

Bernard Guéry
IPC - Facultés libres de Philosophie et de Psychologie

Redéfinir le rapport entre conservatisme et modernité : l'apport du concept d'« inversion téléologique »

Cet article vise à formuler l'hypothèse paradoxale suivante : le conservatisme comme vision du monde est la matrice de la modernité philosophique. On aurait tendance à tenir pour acquis que cette dernière naît d'une volonté progressiste de se couper de la tradition pour rompre avec le fixisme d'autrefois. Pourtant, en s'appuyant sur le concept d'inversion téléologique forgé par Robert Spaemann, on peut avancer l'idée que la distinction entre la modernité et la période antérieure se joue davantage avec une cosmologie téléologique qui laisse place dans la modernité à une cosmologie conservatrice. Le rôle structurant du principe d'inertie dans la vision moderne du monde est révélateur de cette cosmologie conservatrice : il s'agit pour un mobile de préserver son état de mouvement ou de repos. Mais, dans les deux cas, il est question avant tout de conserver. Au contraire, la cosmologie téléologique qu'on trouve chez Aristote et Thomas d'Aquin pose chaque chose comme finalisée, c'est-à-dire ouverte à un accomplissement qui dépasse la seule prolongation de ce qui est déjà là.

Introduction

Il est assez convenu de faire naître le progressisme avec la révolution philosophique et scientifique du XVII^e siècle, en mettant en avant Descartes, qui fait table rase des savoirs passés, mais aussi Galilée, qui supprime la fixité d'un référentiel absolu. La modernité se caractériserait alors par le mouvement pour le mouvement¹ ou le déracinement². Cette nouvelle mentalité émergeant à partir du XVI^e siècle, traduite en politique par le progressisme et la dynamique sinistroyre³, aurait supplanté un état d'esprit de la conservation, de l'enracinement, du bon sens et de la propension naturelle de toutes les espèces à se sauvegarder dans l'être. Ainsi, l'imaginaire collectif se complaît dans la représentation d'une pré-modernité où le statisme fait loi, symétriquement opposée à une modernité qui honore le mouvement pour lui-même. Le conservatisme, principe de la pensée classique reçu de la nature, aurait été remplacé par le bougisme⁴, construit par une culture désireuse de renier ses attaches naturelles, et par un développement technique sans fin⁵. Ce regard sur l'histoire des idées présente l'avantage de faire consensus chez les partisans de l'un et l'autre camp. Les uns louent la victoire d'Héraclite sur Parménide, les autres la déplorent. Mais tous semblent la constater.

Pourtant, une lecture, même rapide, des textes de philosophie de la nature et du vivant d'Aristote, référence de la pensée classique, commenté par Thomas d'Aquin, montre la place

¹ Pour prendre un exemple récent : François-Xavier BELLAMY, *Demeure*, Paris, Grasset, 2018, p. 59.

² Par exemple, Gaultier BES, *Radicalisons-nous ! : la politique par la racine*, Paris, À la limite, 2017.

³ Albert THIBAUDET, *Les idées politiques de la France*, Paris, Stock, 1932.

⁴ Pierre-André TAGUIEFF, *Résister au bougisme : Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Fayard, 2002.

⁵ Frédéric ROUVILLOIS, *L'invention du progrès, 1680-1730*, Paris, CNRS, 2011.

cardinale qu'occupe le mouvement dans l'explication du monde. La nature ? Un principe de mouvement⁶. Le vivant ? Ce qui a en lui-même son principe de mouvement⁷. Le repos ? La cessation d'un mouvement⁸. En posant la question de manière rhétorique, on pourrait se demander : comment une conception du monde dans laquelle la stabilité domine pourrait-elle donner un si grand rôle explicatif au devenir ?

