

2 - 7. LE MONDE ET LES SCIENCES.

2. 7. 1.

Poser le concept de monde, c'est interroger l'existence et la cohérence d'un ordre général des choses autour de nous – le fait que cet « autour de nous » ne soit pas un chaos indescriptible. C'est interroger la réalité et l'unité de ce à quoi nous avons affaire hors de nous, que nous partageons avec d'autres et qui nous autorise finalement à dire "nous"¹.

Cependant, au terme de notre parcours, le Monde nous renvoie à différentes idées - la réalité, l'espace et le temps, l'infini, la matière, la nature, la contingence - dont aucune n'est simple ni définitive. Dès lors, comment sauver le monde ? Comment éviter qu'il ne disparaisse derrière un fatras d'idées ?

Une idée a-t-elle le moindre sens s'il n'est pas, au delà d'elle, un monde pour lui donner quelque réalité ? Mais comment concevoir ce monde alors ? Une telle question est relativement récente et Ludwig Wittgenstein paraît être l'un des premiers philosophes qu'elle ait préoccupé de manière essentielle (*Tractatus logico-philosophicus*, 1921²). Il nous faut dès lors nous arrêter à cet ouvrage voulant refaire la philosophie de zéro, comme si rien ne l'avait précédé et assurant que ses conclusions sont définitives – une attitude qui n'est pas très originale cependant et que l'on rencontre souvent chez des savants se piquant d'exposer leur philosophie, comme par exemple Ernst Mach dans *La connaissance et l'erreur* (1908³). Un ouvrage dans lequel Wittgenstein semble avoir puisé assez largement. Quoi qu'il en soit, à défaut d'avoir été immédiate, l'influence du *Tractatus* fut durable, alors même que l'ouvrage ne devait plus correspondre totalement aux vues de son auteur.

Même Bertrand Russell, qui joua un rôle essentiel dans la diffusion de la philosophie de Wittgenstein reconnaît que celui-ci parlait en oracles et émettait son opinion comme s'il s'agissait d'un oukase impérial... (*Histoire de mes idées philosophiques*, 1959, p. 147⁴).

¹ Voir P. Clavier *Le concept de monde*, Paris, PUF, 2000.

² trad. fr. Paris, Gallimard, 1961.

³ trad. fr. Paris, Flammarion, 1908. Sur cet ouvrage, voir Index.

⁴ trad. fr. Paris, Payot & Rivages, 2002.

Le monde est tout ce qui arrive.

Le monde est tout ce qui arrive, pose d'emblée Wittgenstein. Le monde représente un ensemble de faits, non de choses ; sachant qu'un fait est l'existence d'un état de choses et marque une liaison d'objets.

Les objets forment la substance du monde, c'est-à-dire ce qui existe indépendamment de ce qui arrive (*Tractacus*, 2. 024). Ils sont premiers et ne peuvent être composés (2. 021). Nous ne saisissons aucun objet en soi néanmoins mais seulement dans son rapport à d'autres, dans un état de choses. Dès lors, ce que nous saisissons du monde, *ce que nous pouvons dire de lui*, cela ne peut prétendre être le monde en soi. Le monde est ce que nous en saisissons. Or nous ne le saisissons que ponctuellement, de notre point de vue, comme fait.

Le monde n'est pas caché, pour Wittgenstein. Il ne se dérobe pas à nos prises. Il est seulement impossible de dire ce que notre langage et le monde ont en commun pour que le premier puisse passer pour représenter ou non le monde correctement. Pour cela, il faudrait pouvoir comprendre le monde autrement qu'à travers le langage. Il faudrait pouvoir se situer hors du monde que nous appréhendons (4. 12). Une proposition peut donc dire comment est un état de choses, non ce qu'est un objet, ce qu'est une chose en soi (3. 221). La limite du langage que nous comprenons est la limite de notre monde (5. 62). Nous n'appartenons pas au monde ainsi. Nous sommes sa limite (5. 632). Tout sens que nous donnons au monde est en dehors de lui (6. 41). Et nos valeurs sont, par rapport à lui, transcendantales (6. 421)⁵. Du monde, encore une fois, nous ne saisissons que les faits ; des états de choses qui sont autant d'accidents (6. 3). Au delà, ce que nous disons du monde en soi ne peut être validé et pas davantage ce que nous sommes en lui.

En même temps, force est d'admettre que le monde se reflète correctement dans le langage, puisque rien ne nous permet de juger que tel n'est pas le cas – puisque nous n'avons précisément pas d'autre monde pour juger de celui que nous appréhendons. Pour autant, nous ne construisons pas le monde à travers nos catégories logiques, nous ne nous le donnons pas. Le monde n'est pas notre rêve. Aucune partie de notre expérience n'est a priori, affirme Wittgenstein (5. 634). Nous ne faisons donc pas le monde et s'il nous faut poser un monde en soi c'est pour reconnaître qu'en lui-même, le monde n'a pas de sens. Il ne peut en effet avoir

en lui-même aucun des sens que nous pouvons lui prêter. Dieu ne se révèle donc pas dans le monde (6. 432). Nous l’y révélons, faudrait-il dire plutôt. Dieu est la manière dont tout à lieu, notera Wittgenstein dans ses *Carnets* (1^{er} août 1916⁶).

Il n’est pas de sens du monde, redit Jean-Luc Nancy. Le monde est l’espace de “l’il-y-a”. Un espace auquel Dieu n’appartient pas. Un espace de donation et de relation des éléments les uns aux autres. Rien de plus (*Le sens du monde*, 1993⁷). Le monde est au delà de nos catégories. Mais il n’est rien ainsi et non quelque chose dont nous manquons le sens. Car nous sommes tout à fait incapables de fonder, de sonder quelque chose au delà de nos catégories. Nous ne pouvons connaître l’inconnaissable. Il faut donc admettre que le monde est seulement. Au delà du langage, Wittgenstein admet ainsi qu’une réceptivité “mystique” (6. 44) est à même de saisir non pas comment est le monde mais seulement qu’il est. L’approche de l’au delà du monde se clôt dans le silence : ce dont on ne peut parler, il faut le taire.

*

L’influence de l’ouvrage, avons-nous dit, sera durable. Cela n’a rien de très surprenant car, au delà de la difficulté de lecture du *Tractacus*, les conclusions de Wittgenstein n’ont rien de très original. Voulant refonder toute la philosophie, le Wittgenstein du *Tractacus* n’est parvenu qu’à reproduire le kantisme d’une manière assez brouillonne et sans paraître en avoir une réelle connaissance – et d’une certaine façon, on peut se demander si ce n’est pas Wittgenstein qui fera véritablement découvrir le kantisme, sans le nommer, là où son influence n’avait guère été profonde et notamment dans les pays anglo-saxons. Toutefois, Wittgenstein va beaucoup moins loin que Kant. Il ne distingue pas entendement et raison. Il ne discute pas la possibilité de jugements synthétiques a priori. Il en reste aux éléments communs d’une philosophie faite du point de vue de la conscience et s’y limitant – d’une philosophie de la représentation. Le monde est pour la conscience d’abord ce qu’elle en saisit puis ce qu’elle peut croire qu’il existe au delà d’elle. Le monde est *son* extériorité et en ceci, il est en soi forcément inconnaissable puisque ce monde qui n’a de sens qu’à être notre vis-à-vis est alors

⁵ Sur ce point, voir F. Wolff *Dire le monde*, Paris, PUF, 1997.

⁶ trad. fr. Paris, Gallimard, 1997.

pensé, en tant qu'il est en soi, sans nous, c'est-à-dire sans rien qui puisse le déterminer à nos yeux. Dire que le monde est un ensemble non de choses mais de faits, c'est dire que nous seuls l'occupons et qu'il n'y a finalement rien d'autre que nous et donc rien pour caractériser le monde tel qu'il peut être sans nous – en quoi le monde en soi paraîtra inconnaissable, seulement accessible à quelque intuition "mystique". Pour qu'il en soit autrement, il faudrait nous remettre dans le monde, un parmi ses éléments et n'en saisissant qu'une partie. Le monde de Spinoza, qui est Dieu sous une infinité d'attributs dont nous ne connaissons que deux : l'étendue et la pensée, en fournit une image.

Vue de notre fenêtre, les plus grandes « Vérités » menacent ruine : vérités métaphysiques, religieuses, tout ce qui ne correspond pas à un fait de conscience, tout ce qui ne nous parle pas, tout ce que nous ne trouvons pas « en nous », n'existe tout simplement pas. De là une iconoclastie radicale, qui permet de tenir tout ce qui nous a précédé pour rien, pour tout refaire de zéro à notre échelle non pas seulement individuelle mais culturelle si, à la place de la conscience, on place le langage, jusqu'à substituer ce dernier à la première - comme s'il existait et avait sens de lui-même, ce qui aura été l'un des grands mirages de la pensée moderne, sans lequel, toutefois, toute cette philosophie ne serait qu'un réalisme naïf (le monde est ce que je perçois. Je suis la mesure de toute chose). Or cette attitude, cela est moins aperçu, ne peut que rencontrer des difficultés à accorder la réalité des sciences.

Le peu d'enthousiasme de Wittgenstein pour la science a pu être souligné⁸ – bien qu'il n'y ait chez lui aucune aspiration à une "autre science", aucune attirance pour des théories extrascientifiques : sa rupture avec Carnap aurait été précipitée par la découverte dans la bibliothèque de ce dernier d'un ouvrage sur certains phénomènes parapsychologiques, Wittgenstein ne comprenant pas qu'on puisse s'intéresser un seul instant, même par curiosité, à de pareilles absurdités. Pour Wittgenstein, néanmoins, Copernic ou Darwin n'ont pas *découvert* quelque théorie vraie mais ont seulement éclairé de manière féconde un aspect du monde. Ils ont développé de nouveaux systèmes de notation des phénomènes – de nouveaux "paradigmes", un terme que nous rencontrerons plus loin et que Wittgenstein passe pour avoir

⁷ Paris, Galilée, 1993.

anticipé. Du monde que pose le *Tractacus* il ne peut y avoir de science, de savoir au sens propre mais seulement des collections, des relations de faits, puisque notre monde n'est qu'un ensemble de faits. Aucun jugement sur l'ensemble des choses du monde n'est valide puisqu'il n'y a pas de monde, faudrait-il dire, au sens d'une réalité en soi connaissable – l'affirmation « il y a plus de trois choses dans le monde » n'a pas de sens pour Wittgenstein⁹. Le monde est pour nous et par là soumis à notre manière ponctuelle de l'appréhender. Ce qui appartient à l'essence du monde ne se laisse pas dire. Mais l'essence du langage est une image de l'essence du monde, dira plus tard Wittgenstein. La philosophie, gérante de la grammaire, peut saisir l'essence du monde non dans des propositions mais dans les règles du langage qui excluent les combinaisons de signes faisant non sens (*Remarques philosophiques*, 1930 & posthume 1964, 54¹⁰). Le monde éclot dans des jeux de langage. Et quant à la philosophie, son but peut être seulement à cet égard la clarification logique de nos pensées. Elle n'est pas une doctrine mais une activité (*Tractacus*, 4. 112. Cela encore est proche de Mach).

Wittgenstein n'envisage pas qu'un langage puisse être plus ou moins vrai par rapport au monde. Comment le serait-il ? Au delà du langage, le monde n'est qu'être. Toute connaissance ne peut donc revenir qu'à décrire non à déterminer puisque, encore une fois, nous ne pouvons sortir du monde pour dire ce qu'il est indépendamment du fait que nous y sommes. Il n'existe pas la moindre méthode permettant de prouver que les théories scientifiques sont vraies ou probablement vraies, écrit en ce sens Alan Chalmers (*Qu'est-ce que la science ?*, 1982¹¹). Il n'est donc pas de vrai progrès de connaissance. Les mathématiques permettent-elles de décrire adéquatement le réel ? Si cela est vrai, c'est un miracle que nous ne comprendrons jamais, affirme Eugen Wigner (*The unreasonable Effectiveness of Mathematics in natural Sciences*, 1960¹²).

Ce n'est pas un miracle, soutient le cosmologiste Max Tegmark. Si les mathématiques sont efficaces pour décrire la nature, c'est non seulement parce que le livre de la nature est écrit en langage mathématique, comme disait Galilée mais c'est parce que le monde physique est un objet mathématique. Et puisque plusieurs structures mathématiques sont possibles, il faut imaginer qu'il puisse exister des univers parallèles au nôtre.

⁸ Voir J. Bouveresse *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, Combas, L'Eclat, 1991, chap. 3.

⁹ Cité par Russell *op. cit.*, p. 145 et sq.

¹⁰ trad. fr. Paris, Gallimard, 1975.

¹¹ trad. fr. Paris, La Découverte, 1987.

Mais qu'est-ce exactement qu'une « structure mathématique » ? S'il est un objet mathématique, l'univers est-il intégralement calculable ? Axiomatisable ? On pourrait croire que ces questions et d'autres sont sérieusement examinées. Mais en fait non (*The mathematical Universe*, 2008¹³).

Comme l'exprime Moritz Schlick, le monde consiste en faits ayant une structure que nos propositions peuvent rendre comme tels. Pour autant, la vérité n'est pas une affaire de correspondance avec les faits. Les faits ne nous sont connus qu'à travers nos propositions, de sorte que celles-ci ne peuvent être comparées avec eux. Aucune loi ne peut être logiquement prouvée mais il n'est rien qui, en principe, ne puisse être dévoilé – il n'est pas d'énigme disait déjà Wittgenstein. Si une question peut être posée, elle peut trouver sa réponse. Il n'est pas de différence entre apparence et réalité, souligne Schlick (*Forme et contenu*, 1932, Troisième conférence¹⁴).

Nous avons disputé ailleurs un tel relativisme et souligné quelle conception assez naïve de la vérité il suppose (voir 1. 15.). Nous n'y reviendrons pas ici, sinon pour souligner qu'il n'y a évidemment pas de science, ni de technique possibles lorsqu'on déclare avec Wittgenstein que nous ne pouvons inférer les événements de l'avenir des événements présents et que la croyance au rapport de cause à effet est la superstition (*Tractacus* 5. 1361). Dans ces conditions, on ne saurait concevoir un moteur que par un heureux hasard et c'est par une habitude injustifiée et injustifiable que nous mettons de l'essence dans une voiture plutôt que du sucre. Dans ces conditions, il n'est pas de lois scientifiques mais diverses interprétations¹⁵.

Le fait est que des idées aussi sommaires auront pu passer pour bouleversantes et audacieuses au XX^e siècle. Mais encore s'agit-il de les soutenir avec un minimum de cohérence, ce que ne fait pas Rudolf Carnap lorsqu'il formule une théorie « nomologique » de la causalité, affirmant que toute relation causale posée renvoie à la science et non à la nature, de sorte qu'il faut éviter de parler de « loi » (*Fondements philosophiques de la physique*, 1966, 4^e partie¹⁶). Sans la science, pas de monde toutefois selon de tels principes et si l'on ne

¹² *Communications in Pure & Applied Mathematics* vol. 13 n°1, New York, J. Wiley & sons, 1960.

¹³ *Foundations of Physics*, vol. 38, 2008, pp. 101-150.

¹⁴ trad. fr. Marseille, Agone, 2003.

¹⁵ Voir par exemple N. Boileau, qui plaide en ce sens pour un « éventualisme » (*Penser l'éventuel*, Paris, Quae, 2017).

¹⁶ trad. fr., Paris, A. Colin, 1973.

peut parler de « loi », on ne peut davantage parler de « nature », surtout pour l'opposer à la science. Tout ce que l'on pourrait faire de manière fondée en l'occurrence serait de se taire ! Tandis qu'il nous faut, nous, nous pencher plus précisément sur les difficultés que rencontre la pensée contemporaine à admettre qu'il y a bien une science et un monde.

*

2. 7. 2.

Il n'y a pas de monde.

Car un cran plus loin, en effet, en admettant qu'il n'est pas de monde en soi connaissable ou en posant avec Nelson Goodman qu'il n'est pas de monde neutre, sous-jacent à l'activité et au langage, nous aboutissons au relativisme absolu. A quoi paraît bien conduire toute conception assimilant le monde à un ensemble de faits. Car tout notre savoir consiste alors, comme le reconnaît Goodman, en manières de décrire qui, toutes ensemble, ne forment pas un tout et ne peuvent faire un monde (*Manières de faire des mondes*, 1984, p. 11¹⁷). Il n'est dès lors plus de monde du tout. Le problème est que nous manquons alors d'argument pour bâtir la thèse elle-même ! Nous ne pouvons pas même parler de "manières de décrire le monde" distinctes, en effet, seulement constater que nos perceptions du monde ne se recoupent pas exactement, ce qui ne revient pas à dire qu'elles sont totalement hétérogènes. De sorte que force est de nous en contenter - comme toujours, le relativisme se reverse en conformisme ! Le monde est, *en ce moment*, ce qui est communément admis entre ses différentes descriptions ; ou plutôt ce qui ne fait pas l'objet de perceptions différentes, un non-dit plus qu'une réalité positive, une sorte d'idée limite au delà de toute description. C'est parce qu'elle s'impose qu'une idée est vraie, serait-on alors tentés de dire et ce qu'on appelle le progrès des sciences serait seulement un changement de façons de voir - d'idées reçues finalement, qui sont autant de "boîtes noires" ou de "paradigmes", comme nous le verrons ci-après, pour ceux qui les énoncent et croient ainsi illusoirement tenir *la vérité*.

Aux II^o-III^o siècles, le sceptique Sextus Empiricus raisonnait déjà en des termes très comparables (*Esquisses pyrrhoniennes*¹⁸). Notre pensée, posait-il, ne s'applique pas

¹⁷ trad. fr. Paris, Gallimard, 2006.

¹⁸ trad. fr. Paris, Seuil, 1997.

directement au monde extérieur mais à travers les sens qui l'interprètent à leur façon : ce que nous nommons miel n'est pas en soi la même chose que cette chose qui a sur nous une action adoucissante. Il n'y a donc pas moyen de juger de la nature des choses en elles-mêmes – celui qui ne connaît que le portrait de Socrate ne peut savoir s'il ressemble à Socrate. Certes. Mais rien non plus ne lui permet de croire qu'il ne lui ressemble pas. On ne peut arguer du caractère insondable de la réalité pour discriminer les descriptions qui en sont données. Force est de se contenter de la réalité commune, en postulant un monde en soi inconnaissable au delà ou bien en niant même qu'un tel monde existe – le réalisme des faits, du concret, nous enferme dans un idéalisme aussi naïf que radical. C'est à cela qu'oblige logiquement en effet toute affirmation commençant par poser qu'il n'est de connaissance que de faits ou d'événements. Car si toute notre connaissance ne porte que sur des faits individuels, la connaissance ne se distingue pas essentiellement de la perception. Elle est inséparable d'un acte de prise de connaissance directe des faits. Le nominalisme, nous avons voulu le montrer ailleurs, verse logiquement dans le sensualisme (voir 2. 1. 22.). Lequel paraît très vite insuffisant.

Certes, il est incontestable que l'expérience directe, sensorielle, que nous avons du monde ne permet pas de parler objectivement de lui, puisque nous n'avons aucun moyen de comparer nos sensations autrement qu'à travers des mots généraux, forcément différents d'elles qui sont singulières. Orlando était en train de décrire la nature, comme tous les jeunes poètes et afin d'accorder son épithète à une nuance précise de vert, il regarda la chose elle-même : un massif de lauriers sous sa fenêtre. Et, naturellement, s'en fut fini d'écrire. Dans la nature, le vert est une chose ; en littérature, c'en est une autre, écrit Virginia Woolf (*Orlando*, 1928, p. 27¹⁹). Prenons-en acte : il n'existe pas, sinon par habitude comme le soulignait Hume, un objet comme le Monde pour la sensation mais seulement des sensations, qui toutes ensemble ne font pas un monde. Dès lors, toute doctrine qui postule la réalité d'objets tangibles comme gage de toute vérité ne peut en ce sens que finir par postuler l'existence d'un arrière-monde inaccessible des phénomènes, des états de choses. Ce qui revient à réputer toute vérité relative à celui qui l'énonce, puisque si toute vérité est dans les faits, il faut bien reconnaître que nous ne saisissons jamais ceux-ci que d'un certain point de vue, d'une certaine

situation – l’homme est la mesure de toutes choses, disait en ce sens Protagoras, pour lequel l’âme n’était rien une fois supprimées les sensations. Par quoi il faut entendre que *chaque* homme est la mesure de toutes choses.

Il reste toutefois que les rapports qu’au moyen de mots nous établissons entre nos sensations sont communs – sinon, nous ne pourrions pas même nous prononcer sur la relativité de ces dernières, nous serions incapables de les comparer et donc de les nommer et de savoir qu’elles existent. Si le monde a une réalité, ainsi, c’est peut-être dans l’activité de l’esprit et l’on peut dès lors, comme Gottlob Frege, distinguer plusieurs mondes : celui sensible des objets et des forces physiques, celui des différents états de conscience et celui enfin des idées objectives, que l’esprit est capable d’atteindre, de reconnaître mais qui ne sont pas réelles (*wirklich*) au sens où elles pourraient agir sur les sens. Car, selon Frege, ces idées existent indépendamment de la connaissance que nous en prenons. De sorte qu’il n’y a pas d’histoire des idées mais seulement une histoire de notre connaissance de ces dernières (*La pensée*, 1918²⁰). Pour autant, les trois mondes ne sont pas coupés les uns des autres : le troisième est ce qui confère vérité et existence aux deux premiers – les faits ainsi sont des propositions vraies, dans la correspondance d’un mot et d’une chose, d’un concept et d’une réalité. Au total, il convient ainsi de distinguer trois étages d’un même monde plutôt que trois mondes – il n’y a pas de platonisme chez Frege au sens strict, pas d’indépendance entre idées et esprit. Le troisième monde, cependant, n’est pas individuel. Il s’inscrit sous la perspective d’un intellect commun, dont l’idée est aussi vieille que le platonisme.

