

LE REEL

BIBLIOGRAPHIE :

ALAIN, *Eléments de philosophie*, Livre I « De la connaissance par les sens », Livre II « L'expérience méthodique » ; *Idées* ; *Propos*.

Saint Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*.

ARISTOTE, *Métaphysique* ; *Physique* ; *De l'Âme*.

BACHELARD, *Le Nouvel Esprit scientifique*.

BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience* ; *La Pensée et le mouvant*, ch. III « Le possible et le réel », ch. V « La perception du changement », ch. VI « Introduction à la métaphysique », ch. VIII « Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité » ; *L'Energie spirituelle* ; *L'Evolution créatrice*, ch. III « De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence », ch. IV « Le mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion mécanistique. Coup d'œil sur l'histoire des systèmes. Le devenir réel et le faux évolutionnisme » ; *Matière et mémoire*. Lire aussi DELEUZE, *Le Cinéma, 1. L'image-mouvement*, notamment le ch. III « L'image-mouvement et ses trois variétés (second commentaire de Bergson) ».

BERKELEY, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* ; *Principes de la connaissance humaine* (réalité et matière ; le faux problème de l'illusion d'extériorité ; les idées imprimées par les sens s'appellent des « choses réelles »).

CAMUS, *Le mythe de Sisyphe* (l'absurde naît de la rencontre entre la conscience et le monde).

CICERON, *Premiers Académiques*, notamment livre II (critique stoïcienne des arguments sceptiques contre l'idée d'évidence).

DESCARTES, *Dioptrique* ; *Principes de la philosophie* (la réalité objective de l'idée) ; *Méditations métaphysiques* ; *Réponses aux sixièmes Objections* (les trois degrés de la certitude des sens).

DUNS SCOT, (invention scotiste de la *realitas*) *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* ; *Le principe d'individuation*, Vrin 2005.

FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, Introduction.

FICHTE, *Nouvelle Présentation de la Doctrine de la science* (1797-1798) ; *Œuvres choisies de philosophie première* ; *La Théorie de la science*.

FOUCAULT, *Les mots et les choses*.

FREUD, *Essais de psychanalyse appliquée* ; *Le délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen* ; *L'Interprétation des rêves*.

HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit* ; *Encyclopédie des sciences philosophiques* ; *Principes de la philosophie du droit*, Préface ; *Science de la logique*.

HEIDEGGER, *Être et Temps* ; *Nietzsche, I* ; *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*.

HUME, *Traité de la nature humaine* (réalité et croyance ; statut de la fiction).

HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie* ; *Médiations cartésiennes* ; *Expérience et jugement*.

KANT, *Critique de la Raison pure* ; voir aussi *Kant-Lexicon* par Rudolf Eisler, articles : « réalité », « réalité effective », « réalité pratique ».

LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, notamment Livre IV, ch. 4 (définitions nominales / définitions réelles).

LUCRECE, *De la nature*.

MALEBRANCHE, *De la Recherche de la vérité* ; *Entretiens sur la métaphysique et la religion*.

MARX, *Le Capital* ; *L'Idéologie allemande* ; *Thèse sur Feuerbach*.

MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* ; *Le visible et l'invisible* ; *L'œil et l'esprit* ; *Sens et non-sens*, « Le Cinéma et la nouvelle psychologie » (sur les illusions de la perception).

NIETZSCHE, *Le Gai savoir, La Volonté de puissance ; Le livre du philosophe*, « Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral » ; lire aussi Jean GRANIER, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, notamment Livre I, ch. II, « Par-delà le « vrai » et le « faux », ou critique spéculative de la vérité métaphysique » et le Livre II « Le jeu de l'illusion et de la vérité ».

PASCAL, *Pensées* (les deux infinis et la misère de l'homme).

PLATON, *Le Parménide ; Le Sophiste ; Le Théétète ; Le Phédon ; La République*.

ROUSSEAU, *Emile ; Rêveries du promeneur solitaire ; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

SARTRE, *L'Être et le Néant ; L'imagination ; L'imaginaire ; Esquisse d'une théorie des émotions ; Qu'est-ce que la littérature ?*

SHELLING, *Du Moi, Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* in *Premiers écrits, 1794-1795*.

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*.

SPINOZA, *Ethique* (réalité et perfection).

On peut aussi consulter :

Vocabulaire européen des philosophies, sous la direction de Barbara Cassin, article « réalité », p. 1060 sqq.

Les Notions philosophiques, dictionnaire vol. 2, articles « réalité », p. 2175 et « réel », p. 2196.

Encyclopaedia Universalis, article « réalité » par F. ALQUIE.

