

Cours

> **Tome 2 :**

La raison et le réel : La connaissance (le savoir et les savoirs)

Sommaire > Général > Général

> S'abstenir d'interpréter, est-ce une condition de la connaissance objective ?	175
> Que signifie être objectif, pour une subjectivité ?	189
> Le savoir	201
> Quand nous percevons, sommes-nous purement passifs ?	233
> Étude d'un texte de Bergson sur le langage et la perception du monde	249
> Peut-on tout démontrer ?	255
> Les sciences de la nature et les sciences de l'homme	259
> Tout événement est-il historique ?	291
> La technique n'est-elle que l'application de la science ?	299
> Les progrès scientifique et technique dépendent-ils seulement de l'expérience ?	305
> Peut-on assimiler le vivant à une machine ?	311

**> S'abstenir d'interpréter,
est-ce une condition de la
connaissance objective ?**

N. Simondon

P

lan de la leçon

Introduction > Position du problème

Première partie > Connaître c'est pouvoir dire ce que sont les choses sans les rapporter à soi ; interpréter c'est rapporter à soi

La connaissance progresse en apprenant à ne pas interpréter

Les concepts scientifiques eux-mêmes doivent être corrigés en se dégageant de l'interprétation qu'ils recèlent

L'idéal de la connaissance objective c'est un langage parfaitement clair, qui ne résulte pas d'une interprétation, et qui n'en implique pas

Il n'y a de connaissance objective possible, même de l'homme, qu'en éliminant ce qui implique une interprétation. Exemple des sciences humaines

L'homme ne peut être objet de science que si on met de côté sa subjectivité

- Exemple de la sociologie : on peut développer une « physique sociale » en traitant les faits comme des choses
- Exemple de la linguistique : l'étude objective du langage est possible
- Exemple de la psychologie : la psychologie elle-même s'efforce de ne rien interpréter

Bilan : Il n'y a donc d'objectivité que là où on peut s'abstenir d'interpréter, ce qui fait qu'on ne peut pas tout connaître objectivement

Deuxième partie > Mais la connaissance objective, discours théorique sur les choses, ne s'en tient pas aux choses

Observer, c'est déjà interpréter

Connaître, c'est penser et mettre de l'ordre dans les choses, c'est raisonner et inventer

C'est toujours un sujet qui connaît et interprète les objets

Il n'y a d'objet que pour un sujet, de nature que pour un esprit

Conclusion

S'abstenir d'interpréter, est-ce une condition de la connaissance objective ?

Introduction

Être objectif, c'est être capable de considérer les choses telles qu'elles sont. C'est ce qui fait que les règles à suivre pour qui veut être objectif sont celles qui garantissent qu'on s'en tienne aux choses elles-mêmes, sans préjugés dus aux sentiments, aux intérêts personnels, aux discours des autres, à ses préférences, sa situation particulière, son point de vue particulier ; c'est en ce sens que le jugement objectif (relatif à l'*objet*, et entièrement réglé sur lui) s'oppose au jugement subjectif, dans lequel intervient l'influence du point de vue du *sujet*, ou qui dépend de l'état du sujet. On voit alors que la première condition de la connaissance objective, puisque celle-ci consiste à s'en tenir aux choses elles-mêmes, est de s'abstenir d'interpréter. En effet, lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il se lance dans des interprétations à propos d'un fait, on veut souligner qu'il se laisse aller à donner à ce fait un (ou des) sens qui relèvent de l'imagination, de conjectures, d'hypothèses dont la vérité ne peut être établie avec certitude. Interpréter, c'est prêter un sens à quelque chose, c'est lui donner le sens que l'on *croit* qu'il a, alors même que ce sens ne s'impose pas également à tous et que les autres peuvent l'interpréter autrement. Interpréter, c'est donc par principe, dépasser ce que l'on peut connaître et vérifier ; cela requiert la mise en œuvre de la subjectivité du jugement. C'est pourquoi cela consiste bien souvent à projeter sur une situation son propre avis, son opinion. La connaissance objective, dont la forme d'excellence est la science, doit donc se construire par le dépassement des divers points de vue subjectifs ou personnels qui résident inévitablement dans notre rapport aux choses, et qui relèvent de la fiction, de l'hypothèse, de l'imagination. Il ne s'agit pas, dans la connaissance, de dire ce que la chose est « *pour moi* », ou « *selon moi* », mais de dire ce qu'elle est *en elle-même*. On voit ainsi en quoi la connaissance objective ne peut se construire qu'à la condition que l'on s'abstienne d'interpréter : la science s'efforce d'expliquer les faits et non de les interpréter.

Pourtant, la science ne s'est-elle pas elle-même constituée comme un ensemble de théories, de modèles, de concepts et de conceptions, qui semblent requérir l'interprétation à plusieurs niveaux ? Toute théorie, en effet, est une explication qui va au-delà des phénomènes pour en dégager et en établir les relations, ne serait-ce que pour en penser l'unité. Une théorie est une présentation des choses, une représentation, jamais « les choses elles-mêmes ». Entre la chose et le discours sur la chose, il y a toute la part de la pensée, du discours, du travail intellectuel : la théorie pense les choses. Plus précisément, la connaissance objective ne semble pas se réduire à la connaissance de l'apparence des objets, à la manière d'une simple description, mais elle les analyse, elle les pense, comme elle pense la nature dans son ensemble. La science dit quelque chose des choses. Dès lors elle semble impliquer une part d'interprétation, au sens où l'interprétation consiste à dégager le sens non immédiat de ce que l'on voit. Ainsi, contrairement à ce que l'on pourrait penser, le recours à l'interprétation ne semble pas être seulement le fait du mythe ou de la fable : la connaissance la plus objective semble impliquer une part d'interprétation.

Ainsi, si connaître, ce n'est pas seulement décrire les choses (ce qui condamnerait au choix d'un point de vue toujours trop subjectif, car c'est toujours d'un certain point de vue que l'on voit), mais encore les comprendre (ce qui conduit à ne pas s'en tenir à leurs apparences), si c'est donner un sens aux choses sans donner cependant n'importe quel sens, il semble bien que la connaissance objective et l'interprétation entretiennent une relation complexe.

Première partie

Connaître c'est pouvoir dire ce que sont les choses sans les rapporter à soi ; interpréter c'est rapporter à soi

Quand on reproche à quelqu'un de ne pas être objectif dans sa manière de présenter un fait, on lui reproche de qualifier ce qui se passe d'une manière contestable, qui ne s'impose pas, qui n'est pas convaincante, voire, qui peut aller jusqu'à déformer les choses. On lui reproche de tenir un discours qui est ou bien visiblement erroné, ou bien, au moins, discutable, parce qu'on n'en voit pas la nécessité. « Ce n'est qu'une interprétation », dit-on ; cela veut dire qu'on peut peut-être dire les choses ainsi, mais on pourrait les dire autrement, et en tout cas, l'examen des seuls faits ne permet pas de justifier à lui seul l'interprétation qu'on en donne. On ne s'en tient pas aux faits. Au mieux, une interprétation *peut* être

vraie, mais elle ne l'est pas *nécessairement*. Dans la mesure où une interprétation dépasse les faits, elle ne peut s'expliquer que par l'influence, sur le jugement, d'éléments subjectifs, personnels, liés à l'expérience, aux désirs, aux représentations de chacun. C'est ce qui fait que chacun peut interpréter une situation à sa manière (interprétation « personnelle »), c'est aussi ce qui fait qu'il peut y avoir des représentations collectives interprétatives, comme le mythe par exemple, qui manifestent une forme collective et culturelle de subjectivité. Un mythe interprète d'une certaine façon le réel dans la mesure où il lui donne du sens, il exprime une certaine recherche de signification des choses, des événements, du monde, pour les hommes.

Par opposition à ces représentations variables, parce que relatives aux hommes ou aux peuples, individuellement ou collectivement, on attend de la connaissance objective qu'elle développe une description, une qualification ou un commentaire des choses qui puisse s'imposer, dont on puisse voir la nécessité. Il faut qu'on puisse en être sûr. Connaître, c'est être capable d'affirmer quelque chose de quelque chose en étant sûr de ce que l'on affirme, en étant capable de se justifier ou de justifier sa certitude. Savoir, c'est savoir qu'on sait. La connaissance semble ainsi, par nature, et par méthode, s'opposer à l'interprétation, dans son intention et dans ses procédés. Ne faut-il pas éliminer tout discours douteux ou faux pour arriver à la connaissance, et d'abord, éliminer tout ce que nous projetons sur les choses en raison de notre subjectivité ? L'objectivité, c'est ce que l'on gagne en combattant sa propre subjectivité : un jugement est dit objectif quand il est indépendant de celui qui le prononce, puisqu'il faut qu'il révèle l'état de l'objet, et non celui du sujet. Juger objectivement, c'est non pas dire ce qu'est l'objet pour moi, mais dire ce qu'il est en soi. Il ne s'agit pas, pour connaître un phénomène, de discourir sur la valeur, le sens, l'effet du phénomène sur soi, ce qu'il « évoque » dans une libre fantaisie : c'est même ce dont il faut se garder. Par exemple, connaître ce qu'est la foudre, ce n'est pas se demander si cela fait peur, si on peut la comprendre comme le signe d'une colère des dieux, c'est strictement l'analyser comme une décharge électrique que l'on peut quantifier et rapporter à des mécanismes. La science s'oppose ainsi aux mythes, aux fables, aux fictions, aux jugements de valeur, qui sont autant d'interprétations du monde par l'homme, et qui renseignent finalement davantage, quand on les examine, sur les hommes qui les ont produits que sur le monde.

La connaissance progresse en apprenant à ne pas interpréter

On peut d'ailleurs trouver dans la progression historique de la connaissance objective (c'est-à-dire dans l'histoire de la science, l'histoire de son progrès vers l'objectivité) une confirmation de cette opposition à l'interprétation. Cela tient au fait que le rapport que nous entretenons au monde n'est pas d'emblée neutre et objectif, et c'est contre cette tendance que la science doit s'installer et se perfectionner. Il faut faire un effort pour résister à la facilité avec laquelle nous interprétons spontanément les choses en les rapportant à nous. De manière évidente, vivre, c'est vivre parmi les choses avant même de les connaître, c'est donc d'abord imposer spontanément sa subjectivité aux choses, les considérer de manière non neutre, mais intéressée. Stendhal, dans *La Chartreuse de Parme*, illustre cette tendance à l'interprétation en montrant comment Fabrice essaie de voir, dans tout ce qui se passe, des présages : il s'agit bien d'une propension à voir une signification pour lui dans des phénomènes indépendants de lui (les étoiles, la foudre...). Cette tendance à affabuler, plus primitive, plus immédiatement vitale que celle qui consiste à s'obliger à l'objectivité, est l'obstacle principal à la connaissance (puisque nous n'y considérons pas les phénomènes en eux-mêmes mais dans leur relation à nous), au point qu'on pourrait définir la science, dans son intention, comme ce qui se donne pour fin d'en finir avec l'interprétation.

Par conséquent, les progrès de la science seraient les progrès qu'elle accomplit dans cette lutte contre l'interprétation, dans cet effort pour considérer les faits en eux-mêmes. Ainsi Auguste Comte, en analysant la progression historique des connaissances humaines, considère qu'elles suivent toutes une même loi (dite « des trois états ») : tout savoir passerait par trois états successifs. Il commencerait par l'état « théologique », qui consiste à expliquer les faits par l'intervention d'êtres divins (la foudre est la colère des dieux et a ainsi une signification pour l'existence humaine). En expliquant ainsi le naturel par le surnaturel, on forge des théories interprétatives dont la valeur se mesure avant tout à l'intérêt subjectif de l'explication. Puis la science marque un progrès quand, renonçant à ces premières interprétations, elle les vide de leur contenu fictif en s'en tenant à des idées abstraites : c'est l'état « métaphysique », deuxième état. Mais ces idées sont encore le produit d'une interprétation, puisque, tout abstraites qu'elles soient (la nature, la vie, etc.) elles sont encore conçues comme des causes agissantes, des fictions explicatives. L'état véritable de la science, le troisième, résulte alors de l'abandon complet de tout discours se surimposant à la seule positivité des faits : c'est l'état « positif »,

dans lequel on se contente d'établir les relations, les lois vérifiables entre les faits. Chaque branche de notre connaissance passerait ainsi par trois états théoriques qui vont du plus interprétatif au plus objectif (qui est aussi le moins interprétatif). Dans l'état positif ou scientifique, on s'abstient de toute référence à ce qui n'est pas visible, on s'en tient au « comment » au détriment du « pourquoi », qui relève toujours de l'interprétation. La condition première de la connaissance objective est donc de neutraliser la tendance interprétative de l'esprit pour parvenir à élaborer un discours véritable, c'est-à-dire objectif. C'est d'ailleurs ce qui fait qu'on peut dire qu'il y a *une* vérité objective, alors qu'il y a *des* interprétations. Il n'y a pas plusieurs manières de dire ce qu'est l'objet lui-même. La vérité est unique et indépendante de la subjectivité de chacun, ainsi que des préoccupations subjectives existentielles des hommes en général. L'opposition entre l'unicité de la connaissance objective et la pluralité des interprétations est confirmée par le progrès de la science qui au fur et à mesure de son avancée a éliminé tous les discours superflus au profit des théories universellement admises. La science permet « l'accord des esprits » (expression kantienne) précisément parce qu'elle n'interprète pas. Newton dit : « je ne forge pas d'hypothèse » (« *hypotheses non fingo* »), en soulignant ainsi qu'il s'en tient aux faits. De la même manière, Descartes, dans le *Traité du monde*, formule très clairement cette exigence de la pensée qui cherche à se rapporter aux choses, et rien qu'aux choses : « quand je parle de la nature, je ne parle pas d'une déesse ».

