



En marge de quelques textes épistémologiques récents

Jean-Dominique Robert

Volume 41, Number 2, juin 1985

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400163ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400163ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Robert, J.-D. (1985). En marge de quelques textes épistémologiques récents. *Laval théologique et philosophique*, 41(2), 139–158.
<https://doi.org/10.7202/400163ar>

EN MARGE DE QUELQUES TEXTES ÉPISTÉMOLOGIQUES RÉCENTS

Jean-Dominique ROBERT

RÉSUMÉ. — Parler du réel et de la réalité, en fonction des multiples sens que revêt en fait ce terme, est une entreprise inséparable d'une enquête relative à la notion de vérité. Cette dernière, en effet, dans la mesure même où on accepte d'en traiter se nuance et se relativise profondément selon les formes de connaissances en jeu. Ces dernières ne sont-elles pas diverses, à chaque coup, ne nous font-elles pas embrayer sur le réel de manière profondément différente? Il faudrait donc tenter de tracer quelques-uns des grands axes d'une réflexion épistémologique sur la réalité essentielle des types de connaître, en fonction de leur valeur de vérité, que cette notion soit employée par le scientifique, le philosophe, l'homme du religieux ou celui des choses de l'art.

D'ENTRÉE de jeu, il importe de souligner ceci : il n'est aucunement question de vilipender la science et les scientifiques, au bénéfice d'une ouverture sans nuances et sans critiques à ce que d'aucuns appellent l'« irrationnel » ; il s'agit seulement d'essayer de montrer ce qui suit : 1. Les sciences et les philosophies, chacune à leur façon, supposent une certaine saisie du « réel », laquelle saisie les précède d'ailleurs, en fait, nécessairement. Car les scientifiques se réfèrent sans aucun doute à un certain *donné*. Il y a un postulat du « réel » sans lequel ils ne pourraient même pas prendre leur essor vers les diverses « reconstructions » du « réel » qui sont leurs. Quant à la philosophie, si elle est respectée en son effort spécifique, n'est-elle pas obligée de prendre ses distances et de « réfléchir », aussi bien ce « réel d'avant la science » que toutes les autres approches de la réalité par les divers types de vision du « réel », qu'ils soient ceux de la science et de l'art ou de la religion, sans oublier d'ailleurs sa propre histoire à elle ? Il s'agit donc de montrer que les sciences et les philosophies s'enracinent dans une même « réalité donnée » et *qui précède leur médiatisation*. 2. *Mais ceci posé, il faut encore voir comment les sciences et les philosophies s'engagent sur des voies de « rationalité » tout à fait différentes, vu leurs projets et leurs concepts opératoires spécifiques.*

Une brève revue sémantique s'impose avant tout. On sait, pourrait-on dire, en résumant d'ailleurs outrageusement les choses, que les grandes philosophies occidentales (s'originant aux pensées exprimées dans la culture gréco-latine et ses développements) ont un long passé sémantique dans lequel le terme et le concept d'*être* occupent le centre, d'une manière ou d'une autre. Même si, avec Platon, le *Bien* domine, et, avec Plotin, l'*Un* ; car aucun des deux ne se coupe de la réflexion relative à l'être. Même si, également, avec Kant ou Hegel, c'est la *Subjectivité* ou l'*Esprit* qui dominent la synthèse. Car, enfin, Kant lui aussi réfléchit sur l'être qu'il entend comme *position*, et Hegel comme point de départ *obligé* de toute la dialectique aboutissant au *Savoir Absolu*.

Peu à peu (nous ne pouvons ici retracer l'histoire et ses nombreuses péripéties), il se fait qu'en Occident, et avec les développements de la modernité scientifique surtout, le terme et la notion d'*être* ont progressivement fait place à la prédominance de la notion de *réel*. Il faut ajouter, toutefois, que ce *réel* (qu'on l'entende comme on veut : le centrant sur l'*Esprit* ou sur la *Matière* ou encore l'*Inconscient*), ne peut être exprimé, *volens nolens*, que comme *ce qui*, d'une façon ou d'une autre, *existe*, fait *référence à l'existant*. Les spéculations d'un Sartre sur l'*en soi* et le *pour soi* supposent aussi un quelque chose qui est ; et même la *Volonté de puissance* de Nietzsche n'échappe pas à la référence implicite au ce qui est, et qui fait vraiment la réalité de l'homme.

Il faudrait ensuite montrer ici que toute discipline ou toute *visée cognitive se réfère nécessairement* à un *être*, à un *réel* « commun », racine et source de toutes les approches spécifiques : sciences, philosophies, éthiques, arts, religions. Tout cela « sourd » de l'*homme au monde*. Mais pour le comprendre il faut d'abord insister sur ce qui suit.

Si l'on veut dépasser toute dichotomie « séparatrice » de type cartésien (durcissement de la pensée de Descartes lui-même !), entre corps/esprit ou espace/pensée, il faut affirmer avec Heidegger : « l'homme est au monde » (*Dasein*), en tant qu'être incarné ou, si l'on veut, avec Marcel, en tant qu'être qui *est* son corps au monde. C'est dire aussi que *jamais* nous n'aurons à connaître et à éprouver le monde physique comme si personne n'était là pour le faire : il n'y a pas de connaissance *en soi* des choses (*noumène* ou autres réalités). C'est *toujours* l'homme qui connaît, qui ne peut connaître, *que* grâce à une activité qui lui est propre, et qui possède ses structures spécifiques de connaissance (dans les perceptions, les sciences, les arts, les philosophies et les religions).

Toutefois ceci ne veut pas signifier que n'existe pas un certain « réel », ou de l'être, « *hors* » de *notre pensée*. On entend simplement dire ici que, *existant comme telle*, la réalité n'est saisie qu'*à travers les diverses grilles perceptives* (qui sont nôtres, et pas celles du poulpe, par exemple), ainsi qu'*à travers les grilles « représentatives »* — si l'on peut dire — des différentes sciences, ou encore grâce aux « visées » philosophiques, artistiques ou religieuses.

Ceci explicitement rappelé, il faut souligner avec insistance que la « réalité » possède bien *ses structures intrinsèques*. Il y a, en elle, une intelligibilité indéniable, c'est-à-dire qu'elle se prête à la connaissance et lui offre — si l'on peut dire — des

« butées » *incontournables*. On le voit bien dans la recherche scientifique. Cette dernière, en effet, pose ses questions propres et manipule les réalités données, par exemple en physique. Or, cette réalité répond, par l'affirmative ou la négative, aux hypothèses dans lesquelles le scientifique s'efforce de l'exprimer à *travers ses théories*. Et n'est-ce pas là une belle preuve que ce réel est structuré *en lui-même*, et que l'homme, comme le voudraient certains types d'idéalismes (voir Brunschvicg), n'est pas celui qui ne fait *que* jeter sur un Univers *qui reste inconnu*, le réseau de ses relations mathématiques ou autres. Si bien que nous ne connaîtrions, au fond, selon des nominalismes variés que nos propres « idées ».

C'est dire que nous rejetons comme inacceptable tout pur pragmatisme scientifique. Celui-ci pense en effet — et comment ne pas le faire ? — que nous manipulons bien les réalités (nous envoyons sur orbite des missiles de tous ordres), *mais*, il prétend aussi que nous agissons à l'aveugle sur un univers qui nous reste inconnu. Or, c'est cela que nous entendons explicitement refuser.

Pour résumer ici notre pensée, nous affirmerons donc ce qui suit : l'homme, à travers ses grilles de lecture multiples et ses visées de tous ordres, — donc grâce à des structures qui sont celles de sa pensée — n'en atteint pas moins, *non certes les structures du réel saisies dans un impossible en soi*, mais bien QUELQUE CHOSE de la réalité. Je puis donc affirmer que l'homme *exprime* ou *dit* bien *quelque chose* qui révèle la réalité en approximations variées ; mais qu'aucune de ces dernières n'*épuise* l'intelligibilité de cette réalité. Celle-ci reste, en effet, *toujours*, par quelque chose d'elle-même, inconnue, et n'apparaît jamais que par *profils* multiples (*Abchattungen*), ce, en fonction de la pluralité même des moyens de lecture variés que la pensée « crée » et développe avec plus ou moins de bonheur, ou d'efficacité : les diverses disciplines scientifiques et toutes les autres *visées* de l'art, de la philosophie et de la religion.

