

LA NOTION D'ORDRE

Ce qui suit vient en complément de ce que nous avons écrit, dans *l'Orientation philosophique*, sur l'ordre – et le désordre. Nous définirons d'abord l'ordre pris à son point de perfection, cela d'après Platon, et nous l'opposerons à l'ordre *minimum* (§ I). Puis nous en viendrons (§ II et III) aux problèmes philosophiques essentiels que cette notion soulève (nous disons : aux problèmes *philosophiques*, c'est-à-dire à ceux qui se posent lorsqu'on envisage la réalité dans son ensemble). Dans le § IV, nous réfléchirons sur ces questions mêmes, la manière dont il convient de les poser aujourd'hui, et l'espèce de vérité que l'on peut atteindre. Dans le § V, nous répondrons à la question de savoir de quelle sorte est l'ordre du monde. Dans la mesure où nous rejoindrons, à ce moment, ce que nous avons dit ailleurs (en particulier sur le « monde » – le *quasi-monde* – qui est le nôtre aujourd'hui), nous n'insisterons pas. La méditation, aujourd'hui, est celle d'un irraisonnable absolu, mais qui est tel pour la raison que nous appelons « moderne », celle qui voit enfin le mal (le désordre absolu) comme il est, c'est-à-dire comme l'injustifiable. Notre point de départ ayant été la considération de l'ordre rationnel et raisonnable, donc complet, mais selon Platon, c'est-à-dire selon la raison ancienne, on pourrait croire qu'il y aurait lieu de définir un nouvel ordre raisonnable, un nouveau *cosmos*, selon la raison moderne, mais l'irraisonnable absolu, étant inéliminable, ne peut renvoyer à un nouvel ordre raisonnable. Il n'est donc pas possible de considérer la totalité des choses comme réalisant un tel ordre : tout ordre raisonnable (aussi bien que rationnel) est nécessairement *partiel*. Tel sera le « résultat » de notre travail.

* * *

I.

L'ordre est l'objet, mais il est aussi l'idéal de la raison.

« En employant le mot *raison* (dans le sens subjectif), dit Cournot, nous entendrons désigner principalement la faculté de saisir la raison des choses, ou *l'ordre* suivant lequel les faits, les lois, les rapports, objets de notre connaissance, s'enchaînent et procèdent les uns des autres » (*Essai sur les fondements de nos connaissances*, § 17). Cette définition de la raison, et de l'ordre qui en est le corrélat, est non pas fausse, certes, mais incomplète ; telle quelle, elle reste irrémédiablement intellectualiste, scientifique et abstraite. La raison des choses n'est pas seulement la « notion d'un *lien abstrait* en vertu duquel une chose est subordonnée à une autre qui la détermine et qui l'explique » (§ 13), et la raison subjective est bien autre chose que « la faculté de saisir les *rapports* qui font que les choses dépendent les unes des autres et sont constituées d'une façon plutôt que d'une autre » (§ 16). Car les hommes – et c'est là un fait que la méditation du philosophe ne saurait éviter de prendre en compte – les hommes, disons-nous, aspirent de toute leur âme à ne pas vivre dans l'abstrait, ou dans un monde (un pseudo-monde) qui ne serait qu'un réseau ou un tissu de « liens abstraits », mais dans un monde véritable, *raisonnable*, c'est-à-dire un monde sensé, un Concret. La raison, dit

Cournot (§ 16), n'est pas seulement la faculté par laquelle l'esprit saisit le « comment » des choses, c'est celle par laquelle il en saisit le « pourquoi ». Oui ; mais il développe ainsi : le pourquoi des choses, à savoir « l'explication de leur manière d'être et de leurs dépendances mutuelles ». Mais lorsqu'un homme meurt et demande « pourquoi ? », le mot résonne bien autrement et bien plus profondément. L'homme qui va mourir sait bien qu'il meurt *parce qu'il* est trop vieux ou trop malade, etc., et que les savants expliquent et explicitent cela en considérant toutes sortes de « dépendances mutuelles ». Mais il demande : pourquoi faut-il qu'il y ait cette rationalité-là ? Y a-t-il un point de vue sous lequel la mort pourrait non seulement s'expliquer (par des causes ou des raisons rationnelles), mais se justifier, c'est-à-dire nous apparaître, et apparaître à celui qui va mourir, et qui interroge en être raisonnable, comme raisonnable et bonne ? Y a-t-il un point de vue sous lequel il est possible aux mortels de comprendre qu'il est meilleur qu'il y ait la mort ?

Cournot (§ 17, note 1) cite Bossuet :

« Le rapport de la raison et de l'ordre est extrême. L'ordre ne peut être remis dans les choses que par la raison, ni être entendu que par elle ; il est ami de la raison et son propre objet » (*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, I, § 8).

Ce texte fait partie d'un beau développement où Bossuet met l'ordre en rapport avec la beauté, laquelle, dit-il, « ne consiste que dans l'ordre, c'est-à-dire dans l'arrangement et la proportion ». Il est toutefois moins significatif que celui-ci : « Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises et des moyens propres à faire de certains effets, *montre aussi une fin expresse* ; par conséquent, un dessein formé, une intelligence réglée et un art parfait » (*ibid.*, chap. IV, § 1), texte bientôt suivi d'une remarquable définition de la nature : « sous le nom de nature, nous entendons *une sagesse* profonde qui développe avec ordre, et selon de justes règles, tous les mouvements que nous voyons ». Au § 396 de *l'Essai*, Cournot reprend et développe la phrase de Bossuet qu'il a citée au § 17. L'ordre, dit-il, doit satisfaire « aux conditions de simplicité, d'unité et d'harmonie qui, selon notre raison, constituent la perfection de l'ordre ». Toutefois, le malentendu avec Bossuet subsiste. Les mots de « finalité », « sagesse », « bonté », qui marquent la différence et le passage du rationnel au raisonnable, n'apparaissent pas. On trouve donc, en réalité, chez Bossuet, une conception de l'ordre plus riche et plus complète. Cependant, il n'est pas utile de s'y arrêter davantage, car mieux vaut remonter à Platon, son premier auteur. C'est chez Platon, en effet, que l'on trouve la conception complète et concrète de l'ordre, qui ne sépare pas le côté rationnel, scientifique, de la finalité et du sens. Car il y a deux aspects de la raison : la raison que l'on peut appeler « rationnelle » ou « intellectuelle », et la raison « raisonnable », qui ne laisse pas de côté les valeurs, le bien et le mal, ni l'homme ; et il y a deux aspects de l'ordre : l'ordre rationnel, en soi indifférent au bien et au mal, et qui, donc, peut se trouver au service de l'un comme de l'autre, et l'ordre raisonnable – par là même bon.