Alors peut-être faut-il reconsidérer la perspective. Notre hypothèse est la suivante : la polarité qui oppose le conservatisme et le progressisme (conçus comme représentations du monde qui débordent la question politique) ne serait pas la ligne de partage de la modernité philosophique. Ces deux termes, en opposition superficielle, prennent appui sur le même présupposé de fond : l'évacuation de la cause finale, et, plus précisément, ce que Robert Spaemann appelle « l'inversion de la téléologie ». Dès lors, le basculement moderne se formulerait plus adéquatement comme suit : au dynamisme de la structuration du monde par la cause finale, a succédé, avec la modernité, un statisme du mobile autoréférencé⁹.

Le concept d'inversion téléologique

La pensée médiévale, à partir du XIII^e siècle, à la suite d'Aristote et de Thomas d'Aquin, fait de la finalité la « cause des causes¹⁰ ». Chaque chose n'est pas pour elle-même, mais pour sa fin. Chaque être matériel est en devenir, en puissance à une forme, « en appétit de sa forme¹¹ ». Cette forme est dite son « acte », c'est-à-dire sa perfection, qui est sa fin¹². La distinction entre acte et puissance structure si profondément le cosmos que la vision du monde de la pensée des anciens peut être dite éminemment dynamique (de *dunamis*, puissance). Pour comprendre l'inversion téléologique, « il faut se représenter ce que signifiait le mot *telos* pour la compréhension classique. Il se fonde sur l'idée d'une structure ontologiquement ouverte. Tout être vivant est plus que ce qu'il est. Il n'est pas pure présence, mais être-tendu-vers, tendance¹³. »

Mais la modernité a évacué la cause finale comme principe explicatif. Après Bacon, qui affirme que « la recherche des causes finales est stérile, et comme une vierge consacrée à

⁶ « *Natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens* », *In Phys.*, lib. 2, l. 1., n. 5.

⁷ « *Anima est principium moventis corporis* », *Sentencia De anima*, lib. 2, l. 7, n. 15.

⁸ « *Moventis immobilitas, idest cessatio a movendo, dicitur quies.* », *In Physic.*, lib. 3, l. 4, n. 4.

⁹ C'est notamment dans les ouvrages suivants que le philosophe développe cette thèse : Robert SPAEMANN, *Die Frage wozu? : Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München : Piper, 1981 ; et dans *Reflexion und Spontaneität : Studien über Fénelon*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1963.

¹⁰ *In Phys.*, lib. 2, l. 5.

¹¹ *Ibid.*, lib. 1, l. 15, n. 8.

¹² *Ibid.*, lib. 1 ; *De principiis naturæ*, cap. 1.

¹³ Robert SPAEMANN, *Chasser le naturel ?*, Paris, Presses universitaires de l'IPC, 2015, p. 177.

Dieu, elle n'enfante rien¹⁴ », c'est Descartes¹⁵ et Spinoza¹⁶ qui vont la battre en brèche. La conception de la science qu'ils ont fondée récuse aussi la compréhension par la cause finale¹⁷.

Voici comment Spaemann présente cette inversion de la téléologie : « Le tournant du XVI^e siècle consiste dans l'abandon de cette pensée de l'autotranscendance de tout être vivant. À sa place intervient ce que j'ai nommé "l'inversion de la téléologie". "*Omnis operatio est propter finem*", l'interprétation de ce principe est à présent que la *finis* de chaque *operatio* n'est rien d'autre que la conservation de ce qui est actif. La conservation de soi est l'unique *telos*¹⁸. » Autrement dit, « l'idée classique d'une hiérarchie des fins présupposait quelque chose comme une téléologie objective : les choses ne sont pas seulement des fins pour soi, mais elles sont des fins naturelles en soi. En revanche, l'ontologie moderne ne connaît comme fin que la tendance à l'autoconservation, c'est-à-dire à la conservation de ce qui est¹⁹ ». Ainsi, la fin de chaque chose n'exerce plus de causalité sur cette chose, c'est plutôt la chose qui se fonde elle-même sans référence finale. Ce phénomène, parce qu'il touche également les réalités politiques et éthiques²⁰, peut servir de clé pour interpréter la difficulté qu'a la modernité à penser le bien commun, qui est la fin de la société, sans sortir de l'individualisme. L'inversion téléologique explique également la faiblesse des alternatives à l'utilitarisme, car si chacun est sa propre fin, l'atruisme le plus dévoué est reconduit inéluctablement à une maximisation de soi. L'inversion de la téléologie fournit en outre une clé de compréhension précieuse dans la discussion autour de la possibilité d'une action désintéressée, qui a des répercussions au-delà de l'éthique, en particulier sur les modèles économiques. Dewitte explique ainsi ce retournement, en commentant Spaemann :