Ceci posé, il importe d'insister sur le fait que c'est bien *le même Monde*, le même Univers, la même Réalité que *cerne*, à chaque coup, l'effort humain de saisie des choses. Toutes les « approches » ou « lectures » se réfèrent, en effet, à un même monde : celui dans lequel — comme nous le disions au début — nous sommes engagés par notre corps (nous sommes au monde-*Dasein*). Et les sciences n'ont pas à prouver que ce monde existe : elles le supposent *toutes*, et s'y réfèrent nécessairement (sans quoi ce ne serait pas des sciences véritables, entées sur l'univers). Les philosophies non plus n'ont pas à prouver l'existence du monde ; et qui s'engage dans cette voie risque de ne jamais plus « retrouver » ce dans quoi il est nécessairement engagé et dont il ne doit pas se couper pour le connaître. C'est là que Heidegger a parfaitement raison contre Descartes ou certains phénoménologues. *Le monde est là*, nous y sommes, *et tout s'y origine*. Il est la racine commune des arts, des philosophies et des religions les plus « spiritualistes » !

Ce qui précède devrait faire percevoir pourquoi l'idée *d'être* ou de *réalité* fait souvent place (aujourd'hui surtout) à l'idée de *monde* et de pluralité de mondes. Ces derniers se dégagent de l'effort des hommes pour mieux embrasser — certes, comme on le peut — la totalité inépuisable de la *réalité* ou des *êtres* multiples qu'on affronte dans la vie quotidienne et dans les divers vécus. Or, cela nous indique implicitement

que toute réalité (monde physique, monde des sujets en rapport avec le monde physique et entre eux), *avant* de se voir *dire* ou *exprimer* par diverses disciplines, différentes philosophies ou arts et religions, est d'abord *vécue* par chacun personnellement. Or, de ce vécu il est possible de dégager certains « invariants » *communs* à tous les hommes et auxquels aucun n'échappe jamais totalement — d'où qu'il vienne et quel qu'il soit. Si bien que l'on peut dire qu'*avec un monde commun où tout s'enracine nécessairement*, comme on l'a souligné plus haut, il existe aussi *un certain ensemble de données vécues, avant tout « dire » explicite* ; lequel prend à son égard ses distances pour s'exprimer en disciplines scientifiques, philosophiques, œuvres d'art ou religions.

Nous voudrions par là indiquer qu'en plus du Monde ou de l'Univers où nous sommes jetés par notre corps qui s'y trouve comme nécessairement « pris », il y a aussi des racines communes humaines, formées par tout l'humus du vécu personnel, nécessairement en rapport avec les vécus des autres (sauf à poser le solipsisme qui perd d'un côté ce qu'il croit gagner de l'autre en certitude !).

L'homme est donc à la fois « engagé » dans le monde sans l'avoir voulu et doit le quitter ne le désirant point. Mais, il est aussi nécessairement « situé » par son vécu personnel, qui, en fait, est structuré lui aussi par un ensemble d'« invariants » dans lesquels tout homme est « pris ». Dans un cas comme dans l'autre, il ne peut sauter par-dessus son ombre : l'ombre portée par le corps qu'il habite ou par les situations auxquelles il ne peut échapper, bien qu'il les « active » à son tour de façon très personnelle. D'où la relation entre ce qu'on n'ose plus appeler *nature humaine* mais « invariant », d'un côté, et *l'historique de l'événement personnel libre*, qui réalise concrètement ce que l'on peut appeler les « modèles » des « invariants ». D'où l'ineffabilité impénétrable de la personne comme telle dans sa concrétude et la liberté de ses décisions. Elles échappent en effet, par quelque chose d'elles-mêmes aux structures des déterminismes du monde de la nécessité logique ou physique.

Ce qui précède nous a permis de voir, en un survol assez cavalier, comment les notions par lesquelles notre Occident, pour parler de ce qui en est des choses où il est engagé, ou qu'il crée, est passé du concept d'*être*, à celui de *réalité*, puis à celui de *monde*. Et lorsqu'il se sert du *concept monde*, on le voit parler de plusieurs mondes, pour signifier les diverses approches qui sont faites des choses. Ce n'est certes pas que l'on n'use plus aujourd'hui des idées d'être ou de réalité — qui restent toujours à l'horizon de celle de monde elle-même —. Mais, c'est sans doute la persuasion que l'homme ne saisit *jamais* les choses qu'à travers son vécu ou les expressions de *dire*s multiples des réalités, qui fait que le concept de monde est au centre des philosophies et des débats épistémologiques actuels. On le voit avec Popper, qui est, à cet égard, assez révélateur. Son idée des trois « mondes » semble bien être le référentiel commun de beaucoup d'auteurs dans les discussions d'aujourd'hui. Et l'influence présente d'un Wittgenstein n'est-elle pas aussi très révélatrice à cet égard ?

Afin de poursuivre efficacement nos approches critiques du réel et de ses structures, en vue de montrer ce que nous pouvons en atteindre, il m'a semblé des plus opportun et des plus éclairant de répartir trois sections qui s'articuleront spécialement sur l'idée de vérité. Voici donc notre présent programme :

1° Les sciences et les philosophies supposent toutes un certain « donné », une « réalité » antérieure à leurs médiatisations ; réalité sans laquelle elles manqueraient d'une base, d'un fondement dans la vérité. Mais l'idée de vérité est aujourd'hui *relativisée*. Il faut le voir en fonction même des impératifs actuels de la recherche scientifique.

2° Sciences et philosophies s'engagent, certes, dans une voie de « rationalité » qui comprend la *poursuite de la vérité* ; mais, dans les deux cas, le type de rationalité et de vérité est profondément différent. Et la philosophie est encore nécessaire pour nous dans cette fin du XX^e siècle.

3° Du point de vue de la vérité, il est « raisonnable » (et cela s'impose à tout homme lucide et ouvert) de *transcender* un certain scientisme (qui ne verrait la poursuite de la vérité *que* dans l'ordre scientifique). De même faut-il rejeter tout refus a priori, opposé aux choses de la religion et du sacré, tant par des scientifiques que par des philosophes. À noter ici que parmi les premiers beaucoup admettent sans difficulté aujourd'hui un certain type d'approche du réel par l'art. Quant aux philosophes, la chose ne devrait pas leur faire difficulté ; leur mission étant précisément de *médiatiser* toutes les formes de connaissance afin de les « critiquer », du point de vue philosophique (épistémologique ou métaphysique). « Critiquer » voulant dire ici « juger ». Quoi qu'il en soit, il faut donc être conscient que le fait de mieux saisir la valeur de vérité de l'art et du symbolique devrait être un chemin vers l'acceptation des valeurs de vérité du sacré et du religieux, dans *leurs grands « invariants humains »*. Ils sont en effet révélateurs de l'humain *intégral*.

Toutefois, afin de ne pas rester ici dans des redites de l'histoire de la pensée, nous sommes astreint à nous limiter à deux témoignages bien révélateurs des problèmes en cause et de certaines de leurs solutions les plus actuelles. Il s'agit d'un excellent volume sur la *Vérité*¹ et, en contrepoint, d'un *essai* provocant de Michel Cazenave : *La Science et l'âme du monde*². Nous les ferons donc interférer dans un texte où les citations seront nombreuses, car il est souvent mieux de laisser parler les auteurs. Le style importe parfois tout autant que le contenu ! D'ailleurs, pourquoi tenter de résumer, là où l'Auteur lui-même l'a fait dans des termes personnels qui ne peuvent donc le trahir.

Au seuil de nos analyses il importe de prendre d'abord acte d'une affirmation de Maurice Olender sur l'ouvrage collectif qu'il présente : « Les auteurs de ce volume, historien autant que physicien, juriste, statisticien, philosophe, mathématicien, biologiste ou psychanalyste s'accordent à reconnaître que la saisie du réel implique *notre construction*, et qu'il n'y a donc pas de *vérité donnée*, transparente, à lire dans une découverte immédiate. Il reste que l'être humain a une soif, une passion de vérité à laquelle son désir (et son inquiétude) n'échappe sans doute pas. Le faussaire en

1. Voir *Le genre humain*, nn. 7-8, Paris, Éd. Complexes, 1983. *Le genre humain* est une revue trimestrielle, publiée avec le concours de la Maison des Sciences de l'Homme, de l'École des Hautes Études en Sciences sociales et du CNRS. Nous nous servons ici, pour renvoyer à ce travail, du sigle V.

2. Paris, Éd. Imago, 1983. Nous nous servons du sigle SA.

serait à la fois la figure provocante et extrême. Cette ambivalence, cette manière d'affirmer la vérité impossible tout en en poursuivant la quête, anime bien des œuvres savantes » (V., p. 8).