L’intellect commun

Si les vérités logiques s’imposent à tous ceux qui pensent, ne faut-il pas concevoir qu’elles existent à part de nous et relèvent d’un Intellect supérieur dont les hommes se servent pour penser ? Un intellect commun par rapport auquel tous les hommes ne seraient intelligents qu’en puissance ? L’âme reçoit d’un principe supérieur les notions simples qui ne peuvent entrer en elle ni par les sens, ni au moyen d’images, écrit saint Bonaventure (*Itinéraire de l’esprit vers*

¹⁹ trad. fr. Paris, Stock, 1974.

²⁰ *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. fr. Paris, Seuil, 1971. Voir J. Bouveresse *Dire et ne rien dire*, Nîmes, J. Chambon, 1997, chap. I.

Dieu, 1259, chap. III, 2²¹). La question fut soulevée par Anaxagore, puis traitée par Aristote (*De l'âme*, III, chap. V²²).

Pour Aristote, l'âme dispose de quatre facultés : nutritive (végétative), sensitive (perceptive), appétitive (motrice) et intellectuelle (cogitative). L'âme intellectuelle contient elle-même un intellect patient qui reçoit l'impression des choses à travers les sens et l'imagination (*noûs pathetikos*) et un intellect agent (ou « impassible », *noûs apathès*). D'où ce dernier tire-t-il ses principes et ses connaissances cependant ? Nous devons trouver ou apprendre ce que nous savons, nous n'avons donc le savoir qu'en puissance. Pour Aristote, l'acte précède toujours la puissance ; on est capable de quelque chose, on ne peut être logiquement en puissance de ce qui n'est pas (voir 2. 3. 3.). Puisque l'intellect agent doit apprendre à connaître, il faut poser un intellect en acte – qui n'est pas lui, sera-t-on tenté de croire, qui est même distinct des individus pensants. C'est ce que soutiendra notamment Alexandre d'Aphrodise : identifiable à Dieu pensant en nous, l'intellect agent n'est pas une faculté de l'âme. Il entre dans l'embryon de l'extérieur. On pourra même imaginer que cet intellect, immortel et éternel, reste tout à fait séparé des individus et c'est une conclusion que l'on prêtera notamment à Averroès dans son commentaire de la troisième partie du *Traité de l'âme* d'Aristote (*L'intelligence et la pensée*, XII^e siècle²³).

Avant Averroès, cette thèse avait été effectivement soutenue par Abû Nasr Al-Fârâbî, pour lequel l'intellect agent est une forme séparée qui ne sera jamais dans une matière (*L'épître sur l'intellect*, début X^e siècle²⁴). Mais est-ce vraiment là ce qu'affirme Averroès ? Le texte qui nous a été transmis a subi de nombreuses altérations et on en discute encore ! Mais Averroès passera pour l'avoir effectivement affirmé et Thomas d'Aquin lui disputera cette thèse, qui sera défendue par les averroïstes latins comme Siger de Brabant, soutenant que l'homme ne pense pas de lui-même.

Thomas ne pouvait que rejeter une thèse qui tendait à placer l'éternité du monde intelligible non pas en nous mais hors de l'âme ; bien qu'Averroès n'identifie pas l'intellect commun à Dieu ou à une sorte d'âme du monde, note Ernest Renan. C'est pourquoi on accède par la raison et non à travers une extase à cet intellect commun, qui n'est finalement que la raison commune de l'humanité (*Averroès et l'averroïsme*, 1852²⁵). En regard, Thomas d'Aquin soutiendra que la connaissance représente un élément personnel, qu'elle est l'acte du corps. Pour Aristote, de fait, ce n'était pas l'âme qui apprend ou réfléchit mais l'homme à travers son âme (*De l'âme*, 408 b). Finalement, la thèse averroïste sera condamnée par l'évêque de Paris Etienne

²¹ trad. fr. Paris, Vrin, 1994.

²² trad. fr. Paris, Vrin, 1988.

²³ trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1998.

²⁴ trad. fr. Paris, L'Harmattan, 2001.

Tempier en 1270 et 1277. Quatre siècle plus tard, elle reviendra sous la plume de Malebranche (*De la recherche de la vérité*, 1674, Livre III, II^o partie, chap. III à VI²⁶).

Les hommes n'ont pas la puissance de former à leur gré les idées, qui ne peuvent être non plus tirées seulement de l'expérience : nous ne percevons que des consécutions dans les choses et jamais une cause en tant que telle, qui est une idée que nous ajoutons aux choses, note Malebranche, comme l'avait déjà fait Avicenne et comme le redira Hume (qu'on accusera d'ailleurs de copiage, bien que Hume, s'il reprend effectivement la démonstration de Malebranche, en tire des conclusions tout à fait opposées). Les idées sont des êtres réels ainsi, qui ne sont pas de nous, puisque nous ne sommes pas maîtres de les former ; ni ne sont en nous puisque nous avons tous les mêmes – nous voyons tous que deux plus deux font quatre et qu'il faut préférer son ami à un chien, écrit Malebranche ; et si nous ne le voyons pas, c'est que des raisons particulières nous empêchent d'accéder à la raison universelle. En fait, *nous saisissons les idées en Dieu*, qui est le monde intelligible et qui nous éclaire. Nous voyons ainsi en Dieu, non pas en lui – nous ne voyons pas Dieu en lui-même (X^o Eclaircissement, 4^o objection) mais comme on voit *en* lumière. Et nous voyons Dieu même lorsque nous voyons des choses changeantes, corruptibles et c'est l'âme ainsi qui contient en définitive tout ce que nous voyons de beau dans le monde et que nous attribuons aux objets (*Méditations chrétiennes*, 1683, IX^o Méditation, XX²⁷).

Cette « vision en Dieu » de Malebranche s'attira de nombreuses critiques, dont celles d'Antoine Arnauld (*Des vraies et des fausses idées*, 1683²⁸). Pourtant, la question est impossible à évacuer : si nous pouvons partager avec d'autres ce que nous pensons, ce qui revient à dire, sinon que nous pensons exactement la même chose, que nous partageons au moins les mêmes principes, comment faisons-nous ? Faut-il dire avec l'empirisme que toutes nos idées se tirent de nos sensations ? Mais cela ne résout rien car comment nos idées peuvent-elles y être inscrites ? La question est de rendre compte de l'existence de l'esprit dans le monde. Dira-t-on qu'il est codé dans notre patrimoine génétique ? Cela ne résout pas plus la question que de croire qu'il est logé dans les choses dont nous avons sensation. L'esprit se tire-t-il de la formation particulière de nos cerveaux et n'est-il rien d'autre ? Cela revient à l'inscrire dans nos neurones plutôt que dans nos gènes et cela ne résout rien non plus. Si nous sommes en puissance de penser, qu'est la pensée en acte ? Nous sommes obligés de la poser. Mais croire alors que toute pensée se ramène à un code génétique ou un système neuronal revient à poser une pensée inconsciente, une pensée encore

²⁵ Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

²⁶ *Œuvres I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1979.

²⁷ *Œuvres II*, Paris, Pléiade Gallimard, 1992.

impensée en nous – ce qui est répondre à une question par un mystère. Nous pouvons la croire strictement individuelle mais comment expliquer alors son possible partage ? Faut-il dire que nous formons tous des pensées similaires à partir du même appareillage intellectuel ? Mais pour cela, il faudrait que cet appareillage contienne des principes, des pensées communes et la question reste entière. Sur cette question essentielle, nous n'en savons pas beaucoup plus qu'Aristote !

Karl Popper numérote également trois mondes (*La connaissance objective*, 1972 & 1979²⁹). Le monde 3 est pour lui celui de la connaissance objective, dont les vérités sont indépendantes des individus qui les proposent et existent d'elles-mêmes, au point de pouvoir se passer d'un sujet connaissant. De ce monde 3 dépend le monde 2 des états mentaux, de la conscience de soi, au sein duquel les connaissances, ayant trait à des phénomènes ponctuels, fugitifs, se dégradent en croyances. Les objets sensibles que révèle le monde 1, enfin, sont liés avec le troisième monde par l'activité de l'esprit. C'est l'esprit en effet qui fournit les catégories permettant de distinguer les objets eux-mêmes (*Sur la théorie de l'esprit objectif*, 1968). Dès lors, le but de la science est l'approximation de la vérité : une "vérisimilitude", liée au pouvoir explicatif d'une théorie confrontée à l'épreuve des faits.

Tout ceci, au fond, sonne très kantien. Sauf sur un point essentiel.

*

2. 7. 3.

Rappelons en effet brièvement l'Analytique de la *Critique de la raison pure* (1781³⁰). Notre connaissance est organisée par la rencontre de catégories conceptuelles que l'entendement apporte et de données sensibles issues de la perception. Sans l'entendement, la perception est aveugle. Sans le sensible, la connaissance est vide. Qu'est le monde au delà des catégories au moyen desquelles nous le comprenons ? Nous ne pouvons le savoir. Nous ne pouvons saisir les choses en soi ni parler de "monde" comme d'un tout déterminé. Mais, dans l'ordre des phénomènes, notre connaissance peut être fondée. Du monde nous pouvons établir

²⁸ Paris, Vrin, 2011. Voir également Pierre-Sylvain Régis *Système de philosophie*, 3 volumes, Posuel & Rigaud, 1690 & Simon Foucher *Critique de la Recherche de la Vérité*, 1675, New York, Johnson reprint corp., 1969.

²⁹ trad. fr. Paris, Champs Flammarion, 1991.

³⁰ *Œuvres philosophiques*, trad. fr. en 3 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1980-1986.

des lois qui permettent de décrire de manière générale le comportement d'objets particuliers. Dans le langage de Kant : des jugements synthétiques a priori sont possibles. Les sciences sont capables de connaissances qui ne se déduisent pas analytiquement de nos concepts mais qui, synthétiques, sont validées par l'expérience en même temps qu'elles sont générales, a priori, c'est-à-dire valables pour des objets encore inobservés – ainsi la loi de l'attraction universelle.

Kant s'attache de la sorte à répondre à la question : comment des sciences sont-elles possibles ? Or cette question, plus personne ne la pose !

Pour le comprendre, il convient de souligner qu'il est un présupposé commun aux différentes approches que nous venons de présenter qui veut que la vérité se constate, comme un fait. Toute vérité se découvre, comme un fait. Seulement, il n'est pas de fait brut. Les faits sont affaire de point de vue et de distinction. Ils ont d'emblée une structure d'énoncé. Pour être pensée ou simplement nommée, souligne Kant, l'expérience suppose une synthèse de la perception. Elle suppose un acte d'esprit – nous sommes toujours dans le cadre d'une philosophie de la représentation. Dès lors, on admettra :

- 1) soit que le vrai monde, le monde en soi, au delà de notre point de vue, est insaisissable, quoique notre connaissance des phénomènes soit fondée et non subjective car portée par des catégories universelles. C'est la solution kantienne et celle du Wittgenstein du *Tractatus* ;
- 2) Soit que la vérité du monde relève des idées que nous apportons au déchiffrement du monde, de telles idées ne nous étant pas propres néanmoins – ce serait verser dans le subjectivisme, comme si chacun était maître de la vérité du monde – mais existant en soi, l'esprit ayant seulement une chance de les atteindre. Selon cette vision, qui est celle de Frege et de Popper et qui évoque le réalisme des universaux (voir 2. 1. 21.), les sciences peuvent être considérées comme provisoirement vraies, tant qu'elles n'ont pas été réfutées, ce qui est logique puisque la vérité qu'apportent les règles de l'esprit ne dépend pas de nous. Popper peut bien ainsi souligner que pour avancer en science l'audace et la perspicacité sont déterminantes (*Une épistémologie du sujet connaissant*, 1967), comme l'opportunité de commettre des erreurs le plus vite possible (*Des nuages et des horloges*, 1965). Cette perspicacité que réclame Popper reste néanmoins celle

d'un jeu de devinettes. Dans la mesure où les mondes 1 & 2, qui sont notre monde, dépendent quant à leur vérité d'un monde 3 qui ne dépend pas de nous, cela revient à nous priver du monde, car la réalité objective n'a pas de point de vue dans une telle conception. Si la vérité du monde doit être trouvée, elle n'est pas vécue, sinon par chance. Nous n'en sommes pas responsables. Popper peut ainsi parler de la science comme d'un progrès constant vers la vérité, sans se poser la question kantienne de savoir comment la science est possible, c'est-à-dire comment elle peut être vraie, puisque la vérité des sciences est inassignable et, ne dépendant finalement pas de nous, éternellement provisoire. Un tel point de vue évite certes le subjectivisme mais ne peut guère expliquer comment des sciences peuvent être positivement utiles.

- 3) On peut admettre enfin que le vrai monde, le monde en soi, au delà de notre point de vue, est insaisissable ou même inexistant et que notre connaissance du monde n'a rien de fondé. Selon ce point de vue, qui se tire notamment du constat des ruptures radicales marquant l'histoire des sciences, on ne se souciera pas de savoir comment la science est possible puisqu'on aura en fait de sciences de simples jeux de langage. C'est souvent en ce sens relativiste qu'ont été prolongées les idées de Wittgenstein ; sens selon lequel il n'est finalement pas de monde, au sens d'une totalité faisant sens. Nous ne trouvons à la place qu'une collection de faits disparates et de théories instables par rapport auxquelles le monde est une limite reculant indéfiniment. Le monde est une inconnue et la science progresse tout à fait à l'aveugle. D'une certaine façon, elle est vaine.

La science rend le monde inconnu.

Dira-t-on que cette troisième conclusion paraît pour le moins paradoxale en regard de la place que les sciences occupent dans nos sociétés et par rapport à leurs avancées ? Il n'en est rien et sans doute les affirmations quant à l'inexistence "du" monde sont-elles assez naïves si elles croient miner les fondements des démarches scientifiques. *Car, même réduit à une inconnue, le monde fait toujours sens. Il est encore un monde. Il est en fait le monde nécessaire d'un sujet déployant une activité scientifique.* Tout comme un être s'estimant libre et responsable de ses actes a besoin d'un Dieu transcendant et ne peut se satisfaire d'un Dieu

s'occupant dans le détail des affaires du monde, un être savant a besoin d'un monde inassignable, d'un monde à découvrir – ce que l'on comprend très mal en disant que la science ne fait que reculer inlassablement le mystère du monde (plus nous savons et moins nous comprenons) ou qu'elle se leurre en croyant dévoiler la réalité du monde. En fait, *la démarche scientifique rend positivement le monde inconnu*. Elle ne rend pas le monde un mystère mais estompe plutôt ses contours. *La science efface le monde !* Notamment par un effet de précision, qui fait perdre de vue sa totalité et par un effet de reformulation, qui arrache les phénomènes à leur désignation courante, immédiate, pour les soumettre à un nouveau langage qui ne permet plus forcément de les reconnaître. Or cela a été aperçu dès que la science moderne s'est affirmée sans doute mais toujours de manière négative. Jusqu'à nos jours ainsi, et peut-être plus que jamais aujourd'hui, on aura dit et redit que la science désenchante le monde, le vide de son sens. En quoi l'on se trompe seulement à croire que la science ferait cela comme malgré elle et à imputer à la science seule un tel effet que produit en fait toute réflexion découvrant une altérité, dévoilant quelque chose ne faisant pas partie du monde tel qu'on l'imaginait et provoquant un décentrement culturel.

Cependant, pour dire comme Kant que le monde, tel que la science le décrit, est adéquatement saisi – pour dire que le monde de la science est bien le monde donc, même si ce n'est pas le monde en soi - il faudrait admettre que les lois scientifiques sont définitives, à défaut d'être complètes. Or cela ne peut plus être accepté. La marche des sciences paraît une entreprise de remise en question incessante, marquée par des ruptures radicales. Une entreprise dont il devient par conséquent problématique d'évaluer la vérité. On choisira donc de faire sans la vérité – dès lors que celle-ci est conçue comme adéquation d'une théorie aux faits – et le monde sera comme effacé ainsi, rendu lointain ou déclaré inexistant ; non pas seulement le monde en soi, comme avec Kant mais le monde des phénomènes lui-même. Seulement, cette conclusion sera encore comprise en un sens tout réaliste, comme vérité sur le monde proclamant son inexistence, au lieu de comprendre qu'*un monde rendu scientifiquement de plus en plus insaisissable gagne en vérité*.

Les doctrines que nous venons de présenter ont en commun d'établir une vérité – même s'il s'agit d'établir qu'il n'est pas de vérité ! Ce sont des théories métaphysiques, dogmatiques, qui finissent par postuler ce que la science doit trouver – même s'il s'agit

d'affirmer qu'elle ne saurait rien trouver et qu'il n'est pas de science. *Parce qu'elles constatent que l'incessant questionnement des sciences est à même de remanier constamment notre vision du monde, elles en tirent qu'il n'est pas de monde accessible – sinon par chance, miraculeusement ou à tâtons – et versent, qu'elles le veulent ou non, dans le relativisme. C'est là sans doute le point de vue le plus commun de notre époque ; qui représente une véritable aberration en ce qu'il perd à la fois et le monde et la science, laquelle est désormais soumise à un relativisme vulgaire qui ressemble étrangement à l'athéisme vulgaire qui l'a précédé. Puisque la religion ne sait pas produire Dieu comme un objet accessible à la représentation, déclare ce dernier, la religion est un leurre. Parce que la science ne sait pas décrire le monde comme un objet simple et stable, puisque les vérités scientifiques changent, conclut celui-là, la science n'a pas de vérité.* Les sciences ne sont donc que des jeux de langage que rien ne permet de discriminer entre eux – pas même quelque réussite expérimentale, qui réintroduirait une dimension mondaine. Entre tous les discours, il n'est rien qui permette de distinguer des énoncés “scientifiques”, sinon de manière arbitraire ou conventionnelle. Si la science n'avance que par un jeu d'essais et d'erreurs à la Popper et si la vérité des sciences reste ainsi toujours provisoire, il n'est pas davantage de science puisque rien ne permet de fonder les énoncés scientifiques qui aujourd'hui paraissent véritables. Dire que ces essais et erreurs n'interviennent que sur la base de certains acquis, pour ne pas nier toute continuité dans la démarche scientifique, ne change pas la conclusion.

D'un côté, on constate que les sciences progressent, se modifient, redéfinissent leurs objets mêmes. D'un autre côté, nous voulons toujours faire correspondre aux énoncés scientifiques la vérité d'un monde existant de soi. De deux choses l'une dès lors : soit les énoncés scientifiques sont définitifs, soit la science n'est peut prétendre être formellement vraie tant qu'elle est à même de subir de radicales modifications.

A moins de concevoir que la vérité elle-même puisse changer (voir 1. 15.), qu'elle suit la démarche des sciences elles-mêmes et que le monde, aussi bien, est un objet de réflexion que l'activité scientifique ne peut que modifier. Il faudrait alors admettre que le monde ne peut être saisi que dans un parcours de pensée – mieux : qu'il est la pensée même. Ce qui définirait l'activité scientifique, dès lors, ce qui en donnerait la vérité, ne seraient pas ses résultats, dont

on ne saurait préjuger et qu'il faudrait renoncer à étalonner à un monde en soi mais sa démarche, qui correspond à un surcroît d'intelligence, de perspicacité face aux phénomènes. Sur l'intelligence de ses méthodes repose l'esprit scientifique, écrivait Nietzsche et non sur ses résultats seuls, qui en eux-mêmes n'ont rien qui les protège de la superstition et de l'absurdité (*Humain trop humain*, 1878, § 635³¹).

Il faudrait ainsi reconnaître que le monde est en devenir. Cela, néanmoins, échappe à la représentation qui, en fait de monde, conçoit un objet et pour laquelle un monde en devenir signifierait donc un monde inachevé en lui-même ou une sorte de rêve que la science composerait à son gré. Tandis que par monde en devenir il faudrait seulement comprendre que le monde n'a pas de vérité immédiate en soi mais est inscrit dans un processus de réflexion – qu'il n'est pas un simple objet mais un concept. Il faudrait admettre qu'il n'est pas de vérité en soi, ce qui ne signifie absolument pas que toute vérité est relative.

Si le monde est inséparable de l'intelligence que nous en avons, la science ne découvre pas tant le monde qu'elle ne l'ouvre et l'enrichit. Cela invite à un effort de compréhension, pour saisir par exemple en quoi le monde quantique n'annihile pas le monde newtonien mais le rend plus intelligent – ce n'est qu'avec la physique quantique qu'on est apte à comprendre la vérité de la physique newtonienne, disait Niels Bohr.

Dès lors que les sciences existent, le monde tel que nous pouvons le décrire n'existe pas non plus sans une pratique intelligente. Or cette compréhension est affaire de perspicacité sinon individuelle, au moins singulière : les sciences ont une histoire et toutes les sciences n'atteignent pas du même rythme au même déploiement. Autant dire que l'activité scientifique n'est pas seulement affaire de langage (elle ne dit pas le monde, ne le décrit pas seulement) ou de pensée (elle ne se contente pas d'appliquer des idées à des choses) mais de *jugement*. Une idée qui était chez Kant, dont les catégories suivent les fonctions logiques du jugement (*Critique de la raison pure*, Logique transcendantale, Analyse des concepts, livre I). Mais une idée qui se perdra et qui ne sera plus énonçable même, tant elle cadrera mal avec la volonté constante au XX^e siècle d'éliminer le rôle du sujet dans les processus d'intellection ; comme si

³¹ trad. fr. en 2 volumes Paris, Gallimard, 1987.

toute pensée se bornait à enregistrer et à combiner des signes – cela est par exemple explicite chez Hans Reichenbach (*L'avènement de la philosophie scientifique*, 1951³²).