Les concepts scientifiques eux-mêmes doivent être corrigés en se dégageant de l'interprétation qu'ils recèlent

Et ce n'est pas seulement des traces d'interprétation archaïque et collective que la science doit se défaire. Le même combat est à mener par chacun, à tout moment de l'activité scientifique, au sein même des théories formulées avec un souci d'objectivité. Le scientifique doit cultiver une méfiance à l'égard de lui-même et se surveiller constamment. Bachelard explique que l'esprit scientifique doit se construire contre l'opinion, contre un certain nombre d'obstacles (les obstacles « épistémologiques », c'est-à-dire qui concernent la connaissance), qui sont liés à une certaine spontanéité, dans l'esprit humain, qui le pousse à interpréter les choses selon ses besoins et ses intérêts. L'opinion (c'est-à-dire ce qu'on pense de la chose), selon Bachelard, a en droit toujours tort, parce qu'elle « traduit des besoins en connaissances », ce qui consiste à interpréter *sans même le savoir*, et cela se voit bien dans les différents modèles spontanés de la pensée scientifique qui s'essaie (voir les riches analyses de Bachelard dans *La Formation de l'esprit scientifique*). Nous ne pensons pas les choses selon leur propre nécessité, nous projetons sur elles ce qui nous arrange. Dans une perspective légèrement différente, Platon dirait, comme dans le *Phédon*, que « l'âme pense pour le compte du corps » : on croit penser selon le vrai, mais on pense selon ce qui est utile immédiatement à la vie humaine et sociale. Platon nous met en garde contre les tromperies du corps en matière de morale, pour la recherche des valeurs principalement, mais cet avertissement est valable certainement pour le domaine de la connaissance, le domaine spéculatif.

C'est pourquoi, selon Bachelard, il est possible et souhaitable de procéder à une « psychanalyse » de la connaissance, car les théories scientifiques sont dépositaires de modèles inspirés par la subjectivité profonde des hommes. Et c'est ce qui rend indispensable la recherche d'une certaine pureté de la pensée scientifique, notamment à travers l'élaboration de ses concepts et de son discours.

L'idéal de la connaissance objective c'est un langage parfaitement clair, qui ne résulte pas d'une interprétation, et qui n'en implique pas

On voit ainsi que, parce que ce n'est jamais d'emblée que l'on connaît, il faut non seulement apprendre à s'abstenir d'interpréter, mais encore, il faut traquer dans le discours scientifique toutes les traces d'interprétation qui s'y mêlent à l'insu même des savants. L'objectivité est gagnée lorsque les faits sont établis rigoureusement et qu'on s'y tient. Il ne s'agit pas, pour connaître, de donner un sens, son sens, aux choses, il s'agit de se limiter aux bornes de leur description et de la description de leurs relations. À cette fin, la science élabore des concepts et un « langage » qui peuvent entrer dans des formulations valables universellement. Chaque terme (concept) du langage scientifique est défini et l'expression mathématique et quantifiée de la connaissance objective permet d'éliminer toute ambiguïté, toute place à l'interprétation. Leibniz, d'ailleurs, a identifié le problème de la connaissance comme celui de la possibilité d'élaborer un langage parfaitement clair permettant à la science de se développer comme un pur calcul rationnel. Il s'agit d'élaborer une « Caractéristique universelle », ensemble de termes bien choisis permettant de désigner les réalités en elles-mêmes, clairs et distincts.

Ce qui rend possible cela, c'est la *rationalité du réel* lui-même : les phénomènes sont soumis à des lois, le monde est comme produit d'un calcul divin qu'il s'agit de retrouver (Leibniz : « c'est en calculant que Dieu fait le monde »). La rationalité du réel peut être dégagée par la raison humaine elle-même, puisque la pensée humaine est un calcul, et les conditions de la connaissance objective sont réunies, puisque connaître, c'est calculer ce qui est calculable, à condition de former un langage adéquat pour penser le réel en retrouvant la logique des choses. Cela permet d'avoir une idée vraie des choses, idée qui résiste au doute, à la critique, en évitant (comme le recommande Descartes) la précipitation et la prévention, c'est-à-dire d'en rester ou de s'en tenir à des préjugés. La science, grâce à son discours dépourvu d'ambiguïté sur la réalité prise en elle-même, se met ainsi à l'abri d'erreurs : les seules erreurs qui peuvent survenir sont alors des erreurs de calcul. Elle s'oppose résolument à l'interprétation, dans sa démarche, dans le choix de ce qu'il faut combattre, ainsi que dans ses résultats.

Cette exigence permet ainsi de marquer la limite de ce qui est scientifiquement, objectivement connaissable : pourra être scientifiquement connu ce qui pourra être pensé sans le recours à l'interprétation. C'est ce qui fait que tous les domaines de savoir ne sont pas également scientifiques ; ils ne peuvent avoir le même niveau de scientificité.

Il n'y a de connaissance objective possible, même de l'homme, qu'en éliminant ce qui implique une interprétation. Exemple des sciences humaines

Il existe des domaines, en effet, dans lesquels, par principe, il semble qu'on ne puisse entièrement éviter l'interprétation. Ce sont les domaines dans lesquels l'objet lui-même doit être interprété pour être compris, voire établi, défini, parce que *ce qui le caractérise de manière essentielle, c'est qu'il exprime un sens*, et que ce sens n'est pas évident. Il s'agit notamment de l'ensemble des domaines des sciences de l'homme, et aussi, dans une certaine mesure, des sciences du vivant. Dans ces domaines, le savant est placé devant une alternative : ou bien il considère l'objet dans sa complexité, en le considérant comme plus qu'une simple chose, et il est conduit à faire une place à l'interprétation, ce qui ruine l'espoir de parvenir à une véritable objectivité ; ou bien il parvient à considérer tout de même l'objet comme une simple chose, et il risque de le dénaturer ou le simplifier. Comment les sciences ont-elles pu s'arranger de ces réalités complexes ? Identifions brièvement, avant de développer, à quoi tient cette complexité. Ce qui fait que *l'être vivant*, en première approche, n'est pas une chose, ni un ensemble réductible à des mécanismes indépendants, c'est qu'il semble être organisé en lui-même comme une totalité poursuivant une fin (sa survie) : ses mécanismes internes ont donc une signification pour l'ensemble, ce qui en fait autre chose que de simples mécanismes ; ce qui fait que *l'homme* n'est pas une chose, c'est qu'il pense, et qu'il vit et agit en fonction d'un certain nombre de significations qui semblent devoir être prises en compte dans toute tentative d'explication de ce qu'il fait.

Dans ces conditions, c'est le problème de la scientificité de l'étude de l'homme (et aussi, de manière analogue, du vivant) qui est posé. Face à cette difficulté, la réponse des études privilégiant l'objectivité a consisté à réduire l'objet étudié à une *chose*, c'est-à-dire à tenir pour négligeable le rôle des significations dans la conduite. À quelles conditions cela a-t-il pu se faire ?

L'homme ne peut être objet de science que si on met de côté sa subjectivité

Voyons d'abord plus précisément en quoi l'étude de l'homme, pris dans sa complexité, peut faire appel à l'interprétation. Vouloir étudier l'homme, en effet, c'est, comme on l'a vu, vouloir étudier un être, une réalité qui n'est pas seulement un objet, mais encore un sujet, c'est-à-dire que ce qu'il fait, ce qu'il dit, a un sens *pour lui*. Ce sens ne peut être examiné ni connu aisément sans ambiguïté (car, même si l'on s'appuie sur l'échange langagier, ce que dit l'autre peut avoir un sens clair pour moi sans que ce soit le sens que cela a pour l'autre : toute l'obscurité de la relation à autrui se trouve impliquée ici). Si l'on ne néglige pas ce sens, on est alors conduit à développer des sciences interprétatives (« herméneutiques »), qui ont pour objet d'étude ce qui ne peut être compris sans être interprété : toutes les formes d'expression de la conscience humaine, les textes, l'art. Le sens est ce qui résiste à toute quantification et à toute caractérisation claire, certaine, et dépourvue d'ambiguïté. Dans ces conditions le savoir développé ne pourra être objectif, donc scientifique, avec le même degré de pureté que dans les sciences physiques. Il ne semble pas possible d'étudier la subjectivité et ses œuvres avec une parfaite scientificité.

Qu'il s'agisse de la psychologie, qui étudie l'homme du point de vue de son psychisme, de la sociologie, qui l'étudie du point de vue de sa vie en société, ou de l'anthropologie, qui étudie l'homme

dans sa généralité et donc, dans sa diversité, le problème est toujours le même : ce que l'on étudie n'est pas un simple *objet* pour le sujet qui étudie, mais c'est un autre *sujet*. Comment peut-on traiter comme un objet mesurable, quantifiable, ce qui se caractérise par une conscience, un psychisme, un vécu, ce qui se caractérise par le fait que les choses ont un sens pour lui ? La conscience se révèle alors l'ennemie « secrète » des sciences humaines, selon Lévi-Strauss, et ce à un double titre : en tant que conscience du sujet observé, d'une part, et en tant que conscience du sujet observant. Contrairement, en effet, à un phénomène de la nature, le sujet observé se sent ou se sait observé et cela peut modifier ce qu'il deviendra ainsi que ce qu'il veut bien montrer de lui. De même, quand il s'agit de juger de ce que l'on observe, on est gêné par ses convictions, ses habitudes.

Mais cela veut-il dire qu'on ne puisse rien étudier objectivement en l'homme ? Une psychologie scientifique est-elle totalement impossible ? À vrai dire, pour résoudre le problème, on a considéré que la prise en compte de la subjectivité n'était pas essentielle à l'étude de l'homme, et qu'on pouvait la considérer comme un « effet de surface », comme un « épiphénomène ». En négligeant délibérément la part de la subjectivité, les sciences humaines ont alors pu, elles aussi, se constituer en véritables sciences, dans lesquelles rien n'est laissé à l'interprétation.

Voyons pour exemples le cas de la sociologie, de la linguistique, et de la psychologie.

Exemple de la sociologie : on peut développer une « physique sociale » en traitant les faits comme des choses

La sociologie, discipline qui avait été prévue et appelée par Auguste Comte pour compléter la science positive, sous le nom de physique sociale, a tout de même pu délimiter quelque chose, dans la vie sociale, dont l'étude objective a semblé possible. Il s'agit de ce que Durkheim a appelé le *fait social*, qui est identifiable à condition que l'on délaisse le sujet individuel pour observer les régularités, les lois, qui semblent gouverner l'existence des hommes d'une façon un peu analogue à la manière dont les lois de la nature gouvernent les choses : d'une manière coercitive et inaperçue. Quand on observe un individu, on ne peut, certes, prévoir ce qu'il va faire. En revanche, quand on passe à l'étude d'une population suffisamment nombreuse, les particularités individuelles sont gommées et laissent apparaître des règles collectives qui supportent une étude objective précisément parce qu'elles peuvent être traitées « comme des choses ». Il faut traiter les faits sociaux comme des choses. Il y a une pression de la société qui s'exerce sur l'individu, qui fait que chacun est déterminé par un certain nombre de facteurs, et qui explique ces régularités. Pour repérer ces faits sociaux et les étudier il n'est pas besoin de les interpréter : il suffit de les quantifier, et c'est même quand on s'abstient de comprendre le mariage ou le suicide à partir des représentations et interprétations populaires et spontanées, ou personnelles, que l'on s'aperçoit de leur caractère de fait social objectif.

La conscience (conscience de ce que l'on fait, de ce que l'on dit, de ce que l'on désire), ainsi, n'apparaît plus comme l'objet essentiel (bien qu'impossible) des sciences humaines ; au contraire, et même si elle accompagne les faits humains, elle semble pouvoir être considérée comme un épiphénomène, un « effet de surface ».

Exemple de la linguistique : l'étude objective du langage est possible

L'étude du langage (la linguistique) a elle-même réussi à se donner les moyens de l'objectivité en éliminant la part de l'intervention individuelle de la subjectivité, qui est la part de la parole (part de ce qu'il faudrait interpréter si on l'étudiait). On s'est intéressé aux langues. On a pu montrer qu'une langue est un système de signes (travaux de Saussure). Tout signe est en relation avec tous les autres, peut se combiner avec les autres suivant les règles de la syntaxe, et la structure de chaque langue est étudiable sans même que l'on s'embarrasse du sens que chacun donne à ses propres paroles. C'est cette notion de structure qui a permis de penser, dans les sciences humaines, le jeu des significations *les unes par rapport aux autres* (dans les mots, les rites en anthropologie, les contes, etc.) sans s'embarrasser de la part de la subjectivité individuelle impossible à objectiver. Il ne s'agit pas de savoir ce que quelque chose signifie pour moi ou pour lui mais ce qu'une chose signifie par rapport à une autre. On peut alors repérer entre les structures des langues, des sociétés, des mythes, des analogies et des recouvrements.

Exemple de la psychologie : la psychologie elle-même s'efforce de ne rien interpréter

Même en psychologie, pour laquelle l'objet est le sujet lui-même en tant que sujet, on a pu forger le concept de comportement pour déjouer la difficulté. Le comportement, c'est ce qui, d'un homme, est observable (contrairement, par exemple, à ses pensées, toujours secrètes pour les autres, et même parfois inaperçues du sujet). C'est donc ce qui seul doit être étudié, puisque c'est ce qui peut être objectivement analysé. Or, la psychologie du comportement (le « behaviorisme ») considère qu'il n'est pas nécessaire, pour expliquer le comportement d'un homme, de faire appel à d'autres principes que ceux dont nous nous servons pour expliquer le comportement d'organismes inférieurs. Les organismes simples (plus simples que l'organisme humain) se comportent d'une manière qui peut être analysée comme un ensemble spécifique de réactions d'un certain type aux stimuli de l'environnement. La thèse de Watson est que l'on peut faire la même chose pour l'homme, posant que la différence entre l'homme et un organisme plus simple est simplement quantitative (ce que l'on peut appeler une différence de degré), ce qui veut dire que chez l'homme, tout s'explique par des réactions à des stimuli, même si le comportement humain fait intervenir davantage de paires stimulus-réaction et selon une organisation plus complexe. Il n'y aurait pas lieu de faire une différence de nature entre le comportement humain et le comportement animal, même primaire. On expliquerait ainsi le comportement humain par la décomposition du complexe en simple, jusqu'à identifier les réactions les plus simples. Quand on s'en tient ainsi au comportement observable, il semble bien que l'on s'en tienne aux faits et que l'on soit ainsi objectif, dans la mesure notamment où, tenant pour accessoire le sens qu'un homme donne à ses actes, c'est-à-dire la conscience qui les accompagne, on se donne les moyens de n'avoir aucunement besoin d'interpréter. Il s'agit ici d'une « psychologie sans âme », sans conscience, peut-on dire, comme en atteste le fait que certains psychologues ont explicitement interdit que l'on fasse usage du mot « conscience » dans les travaux de recherche.