PRESENTATION DE LA NOTION ET DE SES ENJEUX :

Une des difficultés principales liées à la notion de « réel » tient, nous semble-t-il, au fait que, dans l'histoire de la philosophie, on a appelé réelles des choses très différentes et parfois même opposées, à tel point que ce que le sens commun tient pour évident, la réalité du monde, à savoir l'existence des objets hors de nous et tels que nous les percevons (appelons cette position « réalisme naïf »), n'a justement plus rien d'évident. Ainsi la notion de réel serait de celles qui susciteraient au plus haut point l'étonnement philosophique. A quoi a-t-on affaire quand on parle de réel ? Aux choses qui sont hors de nous ou à autre chose ? Quelles sont ces choses (*rei*) qui font le réel ? Certaines tensions existent à propos du réel ; prenons l'alternative suivante : si on appelle réalisme le fait de concevoir l'être indépendamment de la connaissance qu'on en prend, alors, en ce sens, il s'oppose à l'idéalisme ; mais, si l'on appelle réalisme le fait de poser la réalité des universaux *ante res*, en considérant qu'ils participent d'une existence supérieure aux êtres sensibles individuels, alors, dans ce cas, le réalisme s'oppose au nominalisme. Qu'est-ce qui a le plus de réalité ? Qu'est-ce qui est véritablement réel ? Les êtres sensibles avec leurs apparences changeantes ou les Idées qu'on s'en fait, leurs essences ? Et pourquoi vouloir attribuer la qualité de réelle aux uns au détriment des autres ? Peut-être y a-t-il plusieurs façons pour une chose d'être réelle ; dans ce cas, il suffit de s'entendre sur ce qu'on appelle réel. Dans la plupart des langues européennes, le terme réel est frappé d'une ambiguïté qui semble irréductible entre l'essence et l'existence. Tantôt on appellera réel ce qui a une certaine teneur quidditive (l'essence, la *Sachheit* en allemand) ; tantôt ce qui a de la factualité ou de l'actualité (existence) ; en ce sens, le réel s'oppose au virtuel, au possible ou à l'idéal. En allemand, par exemple, on obtient ainsi le doublet suivant : *Realität / Wirklichkeit* = réalité / réalité effective. Sur l'histoire du concept de

réalité, je vous renvoie à l'article de J.-F. COURTINE, *Vocabulaire européen des philosophies*, p. 1060 sqq. C'est une bonne façon de commencer à déblayer un peu les choses (l'invention du concept scotiste de *realitas* et son évolution : Descartes et la « réalité objective » de l'idée ; Spinoza, Leibniz : perfection et exigence d'existence ; *realitas-reality* ; l'héritage kantien : réalité / réalité objective, réalité / effectivité).

On pourrait partir d'une définition très simple du réel : appelons réelle une chose qui est. Il y aurait ainsi une sorte d'expérience immédiate et évidente de l'être réel des choses. Le réel s'opposerait en ce sens au néant, au simplement possible, à l'imaginaire, au fictif, à l'illusoire, à l'idéal (il serait intéressant de travailler ces différents concepts). Il y a, en effet, des tas de façons pour une chose de ne pas être réelle. Et, contre toutes ces façons, il y aurait une présence du réel relevant de ce que F. ALQUIE appelle « l'obscur et tenace sentiment » (article « réalité » de l'*Encyclopaedia Universalis*). Ce « réalisme naïf » tel que nous l'avons qualifié pour commencer, doit être pris en compte. Le réel, c'est d'abord ce qui nous est donné immédiatement, ce dont nous faisons l'expérience et qui nous apparaît comme présent ici et maintenant. Or, ce donné est bien donné à quelqu'un. « Le mot de réalité désigne plutôt que le donné tout entier, un caractère de ce donné » (ALQUIE, *op. cit.*). Le réel, c'est un donné que l'on subit, un donné qui nous résiste. On peut aller plus loin et envisager que le réel (ici les sensations contrairement aux images) est ce qui vient contrecarrer nos désirs, ce qui nous blesse. On ne peut le nier sans risquer de se perdre : si le temps qui passe est bien réel, c'est que je ne puis en faire ce que bon me semble, je ne puis arrêter son cours ni le forcer à revenir en arrière. Je subis la réalité du temps qui passe (penser au principe de réalité chez FREUD), « la dure réalité »).

Mais, cette réalité qui s'impose à moi se donne-t-elle toujours pour ce qu'elle est ? Quelle est la réalité des données sensibles ? Que faut-il penser de cette perception du vin qui paraîtra doux à l'homme sain et amer à l'homme malade ? Qu'en est-il de la douleur de l'amputé qui continue à souffrir d'un membre qu'il ne possède plus ? Qu'est ce qui est réel ici ? Ne serait-il pas préférable de penser la réalité en termes d'objectivité ? Car le réel, plus que ce qui est senti comme tel, résiderait dans ce qui est jugé comme tel. Souvenons-nous des hommes qui passent dans la rue, tels que DESCARTES les évoque dans sa seconde *Méditation* : ces hommes « à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes (...) et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux. » Le réel se pense ou se juge plus qu'il ne se sent ; d'ailleurs la perception, chez DESCARTES, est d'abord un acte de l'esprit.