A partir de Frege, la notion même de jugement et l'analyse des énoncés sous la forme « S est P » a été abandonnée en logique et remplacée par celle de fonction, assortie de quantificateurs³³.

Le relativisme contemporain aime souligner qu'on ne “découvre” pas une théorie, comme s'il ne pouvait en exister qu'une et celle-là. Mais la perspicacité scientifique en l'occurrence ne découvre pas de théorie mais le monde, sous un aspect non pas unique ou irréductible mais *décisif*. La science, c'est ainsi le monde comme un tout tel qu'il se découvre à un seul ou à quelques-uns, puis à plusieurs et peut-être à tous enfin. Dans la connaissance scientifique, le monde est une *relation*. Il est inséparable d'un acte de reconnaissance intelligente et, quoi qu'on en veuille, il est forcément un pour ceux qui, à un moment donné, le pensent.

2. 7. 4.

Contre le relativisme des visions du monde.

Certes, à ceci, le relativisme contemporain aime objecter que coexistent cependant de nombreuses visions du monde et fort différentes. Vraiment ? Il n'est de visions différentes que pour un même point de vue qui les distingue et, du coup, les intègre à son monde. Pour être reconnue différente de la mienne, une vision du monde ne peut plus être radicalement autre. A défaut, elle ne serait tout simplement pas reconnue. Si je rencontre un Papou qui m'assure que la lune est un fromage, je dirai que c'est là sa vision du monde car cela au fond ne remet nullement en compte ce que je sais moi de la lune, tandis je peux me convaincre qu'en cherchant un peu je finirai par comprendre pourquoi une culture en est venue à penser cela de la lune. Mais si je suis condamné pour un acte que je n'ai pas commis ou que je pense être de nulle conséquence, dirais-je que la vision du monde de ceux qui me condamnent vaut bien la mienne ? Il n'est d'autres visions du monde que par rapport à la mienne, qui en est juge. Le relativisme culturel est un impérialisme culturel, souligne Hilary Putnam (*Why reason can't be naturalized?*, 1982³⁴).

³² trad. fr. Paris, Flammarion, 1955.

³³ Voir F. Rivenc & G. Sandu *Entre logique et langage*, Paris, Vrin, 2009, p. 22 et sq.

³⁴ *Synthese*, 52, 1982, pp. 2. 23.

Le relativisme trivial des visions du monde, note Bernard Williams, a beau se présenter, non sans complaisance, comme garant de l'égalité entre les hommes à travers le refus d'imposer nos conceptions aux autres, on ne peut guère estimer qu'il y parvient autrement que de son point de vue (*Vérité et véracité*, 2002, pp. 71-72³⁵). C'est là une attitude qui relève plus des convenances que de la réflexion. Quiconque pense avoir atteint quelque vérité n'envisage certainement pas que ce n'est là qu'une vision du monde qu'un tiers peut à bon droit ranger à côté d'autres - il est assez vain ainsi d'expliquer à l'enthousiasme religieux que ses dogmes ne sont que de simples hypothèses !

Pour la perspicacité scientifique, de même, toutes les opinions ne se valent justement pas. D'un point de vue scientifique, il n'y a aucun intérêt à affirmer que les systèmes de Ptolémée et de Copernic se valent. Cela en revanche peut se soutenir du point de vue d'une sociologie de la connaissance – et cela a d'ailleurs sans doute été soutenu – en expliquant par exemple que les deux systèmes satisfaisaient l'un et l'autre également les sociétés dans lesquelles ils apparurent. En quoi les deux systèmes seraient comparés à l'aune d'une notion de « satisfaction » dont il resterait à savoir ce qu'elle vaut...

Dès lors qu'un étudiant peut déclarer qu'il n'est pas d'accord avec Einstein parce qu'il "ne sent pas" la dilatation des durées qu'établit la Relativité, il n'est plus de science³⁶. C'est que l'intelligence, dans les sciences, est en travail. Et parce que l'intelligence ici vaut affirmation, parce que dans les sciences elle est avant tout discriminante, elle requiert qu'on puisse reconnaître – mieux, qu'on puisse démontrer - en quoi sont insuffisantes d'autres visions, ce qui requiert d'en sonder l'intelligence.

Insuffisantes par rapport à quoi ? demandera-t-on ; tout en subodorant la réponse : par rapport aux faits, sans doute, à de nouvelles découvertes, de nouvelles expériences. Mais non ! C'est là encore préjuger du monde. Et c'est croire surtout que les sciences doivent rechercher le consensus, la réconciliation des points de vue – le monde étant là, dès lors, pour départager. Ou bien il n'est pas de monde mais d'innombrables points de vue perceptifs et interprétatifs disparates qui ne peuvent que s'ignorer les uns les autres. Ou bien le monde est affaire

³⁵ trad. fr. Paris, Gallimard, 2006.

³⁶ Anecdote rapportée par E. Klein *Galilée et les Indiens*, Paris, Flammarion, 2008, pp. 56-57. L'auteur ne va pas jusqu'à interroger le mode de sélection scolaire qui a pu conduire jusqu'à une formation de haut niveau un élève ayant l'esprit aussi scientifique !

d'intelligence. Le monde commun est affaire de réflexion. Autant dire que le monde n'a spontanément rien de commun mais qu'il peut le devenir seulement à travers l'utilisation d'un langage précisé – ce qui est la définition la plus minimale d'une science.

Il n'y a pas de monde en soi pour départager les différentes visions qui peuvent en exister. Cela supposerait en effet de s'entendre sur un langage d'évaluation commun et supposerait donc qu'on quitte le cercle de ces visions qui, affrontées, ne peuvent que se trouver réciproquement insuffisantes ou absurdes. C'est pourquoi un "scientifique" sera généralement impuissant à convaincre quiconque croit à des phénomènes surnaturels et qui, pour justifier ses "absurdités", raisonnera de manière idiote, de sorte que le scientifique aura l'impression que pour être convaincu son interlocuteur devrait d'abord apprendre à réfléchir.

Sur ce point, Schopenhauer avait des avis tranchés : un savant doit s'abstenir de discuter avec des ignorants, écrit-il. Il n'est pas en mesure d'employer avec eux ses meilleurs arguments, qu'ils ne peuvent comprendre et peser ; tandis qu'à travers un contre-argument lourd et grossier, ils sembleront avoir raison aux yeux d'auditeurs aussi ignorants qu'eux. Ou bien, se sentant inférieurs, ils auront recours à la grossièreté. Il est heureux que la plupart des hommes jugent non par eux-mêmes mais sur l'autorité d'autrui, ajoute Schopenhauer. Quel genre de jugements obtiendrions-nous sur Homère, Shakespeare ou Goethe si chacun jugeait d'après ce qu'il a réellement retiré et apprécié en eux ? Pour la classe inférieure, les mérites d'un grand esprit sont inaccessibles. Seul un monument peut en éveiller chez elle un vague soupçon (*Parerga & Paralipomena*, 1851, Sur la logique et la dialectique, § 26³⁷).

Dans nos sociétés, la science n'a pas tout à fait aboli la pensée magique. Le relativisme contemporain en tirera que ce sont là après tout deux modes d'intelligence du monde qu'il serait vain de discriminer. En quoi il ignorera la magie, qui suppose une certitude (voir 1. 6. I.) qui ne peut qu'être dérangée par la présence à ses côtés d'une science qui la dénonce comme fallacieuse – c'est pourquoi dans des sociétés scientifiques, la magie peut être crue par un nombre considérable de gens mais elle ne s'impose plus, de sorte que tel responsable ayant recours aux astres ou aux cartes pour se décider ne pourra guère le faire de manière officielle. Mais le relativisme ignorera aussi bien la science, en tant que cette dernière pose pour son développement des exigences intellectuelles discriminantes par rapport à d'autres manières de

³⁷ trad. fr. Paris, Coda, 2005.

penser. C'est pourquoi on n'accède pas aux sciences sans l'effort pour entrer dans un langage commun mais particulier – la formation d'un tel langage définissant en large partie la science elle-même, nous y reviendrons.

*

Le scientisme.

Ce n'est donc pas que la science ne livre pas de vérité sur le monde. C'est qu'elle ne délivre aucune vérité accessible à un langage que la science n'a pas réformé. La science ne revient pas en arrière. Pas plus qu'elle ne hisse facilement tous les hommes à son niveau. Le croire est l'erreur du scientisme, qui attend que la science livre à tous "la" vérité sur le monde, départage les opinions et abatte même les religions.

Le scientisme ne peut comprendre qu'il n'y a pas un monde qui attendrait que la science le décrive correctement – qui parlerait déjà le langage de la science. Ainsi Bertrand Russell a-t-il l'air d'attendre quelque fait *qui soit* la relation de cause à effet, à défaut duquel il considère que la relation de causalité est un idéal qui est peut-être vrai mais dont nous n'avons aucune preuve, qu'elle ne fournit qu'une direction de recherche, pas une certitude (*La méthode scientifique en philosophie*, 1914 & 1926, 8^o Conférence³⁸).

Le monde est ce que décrivent les sciences, lesquelles ne se complètent pas forcément, ni n'abolissent tout autre mode de pensée. Or le scientisme attend que la science remplace nos certitudes chancelantes. C'est là une attitude que, sous une forme réfléchie, Edmund Husserl a particulièrement illustrée (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, 1936³⁹).

Husserl note que l'hostilité vis-à-vis de la science se répand, alors même que s'affirment les succès des sciences. C'est que ces dernières, explique-t-il, victimes de leur propre positivisme, se vident de sens. Une science de faits n'a rien à nous dire. Elle est dénuée de signification pour l'existence humaine. Que les sciences accumulent les prouesses techniques tout en perdant leur sens menace d'effondrement la foi en la raison, avec le danger de laisser notre

³⁸ trad. fr. Paris, Payot & Rivages, 2002.

³⁹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1976.

propre vérité nous échapper. Les sciences pourraient n'être plus ainsi qu'un domaine culturel particulier et non plus cette exigence d'une vie réfléchie inspirant toutes nos démarches, faisant des sciences autant de modèles et leurs représentants des "fonctionnaires de l'humanité". De là, Husserl entreprend de retracer l'histoire de la rationalité depuis les Grecs, en soulignant particulièrement les tournants galiléens, cartésiens et kantien, ainsi que leur négation positiviste avec Locke, Berkeley et Hume - ce dernier aboutissant à un "solipsisme de l'enfermement dans l'immanence des data" (§§ 23-24 & Appendice XIV au § 28). L'objectivisme naturaliste que défend l'empirisme anglais, voilà l'attitude qui ruine finalement la science (§ 73) ; face à laquelle il est urgent de réinscrire les avancées des sciences dans l'évidence du monde de la vie (§ 34). Une vaste tâche que remplira la phénoménologie, selon Husserl – ce que nous n'exposerons pas ici (voir 1. 6. II.). Une vaste tâche qui définit l'ambition d'une sorte de scientisme supérieur, qui attend tout des sciences mais qui se sent obligé de leur donner leur vérité, comme si l'intelligence scientifique n'y suffisait pas ; comme si, seule, elle ne pouvait même qu'errer.

Une ambition scientiste, face à laquelle toute la difficulté d'une philosophie des sciences est finalement de reconnaître celles-ci pour ce qu'elles sont, sans vouloir aller au delà d'elles – et de reconnaître ainsi que la philosophie n'a rien de scientifique à apporter aux sciences. Constatant qu'aujourd'hui les filières scientifiques attirent de moins en moins les étudiants, un auteur n'y voit ainsi qu'un remède : ré-érotiser l'acte de connaissance scientifique⁴⁰.

*

2. 7. 5.

Philosophie des sciences.

De l'activité de recherche scientifique, il faut sans doute d'abord souligner qu'individuelle ou collective, elle est affaire de perspicacité singulière. Tous les scientifiques ne cherchent pas tous la même chose de la même façon au même moment. L'initiative individuelle est déterminante dans l'avancée des sciences et cela signifie que chacun doit y postuler que sa démarche *particulière* définit des règles de connaissance et d'action *universellement* valides. Le progrès des connaissances humaines est une route tracée d'où il est presque impossible à

l'esprit humain de s'écarter, écrit Diderot dans l'article « Eclectisme » de l'*Encyclopédie*. Mais il n'est pas deux individus semblables et toutes les fois qu'une découverte attachée à la différence spécifique de l'un d'eux n'a pas été faite ou n'a pas été publiée, elle ne se fera plus (1751-1765⁴¹).

Les sciences visent à apporter quelques vérités générales mais au gré de démarches particulières et dépendant donc essentiellement du contexte de leur apparition. La science n'est pas un bloc qui se retotalise à chaque pas, chaque avancée refaisant la science pour la raccorder à ses découvertes. Issue de démarches singulières, la science est faite de ruptures et d'abandons. Dans le domaine scientifique, beaucoup d'idées se sont imposées parce que les préjugés, la passion, la vanité, les erreurs, l'entêtement ont pu vaincre la saine raison, va jusqu'à affirmer Paul Feyerabend (*Contre la méthode*, 1975⁴² & *Adieu la raison*, 1987⁴³). Galilée, ainsi, se retrouva très vite confronté à un nombre embarrassant de réfutations *prima facie* et incapable de les expliquer. Pour vaincre, il lui fallait changer la méthode, les règles, les intérêts de la recherche savante de son temps car, à eux seuls, les faits observés étaient largement impuissants à faire accepter ou rejeter ses théories. Les premières observations au télescope étaient indistinctes en effet, vagues, contradictoires. Pourtant, les phénomènes nouveaux furent assez rapidement acceptés (*Contre la méthode*, chap. 10). Dans la mesure où les résultats expérimentaux ne sont rien d'univoque et de précis, les idées nouvelles sont presque toutes *ad hoc*, selon Feyerabend. Les théories s'imposent le plus souvent par force et influence plus que par un pur raisonnement capable de prouver sa véracité intrinsèque.

Dire cela est-il vraiment choquant ? Feyerabend passe pour verser dans le scepticisme le plus radical. De tout cela, il tire effectivement qu'il n'existe pas de raison objective de préférer la science occidentale à d'autres traditions. Mais c'est justement ce qu'un scientifique (pas seulement occidental d'ailleurs) ne peut admettre, sauf à réduire son activité à un simple jeu gratuit. Le scepticisme de Feyerabend tient seulement à l'oubli des prolongements méthodiques et ne reposant pas seulement sur des jeux d'influence auxquels peuvent donner lieu des idées d'abord rapportées, *ad hoc*.

⁴⁰ E. Klein *op. cit.*, p. 106.

⁴¹ reprint en 35 volumes Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1988.

⁴² trad. fr. Paris, Seuil, 1979.

⁴³ trad. fr. Paris, Seuil, 1989.

Retenons donc simplement qu'au delà de "la" Science, qui est l'affaire des historiens, l'activité de recherche scientifique s'élabore volontiers par rejets, différenciation et se soucie si peu d'atteindre un consensus universel – qui donnerait finalement le sens de l'Histoire – qu'elle peut facilement croire que la théorie qu'elle défend à tel moment condamne toutes les autres aux oubliettes. Sous ce jour, on a nommé les théories scientifiques des "paradigmes".

*

Les paradigmes de Kuhn.

Selon Thomas Kuhn, l'activité de recherche scientifique se développe autour de paradigmes – un terme introduit par S. Toulmin (1961), qui signifie "modèle" en grec (*La structure des révolutions scientifiques*, 1962 & 1970⁴⁴).

Par paradigme, il faut entendre un ensemble de règles et de normes de la pratique scientifique qui s'impose à un moment donné dans une discipline scientifique et qui s'impose parce qu'il réussit le mieux à résoudre les problèmes que les spécialistes considèrent à ce moment là comme particulièrement aigus. Ralliant la plupart de ces spécialistes, le paradigme finit ainsi par définir de manière stricte un nouveau domaine de recherche – la conception newtonienne de la lumière ou la Relativité einsteinienne en fournissent des exemples fameux. Un paradigme transpose les faits à expliquer dans le cadre d'un modèle abstrait, dont les éléments peuvent faire l'objet d'un protocole expérimental rigoureux.

Selon Kuhn, dans l'histoire des sciences, les paradigmes se succèdent passé un certain stade de maturité de l'activité de recherche scientifique elle-même. Les conceptions newtoniennes, ainsi, ne furent pas un mais le premier paradigme de l'optique car, tandis qu'auparavant différentes théories s'affrontaient de manière assez irréductible, le paradigme newtonien s'imposa de manière générale et définit pratiquement tous les axes de recherches ultérieurs en ce domaine (ce qui est une manière sans doute assez sommaire, pour ne pas dire largement fallacieuse, de présenter les choses, voir 2. 4. 8. et sq. Mais passons). De nos jours, en regard, les sciences sociales ne sont pas encore entrées dans un régime de paradigmes, estime Kuhn. Chaque auteur en ces domaines a tendance à refaire sa science de zéro. En

⁴⁴ trad. fr. Paris, Flammarion, 1983.

économie, ainsi, les perspectives marxistes, keynésiennes et néoclassiques ne s'accordent pas du tout sur l'interprétation même de leurs fondements.

Les paradigmes sont exclusifs. Celui qui apparaît renie le précédent. Les sciences avancent par bonds, au gré de révolutions conceptuelles. Car, jusqu'à ce qu'un nouveau paradigme s'installe, l'activité scientifique consiste essentiellement à étendre la connaissance des faits jugés en être révélateurs et à ajuster ainsi le paradigme lui-même. C'est en cette tâche de "nettoyage" que consiste la carrière de la plupart des chercheurs. C'est là le régime de la science "normale", qui n'a pas pour but de mettre en avant des phénomènes d'un genre nouveau, ni d'inventer de nouvelles théories. *Les scientifiques ne sont pas dans leur majorité guidés par un objectif de découverte.* En fait, ils sont plutôt intolérants vis-à-vis de tout ce qui n'entre pas dans le moule de leur paradigme ; s'ils déploient en revanche de l'ingéniosité, de l'habileté pour résoudre problèmes et énigmes. Car ces derniers ne manquent pas.

Un paradigme peut supporter d'assez fortes incohérences en effet – le concept d'éther en fournit un très bon exemple (voir 2. 4. II.). Mais il ne pousse pas à la découverte d'éléments nouveaux. Un paradigme est une clôture intellectuelle. Il s'accompagne volontiers en ce sens d'un équipement expérimental compliqué et d'un vocabulaire ésotérique. La science est d'autant plus rigide et résistante qu'elle est plus précise, en effet. En même temps, elle ne peut manquer de s'exposer à des difficultés croissantes à mesure qu'elle se précise. Encore cela ne conduit-il pas de soi à l'apparition d'un nouveau paradigme. Le doute que reçoivent certaines explications ne signifie pas encore leur fausseté. Il faut qu'une autre théorie explicative apparaisse qui les disqualifie – essentiellement en changeant les "règles du jeu", pourrait-on ajouter avec Feyerabend, plus qu'en les réfutant point par point.

Quoique l'idée de "révolution scientifique" n'eut rien de nouveau – Alexandre Koyré l'utilisait déjà dans ses *Etudes galiléennes* (1939⁴⁵) - les thèses de Kuhn eurent un grand retentissement. Et, comme souvent, à due proportion des contresens qu'elles autorisaient ! Car le terme de "paradigme" n'est pas très clair. On a d'ailleurs pu lui compter jusqu'à 21 sens différents dans le texte. Kuhn tentera de préciser sa pensée⁴⁶ et rebaptisera ses paradigmes,

⁴⁵ Paris, Hermann, 1986.

⁴⁶ Voir *La tension essentielle*, 1968 & 1977, trad. fr. Paris, Gallimard, 1990, X & XII.

parlant ainsi de “matrices disciplinaires”. Il reste que découper des approches totalement différenciées et séquencées - des paradigmes - relève de la gageure dans beaucoup de disciplines scientifiques (l’optique ainsi) et verse volontiers dans l’arbitraire et le vague. Souvent, en histoire des sciences, une lecture en termes de glissements continus plutôt que de ruptures semble tout aussi justifiée, comme le montre Larry Laudan (*La dynamique de la science*, 1977⁴⁷) ou comme on a pu le montrer pour la « révolution bactérienne »⁴⁸. Le passé n’est devenu le monde moderne à aucun moment précis !, souligne Steven Shapin, qui remet largement en cause la notion de « révolution scientifique » (*La révolution scientifique*, 1996⁴⁹).

Le débat cristallisa autour des ouvrages d’Elizabeth Eisenstein présentant l’invention de l’imprimerie comme une rupture totale dans les pratiques du savoir, ayant changé jusqu’aux manières de penser et étant ainsi à la source tant de la Renaissance que du protestantisme (*The Printing Press as an agent of change*, 1979⁵⁰ & *La Révolution de l’imprimé*, 1983⁵¹). Une vision qui suscita de nombreuses réserves⁵².

Surtout, quoique le terme veuille désigner avant tout une pratique de recherche, on a fait des paradigmes autant de “visions du monde” – sous une forme atténuée, certains auteurs parlent de « styles » dans la pensée scientifique⁵³. Et le relativisme contemporain en a d’abord retenu que les paradigmes ne se recourent pas, la physique einsteinienne passant pour être aussi incompatible avec celle de Newton que celle de Copernic par rapport à celle de Ptolémée et pour ne dériver en rien de Newton. A travers l’histoire des sciences, il n’y a nulle accumulation, entendra-t-on dire ainsi. Et l’on rapprochera les paradigmes des jeux de langage de Wittgenstein, pour signifier que, finalement, rien ne fonde les uns ni les autres.