Cette manière de traiter le comportement humain sur le modèle du comportement d'organismes inférieurs constitue ce que l'on appelle un réductionnisme, puisqu'il s'agit d'étudier le plus complexe par le plus simple, le supérieur (au moins en complexité) par l'inférieur. Cela conduit ainsi à réduire la *conduite* d'un homme à un *comportement*. Il faut distinguer se conduire et se comporter. Se conduire, c'est agir en pensant ce que l'on fait, ce qui implique une distance à l'égard de toute réaction immédiate. Se comporter, c'est seulement réagir. On choisit de se conduire de telle ou telle manière, on sait pourquoi, ou au moins on peut y réfléchir, ce qui ouvre la dimension morale de la pratique humaine. Réduire la conduite au comportement, c'est au contraire considérer que le sens que l'on donne à ce que l'on fait ou à ce que l'on dit n'a pas de véritable valeur et n'est qu'un effet de surface. On passe d'une conduite riche, signifiante, qui engage la subjectivité (dont il faudrait donc tenir compte pour la comprendre), à son aspect extérieur, observable, dépourvu de sens pour le sujet, et pensé comme un ensemble de mécanismes. C'est ce qui fait qu'on peut se demander si l'approche behavioriste de Watson a bien *l'homme* en tant qu'homme pour objet d'étude, et si, poussée à négliger la conscience pour devenir objective, elle n'a pas renoncé à l'objet propre de la psychologie pour se constituer en éthologie.

Quelle que soit la valeur, néanmoins, que l'on soit tenté d'attribuer à une telle psychologie, il n'en reste pas moins que son mouvement d'éviction de toute interprétation est manifeste, et qu'il est corrélatif d'une recherche d'objectivité.

Bilan Il n'y a donc d'objectivité que là où on peut s'abstenir d'interpréter, ce qui fait qu'on ne peut pas tout connaître objectivement

Toutes les sciences semblent ainsi avoir dû, pour gagner leur objectivité, éliminer tout recours à l'interprétation, même dans les sciences humaines, ce qui a conduit à éliminer principalement ou à contourner la part de la subjectivité dans le sujet qui étudie et dans l'objet étudié. La subjectivité, entendue ici comme le fait que les choses ont un certain sens pour un sujet, est en effet condamnée à n'être saisie que par l'interprétation puisqu'elle n'apparaît jamais clairement. Lorsqu'au contraire on a cherché à prendre pour objet cette part obscure, il a fallu renoncer à la scientificité objective et affronter la difficulté que l'on rencontre nécessairement quand on cherche à connaître ce qui ne peut pas entièrement s'expliquer, et qu'on peut simplement essayer de *comprendre*. Les disciplines qui n'ont pas renoncé à rendre compte de la part de la conscience dans la pratique (en histoire, dans l'exégèse, dans la réflexion sur l'art, et dans l'ensemble des sciences humaines « non réductionnistes ») se sont précisément développées selon une réflexion sur la différence entre comprendre et expliquer et ont

reconnu la place d'une herméneutique, d'un art de l'interprétation, s'attachant à explorer ce sens subjectif qui est à la fois immédiatement saisissable (nous comprenons immédiatement la conduite de l'autre comme la conduite d'un sujet, le discours de l'autre comme le discours d'un sujet) et toujours équivoque, obscur.

Ainsi on voit comment s'abstenir d'interpréter est une condition nécessaire de la connaissance objective. C'est ce qui permet de faire la différence entre ce qui est connaissable scientifiquement, que l'on peut établir selon les règles de la connaissance objective qui exige que l'on s'en tienne aux faits. C'est pourquoi il n'y a de véritable objectivité que dans la connaissance de la nature (considérée comme un ensemble de phénomènes soumis à des lois) et dans la part des sciences humaines qui se limite à ce qui est strictement observable. Au contraire, dès qu'une science rencontre l'équivoque, l'ambiguïté, notamment quand elle essaie de tenir compte de la subjectivité, elle doit recourir à l'interprétation et ne peut donc parvenir tout à fait à l'objectivité. La connaissance objective et l'interprétation semblent ainsi s'exclure mutuellement.

Deuxième partie *Mais la connaissance objective, discours théorique sur les choses, ne s'en tient pas aux choses*

Pourtant, même si la connaissance objective consiste à s'en tenir aux faits, aux objets, à connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et non telles qu'elles sont pour nous, il est assez remarquable qu'elle se développe dans un discours abstrait, symbolique, mathématique. Les lois de la nature s'expriment sous forme d'équations impliquant des concepts scientifiques que le profane ne peut interpréter de lui-même, comme si ces concepts résultaient d'un travail intellectuel théorique lui-même interprétatif. Loin de dire les choses elles-mêmes dans leur apparence sensible immédiate, les théories scientifiques leur donnent un sens, une intelligibilité. La nature ne parle pas d'elle-même, et on peut se demander dans quelle mesure le discours scientifique lui-même n'est pas par essence une *interprétation du sensible*. Connaître c'est dire les choses, se les représenter par la médiation de concepts, de théories, par conséquent cela relève de la pensée et plus largement de l'interprétation, au sens où interpréter, c'est dégager un sens à partir d'une apparence qui ne le révèle pas d'elle-même.

D'une manière générale, toute affirmation à propos de quelque chose n'est-elle pas une interprétation, c'est-à-dire une traduction en mots de la manière dont on se représente les choses ? Dire les choses elles-mêmes, cela semble impossible et la conception que l'on peut se faire d'une objectivité totale semble naïve. La science, qui donne une représentation claire, précise de ce qui se présente comme le réel sensible immédiat, désordonné, insaisissable, semble bien procéder à un grand travail d'interprétation : l'interprétation du sensible comme apparence de la nature, *comme apparence d'un réel intelligible*. Ce travail de la pensée cherchant l'intelligibilité (l'intelligible) à partir du donné (le sensible) est à vrai dire tellement général qu'il gouverne, de manière peut-être inaperçue, l'un des rapports les plus simples au réel : l'observation.

Observer c'est déjà interpréter

Qu'est-ce qu'observer quelque chose ? Si l'observation est la première tentative pour établir avec quelque chose un rapport objectif (observer c'est tâcher de bien voir la chose), Bachelard souligne qu'observer, ce n'est pas seulement éliminer les interprétations premières, trompeuses, qui gênent ou déforment la première vision des choses, c'est bien davantage interpréter ce que l'on voit, aller au-delà des apparences, « construire des plans d'explication ». Il ne s'agit pas seulement, par l'observation, de se rendre capable de décrire ce que l'on voit, mais il faut penser les choses. C'est découvrir un sens en découvrant la chose, c'est-à-dire en la dégageant de ce qui empêche qu'on en aperçoive la véritable importance. Pour observer il n'est pas question de rester passif devant le réel visible. On n'y verrait rien. Observer c'est « hiérarchiser les apparences », « reconstruire le réel après avoir reconstruit ses schémas ». Les apparences ne sont pas le réel, il y a un passage à opérer entre le sensible et le réel (il faut par exemple pouvoir *interpréter* la course orbitale de la lune comme une chute). La connaissance opère ce lien en faisant appel à la raison.

Connaître c'est penser et mettre de l'ordre dans les choses, c'est raisonner et inventer

La perception est déjà une interprétation, interprétation qui se « corrige » parfois lors de perceptions contradictoires (comme lorsqu'on voit un bâton plongé dans l'eau : celui-ci paraît brisé). La connaissance consiste donc non pas à ne pas interpréter, mais à corriger une interprétation erronée

par une interprétation valable. Ici, connaître, c'est *trouver la bonne interprétation*. En se défiant de l'expérience sensible qui n'explique rien par elle-même, on la dépasse en la rationalisant, en la pensant. La science, par son effort d'analyse, fait apparaître la *nature*, ensemble de phénomènes réguliers, explicables et soumis à des lois, sous le désordre apparent et dénué de logique du *sensible*. Le progrès de la science est le progrès de la raison, source de principes universels et critère de hiérarchisation de ce qui a une vraie matérialité, une substantialité, qui peut être objet de connaissance. Elle élimine les interprétations théologiques en les remplaçant par une autre lecture du réel, celle qui fait dire à Galilée que « la nature est écrite en langage mathématique ». Descartes, dans son analyse du morceau de cire (dans la deuxième des *Méditations métaphysiques*), souligne que la cire *n'est pas* ses qualités sensibles. Il se prononce donc sur l'être des choses : la cire *est un corps*, c'est-à-dire quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. Cette identification de la cire à son être matériel et substantiel ouvre la voie à la lecture mathématique de la nature (à ce qu'on peut étudier par « figures et mouvements »). Descartes peut ainsi considérer la pensée scientifique comme étant gouvernée principalement par la raison : la raison nous donne d'abord des « semences de vérité » qui sont les grands principes universels de la nature, qu'on ne tire pas du sensible, mais de la raison elle-même.

La deuxième étape, selon Descartes, consiste à *déduire* de ces principes des théories générales, puis des thèses de plus en plus particulières pour expliquer les phénomènes. Mais, comme la raison est capable d'inventer plusieurs explications pour un même fait, il faut encore une dernière étape, l'expérience cruciale, permettant de choisir parmi les explications celle qu'il faudra conserver. Le rôle interprétatif et inventif de la théorie scientifique est ainsi souligné, puisque la raison interprète de plusieurs façons possibles le même fait naturel à expliquer. Du coup, connaître, c'est juger, c'est interpréter selon la raison, et ensuite choisir la bonne interprétation parmi toutes celles que l'on a pu forger. Ainsi, seul celui qui a la puissance inventive de la raison, celui qui est capable de forger des hypothèses explicatives en interprétant l'expérience ordinaire, parfois même contre les apparences, peut progresser dans la connaissance objective. On voit ici comment la connaissance, loin de refuser toute interprétation, trouve sa fécondité dans l'aptitude à interpréter les choses.

Mais, si cela est vrai, si la connaissance ne peut se passer de l'interprétation, faut-il alors renoncer à tout espoir d'objectivité dans la connaissance, jusque dans la connaissance physique ? On a pu souligner la fragilité de la connaissance, la difficulté qu'il y a, de manière essentielle, pour un sujet, à « atteindre l'objet », le réel ; c'est cette difficulté qui a justifié d'importantes doctrines sceptiques (pour lesquelles toute connaissance véritable est impossible). Il faut approfondir ce problème de la relation entre le sujet et objet dans la connaissance. Voyons déjà en quoi la reconnaissance du rôle de l'esprit dans la connaissance a pu donner lieu à certaines formes de scepticisme.

C'est toujours un sujet qui connaît et interprète les objets

Hume, par exemple, a dénoncé cette part spéculative et interprétative de la pensée scientifique de manière très radicale, puisqu'il voit dans la rationalisation opérée par la science un abus de l'esprit qui consiste à mettre *dans les choses* des relations qui n'y existent pas. Les relations « objectives » (entre les objets) comme la relation de causalité, ne seraient à vrai dire que subjectives, au sens où elles n'existeraient que *dans l'esprit*, et dès lors, penser les choses selon la relation de causalité serait non seulement une interprétation mais encore une interprétation abusive. En effet, selon l'analyse de Hume (*Enquête sur l'entendement humain*, IV et VII), toute connaissance qui procède en établissant une relation de causalité (toute assertion du type « le pain nourrit », ou encore, « A est cause de B ») opère un passage inexplicable et injustifiable entre la constatation de la simple succession dans l'expérience (*conjonction* d'événements : d'abord le pain, ensuite la satiété ; d'abord A, ensuite B) à la pensée d'une relation nécessaire de cause à effet (*connexion*). Il y a un ajout qui ne peut avoir sa source que dans le fait que l'esprit, habitué à joindre, par une expérience répétée, deux idées de choses, pense les choses elles-mêmes comme liées. L'idée du pain est jointe dans l'esprit à l'idée de satiété, et du coup nous considérons le pain lui-même et la satiété elle-même comme nécessairement liés. C'est toute la possibilité de l'objectivité qui se trouve par là dépendante de la subjectivité. Ce qu'on établit comme tenant à l'objet vient en fait du sujet qui en fait l'expérience et qui le pense. Hume met ainsi en évidence la nature subjective de la connaissance objective : la connaissance est certes connaissance des objets mais elle est connaissance des objets *par un sujet*. Il y a donc une part de la subjectivité qui est essentielle et irréductible, part de la subjectivité sur laquelle Descartes s'est appuyé pour établir la certitude de la connaissance dans l'évidence, part dénoncée par Hume pour frapper d'illégitimité tous les raisonnements élaborés à partir de telles relations.

Mais faut-il pour autant en conclure que l'objectivité est impossible, en raison de l'intervention de l'esprit dans la connaissance ? Qu'est-ce qu'un objet ? Que vise-t-on quand on vise les choses « en elles-mêmes » ? Ce réel que nous cherchons à connaître objectivement, jusqu'à quel point dépend-il du travail de l'esprit ? Voilà ce qu'il faut examiner si l'on veut comprendre quelles peuvent être les conditions de possibilité de l'objectivité, et, corrélativement, la part de l'interprétation dans la connaissance.