Toutefois, en choisissant de définir le réel en termes d'objectivité ou de vérité, ne risque-t-on pas d'être reconduits à un nouveau problème ? Si la vraie réalité réside dans l'idée qu'on se fait de la chose, ne doit-on pas conclure que le réel n'appartient en fin de compte qu'à l'esprit ? Il nous semble que toute réflexion sur le réel doit, à un moment ou à un autre rencontrer le problème de l'idéalisme. Or, qui dit idéalisme ne dit pas nécessairement repli sur une subjectivité toute puissante et négation des réalités extérieures. Il s'agit souvent de positions plus nuancées mais aussi plus compliquées qu'il faudra explorer dans le détail.

Il faudra aussi réfléchir aux différentes façons de concevoir le réalisme, mais aussi le matérialisme. Par ailleurs, l'apport de HUME et le lien entre croyance et réel devra être étudié. Ce que nous appelons « choses » ou « réalités » ne sont-elles pas en définitive des fictions de notre esprit ? Si ce qui existe réellement ce sont nos impressions, que peut-on en savoir ? Comment les saisir ? N'y a-t-il pas dans cette réalité quelque chose qui nous échappe fondamentalement ? L'idée d'une réalité changeante, fluente, contradictoire et donc définitivement insaisissable se retrouve chez certains auteurs, comme NIETZSCHE par exemple.

Le réel est une notion sur laquelle on achoppe toujours. Elle semble se donner à nous sous certains de ses aspects, certes éclairants, mais une saisie totale du réel semble bien difficile. C'est comme si, pour être, le réel devait ne pas être totalement pensé. D'ailleurs, le réel est rarement pensé pour lui-même et beaucoup de sujets de dissertation le couplent avec d'autres notions, comme si on pouvait essayer de penser la réalité du temps, des idées, etc. mais pas le réel en tant que tel. C'est donc à cette difficulté que nous allons devoir nous confronter lors de cette préparation.

SUJETS DE DISSERTATION :

Se pourrait-il que le réel ne soit pas rationnel ?

Qu'est-ce qui nous permet de distinguer le réel de ce qui n'est pas lui ?

N'y a-t-il de réel que le présent ?

La réalité du temps.

Quels sont les obstacles à la prise de conscience de la réalité ?

Peut-on accéder au réel sans passer par l'abstraction ?

Le réel se réduit-il à ce que l'on perçoit ?

La perception permet-elle d'atteindre la réalité même ?

Le réel et l'idéal.

Le possible et le réel.

L'imagination nous éloigne-t-elle du réel ?

L'imaginaire et le réel se contredisent-ils ?

Peut-on distinguer le réel de l'imaginaire ?

La réalité de l'idée.

Faut-il que le réel ait un sens ?

Vérité et réalité.

Penser le réel.

La réalité de l'idéal.

Être réaliste.

N'avons-nous affaire qu'au réel ?

Ce qui n'est pas matériel peut-il être réel ?

L'art nous fait-il mieux percevoir le réel ?

Quels rapports l'art doit-il entretenir avec le réel ?

La raison peut-elle rendre compte du réel entièrement ?

La réalité du sensible.

Objectivité et réalité.

Est-ce au réel que les mathématiques ont affaire ?

Les théories scientifiques décrivent-elles le réel ?

La réalité est-elle un fait ou une idée ?

CORRIGE DU SUJET : LE POSSIBLE ET LE REEL

Le possible et le réel sont avant tout des catégories de la modalité. En tant que telles, elles ne font donc qu'indiquer la manière dont quelque chose peut être affirmé ou nié dans un jugement. Une chose peut être dite possible quand elle n'implique pas de contradiction ; c'est la dimension logique du possible. Mais, une chose peut aussi être dite possible quand elle ne