⁴⁷ trad. fr. Bruxelles, Mardaga, 1987.

⁴⁸ Voir M. Worboys *Spreading germs: diseases, theories, and medical practice in Britain, 1865-1900*, Cambridge University Press, 2000.

⁴⁹ trad. fr. Paris, Flammarion, 1998.

⁵⁰ Cambridge University Press, 1979.

⁵¹ trad. fr. Paris, La Découverte, 1991.

⁵² Voir Anthony T. Grafton « The Importance of Being Printed » *Journal of Interdisciplinary History* Autumn 1980, pp. 265-286 (The MIT Press <http://www.jstor.org/stable/203783>) & Peter F. McNally (ed.) *The Advent of Printing: Historians of Science Respond to Elizabeth Eisenstein's "The Printing Press as an Agent of Change"*, Montreal, McGill University Graduate School of Library and Information Studies, 1987.

⁵³ Voir A. Crombie *Styles of scientific thinking in the European tradition*, 3 volumes, London, Duckworth, 1994. Ian Hacking a repris cette notion de “styles”.

Kuhn, pourtant, se défend d'être relativiste. Pour lui, il y a un vrai progrès dans l'histoire des sciences. C'est qu'il décrit la manière dont la science se fait, non tant la science elle-même. On a beaucoup souligné le flou de la notion de paradigme. Sans remarquer qu'il serait encore plus difficile de définir ce qu'est la science dans la vision de Kuhn ! Lequel se soucie notamment très peu des méthodes scientifiques ; à la lumière desquelles on peut pourtant sérieusement se demander si la physique de Newton et celle d'Einstein représentent vraiment des paradigmes distincts. De fait, plus que l'histoire des sciences, qui en bien des domaines prendrait en défaut son approche, Kuhn décrit avec une indéniable perspicacité la marche générale, commune, des idées, particulièrement dans les domaines les plus idéologiques – l'économie ainsi - qui ne relèvent pourtant pas de paradigmes, au sens où Kuhn l'entend.

En ce sens, Kuhn invite d'abord à reconnaître que la perspicacité singulière est inséparable du préjugé et ce d'autant qu'elle est davantage relayée par une communauté de points de vue⁵⁴. On a ainsi pu montrer qu'une étude scientifique publiée, pour être beaucoup citée, doit contenir quelque nouveauté et surtout faire largement référence à des travaux déjà connus. L'activité de recherche scientifique courante – comme la réflexion intellectuelle en général, peut-on ajouter – se passent fort bien d'esprit critique et de rationalité lucide. Elle peut même les fuir ! C'est un point que Robert K. Merton déjà avait souligné (*Priorities in Scientific Discovery: a chapter in the Sociology of Science*, 1957⁵⁵ & *Resistance to the study of multiple discoveries in Science*, 1963⁵⁶). L'activité de recherche traite les phénomènes selon un paradigme qui s'impose à elle avec évidence mais par rapport auquel elle a très peu de recul – et sans doute n'est-ce pas là seulement la situation de la recherche contemporaine, que Kuhn aurait indûment projetée dans le passé, comme on l'a suggéré⁵⁷. Dans son *Histoire des sciences et des savants* (1875⁵⁸), Alphonse de Candolle présente des statistiques qui montrent que moins de grands scientifiques qu'on pourrait le croire sont nés dans des villes universitaires et il ajoute pour l'expliquer que le spectacle de la mesquinerie des professeurs et de la paresse des étudiants n'est pas fait pour inspirer à l'enfant l'idéal élevé de la poursuite de la vérité...

⁵⁴ Voir G. Fourez *La science partisane*, Gembloux, Duculot, 1974.

⁵⁵ *American Sociological Review*, 22 (6), 1957.

⁵⁶ *European Journal of Sociology* (2), 1963.

⁵⁷ Voir F. Lurçat *L'autorité de la science*, Paris, Cerf, 1995, p. 312 et sq.

Un paradigme tire son inertie de son inscription dans une logique institutionnelle : transmission scolaire du savoir, allocation des budgets de recherche, reconnaissance collective des compétences. Le passage d'un paradigme à un autre ne peut donc consister en une simple révolution des idées. Il déplace également les pouvoirs installés. Les thèses de Kuhn invitaient finalement à reconnaître que l'activité de recherche scientifique appelle une sociologie des sciences, qui s'est effectivement déployée ces dernières décennies⁵⁹.

*

La sociologie des sciences.

Depuis plusieurs années, on est devenu sensible aux formules rhétoriques, aux stratégies de conviction auxquelles les scientifiques ont recours pour présenter, pour imposer leurs travaux⁶⁰. A ce titre, souligne-t-on, les scientifiques sont, autant que des découvreurs, des écrivains devant convaincre des lecteurs pour que leurs carrières avancent et obligés ainsi de transformer leurs découvertes en récits. Les énoncés scientifiques sont les produits d'un travail de conviction et de négociation qui s'adresse à une communauté précise⁶¹. La science, en d'autres termes, produit son propre public, qui est en retour la condition de sa propre validité⁶². Dans la formation des sciences, les questions de légitimité, de paroles autorisées sont essentielles⁶³. Jusqu'à décider de la vérité reconnue aux sciences, estiment certains, loin que cette vérité soit objectivement, soit autrement fondée. Selon le "programme fort" de David Bloor, les origines de *toute* connaissance scientifique relèvent de facteurs exclusivement

⁵⁸ Paris, Corpus Fayard, 1987.

⁵⁹ Un premier panorama en est fourni par D. Vinck *Sociologie des sciences*, Paris, A. Colin, 1995.

⁶⁰ Voir particulièrement B. Latour & S. Woolgar *La vie de laboratoire*, 1979, trad. fr. Paris, La Découverte, 1996 & B. Latour *La science en question*, 1989, trad. fr. Paris, Gallimard, 1995.

⁶¹ Voir S. Shapin & S. Schaffer *Léviathan et la pompe à air*, 1985, trad. fr. Paris, La Découverte, 1993.

⁶² Voir M. Callon (dir) *La science et ses réseaux*, Paris, La Découverte, 1988.

⁶³ Voir I. Stengers *L'invention des sciences modernes*, 1993, Paris, Flammarion, 1995.

sociaux et culturels (*Sociologie de la logique*, 1976⁶⁴) – de ce point de vue, une analyse marxiste des travaux de Newton avait été produite dès 1932⁶⁵.

La recherche scientifique ne peut en tous cas passer pour une activité “pure”, désintéressée. Ses mobiles sont directement en prise avec la société, quant à ce qu’on attend d’elle, quant aux besoins qui lui sont exprimés⁶⁶. D’ailleurs, les sciences deviennent de plus en plus l’affaire de la société⁶⁷. Le savant doit interagir, échanger, confronter ses idées – sachant qu’il ne sera pas cru et verra son autorité contesté par ceux que ses résultats n’arrangent pas, particulièrement au plan politique. Cela peut l’amener à changer ses modes opératoires mêmes⁶⁸. A propos de l’activité scientifique, se sont imposés les concepts, mis en avant par Sheila Jasanoff, de « co-production » (on ne peut séparer ce que nous jugeons scientifiquement juste de nos autres aspirations), « d’épistémologies civiques » (les savoirs scientifiques portent la marque culturelle, institutionnelle et politique de la société qui les produits) et « d’imaginaires sociotechniques » (la production scientifique est orientée par les représentations du futur, notamment au plan social). La science appartient à la « raison publique » (*States of knowledge: the co-production of science and social order*, 2004⁶⁹ & *Science and Public Reason*, 2012⁷⁰).

Parce qu’ils rapprochent ainsi l’activité de recherche scientifique d’autres menées idéologiques et parce qu’ils mettent à bas l’idée que les sciences incarneraient la rationalité toute pure, tous ces ouvrages, quoique ayant une forte tendance à se répéter, se présentent et sont présentés comme très dérangeants. En fait, confortant le relativisme ambiant, ils sont plutôt favorablement reçus. On en retient généralement en effet qu’il n’est décidément pas de Vérité – l’activité scientifique se réduisant à la production de discours particuliers, eux-mêmes

⁶⁴ trad. fr. Paris, Pandore, 1983. Une controverse a opposé D. Bloor à B. Latour, promoteur d’une théorie concurrente “des acteurs-réseaux”. Voir plusieurs articles de ces deux auteurs dans les *Studies in the history and philosophy of science*, 1999.

⁶⁵ Voir B. Hessen *Les racines sociales et économiques des « Principia » de Newton : une rencontre entre Newton et Marx à Londres en 1931, 1932*, trad. fr. Paris, Vuibert, 2006.

⁶⁶ Voir H. Nowotny, P. Scott & M. Gibbons *Repenser la science*, 2001, trad. fr. Paris, Belin, 2001.

⁶⁷ Voir S. Shaffer *La fabrique des sciences modernes*, Paris, Seuil, 2014.

⁶⁸ Voir M. Gibbons & al. *The new production of knowledge: the dynamics of science and research in contemporary societies*, London, Sage, 1994.

⁶⁹ London, Routledge, 2004.

⁷⁰ London, Routledge, 2012.

livrés à des jeux de pouvoir et d'influence⁷¹. De sorte que la question serait dès lors de savoir qui vraiment est encore convaincu du contraire ! Qui peut être dérangé par une telle affirmation ? Croire au progrès linéaire et cumulatif des sciences serait de nos jours, en effet, la marque d'un provincialisme intellectuel à peine concevable. Même si, bien entendu mais cela compte peu, on n'imagine absolument pas qu'un institut de recherche puisse choisir de revenir à l'astronomie de Ptolémée ou même à celle d'il y a vingt ans pour éclairer ses travaux. C'est là une remarque triviale certes mais la réflexion, de nos jours, doit en passer par là.

Quoi qu'il en soit, souvent fort instructive et pertinente, la sociologie des sciences dérangera ceux qui croient encore les scientifiques parfaitement désintéressés et radicalement coupés de l'arrogance et de l'arrivisme du monde des affaires et de la politique. La recherche de l'enrichissement ou de la gloire ne compromet pas de soi, cependant, celle de la vérité ; sauf à montrer que toute avancée de nos connaissances ne repose jamais que sur des phénomènes de pouvoir, d'éloquence, sur une capacité d'intrigue, etc. Il n'est pas du tout certain que la sociologie des sciences ait les moyens d'établir cela⁷². De sorte qu'il est permis de se demander si elle ne confond tout simplement pas les sciences avec l'usage que l'on fait de leurs énoncés.

Néanmoins, s'il s'agit de suggérer que les sciences produisent leur public comme condition de leur propre acceptabilité, prenons-en acte et soulignons ainsi que, dans le cadre de la recherche scientifique, le critère de vérité d'un énoncé est prioritairement sa compréhensibilité pour un public compétent – ce qui amène aussi bien à considérer que, contrairement à ce qu'on croit communément, l'appel à l'expérience ne fournit pas seul un tel critère mais n'en représente qu'un aspect.

Certes, un tel critère d'acceptabilité pour un public compétent ne peut suffire et la recherche est inséparable d'un régime de preuves. Il s'agit donc plus que d'acceptabilité. Il faut parler de plausibilité des énoncés scientifiques, au vu de preuves et d'arguments, pour souligner seulement que cette plausibilité n'est rien de simple mais suppose un public éduqué, averti et libre de ses critiques dans un cadre d'argumentation prédéfini. Or, c'est là un critère fort singulier ! En regard, on peut faire carrière en art ou en philosophie en produisant toutes sortes de choses incompréhensibles, difficilement accessibles, géniales pour certains et

⁷¹ Voir J. Doherty, E. Graham & M. Malek (ed) *Post-modernism in Social Sciences*, London, McMillan, 1992.

parfaitement ineptes pour d'autres. Les énoncés de l'alchimie, eux, intéressaient d'autant plus qu'ils étaient mystérieux. Et quant à la politique, quant aux religions, les choses y sont rarement considérées en termes de simple plausibilité.

Tout cela signifie que les sciences ont bien quelque spécificité et que leurs vérités, cela est moins aperçu, sont forcément *académiques* – que la communauté des savants soit effectivement organisée en Académie ou qu'elle se rapporte, de manière plus lâche, à d'autres milieux, notamment universitaires. De la sociologie des sciences, on peut donc retenir que la science est déjà en large partie dans la manière particulière dont elle se forme.

2. 7. 6.

Le nécessaire académisme des sciences.

De nos jours, le terme “académique” est négativement connoté. Par “vérité académique”, on entend immédiatement le joug de quelques mandarins, le refus des idées les plus originales, le poids des coteries et des influences et bien d'autres choses encore. Certes. Mais il n'est guère d'autre régime possible de vérité que le jugement de pairs dès lors que cette vérité n'a pas été donnée une fois pour toute, comme la vérité religieuse que peut défendre une église. Dès lors, que la vérité doit être objective, ce qui signifie que personne ne peut se prévaloir seul de la détenir. Dès lors que la vérité n'est pas liée à l'autorité de celui qui la professe. Dès lors qu'elle ne se constate pas naïvement, de sorte qu'il suffirait d'en appeler à la perception immédiate ou au bon sens.

Par ailleurs, d'abord simples réunions d'amis lettrés, les premières académies scientifiques furent mises sur pieds en marge de l'Université et de ses doctes hiérarchies. Quoique d'abord gérées selon les codes des sociétés hiérarchiques⁷³, elles furent des espaces de liberté, prenant la suite et canalisant cette passion de tout savoir, cette curiosité intellectuelle qui fleurissait depuis plusieurs siècles et qui, à travers la constitution de cabinets de curiosités,

⁷² Voir N. Jardine *The scenes of inquiry: on the reality of questions in sciences*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

⁷³ Voir S. Shapin *Une histoire sociale de la vérité. Science et mondanité dans l'Angleterre du XVII^e siècle*, trad. fr. Paris, La Découverte, 2014.

accumulait sans grande méthode les objets rares et les plus insolites⁷⁴. En leur sein, il fallait d'abord que quiconque puisse s'exprimer – même ceux qui ignoraient le latin. Déjà, un Galilée ou un Descartes s'étaient adressés au grand public en langue vulgaire. Et le père Mersenne rêvait de lieux de confrontation sans mystère ni secret ouverts à tous ceux qu'occupaient les questions savantes. On nommera cet idéal la « République des lettres », réunissant tous les hommes de lettres et de pensée autour des principes d'égalité des esprits, de refus des préjugés, de respect de la vérité, de discussions sans argument d'autorité.

A Paris, en 1610, la marquise de Rambouillet créa ensuite ce que l'on nommera, à partir de 1664, le premier Salon. Elle fut très vite imitée et, très vite, l'Europe ainsi fut gagnée – à Weimar, par exemple, avec Johanna Schopenhauer, la mère du philosophe, ou à Berlin avec Rahel Varnhagen. Des femmes cultivées et mondaines – on leur trouverait de célèbres devancières (Catherine Sforza, Aliénor d'Aquitaine ou même Aspasia) – entretenaient ainsi une réflexion savante fondée sur la libre et brillante conversation⁷⁵.

Selon cet esprit, les Académies scientifiques seront ouvertes aux amateurs : l'Accademia de Lincei à Rome (1603), l'Accademia del Cimento de Florence (1657), la Royal Society de Londres (1660) et l'Académie des sciences de Paris (1666). Leibniz, qui élaborait d'innombrables projets en la matière⁷⁶ et fut à l'origine de la création de la Société des sciences de Berlin (1700), ainsi peut-être que de l'Académie de Saint-Petersbourg (1724), Leibniz voulait particulièrement y développer les “sciences réelles”, pour le profit de l'industrie et du commerce, du bien être des nations. Il suggérait d'obliger les médecins à communiquer leurs observations (lesquels s'y refusèrent strictement). On souligne en effet de nos jours l'importance du travail des artisans, des manufactures, des intérêts du commerce dans la naissance de la science moderne – l'importance de la teinturerie, par exemple, pour la découverte des phénomènes électriques au XVIII^e siècle⁷⁷.

⁷⁴ Voir J. von Schlosser *Les cabinets d'art et de merveilles de la Renaissance tardive*, 1908, trad. fr. Paris, Macula, 2012 ; K. Pomian *Collectionneurs, amateurs et curieux*, Paris, Gallimard, 1987 & A. Lugli *Naturalia et mirabilia : les cabinets de curiosité en Europe*, 1983 & 1990, trad. fr. Paris, A. Biro, 1998.

⁷⁵ Voir V. Von der Heyden-Rynsch *Salons européens. Les beaux moments d'une culture féminine disparue* (1992, trad. fr. Paris, Gallimard, 1993).

⁷⁶ Voir L. Couturat *La logique de Leibniz*, 1901, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1969, Appendice IV.

⁷⁷ Voir S. Schaffer *La fabrique des sciences modernes*, trad. fr. Paris, Seuil, 2014.

Les cénacles académiques se voulaient antiautoritaires et ouverts – alors même que les Académies suscitaient des rivalités entre Etats depuis que Charles II avait autorisé en 1666 la Société pour la promotion des sciences de Londres à s'appeler “royale” (sans pourtant lui verser un sou). Les défis entre savants, les concours y prolongeaient les *disputationes* médiévales mais selon des règles nouvelles, autorisant l'adoption d'une attitude résolument critique à l'égard des affirmations de quiconque, en même temps que d'une rigueur linguistique marquée par le caractère non allusif de la terminologie. Les mots nouveaux fleurissaient alors en effet mais pour que ce qui est caché devienne pleinement compréhensible et non pour voiler les choses, comme les alchimistes. Ceux-ci parlaient de “poudre d'Algaroth”, de “sucre de Saturne”, de “beurre d'arsenic”. Un Condillac, un Lavoisier rêveront eux de termes techniques qu'il suffirait d'entendre pour comprendre, souligne François Dagognet. On voudra dénommer pour reproduire, à travers un substantif dévoilant tout, en résumé, de la substance, comme un schéma (*Tableaux et langages de la chimie*, 1969⁷⁸).

Si les énoncés devaient être intégralement communicables et les expériences parfaitement répétables, c'était précisément pour supprimer les différences entre les contributeurs et rendre égales leurs intelligences. Un idéal d'honnêteté, finalement, que notre époque jugera sans doute naïf, propre à l'optimisme des Lumières, alors qu'il a précisément toute la difficulté d'un idéal : toujours précaire, sa réalisation doit composer avec une pesanteur académique, au sein de laquelle convaincre d'une idée originale ne peut être facile. Mais il est vrai que nous avons rompu avec l'idéal académique, trop décrié pour sa rigidité et l'avons remplacé par... une sur-sélection scolaire.

Sélection et créativité scientifique.

De nos jours, l'activité de recherche scientifique n'intervient plus guère dans le cadre ouvert des académies d'antan. Les démarches se sont professionnalisées et la recherche se développe, la plupart du temps, dans le cadre d'un cercle de pairs extrêmement spécialisés tout en atteignant une dimension internationale : les différents laboratoires et instituts de recherche

⁷⁸ Paris, Seuil, 1969. F. Dagognet renvoie particulièrement au *Mémoire sur la nécessité de réformer et de perfectionner la nomenclature* (1787) de Lavoisier.

se livrent à de nombreux échanges, à défaut de travailler toujours ensemble (surtout quand la recherche sert des intérêts privés).

C'est que, dès la fin du XIX^e siècle, le monde scientifique aura été ordonné et verrouillé par la possession de diplômes définissant les compétences a priori. Depuis, la possession d'un titre conditionne les possibilités de parole et de recherche. Et même si le diplôme peut sanctionner un travail de recherche (thèse), la logique de la clôture universitaire l'a finalement emporté. Il s'agit toujours pour la science de produire son propre public mais moins en s'efforçant ainsi de convaincre que de reproduire, de sélectionner a priori ceux qui seront à même de la propager. Ainsi est-on finalement revenu à l'enseignement scolastique ! Plus que jamais, la science est enserrée dans les statuts et les titres. Plus personne n'attend qu'une parole scientifique d'importance puisse être énoncée hors des chaires – c'est là un phénomène qui frappe aussi bien les sciences humaines et l'économie, où les erreurs et la cécité des experts sont pourtant notoires ! Et ce culte de l'expert reconnu se conjugue avec une approche toute quantitative de la recherche qui pense en termes de nombre de chercheurs et de ressources allouées. Dans l'histoire de la recherche scientifique, cependant, les savoirs populaires, professionnels, les parcours marginaux furent souvent déterminants⁷⁹.

Il était un attendu dans l'optimisme des Lumières quant au progrès des sciences, que l'on trouve clairement formulé chez Condorcet : plus les sciences progressent, mieux on comprend, plus il est facile de faire comprendre à plus d'hommes, qui sont ainsi plus nombreux à pouvoir contribuer activement à la recherche. A la sortie de ses études, note Condorcet, un jeune homme de nos jours sait plus de mathématiques que n'en savait Newton. Et Condorcet de rêver, pour la transmission des savoirs, à la formation d'une langue universelle (proche de la caractéristique universelle de Leibniz, voir 1. 15. 4.) qui ne soit justement pas un langage scientifique, un jargon spécialisé, mieux fait pour exclure que pour éclairer (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795⁸⁰). Le souci de pouvoir « passer » d'une science à l'autre, se traduisant finalement par l'élaboration d'une classification des

⁷⁹ Voir C. D. Conner *Histoire populaire des sciences*, 2005, trad. fr. Paris, L'Echappée, 2011.

⁸⁰ Paris, GF Flammarion, 1988.

sciences visant à en ménager l'appréhension d'ensemble, est également patent dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751⁸¹) de D'Alembert.