Jusqu'à-là, chaque être avait un « pour quoi » (un *Wozu*), c'est-à-dire visait une fin qui transcendait sa pure et simple existence factuelle et dans laquelle il trouvait son accomplissement. Cette fin ou cet objet ainsi désirés étaient considérés comme une réalité première. L'autoconservation était donc secondaire en ce sens qu'elle n'était pas la préoccupation première et exclusive de chaque être et le sens ultime de toute chose (ce qui ne veut pas dire qu'elle fût absente). L'inversion de la téléologie consiste à ignorer de telles

¹⁴ « *Causarum finalium inquisitio sterilis est, et tamquam virgo Deo consecrata, nihil parit* », Francis BACON, *De augmentis scientiarum* (1623), in *The Philosophical Works of Francis Bacon*, New York, Freeport, 1970, p. 473 (traduction par nos soins).

¹⁵ « Et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes, qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses physiques, ou naturelles ; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu », René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 139.

¹⁶ « Les préjugés dont je veux parler ici dépendent tous de cet unique point, que les hommes supposent communément que tous les êtres de la nature agissent comme eux pour une fin », *Éthique*, Paris, Seuil, 2010, Livre I, proposition 36, Appendice.

¹⁷ Précisons que, si le nouveau paradigme de l'inversion téléologique s'est imposé, ce n'est pas en raison d'observations nouvelles qui auraient invalidé les thèses précédentes. Comme le dit Spaemann : « Les raisons d'abandonner la conception téléologique de la nature ne tenaient pas aux phénomènes. Un changement de paradigme, nous le savons aujourd'hui, n'est pas imposé par les phénomènes. Ce sont des raisons méta-scientifiques », Robert SPAEMANN, « Téléologie de la nature et action humaine », *Études phénoménologiques*, n° 23- 24 (1996) : 45. Comme Spaemann l'affirme ailleurs, avec d'autres : « Cette nouvelle vue des choses était sous-tendue par un puissant intérêt, celui d'une domination sans limite de la nature. » En effet, pour plier la nature aux finalités humaines, le plus simple est de nier la finalité initiale de la nature : « On ne peut pas faire violence à une nature qui d'elle-même ne tend vers rien », SPAEMANN, *Chasser le naturel ?*, *op. cit.*, p. 96. Cf. également Robert SPAEMANN, « De l'ontologie de la "droite" et de la "gauche" », trad. par Olivier Rey, *Revue Conférence*, n° 45, Hiver 2017-2018, p. 413.

¹⁸ Robert SPAEMANN, *Chasser le naturel ?*, *op. cit.*, p. 177. Il faudrait nuancer, car chez Descartes, il y a un autre *telos*, connu de Dieu seul, et chez Spinoza, il n'y a aucun *telos*.

¹⁹ Robert SPAEMANN, « Téléologie de la nature et action humaine », *op. cit.*, p. 49.

²⁰ C'est d'ailleurs en étudiant la querelle du pur amour que Spaemann a d'abord mobilisé le concept d'inversion téléologique dans *Reflexion und Spontaneität : Studien über Fénelon*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1963.

fins ou de tels objets visés intentionnellement, et à tenter de fonder les différents domaines d'être en les faisant reposer sur eux-mêmes, la fin intentionnelle et transcendante étant remplacée, dans ce projet d'autofondation, par cette fin immanente : la simple conservation (ou maximalisation de la vie individuelle, de la société, mais aussi de la vie organique)²¹.

Ce n'est donc pas la suppression de la téléologie qui caractérise la modernité, mais son inversion.