s'oppose pas aux lois naturelles, c'est-à-dire aux conditions de réalisation ; c'est sa dimension ontologique. En ce sens, le possible peut devenir réel, alors que l'impossible ne le peut pas. Allons plus loin. Pour qu'une chose soit réelle, il faut bien envisager qu'elle ait été au préalable possible (dans les deux sens du mot possible : logique et ontologique) ; car, si elle avait été impossible, elle ne se serait jamais réalisée. On voit ainsi se dessiner quelque chose comme un lien de dépendance entre les deux termes. Le possible est donc, par définition, réalisable. Il peut devenir réel, il est possible qu'il soit. Mais, il n'est cependant pas nécessaire que le possible devienne réel, sinon il ne serait plus possible, mais nécessaire ; il adviendrait quoi qu'il se passe. La difficulté que nous rencontrons quand nous voulons penser le possible, c'est sa relative indétermination ontologique. Il doit bien avoir de l'être, mais il s'agit d'un être en flottement. Et c'est dans ce flottement ontologique du possible que réside toute la difficulté du sujet. Doit-on penser le lien entre le réel et le possible d'un point de vue strictement logique ou bien peut-on envisager que l'être du possible puisse avoir un impact sur l'être du réel ? Car, si le réel se présente comme étant effectivement ce qu'il est, c'est bien parce qu'il avait la possibilité de l'être. Il faut partir du constat d'une antécédence nécessaire du possible. Le possible nous apparaît alors comme une condition de possibilité du réel. S'il avait été impossible, il n'aurait jamais pu être réel. On aurait donc bien besoin du possible pour comprendre l'être du réel. Mais, quel est cet être du possible qui rend le réel effectif ? Faut-il accorder au possible plus qu'il ne possède en propre ? En définitive, ne sommes-nous pas conduits à réaliser le possible (dans le sens de lui accorder une certaine forme de réalité avant même qu'il ne se réalise) pour permettre au réel d'être pleinement réel ? Sitôt que l'on pense le rapport entre ces deux termes, un danger de contamination d'un terme sur l'autre apparaît : c'est comme si il fallait que le possible soit un tant soit peu réel pour que le réel soit. Mais alors, qu'en est-il du réel ? Il semble bien que notre problème soit le suivant : selon que l'on va donner plus ou moins de densité ontologique au possible, on va décider de lui faire jouer un rôle différent à l'égard du réel, et, de ce fait, modifier sensiblement le sens de ce dernier. C'est donc bien le sens du réel qui est en jeu dans notre sujet.

Pistes pour un plan :

- I. Le réel comme accomplissement du possible
 - Qu'il faut bien que le réel soit d'abord possible : Aristote contre les Mégariques
 - Que le possible est déjà, en un certain sens, réel : les « possibles réels » selon Leibniz

- II. Le réel et le possible ne sont que des catégories de pensée : on ne déduit pas l'existence de l'essence, ni le réel du possible
 - Kant assume la solution de continuité entre le possible et le réel

- III. Qu'en est-il dès lors du réel ?
 - C'est dans et par le processus de la pensée que le réel devient pleinement effectif (dépassement de Kant par Hegel)
 - [ou bien] En vérité, le réel a toujours précédé le possible : le propre du réel n'est pas de réaliser le possible ; le possible n'est que l'effet de la réalité une fois apparue, et d'un dispositif de pensée qui le place dans le passé, après coup (Bergson)

Quelques moments de réflexion :

ARISTOTE CONTRE LES MEGARIQUES :

On trouve la première thématization de la notion de possible chez Aristote. Il s'oppose aux conséquences absurdes qui naissent de l'identification entre puissance et acte, ou entre possible et réel, opérée par les Mégariques (successeurs d'Euclide de Mégare). Voir le texte : *Métaphysique*, Θ, 3, 1046b31 : « Il y a des philosophes, les Mégariques par exemple, qui prétendent qu'il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte, et que lorsqu'il n'y a pas acte, il n'y a pas puissance : ainsi celui qui ne construit pas n'a pas la puissance de construire, mais seulement celui qui construit, au moment où il construit. Et de même pour tout le reste. Il n'est pas difficile de voir les conséquences absurdes de cette théorie... ». Pour les Mégariques, il n'y a d'autre existence que l'existence réelle dans le temps : le possible doit donc se définir intégralement en termes de vérité comme ce qui est ou sera un jour. Cette identification entre possible et réel est telle que l'architecte n'est architecte, c'est-à-dire n'a la puissance de construire que lorsqu'il construit. Or, il doit bien posséder cette puissance par devers lui. Pour Aristote, il y a du possible avant le réel. « Quelque chose peut avoir la puissance d'être et cependant n'être pas », *ibid.* 1047a20. On peut s'appuyer sur les définitions de l'impossible et du possible que nous donne Aristote : « L'impossible est ce dont le contraire est nécessairement vrai », *Métaphysique*, Δ, 12, 1019a23. Le possible peut alors prendre trois sens : « ce qui n'est pas nécessairement faux » ; « ce de quoi il est vrai de dire qu'il est » ; « ce de quoi il est vrai de dire qu'il peut être », *ibid.*, 1019a30. On retrouve ces définitions mais avec des nuances importantes au chapitre 13 du traité *De l'interprétation*. Soit le possible se dit de ce qui est en acte (l'homme peut se promener parce qu'il se promène en fait), soit le possible exprime que la chose pourrait se réaliser, mais ne se réalise pas toujours. Cette seconde interprétation vaut pour les êtres susceptibles de mouvement (c'est-à-dire de changement), et surtout pour les puissances rationnelles, qui sont puissances de contraires (*Met.*, Θ, 2.), tandis que certaines puissance irrationnelles sont toujours en acte (le feu n'a pas la puissance de chauffer et de ne pas chauffer). Les êtres mobiles connaissent, à côté de la puissance jointe à l'acte (car l'homme qui court a, par le fait même, la puissance de courir), une puissance dissociée de l'acte (car l'homme qui est assis a pourtant la puissance de courir aussi bien que de ne pas courir). L'actualisation de la puissance rationnelle (le choix d'un des contraires) implique un élément déterminant, désir ou choix rationnel. Ainsi, chez Aristote, c'est le contexte de la physique qui détermine avant tout le sens de la possibilité. En effet, la puissance est, d'une part, puissance de mouvement mais, d'autre part, puissance de l'essence ou d'un attribut essentiel. C'est à partir de la puissance matérielle de mouvement qu'est défini le possible que l'on nomme « bilatéral », à savoir ce qui étant impliqué par la contingence liée au mouvement, peut aussi bien être que n'être pas. C'est à partir de la puissance de l'acte comme entéléchie qu'est défini le possible dit « unilatéral », à savoir ce qui, étant impliqué en la nécessité d'une essence, peut être attribué comme non contradictoire ou identique. Ainsi, les êtres immobiles, éternels et nécessaires n'ont que la possibilité impliquée par leur nécessité, tandis que les êtres mobiles, périssables et contingents, sont susceptibles de deux modes ; d'où le nom de possible bilatéral. Cette distinction est d'importance, car on la retrouvera, dans une certaine mesure, chez Leibniz, mise au service d'une onto-théologie de la possibilité.