Il n'y a d'objet que pour un sujet, de nature que pour un esprit

On peut comprendre, plus radicalement que dans l'analyse de Hume, en suivant l'analyse que Kant fait de la connaissance dans la *Critique de la raison pure*, à quel point la connaissance objective elle-même est dépendante d'une certaine subjectivité et donc à quel point la science doit renoncer à la prétention de connaître les choses en elles-mêmes : la connaissance objective n'est pas seulement connaissance des objets par un sujet, il faut dire encore qu'il n'y a d'objet que pour un sujet, et seulement selon la constitution subjective de l'esprit humain. La nature, les phénomènes, les objets ne sont pas donnés tels quels à l'esprit. Ce qui est donné ce sont des intuitions sensibles, qui ne disent rien par elles-mêmes, ne constituent pas une connaissance en elles-mêmes, et qui ne peuvent être perçues comme un objet que par la médiation d'un *concept*. Un objet, c'est plus que « quelque chose », c'est ce dont le concept ramène à l'unité le divers sensible, et qui peut à cette condition être identifié comme *un* objet. Faire l'expérience de quelque chose n'est possible que sous certaines conditions qui sont liées aux facultés de l'esprit (formes de la sensibilité, qui gouvernent l'apparition des choses dans le temps et dans l'espace ; catégories de l'entendement, qui gouvernent la pensée de ce qui apparaît). *Il n'y a ainsi d'objets*, dans le réel, *que parce qu'il y a des sujets* pensants capables de les identifier comme tels, de les percevoir, de les distinguer. Cette perception n'est en rien absolue, elle est au contraire, par principe, *relative* à la constitution subjective de l'homme en général. C'est pourquoi on peut dire que la perception est déjà une interprétation, une construction par l'esprit, au sens où elle donne une consistance, une permanence, une identité, une détermination, une intelligibilité à ce qui ne serait sans cela que le désordre des intuitions sensibles. Plus encore, quand il s'agit d'aller au-delà de la perception et d'élaborer une véritable science, la raison doit se présenter devant la nature comme « un juge qui force le témoin à répondre à ses propres questions » et qui pour cela forge des concepts scientifiques, des grandeurs quantifiables et mesurables permettant d'élaborer des théories fonctionnant comme des modèles. En cet autre sens, la raison, parce qu'elle a recours à des hypothèses rationnelles, se développe comme l'interprétation théorique du sensible, par laquelle c'est « l'entendement qui donne ses lois à la nature ». Certes, on exige de cette interprétation qu'elle soit acceptable par tout sujet, et c'est en ce sens qu'il s'agit bien de connaissance objective, mais elle est d'autant plus féconde qu'elle possède une plus grande puissance interprétative.

Penser la connaissance comme pouvant être exempte de toute interprétation, ce serait d'une part croire que les choses sont *en elles-mêmes* telles qu'on les aperçoit : ce serait un réalisme transcendantal¹, naïf, ne tenant pas compte du fait que c'est toujours un sujet qui aperçoit ; ce serait, de plus, croire qu'on peut connaître sans esprit, sans intelligence, dans une pure passivité. Contre cette conception naïve qui conduit inévitablement au scepticisme, il faut prendre la mesure de l'impossibilité de penser l'objectivité sans la subjectivité.

Conclusion

Ainsi on voit que la science consiste, paradoxalement, à la fois dans le refus de toute interprétation et dans la recherche de modèles interprétatifs. Elle refuse toute interprétation au sens où une connaissance vraiment objective ne saurait dépendre des fantaisies ou des particularités d'un sujet individuel. Mais, dans la mesure où la science a pour fin de construire une représentation du réel indépendante de chaque sujet (et, à ce titre, *objective*), elle se développe comme la représentation que tout sujet peut se faire du réel, et c'est en ce sens qu'elle dépend de la subjectivité *en général* et qu'elle se fonde sur elle. Le discours de la science la plus objective est une interprétation cohérente et rationnelle du sensible, c'est une interprétation perfectible, unifiable, réfutable, mais c'est quand même une interprétation, au sens où les choses ne trouvent leur sens et leur vérité objective que par le travail de l'esprit qui les pense.

1. « Transcendantal » veut dire : « qui concerne les conditions de la connaissance ».

On comprend alors en quoi l'interprétation la plus hasardeuse, la plus spontanée, pour peu qu'elle cherche vraiment à interpréter, se place déjà sur le terrain de la connaissance, au moins à titre de pari, d'hypothèse. Pour rendre compte de son statut et lui attribuer son exacte valeur, il faut *comprendre ce que c'est que connaître*, il faut comprendre que c'est toujours un sujet qui connaît un objet, et qu'il n'y a d'objet que pour un sujet, et ainsi, que la condition de toute connaissance objective, c'est d'interpréter ce que c'est que connaître, de comprendre la relation entre le sujet et sa visée de connaissance, comme l'effort de l'esprit, dirait Hegel, pour se retrouver dans les choses. ■

> Que signifie être objectif, pour une subjectivité ?

M. Pham

P lan du cours

> La question 193

> Le problème 194

- a. L'apparente objectivité du monde
- b. Le rôle effectif de la subjectivité
- c. L'exigence d'une conscience de soi critique

> La prise de conscience critique de la subjectivité 195

- a. La critique de la culture
- b. La réflexion sur soi
- c. La critique du pouvoir de connaître
- d. L'expérience de l'objectivité de la pensée

> Conclusion 198

Que signifie être objectif, pour une subjectivité ?

La question

Il n'est pas rare d'entendre dire qu'« il faut être objectif » c'est-à-dire ne pas se laisser influencer, par exemple, par des sentiments personnels dans son jugement, qu'il faut considérer « les choses comme elles sont », prendre la réalité dans son objectivité propre d'abord. Cette recommandation est de bon sens et paraît aller de soi ; mais, alors, le fait même qu'elle ait à être formulée, malgré son évidence apparente, et la fréquence effective des manquements à cette exigence d'objectivité, ne montrent-ils pas qu'il y a là une difficulté particulière : que être objectif ne va pas de soi, malgré l'apparence ?

Un exemple de cette difficulté, qui montre que la subjectivité peut ne pas concerner seulement l'individu mais encore l'humanité, pourrait être la vision géocentrique de l'univers généralement admise avant que Copernic, puis Galilée, ne la réfutent. S'imaginer au centre de l'univers paraît être à présent une croyance sans aucune objectivité, l'astrophysique contemporaine défendant l'idée d'un univers sans aucun centre assignable. Mais, avant ces progrès de la science, l'homme croyait voir, nécessairement, l'univers autour de lui et la terre en son centre, du fait même qu'il habite celle-ci et voit tout le reste du monde à partir de là. Cet exemple rappelle combien l'objectivité est, parfois au moins, difficile à atteindre et que la subjectivité est d'abord un point de vue immédiat et spontané, naturel pour ainsi dire, lié à la situation des hommes, leurs conditions d'existence : comment pourraient-ils éviter ce type d'illusion ?

On pourrait ainsi se demander si l'exigence d'objectivité, plus généralement, n'est pas plus difficile à satisfaire qu'on ne le suppose. En effet, la subjectivité ne consiste pas seulement en les sentiments ou les partis-pris particuliers, elle comprend plus largement, toute la pensée en tant que celle-ci est pensée d'un sujet, qui s'exprime à partir d'un « je » et se saisit lui-même comme un « moi ». Ainsi, les pensées en apparence les plus objectives elles-mêmes gardent une origine et une forme subjectives en tant qu'elles sont nos propres pensées.

De plus, l'objectivité, au sens propre du mot, est la réalité en tant qu'elle est extérieure à la pensée, ou, du moins, en tant qu'on la considère comme telle. Comment la subjectivité pourrait-elle, en ce sens, être objective ? Cela ne demanderait-il pas qu'elle sorte d'elle-même, pour ainsi dire, afin de saisir ce qui se trouverait au dehors d'elle ? Ou devrait-elle aller jusqu'à se confondre avec la réalité extérieure ? Cela est-il possible ? Cela a-t-il un sens ?

Que signifie être objectif, pour une subjectivité ?

Le problème

Si on y réfléchit, être objectif pour une subjectivité présente quelque chose de contradictoire. Comment la subjectivité pourrait-elle se joindre à l'objectivité, coïncider avec elle, alors que le sujet, dont elle provient, est face à l'objet, opposé à celui-ci, à distance de lui ? Par exemple, dans la perception visuelle, on ne voit jamais qu'une partie de la chose à voir, on ne l'embrasse jamais entièrement des yeux, et encore moins voit-on son dedans. N'y a-t-il pas une prétention excessive et une confusion de sens dans la supposition d'une capacité de la subjectivité d'être objective ? La subjectivité n'étant pas l'objectivité, que peut signifier être objectif, pour elle ?

Mais si cette difficulté, cette apparente incohérence, n'est pas tout de suite perceptible, c'est peut-être parce que, dans la vision immédiate du monde autour de soi, on ne fait pas nettement la part des choses et la part de la pensée ; on les confondrait plutôt en croyant voir directement les choses comme elles sont vraiment, persuadé qu'on est d'être spontanément objectif. Cette croyance est-elle justifiée ?

a) L'apparente objectivité du monde

Nous sommes persuadés d'être tout de suite dans le vrai, en ce qui concerne le monde en général, de percevoir la réalité telle qu'elle est, en un mot d'être objectifs. Le monde est bien tel que nous le voyons, les choses se présentent d'elles-mêmes. Ces couleurs, ces formes, la texture de la matière, la présence des choses : il ne fait pas de doute que la réalité, en ce qu'elle a de plus concret, est là devant nous. Telle est l'impression évidente, irrésistible que nous ressentons devant le spectacle du monde.

Il faut un effort particulier de l'esprit pour se convaincre de ce qu'il s'agit là, d'abord, d'un point de vue, d'une perception, d'un regard sur la réalité, et non pas purement et simplement de celle-ci se révélant entièrement, sans détour ni reste, telle qu'elle est en elle-même. Pourtant, les indices ne manquent pas, qui font deviner la subjectivité dans la perception de la réalité. Par exemple, quand la perception est déformée, affaiblie par la fatigue ou la maladie ; mais même dans ces conditions, les choses en elles-mêmes ne nous paraissent pas essentiellement affectées par ces modifications particulières ; ces dernières semblent seulement ne concerner que la perception, les choses, par-delà celle-ci, restant inentamées en leur présence souveraine.

Il est difficile de nous apercevoir de notre subjectivité, non pas que nous ignorions les variations de notre conscience des choses, qu'elle peut avoir des vues seulement partielles, des faiblesses et des lacunes, mais cela paraît négligeable par rapport à l'évidente présence des choses, leur réalité irréductible, au-delà des fluctuations de notre perception.

b) Le rôle effectif de la subjectivité

Pourtant, la réflexion, le retour critique sur notre conscience nous convainc que sans la conscience cette présence des choses ne serait rien pour nous ; que, sans être imaginaire ou irréaliste, elle est néanmoins le fait de l'esprit en nous ; qu'elle passe par la subjectivité et que celle-ci est centrale, constitutive même, peut-être, de cette présence des choses à notre esprit. Par exemple, les choses ne seraient rien pour nous si nous n'avions le sentiment de leur présence, et ce sentiment est produit par des pouvoirs de notre esprit comme l'imagination et la sensibilité, facultés clairement d'origine subjective, chaque sujet individuel ayant, cela est connu, sa manière particulière de sentir les choses et de s'en faire une image.

Une fois effectué ce recul critique de la conscience sur elle-même, effectuation difficile et à reprendre, tant la persuasion de l'apparente objectivité première des choses, la croyance immédiate et spontanée en celle-ci, est forte, on peut alors se demander vraiment si une véritable objectivité est possible, si la

conscience souvent prise dans son propre point de vue particulier sur le monde, sa subjectivité, peut produire une vision objective des choses. Vision objective, cette formule n'est-elle pas contradictoire, s'il est vrai que toute vision est d'un regard, et donc d'une subjectivité ?

c) L'exigence d'une conscience de soi critique

Qu'est-ce qu'être objectif pour une subjectivité ? S'il est si difficile de s'apercevoir qu'on est subjectif d'abord dans sa perception du monde, c'est peut-être que la subjectivité est profonde et résiste radicalement à la prise de conscience d'elle-même parce que son ouverture spontanée aux choses implique qu'elle s'oublie, qu'elle se fasse pure transparence pour ne faire que révéler la réalité. Mais cet oubli de soi ne peut pas être une réelle mise à l'écart de soi, un effacement effectif de soi devant les choses ; au contraire, cette pseudo-transparence est peut-être imposition inconsciente de soi aux choses, parce que ne pas faire la part de soi dans une perception qui comporte cette part subjective à sa racine, c'est se méprendre sur la portée réelle de cette perception. Sans conscience de soi, la subjectivité risque de n'ouvrir qu'à une objectivité illusoire, la conscience ignorant sa propre part, son intervention dans la perception, modifiant de son propre regard le spectacle des choses sans le savoir, sans s'apercevoir que c'est ce regard qui constitue d'abord ce spectacle ; transformant les choses en croyant qu'elles sont telles, en elles-mêmes, qu'elle les fait paraître.

C'est pourquoi le premier pas à accomplir par la subjectivité, si elle doit s'efforcer d'être objective, est de s'attacher à prendre conscience d'elle-même, de saisir son rôle actif, quoique en partie ignoré d'abord, dans la production du spectacle du monde.