Principe d'inertie et cosmologie conservatrice

Dès lors, comment expliquer le mouvement, s'il n'y a plus de cause finale pour attirer le mobile ? C'est le principe d'inertie qui permet de supplanter l'attraction finale pour décrire le devenir²². Ce principe, exprimé pour la première fois²³ par Descartes²⁴, mais plus connu dans la formule de Newton, s'énonce comme suit : « Tout corps persévère dans l'état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite dans lequel il se trouve, à moins que quelque force n'agisse sur lui, et ne le contraigne à changer d'état²⁵. » Désormais, un mobile ne se meut plus parce qu'il est attiré par sa fin, mais parce que rien ne l'empêche de continuer son mouvement. Un mobile est à l'arrêt, cessation de mouvement, non car il atteint sa fin, mais parce que rien ne le meut. Un mobile est en mouvement ou en repos dans la mesure où ce qui compte pour lui, c'est la conservation : « Un mobile tend à conserver son état... » ; tout est dit. C'est une vision profondément statique (de *status*, état) de la réalité qui est inaugurée par l'inversion téléologique, acte fondateur de la modernité philosophique²⁶. Une fois évacué le dynamisme de la finalité, il est anecdotique de considérer comme souhaitable le mouvement ou le repos. En effet, que l'état à conserver soit un état de repos ou un état de mouvement rectiligne uniforme, cela n'est pas l'essentiel. « Un mobile tend à conserver son état. » C'est le cœur de la vision moderne du monde²⁷. La thèse de Jacques Monod sur le hasard et la nécessité illustre parfaitement le lien entre rejet de la téléologie et recours à la conservation. Il s'agit pour lui d'expliquer le vivant, sans pour autant faire intervenir la finalité : « Toutes les adaptations fonctionnelles des êtres vivants comme aussi tous les artefacts façonnés par eux accomplissent des projets particuliers qu'il est possible de considérer comme des aspects ou des fragments d'un projet primitif unique, qui est la *conservation* et la multiplication de l'espèce²⁸. » Pour en tirer les conséquences politiques, on pourrait dire, en forçant le trait,

²¹ Jacques DEWITTE, *La manifestation de soi, éléments d'une critique philosophique de l'utilitarisme*, Paris, La Découverte-MAUSS, 2010, p. 107.

²² Cf. Robert SPAEMANN, *Chasser le naturel ?*, *op. cit.*, pp. 177- 78.

²³ Selon Émile MEYERSON, *Identité et réalité*, Paris, Alcan, 1908, p. 132.

²⁴ « Chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut, et que jamais elle ne change que par la rencontre des autres. [...] De façon que, si un corps a commencé une fois de se mouvoir, nous devons conclure qu'il continue par après de se mouvoir, et que jamais il ne s'arrête de soi-même », *Principes*, A. T., IX-2, II-37, p. 84.

²⁵ « *Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare.* » Isaac NEWTON, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, Londini : Jussu Societatis Regiæ ac typis Josephi Streater, 1687, p. 12.

²⁶ À cet égard, Spinoza fait figure de parangon de cette conception moderne : « *Conatus quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam* », *Éthique*, *op. cit.*, III, prop. 7.

²⁷ Qui s'appliquera aussi aux actions humaines. L'inversion de la téléologie est manifeste dans le cas de Spinoza : *Éthique*, Paris, Seuil, 2010, Livre III, proposition 6, scolie de la proposition 9 : « Il ressort donc avec évidence de tout cela que, quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais, au contraire, si nous jugeons qu'elle est bonne, c'est parce que nous nous y efforçons, la voulons, aspirons à elle et la désirons », p. 231.

²⁸ Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970, p. 26. Souligné par nous.

qu'à cette lumière le progressiste est un conservateur de l'état de mouvement²⁹, le conservateur est un conservateur de l'état de repos³⁰.