LEIBNIZ ET LES « POSSIBLES REELS » [Je m'appuie principalement ici sur les analyses de J. Rivelaygue dans ses *Leçons de métaphysique allemande*, tome I, Première section : « La « Monadologie » de Leibniz »] :

En quoi consiste la théorie leibnizienne de la possibilité ? On peut tout d'abord donner une définition purement logique du possible : est possible ce qui n'est pas contradictoire. Mais, Leibniz, pour sa part, accorde au possible une autre définition : est possible ce qui tend à l'existence. En d'autres termes, en vertu du principe de continuité, il ne saurait y avoir de distinction absolue entre le possible et le réel, et par conséquent le possible sera ce qui peut exister, non seulement au sens où son existence n'est pas impossible (comme c'est le cas du

contradictoire), mais aussi au sens de ce qui a une puissance à exister. La monade est définie par l'*appetitus*, par une tendance ou un désir de se développer, mais cette tendance, en vertu du principe de continuité, est déjà inscrite dans le possible comme tendance à exister. Cette tendance à exister ferait que tous les possibles existeraient s'il n'y avait pas une raison qui les empêche de passer à l'existence, à savoir l'existence d'autres possibles qui tendent eux aussi à exister. Leibniz opère donc plusieurs distinctions : il y a les possibles logiques et les possibles réels ; mais il y a aussi la possibilité des créatures (monades) qui est limitée à cause du problème des compossibles : dans ce cas, tous les possibles ne passent pas à l'existence, ne deviennent pas réels. Mais cela ne veut toutefois pas dire qu'il manque quelque chose au possible pour devenir réel : pour Leibniz, il n'y a rien de plus dans le réel que dans le possible. A côté de la possibilité des créatures, Leibniz pose encore la possibilité de Dieu : puisque Dieu est possible et que rien ne s'oppose à lui (ni contradiction, ni limitation), il est donc nécessairement réel. En Dieu, la tendance à exister se réaliser intégralement puisque, là aussi, tous les possibles tendent à exister et que, Dieu étant l'unique substance nécessaire, Il ne rencontrera aucune autre substance susceptible de Lui faire obstacle et donc toute Sa possibilité, inévitablement, se réalisera. Sous une forme ramassée, cela donne :

- En Dieu, la possibilité est infinie (il n'y a pas d'autre puissance nécessaire qui le limite) ;
- Sa réalité est une simple « suite de l'être possible » (puisque sa réalité n'est que le possible se réalisant) ;
- Par conséquent sa réalité est aussi infinie : toute sa possibilité passe dans la réalité, car elle ne peut être entravée par rien. Dieu contient donc autant de réalité que de possible.