Or la question est de savoir ce qu'exige l'ordre en ce qui concerne le rationnel et le raisonnable, la séparation de l'un et l'autre aspect, ou la subordination de l'un à l'autre. À cet égard, l'enseignement de Platon tient en ceci : d'abord le rationnel ne doit pas être dissocié du raisonnable ; ensuite, il doit lui être subordonné. Car l'intelligence ne doit pas faire son jeu à part ; et les sciences n'ont pas leur fin en elles-mêmes. Il s'agit d'une nouvelle orientation de la vie, et de diriger le regard dans une autre direction que celle dont nous avons l'habitude. Seule l'Idée du bien « communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit la faculté de connaître » (*Rép.*, VI, 508 e) ; seule « dispense et procure la vérité et l'intelligence » cette même Idée du bien « qu'il faut voir pour se conduire avec sagesse, soit dans la vie privée, soit dans la vie publique » (VII, 517 c). Qu'est-ce-à-dire, sinon que l'intelligence purement rationnelle ou intellectuelle, comme est l'intelligence à l'œuvre dans la science moderne, n'a pas la véritable intelligence de ce qu'elle connaît ? La science moderne laisse la raison insatisfaite, tout comme les explications des physiciens laissaient insatisfait le Socrate du *Phédon*. Car une « explication » n'explique pas lorsqu'elle ne donne pas la raison suffisante. Or, donner la raison suffisante, c'est montrer pourquoi il est *meilleur* que les choses soient ainsi plutôt qu'autrement, c'est faire voir dans le monde physique un ordre non seulement rationnel mais raisonnable. On le peut en admettant avec Anaxagore, dit Socrate (*Phédon*,

97 c), que c'est l'Esprit (*noûs*) qui « a tout mis en ordre » et est « cause de toutes choses » ; encore faut-il, ce qu'Anaxagore ne fait pas, et qui sera l'objet de la dialectique « descendante » de Platon, montrer que « chaque chose en particulier » se trouve, dans le cadre de la réalisation de l'ordre universel, disposée « de la meilleure façon qui se puisse ». Alors seulement, si le monde est un *cosmos*, c'est-à-dire un ordre non seulement rationnel, mais beau et bon, on peut dire que « l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre » (*Timée*, 30 a). Mais si l'on fait abstraction de la valeur, il n'y a aucune raison de le dire. Le monde, en ce cas, fût-il un système parfaitement rationnel, ne « vaut » pas mieux que le désordre. Pour que la cause du monde doive être conçue comme « divine », il faut qu'il constitue un ordre beau et bon.

Telle est donc la notion complète de l'ordre, comme on la trouve chez Platon. On peut dire que la notion de *cosmos* est celle d'un ordre *maximum*. Il convient de l'analyser brièvement. Après quoi, passant à l'autre extrême, nous tenterons de définir la notion d'un ordre *minimum*. Le *cosmos*, nous dit le *Gorgias*, est ce que réalise l'artisan qui exerce bien son métier : il dispose les divers éléments de son œuvre « avec un ordre (*taxis*) rigoureux », et l'un en fonction de l'autre, de manière que l'ensemble ait une certaine forme (*eidos ti*), c'est-à-dire une structure (503 e). C'est ainsi que la disposition des parties d'une maison et leur « proportion » (*cosmos*, 504 a) en font la qualité propre et la valeur, comme maison ; et il en va de même pour un navire, pour le corps, dans lequel ordre et proportion produisent la santé, ou pour l'âme, dans laquelle « l'ordre et l'harmonie s'appellent la discipline et la loi, qui font les bons citoyens et les honnêtes gens – et c'est cela qui constitue la justice et la sagesse » (504 d, trad. A. Croiset et L. Bodin). Ainsi la qualité propre, ou vertu (*arété*), d'une chose quelconque, résulte de la réalisation de l'ordre spécifique à cette chose. Un tel *cosmos*, dans lequel le tout n'est pas le simple résultat du jeu mutuel ou de l'interaction des parties, mais se subordonne les parties, en détermine la structure et la proportion, est par là même un système de raisons finales, raisonnable et pas seulement rationnel. C'est pourquoi Platon peut dire : « une âme en laquelle se trouve l'ordre qui convient à l'âme vaut mieux que celle d'où cet ordre est absent » (506 e). Il y a subversion de l'ordre, et désordre par subversion de l'ordre, si le rationnel n'est pas soumis au raisonnable, si, par exemple, l'homme développe à l'infini ses connaissances et ses moyens d'action sur la nature, sans souci de s'en tenir à la juste mesure de connaissances et de techniques nécessaires pour rendre la vie meilleure. Toute disproportion entraîne un désordre, et toute recherche infinie enveloppe une disproportion et un non-sens. Naturellement, pour Platon, le *cosmos* par excellence est le Monde, le tout absolu qui contient tous les tous partiels.

Tentons, maintenant, de déterminer la condition minimale pour que l'on puisse encore parler d'« ordre ». La question : « comment définir l'ordre *minimum* ? » peut s'entendre, en principe, de l'ordre raisonnable ou de l'ordre rationnel. Cependant, comme il s'agit de déterminer l'ordre comme tel, il convient de laisser de côté tout ce dont l'abstraction laisse encore subsister un ordre quelconque. Écartons donc l'aspect de finalité et de raisonnable. Écartons aussi, par là même, la notion de primat du tout sur les parties, de subordination des parties au tout. Le tout organique et structuré fait place à la totalité additive, à la simple somme, au tas. Y a-t-il encore de l'ordre dans un tas d'ordures ? Héraclite aurait dit, si l'on accepte une restauration discutée de Diels : « Tel un tas d'ordures jetées au hasard, le plus bel ordre, le monde (*cosmos*) ! » (124 D.K.), texte qui se comprend clairement comme polémique et ironique, voire sarcastique : l'ordre le plus parfait, le *cosmos*, le monde, ordre absolu englobant tous les ordres partiels, serait le résultat d'éléments assemblés au hasard, quelle absurdité ! J. Bollack refuse la correction de Diels et lit : « Des choses jetées là au hasard, le plus bel arrangement, ce monde-ci », où la traduction de *cosmos* par « arrangement » est trop faible. Pour Héraclite, d'après Bollack, la beauté du monde émergerait du désordre, du pêle-mêle – à propos de quoi nous reprendrions volontiers un mot de Montaigne : « Si cela est vrai, il est sujet à une longue interprétation » (*Essais*, II, XII, déb.). Au *cosmos* sont bien opposés en tout cas, dans l'une et l'autre lecture, le désordre et le hasard. Faut-il voir dans un « tas d'ordures » ou un ensemble de « choses jetées là au hasard », c'est-à-dire, de toute façon, dans un ensemble d'objets hétéroclites jetés là pêle-mêle, un pur désordre ? Cela étant, peut-il nous aider néanmoins à définir un ordre *minimum* ? Il est certain qu'un tas d'ordures peut donner lieu à des