Ainsi se justifie le changement de regard sur la modernité que Dewitte, commentant Spaemann, a noté : « D'où cette affirmation (qui n'a pas manqué de surprendre) selon laquelle, contrairement à l'idée habituelle (où la modernité est associée à une représentation dynamique, puisqu'historique, de l'être), une structure ontologique *dynamique* (où chaque étant se dépasse vers la fin à laquelle il se rapporte) est remplacée par une structure *statique* : tout est désormais censé se ramener à l'autoconservation, c'est-à-dire à la conservation *de ce qui est de toute façon déjà*³¹. »

Mais alors, pourquoi, dira-t-on, si la modernité se caractérise par le statisme, la thématique du changement y est-elle omniprésente ? Peut-être en va-t-il pour le dynamisme comme pour l'efficacité ou la santé, selon ce qu'affirme Chesterton : « Quand tout commence chez un peuple à devenir faible et inefficace, c'est alors qu'on commence à parler d'efficacité. C'est quand le corps d'un homme est une épave qu'il commence à parler de la santé³². » Peut-être en va-t-il du dynamisme comme d'un autre concept contemporain : « On ne parle aujourd'hui que de l'égalité. Et nous vivons aujourd'hui dans la plus monstrueuse inégalité économique que l'on ait jamais vue dans l'histoire du monde. On vivait alors. On avait des enfants. Ils n'avaient aucunement cette impression que nous avons d'être au bain³³. » Ainsi, quand le monde devient statique, c'est-à-dire qu'il se structure en termes de conservation de son état, alors il érige le mouvement en valeur. La santé qui se vit n'a pas besoin de s'afficher. On ne brandit l'égalité que quand on en manque. Le dynamisme qui structure le monde n'a pas besoin de se vanter d'être tel.

Reconfigurer les polarités

À l'opposition entre un classicisme conservateur et une modernité progressiste, ne faudrait-il pas substituer une distinction entre une vision téléologique dynamique d'un mobile référencé par sa finalité, et une vision statique d'autoconservation ?

Une précision est ici nécessaire. Nous nous situons là au point de vue des visions du monde, et non à celui de la pertinence de l'action. Renvoyer le conservatisme et le progressisme dos à dos, car ils puisent à la même vision du monde, ne préjuge pas de la justesse politique de tel

²⁹ Voire de rupture. Les révolutions se trouvent toutes confrontées à cette difficulté qu'on a illustrée par l'image du cycliste en déséquilibre : si l'on ne conserve l'état de mouvement, le progrès est menacé.

³⁰ Spaemann lui-même en tire cette conclusion politique : « Enfin, le problème de la téléologie a une dimension politique. La dialectique qui s'est développée ces derniers siècles entre la gauche et la droite en politique peut être interprétée comme une dialectique née d'une hypostase des *disjecta membra* de la téléologie. *Telos* voulait toujours dire deux choses : c'était à la fois la forme, grâce à laquelle un être peut se conserver de façon optimale, et l'accomplissement des possibilités de cet être. Or ces deux moments, celui de l'auto-conservation et de l'autarcie, d'une part, et celui de l'accomplissement ou de la réalisation de soi, d'autre part, la considération non téléologique en fait deux moments distincts. Originellement, la droite se définit par la subordination de l'existence aux conditions de sa conservation, et la gauche par la poursuite d'une extension de la satisfaction et de la réalisation des aspirations humaines, non limitée par un *telos* ni par les conditions de la conservation », Robert SPAEMANN, « Téléologie de la nature et action humaine », *op. cit.*, p. 62. Cette thématique est développée pour elle-même dans Robert SPAEMANN, « De l'ontologie de la "droite" et de la "gauche" ». Cf. notamment pp. 408 et 415.

³¹ Jacques DEWITTE, *La manifestation de soi : éléments d'une critique philosophique de l'utilitarisme*, *op. cit.*, pp. 442- 43.

³² « *When everything about a people is for the time growing weak and ineffective, it begins to talk about efficiency. So it is that when a man's body is a wreck, he begins, for the first time, to talk about health* » (traduction française par nos soins), Gilbert K. CHESTERTON, *Heretics*, London, The Bodley Head, 1950, p. 9.