Comme Descartes avant lui, concernant les preuves de l'existence de Dieu, Leibniz s'applique à chercher la cause des idées. Mais, il va aller beaucoup plus loin que Descartes. Puisque le possible est, pour ainsi dire, un réel infiniment petit, il y a de la réalité dans les essences et donc on peut chercher la cause de cette réalité. Descartes déjà avait insisté sur le fait que le contenu de l'idée de perfection n'était pas « rien » et qu'en conséquence il était légitime d'en chercher la cause. Cependant l'argumentation cartésienne manquait de force et pouvait se voir objecter que le contenu de cette idée n'est qu'un possible qui n'existe pas encore réellement et dont on ne saurait chercher la cause. Leibniz renforce considérablement sur ce point la démarche de Descartes en faisant intervenir sa propre définition du possible : certes les essences sont du possible, mais il ne faut pas omettre ce qu'il y a de réel dans la possibilité. Si les idées éternelles n'étaient que des idées, de purs possibles, l'idée de Dieu en rendrait parfaitement compte, ce en vertu du principe cartésien selon lequel un effet n'a besoin que d'une cause qui lui est homogène. Pour expliquer un possible, nous n'aurions donc besoin que du possible, les essences s'expliqueraient par l'idée (elle-même simple possible) qui les contient, ce qui nous conduirait donc jusqu'à l'idée de Dieu, mais non pas à son existence. Il se trouve seulement, du point de vue de Leibniz, que les essences ne sont pas de simples possibles logiques, mais que ce sont des possibles réels, caractérisés par une tendance à exister. Il y a donc une réalité des possibles et des vérités éternelles, réalité qui consiste en ce qu'ils existent dans l'entendement divin et tendent d'eux-mêmes à l'existence : or, cette réalité des possibles il faut bien qu'elle soit fondée dans quelque chose de réel et d'existant, à savoir Dieu. Ainsi, chez Leibniz, l'argument *a priori* par la causalité conduit à l'argument ontologique. En Dieu, l'être passe immédiatement du possible au réel, de l'essence à l'existence. Et c'est bien cela qui va poser problème à Kant.

Concernant le possible et le réel chez Leibniz, je vous invite à lire le texte de 1697, *De l'origine radicale des choses*, ainsi que, dans *La Théodicée*, l'histoire de Sextus Tarquinius (sur le problème du meilleur des mondes possibles).

KANT ET LA CRITIQUE DE L'ONTO-THEOLOGIE DE LA POSSIBILITE :

Kant est en rupture avec l'onto-théologie de la possibilité telle que la défend Leibniz. Pour Kant, c'est à partir de la possibilité de l'expérience, c'est-à-dire de ses formes *a priori* que la possibilité physique et la possibilité théologiques sont interrogées. La possibilité logico-transcendantale exige, outre la non-contradiction, la possibilité de schématiser un concept dans le temps : «Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et au concept) est possible », *Critique de la raison pure*. La possibilité physique de l'expérience exige, en plus de la possibilité de l'expérience en général, le donné minimal de la matière de la sensation ; l'application de la première au second définissant la construction métaphysique de la nature. C'est pourquoi l'existence de Dieu ne peut se conclure de sa possibilité ; celle-ci, non schématisable, ne s'ordonne pas à la possibilité de l'expérience. Il y a toujours plus dans le réel que dans le possible. L'existence, chez Kant, n'est jamais transcendantalement un prédicat, mais l'accord avec l'expérience réelle.

Je vous renvoie aux textes suivants :

Critique de la raison pure, édition PUF quadriges :

- Logique transcendantale, Analytique des concepts, ch. 1 : « Du fil conducteur permettant de découvrir tous les concepts purs de l'entendement », §9, 4, p. 91 *sqq.* ;
- Analytique des principes, ch. 2, 3^{ème} section, 4. « Les postulats de la pensée empirique en général », p. 200 *sqq.* ;
- Dialectique transcendantale, livre II, ch. 3, 4^{ème} section : « De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu », p. 425 *sqq.*

HEGEL ET LE REEL COMME EFFECTIVITE DE LA CONTINGENCE :

Je vous renvoie aux textes suivants :

HEGEL, *La Science de la logique* ; *L'Encyclopédie*, § 143.

Bernard MABILLE, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, section 6 : « L'effectivité de la contingence », Aubier, philosophie, 1999, p. 177 *sqq.* Je m'appuie ici sur ses analyses.