opérations de tri, lesquelles obéiront à des règles : on retirera, par exemple, du tas d'ordures, toutes les épiluchures, et l'on en fera un tas ; à côté, il y aura le tas des rognures, puis le tas de la vaisselle cassée, le tas des médicaments inutilisés, le tas des vieux papiers, lequel pourra se décomposer à son tour en tas des vieux journaux, tas des vieilles lettres, tas des livres de prière périmés, etc. Ainsi ce qui composait le tas d'ordures n'est autre que les éléments du monde lui-même. N'importe quoi peut être mis au rebut. Il cesse alors de jouer son rôle, de remplir sa fonction dans le monde, c'est-à-dire d'être ce qu'il était. Il perd sa qualité et sa nature propres, il est sans essence, il n'est plus rien : de la vaisselle cassée n'est plus de la vaisselle, etc. On ne peut pas la trier pour la faire fonctionner comme vaisselle, mais seulement pour en faire un tas. Le *cosmos*, donc, comme ordre le plus parfait, est un système d'ordres subordonnés et partiels, tandis que le tas, en lequel se résout le monde lorsque ses éléments vont au rebut, ne contient lui-même que des tas. Nous avons, avec le tas d'ordures, le pur dés-ordre comme négatif de l'ordre, c'est-à-dire que l'ordre s'y laisse reconnaître comme nié. Si l'on fait abstraction des valeurs, de la raisonnabilité, il ne semble pas que l'on puisse avoir affaire à un désordre plus parfait que le pêle-mêle *démêlable*. Le pêle-mêle que l'on ne peut démêler n'a pas les caractères d'un désordre : les éléments ne sont plus sans qualité propre, ils se transmutent en une autre nature, par exemple celle du fumier. Le pêle-mêle *démêlable* montre l'ordre comme *n'étant plus* ; mais si la confusion est si totale qu'elle devient fusion, on ne parle pas, et il n'y a pas lieu de parler, de dés-ordre. Or, si le pêle-mêle désigne un état de désordre, l'opération du tri met dans ce désordre un minimum d'ordre. Elle ne crée aucune structure, mais elle répartit le tas initial où tout se mêlait en tas homogènes. Certes, la vaisselle cassée, les vieux papiers, etc., ne sont bons qu'à disparaître ; comme tels, ils ne sont rien : il faut qu'ils disparaissent, soient transformés, pour participer à nouveau à la vie du monde. Le tri n'en change pas la nature (la non-nature), ne leur ajoute aucune qualité propre, aucune valeur ; néanmoins, il constitue des tas, c'est-à-dire des ensembles ayant une unité – extérieure, il est vrai, et négative.

Avec le tas, ou, plus généralement, l'ensemble homogène, comme corrélat de l'opération de trier, c'est-à-dire de séparer et de rapprocher, on a, semble-t-il, le minimum d'ordre ; tandis qu'avec le pêle-mêle ou l'ensemble d'objets hétéroclites, on passe de l'ordre au désordre. Le pêle-mêle, d'après le texte d'Héraclite, est constitué de choses, non pas vraiment assemblées, mais « jetées au hasard », c'est-à-dire sans aucune règle, tandis que la constitution d'un tas homogène suppose que l'on suive la règle de mettre ensemble les choses qui se ressemblent. L'ordre minimum se caractérise donc par la *règle* du côté du sujet qui met de l'ordre, et par l'*unité* du côté de l'objet résultant de la mise en ordre. L'ordre, d'une manière générale, peut être défini comme ce qui fait l'unité d'une multiplicité, qu'il s'agisse d'une unité réelle inhérente aux choses mêmes ou d'une unité relative à notre manière de penser.

II.

Nous avons tenté de définir l'ordre ; mais, qu'il s'agisse de l'ordre parfait dans son genre d'un *cosmos* ou de l'ordre absolument parfait du *cosmos*, ou, rudimentairement, de l'ordre minimum de simple sommation, nous avons toujours deux ordres face à face et en corrélation. L'ordre est de notre côté et du côté des choses. Or, ici, se pose une première question philosophique, celle de savoir quel ordre est premier. L'ordre « des choses » n'est-il qu'une projection dans les choses de l'ordre nôtre, mais que nous y mettons ? Ou l'ordre nôtre est-il, en droit, second, et ordonné à un ordre indépendant de nous, celui de l'être ? Bref, quel est le rapport de l'ordre avec l'être ? On peut prendre comme point de départ le fait incontestable qu'il y ait un ordre venant de nous : on recherche la vérité selon une méthode, un certain ordre méthodique, on présente ce que l'on sait selon un ordre d'exposition, on agit en ordonnant sa conduite à la fin que l'on veut atteindre, toute pratique supposant la pensée de l'ordre dans lequel faire se succéder nos actes, etc. Or, il paraissait évident à Platon et à Aristote que la possibilité même du penser comme *logos* et de la conduite comme orientée et ordonnée selon le sens, était fondée sur la réalité ontologique d'un ordre stable. Comment questionner, répondre, discuter, ou, en tout cas, prouver, démontrer, s'il n'y a pas une

nature des choses, une réalité immuable des formes, des structures ? Qu'il y ait un ordre dans l'être même est la condition de toute vérité, théorique ou pratique. La connaissance est vraie parce qu'elle nous révèle un ordre, celui des choses mêmes.

Cette conception réaliste a pour elle l'expérience de la connaissance : connaître, c'est connaître quelque chose d'*autre*. C'est pourquoi le savant moderne aussi est spontanément réaliste. La science cherche à saisir entre des choses multiples quelque raison d'unité, notamment à classer les êtres selon leur parenté réelle, ou à unifier des phénomènes apparemment disparates sous des lois simples. Cela signifie qu'il ne suffit pas de mettre entre ces choses multiples une unité quelconque de quelque façon que ce soit. Si l'on unifie d'une manière arbitraire, on ne fait que remplacer une confusion (celle que l'intelligence a saisie initialement comme renvoyant à une tâche d'éclaircissement) par une autre. Confondre, dans une même classe, le cloporte et le mille-pattes parce qu'ils se roulent en boule, ou le hérisson et le porc-épic parce qu'ils sont recouverts de piquants, n'est pas connaître, car ce n'est pas unir (et séparer) comme il convient. Il ne faut pas substituer à une réelle raison d'unité une raison d'unité imaginée par nous. Cela ne peut que nous dissimuler l'ordre vrai ou naturel, en retarder la perception. On n'est donc pas libre de la façon dont on peut passer du désordre des données immédiates à l'ordre inapparent : si l'on ne respecte pas les raisons réelles d'unité inscrites dans les choses mêmes et leur nature, on reste dans la pensée confuse, même si la confusion cesse d'être aperçue. Telle est la conviction naïve du savant. Il vise à l'intelligibilité du réel, et il pense l'atteindre pour autant qu'il saisit les strates, les clivages, les organisations, les parentés, les lois qui sont dans la réalité elle-même (au moins approximativement). Il lui semble qu'il doit découper celle-ci selon ses articulations naturelles, comme le bon cuisinier de Platon. La philosophie spontanée du savant, ou de l'homme qui sait par expérience directe ce qu'est la connaissance, trouve une expression exemplaire dans la conception positiviste de la superposition objective des ordres : « ordre extérieur, d'abord matériel, puis vital », ensuite « ordre humain, d'abord social, puis moral » (voy. A. Comte. *Catéchisme positiviste*, troisième et quatrième entretiens). Et de même que le savant cherche seulement à saisir la raison d'unité de domaines particuliers du réel, de même faut-il, pour A. Comte, renoncer à chercher la « stérile unité extérieure », comme le firent, dit-il, tous les philosophes, vainement.