Après ces préalables importants, venons-en donc à notre première section.

1. *Donné pré-scientifique et pré-philosophique*

1.1. « Dans un environnement qui l'assaille à chaque instant, qui lui fournit en permanence de multiples sources de perceptions, l'Homme parvient à mettre de l'ordre, à dépasser ses sens. L'animal se soumet et, provisoirement, survit ; l'Homme fait face, cherche à comprendre et à transformer, et, pour y parvenir, interroge » (A. Jacquard, V., p. 11)³. Évidemment l'interrogatoire est mené par nous, avec nos concepts et nos projets. Mais, il semble que le réel soit *contraint* de nous livrer ses secrets. Toutefois, ce qui *est dit est dit par et dans des discours humains*. Et toute la question est de savoir si c'est vraiment la réalité qui parle à travers eux, ou si ce n'est pas l'homme qui invente les réponses, succombant à l'illusion que le réel a vraiment parlé. « Il est cependant des cas où les recoupements sont tels qu'une certitude s'installe en nous » (V. pp. 11-12).

1.1.1. Dès lors, ne peut-on dire : « la science n'est pas un discours inventé par l'Homme à propos d'un fantasme qu'il appelle l'univers extérieur ; elle est un moyen trouvé par l'Homme de faire pénétrer l'univers dans ce rêve intérieur qu'il appelle sa conscience. Respecter la « vérité », c'est faire en sorte que ce transfert soit réalisé sans trop de distorsion » (V., p. 13) ?

1.1.2. Reste que notre siècle a vu se transformer profondément nos idées de science et de vérité, en introduisant dans le débat les notions capitales d'*incertitude* et d'*indécidabilité*.

1.1.3. On ne peut en effet négliger les apports de la physique quantique pas plus que les « retombées » du principe de limitation de Gödel. Et, en ce qui touche la physique quantique, il apparaît que « la réalité des particules élémentaires ne se laisse pas enfermer dans les concepts qui fonctionnent si bien dans la réalité quotidienne. D'autres outils intellectuels sont nécessaires. Le réel refuse les catégories qui nous permettaient précédemment de le décrire. C'est ce qu'expriment les célèbres « *relations d'incertitude* » d'Heisenberg (V., p. 14). Avec Gödel et le *théorème d'incomplétude*, il y a, enfin, des propositions indécidables et « nous prenons conscience de l'ouverture illimitée du champ de notre imagination. Les règles logiques secrétées par notre activité mentale ne se referment pas sur nous ; elles laissent toujours une faille qui nous permet de leur échapper, sans même avoir à les bousculer » (V., p. 15). Dès lors, qu'atteignons-nous du réel et sur quel fondement ?

1.2. Les nouveaux concepts ne sont d'ailleurs pas seuls en jeu ici. Car, il y a aussi la prise de conscience de ce qu'André Lichnerowicz appelle le « caractère radicalement

3. V signifie ici le collectif Vérité, voir la note 1.

non ontologique» de l'être mathématique. Les mathématiques «le transportent partout avec elles, dans les domaines où elles se font servantes, et c'est lui qui leur confère leur puissance, leur fidélité, leur polyvalence. Le discours mathématique apparaît comme un filet aux mailles arbitrairement serrées, mais qui laisse nécessairement s'écouler l'onde ontologique» (V., p. 61). Or, les modèles mathématiques sont précisément les instruments privilégiés de la science contemporaine. Comment donc, *à travers eux*, le réel postulé est-il vraiment atteint ? André Lichnerowicz répond : « Il semble que les rapports entre les mathématiques et le réel reposent d'une part sur la notion d'*approximation* et sur le caractère rigoureux que les mathématiques ont réussi peu à peu à donner à cette notion » (V., p. 63). Il faudrait donc penser ici en termes d'*approximation* ? Car André Lichnerowicz poursuit en disant : « Dans son intelligence du réel, la Science ne dispose que d'un *réseau de vérités approchées*, étroitement reliées les unes aux autres et son ambition est, à travers des champs de phénomènes de plus en plus larges, de resserrer les degrés d'approximation obtenus » (V., p. 64). Mais, par ailleurs, on peut lire aussi : les « modèles ne visent pas à être vrais, au sens commun du terme ; pour eux, *être vrai, c'est être mathématiquement cohérent et pragmatiquement efficace*, c'est permettre la représentation, à un plus haut degré d'approximation, d'une classe de phénomènes de plus en plus étendue. Il convient enfin de ne jamais confondre modèle et réalité, droites de la géométrie euclidienne et rayons lumineux effectivement réalisés. Gardons-nous de l'idolâtrie des modèles » (V., p. 64).

1.2.1. André Lichnerowicz conclut : « Au prix d'un énorme effort, l'humanité a appris qu'elle ne peut avoir accès qu'à un espace ironique de *vérités abstraites* (et donc à la fois hypothétiques et efficaces) et qu'à des espaces de *vérités approchées* (mais de quel degré d'approximation !) et ainsi que le concept originel de vérité est par trop naïf et inadapté. Nous avons aussi pris conscience qu'à chaque instant, la capacité d'intégration de l'esprit humain apparaît comme *sans limite énonçable* » (V., p. 65).

1.2.2. Tout ce qui précède montre bien que la science a une référence à un réel pré-scientifique (la science a un référentiel existentiel), mais elle ne l'atteint qu'à travers ses concepts, ses langages, ses modèles. Ce qui entraîne l'idée d'*approche*, d'*approximation* de la réalité par la science. Du fait même, l'idée de vérité est *désabsolutisée*, si l'on peut dire, et le réel n'est saisi *que* par le truchement de langages multiples qui la relativisent donc. En tous cas, cette relativisation, en fonction des diverses grilles de lecture de la réalité, se retrouve dans toute science, et elle montre à l'évidence que s'il y a supposition du réel en science, ce réel finit toujours par être DIT en forme de *constructions* qui enserrent, si l'on ose dire, la réalité dans leurs structures propres, *distinctes des structures intrinsèques du réel*.

Encore faut-il se représenter ce réel non pas comme un *être en soi* qui serait là comme un *monde sans nous* ! Qu'est-ce donc, dès lors, que ce réel supposé comme postulat indispensable par le scientifique ; comme ce par rapport à quoi le philosophe se distancie, tout en « étant au monde » ? Revenons donc à ce *pré-scientifique* et *pré-philosophique*, et essayons de le cerner.

1.3. Il semble bien qu'une idée précise et vague à la fois : celle de « sens commun » puisse baliser notre recherche. Pour ce faire, nous suivrons les indications de Scott Atran, dans : *Le sens commun* (V., pp. 81-94)⁴.

1.3.1. Enregistrons d'abord des conclusions qui s'éclaireront dans la suite. 1^o : « Notre compréhension du monde telle que nous la tenons du sens commun inné est à la fois nécessaire et psychologiquement antérieure à toute élaboration symbolique ou scientifique de ce monde » (p. 94). 2^o : « Ni la "conscience" symbolique, ni la compréhension scientifique ne sont des conditions nécessaires ou suffisantes de la connaissance riche et variée que nous avons du monde quotidien » (p. 94) ; 3^o : « L'évidence psychologique et anthropologique indique clairement que le concept universel d'objet corporel est acquis par l'enfant bien avant l'usage confirmé du langage, tandis que les qualités telles que la couleur et les groupements biologiques sont structurés partout de la même manière, indépendamment de toutes conventions linguistiques ou culturelles » (p. 93).

1.3.2. Pour être à l'abri des équivoques, il faut ensuite voir ce qu'est le sens commun pour Scott Atran. Voici ce qu'il écrit : « Le sens commun, tel que nous l'entendons ici, se réfère essentiellement aux aspects universels d'une compréhension positionnelle » (c'est-à-dire ayant valeur de vérité) de l'environnement. Ceci inclut les assertions relatives à notre appréhension — fondée sur l'inné et propre à l'espèce — du monde spatio-temporel, géométrique, chromatique, chimique et organique dans lequel nous vivons avec tous les autres humains notre existence quotidienne, assertions telles que : la neige est froide et blanche, les arbres sont plus hauts que larges, les pierres sont plus lourdes et plus solides que les plumes ; ou encore, je pense et j'existe dans un lieu qui existe même quand je n'y suis pas ; d'autres en ont fait, en font ou vont en faire autant ailleurs » (p. 81) !