Hegel cherche à montrer comment la logique spéculative effectue une véritable refonte du problème modal instruite par les promesses et les échecs de la logique transcendantale kantienne. Il cherche de surcroît à comprendre comment la Doctrine du concept fonde une nouvelle ontologie qui ne réduit plus les catégories modales à de simples modifications du sens de la copule d'un jugement, mais en fait les moments d'une présentation de l'être effectif lui-même. Enfin, il veut pouvoir dégager la signification onto-logique du contingent dans ses relations aux autres catégories modales, -relations qui permettent de penser l'effectivité de l'étant. Partons de Kant. Dans le § 76 de *La Critique de la faculté de juger*, il écrit : « Il est absolument nécessaire pour l'entendement humain de distinguer la possibilité et la réalité des choses. La raison s'en trouve dans le sujet et ses facultés de connaître. Il n'y aurait pas une telle distinction (entre le possible et le réel) si pour leur emploi deux moments tout à fait hétérogènes n'étaient nécessaires : l'entendement pour les concepts et l'intuition sensible pour les objets qui leur correspondent. Si notre entendement était intuitif, il n'y aurait pas d'autre objet que le réel. » La distinction entre le possible et le réel est donc liée à la subjectivité d'un être fini dont la connaissance est discursive et sensible. Ce serait pourtant méconnaître la signification transcendantale de la position kantienne que de penser qu'elle réduit la modalité à une distinction purement formelle et subjective. La logique transcendantale s'attache au *contenu* du raisonnement. Si elle étudie les règles *a priori* de la connaissance, elle le fait pour fonder une connaissance des objets. Comme le dit *La Critique de la raison pure*, si les catégories de la modalité ne sont pas objectivement synthétiques, elles n'en sont pas moins synthétiques. Elles n'apportent pas de connaissances nouvelles quant au contenu de l'objet mais déterminent son aptitude à l'existence possible relativement au pouvoir de connaître. Les catégories de la modalité sont donc à la fois subjectivement synthétiques et

objectivement valables. C'est pourquoi, dans une perspective hégélienne, l'ambivalence de leur statut tient au présupposé ontologique selon lequel l'être ne peut être que rencontré, que l'existence est irréductiblement extérieure au concept. Hegel déplore que le transcendantal, au lieu d'ouvrir au spéculatif, soit confiné dans les limites de la subjectivité finie. En disant que le mot « transcendantal » ne signifie jamais un rapport de notre connaissance aux choses, mais seulement à la faculté de connaissance, Kant se replie sur la seule subjectivité. Le sujet kantien ne dépasse jamais la sphère de ce que Hegel nomme l'esprit subjectif réduit à la pensée d'entendement. Compris spéculativement, le jugement déterminant kantien devait nous faire passer d'une perception de l'être comme donné à une conscience extérieure, à une compréhension d'un concevoir qui pose un être en lequel la pensée reconnaît son œuvre. Hélas, l'être et la pensée subjective finie se tiennent face à face dans la relation incontestée de la représentation. C'est à partir de cette ontologie du donné et de cette philosophie de l'esprit subjectif qu'il faut comprendre l'interdit kantien du passage du possible au réel et cette insistance à faire de l'expérience de l'existence une rencontre. On comprend dès lors ce que doit accomplir une véritable onto-logique de la modalité : surmonter la subjectivité du discours modal et voir comment l'être effectif se dit dans le possible ; montrer comment ces catégories ne sont pas des termes extérieurs, mais disent l'effectivité en procédant les unes des autres dialectiquement. Hegel remet en question le statut de la proposition classique tel qu'on le trouve chez Aristote et chez Kant, dans sa logique d'entendement : extériorité des éléments de la proposition (sujet, prédicat), jugement comme travail subjectif d'un entendement à la fois extérieur au discours et à la réalité. Lorsqu'on définit la modalité comme modification de la copule et lorsque le jugement se déploie sur le présupposé d'un dualisme sujet-objet jamais contesté, on s'expose à faire perdre toute consistance ontologique au possible. Dans la proposition spéculative ou concevante, les prédicats ne sont pas extérieurs au sujet dont on parle, et le sujet parlant n'a pas à relier des éléments hétérogènes, mais le sujet se dit dans ses prédicats. Hegel nous demande donc de passer de réflexions sur la modalité relevant du jugement représentatif à une autodiction de l'être effectif à travers la possibilité, la contingence et la nécessité. Chez Hegel, la copule est un moyen terme en qui se révèle le mouvement d'autodiction du réel et non la traduction d'une simple position ou la liaison extérieure d'un sujet et d'un prédicat. [Je vous renvoie ici à un exemple de proposition que donne Hegel et que Mabillet commente : « La maison est mauvaise. » : la disposition d'une maison ne tient pas à la subjectivité de celui qui la regarde.] Alors que Kant interdisait tout passage du possible au réel, Hegel montre que lorsqu'on considère le réel comme simple donné factuel face à un sujet, on fait basculer ce réel dans le « simplement possible » : « A l'assertion du jugement assertorique fait face par conséquent, avec le même droit, l'assertion opposée. Si l'on assure : cette action est bonne, alors l'assertion opposée : cette action est mauvaise, a aussi égale justification. (...) C'est donc encore quelque chose de contingent de correspondre au concept ou non. Le jugement est par conséquent essentiellement *problématique*. », *Science de la logique*, III, 146. Ce basculement de l'assertorique dans le problématique, qui est une destabilisation du réel et sa transformation en possible, n'a cependant pas le sens d'une régression du réel vers le possible. La possibilité dont il est ici question n'est pas seulement le non-contradictoire, elle n'est pas non plus comme dans le premier postulat kantien, ce qui doit être en accord formel avec les conditions de l'expérience sans que le possible ne puisse engager l'existence. Il s'agit ici d'une possibilité réelle conforme à une expérience éventuelle. Dans le jugement problématique sont à la fois reconnues non seulement la fragilité du jugement assertorique (« cette maison est bonne » peut être une assertion inexacte et basculer en un autre jugement assertorique contraire), mais encore l'acceptation de la relation globale (positive ou négative) du singulier (la maison) avec sa disposition universelle (par rapport à laquelle la maison est bonne ou mauvaise). La modalité du possible que celui qui énonce le jugement croit poser seulement subjectivement, est en fait