D'un autre côté, pour l'idéalisme moderne (le platonisme est bien un idéalisme, mais comme réalisme de l'Idée), les choses, et l'ordre en elles qui les rend connaissables, ne sont qu'en apparence indépendants de l'esprit, de l'entendement qui les connaît dans la science. Les objets, dans l'expérience apparemment donnés, sont, à l'insu du moi empirique qui les constate et les trouve devant lui, en réalité construits, dans la forme de leur paraître, et posés par le moi universel, actif et organisateur. L'ordre de la nature, du moins comme phénomène relatif au sujet fini, c'est-à-dire l'ordre que nous connaissons dans la nature, n'est que celui dont le principe est dans nos facultés mêmes de connaissance. Seulement l'ordre que l'on connaît n'est que l'ordre rationnel, car la science ignore le langage des fins. Or un tel ordre ne se suffit pas à lui-même, et il doit être pensé comme subordonné à un ordre raisonnable. L'homme est raisonnable : il a, comme être moral, la faculté des fins, ou plutôt d'une fin qui n'est autre que la raison elle-même. La raison n'est pas réalisée : elle est exigence et non accomplissement ; elle est finie dans l'homme, sous la forme de l'absoluité d'un *devoir*. Or une telle exigence de la raison de devenir réalité n'est raisonnable que si la réalité, en son fond, se prête à une telle réalisation. La raison ne peut devenir réalité que si la réalité est déjà en soi raison. Ainsi, dans l'idéalisme relatif de Kant, l'ordre se scinde en ordre rationnel connaissable et en ordre raisonnable seulement pensable, mais en lequel le premier trouve sens et fondement.

L'idéalisme absolu de Hegel abroge cette scission dans un rationalisme supérieur. La raisonnabilité n'est plus un au-delà. Elle est là, en unité concrète avec le réel : car « ce qui est raisonnable, cela est réel, et ce qui est réel, cela est raisonnable » (on peut dire « rationnel » au lieu de « raisonnable » dès lors que l'un ne s'oppose plus à l'autre). La philosophie, dont la tâche est de comprendre ce qui est (la raison comme réalité, *Wirklichkeit*, et la réalité comme raison), peut s'accomplir, accomplissement rendu possible par les nouvelles conditions historiques nées de la

Révolution française, qui a réalisé politiquement la raison (la raisonnabilité) et a achevé, de ce point de vue, l'histoire universelle antérieure. L'ordre, rationnel et raisonnable, est un et unique, qu'il se montre dans la phénoménalité sous la forme des figures déterminées de la conscience (*Phénoménologie*) ou qu'il se déploie organiquement en systèmes de concepts déterminés. Il n'y a qu'un savoir, qui n'est plus, comme chez Kant, un savoir de l'entendement et donc du fini, mais un savoir de la raison par la raison, infini et absolu.

Nous demandions si l'ordre est, premièrement, de notre côté ou du côté des choses, et nous venons d'indiquer deux positions extrêmes et deux positions intermédiaires. Toutefois, les deux extrêmes coïncident : que l'ordre soit tout entier du côté de l'Objet (cf. E. Weil, *Logique de la philosophie*, ch. VI : « L'Objet ») ou tout entier du côté du Sujet, comme Sujet-Substance absolu, c'est du même ordre qu'il s'agit, celui du Concept ou de l'Idée. Pour Platon, comme pour Hegel, la raison est, et l'être est raison ; tout le déploiement, ou le développement, sensé du monde, se fonde sur un ordre éternel et immuable, ou qui s'engendre éternellement lui-même.

III.

Nous avons distingué l'ordre parfait, comme *cosmos*, et l'ordre *minimum* (la somme ou le tas). Une seconde question philosophique peut ici se poser : de quelle sorte est l'ordre du monde ? Ou plutôt (car si l'ensemble des choses n'a pas le caractère d'un tout organique et structuré, il ne constitue pas, à proprement parler, un « monde ») : quelle sorte d'ordre est celui de la réalité dans son ensemble ? Nous venons déjà de rencontrer une réponse : la totalité des choses forme un *cosmos*, un monde raisonnable, au sein duquel l'homme peut s'orienter, ou plutôt se trouve toujours déjà orienté, puisque le Sens est déjà là.

Toutefois, il est bon ici de prendre cette solution sous sa forme la plus extrême, et de mettre en face l'autre extrême. Car le rationalisme supérieur de Platon et de Hegel n'est pas un rationalisme intégral. Selon Hegel, comme selon Platon, tout n'est pas rationnel (raisonnable), mais seulement le réel, ou l'existant pour autant qu'il est réel, non sous tous ses aspects. Il y a donc place pour la contingence et le désordre. Certes, pour Hegel, la volonté de l'individu qui refuse le Réel-Raisonné est volonté mauvaise, qui ne saurait être légitimée, et la multitude des malheurs inutiles qui accablent les individus et les peuples ne saurait être justifiée. Cet injustifiable, n'étant pas *agissant* (n'ayant pas un effet qui résiste à la puissance annihilante du temps) – et étant « injustifiable » pour cette raison même – est purement apparaissant-disparaissant, et, puisqu'il ne fait rien, ne compte pas, n'est rien : la volonté mauvaise, c'est-à-dire qui refuse la Substantialité de l'époque déjà là, se voue elle-même au néant et à la non-valeur, et la douleur sans signification (parce qu'elle n'est pas liée au déchirement de la réalisation), n'étant que purement malheureuse, est aussi sans véritable réalité. Il n'en reste pas moins que ce qui est ainsi rejeté hors de la Raison-Réalité, et de l'Ordre, c'est l'individu comme tel, dans sa dérélition. Son problème, celui du salut du moi individuel comme tel (qui avait encore une solution dans le kantisme, où l'âme était réputée immortelle), et son malheur, n'ont pas de solution dans le système. Que choisira-t-il ? Contentons-nous de ce qu'il a choisi en fait : la religion, la révolte – ou la sagesse.

Ce dernier mot nous renvoie de la postérité de Hegel à la postérité de Platon, ou plutôt à ce qui vient après Platon et Aristote, mais n'en est pas la postérité. Car si Kierkegaard, Stirner et Marx se définissent par rapport à Hegel, sur le mode de l'opposition anti-dogmatique, du retournement ou du renversement, le stoïcisme, lui, représente un moment où la philosophie, authentiquement, recommence. La raisonnabilité du monde est maintenant intégrale : la raison prend corps dans l'immédiateté du sensible – qui ne s'oppose plus au rationnel – et dans le menu et même l'infime détail de la vie individuelle. La Raison-Providence pénètre destinalement toute chose et toute vie, ne laissant aucune place au hasard et au désordre, et faisant que rien, jamais, n'arrive autrement qu'il ne doit arriver. Tout est ordre, tout est bon, le monde est à chaque instant tout ce qu'il doit être, et la justice n'a pas à être réalisée dans le monde puisqu'elle y est déjà, dès lors que rien n'échappe à l'activité totalement pénétrante de la raison. Il ne peut rien nous arriver que de