La prise de conscience critique de la subjectivité

a) La critique de la culture

Au début du *Discours de la méthode*, Descartes raconte sa déception, au sortir de ses études, de n'avoir rien trouvé de certain, ni de solidement établi, dans tout ce qu'on lui avait appris, puis lorsqu'il fait le bilan des voyages qu'il entreprit ensuite dans l'espoir de mieux s'instruire, lesquels lui ont seulement montré que les coutumes humaines, dans leurs diversités et contrastes, n'avaient pas, elles n'ont plus, de fondement raisonnable certain. On peut interpréter ce constat critique comme étant l'indication de ce que la culture persuade, fait croire davantage qu'elle ne prouve, l'objectivité des connaissances et des pratiques. Par exemple :

« J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et parce qu'on *me persuadait* que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée... »

La subjectivité comporte, ainsi présentée, une croyance inculquée par l'éducation et une certitude seulement apparente. La mise en doute de la culture, ici par le jeune Descartes, est le premier pas d'une subjectivité réfléchie parce que critique à l'égard de sa propre opinion, la croyance en ses acquis, dont elle s'aperçoit du manque de fondement assuré.

« Mais, sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance. »

Sous l'ironie, un peu amère, la leçon porte : la découverte de son ignorance par le sujet est un réel « profit », quoique d'apparence négative, car elle est aussi une découverte de soi par soi, par-delà

l'apparence sociale de la culture, ici celle d'une appartenance au « rang des doctes ». C'est l'amorce d'une vérité par réflexion de la subjectivité sur elle-même.

b) La réflexion sur soi

C'est en se déprenant des persuasions de la culture, qui se prétend indûment fondée en ses connaissances et ses pratiques coutumières, que la subjectivité se saisit elle-même comme source possible de connaissance.

« Mais après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre. Ce qui me réussit beaucoup mieux, ce me semble, que si je ne me fusse jamais éloigné, ni de mon pays, ni de mes livres. »

Ni la culture, dont il est préférable de s'éloigner provisoirement (son pays et ses livres), ni l'expérience du monde n'égalent, et de beaucoup, « d'étudier en (soi)-même » : la recherche de l'objectivité, c'est-à-dire de la certitude pour Descartes, passe moins par l'extériorité, contrairement à ce que croit l'opinion commune, que ce soit une extériorité de culture ou d'expérience, que, dans un premier temps du moins, par une recherche en soi-même, une réflexion du sujet en lui-même, un développement réflexif de la subjectivité.

Les désillusions par rapport à la culture n'amènent aucun scepticisme ; au contraire, c'est une « résolution » dans la recherche qui leur succède : la subjectivité se recueille, se concentre sur elle-même par un effort de volonté et de liberté (« employer toutes les forces de mon esprit à *choisir* les chemins que je devais suivre »). Effort requis, car l'acte de réflexion sur soi n'a rien de naturel ; il n'est ni spontané ni facile, malgré la présentation sobre et modeste qu'en fait le philosophe, et n'advient qu'après que l'assurance, prétendue seulement mais généralement persuasive, des enseignements de la culture et du monde ait été entièrement mise en question.

Ce faisant, la subjectivité se découvre, premièrement comme sujet de la culture, au sens d'être soumis à la culture et à sa persuasion, deuxièmement comme subjectivité libre, qui manque d'abord de certitude fondée mais prend conscience, d'elle-même, de ce manque et y fait face avec une volonté résolue. La subjectivité, en ce sens, c'est le sujet en progrès sur soi, sujet d'abord soumis à un ordre d'existence, ici culturel (les opinions sont nécessaires à la vie même si elles sont incertaines quant à leur vérité, dit Descartes ailleurs), puis, par un effort de liberté et de conscience, sujet se cherchant un ordre d'objectivité et de vérité.

La mise en question de la culture par la subjectivité peut sembler paradoxale, car sur quoi peut-elle s'appuyer pour mettre en question cela même qui l'a formée ? N'y a-t-il pas là quelque chose de prétentieux ou d'absurde ? N'est-ce pas manquer singulièrement de sens, et d'objectivité, que de prétendre chercher raison contre tout le monde ?

Mais ce n'est pas un choix arbitraire ni arrogant, c'est une exigence objective, dès lors qu'il s'agit, pour Descartes, de chercher à fonder la connaissance, qui provient du constat de l'incertitude qui mine la science ; l'idée même de science, comme connaissance certaine, fondée en principe, est incompatible avec l'existence des incertitudes qui pourraient empêcher ce fondement. C'est la possibilité d'une science véritable qui est en jeu.

Être objectif, en ce sens, se manifeste, pour la subjectivité cartésienne, en une conjonction étonnante de liberté et de nécessité, de contrainte et d'autonomie :

« Je ne pouvais choisir personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres et je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire ».

C'est par volonté de connaissance (fonder la science) et contrainte par la situation d'incertitude des connaissances que la subjectivité est ici comme acculée à la recherche de la certitude en soi-même, presque malgré elle. C'est le souci exclusif du vrai qui la dépouille de tout arbitraire, dans la mise en

question de toute la culture qu'elle opère, de tout caractère « subjectif » au sens courant du terme, pour la rendre objective sur le plan intentionnel d'une fondation de la science. Être objectif consiste ici en une attitude de pensée, conditionnée par une épreuve d'incertitude, une attitude radicale parce qu'elle a pour but le fondement même de l'objectivité scientifique, la première certitude à établir dans la démarche cartésienne.

c) La critique du pouvoir de connaître

Que la connaissance manque ainsi de fondement dans la culture, soit ; mais on serait tenté de croire que l'expérience et le raisonnement logique devraient lui suffire pour s'établir, comme semblent l'accréditer, de nos jours, les succès des sciences expérimentales. Auquel cas, être objectif, pour la subjectivité serait s'en remettre à ses dernières, s'effacer devant elles en reconnaissant leur évidente et puissante objectivité techno-scientifique, forgée dans l'alliance de la théorie et de l'expérimentation, qui paraît se passer aisément d'un fondement de certitude métaphysique.

L'enquête menée par Descartes montre cependant que l'expérience et le raisonnement, ce dernier fût-il mathématique, sont susceptibles d'être mis en doute. En effet, en faisant valoir successivement que les sens, puis la raison et enfin la pensée tout entière peuvent parfois être trompeurs, Descartes peut nier leur aptitude à être des principes certains de la connaissance. Cette mise en doute de facultés de connaissance qu'on tient communément pour être les principes de la connaissance objective est déjà étonnante, mais ne l'est pas moins le procédé suivi par l'auteur.

« Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fut telle qu'ils nous la font imaginer. »

De la tromperie occasionnelle par les sens (par exemple dans les illusions d'optique, tels les mirages), Descartes tire motif de supposer une tromperie entière : mise en doute en apparence excessive et arbitraire, mais en fait ici justifiée par la recherche d'une certitude sans faille. Le rôle de la volonté (« je voulus supposer ») est ici encore remarquable : la subjectivité s'affirme dans l'exigence d'une recherche méthodique de l'objectivité ; la démarche du doute scande l'effort de la subjectivité de se découvrir elle-même comme volonté de vérité, malgré et même grâce, pourrait-on dire, à la considération de la faiblesse de son pouvoir de connaître, qu'il s'agisse comme ici des sens ou de la raison et de la pensée.

Être objectif, pour la subjectivité, ainsi comprise comme réflexion critique du sujet sur son ignorance, c'est obéir volontairement à l'exigence du vrai, c'est ne pas se contenter de vérités seulement supposées ou approchées, c'est renoncer aux demi-mesures pour chercher la pleine mesure de la vérité dans la connaissance. Cette objectivité intentionnelle peut-elle aboutir ? La subjectivité, critique à l'égard de la culture, incertaine en ses fondements, du sujet, peut-elle être satisfaite positivement ?

d) L'expérience de l'objectivité de la pensée

« Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée (...) je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. »

En s'administrant méthodiquement les preuves de son manque de certitude en ses connaissances, la subjectivité découvre qu'elle peut se saisir dans sa propre objectivité, c'est-à-dire que la certitude de son existence s'impose à elle lorsqu'elle exerce sur elle-même jusqu'au bout la mise en doute de son pouvoir de connaître. Dans son effort de prendre conscience de ses limites, en se vidant de toute prétention non fondée à la connaissance objective, la subjectivité découvre sa propre objectivité, indépendamment de tout rapport avec l'extériorité, avec tout ce qui n'est pas elle. En ce sens précis on peut dire que la subjectivité est en elle-même objective ; elle a un être objectif en ce qu'elle saisit par la pensée sa propre existence, en ce qu'elle produit la connaissance certaine de son existence, en tant que « chose qui pense ».

En suivant l'analyse faite par Descartes, on peut dire que la subjectivité est capable, au prix d'un effort exceptionnel et original, il est vrai (Descartes ne conseille pas à tout le monde de s'y risquer), de pousser la réflexion critique sur soi, la mise en doute de son pouvoir de connaissance objective, jusqu'à buter, pour ainsi dire, sur sa propre existence, comme acte de pensée qui résiste ultimement et complètement à l'épreuve, faisant ainsi l'expérience, en pensée, d'elle-même, de son existence alors, et alors seulement, indubitable, de son existence objective.

Objectivité, cependant, strictement de pensée, qui n'a pas encore d'autre garantie que cette épreuve probante de soi dans l'acte de la pensée consciente d'elle-même. C'est précisément cela, être objectif, pour une subjectivité, lorsqu'elle se saisit elle-même dans son essence, comme pure pensée : être objectif par soi et pour soi, activement, à l'exclusion de toute autre preuve. C'est suspendre toute son existence objective, au sens d'une objectivité pour soi, à la seule activité de la pensée réfléchie. Objectivité la plus certaine pour la subjectivité en même temps que la plus précaire, que rien d'autre que l'acte de penser ne garantit pour lors.

Certes, on n'a pas besoin de se référer à Descartes pour dire que par la réflexion le sujet peut prendre conscience de lui-même et chacun sait se faire une idée de lui-même, mais cette conscience risque de demeurer dans l'élément de l'opinion ou de la croyance : on est persuadé de la vérité de ce qu'on pense, et même lorsqu'on a un doute et qu'on « se remet en question » c'est pour se replacer bientôt dans une autre position de croyance, à partir de laquelle on peut « critiquer » la précédente mais sans jamais examiner le principe même de ces positions, toutes articles de la même foi irréflectie en soi et le monde.

L'apport de Descartes est de porter à un examen radical cette croyance commune. En supposant que le contenu de la pensée pourrait être entièrement faux (voir la citation précédente du texte), complètement illusoire, comme on en fait l'expérience dans le rêve parfois, l'auteur montre que cela n'empêcherait pas la pensée d'être certaine d'exister dans son acte même, indépendamment de l' inanité de son contenu : une pensée fausse, si ce qu'elle pense peut n'avoir aucune réalité en dehors d'elle, existe certainement comme acte de pensée dont la subjectivité qui pense a conscience. Je peux douter d'être réellement roi d'Espagne, mais je ne peux douter d'exister vraiment comme « chose qui pense » être roi d'Espagne.

Avec Descartes la pensée n'a pas besoin de « se croire » pour être certaine d'exister ; en cela la subjectivité s'appréhende elle-même objectivement ; elle est objective parce que la pensée s'atteste elle-même dans son existence indépendamment de ce que le sujet, qui reste soumis aux autres conditions de la vie, croit être ou croit penser.

Conclusion

On comprend qu'il soit difficile d'être objectif pour une subjectivité. Non pas tant que la subjectivité soit tiraillée entre ses sentiments, ses désirs d'une part, et les nécessités de la réalité d'autre part, ou qu'elle se trouve ballottée au milieu du conflit des intérêts du monde et des opinions, car ces difficultés regardent plutôt le sujet, individu ou groupe social, soumis aux conditions diverses de la vie.

Le problème pour la subjectivité, qui, dans nos termes, serait la pensée du sujet ou la pensée dans le sujet, est plutôt celui de la recherche de son propre sens ; en termes cartésiens c'est la question de la certitude : comment la subjectivité peut-elle s'assurer d'un principe de connaissance certain ? Comment atteindre l'objectivité de pensée quand on s'en trouve éloigné ou dépourvu ?

On a vu que le problème pouvait se formuler en terme de prise de conscience critique et de réflexion sur soi de la pensée, être objectif consistant *d'abord* à s'efforcer de se saisir soi-même. « Je pense, donc... » D'abord, mais ensuite ? Pour Descartes le *cogito* est seulement le premier principe de la philosophie qu'il cherche.

L'objectivité de la réflexion sur soi n'est, en ce sens, qu'un premier moment. Moment décisif car il fixe justement, le niveau de la réflexion. Par exemple, chez Kant le je pense doit accompagner toutes nos

représentations (sensations, images, concepts), ce qui signifie que la pensée, lorsqu'elle s'applique à la connaissance doit opérer à un niveau général, c'est-à-dire objectif et non pas seulement empirique (niveau de l'expérience sensible). Autrement dit, l'objectivité dans la connaissance est le fait d'un acte de l'esprit, qui détermine les objets de connaissance ; l'objectivité n'est pas l'enregistrement passif des phénomènes de l'expérience. Être objectif, pour la subjectivité pensante c'est donner liaison et unité aux phénomènes, c'est s'appliquer à constituer les objets à connaître.

La subjectivité s'applique aussi à la connaissance, non plus des phénomènes, mais des actions, la connaissance morale. Là, de même, il ne s'agit pas des intérêts et des sentiments empiriques, mais de la recherche d'une règle universelle d'action, acceptable et désirable pour tout être raisonnable, ce qu'on peut appeler l'objectivité morale, définie par une loi que la subjectivité raisonnable institue et à laquelle le sujet doit se soumettre. « Agis de telle sorte que la maxime (règle particulière) de ton action puisse valoir comme loi universelle » (Kant).