³³ Charles PEGUY, « L'argent », *Cahiers de la quinzaine*, Sixième cahier de la quatorzième série, 1900, p. 29.

ou tel positionnement, comme si tous se valaient. Les visions du monde dont nous esquissons ici la mise en lumière sont souvent informulées chez les acteurs qui endossent tel ou tel rôle politique.

Mais, si nous nous situons bien au point de vue des visions du monde, il apparaît clairement qu'une réaction théorique au progressisme ne saurait se passer d'un soubassement réaliste, appuyé notamment sur la pensée des anciens, sous peine de porter à faux³⁴. Et empressons-nous là de lever une ambiguïté : il ne suffit pas de connaître les conclusions des raisonnements politiques d'Aristote et de Thomas, par exemple sur le statut de la loi ou le meilleur régime, car ces thèses peuvent tout à fait être interprétées à travers le prisme de l'inversion téléologique, comme Maurras relisait Aristote avec des lunettes positivistes³⁵. Ce ne sont donc pas les conclusions, mais le mode de procéder des raisonnements qu'il s'agit de s'approprier, de telle sorte qu'on ne téléporte pas des conclusions anachroniques sur nos réalités, mais que l'on utilise la façon de raisonner qui est celle des philosophes de la pensée classique. Non pas dire ce qu'ils ont dit, mais dire ce qu'ils diraient si, à notre place, ils avaient utilisé leur raison comme ils l'ont fait. Le débat sur l'esclavage chez Aristote ou sur le meilleur régime chez Thomas compte moins que l'utilisation avisée du mode de procéder en sciences spéculative ou pratique³⁶, l'ajustement des modalités d'abstraction³⁷, la pertinence des causes à l'aide desquelles on démontre³⁸, la distinction entre des savoirs matériellement, formellement et complètement pratiques³⁹, et d'autres considérations sur la façon dont l'intelligence se rapporte à son objet.

On le voit, le tout n'est pas d'adosser sa position de philosophie politique à une vision du monde, à une « philosophie de la nature ». Car, quand le conservateur recourt à l'image de la racine, le progressiste lui répond avec la deuxième loi de la thermodynamique⁴⁰ ; quand le conservateur met en avant l'instinct de survie des espèces, le progressiste brandit la nécessaire adaptation des espèces à leur environnement ; quand le conservateur des mœurs argue de la

³⁴ De ce point de vue, on peut remarquer que le « renouveau thomiste » acté par *Æterni Patris* (1879) arrive plus tard que l'élaboration des canons de la pensée conservatrice. Il faut dire que leur opposition aux philosophes des Lumières n'a pas aidé les penseurs du conservatisme au XIX^e à renouer avec la philosophie en général. Le titre de leurs ouvrages est significatif de cette répugnance à la philosophie. Avec les *Réflexions* de Burke ou les *Considérations* de Maistre, on est bien loin des traités systématiques des XVII^e et XVIII^e siècles. La méfiance pour la philosophie ajoutée à l'ignorance d'Aristote et Thomas d'Aquin rendait impossible une structuration théorique capable de se proposer comme alternative plausible aux effets de la pensée des Lumières. Spaemann, qui fit sa thèse sur Louis de Bonald, remarque que le vicomte, malgré sa volonté, n'a pas les outils conceptuels de rétablir une pensée téléologique (Robert SPAEMANN, *Un philosophe face à la Révolution. La pensée politique de Louis de Bonald*, trad. par Stéphane Robilliard, Paris, Hora Decima, 2008. Cf. Robert SPAEMANN, « De l'ontologie de la "droite" et de la "gauche" », trad. par Olivier Rey, *Revue Conférence*, n° 45, Hiver 2017-2018, p. 419). Ainsi Bonald écrit-il : « L'homme n'est ici-bas que pour perfectionner ses moyens de conservation physique et morale » (*Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* [1796], 2^e partie, Livre V, chap. IV).