Un tel idéal a bien entendu éclaté avec la formation de discours de plus en plus spécialisés et il est assez difficile de cerner les raisons d'un tel phénomène général, ainsi que ses conséquences. Pour en rendre compte, on invoquera sans doute l'extrême spécialisation des savoirs. Cependant, quoique ce point soit généralement admis sans discussion, il ne va pas de soi. Il n'est pas certain, en effet, que ce phénomène soit si nouveau, ni qu'il oblige à une réaction par une spécialisation des centres de recherche qui ne peut que le renforcer et qui est d'ailleurs variable selon les pays. Il est ainsi assez difficile de cerner la cause et l'effet en l'occurrence. Mais l'on note que dans certaines disciplines, comme la philosophie et les sciences humaines, une forte spécialisation des compétences a pu également se développer, qui semble avoir suivi la logique universitaire de découpage des chaires plutôt que l'apparition réelle de branches fortement spécialisées au sein de ces domaines

Enfin, l'augmentation du nombre de scientifiques a certainement compté pour beaucoup dans cette évolution, comme le soulignait Emile Durkheim (*De la division du travail social*, 1893, III, chap. I⁸²). Au point qu'on puisse parfois dire aujourd'hui que, devenue un phénomène social massif, la recherche scientifique obéit désormais à des critères de plus en plus formels et vides – ainsi des hit-parades des articles les plus cités, pour évaluer l'impact des recherches et finalement la valeur des publications⁸³. Des critères adaptés à une approche toute utilitariste, guidée par la nécessité de décrocher budgets et subventions mais qui auraient sans doute exclu un grand nombre parmi les plus grands savants du passé⁸⁴ et contre laquelle est apparu un mouvement de « *slow science* ».

Pour obtenir postes et fonds, les chercheurs doivent faire paraître des articles dans quelques revues réputées, dont les taux de refus peuvent dépasser 90%. Pour être pris, souligne-t-on souvent, il ne faut pas hésiter à présenter des résultats « tape-à-l'œil », qui seront peu remis en cause directement – tenter d'ébranler les travaux de collègues peut avoir de fâcheuses répercussions professionnelles. Au total, on n'a jamais mondialement formé autant de

⁸¹ Paris, Colin, 1894.

⁸² Paris, PUF, 1978.

⁸³ Voir la stimulante critique de J-P. Delahaye « Mesurer les chercheurs » *Pour la science* n° 401, mars 2011, pp. 82-87.

chercheurs mais il n'est pas du tout sûr qu'ils disposent d'une possibilité beaucoup plus forte qu'il y a un siècle de faire connaître leurs travaux ! D'autant que la soumission aux critères académiques est finalement très peu contestée – mais en 2009, le site web *Rejecta Mathematica* a été créé qui publie uniquement des articles ayant été rejetés par de grandes revues ; un peu comme le Salon des Refusés de 1863 exposa des artistes rejetés, comme Edouard Manet.

Avec internet, en effet, la réflexion scientifique est à même de se rouvrir aux amateurs éclairés, aux « citoyens-experts », notamment dans le domaine de la santé où, dans les années 90, les mouvements homosexuels américains ont développé une véritable expertise sur le sida leur permettant de peser sur les orientations de la recherche. A travers des sites comme *Foldit* ou *feederwatch*, des programmes de recherche sont à même d'impliquer scientifiques et amateurs dans une coproduction de connaissance. Et certains de rêver déjà à la renaissance d'une « science ouverte »⁸⁵.

A l'âge classique, la science formait son public. Mais, très vite, l'autorité des experts, des titulaires des chaires les plus importantes et l'obligation de leur plaire disciplinèrent l'esprit critique, note Bernadette Bensaude-Vincent. Par ailleurs, apparut une opinion publique peu informée avec laquelle la science dut apprendre à composer. Une opinion publique qui est aujourd'hui tentée de se dire « citoyenne » (par exemple en refusant les OGM), contre une science soupçonnée d'être inféodée aux intérêts du grand capital (*L'opinion publique et la science*, 2000⁸⁶).

Une cour de récréation où des groupes courent en tout sens derrière n'importe quel enfant, pourvu que celui-ci crie assez fort, voilà le tableau de la recherche contemporaine qui, en attendant, a pu être dressé⁸⁷. Le style même des publications a dégénéré en une langue codée, impersonnelle, qui dissimule les idées, note-t-on. Le recours aux formules mathématiques évite l'épreuve d'explication et de compréhension. Il détourne de l'analyse critique des savants qui, en fait, ont largement renoncé à comprendre et qui ne se soucient que de l'accord des résultats de leurs calculs aux expériences, gage d'efficacité pratique⁸⁸.

⁸⁴ Voir E. Chargaff *Le feu d'Héraclite*, 1979, trad. fr. Paris, Ed. V. Hamy, 2006.

⁸⁵ Voir M. Nielsen *Reinventing discovery. The new Era of Networked Science*, Princeton University Press, 212.

⁸⁶ Paris, La Découverte, 2013.

⁸⁷ Voir P. A. Lawrence & M. Locke « L'asphyxie programmée de la science » *La Recherche* n° 301, septembre 1997, pp. 31-32.

⁸⁸ Voir F. Lurçat *L'autorité de la science*, Paris, Cerf, 1995 & *De la science à l'ignorance*, Paris, Rocher, 2003.

La “technoscience” tuera-t-elle finalement la science ? Ne tolérant plus de recherche que potentiellement utile et oubliant tout à fait que la science peut avoir pour but l’intelligence du monde ? Le terme de « technoscience » désigne l’état de la recherche scientifique contemporaine, marqué tout à la fois par le fait que la production de savoir requiert des moyens techniques considérables et que - ceci tenant sans doute assez largement à cela, puisque ces moyens techniques ont un coût élevé – la recherche est prioritairement orientée vers l’application technique, notamment dans le cadre de la compétition économique. Dans ces conditions, fraudes, manœuvres, recherche du sensationnel se développent parmi les chercheurs, tandis que le système étouffe toute vraie originalité⁸⁹. L’environnement académique actuel détourne de la recherche de la vérité ; pire, il introduit des biais qui détournent de toute vraie attitude de recherche, estime Susan Haack, qui souligne en ceci l’impact délétère de la multiplication des chercheurs et de la concurrence entre universités qui l’accompagne – l’espace encombré des publications, ainsi, ne pousse guère à soigner ces dernières mais plutôt à faire des « coups » (*Science, Scientism, and Anti-Science in the Age of Preposterism*, 1997⁹⁰).

Est-ce là vraiment autre chose, cependant, que l’activité courante de recherche au sein d’un paradigme ? Il est difficile de juger de l’ampleur et du bien fondé de telles appréciations – même si les méthodes déployées au XX^e siècle dans la conduite des grands projets scientifiques auront certainement marqué un tournant dans la réalité des pratiques scientifiques. Cela commença notamment avec la réalisation des chambres à bulles vers 1950 en physique des particules. Chaque expérience se mit à rassembler dix, vingt physiciens, parfois davantage. Aujourd’hui, au CERN, deux mille physiciens participent aux expériences menées sur le collisionneur LHC. De sorte que de nouvelles formes de recherche se développent : il faut organiser la production des articles, décider qui critique qui et comment. Il y a des comités qui disent ce qui peut être dit des résultats d’une expérience, à qui et en quel lieu. Quel sens donner autrement à deux mille opinions séparées quant à l’interprétation possible des résultats ?

⁸⁹ Voir L. Ségalat *La science à bout de souffle ?* Paris, Seuil, 2009.

⁹⁰ *Skeptical Inquirer*, vol. 21.6, novembre/December 1997.

Ce que l'on nomme ainsi la « Mégascience » ou « *Big Science* » marque un accroissement considérable de la taille des instruments (comme les collisionneurs), de la durée des expériences et de l'importance des budgets. Mais il peut surtout s'agir d'une mise en réseau de chercheurs à travers une standardisation des recherches, contre leur dispersion géographique et pour en diminuer la durée, comme avec le projet Génome humain (lancé en 1990) qui associa plus de 1 000 scientifiques. De telles organisations, cependant, cantonnent la plupart des chercheurs à des rôles techniques, fonctionnels et très spécialisés. Quid de leur créativité, dès lors ? On paraît à se fier à la collecte de données ou aux expérimentations, menées à très grande échelle, pour la remplacer ! Certes, c'est ainsi que les ondes gravitationnelles ou le boson de Higgs ont été repérés. Mais si cela n'avait pas été le cas ? Combien de temps aurait-on prolongé les recherches ? Qui aurait pris la décision de les arrêter ou de les réorienter ? Qui aurait pris l'initiative de revoir le cadre théorique les justifiant ? Il est probable que tout cela n'aurait été ni rapide, ni facile. En quoi, la mégascience pourrait ainsi être source d'énormes gaspillages. Exactement comme la sur-sélection scolaire des chercheurs pourrait jouer à l'encontre de la créativité.

Il semble en effet – et cela semble déterminant - que la science moderne s'est développée en connaissant des processus de sélection beaucoup moins forts ou bien plus poreux qu'actuellement, alors que les chercheurs sont désormais exclusivement issus de filières d'éducation qui fonctionnent comme si elles étaient capables tout à la fois de déterminer les besoins futurs des sciences et de détecter les talents qui se révéleront plus tard. Toutefois, peut-on admettre que les parcours obligés, les accès réservés, la mise à l'écart des esprits originaux datent seulement d'aujourd'hui ? Une question s'impose néanmoins : de nos jours, un article développant une vision radicalement nouvelle des fondements de la physique écrit par un obscur employé de l'Office des brevets de Berne aurait-il la moindre chance d'être publié par une revue scientifique de quelque importance et donc d'être tout simplement lu et pris en considération ? Si la réponse doit être non, comme il semble, force est de constater que des sociétés convaincues de l'importance des filières de recherche pour leur développement économique et qui n'ont que le mot "d'innovation" à la bouche, ont peut-être simplement oublié que les esprits les plus originaux et les talents les plus forts ne sont pas forcément jugés excellents selon les critères scolaires et l'esprit de concours. Quand mourut le chef des chœurs

de l'Ecole Saint Thomas de Leipzig en 1722, on proposa le poste à Telemann, puis à un certain Graupner, que tout le monde a oublié et qui refusa à son tour. On se rabattit donc sur Jean-Sébastien Bach et un membre du jury consola ses collègues en disant que puisqu'on ne pouvait se procurer les meilleurs musiciens, il fallait se résoudre à en prendre de moyens (d'ailleurs, Bach donna peu satisfaction !).

Les filières scientifiques sont des filières scolaires d'excellence. Pourtant, si l'on était attentifs à ce qu'une idée originale, audacieuse a toutes les chances d'être floue, mal comprise et même confuse pendant un long moment et celui qui l'énonce avec elle – ce qu'apprend après tout l'exercice de la recherche – on se soucierait sans doute de rendre moins étanches, plus contournables, les parcours de sélection. On craindrait que ceux-ci, aussi bien, n'aboutissent qu'à ralentir et gêner, pour ne pas dire stériliser, l'affirmation des talents les plus novateurs.

Mais, pour cela, il faudrait que l'activité de recherche scientifique soit référée à l'expression d'une perspicacité singulière ; ce qu'elle n'est plus du tout de nos jours ! Parce que la recherche scientifique est devenue un enjeu de puissance entre les Etats, on admet qu'elle doit pouvoir être traitée d'abord sous l'angle quantitatif : comme si l'innovation était simplement l'effet du déversement de subventions et des dépenses qu'elle reçoit, ainsi que du nombre de scientifiques qui s'y consacrent, qu'on aura sélectionné de manière uniforme. Et la philosophie des sciences n'y trouve rien à redire, pour laquelle la perspicacité scientifique renvoie par trop au point de vue d'un sujet particulier, tandis que - c'est un dogme contemporain - toute philosophie formulée du point de vue du sujet paraît naïve et dépassée. Les sciences sont ainsi plutôt rapportées à des phénomènes globaux, structurels. La position d'un Michel Foucault l'illustre particulièrement (*L'archéologie du savoir*, 1969⁹¹). Jusqu'à l'absurde !

2. 7. 7.

L'archéologie du savoir de Michel Foucault.

Les historiens des sciences nous présentent volontiers le progrès continu de ces dernières. C'est qu'ils postulent, sans forcément s'en rendre compte, un sujet connaissant, une conscience qui ferait le compte final, dans une unité recomposée, de ce que les sciences produisent. Or,

soutient Foucault, la marche des idées invite à rompre avec un tel idéal. A un rythme imprévisible, des constellations de discours apparaissent avec les différentes sciences, en rupture profonde avec les discours précédents. Au tournant du XIX^e siècle, ainsi, et en vingt ans, le contenu des ouvrages de médecine change totalement. Et il s'agit de saisir de tels événements discursifs comme tels, "dans le jeu de leur instance".

Ceci invite à renoncer à deux choses :

- 1) la recherche d'une origine absolue, d'un commencement véritable. Qu'un nouveau discours ait commencé d'apparaître à telle date importe assez peu par rapport à son affirmation massive, exclusive, à un moment donné, ainsi que par rapport à sa confirmation par de nombreux autres discours.
- 2) L'enquête historique doit "se passer des choses". On ne fera pas de l'histoire des sciences une histoire de la découverte du "réel". On ne s'intéressera pas aux théories les plus récentes dans la mesure où elles seraient plus vraies que les précédentes. On s'intéressera aux discours scientifiques pour eux mêmes, plutôt que ce sur quoi ils portent. On mettra à jour les régularités fortes dont sont empreints leurs énoncés.

Une conviction donc : les discours forment les objets dont ils parlent. Ils instituent le monde qu'ils paraissent décrire. La subjectivité elle-même – l'Homme – n'éclot que dans un certain type de discours (voir 4. 1. 28.). Toutefois, ni en ce qu'il institue ainsi, ni même dans toutes ses occurrences et dans tous ses prolongements, un discours scientifique ne se donne comme un bloc distinct, facilement circonscrit. Pour l'analyser, il faut donc aller aux archives, exhumer des textes oubliés, apparemment anodins. Il faut mener une archéologie du savoir qui est, souligne Foucault, une histoire des connaissances imparfaites, des marges, de tout ce qui soutient les discours et dont ceux-ci ne sont pas forcément conscients. Il ne faut pas visiter les grands monuments mais sonder le sol sur lequel ils reposent. Il faut analyser des "naissances sourdes".

Foucault définit ainsi une démarche résolument non subjective qui est pourtant radicalement nouvelle et très personnelle et qui réclame, à ce titre, bien des affranchissements et jusqu'à des exclusions délibérées par rapport aux corpus scientifiques les mieux établis. En

⁹¹ Paris, Gallimard, 1969.

fait de sciences, ainsi, Foucault ne traite que de quelques-unes à certains moments et ignore les autres. Il refait volontiers les sciences à son gré et même au sein d'une même activité, il choisit ce qui lui semble pertinent et néglige le reste. Traitant de l'histoire naturelle au XVIII^e siècle, ainsi, il n'hésite pas à négliger Buffon, l'un de ses principaux représentants, dont l'exemple il est vrai va totalement à l'encontre de sa démonstration (voir 3. 2. 5.). C'est qu'il ne s'agit pas de réaliser une histoire des sciences qui soit une récapitulation, souligne d'emblée Foucault – sans préciser ce que peut bien être une histoire sans récapitulation ! Qu'importe, de nos jours, la réflexion ne s'arrête pas à ce genre de détail... Il ne s'agit pas davantage, écrit-il, d'exhiber les intentions cachées de telle discipline scientifique, l'inconscient de tel savoir. Seulement de montrer l'apparition de pratiques discursives nouvelles sur tel sujet, sans croire qu'elles ordonnent l'histoire et marquent autant de césures en son sein. Il convient d'être seulement attentif à la manifestation d'intérêts et de regards nouveaux sur les choses qui forment autant de systèmes d'interprétation. Ce que Foucault nomme des *epistemè* : des ensembles de relations qui unissent à une époque donnée les discours tenus sur un objet précis et qui se constituent sous la forme de sciences.

Ces *epistemè*, qui instituent des regards radicalement nouveaux sur le monde, apparaissent de manière discontinue. On a beaucoup reproché cette discontinuité à Foucault. Ce dernier la justifie pourtant : de telles mutations des savoirs, des regards, ne sont pas portés par l'histoire d'une discipline scientifique et de ses acteurs mais provoquent plutôt en elle des mutations. Ils ne correspondent pas aux intentions d'individus particuliers. Ils marquent une époque et c'est en leur sein que les individus s'expriment.

Est-ce à dire que les sciences évoluent de manière aléatoire ? Non mais que leur marche est conditionnée par des attendus idéologiques qui débordent leurs acteurs. Les sciences n'échappent pas au politique (p. 273). Si la folie est devenue objet d'étude scientifique au tournant du XIX^e siècle, ainsi, cela fut lié à une situation économique et sociale particulière. On ne trouvera pas la raison dans la psychiatrie elle-même, affirme Foucault. En ce sens, les sciences sont des instruments de pouvoir. Et les *epistemè* de Foucault n'ont rien à voir avec les paradigmes de Kuhn, dont on les a pourtant beaucoup rapprochés⁹².

⁹² Sur ce point, voir J-G. Merquior *Foucault ou le nihilisme de la chair*, 1985, trad. fr. Paris, PUF, 1986, chap. 3.

Il est assez étonnant qu'on n'ait pas davantage remarqué l'orthodoxie marxiste de la démarche de Foucault : les sciences sont des idéologies, des superstructures, reflets de l'affrontement des forces économiques et sociales qui représentent leurs conditions de formation. Il est surtout très étonnant et même inquiétant que ce discours de la méthode de Foucault n'ait pas appelé plus de réserves⁹³. Car il est pour le moins problématique ! C'est qu'il s'agit finalement de mettre en lumière certains discours dans la mesure où ils représentent comme les symptômes idéologiques de déterminants politiques et sociaux qui les dépassent ; lesquels sont eux-mêmes mis à découvert ainsi. En fait d'analyse, il s'agit donc d'une interprétation, sans qu'on sache ce qui permet d'en fixer la mesure et le sens – sauf à croire que l'histoire des idées et des superstructures relève d'une science achevée, ce que seul le marxisme accorde.

Jean-Paul Sartre avait déjà soutenu que les vrais intellectuels sont forcément anticapitalistes car conscients que leur pensée est façonnée par l'idéologie dominante. Pour produire un vrai savoir, on ne peut donc que combattre l'idéologie dominante (*Plaidoyer pour les intellectuels*, 1965⁹⁴). Le complet obscurantisme d'une telle formulation n'avait pas davantage été relevé. Au contraire, l'idée que les vrais penseurs sont des « rebelles », des « marginaux » est devenue un lieu très commun.

Au tournant du XIX^e siècle, on s'est mis à soigner les fous. Et alors ? On trouve de manière constante chez Foucault cette vision, propagée avant lui par l'Ecole de Francfort, selon laquelle les Lumières ont provoqué la naissance d'un système d'oppression sans précédent du fait de leur croyance en une vérité extérieure, objective, concernant les individus et la société – c'est qu'il fallait s'empresse de dénoncer les fausses avancées des démocraties libérales, qui auraient pu faire passer la révolution pour moins nécessaire et même disqualifier nombre d'analyses marxistes. De là, il était facile d'en venir à dire que nos sociétés étaient au fond les pires qui aient jamais existé. Or, il est clair qu'en partant d'une telle conviction, l'institution asilaire passera pour participer d'une vaste entreprise de renfermement des déviants, des "anormaux" dans des institutions spécialisées. Mais ce grand renfermement est-il

⁹³ C'est sous une toute autre perspective que H. Dreyfus & P. Rabinow parlent d'échec méthodologique de l'archéologie (Michel Foucault. *Un parcours philosophique*, 1982, trad. fr. Paris, Gallimard, 1984, chap. IV).

⁹⁴ Paris, Gallimard, 1972.

symptôme ou cause ? demande Jacques Derrida. Pourquoi Foucault le devine-t-il particulièrement chez Descartes ? Autant de questions qui ne trouvent guère de réponses. Tout se passe, note Derrida, comme si Foucault savait seul ce que la « folie » veut dire. (*Cogito et histoire de la folie*, 1963⁹⁵). Tandis qu'on peut tout à fait changer d'interprétation. On peut être attentifs à ce que des sociétés démocratiques naissantes ne pouvaient manquer de s'interroger sur l'altérité de la folie et de se préoccuper de permettre aux fous, à travers des soins, de ne pas rester à l'écart de la société. On aura dès lors une vision radicalement différente de l'institution asilaire⁹⁶. Comment en décider ? Ne s'agit-il que de choisir celle qui nous paraît la plus juste, qui conforte le plus nos convictions ? Certes, dans ce genre de cas, la dénonciation de notre « horrible société », plus apte à combler les ardeurs adolescentes, a toutes les chances d'être la plus populaire. Mais, en termes de méthode d'analyse, on s'enferme simplement dans un cercle idéologique : les pratiques scientifiques sont des idéologies déguisées et aussi bien les discours qui les désignent telles ! Dans ses analyses littéraires, auxquelles Foucault emprunte beaucoup, Georg Lukacs postulait déjà, d'un point de vue marxiste, que ne rien historiquement ne surgit *ex nihilo*. Tout est préparé, conditionné et permis par un certain contexte historico-sociologique. Il n'y a donc pas d'autonomie de l'esthétique, pas d'art – ou de science pourrait-on ajouter – pur (*Théorie du roman*, 1916⁹⁷ & *Le roman historique*, 1956⁹⁸). Avec une certaine lucidité, Lukacs signalait que le risque d'une telle approche est de se concentrer sur des œuvres mineures, parce qu'on les juge particulièrement représentatives, quitte à en négliger d'autres, plus importantes. Foucault n'aura plus un tel scrupule.