Que signifie être objectif, pour une subjectivité ? Cela signifie peut-être libérer le sujet, l'être soumis aux conditions et aux contraintes de l'existence mais cependant conscient, qui, capable de volonté peut accéder, s'il s'y efforce, à la subjectivité raisonnable et pensante. ■

> Le savoir

J.-P. Guillot

Plan analytique du cours

> Introduction 207

- ▶ Le savoir comme dimension irréductible de l'expérience humaine, comme l'un des rapports possibles de l'homme au monde et à lui-même.
- ▶ Or, qu'est-ce que savoir quelque chose ?
- ▶ Est-il d'ailleurs possible de donner une définition unitaire du savoir ?
- ▶ Bien plus, l'homme est-il capable d'acquérir un savoir ? Comment passe-t-on du non-savoir au savoir ? Quels sont les processus qui entrent en jeu dans l'acquisition d'un réel savoir ?
- ▶ Cependant, tout savoir est-il vraiment de type scientifique ?

> Le savoir et l'opinion 208

- ▶ Qu'est-ce qui caractérise le savoir véritable par rapport à d'autres types de connaissance, tels que l'opinion ?
- ▶ *Savoir* et *ignorance*.
- ▶ Qu'est-ce qui distingue la *croyance* du savoir ?
Platon, *La République*, livre VI, 509d - 511e :
 - *Opinion* et savoir véritable ;
 - *Rationalité "mathématique"* et *rationalité "dialectique"*.
- ▶ Comment passe-t-on de l'opinion au *savoir* ?

> Qu'est-ce qu'apprendre ? 213

- ▶ Apprendre se réduit-il à *recevoir des informations* ?
- ▶ Aristote, *Métaphysique*, A, I, 980a 21 à 28 - 980b 22 : rôle de la *mémoire* dans le processus d'information.
- ▶ Le savoir peut-il être pensé uniquement en termes de réception et de possession d'informations ?
Platon, *Le Banquet*, début : il faut compléter et rectifier la définition de l'apprentissage comme information.
- ▶ Apprendre relève de la *mise en œuvre du jugement*. Pour cela, il faut *une méthode* qui aide à utiliser notre *raison* :
Descartes, *Discours de la méthode*, 1^{re} partie : savoir, c'est connaître le vrai en le comprenant, en se l'appropriant, ce n'est pas seulement avoir des informations, c'est *être capable de les juger sous leur rapport à la vérité et à la fausseté*.
- ▶ Apprendre véritablement, c'est se livrer à une critique des informations. Mais encore faut-il que

j'ai envie d'apprendre :

Platon, *La République*, VII, 514a - 517b (L'allégorie de la caverne) :

→ De l'ignorance au savoir, le mouvement de l'éducation ;

→ La bonté de la connaissance et de l'éducation : pourquoi il vaut mieux être savant et libre plutôt qu'ignorant et prisonnier ?

Le véritable savoir comme *formation de soi*.

- Encore faut-il *bien raisonner*. En quoi va constituer la méthode nous permettant de nous acheminer vers la connaissance ?

> La logique et la méthode

220

- **Logique, méthode et raisonnement :**

→ La *logique* et la *méthode* sont ce qui règle le raisonnement ;

→ Définition de la *logique* comme procédure de vérification : une démarche normative par rapport au raisonnement, outil de vérification de la validité de ce raisonnement ;

→ Définition de la *méthode* comme procédure de recherche et de découverte des vérités.

- **Trois problèmes à examiner :**

a) Comment articuler mise en œuvre d'une méthode et exercice du jugement ?

b) La méthode doit-elle être fonction de l'objet à connaître ? Peut-on penser l'unité de la démarche cognitive ?

c) Comment déterminer l'utilité de la logique si la supériorité de la méthode sur celle-ci est d'emblée indéniable ?

❶ La logique

- Comme procédure d'attribution d'une valeur de vérité à un énoncé, consiste en une *science "formelle" ou "symbolique"*.
- La *vérité formelle* – ou *validité* – d'un raisonnement ne concerne que la qualité et la valeur de ce raisonnement, sa correction, sa cohérence.

❷ La méthode

Descartes, *le Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* :

→ *L'exemple des mathématiques* : elles nous enseignent la méthode c'est-à-dire comment procéder pour obtenir un savoir authentiquement certain ;

→ La méthode *comme saisie d'un ordre véritable*, de l'ordre du vrai ;

→ Les règles de la méthode (*Discours...*, II^e partie) :

– le savoir est constitué d'un ensemble de jugements ; dans la recherche de la vérité, il est fondamental de *bien juger*, c'est-à-dire de *distinguer le vrai du faux* ;

– le rôle de la raison et de sa "lumière naturelle" pour échapper à l'écueil du scepticisme ;

- Ce qu'est une "*connaissance claire et distincte*"; de l'évidence intellectuelle propre à l'intuition à l'évidence du lien d'une vérité à une autre.
- La mise en œuvre particulière de la méthode *dans la connaissance des choses de la nature* :
 - *faits, observation, expérience et hypothèse, théories* : quelle est la méthode expérimentale ? Comment la définir ?
 - les *Règles pour la direction de l'esprit*.

► Question ultime mais fondamentale : À quoi bon savoir ?

> À quoi bon savoir ?

226

- La *finalité* du savoir, de sa recherche, est-elle uniquement de *nature théorique* ?
- Platon, *Apologie de Socrate*, 21b - 22e : c'est d'abord au *désir du bien* que la recherche du vrai en tout homme est assujettie.
- Se poser *la question* des valeurs – celle *du choix des valeurs* – c'est se poser la vraie question de l'homme et de la connaissance de soi.
- *Le savoir de soi* ne peut être la *science des choses* ; tout homme est capable de saisir *l'exigence des valeurs morales*, exigence caractérisant l'humanité de l'homme.

Le savoir

Introduction

Le terme « savoir » est une des traductions possibles du grec « sophia ». La philosophie a donc naturellement pour tâche de s'interroger sur le savoir, puisque elle-même peut se définir comme **amour du savoir**, ce que signifie, entre autres, le grec philosophia. Mais, qu'est-ce que ce savoir que le philosophe est censé aimer et rechercher puisqu'en est né en lui le désir ? La relation du philosophe au savoir peut paraître d'emblée curieuse, puisque, comme nous le verrons, Socrate, figure emblématique du philosophe, nie continuellement posséder quelque savoir que ce soit, et en refuse la possession à ses interlocuteurs.

Qu'est-ce alors que ce savoir dont la possession semble se dérober à tout le monde au dire de Socrate ? Qu'est-ce qui le différencie de ce que nous croyons ? Qu'est-ce qui différencie le savoir véritable de nos croyances ? En quoi la croyance n'est-elle pas un savoir ? Qu'est-ce qui fait que parfois nous nous croyons savants alors que nous ne savons rien ?

Prenons donc au sérieux Socrate, lorsqu'il nous dit ne rien savoir et mettons-nous en quête de ce qu'est le savoir et de sa différence avec ce qui se fait passer pour tel sans être tel.

Le savoir constitue une dimension irréductible de l'expérience humaine : nous disons tous savoir que telle ou telle chose s'est produite, que telle ou telle chose est ceci ou cela, nous disons d'un tel qu'il est savant, d'un autre qu'il est ignorant, etc. Mais que voulons-nous dire vraiment quand nous parlons du savoir ? Nous inclinons spontanément à penser que le savoir désigne un ensemble de connaissances, voire même l'ensemble de toutes les connaissances, connaissances que nous considérons comme des informations sur le monde et les hommes. Mais nous aurons à nous demander si le savoir peut être pensé sur ce modèle, s'il est réductible à un ensemble d'informations. En effet, quelques remarques élémentaires peuvent nous permettre d'en douter. D'une part, toutes les informations ne se valent pas : certaines sont fausses (une erreur peut-elle vraiment être considérée comme un savoir, n'est-ce pas plutôt une forme d'ignorance, sur la nature de laquelle nous aurons à revenir ?), certaines sont plus précises que d'autres, etc. D'autre part, le sens commun accepte volontiers l'idée suivant laquelle l'érudition et l'intelligence (en un sens tout à fait flou, d'ailleurs) sont deux choses différentes. En outre, je peux avoir des rapports divers à une information : je peux être le témoin direct d'un événement et ainsi **savoir** avec certitude qu'il a eu lieu, je peux aussi en avoir simplement entendu parler par une personne dont le témoignage est plus ou moins fiable et ainsi seulement **croire** qu'il a eu lieu.

Le savoir constitue *un des rapports possibles de l'homme au monde et à lui-même*. Rapport par lequel il cherche à expliquer et à comprendre ce monde qui l'entoure et dont il fait partie. Il apparaît ainsi clairement que le savoir engage la mise en relation d'un sujet (l'homme en tant qu'être pensant) et d'un objet (le monde). C'est par cette mise en relation (dont nous aurons à déterminer la nature et les modalités) que le sujet s'efforce de rendre son objet transparent à sa pensée, d'en obtenir une représentation fidèle, c'est-à-dire de savoir. *Mais, qu'est-ce que savoir ?* Qu'est-ce qu'une représentation fidèle de la réalité ? Par quels moyens peut-elle être obtenue ? Le sujet conscient et pensant est-il un simple récepteur sur lequel le monde agit et imprime une représentation ressemblante de la réalité ? Qu'est-ce qui peut me garantir de la fiabilité de cette représentation ? Mes sens, qui reçoivent des informations en provenance du monde extérieur, suffisent-ils à me procurer une image ressemblante de ce monde extérieur ? On peut en douter, comme nous le verrons, et déjà à son origine la philosophie se défiait du témoignage des sens : « *Mauvais témoins pour les hommes, les yeux et les oreilles de ceux qui ont des âmes barbares* », nous avertit Héraclite, philosophe présocratique du V^e siècle avant Jésus-Christ.

Nous reviendrons sur la critique du témoignage des sens. Contentons-nous, pour l'instant, d'accueillir les questions que soulèvent nos premières réflexions. Il nous semble que nous savons une foule de choses et il nous semble que nous pouvons les savoir de multiples façons, c'est-à-dire que le savoir prend des formes différentes. Mais, savons-nous vraiment ? Surtout, savons-nous vraiment ce que nous voulons dire quand nous disons que nous savons quelque chose ? *Qu'est-ce que savoir quelque chose ? Est-il d'ailleurs possible de donner une définition unitaire du savoir ?* Par exemple, y a-t-il quelque chose de commun à savoir que le vent est froid, à savoir que $2 + 2 = 4$, à savoir ses tables de multiplication, à savoir que le tout est plus grand que la partie, à savoir un ensemble structuré d'énoncés qu'on appelle une science, à savoir qu'il pleuvra demain, à savoir que l'eau bout à 100° , à savoir que faire chauffer de l'eau provoque le phénomène d'évaporation, à savoir que l'eau pure est composée d'atomes d'hydrogène et d'oxygène, à savoir ce qu'est un atome, à savoir ce qu'est le savoir, à savoir qu'on ne sait rien ? On réfléchira avec profit sur ce qui différencie ces exemples de savoir. Lorsque l'on énonce chacune de ces phrases, en s'attribuant par là même un savoir, veut-on dire la même chose ? S'agit-il, dans tous les cas, d'un rapport de même type entre nous-mêmes et l'objet de notre savoir supposé, voire même entre nous-mêmes et nous-mêmes ?

Bien plus, l'homme est-il capable d'acquérir un savoir ? Cette question est absolument fondamentale et y répondre nous ouvre de nouvelles perspectives d'interrogation. Envisageons chacune des réponses que l'on peut y apporter. Tout d'abord, si on répond négativement, il va falloir se demander quels sont les obstacles qui s'y opposent et quels arguments permettent de mettre en doute sa possibilité ? Que l'on réponde positivement, et alors il faudra s'interroger sur les conditions qui permettent d'y parvenir. *Comment passe-t-on du non-savoir au savoir ? Quels processus rentrent en jeu dans l'acquisition d'un réel savoir ?* De quels moyens l'homme dispose-t-il pour y parvenir ? Étant donné que l'erreur existe, comment l'éviter ? Qu'est-ce qui peut me garantir que je ne suis pas dans l'erreur ?

À notre époque, le champ du savoir semble dominé par un type particulier de connaissance : la connaissance scientifique. La science semble même devenue, au yeux du sens commun, la seule forme de connaissance légitime et reconnue comme certaine. Cependant, *tout savoir est-il vraiment de type scientifique ?* Qu'est-ce qui caractérise le savoir scientifique et fait sa force ? Existe-t-il d'autres types de savoirs possibles ? De quelle nature sont-ils ? Sur quels types d'objets portent-ils ?

Voilà l'ensemble des questions que nous nous proposons d'aborder dans le développement de ce cours.

Commençons par nous demander ce qui caractérise le savoir véritable par rapport à d'autres types de connaissance tels que l'opinion par exemple.