1.3.2.1. « Le sens commun qui nous intéresse est une chose accessible aussi bien à l'ignorant qu'au sage, à l'écervelé qu'à l'homme réfléchi, indépendamment de leur culture. Il fait indiscutablement partie de notre héritage phylogénétique. Aucune spéculation ne peut réfuter les fondements de cette vision commune des choses que nous dicte le sens commun, puisque toute spéculation doit nécessairement partir de cette vision. Il n'y a simplement pas d'autre point d'où faire partir notre réflexion sur le monde » (p. 82).

1.3.2.2. Évidemment, « la spéculation peut faire apparaître les limites du sens commun, et par là même empêcher celui-ci d'excéder sa propre autorité ; car le savoir du quotidien n'est valable qu'autant qu'il s'en tient aux dimensions manifestement visibles du monde quotidien, c'est-à-dire à la réalité phénoménale » (p. 82).

1.3.3. Évidemment, aussi, « la réflexion savante et l'expérimentation mesurée peuvent conduire à la connaissance d'un autre monde, non phénoménal — un monde aux dimensions astronomiques, microscopiques et évolutionnaires — qui ne peut être que vaguement perçu, quand il l'est même, avec l'appareil du sens commun » (p. 82).

4. Voir la note précédente.

1.3.3.1. Reste, cependant, que « l'accès initial à cet autre monde ne peut nous être donné que par le savoir commun, encore qu'on l'oublie facilement au fur et à mesure que progresse l'exploration » (p. 82).

1.3.3.2. *En conclusion* : « il y a place pour les deux mondes, qui tous les deux sont nécessaires » (p. 83).

1.3.4. On sait que le sens commun qui implique, selon Russell, un « réalisme naïf » a été rejeté par lui dans un texte bien connu : « Nous partons tous du "réalisme naïf", c'est-à-dire de la doctrine selon laquelle les choses sont ce qu'elles paraissent être. Nous pensons que l'herbe est verte, que les pierres sont dures et que la neige est froide... Le réalisme naïf mène à la physique, et la physique, si elle est vraie, montre que le réalisme naïf est faux. En conséquence, le réalisme naïf, s'il est vrai, est faux ; donc il est faux » (p. 85).

1.3.4.1. On sait que cet argument a impressionné Einstein par sa concision précise, mais Scott Atran dit qu'il est cependant « plus séduisant que convaincant » (p. 85).

1.3.5. Il est évident, en effet et par ailleurs, que « nos notions du monde extérieur dictées par le sens commun ne peuvent pas toujours, non plus, être confirmées exclusivement en termes de propriétés physiques, même en principe. Par exemple, une surface donnée peut être aussi bien le siège d'un tabouret de cuisine que le dessus d'une table de chevet. La nature de la surface en question dépend à la fois d'aspects du contexte social et de la volonté humaine, lesquels sont indépendants de la constitution purement physique de la surface. Dans le monde de Russell, donc, les artefacts ne peuvent pas être considérés comme réels » (p. 87). Or, qui ne voit l'arbitraire d'une telle prise de position ? En effet, « si ces substances, qualités et espèces sont importantes pour l'évolution physique de l'homme (et des autres créatures), il n'y a aucune raison de croire qu'elles puissent en dernier ressort être réduites à des catégories purement physiques. Ou la physique devra accroître son stock de prédicats pour intégrer ces notions, si l'on veut qu'elle rende compte de l'évolution, ou l'on devra aussi nier la réalité de l'histoire évolutionnaire de notre planète » (pp. 88-89).

1.3.6. D'ailleurs, le sens commun est loin d'être incompatible avec la science car « il ne nie pas nécessairement ce que nous affirment les physiciens. Dans certains cas, les scientifiques nous en disent plus sur ce que nous révèle le sens commun (comme c'est le cas, par exemple, pour les particules discrètes non observables, qui approfondissent notre connaissance de la matière). Dans d'autres cas, la physique n'a rien d'intéressant à ajouter (par exemple, dans la détermination des limites extensionnelles des objets fabriqués par l'homme). Bref, rien dans l'explication de Russell ne justifie l'assertion selon laquelle ce que nous prenons comme tel en nous fiant au sens commun n'est pas tel, mais autrement » (p. 89).

1.3.7. On comprend dès lors que Scott Atran puisse affirmer : « Prétendre, donc, que la science progresse en réfutant les conséquences mythico-religieuses ou magico-mystiques du sens commun, ou que le sens commun (ou la science) est originellement un affinage de ces cognitions symboliques, est non seulement historiquement inexact

mais logiquement incohérent » (p. 91). Et la chose s'accepte aisément, dès que l'on a accepté la description du sens commun donnée au début par Scott Atran.

1.3.7.1. On comprend aussi qu'il écrive : « Les arbres ne sont pas plus des inductions hâtives que les électrons, puisque leurs conséquences vérifiables sont toujours telles qu'elles puissent être confirmées ou récusées par l'expérience (dans le premier cas par l'observation directe ; dans le second en effectuant des mesures). Les dieux et les démons, eux, n'ont pas de conséquences vérifiables, susceptibles d'être confirmées ou récusées ; ils ne sont pas des hypothèses inductives, donc ni extravagantes, ni autres » (p. 91). Ils ne font pas partie du sens commun. Ils sont d'un *autre ordre*.

1.3.8. Les positions et propositions de Scott Atran nous paraissent avoir éclairé l'idée d'un pré-scientifique *commun* à tout scientifique, et qui est également un pré-philosophique qui doit être *réfléchi* par le philosophe. On a pu voir aussi que ce « bagage commun » n'a rien à voir avec le mythique ou le symbolique proprement culturel, dont on dit que la science doit le démythifier ou le démystifier. Une fois de plus, en effet, ce « sens commun » est un *en deçà* du symbolique ou du religieux comme il l'est du scientifique ou du philosophique proprement dits. Il apparaît donc comme un *donné commun* que « tout le monde » doit bien accepter s'il veut avoir un *référentiel existentiel*. Il sera donc commun tant au point de départ de la recherche scientifique que de la fabulation ou symbolisation mythique et religieuse. C'est là un point de départ obligé ; si l'on veut, un postulat commun. Et ce sera précisément la fonction du philosophe que de le réfléchir à son niveau de rationalisation et selon le projet qui lui est spécifique.

1.3.9. L'idée de « monde commun » pré-scientifique a été défendue par des sociologues de la connaissance et, à cet égard, il n'est pas sans intérêt, pour finir cette section, de citer un texte de David Bloor (*Sociologie de la logique*, Paris, Pandora, 1983 ; trad. D. Ebnöter) : « Notre pensée dans son ensemble suppose instinctivement que nous existons dans un environnement extérieur commun possédant une structure déterminée. Nous ne connaissons pas le degré de stabilité exact de cet environnement, mais nous savons qu'il est suffisamment stable pour nous permettre de réaliser la plupart de nos objectifs pratiques. Son fonctionnement précis n'est pas clair, mais nous en tenons cependant l'essentiel pour acquis. Les avis sont partagés sur la façon dont il réagit à nos pensées et à nos actions, mais dans la pratique, nul ne met en doute l'existence d'un ordre naturel externe. Nous supposons qu'il est la cause de notre expérience et la référence commune de notre discours » (pp. 46-47).

2. *Nécessité d'une voie de rationalité philosophique distincte de la voie de rationalité scientifique*

Aux textes sur la *Vérité* et à celui de Michel Cazenave, nous voudrions ajouter ici la référence à un texte capital intitulé : *L'auto-organisation. De la physique au politique*⁵. Nous l'avons choisi parce qu'il est récent, et donc porteur de témoignages

5. Il s'agit du colloque de Cerisy paru au Seuil en 1983. Il eut lieu en 1981 sous la direction de Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, organisateurs du colloque. Le sigle sera : C.C.

relatifs à la nécessité actuelle de la philosophie pour les recherches scientifiques. On verra en effet qu'en fin de Colloque, où la philosophie, sinon les philosophes, avait été fort absente (C.C., p. 539), il s'est produit une irruption du philosophique assez révélatrice. Nous nous permettrons ici d'être bref car des éléments contenus dans la troisième section et qui ont trait au « scientisme » ouvriront aussi la porte à des types de recherches nettement philosophiques, prouvant par là leur nécessité ; si du moins on ne refuse pas de « penser » !

Avant d'aborder les échanges sur la nécessité de la philosophie, il sera bon de prendre acte tout d'abord d'un témoignage sur un fait bien symptomatique du Colloque de Cérisy. Il montre en effet clairement, et l'on pourrait dire crûment, combien le dialogue entre *scientifiques* peut être délicat, et comment bien des éléments *non scientifiques* entrent en jeu dans les prises de position et les discussions.