Selon l'interprétation choisie, n'importe quel *epistemè* peut être distingué, au gré d'une méthode qui revendique son caractère lacunaire et se donne ainsi la liberté d'ignorer superbement, méthodiquement même, les contributions scientifiques les plus importantes à une époque donnée, dès lors qu'elles ne participent pas pleinement de l'*epistemè* décelé, note Jean Piaget. C'est là un structuralisme sans structure (*Le structuralisme*, 1968, p. 108 et sq.⁹⁹). C'est surtout une méthode toute inquisitoriale, celle d'un commissaire politique : dès lors que

⁹⁵ in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

⁹⁶ Voir M. Gauchet & G. Swain *La pratique de l'esprit humain*, Paris, Gallimard, 1980.

⁹⁷ trad. fr. Paris, Gallimard, 1989.

⁹⁸ trad. fr. Paris, Payot, 2000.

la conviction est première, on ne manquera pas de trouver les faits qui l'attestent¹⁰⁰. Il n'est d'autre principe d'enquête que l'intuition propre de l'enquêteur ; sauf à rêver que la marche des idéologies relève d'une science bien établie. Une issue problématique pour qui voulait faire l'histoire des sciences en évacuant le point de vue du sujet ! *L'Archéologie du savoir* définit une méthode anti-subjective reposant sur la souveraineté arbitraire d'un sujet interprétant. Et cela fit grande impression... Même Georges Canguilhem défendra la démarche de Foucault, regrettant juste la possibilité qu'elle verse dans le relativisme (*Mort de l'homme ou épuisement du cogito ?*, 1967¹⁰¹). En France, l'idée que tout tient aux discours, lesquels sont autant d'instruments de domination, cette idée s'est assez largement imposée. On ne compte plus les "invention de ceci", les "invention de cela".

L'idéalisme contemporain.

On l'a noté, la vulgate est intellectualiste de nos jours. Les idées passent pour mener le monde, organiser perceptions et expériences, étant elles-mêmes portées par de multiples intérêts et jeux de pouvoir. Les faits, de nos jours, ont largement perdu leur puissance subversive¹⁰². On comprend qu'en elle-même la science, dès lors, intéresse désormais assez peu. Elle devient un domaine à part, laissé aux spécialistes et dont les rayons, en librairie, sont bien moins fournis que ceux de l'ésotérisme. Au mieux, elle fera peur, à travers ses capacités techniques ou bien sera goûtée en ce qu'elle a de plus nouveau, de surprenant, de séduisant. A ce compte, les enjeux de pouvoir portés par la science sont constamment pointés du doigt mais jamais mis en cause, souligne-t-on. Un savoir de spécialistes ne se dispute qu'entre spécialistes. Face à eux, les philosophes baissent souvent les bras. Ils développent leur propre jargon et clôturent ainsi leur domaine particulier¹⁰³. C'est ainsi qu'ils obtiennent des chaires car, en France, tous ces gens-là sont, la plupart du temps, à la fois rebelles et fonctionnaires.

Au total, de Kuhn à la sociologie des sciences, en passant par les approches structurelles à la Foucault, une vision toute idéaliste des sciences s'est développée, qui nous renvoie à notre point de départ : ces jeux de langage dans lesquels le Monde, le monde

⁹⁹ Paris, QSJ PUF, 1968.

¹⁰⁰ Foucault était « un inquisiteur né », estime Jean-Paul Aron (*Les modernes*, Paris, Gallimard, 1984, p. 188).

¹⁰¹ in J-F. Braunstein (présentation) *L'histoire des sciences. Méthodes, styles, controverses*, Paris, Vrin, 2008.

¹⁰² Voir I. Stengers & J. Schlanger *Les concepts scientifiques*, 1988, Paris, Gallimard, 1991.

commun, se dissout. Wittgenstein, qui ordonna despotiquement que la philosophie se confine dans l'analyse du langage, l'a vouée à un verbalisme dénué d'intérêt, écrit Jean Largeault. En décidant de laisser aux scientifiques l'investigation du monde extérieur, il a privé la philosophie de ses bases et institué le culte des formes vides (*Hasard et explication*, 1982¹⁰⁴).

Nous l'avons souligné : partir des faits, comme Wittgenstein, c'était réfléchir du point de vue de la conscience, c'était ouvrir la porte à un curieux idéalisme, effectivement fort répandu depuis lors, qui ne voit dans les théories scientifiques qu'autant de conjonctures ou d'interprétations et n'a pourtant pour méthode que d'en appeler aux faits, à l'expérience pour fonder toute connaissance. Un idéalisme nominaliste – un idéalisme à la Berkeley (voir 2. 1. 19.).

Dans un tel contexte, en tous cas, il n'y a plus de sciences que différentes activités de recherche, relevant de pratiques collectives particulières – à quoi Ludwig Fleck ramène toute démarche scientifique (*Genèse et développement d'un fait scientifique*, 1934¹⁰⁵). Dans le domaine scientifique, explique Fleck en effet, une découverte est un événement social. Un travail dénué de connexions avec d'autres serait parfaitement inutile. C'est qu'un concept scientifique – Fleck prend particulièrement pour exemple la syphilis – ne se constitue qu'au fil d'une histoire. Aucune maladie ne correspond d'emblée à une unité nosologique parfaitement définie, observable. Elle le devient peu à peu, au fil de recherches dégagant de l'ensemble des cas les syndromes et les effets multiples de la maladie. Un fait scientifique est ainsi une relation entretenue par des concepts conformes à un style de pensée. Certes, quand ils considèrent rétrospectivement leurs propres travaux, les scientifiques ont tendance à croire certains contes naïfs. Ils parlent d'expérience cruciale, d'observation décisive. C'est qu'ils oublient la contrainte qu'exerça sur eux le style de pensée suivant lequel ils ont menés leurs travaux.

Ce que l'exposé public des découvertes scientifiques dissimule le plus, montre en effet Gerald Holton, sont les *thêmata* ou "engagements thématiques", formés bien avant l'entrée dans la carrière scientifique et remarquablement durables. C'est ainsi que l'âge classique cherchait, comme malgré lui, des causes simples pour rendre compte de désordres apparents,

¹⁰³ Voir I. Stengers *Science et pouvoir*, Paris, La Découverte, 1997.

¹⁰⁴ *Revue philosophique* n° 3, 1982, pp. 509-521.

comme le mouvement des planètes. Les démarches d'un Descartes, comme l'immense succès d'un Newton, doivent être appréhendés sous cet angle. Mais à partir du milieu du XIX^e siècle, cet attendu thématique se renversa. On conçut à rebours, notamment avec la cinétique des gaz, qu'un ordre simple peut naître d'un désordre apparent (*L'imagination scientifique*, 1973¹⁰⁶).

On a rapproché les "collectifs de pensée" de Fleck des paradigmes de Kuhn. Mais les premiers ne marquent pas de discontinuité dans la marche des sciences comme les seconds. En fait, dans l'interprétation de Fleck, on ne voit pas très bien ce qui provoque des remises en questions importantes dans les sciences. Il n'y a plus de science comme acquisition de vérités nouvelles mais un travail de recherche cumulatif, aussi important que routinier et sans réelles perspectives finalement. Un monde post-scientifique peut-être...

*

2. 7. 8.

Alors, une fois encore, reprenons. La science est une entreprise de perspicacité singulière, avons-nous posé – singulière ne voulant pas dire ici forcément individuelle, quoiqu'il faille sans doute prendre avec précaution ce dogme moderne que la science serait forcément une aventure collective par rapport à laquelle l'individu compterait finalement peu. Découvertes et inventions scientifiques sont-elles nécessaires, tandis que les œuvres des artistes seraient des créations contingentes et uniques ? Poincaré et Einstein ne furent-ils que les premiers à formuler une théorie de la relativité que d'autres auraient rapidement trouvée sans eux, tandis que personne d'autre que Proust ne pouvait écrire la *Recherche* ?

Nous en sommes toujours là, peu à même, au vu des différentes théories que nous avons présentées, de comprendre les paradoxes que fait naître l'activité de recherche scientifique¹⁰⁷. La science en appelle à une rationalité commune. Ses foyers d'invention sont pourtant très inégalement répartis dans l'espace et dans le temps – de nos jours, 85% de la recherche scientifique mondiale de haut niveau est réalisée dans huit pays. En science, la continuité des recherches à travers de multiples individus est essentielle. Les sciences sont pourtant marquées par de profondes ruptures. La science est une activité essentiellement

¹⁰⁵ trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 2005.

¹⁰⁶ trad. fr. Paris, Gallimard, 1981.

collective où la perspicacité individuelle est cependant déterminante. La science délivre des résultats en droit accessibles à tous, des vérités communes qui supposent néanmoins un enseignement poussé pour être entendues. Or sans doute s'agit-il d'aller simplement au bout de ce qu'indiquent ces apparents paradoxes.

On dit et on redit ainsi de nos jours, pour le déplorer, qu'aucun individu ne peut plus intérioriser qu'une partie infime de tous les savoirs accumulés. Est-ce vraiment dommageable ? Cela serait-il vraiment utile ? (un individu a-t-il jamais pu connaître toutes les langues ?). Cela, surtout, va-t-il à l'encontre de l'universalité scientifique ? Celle-ci semble en effet non pas tenir à une impossible totalisation des savoirs mais à une volonté de compréhension et d'entente qui n'a rien d'un dialogue affrontant des opinions mais à travers laquelle une intelligence en invite d'autres à la rejoindre. De sorte que, même limitée à un domaine particulier, une démarche scientifique peut être universelle parce que résolument ouverte et requérant d'autrui sa propre validation. Même rédigée dans une langue difficile, voire dans un affreux jargon, une démarche intellectuelle peut être reçue comme scientifique dès lors qu'elle livre les moyens de sa propre démonstration – celle-ci devant par ailleurs être confirmée par (et pouvant même se limiter à) une validation expérimentale ; ce qui distingue la science de la logique, des mathématiques ou de la philosophie.

Or dire cela n'est pas rien car c'est renoncer à vouloir une synthèse, un éclaircissement facile, immédiat, de tous et de soi. Non tant parce que cela serait en droit impossible d'ailleurs que parce que *ce n'est pas l'objet des sciences*. Ainsi les craintes d'un Husserl sont-elles sans doute largement illusoire. On peut dire que science sans conscience n'est que ruine de l'âme, à condition d'admettre que c'est à la conscience de tenir compte des sciences, non le contraire. Car la science ne nous livrera pas le monde tel qu'il est ; seulement tel qu'on peut apprendre à le voir, tel qu'on peut le penser. S'il n'y a pas de science sans conscience, c'est que la science ne se fera pas sans nous. Si nous n'allons pas vers elle, elle ne nous dira rien. Intelligente, la science ne peut être sans travail ni effort. Or, *portée par des initiatives individuelles, cette intelligence ne peut être que fragmentaire*, inégalement réalisée. C'est là une tendance qu'on ne contiendra qu'à donner à la réflexion un milieu le plus ouvert possible à la participation, au

¹⁰⁷ Voir B. Saint-Sernin *Le rationalisme qui vient*, Paris, Gallimard, 2007.

travail du plus grand nombre – au delà, la question de savoir pourquoi les sciences fleurissent particulièrement à certaines époques et en certains lieux reste entière.

On pourra se référer sur ce point à la présentation de la sociométrie, ou étude statistique de la recherche scientifique, que fournit B. Godin, depuis les travaux pionniers de James Catell jusqu'aux approches globales comme celles du *Manuel de Frascati* (1962), en passant par les débats ayant traités à l'hérédité du génie scientifique et la mesure du mérite des chercheurs par Catell voulant que, sur mille, celui des 100 premiers soit égale à celui des 200 suivants et celui-ci encore à celui des 700 derniers (*La science sous observation : cent ans de mesure sur les scientifiques, 1906-2006, 2005*¹⁰⁸).

L'académisme, en ce sens, paraît indispensable à l'épanouissement des sciences ; qui dépérissent néanmoins dès qu'elles deviennent trop académiques. Il est donc pratiquement impossible de fixer précisément les contours optimaux d'un milieu scientifique et vouloir le faire est d'ailleurs sans doute la meilleure façon de le détruire. Il semble néanmoins que le cloisonnement des filières d'étude, comme la sélection drastique de ceux qui aspirent à mener une carrière scientifique ne contribuent guère à favoriser l'éclosion de démarches intelligentes, innovantes. Dans ma jeunesse, rapporte le sociologue Luc Boltanski, le monde universitaire n'était pas moins normé qu'aujourd'hui, avec ses professeurs gérant à vie des domaines réservés, ses concours contre-sélectifs, son administration idiote. Mais si le pouvoir était autoritaire, il n'y voyait pas très clair. L'université était pleine de gens qui n'auraient pas dû être là, pleine de recoins ignorés, oubliés, qui étaient autant d'espaces de liberté (*Rendre la réalité inacceptable, 2008, p. 45*¹⁰⁹).

N'y contribuent sans doute pas davantage les "recettes" en matière du développement de l'innovation, pensées en termes de marchés et de moyens. Et pas non plus l'approche des sciences en termes historiques, selon laquelle celles-ci seraient portées par quelque dynamisme extérieur. Ainsi, chez David Cosandey, une forme de croissance économique capable de rompre l'unanimisme et de développer l'esprit de recherche sans détruire les liens sociaux, dépendant elle-même d'une morphologie territoriale particulière, la thalassographie, voulant que le destin des nations soit lié finalement à la forme de leurs côtes (*Le secret de l'Occident,*

¹⁰⁸ Presses Universitaires de Laval, 2005.

¹⁰⁹ Paris, Demonopolis, 2008.

1997¹¹⁰). Constatant que les filières scientifiques peinent désormais à recruter dans les pays occidentaux, il ne suffit pas de constater qu'un bien plus grands nombre d'ingénieurs et de chercheurs seront désormais formés en Chine et en Inde, pour croire que ces deux pays, dont la croissance économique est actuellement bien supérieure à celle des pays occidentaux, vont *forcément* prendre le relais de l'Occident en termes de développement des sciences.

C'est que si la science est foncièrement une activité intelligente, elle repose sur des initiatives individuelles. Cela signifie que les totalisations qui en sont produites – histoires ou philosophies des sciences – sont elles aussi particulières, souvent peu réconciliables. De là, on peut être tenté de croire, comme Foucault, que le destin des sciences ne se joue pas à l'échelle des individus. Mais c'est alors perdre la science, les différents discours scientifiques ne trouvant finalement pas leur légitimité en eux-mêmes mais n'étant que les effets d'idéologies plus larges, ou bien c'est ignorer la science en la rattachant à de biens improbables déterminismes scientifiques, ou bien c'est dire n'importe quoi ! Pour être valide, l'approche de Foucault supposerait que les sciences soient achevées, pour que l'on puisse effectivement définir leurs parcours et leur logique – c'est assez en souligner la gageure. Dès lors, peut-être faut-il seulement renoncer à l'idée de sciences existant comme autant d'objets en soi, dont les savants n'apercevraient, chacun à son niveau, qu'un fragment. Mieux vaudrait reconnaître que les sciences ne reçoivent de totalisation qu'à une échelle individuelle. Cela peut paraître évident mais c'est cependant ce que toutes les théories précédemment évoquées ont particulièrement manqué. Et c'est ce que peinent à reconnaître tant de débats actuels sur la science.

Car, face aux sciences de nos jours, l'heure est au désenchantement. Pour souligner qu'au delà de ses succès technologiques, la culture scientifique ne nous protège pas du pire. Qu'elle est susceptible de soutenir les entreprises les plus criminelles, tandis qu'elle précipite désormais la possibilité d'actions extrêmement dangereuses et incertaines, sur notre nature même. Les sciences ne rendent les hommes ni le monde vraiment meilleurs, souligne-t-on. Elles ne promeuvent pas de véritables valeurs.

Ces accusations sont devenues de nos jours autant de rengaines – qu'inspire sans doute quelque ressentiment. Voilà qui peut en effet nous soulager de certains complexes face à ces

¹¹⁰ trad. fr. Paris, Flammarion, 2007.

matières si difficiles, rébarbatives pour la plupart, quoique tellement importantes dans la sélection scolaire. Des accusations qui ne sont pas non plus sans naïveté, tant elles seraient bien en peine de définir ces valeurs indiscutables que la science ne promet pas ; sinon le repos qu'apporte la foi accordée aux idoles, le confort de l'indiscuté derrière lesquels se cachent simplement la vieille haine de la raison. En même temps, ces critiques vont rarement au bout de la déception qu'elles expriment. Tout comme on tire finalement peu de conclusions du relativisme contemporain.

Un sondage récent indiquait que la moitié des Américains sont incapables de citer le nom d'un seul scientifique. Et ceux qui s'y risquent citent Bill Gates ou Al Gore aussi souvent qu'Einstein. Il faut dire que sur cinq heures de programmes de télévision diffusés aux USA, 2 minutes sont consacrées à la science et à l'environnement, contre 10 mn pour les sujets "people" et une demi-heure pour les faits divers. Le constatant et s'en inquiétant, des auteurs encouragent la communauté scientifique à tisser de meilleures relations avec Hollywood et invitent les chercheurs à promouvoir l'idée que foi et science sont compatibles...¹¹¹

Prenons-en acte : la science est un mode d'intelligence particulier qui touche peu l'esprit commun. En quoi elle n'est d'ailleurs pas singulière. La moitié des Français achète moins d'un livre par an. L'art, aussi bien, ne désigne qu'un ensemble de chefs-d'œuvre anciens qui ennuient souverainement la majorité, ainsi qu'une création contemporaine qui laisse parfaitement indifférents la plupart. Et l'histoire ? Qui pense encore à la plupart de ses héros ? L'âge moderne a voulu enseigner à tous les sciences, les arts, l'histoire et d'autres choses encore pour favoriser l'entente de citoyens éclairés. Mais cette universalité demeure suspendue à une démarche individuelle exigeante qui ne concerne finalement qu'une minorité. Un tel constat peut choquer mais que lui opposer ? Aussi plat que puisse paraître le relativisme contemporain, il faut reconnaître qu'il occupe facilement le terrain. Et c'est peut-être l'un des grands intérêts de notre époque que d'être pleinement à même de réaliser, à travers lui, que l'universel ne cristallise pas au plan social comme on l'attendait. Est-ce finalement si surprenant ?

¹¹¹ Voir C. Mooney & S. Kirshenbaum *Unscientific America*, New York, Basic Books, 2009.

Parce qu'elle est une activité intelligente, la science est individuelle et donc fragmentaire, en même temps qu'elle met incessamment le monde en suspens, plutôt que d'éclairer la vision courante que nous en avons. Pour ne l'avoir pas compris, nous sommes surpris de constater que la science ne suffit pas à nous donner un monde commun ; qu'elle ne suffit même pas à déterminer la vision du monde des scientifiques eux-mêmes – des études techniques poussées peuvent se conjuguer avec la soumission aux traditions et aux superstitions. Parce que nous croyons que la science doit atteindre, pour être science, quelque vérité indépendante de l'intelligence qui la cherche, nous attendons que les vérités de la science soient simples, immédiates. Nous attendons de la science qu'elle convainque facilement la bêtise.

On dit souvent que la recherche scientifique ne saurait être une aventure strictement individuelle, que la science ne saurait se former dans une conscience isolée. Mais cela signifie qu'intelligente et savante, la science est discriminante et qu'elle est en ce sens inséparable d'un enseignement. Non seulement parce que cet enseignement fournit l'indispensable voie d'accès et de mise à niveau mais parce que, comme le note Gaston Bachelard, la science est d'abord l'application d'un esprit sur d'autres (*Le rationalisme appliqué*, 1949¹¹²).

La connaissance, souligne Bachelard, se pose d'abord en termes d'obstacles à franchir pour qu'on parvienne à elle – ce n'est pas la conscience qui est d'elle-même agent de connaissance. On n'apprend que dans la rupture. C'est une dialectique. Il s'agit d'abord de surmonter l'observation première qui, la plupart du temps, est un obstacle. La connaissance est construite et non pas découverte, loin que la science reflète quelque Raison en soi, absolue et immuable. Loin qu'elle corresponde à un progrès continu en connaissances, comme le veut Descartes. Et Bachelard de s'opposer aussi bien à tout réductionnisme, à la croyance selon laquelle la connaissance a toujours pour tâche de débrouiller les phénomènes en les ramenant à leurs éléments simples, élémentaires. C'est en compliquant l'expérience, en composant les phénomènes qu'on découvre leurs propriétés. En quoi il s'agit d'abord de se libérer des évidences du bon sens, des évidences et des sensations. Le monde est une construction, pas une représentation.

Dès l'aube de la science moderne, Francis Bacon ne disait pas autre chose : si l'expérience est déterminante en science, cela ne signifie pas une soumission aux faits. De sorte que dans la seconde partie de son *Novum Organon* (1620¹¹³), Bacon dresse des tables de faits positifs, dans un cas précis, celui de l'élaboration d'une théorie de la chaleur. Il s'agit de lister tout ce qui produit ou dégage de la chaleur. En regard, il s'agit de dresser une table de faits négatifs, dans les sujets qui ont le plus de rapport avec ceux de la première table et les infirment ou les atténuent donc. Une table de degrés ou de comparaison marque alors qu'une même propriété peut avoir des degrés différents. Et Bacon en arrive ainsi à distinguer des faits « privilégiés » pour la recherche, dont il compte 27 espèces différentes (II, 21 et sq.). Tels sont notamment les « faits de la croix », les faits décisifs, comme les croix qui, aux carrefours, indiquent les différents chemins (II, 36). Rien que des faits, donc. Mais pas de soumission aux faits. Un système de faits plutôt – Bacon se plaint qu'ils ne soient pas assez nombreux – permettant leur discrimination raisonnée, contradictoire, dialectique et, au total, l'élaboration d'une science qui est une « interprétation de la nature ».