raisonnable et de juste, et rien que nous ne devions vouloir, non avec réticence et résignation mais avec une approbation sans réserve. Il y a des faits dits « contre nature », mais ils sont conformes à la nature universelle ; il y a des maux, mais il n'est pas mauvais qu'il y ait des maux, car ils ont leur inévitabilité (le bien et la vertu impliquant leurs contraires) ou leur utilité (cela restant à démontrer dans les différents cas particuliers). Cependant, si tout est ordre, si tout est bon, comme on vient de le dire, c'est *pour le sage*. Comme tous les hommes, bien qu'en droit raisonnables, ne sont pas sages, il y a non pas réel désordre, mais *un effet de désordre*. La raison est une seule et même raison qui assure la cohérence des pensées et l'enchaînement des événements. De sorte que l'harmonie qui est dans l'univers ne peut être saisie que par une pensée qui a réalisé l'harmonie en elle. L'insensé, en qui la passion déraisonnable (effet elle-même d'une raison déraisonnable) apporte le trouble et la disharmonie, ne peut pas voir le monde comme un système bon, harmonieux, et auquel il n'y a rien à changer. Il se figure, au contraire, qu'il y a, ou qu'il y aurait, quelque chose à changer, surtout lorsqu'il souffre, est mutilé, malade, victime de quelque violence, etc. Alors ce n'est pas de plein gré, mais bien contraint et forcé, qu'il consent au destin ; et le destin lui paraît être une force qui s'oppose à sa liberté. Mais le sage, au contraire, voit, lui, l'identité de sa liberté et du destin. Comment se fait-il, si tout est ordre, que soit possible un effet de désordre ? C'est là, sans doute, la grande difficulté du stoïcisme. Comment la raison universelle est-elle, dans l'homme, capable de déraison ? Comment le jugement peut-il mal juger ? D'où vient que, par rapport à la « droite » raison, un *écart* puisse se produire ? Ou d'où vient qu'il y ait place pour une diminution de la « tension » (*fonos*) qui assure l'ordre organique de n'importe quel tout en maintenant la cohésion ou la cohérence des parties ? Certes, les maux comme désordres ne sont tels qu'au méchant. Encore, répétons-le, resterait-il à comprendre qu'il puisse y avoir un effet de désordre au sein de l'ordre. Question qui semble bien marquer la limite à laquelle se heurte la solution stoïcienne.

Les Épicuriens représentent l'autre extrême, et le problème, pour eux, se pose de façon inverse : non plus effet de désordre sur fond d'ordre, mais effet d'ordre sur fond de désordre. La totalité des choses n'a rien de « cosmique », elle est une « somme » (*summa*), une « somme de sommes » (*summa summarum*, Lucrèce, III, 816), une totalité additive d'un nombre infini d'éléments, donc intotalisable. De l'ensemble de tous les ensembles, il ne saurait y avoir, par principe, de « vue d'ensemble ». Il débordé toute vue, divine ou humaine ; il est l'englobant éperdument vaste – vide à l'infini, peuplé à l'infini – de tous les systèmes ou ordres partiels : mondes, corps composés (*concilia*) de toutes sortes, vivants mortels, vivants immortels. Certes, le monde visible (la terre et le ciel jusqu'à la limite où la vue peut atteindre) présente l'aspect d'un arrangement (d'un *cosmos* : le mot « arrangement », trop faible dans le cas d'Héraclite, où il y a le *logos*, ici convient) : il y a un *effet d'ordre*. Du reste, nous ne parlons pas d'« effet d'ordre » tout à fait de la même façon que, tout à l'heure, d'un « effet de désordre ». Pour les Stoïciens, c'est la vision de l'insensé qui est vision du désordre, qui, au sein de l'ordre sans faille du *cosmos*, fait surgir le désordre comme corrélat objectif du dérèglement subjectif de la raison. Mais, pour les Épicuriens, l'ordre est réel : les corps composés, le monde, les vivants et spécialement les hommes (les corps humains), *sont*, purement et simplement, car ils s'offrent à nos sens, et la sensation est critère de l'être. C'est d'ailleurs parce que l'ordre est réel qu'il doit s'expliquer par des causes objectives. Or, selon les Épicuriens, la seule explication possible de l'existence, dans le champ de l'expérience sensorielle, de systèmes ordonnés périssables (désorganisables), et, dans le champ de l'expérience quasi sensorielle (mentale), de systèmes ordonnés impérissables (les corps des dieux appréhendés par la quasi-sensorialité mentale) est l'explication atomistique. Toute hypothèse, en effet, reposant sur des principes contraires, se heurte, par ses conséquences observables, au démenti de l'évidence (*enargeia*) sensible. Telle l'hypothèse stoïcienne du plein : car si le vide n'était pas, le mouvement, attesté par la sensation, ne devrait pas être. Il faut supposer que le monde (l'ordre) visible n'est qu'une partie d'un univers infini invisible aux sens, vide mais cependant peuplé d'atomes en éternel mouvement, le nombre des formes atomiques étant inconcevablement grand et le nombre des atomes de chaque espèce étant infini – comme si le monde visible (notre monde) était un texte ayant un sens que le hasard aurait produit à la longue en combinant de toutes les façons possibles les lettres d'un

alphabet (dans cette hypothèse, de même qu'il y a 21 lettres dans l'alphabet latin, il y aurait un nombre inconcevablement grand de lettres mais fini, le nombre des atomes ayant la forme d'une lettre donnée étant infini). Dans le *De natura deorum* de Cicéron (II, 37), le Stoïcien Balbus objecte :

« Puis-je voir sans surprise un homme persuadé que des corpuscules solides et insécables, obéissant aux lois de la pesanteur, engendrent par leur rencontre fortuite un monde où règne un si bel ordre ? Qui admet la possibilité de cette génération, je ne conçois pas pourquoi il n'admettrait pas aussi que les vingt et un caractères de l'alphabet répétés en or ou en n'importe quelle matière à d'innombrables exemplaires pourront, si on les jette à terre, se disposer de façon à former un texte bien lisible des *Annales* d'Ennius ; je doute fort quant à moi que le hasard puisse grouper ces caractères de manière à former seulement un vers » (trad. Appuhn).

Cet argument, repris par les partisans des causes finales, est, du strict point de vue épicurien, aisé à retourner. Soit le premier vers du *De rerum natura* : *Aeneadum genetrix, hominum diuumque uoluptas*, et supposons que les lettres soient associées uniquement par le sort. La probabilité pour que la série des 39 lettres qui composent ce vers soit obtenue par le seul effet du hasard, est, calculerait-on aujourd'hui, de $1/21^{39}$. Si, dans l'infinité du temps, sont essayées toutes les combinaisons possibles, une telle série ne peut manquer d'être obtenue, à la longue. Ou plutôt elle le sera nécessairement une infinité de fois, et de même pour les *Annales* d'Ennius, l'*Iliade* d'Homère, et tous les livres possibles. Les assemblages sensés, ordonnés, raisonnables, ne peuvent manquer de se produire comme cas particuliers parmi d'innombrables autres assemblages sans ordre et dénués de sens. L'étonnant serait qu'ils ne se produisent pas. « L'ordre, écrivions-nous jadis (*Lucrèce*, p. 49), n'est qu'un cas particulier du désordre ». Certes, si l'on se place à l'échelle humaine, « les phénomènes extrêmement improbables ne se produisent jamais » (É. Borel, *Le jeu, la chance*, p. 98), et telle est, si l'on veut, la loi anthropologique du hasard. Mais les Épicuriens se placent à l'échelle de la nature. Alors il faut dire que les événements non rigoureusement impossibles ne peuvent pas ne pas se produire un jour ou l'autre, donc se produisent, à la longue, nécessairement, et même une infinité de fois. C'est pourquoi, dit Lucrèce, « si nous tournons nos regards vers l'immensité du temps écoulé, et que nous songions à la variété infinie des mouvements de la matière, nous arriverons facilement à cette conviction que les mêmes éléments dont nous sommes actuellement formés ont déjà été rangés dans le même ordre qu'ils occupent actuellement (III, 854-858), que, par conséquent, nous avons dû déjà exister, bien que n'en ayant gardé aucun souvenir. Naturellement la « nécessité » dont nous parlons ne contredit en rien à l'antinécessitarisme d'Épicure (Robin, *Comment. ad Lucr.* III, 847 sq., n'a pas saisi ce point). Ce qui est nécessaire n'est pas qu'un événement tel que la reconstitution d'un ordre ayant déjà existé ait lieu à un moment déterminé de la durée, mais qu'il se produise à un moment *ou à un autre*. On le voit : selon les Épicuriens, le désordre, dans sa fécondité, engendre l'ordre lui-même. L'ordre n'est qu'un accident du désordre (les systèmes ordonnés – et en particulier l'homme, l'histoire et les actions humaines – ne sont que des accidents des atomes et du vide).