³⁵ Son opposition contradictoire entre l'origine naturelle ou volontaire de la société en témoigne (cf. par exemple *Mes idées politiques*, Lausanne, L'âge d'homme, 2002, p. 180). Pour Aristote, la société est un fait de nature humaine (cf. *Politiques*, Livre 1). Or celle-ci se caractérise précisément par l'intelligence et la volonté (cf. *De l'âme*, Livre III).

³⁶ *Sententia Ethic.*, lib. 2, l. 2, n. 2.

³⁷ *In De Trinitate*, q. 5 et 6.

³⁸ *In Physic.*, lib. 2, l. 5, n. 1.

³⁹ *Summa theologica*, I^a, q. 14. Jacques De MONLEON, « Note sur la division de la connaissance pratique », *Revue de philosophie*, n° 3, 1939, pp. 189- 98 ; Henri PICHETTE, « Considération sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique », *Laval théologique et philosophique* 1, n° 1, 1945, pp. 52- 70.

⁴⁰ Ou principe d'entropie, qui, appliqué au domaine politique sans distinctions, permet de tenir pour « naturels » la liquéfaction de la société, les métissages et hybridations sociales. Sur les tenants et aboutissants de l'application du principe d'entropie aux organisations, cf. Baptiste RAPPIN, *Théologie de l'organisation*, Paris, Ovidia, 2014.

légendaire fidélité conjugale des orques, le progressiste mobilise ses connaissances sur le comportement sexuel des bonobos, etc. Encore faut-il ordonner les savoirs entre eux dans un ensemble architectonique, encore faut-il développer les habitus intellectuels qui permettent de juger du mode de chaque science, et de justifier la pertinence d'un saut analogique dans le champ des actions politiques.

Situer le principe d'inertie

Il demeure une question : que faire du principe d'inertie ? Faut-il avoir la témérité de le récuser, sous prétexte qu'il caractérise une vision du monde statique, qui évacue la réalité de la cause finale ? C'est encore une question de mode de procéder. Une première réponse peut être apportée en disant que la façon de procéder des sciences expérimentales modernes, dans la mesure où cela relève du conventionnalisme, ne consiste pas à nécessairement découvrir la vérité entendue comme adéquation de l'esprit au réel, de telle sorte que, formellement parlant, un principe n'est ni vrai ni faux. Il peut être pratique pour expliquer d'autres phénomènes, mais le problème de la praticité n'est pas tout à fait celui de la vérité. La science expérimentale, dans son mode, ne se pose pas forcément la question de l'adéquation au réel. Si l'on s'appuie sur Poincaré, on affirme qu'« une géométrie ne peut pas être plus vraie qu'une autre ; elle peut seulement être plus commode⁴¹ ». Le scientifique, sans doute, peut accorder une valeur de vérité à ce principe, mais la démarche scientifique elle-même ne lui fournit pas de dispositif pour savoir « s'il est adéquat au réel que...⁴² ». Elle lui permet seulement de répondre à la question : « Est-il utile de poser que... ? » À cette lumière, la découverte du principe d'inertie est moins le dévoilement d'une vérité que la prise de conscience de l'efficacité explicative de ce principe élaboré par le scientifique. Dès lors, une justification du monde par le principe d'inertie n'est pas fautive, mais elle n'est pas vraie non plus. Elle est pratique. Quoi qu'il en soit, elle ne fait pas concurrence à une explication qui se veut vraie, comme la vision du monde structurée par la cause finale⁴³.

Même dans l'hypothèse où l'on attribue au principe d'inertie une valeur de vérité, alors il faut regarder de près sa genèse : il ne fait l'objet d'aucune expérience réelle. Comme le dit Einstein en conclusion d'une illustration du principe d'inertie : « Imaginez une route parfaitement unie et des roues sans aucun frottement. Il n'y aurait alors rien pour arrêter la voiture, et elle continuerait à se mouvoir sans cesse. Cette conclusion est obtenue seulement en imaginant un protocole idéalisé, qui, en fait, ne peut jamais être réalisé, étant donné qu'il

⁴¹ Henri POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1968, pp. 75- 76.