Le savoir et l'opinion

Le savoir semble s'opposer d'emblée à *l'ignorance* qui désigne son absence. Mais n'existe-t-il qu'une seule forme d'ignorance et peut-on réduire les différents états de la pensée à cette opposition entre savoir et ignorer ? C'est bien ignorer que reconnaître ne pas savoir qui est Socrate ou croire que Socrate est le disciple de Platon, mais est-ce ignorer au même sens du terme ? L'ignorance peut-elle être définie uniquement comme un manque de savoir, manque dont il suffirait de prendre conscience pour s'acheminer volontairement vers l'acquisition de connaissances ? La croyance est-elle une ignorance pure et simple ou bien un intermédiaire entre l'ignorance et le savoir ? *Qu'est-ce qui distingue la croyance du savoir ?* Une première distinction renvoie à l'idée suivant laquelle, alors que la croyance n'est pas établie ni justifiée par des moyens rationnels tels que la preuve, la démonstration, le savoir est ce qui est assuré, ce qui a acquis une assise stable grâce à des démarches et des procédés intellectuels qui permettent d'en rendre raison. Ainsi l'opposition croyance/savoir recouvre l'opposition arbitraire/justifié, et de ce fait renvoie à une opposition entre ce qui est instable, incertain, changeant d'une part, et ce qui est stable, certain et immuable d'autre part. C'est ainsi que la langue grecque distingue entre la *doxa* (opinion, croyance) et *l'épistèmè* (que l'on peut traduire par « science », si on entend par là un savoir stable et justifié, mais qui peut aussi se rendre littéralement par l'« être-fixé-sur »). Cette distinction peut se ramener, dans une première approche à la distinction entre le fait de voir et le fait d'entendre, entre la connaissance directe et la connaissance indirecte, avec un privilège accordé à la connaissance

directe. L'avantage de la vision sur l'audition est manifeste, elle implique que nous étions là en personne, que nous avons été témoins directs de la chose. Par contre, l'audition peut être celle d'un récit qui nous est répété concernant quelque chose que l'on n'a pas vu directement. La fiabilité de ce récit est donc plus problématique que le constat visuel, dans la mesure où le témoin est plus ou moins digne de foi justement. Le vocabulaire de la connaissance, chez **Les Grecs**, porte la trace de l'assimilation du savoir véritable à la vision puisque « je sais » se dit communément *oïda*, terme qui se rattache à la même racine que le latin *videre*, « voir ». Dans *La République*, Platon nous présente sa théorie de la connaissance par le moyen d'une analogie entre la vision et la connaissance, leurs conditions et leurs objets. Cependant, prenons bien garde au fait qu'une analogie n'est qu'une identité de rapports, c'est-à-dire, dans le cas qui nous intéresse, que la connaissance est aux choses connaissables ce que la vision est aux choses visibles. Il ne s'agit donc pas d'assimiler purement et simplement la connaissance à la vision.

Afin de préciser le sens et la portée de ces premières distinctions, examinons un texte de *La République* dans lequel Platon distingue différentes formes de connaissance en fonction de leur plus ou moins grande clarté.

« Sur ce, prends, par exemple, une ligne sectionnée en deux parties, qui sont deux segments inégaux ; sectionne à nouveau, selon le même rapport, chacun des deux segments, celui du genre visible comme celui du genre intelligible. Ainsi, eu égard à une relation réciproque de clarté et d'obscurité, tu obtiendras, dans le visible, ton deuxième segment, *(e)* les copies : par copies, j'entends premièrement *(a)* les ombres portées, en second lieu les images réfléchies sur la surface de l'eau ou sur celle de tous les corps qui sont à la fois compacts, lisses et lumineux, avec tout ce qui est constitué de même sorte. Je suppose que tu me comprends. — Mais oui, je te comprends ! — Pose alors l'autre segment auquel ressemble celui-ci, les animaux de notre expérience et, dans son ensemble, tout le genre de ce qui se procree et de ce qui se fabrique. — Je le pose, fit-il. — Accepterais-tu en outre, repartis-je de parler d'une division du visible sous le rapport de la vérité et de l'absence de vérité ? Ce que l'opposable est au connaissable, la chose faite en ressemblance le serait à ce dont elle a la ressemblance ? *(b)* — Je l'accepte, dit-il, et de tout cœur ! — Examine maintenant de quelle façon aussi la section de l'intelligible devra, à son tour, être sectionnée. — De quelle façon ? — De cette façon : dans une des sections de l'intelligible, l'âme, traitant comme des copies les choses qui précédemment étaient celles que l'on imitait, est obligée dans sa recherche de partir d'hypothèses, en route non vers un principe, mais vers une terminaison ; mais, en revanche, dans l'autre section, avançant de son hypothèse à un principe anhypothétique, l'âme, sans même recourir à ces choses que justement dans la première section on traitait comme des copies, poursuit sa recherche à l'aide des natures essentielles, prises en elles-mêmes, et en se mouvant parmi elles. — Le langage que tu tiens, dit-il, je ne le comprends pas pleinement. — Eh bien ! repartis-je, recommençons ! *(c)* Après les explications que voici, tu comprendras en effet plus aisément. Ceux qui travaillent sur la géométrie, sur les calculs, sur tout ce qui est de cet ordre (tu dois, je pense, le savoir), une fois qu'ils ont posé par hypothèse l'existence de l'impair et du pair, celle des figures, celle de trois espèces d'angles, celle d'autres choses encore de même famille selon chaque discipline, procèdent à l'égard de ces notions comme à l'égard de choses qu'ils savent ; les maniant pour leur usage comme des hypothèses, ils n'estiment plus avoir à en rendre nullement raison, ni à eux-mêmes, ni à autrui, comme si elles étaient claires pour tout le monde ; puis, les prenant pour point de départ, *(d)* parcourant dès lors le reste du chemin, ils finissent par atteindre, en restant d'accord avec eux-mêmes, la proposition à l'examen de laquelle ils ont bien pu s'attaquer en partant. — Hé ! oui, absolument ! dit-il ; voilà bien une chose que je n'ignore pas ! Aussi bien, dois-tu savoir encore qu'ils font en outre usage de figures visibles et que, sur ces figures, ils construisent des raisonnements, sans avoir dans l'esprit ces figures elles-mêmes, mais les figures parfaites dont celles-ci sont des images, raisonnant en vue du carré en lui-même, de sa diagonale en elle-même, mais non en vue de la diagonale qu'ils tracent ; et de même pour les autres figures. *(e)* Celles qu'ils façonnent et peignent, objets qui produisent des ombres ou qui se réfléchissent à la surface de l'eau, à leur tour elles sont traitées par eux comme des copies quand ils cherchent à voir les figures absolues, objets dont la vision ne doit être possible pour personne *(a)* autrement que par le moyen de la pensée. — C'est vrai, fit-il, ce que tu dis là. Ainsi donc, tandis que je disais intelligible cette façon de penser, d'un autre côté je disais que, pour y conduire sa recherche, l'âme est contrainte de recourir aux hypothèses, de ne point aller vers le principe, en tant qu'elle est impuissante à dépasser le niveau des hypothèses, et traitant en copies ces objets, qui sont à leur tour copiés par ce qui vient au-dessous d'eux, les objets dont je parle ayant par rapport aux dites imitations, obtenu dans notre sectionnement le renom de réalités évidentes. Je le comprends, dit-il : tu veux parler de ce qui relève *(b)* de la géométrie et, aussi bien, des disciplines qui sont de la même famille que celle-ci. —

Eh bien ! comprends-moi encore quand je parle de l'autre section de l'intelligible, celle qu'atteint le raisonnement tout seul, par la vertu du dialogue, sans employer les hypothèses comme si elles étaient des principes, mais comme ce qu'elles sont en effet, savoir des points d'appui pour s'élancer en avant ; afin que, en allant dans la direction du principe universel jusqu'à ce qui est anhypothétique, le raisonnement, une fois ce principe atteint par lui, s'attachant à suivre tout ce qui suit de ce principe suprême, descende ainsi inversement vers une terminaison, sans recourir à rien absolument qui soit sensible, (c) mais aux natures essentielles toutes seules, en passant par elles pour aller vers elles, et c'est sur des natures essentielles qu'il vient terminer sa démarche. — Je comprends, dit-il (à la vérité pas complètement, car c'est à mon avis d'un grand ouvrage que tu parles !) que ton intention certaine est de préciser qu'il y a plus de certitude dans cette sorte de réalité, d'intelligibilité, dont la contemplation par l'esprit est l'effet de la connaissance d'un art de dialoguer ; plus que dans cette autre sorte, relevant de ce qui, sous le nom de sciences, prend ses principes dans les hypothèses, et où, chez celui qui contemple, la contemplation par l'esprit est bien l'œuvre d'une discursion forcément relative à des objets pris en eux-mêmes et sans recours aux sensations, (d) mais où l'examen, faite pour eux, qui partent au contraire des hypothèses, de remonter au principe, les laisse à ton avis incapables d'avoir l'intelligence de ces objets, bien que ceux-ci, accompagnés de leur principe, soient intelligibles. Ce nom de discursion, tu le donnes, je crois, à la manière de penser propre aux géomètres et à leurs pareils, au lieu de l'appeler intellection, dans l'idée que la discursion est quelque chose d'intermédiaire entre l'opinion et la pure intellection. »

Tu ne pouvais, repris-je, entrer plus complètement dans mes vues ! Admets en outre qu'à mes quatre sections corresponde l'existence, dans l'âme, de quatre états : « intellection » pour la section supérieure ; (e) « discursion » pour la seconde ; à la troisième, attribue le nom de « créance », et à la dernière, celui de « simulation ». Ordonne-les ensuite suivant une proportion, en te disant que le degré de possibilité, pour les sections, de participer à la vérité est le même que, pour les états correspondants de l'âme, de participer à la certitude. — Je comprends, dit-il, je partage tes idées et j'ordonne le rapport de la façon que tu dis.

Platon, *La République livre VI* in Œuvres complètes, tome I, traduction Léon Robin.

© Éditions GALLIMARD

« Tous les droits d'auteur de ce texte sont réservés. Sauf autorisation, toute utilisation de celui-ci autre que la consultation individuelle et privée est interdite. » www.gallimard.fr

Ce texte présente une échelle ontologique et une échelle des modes de connaissance. Il s'agit de distinguer différents types d'êtres et, parallèlement à cela, différentes opérations de l'âme engagées dans la connaissance de ces réalités.

La distinction principale est *la distinction entre le visible et l'intelligible (A/B). Le visible se subdivise en : images-ombres-reflets/choses matérielles (a/b)*. Au niveau de la section représentant l'intelligible, il n'y a pas de réelle distinction ontologique, le principe de division de B est un principe épistémologique, que nous préciserons plus bas. Donc, en B, on a un seul type d'objets : les Formes ou Idées ou essences.

Une des notions centrales de ce texte est celle d'*image*. Elle apparaît à plusieurs niveaux. Tout d'abord le texte lui-même est une image et Platon demande explicitement qu'on imagine, ou qu'on trace une image, celle de la ligne. Ensuite, les différentes sections ou sous-sections entretiennent entre elles des relations d'image à modèle ('A' est l'image de 'B', 'a' est l'image de 'b'). Ainsi il apparaît que les ombres et les reflets de la section 'a' ne sont que des exemples d'images, des cas particuliers d'images parmi d'autres. Elles permettent cependant de mettre en évidence une des propriétés essentielles de l'image : l'image est un « moindre-être » par rapport à son modèle. Il y a ainsi une « déficience ontologique » de l'image, comme le dira Sartre dans *L'Imaginaire*. La notion d'image, chez Platon, a un sens bien particulier et pour la comprendre il ne faut pas la penser uniquement sur le mode de ce que nous appelons communément des images (photographie, dessins, etc.). Elle doit être entendue en un sens bien plus large : peut être dite image toute chose **perçue** comme ressemblant ou comme renvoyant à un autre objet (de statut ontologique supérieur). L'image, par essence, doit donc à la fois ressembler et différer de l'original. Un objet matériel comme une statue peut donc très bien être une image. Gardons-nous ici d'un contresens : l'image n'est pas nécessairement fausse ou trompeuse (Platon lui-même a souvent recouru aux images sous diverses modalités pour exposer sa pensée et le texte que nous étudions en est un exemple), cependant pour le savoir il faut connaître l'original afin de pouvoir l'y comparer. La distance nécessaire entre l'image et l'original explique la nature de l'opération de l'âme que Platon associe à la section 'a' de la ligne : l'*eikasia*, c'est-à-dire la conjecture, l'imagination. En effet, face à l'image et en l'absence de l'original, on ne peut que conjecturer, qu'imaginer ce qu'est le modèle.

L'objet véritable semble, lui faire naître une conviction (*pistis*), une assurance. Soyons plus prudents cependant. En effet, l'objet sensible lui-même comme la conception platonicienne de l'image l'autorise, pourrait bien n'être à son tour qu'une image d'une réalité d'ordre supérieur (l'Idée, la Forme). C'est précisément le cas. Chaque objet de la section 'b' peut alors être considéré soit comme une image, soit comme un original. Tout dépend finalement de l'attitude de l'âme par rapport à lui. Les catégories d'image et d'original ne sont donc pas fixes, mais peuvent s'interchanger au sujet du même objet. Ce qu'on appelle communément une image peut être pris pour une chose : c'est ainsi qu'il est possible qu'une ombre fasse peur.

La section 'A' de la ligne, constitue le visible, ou encore le sensible ou encore le devenir, ce qui est soumis au temps, ce qui change. À cette réalité changeante correspond un état de l'âme lui-même instable : l'opinion (doxa).

