à la vie). Aussi la « physique » était-elle d'abord étude du vivant. On mesure le retournement qui s'est produit avec l'avènement de la science moderne : la nouvelle physique, mathématique, s'est développée en tant qu'étude de la matière. Elle a remporté sur ce terrain de nombreux succès, qui ont nourri l'idée que la nature entière se prêtait à une telle approche. Seul l'homme devait faire exception, en tant qu'il était doté d'une âme. D'où l'ampleur du traumatisme engendré, au XIX<sup>e</sup> siècle, par les théories évolutionnistes, qui plaçaient l'homme dans la continuité des animaux : si la biologie était destinée à se fondre dans les sciences de la matière, et si l'homme était ontologiquement semblable aux animaux, alors l'homme lui-même était appelé non à acquérir la maîtrise, intellectuelle et pratique, du monde, mais à s'y résorber<sup>25</sup>. Au siècle précédent, La Mettrie avait déjà fait scandale avec sa thèse de l'homme machine. De l'affirmation, par Descartes, que les animaux étaient des machines – « il a le premier démontré que les animaux étaient de pures machines » –, et de la continuité entre l'anatomie et les comportements des animaux et des hommes – « des animaux à l'homme, la transition n'est pas violente » –, La Mettrie en concluait « hardiment que l'Homme est une Machine<sup>26</sup> ». Ce faisant, il oubliait que les animaux n'étaient, selon Descartes, des machines qu'à l'aune de la pensée qui les reconnaissait tels. En admettant donc que le raisonnement de La Mettrie fût juste, et que de la proposition cartésienne des animaux-machines il s'ensuivît que l'homme était une machine, il aurait fallu déduire de cette dernière proposition, qui venait contredire un élément essentiel du système cartésien, que ce système était incohérent. De ce fait, il n'aurait pas tant fallu affirmer que l'homme était une machine, que douter que les animaux en fussent.

---

<sup>25</sup> De là un revirement de Victor Hugo. Dans un supplément à *La Légende des siècles*, il s'emporte contre les « chimistes, anglais, allemands » qui mettent l'homme au même niveau que « le plus affreux chien » : « Ah ! la science est belle et sublime, et je hais quiconque met obstacle à ses profonds souhaits. [...] Mais pourtant quelque chose en l'homme la dépasse, c'est la vertu. [...] Quoi ! c'est zéro ce cœur qui bat dans ma poitrine ! Quoi ! la chimie est tout ! » (LV V : *Les Grandes Lois - Par-dessus le marché je dois être ravi* [1874]).

<sup>26</sup> *L'Homme-Machine* [1747], Gallimard, coll. Folio, 1999, p. 163, 206 et 214.

L'incapacité à fixer *a priori* un espace des phases au sein duquel les comportements et les évolutions du vivant se déploieraient fait obstacle au traitement global de celui-ci selon les méthodes mises en œuvre par les sciences modernes de la matière. Cette difficulté n'est du reste pas la seule. Kant, qui dans ses *Principes métaphysiques de la science de la nature* avait fait de la mathématique un critère de la science, mesura ensuite la difficulté qui en résultait en ce qui concerne le vivant. Dans la seconde partie de la *Critique de la faculté de juger*, il distingue deux types de jugement portés sur la nature : d'une part le jugement *déterminant*, qui appréhende le particulier à partir d'un universel déjà donné : telle est la manière de juger qui s'exerce à partir de la science constituée ; d'autre part le jugement *téléologique réfléchissant*, qui prend connaissance des choses et les examine sous l'angle de la finalité, pour être en mesure d'induire l'universel du particulier. Par exemple, une fois la loi de la chute des corps connue, la chute d'un corps dans le vide est l'objet d'un jugement déterminant ; mais pour parvenir à cette loi, il a fallu au préalable user du jugement téléologique réfléchissant, qui a conçu les phénomènes de chute comme résultant d'une cause générale, de nature matérielle ou mathématique. La finalité est ce qui permet de réduire *a priori* la contingence des phénomènes, de leur assigner par avance une forme intelligible, même si cette forme reste encore indéterminée. Elle est un préalable nécessaire à l'élaboration de la théorie ou du modèle scientifiques. Ce n'est qu'ensuite que le finalisme est évacué, au profit du mécanisme, ou de la structure mathématique qui reproduit par le calcul les données observables. Mais comment ce processus pourrait-il s'accomplir vis-à-vis du vivant, où le caractère téléologique est intrinsèque ? Ou bien la téléologie est évacuée, et la vie par la même occasion. Ou bien elle est prise en compte, mais c'est contrevenir à la conception moderne de la science : « La pierre angulaire de la méthode scientifique est le postulat de l'objectivité de la Nature. C'est-à-dire le refus *systématique* de considérer comme pouvant conduire à une connaissance "vraie" toute interprétation des phénomènes donnée en termes de causes finales, c'est-à-dire de "projet". [...] Il est impossible de s'en défaire, fût-ce provisoirement, ou dans un domaine limité, sans sortir de celui de la science elle-même<sup>27</sup>. » De là la remarque attribuée à J.B.S. Haldane dans les années 1930, selon laquelle la téléologie est pour le biologiste comme une maîtresse sans laquelle il ne peut pas vivre, mais avec laquelle il ne veut pas être vu en public.

La vérité est que nous en sommes toujours là. Dans le système dual des sujets et des objets, nous ne savons que faire du vivant en tant que tel. L'équivoque du mot loi se révèle ici moins un secours qu'une impasse : car si le vivant ignore la loi impérative en vigueur entre les hommes, il n'est pas moins impossible de le faire relever d'un ensemble de régularités

---

<sup>27</sup> Jacques Monod, *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Le Seuil, 1970, p.32-33.

générales constatables. La dualité de la loi s'avère ici non seulement insuffisante, mais nocive, dans la mesure où, tout en admettant une diversité des lois, elle restreint cette diversité à deux pôles. Parce que le vivant ne ressortit ni à l'un, ni à l'autre, il fait de la coupure entre ces deux pôles une plaie chronique, dont l'entêtement à vouloir la guérir avec les seules méthodes des sciences de la matière ne fait qu'aggraver la suppuration. La pensée dualiste est en permanence travaillée par l'ambition de se résoudre en monisme. Mais à chaque fois qu'elle prétend y parvenir, elle ne fait que reconduire le dualisme, sous une forme exacerbée et durcie par sa dissimulation. Dépasser le dualisme, ce n'est pas unifier, mais échapper aux limites de la binarité. Si la notion de loi souffre aujourd'hui de son ambivalence, ce n'est pas parce que ses deux acceptions devraient être ramenées à une seule, mais parce que le « ou bien, ou bien » qu'elle impose est abusif, et empêche d'appréhender sainement ce qui ne relève pas de ce partage – le phénomène vital.