Pour Bachelard, la connaissance est fondamentalement un effort. Elle est donc également un mérite. Ce sont là des idées que notre époque a presque complètement rejetée (dans les discours communs cependant, pas dans les parcours scolaires, fondés plus que jamais et jusqu'à l'absurde sur le mérite). Il est pourtant difficile de ne pas reconnaître que les résultats scientifiques exercent une violence sur les consciences individuelles. Mais non parce qu'ils choqueraient forcément ces dernières, même si cela fait partie des mythes de notre époque (la découverte qui met à bas toutes les idées reçues) et même si les scientifiques peuvent aimer se peindre en rebelles¹¹⁴. Mais parce que pour les consciences individuelles, les résultats scientifiques apparaissent d'abord incompréhensibles et contrairement à ce qu'on croit volontiers, n'attendent guère le consensus universel – la science se sent très bien dans une tour d'ivoire. Les résultats scientifiques ne se négocient pas avec l'opinion mal conduite, mal informée. De sorte que ceux qui ne comprennent pas ces résultats ou ne les acceptent pas en

¹¹² Paris, PUF, 1986.

¹¹³ trad. fr. Paris, Hachette, 1857.

¹¹⁴ Voir par exemple F. Dyson *Portrait du scientifique en rebelle*, trad. fr. Paris, Actes sud, 2011.

viennent facilement à critiquer “la” science au nom de leur propre liberté de croire ou de penser. Ils la dénoncent pour ce qu’elle veut certainement être : une autorité.

Cela n’est pas le propre des sciences néanmoins mais définit un phénomène beaucoup plus large qui affecte tout énoncé d’une vérité qui ne peut être immédiatement comprise mais réclame quelque intelligence patiente. Une fois celle-ci déployée, on voudrait que les résultats fassent d’eux-mêmes suffisamment autorité pour ne pas avoir à renouveler incessamment la démarche, souvent laborieuse, qui y conduit. C’est là le rêve de quiconque travaille à réfléchir ou à créer : être compris au terme de ses efforts, même de ceux qui n’en ont fourni aucun. Dans l’imaginaire lié à l’activité scientifique, c’est là le rôle que remplissent mythiquement les “découvertes”. Au terme du travail, la mise à jour de faits restés jusque là inaperçus évitera d’avoir à se justifier. Les faits parleront d’eux-mêmes.

En eux-mêmes, les faits n’ont pas d’intelligence cependant. Ils ne sont pas tant compris que reçus, c’est-à-dire appréhendés en regard de ce que l’on peut en retenir, en interpréter. Ils pourront donc être disputés seulement parce qu’ils ne plaisent pas ou “sonnent mal” ou être célébrés, aussi bien, en ce qu’ils séduisent, répondent de manière utile aux attentes ou confortent les opinions reçues. La science suscite deux réactions opposées ainsi, qui sont comme les deux faces d’un même ressentiment : l’admiration extérieure et la dépréciation méfiante. Le scientisme et l’idéologie anti-scientifique sont liés. Ils ont accompagné de concert l’essor des sciences à l’âge moderne¹¹⁵. Ces deux attitudes ont en commun de contourner la condition du travail scientifique : l’effort de l’apprentissage, la difficulté à se hisser à un certain niveau de réflexion, qui semblent pourtant bien être la condition d’une pensée sans dogmes, pour laquelle toutes les opinions ne se valent pas et en fait ne valent rien !

L’homme savant n’a rien en soi de désintéressé, comme on l’imagine souvent. Il est seulement capable de réfléchir à un niveau où l’enjeu personnel s’efface. Cela ne signifie pas que des partis pris personnels ne puissent guider sa recherche, encore moins que l’orgueil ne puisse se mêler à la démarche. Seulement que les résultats ne pourront être retenus que dans la mesure même où d’autres pourront les retrouver. La science attend des esprits qu’ils se convertissent par un effort d’intelligence qui, individuel, ne peut être que particulier.

L'intelligence ne définit pas une compréhension commune du monde et il est assez facile de souligner qu'avec l'avancée des sciences, des gains inouïs de connaissance ont dans nos sociétés pour exacts pendant des gains non moins inouïs d'ignorance¹¹⁶.

La science rebutera donc ceux qui existent dans les valeurs sociales qui leur sont immédiatement données, souligne Bachelard. La science est violence pour l'imagination immédiate, l'intérêt personnel – d'où il faut encore tirer qu'elle est très mal enseignée si elle consiste avant tout à sélectionner les élèves. L'enseignement scientifique doit provoquer une réforme subjective, une conversion qui n'est acquise qu'à travers la satisfaction de comprendre, l'acte même du devenir de l'esprit, explique Bachelard (*La philosophie du non*, 1940¹¹⁷). La science nous apprend ainsi que la liberté de penser n'est rien sans un travail particulier et laborieux d'affranchissement. C'est cela sans doute qu'on oublie lorsqu'on attend que, d'elle-même, la science éclaire les esprits et défende des valeurs. Car, à ce compte, il est fort à craindre que le rationalisme scientifique ne paraisse une philosophie pauvre et sèche, murée dans des certitudes élémentaires, alors qu'il faudrait plutôt définir ce rationalisme, souligne Bachelard, comme une pensée toujours recommencée (*L'engagement rationaliste*, 1972, p. 49¹¹⁸). Tandis que cette liberté de penser s'épanouit non pas tant dans son utilité qu'avant tout dans un plaisir. Or *c'est dans ce plaisir qu'apparaît le monde* ; lequel, loin de correspondre à un ensemble de faits ou de lois, est d'abord un jugement, c'est-à-dire un acte, au sens le plus large possible, de compréhension. La question n'est donc pas de savoir ce qu'est le monde mais quel monde nous sommes capables *d'apprendre et nous plaire* à partager.

Le Monde n'est pas un concept : il est pratiquement impossible de préciser ce que nous entendons exactement par "monde". Il nous faut renvoyer à lui. On peut dire que c'est une Idée directrice. C'est en tous cas une vague idée. Et là n'est pas le problème. Dès que nous parlons "du" monde, nous parlons de la cohérence de nos différentes expériences. Parce qu'il

¹¹⁵ Voir D. Lecourt *Contre la peur*, Paris, Hachette, 1990.

¹¹⁶ Voir T. de Koninck *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, Paris, PUF, 2000.

¹¹⁷ Paris, PUF, 1988.

¹¹⁸ Paris, PUF, 1972.

est un jugement, le monde n'a de sens que référé à un sujet ; ce que Martin Heidegger a particulièrement souligné.

*

2. 7. 9.

Heidegger. La science ne pense pas.

Dans un texte devenu classique, Max Weber pose pour principe la neutralité axiologique des sciences : celles-ci sont libres de valeurs. Elles n'en défendent particulièrement aucune et sont ouvertes à toutes. Cela les distingue de la politique (*Le savant et le politique*, 1917-1919¹¹⁹). A lire Heidegger, cependant, une telle conclusion est naïve : loin d'être neutre, la science est portée par un projet et, à cet égard, la technique ne représente pas la simple application des sciences. Elle est l'aboutissement de toute la métaphysique occidentale (*L'époque des conceptions du monde*, 1949¹²⁰).

Certes, quant au projet métaphysique qui la porte, la science est aveugle, irréfléchie – la science ne pense pas ! Une formule qui paraîtra outrancière et sera source de nombreuses confusions. Et certes, alors que la technique humaine est désormais à même d'arraisonner le monde, penser la science, au delà de la recherche scientifique qui ne sait frénétiquement que compter, représente une issue dont dépendra l'existence de l'homme sur la Terre, écrit Heidegger ; qui en cela paraît reformuler les avertissements de la *Crise* de Husserl. Mais nullement pour suggérer comme ce dernier que la science s'est fourvoyée, qu'elle a perdu le sens d'elle-même, lequel ne pourra être restauré que par un héroïsme de la raison. Car, pour Heidegger, la science est simplement allée au bout d'elle-même.

Sur quoi repose en effet l'essence de la science moderne, qui la différencie radicalement de l'*epistémè* grecque ou de la *scientia* du Moyen Age ? De faire reposer toute vérité sur la représentation d'un sujet connaissant. Tout étant dans le monde est appréhendé par la science à travers son image conçue, approchée, refaite au travail de la raison – selon une approche qu'inaugure la recherche de certitude cartésienne (voir 1. 6. 15.). Cela se nomme objectivité et cela se traduit en science par une recherche d'exactitude, privilégiant le calcul. La science moderne, ainsi, n'est pas exacte parce qu'elle calcule mais le contraire : elle calcule dans la

¹¹⁹ trad. fr. Paris, Plon, 1959.

¹²⁰ *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1962.

mesure où elle obéit à un idéal d'exactitude, gage d'objectivité. Et selon son programme, la science se réorganise sans cesse pour mener de nouvelles investigations. Elle est par essence inachevable et inséparable d'institutions qui organisent et encadrent les recherches. Avec la science moderne, le chercheur remplace le savant – le “sachant” – et le monde est à la mesure du chercheur. En ceci, estime Heidegger, la science commence seulement à déployer sa véritable essence. Et en ceci d'ailleurs, elle ne représente qu'un phénomène culturel parmi d'autres, allant de pair avec le glissement de l'Art dans l'esthétique (toute œuvre doit être l'objet d'une expérience vécue en conscience), l'interprétation culturelle de l'histoire et le dépouillement des dieux.

Avec Heidegger, retenons ainsi que la science moderne est irrémédiablement subjective. C'est seulement pour un sujet pensant, en effet, qu'un monde existant peut exister de manière autonome, affranchie – c'est particulièrement ce que nous avons vu avec l'invention de la perspective frontale (voir 2. 2. 4.). Car le monde de la science – notre monde désormais – n'est pas un simple assemblage de choses, un cadre qui leur serait ajouté, souligne Heidegger. Un monde s'ordonne en monde (*Welt weltet* : le monde mondoie ! la formule a fait couler beaucoup d'encre...). L'ouverture d'un monde par un sujet pensant donne aux choses leur mouvement et leur repos, leur éloignement et leur proximité (*L'origine de l'œuvre d'art*, 1949¹²¹). Mais cette ouverture qui conditionne la science lui échappe essentiellement - en tant que la science est une activité de recherche, faut-il préciser. Car l'approche heideggérienne a trop vite fait croire que la science était comme une activité naïve, portée par des sous-jacents idéologiques ne pouvant que lui échapper – ainsi chez Foucault, nous l'avons vu. Elle a trop vite fait croire que la science se fait d'elle-même, au delà de ses acteurs ; qu'elle se réalise sans intelligence. Une interprétation à laquelle Heidegger invite directement il est vrai. Ainsi du principe de raison : rien n'est sans raison. Il nous semble aller de soi, note Heidegger. Or il ne fut formellement énoncé que fort tard, avec Leibniz qui dévoila ainsi le principe qui inspire un sujet pensant face au monde. De sorte qu'avec sa formulation s'énonce autre chose que la science elle-même, laquelle paraît taire son être propre (*Le principe de raison*, 1957¹²²).

¹²¹ *Idem.*

¹²² trad. fr. Paris, Gallimard, 1962.

Plutôt que de verser trop vite dans un antisubjectivisme de principe, des analyses heideggériennes mieux vaudrait sans doute retenir ce que souligne Jean-Pierre Dupuy : l'impossibilité de la science à faire culture (*La marque du sacré*, 2008¹²³). C'est que la science ne provoque finalement guère une connaissance *générale* croissante. Les croyances aux miracles, aux fantômes, à l'astrologie se portent fort bien de nos jours et, comme le notait Max Weber, nous n'en savons guère plus quant à nos conditions de vie, lesquelles reposent désormais sur des technologies que nous ne maîtrisons guère plus pour la plupart d'entre nous, qu'un Hottentot. Le développement des sciences n'a pas précipité, à due proportion, la formation d'une société de la connaissance. Elle nous a seulement équipé d'appareillages techniques sophistiqués, avec lesquels nous devons apprendre à "bidouiller", à la mesure de nos besoins et de manière parfois très perspicace, sans connaître pour autant les principes de leur fonctionnement – le rapport de la plupart d'entre nous à l'ordinateur en fournit un excellent exemple.

A ceci s'ajoute d'ailleurs, souligne Dupuy, l'inculture scientifique des scientifiques eux-mêmes. Il suffit de consulter les références de n'importe quel article spécialisé : c'est à croire que la science a commencé il y a trois ans ! Marquée par la spécialisation, la concurrence des chercheurs et des modes de sélection faisant la part belle à la formalisation mathématique, plus apte à départager de manière nette les élèves – puisqu'il s'agit finalement surtout de cela - la science est finalement tout sauf une activité culturelle. Cela s'exprime d'ailleurs clairement dans une méfiance hautement proclamée pour tout ce qui relève de l'interprétation générale des phénomènes, pour tout ce qui paraît relever de la "métaphysique" ! La science a pour seule fonction de prévoir, posera le positivisme ; s'intéressant au comment et non au pourquoi, elle ne s'attachera même pas à sonder les causes des phénomènes. En quoi le positivisme, peine à reconnaître la science pour une activité foncièrement intelligente. A cet égard, il ne paraît pas moins ruineux que ce savoir absolu, allant de certitudes en certitudes, que Descartes, qu'on situe bien faussement à l'origine des sciences modernes, posa comme idéal de la connaissance et qui lui fit rater nombre d'avancées scientifiques majeures de son temps (voir Index). Ce savoir absolu, ressurgi avec l'antipsychologisme d'un Husserl (voir 1. 6. II.), d'un Frege ou

d'un Popper (voir ci-dessus), voyant dans des vérités d'essence un miroir pour la pensée plutôt que le contraire ; les reflets d'une réalité supérieure plutôt que l'expression d'une activité intelligente¹²⁴.

Comme le souligne J-P. Dupuy, l'activité scientifique, loin de poursuivre immédiatement un simple projet de maîtrise de la nature, prend d'abord le temps de s'explorer elle-même. Cela demande de comprendre la dialectique des concepts scientifiques, comme le voulait Bachelard, au-delà des seuls résultats et applications techniques – au-delà de ce qu'on aura voulu figer sous forme de "paradigmes". Cela demande de comprendre que c'est lorsqu'il change de sens qu'un concept a le plus de sens : ainsi le concept de masse ne disparaît pas avec la Relativité générale, sans quoi le sens entier de cette dernière disparaîtrait aussi bien. Il mute. Et dans le cadre d'un tel travail de sens, la raison transforme en profondeur, non sans outrances ni errances, ce que l'expérience ne montre qu'en surface¹²⁵. En ceci, la science n'évite ni les erreurs ni les aveuglements mais c'est en ceci qu'elle est proprement intelligente. On peut le déplorer mais le risque est alors de ne plus être capable de penser ce que nous savons techniquement faire car, comme le soulignait Heidegger, en tant qu'activité spécialisée, technique, la science compte et mesure, elle ne pense pas – cette formule permettant peut-être de mieux la voir telle qu'elle est : une discipline spécialisée, plutôt austère et sèche pour le goût commun et finalement peu séduisante. Une discipline guère plus attachée que d'autres à produire un discours éclairé sur elle-même, à se réfléchir, ni n'en ayant les moyens.

Depuis que la science est conquérante, disait Valéry, l'exploration prime sur l'explication. Plus la science se précise, se spécialise, se développe, plus elle désarçonne un scientisme attendant que la science nous donne les clés du monde, de l'existence – ainsi, Ernest Renan, affirmant le droit de la raison à réformer la société par la science rationnelle et la connaissance théorique de ce qui est (*L'avenir de la science*, 1848, pp. 36-37¹²⁶). La science, c'est-à-dire la raison éclairée par l'expérience, renferme l'avenir de l'humanité, estime Renan.

¹²³ Paris, Carnets Nord, 2008.

¹²⁴ Voir J. Piaget *La psychologie de l'intelligence*, Paris, A. Colin, 1967.

¹²⁵ Voir J. Ullmo *Les concepts physiques* in J. Piaget (dir) *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Pléiade Gallimard, 1967.

Seule elle peut lui dire le mot de sa destinée et lui enseigner la manière d'atteindre sa fin. Il faut ainsi organiser scientifiquement l'humanité et faire Dieu parfait ! A cela, Renan ne voit qu'un seul obstacle : le goût des richesses. Et, en une Grande-Bretagne marquée par la ploutocratie, Renan voit le pays civilisé le plus nul pour le développement philosophique de l'intelligence (p. 416 et sq.).

Mais s'il convient de se débarrasser du scientisme, n'oublions pas le positivisme, qui n'en représente qu'une variante, consistant à croire que toute pensée doit être conduite à l'image des démarches scientifiques, au point de se limiter aux mêmes énoncés, à la même logique. Si la science s'inscrit dans le rapport d'une conscience *individuellement réfléchie* au réel, *la science n'est pas généralisable*. Il faut le souligner en rappelant que les grandes catastrophes politiques du XX^e siècle furent provoquées par des régimes qui pouvaient croire leur idéologie scientifiquement fondée.

La science ne pense pas – la formule heideggérienne peut ainsi être reçue. Elle ne signifie pas que la science n'est pas intelligente mais, comme toute activité humaine, qu'elle est d'abord commise à son propre développement. De sorte qu'il reste toujours à penser la science – la penser, non la sauver, non l'expliquer par ce qui la déborde, en la ramenant à quelque idéologie, ce qui revient à la nier ; ni croire comme Husserl que c'est à la philosophie de fonder en essence les objets scientifiques. Il faut penser la science pour avoir un monde.

*

2. 7. 10.

Sauver le monde.

Sans un rapport au monde qui par la réflexion dépasse l'observation et le simple retentissement en conscience, sans une intelligence entreprenant de fouiller le monde, il n'est guère de réalité. C'est dans la réflexion affrontée aux choses que se trouve le réel, souligne Ian Hacking. *La science*, en d'autres termes, *produit de l'extériorité* (*Concevoir et expérimenter*, 1983¹²⁷). Le réel se démontre, disait Bachelard. Il ne se montre pas. Seule la réflexion et le

¹²⁶ Paris, Calmann-Lévy, 1890.

¹²⁷ trad. fr. Paris, C. Bourgois, 1989.

décentrement qu'elle provoque par rapport au souci égotiste, à la vie comme elle va, peut découvrir le monde dans son immédiateté, son étrangeté. Dès qu'on réfléchit, le monde devient un problème – c'est d'ailleurs assez ce qu'on reproche à l'intellectualisme et c'est ce qui fait a contrario toute la valeur populaire des mathématiques : un calcul paraît sûr, efficace et il ne pose pas d'autres questions. La pensée populaire admire en effet beaucoup la puissance intellectuelle de ceux qui excellent à réaliser des choses qui, telles que cette même pensée les conçoit, sont assez bêtes !

A la Renaissance, note Lucien Febvre, on n'avait guère de notion de l'impossible dans un grand nombre de domaines. Le monde était alors plein de merveilles. C'est qu'on n'avait pas encore la notion de lois de la nature pour limiter celle-ci et voir les faits ; pour poser la conscience de l'impossible. Le monde était alors sans doute plus enchanteur mais on le voyait également bien moins que de nos jours sans doute. Les écrivains du XVI^e siècle, continue L. Febvre, ne savaient pas faire un croquis, attraper une ressemblance, camper un personnage. Pour décrire, ils se fiaient à un répertoire d'adjectifs convenus : les reines étaient généreuses et les dames belles, rien de plus (*Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, 1942¹²⁸).

Le monde ne peut être autonome que comme réponse à une question sensée, note Larry Laudan (*La dynamique de la science*, 1977¹²⁹). *C'est là toute la démarche scientifique, qui est de faire du monde non pas un mystère mais un problème*. Et la philosophie d'Alfred North Whitehead en a fait le socle de sa réflexion (*Le concept de nature*, 1920¹³⁰ & *Procès et réalité*, 1929¹³¹).

*

Whitehead.

Le monde, comme tel, n'est pas sans nous. Le monde passe par nous. Il faut ainsi partir d'un parti pris subjectiviste : tout ce qui est du monde doit renvoyer à une expérience, à notre expérience, pose Whitehead. Nous l'avons dit, le monde n'est autonome que pour un sujet

¹²⁸ Paris, A. Michel, 1942.

¹²⁹ *op. cit.*

¹³⁰ trad. fr. Paris, Vrin, 2006.

¹³¹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1995.

placé *face à lui*. Partant, la connaissance du monde ne doit pas conduire à une “bifurcation” de la nature, ne voulant considérer que la réalité au delà de l’apparence et coupant le monde en deux ainsi. Il ne faut pas se mettre en quête d’un monde qui nous ignorerait, puisque le monde n’est pas sans nous. Il faut prendre le donné tel qu’il nous est donné, sans postuler préalablement une distinction entre l’apparent et le réel. Pour autant, il ne s’agit justement pas de loger toute vérité, toute réalité dans quelque expérience immédiate – et Whitehead rejette à cet égard le sensualisme de Hume. Il s’agit plutôt, contre le “célibat de l’intellect”, de redonner quelque épaisseur à notre vision du monde, jusqu’aux concepts les plus élevés. Jusqu’à Dieu.

Il s’agit en fait de comprendre que nous sommes le monde et que, proprement entendu, cela ne signifie justement pas que le monde est notre création subjective, ni qu’il ne se dévoile à notre connaissance qu’à travers le prisme de nos catégories, à la façon kantienne, sans que nous puissions préjuger de ce qu’est le monde en soi. Si le monde apparaît à celui qui interroge le réel à partir de son point de vue, qu’il comprend limité et par là trompeur – si le monde est toujours le monde d’un sujet – il faut comprendre qu’un monde en soi est notre création. Le monde trouve son objectivité à travers les sujets qui en lui le jugent et qui le jugent en s’appuyant sur leurs propres données et sont donc ainsi conditionnés par ces données qui forment leur propre milieu. Le sujet de l’expérience est aussi bien “superject”, le produit de son expérience. La pensée crée le penseur et le sentiment la sensibilité. C’est la réflexion qui forme le monde et le sujet aussi bien - par rapport au kantisme, la position de Whitehead est fort proche de celle du Hegel de la *Phénoménologie de l’esprit* : c’est l’esprit qui est sujet (voir 1. 15. 5.). Au sens fort, connaître le monde, c’est simplement penser. C’est là finalement ce que souligne également le positivisme, non pas celui que nous avons critiqué plus haut mais celui d’Auguste Comte.