IV.

Qu'en est-il aujourd'hui ? Reprenant à notre compte les deux questions précédentes, pouvons-nous tenter d'y répondre ? D'abord la première : l'ordre est-il en soi, indépendant de nous ? Ou l'ordre résulte-t-il de notre action organisatrice (laquelle, toutefois, n'est possible que si la nature des choses n'y est pas contraire) ? Dans le premier cas, la cause de l'ordre est l'art, qu'il s'agisse de l'art divin ou de l'art immanent de la nature (laquelle, pour les Stoïciens par exemple, est « une force intelligente et réglée qui observe une méthode et se propose une fin », Cicéron, *De natura deorum*, II, 32), ou, comme on vient de le voir, le hasard. L'homme, alors, pour orienter sa vie, ordonner sa conduite, n'a qu'à se régler sur ce qui est déjà : sur les produits d'un art beaucoup plus puissant et intelligent que tout art humain, ou sur les plus belles réussites du hasard – les dieux dans l'épicurisme, qui, dans la précarité et l'instabilité universelles, offrent des modèles d'équilibre et de paix. Dans le second cas, la cause de l'ordre (du moins de l'ordre auquel nous avons affaire) est l'art, soit l'art transcendantal d'un sujet constituant (art dont nous ne connaissons que les produits),

soit un art proprement humain, celui d'un individu, ou celui d'individus ensemble faiseurs d'institutions, faiseurs de mondes, faiseurs d'histoire.

Puis la deuxième question : quelle sorte d'ordre est l'ordre du monde, ou qu'il y a dans le monde ? La totalité des choses est-elle un ensemble ordonné ? On peut dire : au niveau du tout, ou de l'absolu, il n'y a que l'ordre ; le désordre ne concerne que ce qui n'a pas de véritable réalité ni d'importance, ou n'est que dans les parties prises à tort séparément (non dans le tout). Ou : le tout n'est que désordre, somme astructurée incapable même de totalisation ; l'ordre n'est que partiel, local, précaire.

Or, pour tenter d'y répondre, il nous semble d'abord qu'il faut inverser l'ordre de ces questions. Car pour qu'il y ait un sens à se demander si l'ordre est originairement nôtre ou originairement non nôtre, et pour, corrélativement, en demander la cause, encore faut-il qu'il y ait de l'ordre, et encore faut-il savoir quel ordre.

De plus, il est bon, avant de donner une réponse, de préciser à quelle sorte de réponse on peut s'attendre.

Le temps est passé où l'on pouvait répondre absolument, c'est-à-dire que le temps des réponses dogmatiques est passé. Platon, Aristote, Épicure, Chrysippe, Descartes, Kant, Hegel, ou tels autres dogmatiques que l'on voudra (on voit que nous ne prenons pas le mot « dogmatique » au sens kantien) nous dévoilent une vérité indépassable et irremplaçable, nous dévoilent donc *la* vérité. Or, nous savons aujourd'hui qu'une vérité philosophique ne peut être que la vérité d'un monde (périssable), et en somme le souvenir non pas partiel mais *total* que l'on est en droit de garder de ce monde après qu'il a péri. Aucune vérité philosophique ne saurait se poser dans une abstraite indépendance à l'égard du monde où elle a surgi ; aucune ne saurait s'arracher à la forme du temps pour reposer ensuite dans une sorte d'intemporalité comme dans un abri définitif. La vérité philosophique, pourtant, n'est pas dépassable (et il serait ridicule de prétendre avoir « dépassé » Platon ou Aristote), car tout monde humain peut trouver au plan de la philosophie une expression vraie et authentique, mais elle est *remplaçable*, comme est le monde même dont elle est la vérité. Lorsqu'un certain monde humain, avec ses manières de voir et de sentir, s'est effondré, sa vérité demeure, non pas comme vérité tout court, mais comme vérité d'un monde qui n'est plus : la vérité, c'est-à-dire ce qui a rendu possibles des vies d'hommes (ou d'êtres qui, pour vivre, ont besoin du sens).

D'un autre côté pourtant, le temps n'est pas celui du relativisme ou du phénoménisme sceptique. Le *Cogito*, qui, dans les philosophies de la représentation, a la signification de nous *séparer* des choses hors de nous (parce que nous aurions affaire immédiatement aux idées représentatives, non à la réalité, ou encore à l'objet, non à la chose en soi), a pris une signification différente. Ce sont les choses elles-mêmes qui se montrent, s'offrent dans l'évidence, sans autre réalité que leur apparence, et indissociables d'un regard. Toute prétention à absolutiser, c'est-à-dire à réifier des vérités indépendantes abstraitement isolées de la plénitude vivante du présent, est dissoute, et cependant ce qui s'exprime est l'absoluité d'un monde, et son essence non pas intemporelle mais impérissable comme le souvenir. L'histoire est la mémoire des événements dans le monde, mais la philosophie est la mémoire du monde lui-même.

Dieu, comme principe de l'ordre raisonnable du monde, était la plus grande puissance. Mais « Dieu est mort ». Le destin (*Moirai*, de *méros*, part) est ce qui fait que chaque être n'a qu'une durée limitée de vie, *une part de temps*. Plus puissant que Dieu a été le destin, ne laissant à Dieu qu'une part de temps. On peut parler d'un « destin » de Dieu, et, puisque Dieu était, par excellence, l'être, la vérité et l'ordre, d'un « destin » de l'être, d'un « destin » de la vérité, d'un « destin » de l'ordre. Qu'en est-il, aujourd'hui, de l'ordre universel ? Il ne serait aucunement suffisant de dire que la mort de Dieu (= l'Ordre) signifie, universellement, le désordre. Si telle est la vérité en laquelle se résume essentiellement notre monde, comme tel et en totalité (monde qui, en ce cas, ne mérite plus le nom de « monde » – *cosmos* – mais n'est qu'un quasi-monde¹), encore faut-il la découvrir par une

1. Cf. *Orientation philosophique*, ch. VI : « A-théisme et a-cosmisme ».

méditation intérieure au monde lui-même, comme nous le vivons et le ressentons aujourd'hui, et qui ne conclue pas du dehors.

V.