C'est là ce qu'exprime Jean-Marie Domenach lors de la discussion finale : « Comme vétéran des colloques, j'ai été très frappé par la différence entre les appréciations portées sur les divers exposés que nous avons écoutés. À ma droite, on disait : c'est génial, à ma gauche, c'est nul. C'est un phénomène très intéressant qui tient évidemment à nos différences ». Et il ajoute : « je crois que les subjectivités ont tenu un très grand rôle et n'ont jamais pu s'exprimer, ni vraiment se rencontrer » (C.C., p. 543). Bien que l'on fût donc resté sur le terrain scientifique, l'accord fut difficile, *du fait d'options personnelles* de type idéologique, éthique et politique. Elles existaient, mais ne s'exprimèrent point *comme telles*. Il y aurait donc eu, au Colloque, de l'implicite très personnel qui influençait en fait les diverses prises de position antagoniste *sur le terrain proprement scientifique* !

C'est aussi la discussion finale qui fit apparaître la nécessité de la philosophie, en fonction même des échanges du Colloque. Ainsi on put entendre Judith Schlanger s'exprimer comme suit : Si le Colloque s'intitule : « de la physique au politique », disait-elle, « c'est que l'on a cru qu'il devait être possible de réunir les multiples sens que prend cette notion dans les divers champs du savoir. Pour poser la question d'une unification possible, ne faudrait-il pas oser se situer à un niveau plus profond : celui des fondements métathéoriques, et même métaphysiques, des problèmes dont on a débattu ? Un exemple dans cette direction : toutes les théories de l'auto-organisation sont clairement immanentistes et même lorsqu'elles introduisent la transcendance, elles la rendent immanente » (C.C., p. 546).

Il paraît ainsi à Judith Schlanger que s'impose une réflexion autre que scientifique sur l'idée commune d'auto-organisation (objet du Colloque). Il y aurait à chercher un fondement à cette notion et aux théories qu'elle suscite. Mais que peut-il être ? Faudrait-il, au contraire, « renoncer à toute philosophie du fondement » (p. 546) ? Ce que refuse Judith Schlanger. En effet, même s'il « faut renoncer à l'idée que le fondement doit être plus solide que ce qu'il fonde, ... ce n'est pas renoncer à l'idée de fondement » (C.C., p. 546). Ce que Philippe Mongin complète en ajoutant : « on a trop fait de métathéorie et *pas assez de métaphysique* ». En effet, « beaucoup de malentendus n'auraient pu être évités *que si l'on avait posé la question du fondement métaphysique* » (C.C., p. 547).

Par contre, à Benny Shanon qui pense que « la question des fondements n'est pas d'ordre ontologique, mais bien méthodologique », Jean-Louis Vullierne rétorque : « la question n'est pas méthodologique — aucun des participants, dans sa pratique scientifique, ne se la pose — mais bien ontologique ; or, à ce niveau, il est clair que toute théorie de l'auto-organisation s'oppose radicalement à la théorie des fondements : celle-ci, qui est la théorie cartésienne, postule que tout ce qui existe a été créé par quelque chose d'exogène : le monde par Dieu, la société par les hommes de la même façon qu'ils font une horloge, etc. Or, s'il y a auto-organisation, c'est qu'il n'y a pas de fondement. Ici, nous avons réintégré la connaissance dans la nature, nous avons considéré que la connaissance est un phénomène naturel. Or, si la nature avait un fondement, cela se saurait » (C.C., p. 547). De son côté, Jacques Ruff pense que « l'humour a préservé les membres du Colloque d'une recherche obsessionnelle des fondements et a permis que la discussion continue » (C.C., p. 547) ! Peut-être que les discussions ont pu continuer, mais n'est-ce pas au détriment de la clarté et d'un certain recul nécessaire d'ordre philosophique ? Or, c'est cela que défend alors vigoureusement Cornelius Castoriadis. Il dit que, pour penser l'ensemble des problèmes évoqués au Colloque, « il n'est d'autre recours *que* de faire de la philosophie. Il faut donc oser le dire et cesser de céder aux misérables chantages scientifiques et positivistes. Car ceux qui font de la philosophie sans le savoir produisent la métaphysique la plus épaisse, la plus naïve et grossière. Il n'est pas certain que notre colloque ait réussi toujours à ne pas céder au chantage. On l'a vu par l'évitement de toute discussion qui avait l'air un peu philosophique, comme au fait qu'aucun des exposés programmés ne relevait de la philosophie proprement dite » (C.C., p. 548).

Et pour finir, n'est-ce pas Henri Atlan lui-même qui « accepte le reproche que la philosophie en tant que telle a été absente du colloque. Il demande aux philosophes de nous aider sur la question débattue. On voit bien la nature de la difficulté. On observe que des modèles se ressemblent sans être exactement les mêmes parce qu'ils se développent dans des champs différents. Qu'est-ce qui est derrière eux et qui les unit ? On va chercher et trouver des métamodèles, qui seront à leur tour à la fois semblables et différents... ! Ne sommes-nous pas en train de nous précipiter la tête la première dans le vortex gödelien ? Les philosophes peuvent-ils nous dire s'il y a une échappatoire ? » (C.C., pp. 549-550). Et Cornélius Castoriadis de répondre : « La question n'est pas de concevoir des métamodèles, ni même — bien que ce serait une recherche fort importante — de comprendre pourquoi cette classe de modèles se développe aujourd'hui et exerce une telle fascination : on n'est pas là dans le domaine philosophique, mais dans celui de la sociologie et de l'histoire des sciences. La recherche philosophique, ce serait d'essayer de comprendre ce que nous mettons en jeu, quand nous parlons le langage que nous avons parlé ici, comme présumés implicites sur l'activité de connaître, sur l'objet et le sujet de ce connaître. On n'aurait pas de réponses, mais en route on apprendrait des choses » (C.C., p. 550)⁶.

6. Voir la note précédente.

3. *Nécessité de transcender le « scientisme » par une ouverture tant au philosophique qu'au « supra- » ou « hyper- » ou « sur-rationalisme »*

Dans cette section, nos références se feront d'abord à l'ouvrage, déjà cité, de Michel Cazenave : *La science et l'âme du monde* (sigle : SA.).

Commençons par insister sur le fait que Michel Cazenave a organisé le fameux *Colloque de Cordoue*, auquel il a été déjà fait plusieurs fois allusion. Dans son introduction, il confie : « Les réactions personnelles de certains scientifiques me laissèrent pantois » (p. 11)! Or, nous pensons que, vraisemblablement, certains lecteurs — surtout scientifiques, mais voire aussi des philosophes — sans rester pantois, n'en seront pas moins des plus réticents ; sinon même hostiles à certaines de ces prises de position. Aussi faut-il, pour être juste à l'égard de Michel Cazenave, ne pas perdre de vue les bémols qu'il introduit lui-même au début de son travail. Pour commencer n'inscrit-il pas en exergue, dès la première page, un texte de Niels Bohr : « On ne doit pas comprendre chaque chose que je dis comme une affirmation, mais comme une question » (p. 7). Il avoue ensuite avoir jeté des pavés dans la mare pour « tenter de forcer à une nouvelle réflexion sur la place qu'occupe l'homme au milieu de l'univers, sur les forces qui l'entraînent, etc. » (p. 9). Donc — et il y insiste — « ce texte est naturellement provocant. Il est tissé de part en part d'hypothèses, de paris, de propositions un peu folles... Il ne prétend en rien, de ce fait, dire aucune *vérité*, mais se demander simplement : si c'était ainsi, après tout, que les choses se passent ? » (p. 10).

Quoi qu'il en soit, son intention fut claire, lors du Colloque de Cordoue, et l'est ici également. Hubert Reeves la résume : « Ce qu'il faut, à présent, c'est réconcilier en nous les deux démarches (scientifique et mystique) ; non pas nier l'une en faveur de l'autre, mais faire en sorte que l'œil qui scrute, qui analyse et qui dissèque, vive en harmonie et en intelligence avec celui qui contemple et vénère... Nous ne pouvons pas vivre une seule démarche, sous peine de devenir fous ou de nous dessécher complètement » (p. 12). D'ailleurs, n'est-ce pas V.F. Weisskopf qui disait, en se référant à Niels Bohr : « Nous affirmons que des pans entiers de l'expérience ne peuvent être raisonnablement évalués à l'intérieur du système scientifique » (p. 13). Certes, bien des réactions du phénomène (et du phénomène humain lui-même) sont saisissables par la science. Mais « il demeure en elles des aspects importants que l'approche scientifique ne touche pas. D'habitude, ce sont justement ces aspects qui sont les plus importants pour nous » (p. 13, voir aussi pp. 110–114, etc.). D'ailleurs, ajoute encore Michel Cazenave : « Faut-il tenir pour rien les rapports avoués d'Oppenheimer au bouddhisme ou bien de David Bohm avec Krishna-murti ? » D'ailleurs on sait, ajoute Michel Cazenave, que Niels Bohr, Schrödinger et Heisenberg ne se privaient pas de références à la philosophie orientale ; et, par exemple, chez le dernier à la métaphysique védantique. Or, ne sont-ce pas là des grands parmi les grands physiciens ? Et faudrait-il par hasard s'en moquer (p. 15–17 ; voir aussi, pp. 102 et ss) ?