fondée sur une possibilité qui n'est pas irréaliste ou ineffective mais qui est un degré de l'effectivité elle-même.

Pour davantage de précisions sur ces points difficiles, je vous renvoie au texte de Mabile dans toute son extension, notamment le moment où il distingue la réalité du possible hégélien de celle soutenue par Leibniz (p. 200, *sqq.*).

BERGSON : LE POSSIBLE N'EST PAS LE REEL MOINS L'EXISTENCE :

Pour Bergson, la position leibnizienne de la question du possible et du réel est un faux problème : le possible n'apparaît comme ayant précédé le réel qu'une fois ce dernier apparu ; le possible est donc « le mirage du présent dans le passé », *La Pensée et le mouvant*, III- « Le possible et le réel » (je vous renvoie à l'édition critique de Bergson par Frédéric Worms en PUF quadriges, 2011 ; je m'appuie principalement ici sur la présentation de ce texte qu'en donne Aranud Bouaniche). Le possible n'est pas le réel moins l'existence, mais « il implique la réalité correspondante avec, en outre, quelque chose qui s'y joint, puisque le possible est l'effet combiné de la réalité apparue et d'un dispositif qui la rejette en arrière. » Il faut bien comprendre que l'objet de Bergson n'est pas de nous proposer une connaissance métaphysique du réel, mais, à partir d'une bonne compréhension du réel, de nous permettre de mettre en œuvre les moyens d'agir et de bien vivre. L'enjeu de sa réflexion sur le possible et le réel est donc bien pratique plus que théorique. Le possible lui apparaît comme une catégorie de pensée qui constitue un obstacle à la saisie authentique du réel (de même que les idées de « néant » et de « désordre »). Mais, alors que sa critique a pour but de dissoudre les idées de néant et de désordre, son analyse du possible aboutit au maintien de celui-ci. Ce que Bergson exige avant tout, c'est que le possible soit « remis à sa place » : à la fois limité dans ses prétentions et replacé à son niveau ontologique et chronologique propre, non pas antérieur au réel, comme son anticipation idéale et limitative, mais postérieur à lui, comme un effet de la création qui s'y joue à chaque instant. Car, qu'est-ce que le réel pour Bergson, si ce n'est cette création d'imprévisibles nouveautés ? Le réel, c'est la durée comprise comme succession de moments imprévisibles. Par conséquent, remettre le possible à sa place ne nous donne pas simplement un gain d'intelligibilité du réel ; cela nous libère de surcroît d'un obstacle pratique inconscient qui sépare l'action de ce qu'elle peut, en l'empêchant d'être véritablement libre, c'est-à-dire créatrice. Si le possible est reconnu comme une illusion *a posteriori*, alors notre liberté ne se réduira plus à un simple choix entre des options préexistantes ou des voies déjà tracées. En cessant d'identifier le passé à la possibilité, on restitue au présent sa nouveauté, à l'avenir son imprévisibilité, à l'action sa liberté et à notre existence sa part de création. On pouvait, sur ce point développer l'exemple donné par Bergson à la page 12 : à un journaliste qui lui demande comment il conçoit la grande œuvre dramatique de demain, Bergson répond : « Si je savais ce que sera la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais. » Bergson conclut son texte sur ces mots : « Gardons-nous de voir un simple jeu dans une spéculation sur les rapports du possible et du réel. Ce peut être une préparation à bien vivre. »

Autres références envisageables :

- SARTRE, *L'Être et le Néant*, II, 1, 4 : « Le pour-soi et l'être des possibles ». Le possible apparaît comme « une propriété des êtres », c'est-à-dire ni comme une fiction ni comme appartenant à un autre monde. Le possible peut alors être défini comme « ce de quoi manque le pour-soi pour être soi » ; il est au-delà de l'être ; « il n'est pas, mais se possibilise ».
- DELEUZE, *Le Bergsonisme* (le concept de « virtuel »).