⁴² La métaphore de la montre d'Einstein illustre bien qu'il est impossible, du fait de la méthode expérimentale de la science, d'accéder à une connaissance de la nature des choses : « Dans l'effort que nous faisons pour comprendre le monde, nous ressemblons quelque peu à l'homme qui essaie de comprendre le mécanisme d'une montre fermée. Il voit le cadran et les aiguilles en mouvement, il entend le tic-tac, mais il n'a aucun moyen d'ouvrir le boîtier. S'il est ingénieux, il pourra se former quelque image du mécanisme, qu'il rendra responsable de tout ce qu'il observe, mais il ne sera jamais sûr que son image soit la seule capable d'expliquer ses observations. Il ne sera jamais en état de comparer son image avec le mécanisme réel, et il ne peut même pas se représenter la possibilité ou la signification d'une telle comparaison », Albert EINSTEIN, *L'évolution des idées en physique*, Paris, Flammarion, 1983.

⁴³ Cependant, certaines conceptions des sciences expérimentales en font une recherche authentique de la vérité. Toutefois, même dans cette hypothèse, leur méthode ne les fait pas entrer en concurrence avec les conclusions de la philosophie de la nature. Sur cette distinction entre la méthode en philosophie et la méthode en sciences expérimentales, cf. Charles DE KONINCK, *Œuvres complètes : Philosophie de la nature et des sciences*, Tome I, Vol. 1, éd. par Yves Larochelle, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009 ; Charles DE KONINCK, *Œuvres complètes : Philosophie de la nature et des sciences*, Tome I, Vol. 2, trad. par Yves Larochelle et Bénédicte Échivard, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.

est impossible d'éliminer toutes les influences extérieures⁴⁴. » Par conséquent, « cette loi d'inertie ne peut pas être dérivée directement de l'expérience⁴⁵ ». C'est donc d'une « expérience idéalisée⁴⁶ » que vient le principe d'inertie, non d'une expérience réelle. Pour Descartes, le principe d'inertie est obtenu à partir d'une déduction, et non d'une expérience : « De cela aussi que Dieu n'est point sujet à changer, et qu'il agit toujours de même sorte, nous pouvons parvenir à la connaissance de certaines règles [...]. La première est que chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut...⁴⁷ » C'est là, pour Meyerson, le « véritable fondement⁴⁸ » du principe. Par conséquent, il est trop rapide d'opposer à la théorie aristotélicienne, qui serait naïve et non scientifique, un principe d'inertie qui, lui, serait prouvé expérimentalement.

Conclusion

En opposant une cosmologie conservatrice nouvelle à une cosmologie classique téléologique, nous avons voulu approfondir le fondement de la distinction entre le conservatisme et le progressisme politique. À la lumière des réflexions qui précèdent, les deux polarités se présentent comme des manifestations du même phénomène d'inversion téléologique.

Les hésitations du conservatisme politique peuvent s'expliquer par cette tension interne d'un mouvement anti-progressiste, qui endosse les présupposés de son adversaire. Une lutte contre le progressisme, dans ces conditions, n'a d'autre effet que de renforcer les principes communs qui président à leur polarité.

Cet élément d'une autre histoire du conservatisme est donc une invitation à élucider les fondements de ce courant de pensée. En effet, la notion est complexe, sa généalogie entremêlée, son expression multiple. À l'heure où les conservatismes politiques se renforcent à la faveur des crises du progressisme, il est nécessaire de mieux circonscrire ce mouvement de pensée politique, de ne pas se payer de mots, mais d'explorer son histoire, ses contradicteurs et ses contradictions⁴⁹.

⁴⁴ Albert EINSTEIN, *L'évolution des idées en physique*, op. cit., p. 25.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Principes*, A. T., IX-2, II-37, p. 84.

⁴⁸ Émile MEYERSON, *Identité et réalité*, op. cit., p. 132.

⁴⁹ C'est notamment la tâche que s'assigne l'ouvrage suivant : Michel BOYANCE, Bernard GUERY, *Le conservatisme : Nature, enjeux, limites*, à paraître aux presses Universitaires de l'IPC.