3.1. Michel Cazenave présente tout d'abord le *scientisme* comme héritage du XIX^e siècle. Ce type de scientisme « ne voit d'autre avenir que dans l'usage exclusif de

la raison raisonnante (mais quelle est cette raison?) qui accorde à la science une confiance sans limite, et qui est le plus souvent l'idéologie matérialiste dans la mesure où, dans une espèce de prédication circulaire, la science fonderait en elle-même l'option matérialiste, cette option s'élevant à la dignité scientifique et justifiant au principe son champ même de naissance» (SA, p. 18).

3.1.1. Face à ce scientisme existe ce que Michel Cazenave appelle un « *fidéisme* sans faille ». Le terme « couvre un large éventail qui va de la crédulité la plus naïve, confortée par l'ignorance (au mieux) et le refus déterminé (au pire) de connaître seulement les résultats de la science, à un spiritualisme intégral qui s'y sent, quant à lui, tout bonnement indifférent ». Or, ajoute Michel Cazenave, il ne faudrait pas croire que ce fidéisme soit mort aujourd'hui. Il en donne des exemples récents. Et d'ailleurs, « le Colloque de *Cordoue*, comme il était attaqué par le scientisme absolu, l'a été aussi bien par un certain intégrisme des convictions spirituelles » (SA, p. 19).

3.2. Aujourd'hui, « la récupération du scientisme se fait dorénavant au niveau de la manière dont la science se constitue et se pense, tandis que celle du fidéisme s'opère au plan d'une critique sociale, et au nom des besoins vitaux de l'homme » (SA, p. 19).

3.2.1. Comme représentatif de la « récupération » du scientisme, il faudrait, selon Michel Cazenave, citer un Otto von Neurath et des représentants du Cercle de Vienne, qui ont leur manière à eux de « remplacer » la philosophie. On devrait leur joindre aussi un Lakatos et un Popper (voir SA, pp. 19 et ss).

3.2.2. Quant à un nouveau *fidéisme*, Michel Cazenave pense en trouver des traces évidentes dans tout un courant : « L'irrationalisme joyeux qui serait capable (si on l'écoute) de nous guérir des méfaits que la science nous prodigue » (SA, p. 21). Il se répartit, lui aussi, en un large éventail. Mais peut-être que les noms de Roszak et de Laing, à eux seuls, en disent long. Avec eux, en effet, « ce qui compte dès lors, ce n'est plus, ce ne *peut même plus être* quelque savoir scientifique que ce soit sur ce monde, mais l'expérience immédiate ; la connaissance directe, intuitive et vécue, extatique, corporelle, *fusionnelle* de la réalité des choses — à l'exclusion, bien entendu, de toute autre démarche : « La Conscience (de plus haut niveau)... déclare que ce qui a un sens et ce qui demeure, c'est ni plus ni moins l'expérience totale de la vie ».

3.3. Par ailleurs, comme il est assez difficile, selon Michel Cazenave, de tenir les positions antagonistes précédentes dans ce qu'elles ont d'extrême et qui font négliger une « partie du réel », certains adoptent une « position de repli » : un « scepticisme ironique ». Il en voit un représentant révélateur dans le chef de Jean-Marie Leblond. Il discute ses visées, pour conclure que sa position, si elle a sa force et révèle son intelligence, ne peut cependant lui suffire (SA, pp. 23 ss).

3.3.1. En voici le motif : « Elle ne me satisfait pas quant à moi, à raison des distorsions et des formidables *à peu près* que la démarche impose (est-il vraiment honnête de confondre mystique, parapsychologie et délire ? Maître Eckhart avec Uri Geller, et Uri Geller avec un psychotique — ou un maître du Tao, les deux se rejoignant ? Il y a peut-être sur ce point des présupposés de point de vue qui sont passés sous silence) ; et aussi parce que cette position de repli se renoue malgré elle

par rapport à ce couple dont elle prétend se défaire, qu'elle en est donc dépendante, et qu'à effectuer un retrait qui se veuille équitable, elle doit bien introduire cette ironie extrinsèque à son projet de départ, et faire appel de la sorte à un élément étranger qui produit un coup de force — et renvoie sans le dire à une autre instance de pensée qui ne se donne jamais à lire » (SA, pp. 25-26).

3.3.2. Écartant donc les deux extrêmes du scientisme/fidéisme, fussent-ils repensés de façon subtile ou grossière dans les années récentes ; refusant un scepticisme qui lui paraît trop facile et bien équivoque, Michel Cazenave veut tenter autre chose *par-delà les trois positions évoquées*. C'est ce qu'il fait dans son ouvrage ; et il le caractérise par les formules suivantes : « Ne faudrait-il pas essayer de dépasser par le haut, au lieu de miner par le bas, ne serait-il pas nécessaire de mener une critique qui déblaye l'horizon pour qu'on tente d'en approcher ; et ne serait-ce pas un beau défi que de vouloir déterminer, *à mes risques et périls*, quelques nouvelles ouvertures d'une autre façon de penser ? ». Et de se référer ensuite à Bachelard qui parlait de « la région du surrationalisme dialectique ou rêve d'esprit scientifique » (SA, p.26). Mais, à nouveau il met en garde le lecteur : « Que l'on ne prenne donc cet essai que pour ce qu'il est réellement : une tentative joyeuse, une exploration à l'aventure, un essai de balisage, un premier pas avancé dans une terre inconnue. Qui mérite, c'est possible, quelques coups de bâton dans un effet de retour. Mais on n'a jamais vu qu'on aie rien essayé, qu'on n'accepte le risque de la clameur publique et de l'erreur intime » (SA, p. 27). Nous sommes donc prévenu, et nous nous en souviendrons dans la suite quand nous reviendrons plus loin à *La Science et l'âme du monde*. Pour l'heure, il nous paraît intéressant de reprendre la description du scientisme et son nécessaire dépassement en fonction de textes du volume *La vérité* (sigle V).

3.4. Maurice Olender aborde le problème du dépassement d'un certain scientisme actuel, en fonction de l'appel indu qui est trop souvent fait à ce qu'on dit être « scientifique » ; ce, pour fonder une éthique et une politique déterminées. En effet, « pour sanctifier un dogme ou *fonder un ordre nouveau, au Dieu, au texte sacré que l'on invoquait jadis, nombreux substituent aujourd'hui l'appel à l'évidence d'une vérité de la science*. En ce sens, les rêves d'une autorité (politique, religieuse, scientifique...) qui veut plonger ses racines dans une légitimité absolue, dans une pureté sans faille aboutissent toujours à un système oppressif. *La vérité* est alors requise comme explication unique, comme ultime horizon totalitaire » (V, p. 12).

3.4.1. Qu'il faille aller à l'encontre d'un type de scientisme, tel qu'on vient d'y faire allusion, c'est Albert Jacquard qui en témoigne fortement dans sa collaboration : *Inventer l'homme*, dont les derniers paragraphes sont révélateurs d'une saine réaction à l'égard d'espairs abusifs en une science *exclusivement* porteuse de vérité. Il écrit : « Pour beaucoup il s'agit, bien évidemment, d'être efficace, de plus en plus efficace. C'est grâce au succès du scientifique que l'ingénieur, le médecin, le paysan réalisent des prouesses que leurs ancêtres n'auraient jamais osé imaginer. Le prestige sans pareil dont jouit aujourd'hui la science dans la conscience collective vient de l'extraordinaire savoir-faire qu'elle nous a apporté. C'est vrai, la faim, la maladie, la mort ont reculé. Cependant l'on commence à s'interroger sur l'intérêt à long terme de

cette efficacité. À quoi bon savoir faire si l'on ne sait pas pourquoi faire ? À quoi bon aller vite si l'on ignore la bonne direction ? L'homo sapiens mis au service de l'homo faber, cela ne constitue sans doute qu'une attitude locale et provisoire » (V, p. 16).