Si les catégories philosophiques, au sens de Weil, sont des concepts organisateurs du discours philosophique, la notion d'ordre est la catégorie des catégories. Le savant cherche à saisir la raison d'unité d'un domaine particulier du réel, le philosophe à saisir un principe d'unité pour la totalité des choses. Si toutefois il n'y a pas un tel principe d'unité, et si les choses n'ont pas assez de lien entre elles pour former un monde, c'est-à-dire un ensemble structuré, mais ne constituent qu'un ensemble disparate, le concept organisateur du discours philosophique ne sera autre, alors, que l'idée de désordre. Car pour dire qu'il n'y a pas d'ordre universel (c'est-à-dire englobant absolument tous les aspects de ce que l'on peut appeler, provisoirement, le « réel »), on ne parlera pas d'une manière quelconque et sans ordre. Notre discours, par lui-même, implique seulement un ordre particulier, et l'on ne nie pas qu'il y ait des ordres particuliers. C'est en respectant la particularité d'un ordre, celui du discours, que l'on nie qu'il y ait un ordre universel – auquel, comme le dit Leibniz (*Discours de métaphysique*, ch. VI), tout serait « conforme ».

Le désordre, ou le défaut d'ordre, corrélatifs de l'inspection de l'intelligence qui cherche et exige l'ordre, afin, à la limite, d'embrasser toutes choses sous une vue unique, ont un caractère relatif. L'intelligence peut, certes, se trouver en présence d'un désordre qui ne lui offre aucune prise, comme celui que présentent une quantité de points marqués sur le papier au hasard. Pourtant le fait qu'elle ne parvienne pas à introduire dans la confusion une unité quelconque ne permet aucunement de parler de désordre « absolu ». Car le pouvoir d'une intelligence, comme capacité de saisir des rapports, n'est pas la mesure du pouvoir de toutes les intelligences. Dans le cas présent, il peut se trouver, dit Leibniz (*ibid.*), une intelligence capable de former la notion d'une ligne passant par tous les points dans le même ordre que la main les a marqués. Bref, il y a désordre « relatif » lorsque la raison d'unité qu'il doit y avoir entre les éléments d'une multiplicité pour qu'ils participent d'un « ordre » n'est pas perçue mais *peut* l'être, soit par nous grâce à notre effort de connaissance, soit par l'homme, plus tard, grâce au progrès scientifique, soit par une divine intelligence, si hypothétique soit-elle.

Lorsque le désordre nous apparaît comme ne pouvant, par principe, prendre place dans aucun ordre, s'intégrer à aucun système ordonné, il y a lieu de parler de désordre « absolu ». La raison d'être ne nous est pas seulement insaisissable : elle est absente. Le désordre « absolu » est inconcevable dans la nature. Non certes que la nature doive être nécessairement conçue comme un principe d'ordre, de développement ordonné ; le mot « nature » ne désigne peut-être rien d'autre que l'incohérence élémentaire et le hasard. Mais, précisément, l'intelligence ne peut se représenter le désordre fondamental sans forger des modèles obéissant à des règles précises. Considérons le modèle proposé par Épicure. Il permet de penser non seulement le désordre d'agitation grâce à l'indépendance, les unes par rapport aux autres, des séries cinétiques, mais aussi le désordre des commencements grâce à la notion de *clinamen* des atomes². Mais les notions de « vide », d'« atome », de « *clinamen* », etc., sont forgées selon les règles précises de la méthode épicurienne, et on n'est nullement libre de les concevoir ainsi plutôt qu'autrement. Un atome a une forme et une grandeur immuables, il se meut à une vitesse insurpassable dans le vide, etc. Bref, les Épicuriens en ont une conception parfaitement déterminée, et le désordre lui-même est très précisément défini et conçu. Le désordre initial, qui sans cesse se reproduit, est tel que tous les systèmes naturels et ordonnés naissent de lui : le désordre qui engendre l'ordre ne peut être qu'un désordre relatif à cet ordre même qui en sort par le jeu des lois du hasard. (Et quant au tas d'ordures dont nous avons parlé, encore se prête-t-il au tri).

2. Cf. *Épicure : Lettres et maximes*, Éd. de Mégare, Introduction, p. 86.

Le désordre absolu existe lorsque plus rien n'unit les éléments d'un ensemble, lorsque s'installe entre eux la désunion absolument totale, ou encore lorsqu'un élément se trouve séparé de tout ensemble et au comble de l'isolement. Rien n'est isolé dans la nature, non en ce sens que tout agirait sur tout (les conceptions quantiques sont plutôt en faveur de la discrétion épicurienne que de la *sympatheia* stoïcienne), mais en ce sens que rien n'échappe aux lois de la nature ; et c'est pourquoi l'intelligence, qui ne fait qu'appréhender des rapports, est chez elle dans la nature et la conception de la nature, où rien n'est hors de tout rapport. Mais dans le monde humain, que nous appellerons celui des consciences, ou des âmes (on peut, aujourd'hui, risquer le mot sans encourir le reproche d'admettre quelque psychologie rationnelle), on peut avoir, comme l'extrême de l'union, l'extrême de la désunion. Entre ces deux extrêmes, il y a tout le mouvement des consciences – ou des *âmes*. Or, si l'homme est isolé des hommes par sa méchanceté, son malheur ou sa folie, s'il est dans la non-unité complète avec les autres, il faut bien parler d'un désordre « absolu », puisque, précisément, le séparé est le séparé. Kant a parlé de « mal absolu » – et de « désordre absolu » – à propos du mal moral³, Nabert à propos de la perversion de la volonté⁴ ; j'en ai parlé moi-même à propos du malheur des enfants, ou à propos de l'emmurement mental, de la solitude sans issue de la folie⁵. Le séparé ne peut être saisi par l'intelligence, puisque l'intelligence ne peut appréhender quelque chose qu'en en niant la séparation. *Le cœur est la fonction de la raison par laquelle nous saisissons le séparé comme tel* (Pascal oppose le « cœur » à la « raison », mais il entend alors par « raison » la seule faculté du rationnel). Car le pur irraisonnable (le « désordre moral », dit Kant) ne peut évidemment être saisi, reconnu que par la raison comme pure exigence d'ordre et d'unité. La raison dont nous parlons ici est le foyer vivant de la personne pour autant que celle-ci a la vertu d'unir, de concilier. La bienveillance, la pitié, l'amour spirituel sont des formes de la raison active. Il faut se garder, parlant de l'ordre, de voir trop exclusivement le côté du rationnel, négligeant le côté du raisonnable, des valeurs et des fins. Les sciences font étalage du rationnel ; mais il n'y a pas de *sens* (de finalité, si l'on préfère) en mathématiques ni en physique, et un monde purement rationnel, privé de raisonnable et de bonté, est un enfer (l'enfer – on parle de l'« enfer des camps de concentration nazis », etc. – correspond, eu égard au raisonnable, à ce qu'est le pêle-mêle eu égard au rationnel).

L'Un-Bien de Platon signifie, au fondement de l'univers platonicien, l'indissociabilité du rationnel et du raisonnable ; et c'est pourquoi un tel univers est un monde sensé, essentiellement vivable pour l'homme qui y est « chez soi » comme il est « chez soi » dans la Cité grecque (car celle-ci n'est nullement contestée dans son principe, mais seulement dans sa réalité empirique, inégale à son Idée – Platon n'est donc pas un « utopiste »). Il en va de même pour l'univers de saint Thomas d'Aquin ou celui des grands métaphysiciens de l'époque du classicisme européen. Selon Leibniz, rien de ce qui peut arriver à un individu n'est en dehors de l'ordre universel, aussi bien rationnel que raisonnable. Mais les systèmes de l'ordre universel et de la bonté du monde tombent d'eux-mêmes en discrédit lorsque l'époque a rendu les hommes – et les philosophes (en qui l'on trouve la fine pointe de la sensibilité d'une époque) – plus réceptifs à la condition et au malheur de l'individu. La raison raisonnable se sépare alors de la raison purement rationnelle, et, comme raison, exige sans doute l'unité et l'ordre, mais, avant tout, sous la forme absolument concrète de l'union et de l'entente des êtres humains. La raison a maintenant la perception d'un irraisonnable absolu dès lors que l'individu (s'agit-il d'un seul) se place, ou est laissé, en dehors de la communauté.