Comte. Le positivisme.

N’étant nullement un empirisme – lequel ne saurait être pour Comte qu’une “stérile accumulation de faits incohérents” – le positivisme comtien est fort éloigné du positivisme contemporain, celui du Cercle de Vienne en particulier (voir 1. 6. 25.) ; même si poussent à un tel rapprochement certaines formules, comme celle-ci : toute proposition qui n’est pas strictement réductible à la simple énonciation d’un fait en particulier ou en général ne peut

offrir aucun sens réel et donc intelligible (*Discours sur l'esprit positif*, 1844¹³²). Sans principes, toutefois, il n'est pas de faits, souligne aussi bien Comte. Aucun fait isolé n'a de sens. Il n'est pas d'observation sans théorie (*Cours de philosophie positive*, 1830-1842, Leçon I¹³³).

Pour Comte – et c'est cela surtout qu'on aura retenu du positivisme – il convient de renoncer à chercher tant l'origine que le destin de l'Univers, à connaître les causes intimes, les causes ultimes ou finales des phénomènes, pour se contenter d'appréhender des lois, non en un sens déterministe mais comme relations invariables de succession et de similitude exprimant des régularités ; comme circonstances de la production des phénomènes (*Cours*, Leçon I). Au delà, nous ne devons pas chercher à déterminer ce que sont en soi des phénomènes qui n'ont de sens que relativement à notre situation.

On notera ainsi la proximité avec la position d'un Wittgenstein (voir ci-dessus). Pourtant, il n'est pas de monde en soi chez Comte, pas d'approche "mystique" et muette de l'existence des choses, ce qui serait – Wittgenstein ne l'a pas senti – totalement contradictoire avec les principes posés. Simples vestiges d'une pensée qui n'a pas su se libérer du fantasme de l'absolu. Le positivisme, souligne Comte, évite également les deux "aberrations" de l'empirisme et du mysticisme.

Cette limitation de nos connaissances qu'il pose, Comte ne la fonde pas. Elle ne représente pas d'ailleurs pour lui une limitation. De l'examen des progrès de la pensée scientifique, il constate simplement que celle-ci en est sans cesse venue non pas tant à rejeter les explications ultimes faisant intervenir Dieu ou la nature des phénomènes, qu'à ne plus en avoir besoin. C'est là ce que Comte traduit sous une "Loi des trois états" : au cours de l'histoire, le monde aura été successivement pensé de manière théologique, métaphysique et enfin positive (*Cours*, Leçon II). Ce fut là le processus de développement suivi par l'intelligence humaine. De sorte qu'il n'y pas stricte opposition entre les trois stades mais continuité. Nous ne pouvons plus croire ainsi que les explications théologiques et scientifiques se font concurrence. Si, face aux phénomènes, nous ne nous demandons plus guère ce que Dieu a précisément voulu les concernant, c'est que nous savons qu'il ne nous sera guère

¹³² Paris, Vrin, 1987.

¹³³ 2 volumes, Paris, Hermann, 1990.

possible de trouver une réponse à une telle question qui satisfasse nos exigences en termes de *précision* de la pensée. De là, la question pourra paraître oiseuse. Il serait vain cependant de croire qu'elle ne se pose plus - et plus vain encore d'attendre que la science y réponde, ce qui est le travers du scientisme. C'est que nous sommes entrés dans un nouvel âge de réflexion : penser, à l'âge scientifique, c'est également prévoir et se rendre capable d'agir. Or cela, tel est finalement le constat fondamental du positivisme de Comte, n'est devenu possible que dès lors que la pensée ne s'est plus arrêtée à interroger ses propres fondements – cela même qu'un Leibniz avait déjà nettement aperçu et qui aura en revanche souvent égaré Descartes. Dans le régime de la pensée scientifique, écrit Comte, nous ne devons pas chercher ce que sont l'attraction et la pesanteur. Une formule que Comte exprime surtout pour rappeler que Newton, cela est bien connu, a pu élaborer la loi de l'attraction universelle sans faire d'hypothèse quant à la nature de cette dernière (voir 2. 4.16.). Mais une formule assez malheureuse, au nom de laquelle on rejettera au nom du positivisme des spéculations comme celles intervenues à la naissance de l'atomisme moderne, auxquelles Comte reprochait d'être explicatives et non pas seulement phénoménales (voir 2. 1. 11.). Une formule qui risque d'être mal employée dès lors que le positivisme ne respecte pas ses propres principes et rejette tout ce dont il n'aperçoit pas clairement les fondements. Dès lors qu'il devient un dogmatisme, alors qu'il marque selon Comte l'échappée possible de la pensée au dogmatisme – autant dire que le positivisme n'a rien d'une doctrine simple, malgré ce que sa caricature en laisse croire.

Le positivisme des sciences modernes a ainsi marqué un affranchissement fécond : la pensée a quitté l'absolu. C'est ce que n'ont peut-être pas assez médité le positivisme et l'empirisme après Comte, car cela invite précisément à considérer comme illusoire la tentative de prendre les "faits" pour fondements et aussi bien de poser un monde en soi, même indicible, même réduit à l'état d'un fantôme – alors qu'il s'agirait plutôt de comprendre, nous l'avons vu ci-dessus, que *c'est par sa précision même que la science rend positivement les contours du monde imprécis* – le développement des sciences ne nous permet plus de concevoir le monde comme un objet.

Cela invite encore à se déprendre de l'évidence, tant des faits que des vérités logiques, comme si ces dernières étaient logées dans un monde d'idées en soi. Comte rompt ainsi tout à

fait avec Descartes, aussi bien qu'avec l'illusion de croire que la nature est écrite en langage mathématique – les sciences sont plurielles et certaines ne sont guère mathématisables ; dans les sciences, les mathématiques marquent surtout, selon Comte, la nécessité de l'abstraction par rapport aux seuls phénomènes, du calcul par rapport à l'évidence. Au total, il est donc vain de vouloir bâtir un Discours de la méthode, une philosophie première comme la phénoménologie husserlienne ou une logique de la science à la Carnap. Et il est tout aussi vain de croire que le progrès des sciences rend la philosophie inutile.

C'est qu'en elles-mêmes les sciences ne sont que de simples pratiques. Elles n'ont guère de sens sans une pensée qui les totalise, sans une histoire culturelle qui est le "je pense" de l'humanité, la conscience que l'humanité a d'elle-même. Cette compréhension des activités de connaissance, Comte en fait l'objet propre de la "Sociologie", sixième et dernière science, après les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie et la biologie (*Cours*, Leçon II¹³⁴). Des sciences, il est nécessaire de bâtir l'encyclopédie.

Mieux même, les sciences seraient bien inutiles si elles restaient sans influence sur la société. Leur compréhension en appelle à une action politique, à une réforme des institutions humaines pensée à partir de la compréhension des savoirs et des pratiques de l'humanité – une idée que Comte aura eu très tôt (*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, 1822¹³⁵) et qui passait à ses yeux par une indispensable vulgarisation des sciences, à laquelle il consacra des exposés (le *Discours sur l'esprit positif*, particulièrement) et beaucoup de temps, avec le souhait de réaliser l'alliance des prolétaires et des savants.

Comte a cru que le positivisme pourrait fonder la II^e République, à laquelle il proposa la devise "Ordre et Progrès" (qui devint effectivement celle du Brésil). Fondé sur la reconnaissance des progrès de la pensée positive, il a cru que naîtrait comme une religion nouvelle, non un dogme mais une réunion des esprits, développée par une école indépendante de l'Etat (*Association libre pour l'instruction positive du peuple*, 1848) et portée par clercs et savants (*Catéchisme positiviste*, 1852¹³⁶).

¹³⁴ Sur cette classification et celles d'autres auteurs, voir J. Piaget *Le système et la classification des sciences* in J. Piaget (dir) *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Pléiade Gallimard, 1967.

¹³⁵ in A. Comte *Philosophie des sciences* (Paris, Gallimard, 1996). Une sélection de textes qui représente une bonne introduction à l'œuvre de Comte, avec une remarquable présentation de J. Grange.

Parce que cela ne s'est guère réalisé, il ne convient sans doute pas de rejeter de telles idées comme totalement illusoire ou fantasque. Car l'erreur de Comte n'est peut-être pas tant d'avoir pensé le développement des sciences comme obéissant à une logique historique que d'avoir cru cette dernière générale et allant de soi ainsi, au point de considérer que les savants ne sont que de simples instruments comptant individuellement assez peu dans la marche des sciences. Avoir manqué le caractère éminemment singulier de l'intelligence scientifique est sans doute la principale erreur de Comte – et celle de toute notre époque après lui, nous l'avons plusieurs fois souligné. Considérer la pensée scientifique en elle-même, comme donnée en soi, indépendamment du parcours des savants qui la portent, c'était là peut-être un dernier mirage de l'absolu chez Comte. De sorte que ce dont il a cru l'avènement proche ne sera resté qu'un idéal. A sa décharge, il faut seulement reconnaître que nous ne savons pas plus que lui penser une société que ne structurent plus de grandes croyances théologiques et dont les membres, par conséquent, accèdent à des niveaux d'information et de compréhension du monde très différents ; une société où l'éducation de tous ne contribue guère à l'harmonisation des esprits au contraire mais conduit plutôt chacun à renvoyer l'autre à ce qu'il considère comme ses préjugés (voir 1. 5. 7.).

Comte regrette la spécialisation des sciences, portée, souligne-t-il, par la croyance selon laquelle chaque science possède une valeur absolue et ne doit nullement se préoccuper de savoir en quoi elle peut être utile et tendant à aller quelque part (*Cours I*, 27). C'est donc à la philosophie, selon lui, de reconstituer l'unité. En quoi les philosophes devraient recevoir l'appui du Gouvernement, dont le rôle principal, estime Comte est d'éviter que la société n'éclate en morceaux (*Cours*, IV). Comment aboutir ainsi, néanmoins, à autre chose qu'à de grandes synthèses prématurées ? Comment appréhender les sciences sans les pratiquer ? Cette question renvoie encore une fois au caractère singulier des totalisations possibles de la science.

Ainsi en resterons-nous donc à notre constat : avec la recherche scientifique se déploie une activité intelligente et comme telle individuelle et donc ponctuelle, dépendant d'un moment et d'un lieu. Une activité qui du point de vue d'un individu ne peut être que fragmentaire – cet individu parviendrait-il même à totaliser à son seul niveau l'ensemble des savoirs de son temps.

¹³⁶ Paris, GF Flammarion, 1966.

Une telle situation peut provoquer un désenchantement ayant pour triple rançon 1) une haine de toute réflexion, dénoncée comme futile, vaine, fallacieuse. Ou bien 2) une vive critique des sciences et de leurs applications techniques, coupables d'arraisonner la nature et face auxquelles on voudra croire qu'il est encore un monde plein et entier ou quelque spiritualité supérieure. Un désenchantement pouvant se traduire enfin 3) par un relativisme et un scepticisme généralisés, s'en prenant à l'autorité des sciences, parce qu'être iconoclaste est la manière la plus simple de se garder d'être idolâtre.

En regard, reconnaître qu'un monde incessamment remis en question, qu'une connaissance instable, échappant par essence à notre mesure individuelle, ne signifient pas l'échec d'une recherche mais témoignent au contraire de son intelligence, accepter cela peut se nommer sagesse.

*

2. 7. 11.

Sagesse.

Sans doute aura-t-on beaucoup de mal à recevoir ce dernier terme, qui a depuis longtemps quitté la terminologie philosophique courante et appartient plutôt désormais au vocabulaire d'une littérature hétéroclite qui remplit de nos jours les rayons d'une catégorie dite "Spiritualité", apparue en librairie depuis vingt ou trente ans. Une littérature qui se sert généralement de "sagesse" comme d'un terme aussi imposant que vague, par lequel on entend de nos jours une sorte de savoir calme et plein, témoignant d'un grand accomplissement personnel pour ceux qui le possèdent. Or un tel savoir, si tant est qu'il existe, n'a rien à faire avec les sciences. Il est à l'opposé de toute intelligence !

Pour admettre que les sciences peuvent de nos jours être source de sagesse, il faudrait d'abord reconnaître avec Platon que la sagesse ne rend pas savant, qu'elle ne correspond pas à un savoir – et ne consiste certainement pas à savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas, ce qui serait absurde. Il faudrait d'abord reconnaître que la sagesse n'a aucune utilité (*Charmide*, vers 388 av. JC¹³⁷). Pas même l'utilité de nous rendre, sans tromperie, plus attirants vis-à-vis des autres, plus imposants ou plus valeureux. Il faudrait mieux reconnaître que la sagesse est

inséparable d'une inquiétude, d'une déception, si cette dernière est elle-même foncièrement un inassouvissement, le désir d'autre chose, comme le souligne Vladimir Jankélévitch, qui en donne notamment pour bel exemple le malaise bizarre que laisse un beau visage rencontré trop vite dans la rue (*La déception*, 1947¹³⁸).

En même temps, la sagesse est inséparable d'une plénitude – car la recherche intellectuelle rend finalement le monde plein et, comme tel, résistant à nos investigations. Sentir la résistance du monde, affronter sa réalité, notamment dans une impression moins de maîtrise que d'éclairement, cela peut se nommer sagesse, contemplation, dans la mesure où celles-ci correspondent à un désir de connaître et non de posséder. L'intelligence fait du monde une révélation – au sens où un auteur note que les lois scientifiques ne sont ni découvertes ni inventées mais révélées, car liées à la prise de conscience d'une réalité extérieure et supérieure¹³⁹. En ceci, la sagesse est source de satisfaction. Elle est la raison devenue un art de vivre, dont le contraire, comme le marque Whitehead, est la *fatigue*, qui anéantit l'impulsion vers la connaissance, vers la découverte – vers la nouveauté (*Fonction de la raison*, 1929¹⁴⁰).

L'intelligence est ainsi condition d'accès au monde et réalisation de soi – un thème éminemment cartésien. Et cette intelligence peut devenir sagesse, c'est-à-dire non pas un savoir au sens d'un contenu particulier de connaissance mais la conscience de notre volonté de découvrir un sens au monde ; volonté au bout de laquelle, va jusqu'à dire Whitehead, Dieu n'apparaît pas comme créateur, à l'origine du monde mais à sa fin, comme ce qui est seul capable de le sauver en entier. Dieu paraît le poète du monde et c'est le monde qui le crée (*Procès et réalité*, p. 529).

On pourrait dire que la sagesse veut que le monde soit rationnel mais cela serait sans doute mal compris comme point de vue sur le monde affirmant que ce dernier est sans mystère, intégralement compréhensible. Alors qu'une telle affirmation ne permet que de camper une attitude face au monde que l'on peut refuser mais à laquelle il n'y a, par définition, aucun argument à opposer puisque tous reviendraient à « réfléchir » sur ce qu'est et permet la réalité.

¹³⁷ *Œuvres complètes*, trad. fr. en 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1950.

¹³⁸ *Revue de métaphysique et de morale* T. LVII n°1, 1947, pp. 26-40.

¹³⁹ Voir R. Omnès *La révélation des lois de la nature*, Paris, O. Jacob, 2008.

¹⁴⁰ trad. fr. Paris, Payot, 2007.

Une affirmation par laquelle la sagesse désigne la brutalité comme son autre et se caractérise elle-même comme contemplation.

Contemplation.

Au bout de l'activité connaissante, la sagesse ne se substitue pas à l'intelligence. Elle ne représente pas comme un état terminal du savoir. Elle n'est que la contemplation de ce monde qu'ouvrent l'intelligence et la conscience de pouvoir se trouver en lui, sous la forme d'un intérêt pour le monde capable de faire oublier, au moins un court instant, notre point de vue immédiat, celui de notre utilité. La sagesse est la pensée qui se pense elle-même. En quoi elle n'apporte aucune connaissance mais est seulement l'assurance que la raison est le monde et le monde la raison quoique inachevés l'un et l'autre, souligne Eric Weil. Elle est la réalité de la vie en tant que vécue en responsabilité devant l'universel (*Logique de la philosophie*, 1967, XVIII¹⁴¹).

La sagesse n'achève pas la science. Elle l'accompagne et la justifie. A-t-on bien saisi que cela ne veut certainement pas dire que les scientifiques sont des « sages » ou que la sagesse atteindrait quelque vérité sur les sciences qui échappe à ces dernières ? La sagesse n'est que l'état de celui qui découvre le monde que révèle la science, qui n'est pas le monde ressenti de l'art ou le monde voulu de l'action politique. La sagesse est finalement la découverte qu'à travers la découverte du monde notre propre intelligence nous déborde. Elle est perception mondaine de l'esprit lui-même.

Pourtant – toujours le même paradoxe - cette science avec conscience qui est sagesse est résolument individuelle ; loin de cet impersonnalisme qui, depuis Kant, veut faire du “je pense” un concept abstrait et général, comme si la pensée n'était la pensée de personne, capable de se penser elle-même, à travers ses universaux¹⁴². Un impersonnalisme devenu de rigueur au XX^e siècle, comme traduction d'une méfiance généralisée face à l'intelligence, soupçonnée d'être par trop tentée de s'éloigner des faits et de privilégier la subjectivité – de là chez un Popper le refus de l'induction, comme source de subjectivisme et d'individualisme (*Le*

¹⁴¹ Paris, Vrin, 1974.

¹⁴² Voir O. Hamelin *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1925, Paris, PUF, 1951, p. 364 et sq.

réalisme et la science, 1983¹⁴³). Les vérités traitées dans les laboratoires ne sont jamais extérieures aux hommes et ne les dépassent pas, note cependant une anthropologue examinant le travail d'une institution de recherche japonaise et se demandant si le développement des sciences fait encore une place aux spécificités culturelles, locales, permettant à un chercheur de s'affirmer dans le champ de sa propre culture et de sa langue¹⁴⁴.

Au bout de la recherche, c'est vers lui-même que doit regarder le sage, affirme Plotin, pour trouver toutes choses en lui-même (*Ennéades*, entre 253 et 270 ap. JC, III, 8 De la contemplation¹⁴⁵). Mais trouver quoi ? Qu'il n'agit qu'en vue de contempler – et qu'agissent ainsi même les enfants qui badinent. Rien d'autre. Sans l'issue d'une contemplation, l'action se perd. L'objet est à peine aperçu. Tous les hommes désirent naturellement savoir, disait Aristote (*Métaphysique A*, 980a 21¹⁴⁶). Mais il ne s'agit pas seulement de savoir mais de sagesse, c'est-à-dire d'aspiration et de joie, comme le marque Nicolas de Cues en un texte d'une incroyable richesse (*La sagesse selon l'idiot*, 1450¹⁴⁷).

Au bout du savoir est une docte ignorance, pour Nicolas de Cues, qui a été présentée ailleurs (voir 2. 3. 16.) et qu'on pourra entendre ici seulement comme l'impossibilité de remonter au principe des êtres, qui les fait être et qui les fait être : « le principe de toute chose est ce par quoi, dans quoi et à partir de quoi tout ce qui peut avoir un principe trouve son principe et pourtant ne peut être atteint par rien qui ait un principe ». Retenons donc seulement ici qu'au bout du savoir est une inconnaissance qui est sagesse mais non pas une vérité qui s'opposerait à la raison, comme on le comprend volontiers immédiatement. Un non-savoir qui est su – une *docte* ignorance – qui est une contemplation joyeuse ; une sagesse qui est essentiellement un désir et qui définit peut-être le sens de toute vraie entreprise de connaissance scientifique.

¹⁴³ *Post-scriptum à la Logique de la découverte scientifique*, trad. fr. Paris, Hermann, 1990.

¹⁴⁴ Voir S. Houdart *La cour des miracles. Ethnologie d'un laboratoire japonais*, Paris, CNRS Ed., 2008, p. 308.

¹⁴⁵ trad. fr. en 7 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1989.

¹⁴⁶ trad. fr. en 2 volumes Paris, Vrin, 1986.

¹⁴⁷ trad. fr. Paris, Hermann, 2009. Le terme « idiot » (*idiota*) peut paraître mal approprié (mais le traducteur justifie ce choix) car « l'idiot » dans ce dialogue est celui qui sait tout ce qu'on peut savoir.

Le vrai savoir est humilité ainsi et « un trésor de joie ». *Comme si toute entreprise de connaissance voulait au fond ne pas savoir, tout en progressant toujours davantage pour mieux connaître.* N'est-ce pas ainsi qu'agit l'amoureux ? note le Cusain. Ne se réjouit-il pas de ne pas être capable de rendre tout à fait compte de ce qui l'agite tout en désirant l'être toujours davantage ? L'amour ne s'enchanté-t-il pas de voir son objet précisément lui échapper ? Il y a une jubilation ainsi à ne pas pleinement savoir, que seule une recherche active peut éveiller. Le comprendre est sagesse et une sagesse qui nous reverse dans le monde, car nous ne comprenons pas notre propre principe mais le « goûtons », écrit Nicolas de Cues, dans le désir que nous avons de l'atteindre et qui nous fait nous sentir immortels. Dans ce débordement de la compréhension de nous-mêmes, de toute chose, il y a un frémissement de l'absolu en nous qui nous place exactement au cœur de la vie.

*

* *