Nous ne poursuivrons pas un constat, qui est aussi un réquisitoire « effroyable ». Il se résume comme suit : « Notre culture, pourtant basée sur la science, a trahi l'homme ». Elle est même aux yeux d'Albert Jacquard « en voie de trahir la vie », car « l'homme peut faire disparaître tous les êtres vivants de notre planète (et) ramener celle-ci, pour toujours, à l'état d'un bloc minéral, mort » (V, p. 16).

3.4.2. Dès lors, « devant un tel aboutissement, comment accepter que l'efficacité puisse être le principal objectif de la démarche scientifique ? ». Ne faut-il pas penser que « l'important est notre *capacité à élaborer une représentation cohérente du réel*, l'important est l'image que nous créons en nous à propos de ce réel et qui devient un élément de nous-mêmes. La belle histoire des trous noirs et des quarks est, en fait, l'histoire de l'homme qui les a inventés. Car *c'est en construisant cette représentation de l'univers que nous bâtissons l'Homme* » (V, p. 17). En bref, l'homme doit s'« auto-construire » en fonction d'une « représentation cohérente du réel ». Et la science, seule, pourrait-elle vraiment y parvenir ? Personnellement, je crois que non et j'ai l'impression qu'Albert Jacquard serait d'accord avec moi... C'est d'ailleurs ce qui va apparaître en filigrane dans la relativisation de la psychologie dont Rémy Droz s'emploie à montrer combien il est malaisé d'y faire l'unité, et pourquoi. Face à tant de personnes qui attendent trop de la psychologie et, sans saper entièrement leur espoir, cette déconstruction de la psychologie devrait montrer combien l'homme doit faire appel à un autre type de connaissance que scientifique, pour arriver à fonder une anthropologie intégrale et une éthique. Et nous considérerons ici le cas de la psychologie comme symptomatique et, à certains égards, exemplaire.

3.5. Notre témoin, Rémy Droz, inscrit en exergue de sa collaboration : « In dubio veritas » (V, p. 129). Et il commence par montrer comment le désir de vérité se déclenche en l'homme.

3.5.1. Voici comment lui-même présente d'ailleurs sa collaboration : « Dans un premier temps, je vais tenter de développer l'idée que la recherche de vérités, mieux : de la vérité, *correspond à un besoin profond des êtres humains*. Tellement profond, en fait, que beaucoup paraissent préférer les vérités fictives — erreurs, approximations, conventions arbitraires, objectivités trompeuses — à la prise de conscience conduisant vers la certitude subjective de l'incertitude, de l'ignorance, du manque. Ensuite, *j'essayerai d'argumenter* cette thèse en m'appuyant sur des exemples que je tire du *champ de connaissance que je maîtrise le moins mal : la psychologie et le comportement des psychologues*. Pour voir, enfin, si ma thèse reste plausible. Il s'agit, en quelque sorte, de regarder la vérité en psychologie comme prétexte, pour mieux comprendre la psychologie de la vérité » (V, pp. 129-130).

3.5.2. Ce désir de vérité, avec comme toile de fond le désir profond de vaincre l'ignorance, l'erreur et l'incertitude, angoissantes et stériles, est déjà sensible chez l'enfant. Chez lui *déjà*, il y a un besoin de cohérence dans une représentation du monde où il puisse agir avec efficacité. En effet, « le petit de l'homme paraît consacrer

une énergie incroyable à se construire un univers dans lequel se repérer. C'est-à-dire un monde où les changements perpétuels se détachent sur un fond de certitudes, de constances, de permanences et d'invariances... Tout se passe comme si l'enfant se construisait des points d'ancrage certains et sûrs pour conjurer le doute, l'angoisse de l'inconnu. Cela se comprend ; un univers où rien n'est prévisible, où tout change continuellement, est un univers où l'intelligence n'a pas de prise sur le réel, où l'on est continuellement dans l'attente de l'inattendu. D'ailleurs il en va, sans doute, de même sur le plan des sentiments et de l'affect » (V, p. 130).

3.5.3. Or, se demande Rémi Droz, « ce qui est vrai pour les enfants et pour l'amour — domaines dont la connaissance scientifique est, somme toute, assez étrangère — est-ce vrai pour la connaissance scientifique, champ royal des ébats de l'objectivité, de la libération de l'aliénation au subjectif? » (V, p. 131). Or, tout le reste de la collaboration va dans le sens d'une réponse affirmative. Il y a en effet, dans l'homme, « une sorte de monstrueux besoin de vérité et de certitude. Monstrueux, parce que ce besoin paraît être tellement fort que l'homme est contraint d'accepter pour vraies des fictions qu'il est prêt à payer de sa personne pour accéder au vrai (ou ce qui en tient lieu), qu'il préfère un *sien* à deux tu le *sauras*. »

« En un sens, nous comprenons ce besoin dans sa finalité : il conduit vers la conception d'un univers environnant connaissable, digne de confiance et maîtrisable. Mais inversement, la chose est dure à accepter, puisqu'elle conduit, ou du moins peut conduire, à défendre comme vérité acquise le doute, l'hypothèse, le plausible. Et comme nous le verrons, ce besoin conduit même certains chercheurs à légitimer le mensonge comme seul moyen pour parvenir à la vérité » (V, p. 131).

3.5.4. On comprend dès lors que le scientifique qui est, *lui aussi*, un homme, n'échappe pas, et ne peut pas échapper, à un certain *engagement* qui dépasse l'objet, le projet et la recherche *purement scientifique*. Comme le dit fort bien Rémi Droz, « Physicien ou psychologue, le chercheur n'opère jamais en terrain neutre, indifférent ou inerte » (V, p. 131). *Aveu* ou, si l'on préfère, *proclamation* est donc faite ici très nettement de l'impossible *neutralité du scientifique* ; précisément parce qu'il est homme et cherche la vérité, lui aussi, avec les harmoniques qui ont été mises en lumière précédemment.

3.5.5. Dans ces conjonctures, on peut comprendre les difficultés qui assaillent normalement le psychologue dans l'effectuation de sa recherche et dans la rédaction du discours de « vérité » qu'il essaye de tenir devant les « autres » : scientifiques ou hommes du quotidien.

3.5.5.1. Déjà en physique, quelque chose de la « subjectivité » est en jeu pour des raisons bien connues aujourd'hui (indéterminisme quantique). Que dire de la psychologie où l'objet de recherche est *aussi le sujet* qui la fait. Si bien que Rémi Droz peut écrire, en se référant à Hawthorne, que nous avons confirmation de « l'idée qu'en psychologie, les interactions entre le chercheur (et ses idées) et son sujet (et ses idées) ne sont jamais innocentes » (V, p. 132). Sans doute faut-il donc en arriver à accepter les affirmations suivantes.

3.5.5.2. « Le discours théorisant du psychologue n'est ni vrai en soi ni faux en soi. Il est vrai en fonction du comportement de l'objet de son discours (donc, du sujet) qui, lui, est susceptible d'en prendre connaissance ! À la limite donc, la vérité des discours de la psychologie dépend de l'humour ou de la mauvaise foi du premier venu. Et, en présence de deux discours psychologiques contradictoires ou même incompatibles, le sujet pourra choisir de confirmer ou d'infirmer l'un ou l'autre ou les deux de ces discours. Cette dernière solution étant manifestement perverse, mais efficace pour semer la discorde. Ou peut-être inconsciemment induite sous la pression de l'autorité de tous ces beaux psychologues à qui on aimerait plaire » (V, p. 133).

3.5.5.3. Autre formule révélatrice et percutante : « Le statut de vérité des discours psychologiques est donc assez problématique. S'ils sont confirmés, il est difficile de savoir si c'est en raison de leur véracité ou en raison de la co-opérativité des sujets concernés. S'ils sont infirmés, on ne saura pas davantage si c'est en raison de la mauvaise foi de certains sujets, ou en raison d'erreurs intrinsèques » (V, p. 133).

3.5.5.4. Enfin, se référant à Vukowich, Rémi Droz rapporte que celui-ci écrivait en 1983 : en psychologie, « beaucoup de ce qu'on pourrait dire, n'est pas dit ; beaucoup de ce qui est dit, est inexact, et ce, bien que la consistance de la théorie l'exigerait, bien que l'auteur le désirerait, et bien que le lecteur l'apprécierait. Le peu qui est exact, le plus souvent, n'est ni nouveau ni intéressant ».