On peut dater de Kant le moment d'émergence, au plan de la philosophie, de la raison moderne, c'est-à-dire de la raison purement morale, qui prend enfin le mal pour ce qu'il est. C'est elle qui lui fait reconnaître à la fois le désordre absolu et l'inconciliabilité du mal dans la création avec la sagesse divine. Elle lui permet aussi de marquer les limites de toute philosophie de l'histoire. Sans doute un être raisonnable doit-il, comme condition de la raisonnable de son action, postuler

3. *Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée*, p. 141, 142 de la trad. Festugière (dans les *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, 1^{re} éd.).

4. *Essai sur le mal*, p. 88.

5. *Orientation philosophique*, p. 25 sq., 222 sq.

une orientation raisonnable de l'histoire, avoir confiance en un progrès moral. Mais l'histoire est celle de l'espèce ; la détresse et le malheur de l'individu n'y trouvent pas leur solution.

En d'autres termes – disons-le avec Marx (*Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*) – le monde peut être changé en ce sens qu'il est possible (admettons-le) d'« abolir toutes les conditions sociales dans lesquelles l'homme est un être avili, asservi, abandonné, méprisable ». Toutefois l'ordre ainsi obtenu par la réalisation, révolutionnaire ou non, de la raison, ne saurait être, par principe, et ne sera jamais universel. Car il y aura toujours des âmes séparées, des volontés perverses se séparant, des enfants malades ou victimes qui ne voulaient pas mourir (et l'extrême douleur et la mort séparent), des êtres humains emmurés dans leur solitude. La réforme, la révolution peuvent, l'une améliorer l'ordre ancien, l'autre instaurer un nouvel ordre : la différence entre elles, quoi qu'il paraisse, n'est pas radicale. Car, en tout état de cause, il ne s'agit que de créer et mettre en place des ordres partiels, de nouveaux îlots de raisonnable (le bénéfice de la Sécurité sociale peut être étendu aux petits commerçants, etc.) non de l'instauration d'un ordre universel – auquel s'oppose la dépendance radicale dans laquelle se trouve l'individu empirique à l'égard des circonstances et du hasard.

Cela, Kant le savait très bien. La différence avec Kant est qu'aujourd'hui il n'y a plus Dieu pour s'occuper de l'individu – après la vie terrestre. Car l'individu, à notre époque, pour la première fois depuis l'époque hellénistique et romaine, meurt véritablement. La mort est *non-vie*, comme le disait Épicure. Telle est d'ailleurs la condition pour que le malheur de l'individu soit irrémédiable, sans appel. Si un jour historique et de liesse populaire, il apprend que, par exemple, son enfant est atteint d'un cancer, l'histoire, alors, lui laisse voir son néant, et ce qu'il découvre, c'est qu'elle est aussi vaine, impuissante, et, pour tout dire, aussi « morte » que Dieu. On peut prier Dieu, on peut agir dans l'histoire, mais il y a un niveau où l'on ne peut plus rien dire ni rien faire, celui où se manifeste le destin. Or, certes, le « destin », aujourd'hui, ne peut être la raisonnable inexorable des Stoïciens : ce n'est qu'un autre nom du hasard lorsqu'il concentre des événements improbables sur un individu déterminé – qui alors s'étonne et demande : « Pourquoi moi ? ».

La raison moderne est sensibilité objective au mal et au malheur (ceux de l'individu comme tel), et révélation d'un irraisonnable absolu, de l'injustifiable, de ce qui est sans raison. Elle est, par exemple, à la fois très présente chez Renouvier, au centre de son inspiration, et cependant refusée. Elle est présente par l'importance que Renouvier attache à la méditation sur le mal, à la réflexion de la raison sur l'irraisonnable ; elle est refusée, refoulée dès lors qu'il s'agit toujours pour lui de « chercher à résoudre le problème du mal », d'en « proposer une solution », de « comprendre le mal ». Il ne peut se résoudre à voir la signification du mal, à savoir que le fond des choses est désordre (si rationnel que soit ce désordre puisqu'il y a des « lois » du hasard). Le mal est sans pourquoi : il est là pour rien, par l'effet de la causalité aveugle et du hasard. Mais Renouvier s'indigne :

« L'on peinerait ainsi à chercher raisonnablement la raison des choses qui seraient sans raison ! Cela ne se peut pas. Je ne peux pas, je ne veux pas le croire. L'homme serait le plus absurde des animaux, à qui la raison appartiendrait sans qu'il en pût faire un usage raisonnable. Et comment en ferait-il un usage raisonnable si le mal ne pouvait être expliqué, *si la nature des choses était essentiellement déraisonnable ?* » (*Derniers entretiens*, p. 61-62).

Elle l'est pourtant. Car si le désordre relatif peut être annulé, ou compensé, par la considération du tout ou du bon côté des choses, le désordre absolu est tel qu'il ne peut, par principe, s'intégrer dans aucun ordre raisonnable possible. L'ensemble qu'il constitue avec les aspects raisonnables de la réalité, les ordres raisonnables partiels, est donc nécessairement un ensemble sans unité réelle, irraisonnable, disparate. Le tout de la réalité, si rien n'est laissé de côté, et en particulier la vaine et inutile souffrance des gens qui ne comptent pas, si l'on ne « néglige » rien mais si l'on se souvient de tout, est un désordre, le Désordre. Dès lors que l'on ne fait pas abstraction du mal dit « absolu », le monde est nécessairement le pire des mondes possibles, ou plutôt ce n'est pas un « monde » mais un ensemble disparate.

Et certes, l'irraisonnable ne se révèle qu'à la raison. Il semble donc que nous devrions placer, en face de l'absoluité du désordre, l'absoluité de l'ordre raisonnable comme l'idéal de la raison

(moderne). Cet ordre ne pourrait-il être objet de croyance, d'une croyance qui se fonderait sur « la raison en un sens supérieur » (comme dit Renouvier) ? Il faut répondre négativement. Un tel ordre ne peut être objet de croyance raisonnable puisqu'il est impossible, l'irraisonnable absolu étant inéliminable (dès lors, précisément, qu'il est absolu). En somme se dégage de tout cela la thèse que tout ordre, non seulement rationnel (lequel est partiel puisqu'il laisse de côté le raisonnable) mais raisonnable, est nécessairement partiel. Cela n'exclut nullement qu'il y ait de belles totalités, des totalités heureuses, mais ce sont des totalités partielles : il y a et il y aura toujours, nécessairement, ceux qui restent au dehors.

Marcel CONCHE

Directeur de l'U.E.R. de Philosophie de Paris I (Panthéon-Sorbonne)