Et que dire aussi du manuel d'introduction à la psychologie de Fraisse qui se voit apprécier comme suit : « L'impression qui se dégage à la lecture, c'est que chacun espère et prévoit des développements dans les domaines particuliers qui lui tiennent à cœur de par sa spécialisation, mais sans que l'espoir et le désir d'une unification ne soient exprimés de façon pressante » (V, p. 135).

3.5.5.5. Certes, écrit Rémy Droz, on pourrait dire : Tout cela, c'est le fait de « maladies d'enfance de la psychologie ». Mais ce serait se tranquilliser trop aisément (V, p. 135). En effet, « L'essence de la science réside peut-être dans ses méthodes et non dans les substances produites. Mais lorsqu'il s'agit de discuter la pertinence d'une science, la *plausibilité existentielle* de ses discours, ses valeurs de vérité, une telle limitation ne saurait satisfaire. La difficulté *spécifique* de la psychologie ne réside-t-elle pas en ce qu'elle se trouve à la fois coïncée et partagée entre les sciences morales et les sciences exactes, entre le comprendre et l'expliquer, les faits et leurs significations ou leurs sens ? » (V, p. 135).

3.5.5.6. Rémi Droz continue ensuite, tout au long de sa collaboration au volume *La vérité*, à insister sur le manque d'unité actuel inhérent à la psychologie scientifique, et met en lumière le peu de confiance qu'il faut parfois accorder à certaines de ses techniques de recherche (voir V, pp. 136 et ss).

3.5.5.7. La section la plus importante sans doute et la plus construite est celle où Rémi Droz traite du « problème de la vérité en psychologie » (pp. 139-142). Épinglons certaines affirmations significatives ; et tout d'abord celle-ci, qui est capitale : en fait et en droit il y a, selon les épistémologues, trois façons principales d'établir une ou la vérité en science : « l'analyse de la correspondance (ou concordance) entre le réel et le discours scientifique, l'examen de cohérence interne (ou la consistance) du discours

scientifique et, enfin, l'examen du degré de consensus établi entre spécialistes d'un domaine scientifique». On peut aussi y joindre des « critères pragmatiques »: « les éléments mis en évidence (notamment les faits) peuvent-ils être observés ou provoqués par autrui (répétabilité)? Les éléments du discours permettent-ils de faire des prédictions sur l'avenir? Le discours scientifique donne-t-il les moyens de contrôler certains phénomènes? » (V, p. 139).

3.5.8. Or, poursuit immédiatement Rémi Droz: « À examiner ce qui, globalement, est en circulation sous l'appellation "psychologie", on constate qu'aucun de ces principes ne peut être invoqué pour réclamer un statut de vérité aux discours de la psychologie et que, si une certaine conformité aux exigences existe dans quelques cas, cette dernière est généralement suffisamment faible pour ne pas satisfaire à l'examen critique » (V, p. 139).

3.5.5.8.1. Faisant alors allusion à la psychanalyse comme telle, Rémi Droz la met en cause en disant: « Il existe des théories psychologiques satisfaisantes pour de nombreux psychologues, mais tautologiques »; ainsi la théorie freudienne, dont le postulat central est l'existence de l'inconscient. Si bien que « dans la mesure où le discours psychanalytique a un sens (et je pense qu'il en a un), il ne s'insère donc ni dans la classe des discours scientifiques, ni dans la classe des discours philosophiques. La psychanalyse constitue un discours complètement nouveau dont *les modalités formelles nous échappent encore* largement, mais dont la puissance heuristique *pour la saisie et la compréhension* du sens dépasse vraisemblablement de beaucoup la portée des formes rhétoriques classiques » (V, p. 140).

Voilà donc la manière dont un psychologue « situe » la psychanalyse. Et, sans entrer ici dans un des plus délicats problèmes de l'épistémologie, nous mettrons au regard de cette *affirmation de sens* de la psychanalyse l'affirmation tranchante (mais à quel titre se permet-il d'en parler, sinon en homme de la rue comme vous et moi?) du grand mathématicien André Lichnerowicz qui, *insolemment*, écrit: « S'il est permis à la liberté de chaque homme de revendiquer le droit à la confusion ou de se fier aux maître-mots irréfutables, mais à prétentions scientifiques, que lui tendent *psychanalystes* ou marxistes, astrologues ou apôtres d'une nature mythique, qu'il sache au moins qu'il tourne ainsi le dos à l'ambition de comprendre et à la dure conquête de la vérité » (V, p. 66).

3.5.5.8.2. Après avoir montré les difficultés que la psychologie, comme telle, rencontre, tant au point de vue de la « cohérence » que du « consensus » (dont il est inutile de parler !!!) Rémi Droz met en lumière celles qui viennent de la « répliquabilité des faits » (V, p. 140), de la « prédiction » et de la « possibilité de contrôler les phénomènes » (V, p. 141).

3.5.5.9. *Conclusion*: « Mon but est de défendre une sorte de modestie à l'égard d'un champ de connaissance qui est en devenir, mais dont personne ne saurait être certain qu'il a déjà trouvé sa place exacte ou ses méthodes définitives. Et de promouvoir les pratiques psychologiques qui s'orientent davantage *par rapport aux problèmes concrètement posés* qu'en regard de prétentions totalitaires de positions théoriques qui se présentent comme véridiques » (V, p. 142). Dès lors, « tout paraît se

passer comme si la connaissance scientifique, elle aussi, devait nous fournir les absolus que nous donnent les révélations transcendantes, la patrie, la langue maternelle, la culture appropriée et la dominance de la main droite (on s'en douterait : je suis agnostique, ambidextre, bilingue, bi-culturel et je suis d'un pays, la Suisse, tellement compliqué que ma notion de patrie se réduit à la connaissance du lieu d'origine de ma famille où je n'ai, naturellement, jamais vécu). Mais est-ce de la folie que de refuser — momentanément et dans un secteur bien limité — le confort des demi-vérités ? Je suis prêt à admettre que le scepticisme est un vilain défaut, mais j'aimerais qu'on me concède que le droit au doute est à la fois le privilège et le devoir de celui qui cherche » (V, pp. 142-143).

On nous accusera peut-être d'avoir insisté avec lourdeur sur les difficultés de la psychologie actuelle et sur la relativisation qui doit être faite de bien des théories à la mode. Soit, mais nous n'avons fait ici que rapporter fidèlement les appréciations d'un psychologue, qui doit tout de même bien savoir ce qui se passe dans son domaine propre et spécifique. D'ailleurs, si nous avons tant insisté sur ce témoignage, c'est parce qu'il nous a paru particulièrement révélateur d'une prudente mise en cause de toute généralisation hâtive et de toute absolutisation. Car elles risquent toujours d'être le fait de « scientifiques » contemporains, pour qui la science, et elle seule, dirait le fin du fin sur le cosmos et tout l'humain !

Cet article étant déjà long, nous reporterons à un autre article les commentaires que nous a suggérés l'ouvrage de Michel Cazenave : *La science et l'âme du monde*, dont nous avons parlé en commençant ⁷.

7. Signalons ici que d'autres livres se rapportent au sujet qui nous occupe. Nommons, pour commencer, *La vérité* dans la collection « Philosophie » de l'Institut catholique de Paris, Faculté de Philosophie, Présentation de Jean Greisch, Paris, Beauchesne, 1983. On pourrait ajouter que la pensée révolutionnaire de David Bohm devrait être lue en contrepoint des autres textes. Voici le titre de la traduction française : *L'ordre involué-évolué de l'univers et la conscience*, in *Science et conscience*, Paris, Stock, 1980, pp. 93-123 — avec discussion pp. 124-126. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à un petit travail que nous avons fait sur la pensée de David Bohm. À cet égard voir *Petite initiation à la pensée révolutionnaire de David Bohm*, in *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, nn. 45-46-47, pp. 229-245. On pourrait y ajouter notre article paru dans le *Laval théologique et philosophique* 40, 1 (févr. 1984, pp. 71-89). Le titre est : *Ambiguïté du concept de « réel »*. Nous sommes revenu souvent au thème de la notion de réel et de pensé dans leur rapport mutuel, ainsi qu'au thème des rapports philosophie/science. Consulter les deux bibliographies suivantes au nom Robert (J.D.). Le premier volume s'intitule *Philosophie et science*. Éléments de bibliographie, Paris, Beauchesne, 1968, pp. 246-247. L'autre bibliographie que nous avons composée s'intitule *Philosophies, épistémologies, sciences de l'homme. Leurs rapports*. Éléments de bibliographie, Namur, Presses universitaires de Namur, 1974, pp. 382-383, 463-464 et 497.