Venons-en maintenant à la *section 'B' de notre ligne*. Cette section est divisée *suivant un principe épistémologique* : est-ce que l'âme se sert ou non d'images dans son entreprise de connaissance des objets ? C'est le cas dans la section 'c', mais pas dans la section 'd'. La pensée qui ne se sert pas d'images permet d'accéder à un savoir de type supérieur. Essayons de comprendre *les deux types de démarches de l'âme* que Platon distingue ici et de comprendre pourquoi le savoir présent dans la section 'd' est supérieur. Remarquons tout d'abord que pour illustrer la section 'c' Platon prend des exemples de type mathématique. Mais il serait sans doute bien imprudent de supposer que les objets de cette section se limitent aux êtres mathématiques. Il s'agit en fait de toutes les démarches de l'esprit pour lesquelles des réalités sensibles sont prises pour des exemples illustrant une relation intelligible. Remarquons que les réalités sensibles sont considérées dans cette section explicitement comme des images. C'est une manière de dire qu'elles ne constituent pas, à la différence de ce qu'on pourrait croire spontanément, les réalités ultimes. Il y a d'autres réalités qu'elles, et qui plus est, ces autres réalités sont plus réelles qu'elles. Elles sont plus réelles en particulier parce qu'elles ne sont pas limitées dans le temps, elles sont éternelles et immuables, elles ne sont pas soumises au devenir et ainsi existent toujours, possèdent l'être au sens fort du terme. Les réalités matérielles ne sont par contre qu'un mélange d'être et de non-être. Dans la section 'c' les images servent avant tout de moyen de découverte : elles vont permettre à l'âme d'atteindre ces objets que « l'on ne peut saisir autrement que par la raison. » C'est pour cela que le géomètre trace des figures. Mais le cercle sur lequel il raisonne, ce n'est pas cette figure tracée sur le sable et toujours imparfaite, figure qui n'est que l'image du cercle véritable, lui-même d'une toute autre nature, puisqu'il est intelligible. Qu'est-ce que cela veut dire ? Il y a des objets sensibles, ils sont sensibles parce qu'on peut les saisir à l'aide de nos sens. Mais il y a aussi des objets qu'on ne peut pas saisir à l'aide de nos sens parce qu'ils n'ont pas de propriétés sensibles : ils ne sont ni colorés, ni durs, ni mous, ni lourds, ni chauds, etc. Quel sens y aurait-il par exemple à dire que le nombre 2 possède une des qualités que l'on vient d'énumérer ? Par contre ces objets, la pensée, l'intelligence, peut les saisir, ils sont donc de nature intelligible ; ce sont des Idées, si l'on veut, mais pas seulement au sens de pures représentations mentales (ce qui pourrait les rendre arbitraires et subjectives), les Idées chez Platon sont des **êtres**. Tout comme une boîte cubique est un être que je peux saisir par mes sens, l'Idée de cube est un être que je peux concevoir et donc saisir par ma pensée, un être intelligible qui n'a pas moins, mais plus de réalité que ma boîte matérielle. Le cercle intelligible n'est autre que le cercle en soi ou encore l'essence de cercle. En effet, le cercle tracé a toujours des particularités (grandeur, couleur, épaisseur de son contour). Le cercle intelligible n'a que les propriétés essentielles du cercle, c'est-à-dire celles qui appartiennent à son essence, autrement dit l'ensemble des propriétés (et seulement celles-ci) qui font de lui un cercle.

La section 'c' n'est pas caractérisée par un type d'objet, puisque ce sont des objets du même type que l'on retrouve en 'd', mais par une méthode de raisonnement. Cette méthode présente deux caractéristiques principales. Tout d'abord, les objets intelligibles sont pensés en relation avec leurs images sensibles auxquelles ces derniers ressemblent tout en en différant. Ensuite, on utilise des hypothèses qui sont posées comme des principes.

La distinction entre 'c' et 'd' permet ainsi de distinguer deux types de rationalité : une rationalité « mathématique » et une rationalité « dialectique ». Cette distinction montre, en même temps, les limites de la rationalité « mathématique » dont les hypothèses ont besoin d'être fondées sur des principes plus élevés. C'est l'usage « dialectique » de la raison qui permet d'accéder à ces principes. On voit que les jugements de type logico-déductif ne constituent pas un achèvement de la rationalité : c'est la démarche « dialectique » qui assure le fondement rationnel ultime.

Commençons par examiner plus précisément *en quoi consiste cette démarche logico-déductive*. Platon résume dans le texte la pratique des sciences mathématiques, mais il ne s'agit sans doute pas uniquement des disciplines que nous appelons mathématiques de nos jours. Les mathématiques utilisent comme points de départ des hypothèses qu'elles considèrent comme des principes (c'est-à-dire comme premières), puis elles procèdent, à partir de ces hypothèses, par déduction jusqu'à la conclusion. Ces hypothèses sont décrites dans le texte comme connues et évidentes pour tous. Pour illustrer cela Platon donne comme exemples d'hypothèses en mathématiques, le pair, l'impair, trois espèces d'angles (l'obtus, l'aigu, le droit). On doit alors se poser deux questions pour éclairer ce texte de Platon : quelle est la nature des hypothèses ? Quelle est la nature de la démarche décrite par Platon ?

Tout d'abord, ces hypothèses ne sont pas présentées comme des propositions, mais comme des choses. On peut donc penser, comme M. Dixsaut (*Le Naturel philosophe*) qu'il s'agit là des Idées elles-mêmes. On les pose à titre d'hypothèses pour en déduire des propriétés définitionnelles. À partir de la perception des carrés tracés, je pose l'existence hypothétique d'un carré en soi, en soustrayant toutes les propriétés particulières et donc inessentiels des carrés tracés. Je peux ainsi définir des figures intelligibles et en tirer des conséquences de manière déductive.

La méthode « mathématique » va consister dans une démarche qui part de propositions pour aboutir, par voie de déduction cohérente, à la conclusion cherchée. C'est en cela que consiste cette forme de rationalité. Mais l'hypothèse ne sera jamais remise en question. Cela s'explique parce que cette démarche ne s'intéresse pas à la remontée au principe, mais uniquement à la déduction de conclusions. Si toute vérité résidait uniquement dans la cohérence interne de la pensée déductive hypothétique, la pensée serait tout entière hypothétique. Peut-il y avoir un fondement ultime, un principe an-hypothétique qui permette de dépasser cette limitation ? C'est l'analyse de la section 'd' qui va nous permettre de répondre.

Les sections 'c' et 'd' diffèrent par l'opposition de l'hypothétique et de l'an-hypothétique, mais pas uniquement. En effet, dans les deux cas on part d'hypothèses, mais l'incapacité de la pensée dianoétique à « s'élever au-dessus des hypothèses » lui vient de ce « qu'elle se sert d'images. » L'image est pour cette pensée un moyen de découverte. Quand elle utilise des images, elle les connaît comme images, elle ne les prend pas pour la réalité. L'Idée de carré, le carré en soi, le géomètre le pose pour en découvrir les propriétés, c'est là son seul objectif, et il le pose de manière non-hypothétique. Mais il ne s'interroge pas sur le rapport qui peut exister entre le carré en soi et son image, cela ne fait pas partie de la géométrie, n'est pas l'objet de la connaissance discursive.

C'est l'intelligence mise en œuvre, dans la section 'd' qui va se charger de ce genre de questions. Dans la section 'd', « la dialectique » intervient et c'est elle qui caractérise en propre la démarche que Platon y décrit. Il faut donc déjà déterminer le sens de ce terme chez Platon. Quelle est la différence entre la pensée discursive et la dialectique ? L'essentiel est ici de ne pas perdre de vue cette idée très puissante chez Platon que la pensée se définit essentiellement par le dialogue, elle est fondamentalement interrogative. Que nous soyons seuls ou en présence d'interlocuteurs physiquement différents de nous ne change rien. En effet, la pensée est un dialogue de l'âme avec elle-même, c'est-à-dire une recherche, par des questions et des réponses, de la vérité. Mais qu'est-ce qu'on interroge alors ? Pas avant tout quelqu'un, mais quelque chose : ce que l'on cherche, c'est-à-dire l'Idée, l'essence, et c'est « le même qui sait interroger et répondre » (*Cratyle*, 390c). Interroger et répondre voilà déjà en quoi consiste la dialectique. Ce qui est interrogé, c'est l'essence. C'est là le sens de la question : « qu'est-ce que ? » La dialectique, c'est donc la circulation du *logos*, du discours rationnel (comme le confirme l'étymologie) entre les Idées, entre les essences, c'est-à-dire au cœur même du réel dont on cherche à mettre à jour les articulations, ce qui est découvrir la vérité. En un sens, au premier abord plus technique, on comprend ainsi que Platon puisse définir la dialectique comme le passage du multiple à l'un et de l'un au multiple. Passage du multiple à l'un : en effet, on part du sensible, des multiples exemples d'une chose (les multiples choses carrées par exemple), cette multiplicité appelle une unification qui va être assurée par la définition, c'est-à-dire par la saisie de l'essence, de l'Idée (l'Idée de carré qui est unique). Passage de l'un au multiple maintenant : en effet, l'Idée n'est pas une unité inarticulée, elle se divise elle-même en parties intelligibles. Sinon je ne pourrais rien dire des Idées, du carré je pourrais dire uniquement : « le carré c'est le carré. » Contrairement à cela l'Idée de carré peut se diviser en possession d'angles, figure, égalité des côtés, etc. Définir, c'est donc introduire un jeu de relations intelligibles entre les Idées, ou plus précisément énoncer quelles sont les relations intelligibles entre les Idées.

La dialectique, c'est donc un mouvement toujours ouvert et relancé de la pensée, la puissance de donner et de recevoir le *logos*. La pensée n'est pas emprisonnée dans des hypothèses de départ, elle se donne le droit et même le devoir de questionner les hypothèses elles-mêmes, de les remettre en question, au lieu de les tenir pour des principes.

Reste à préciser en quoi consiste ce principe an-hypothétique que saisit la pensée dialectique. Le texte fait apparaître un mouvement ascendant et un mouvement descendant. Les principes sont considérés comme des principes vrais mais seulement dérivés, donc comme des hypothèses. Puis on remonte de ces hypothèses jusqu'à un principe an-hypothétique. On en déduit alors certaines propriétés qui en dépendent pour arriver à la conclusion dernière. Le dialecticien, comme le mathématicien pose l'Idée dans son unité, mais qu'est-ce qui en garantit l'existence ? Qu'est-ce qui garantit, par exemple, que le courage ne se réduit pas à la multiplicité des actions que nous nommons courageuses ? Qu'est-ce qui garantit qu'il n'y a pas que le sensible ? Il faut garantir les Idées, c'est-à-dire les fonder sur un principe lui-même ultime. Que peut être ce principe ? *Ce texte se construit en particulier autour de la distinction de l'opinion et du savoir véritable.* Or, s'il n'y avait pas d'Idées, il n'y aurait qu'une multiplicité d'opinions diverses et changeantes, comme l'est le sensible. *C'est l'unité de l'Idée qui est garante d'un ordre objectif et donc finalement de la possibilité du savoir véritable. C'est donc la distinction du savoir et de l'opinion qui constitue le principe an-hypothétique, qui garantit l'existence des Idées.* Le dialecticien, qui a saisi ce principe, connaît la différence du savoir et de l'opinion et la supériorité du savoir sur l'opinion. Cela va le distinguer du mathématicien. Ce dernier connaît les figures et les nombres, il peut en déduire des propriétés, mais il ne s'interroge pas sur le savoir lui-même, sur sa valeur. S'il le fait, ce n'est plus en tant que mathématicien, mais en tant que dialecticien.

La différence du savoir et de l'opinion nous est apparue comme essentielle au savoir lui-même. En effet, sans elle point de savoir, uniquement des opinions changeantes qui n'ont en elles-mêmes aucune valeur. Dans ces conditions, pourquoi apprendre ? Pour que l'apprentissage ait un sens, il faut donc que le savoir soit différent de l'opinion, qu'il renvoie à un ordre objectif. Mais comment atteint-on cet ordre ? *Comment passe-t-on de l'opinion au savoir ?* Comment penser l'apprentissage ? C'est ce que nous nous proposons d'examiner maintenant.

Qu'est-ce qu'apprendre ?

Apprendre se réduit-il à recevoir des informations ? Commençons par quelques remarques.

- ❶ L'information est reçue à partir d'une source. Plus précisément, l'information part de quelqu'un, est reçue par quelqu'un et porte sur quelque chose. L'information est ambivalente, elle peut être vraie ou fausse. Est-ce véritablement apprendre qu'apprendre quelque chose de faux en le tenant pour vrai ?
- ❷ L'idée suivant laquelle savoir c'est s'informer est basée sur un présupposé : celui de la feuille vierge ou du vase vide. On suppose que l'âme est un réceptacle vide, à l'origine. Cette idée va-t-elle de soi ?
- ❸ Suffit-il de posséder des informations pour savoir les utiliser ? D'où vient la capacité d'utilisation des informations ? Vient-elle d'un apprentissage ? Si oui, de quel type ? Peut-il être le produit d'une information ?

Communément, on peut définir *l'apprentissage* comme l'acquisition d'un savoir ou d'un savoir-faire. On passe de l'ignorance au savoir ou de l'incapacité à la capacité. Apprendre consiste donc, en cela, à recevoir des connaissances. Ces connaissances peuvent être assimilées à des informations dont nous manquons. Dans cette optique, le plus savant serait celui qui possède le plus d'informations. Le savant serait l'érudit. L'apprentissage serait alors pensé sur le modèle du remplissage de ce vase vide que commence par être l'esprit. *Mais ce passage de l'ignorance au savoir peut-il être uniquement pensé sur le mode de l'acquisition d'informations ? Le passage de l'ignorance au savoir implique une acquisition de la vérité sans laquelle un savoir n'est pas un véritable savoir. Donc toute information n'apprend pas.*

Pour qu'elle apprenne, *il faut un travail du sujet par lequel il s'approprie cette information*, l'examine, la critique afin d'en éprouver la valeur. C'est en moi que je trouve le savoir. *L'apprentissage est alors un travail de transformation de soi par lequel je me forme*. Il n'est donc pas une réception passive d'informations qui viennent remplir l'esprit comme de l'eau un bocal. Apprendre est-ce alors seulement s'informer ? Quel est le rôle de l'enseignant si cela n'est pas le cas ? Doit-il former ? Mais alors, l'enseignement peut-il être autre chose qu'un conditionnement ?

Qu'est-ce qui fonde l'idée suivant laquelle apprendre, c'est s'informer ?

- ❶ Une vision réductrice selon laquelle l'éducation devrait servir à transmettre des connaissances uniquement pour acquérir une capacité rendant possible l'exercice d'un métier.
- ❷ L'idée que le savant, c'est celui qui sait beaucoup de choses, donc celui qui a su emmagasiner beaucoup d'informations. Pour cela, il a bien dû les recevoir, il a dû s'informer.

Il est vrai que l'homme possède des sources d'information que sont ses sens et qu'il n'a pas toujours besoin, pour apprendre des choses, de l'intervention de quelqu'un d'autre. Il suffit qu'il ouvre les yeux. Mes sens me mettent en contact avec une multiplicité de faits. C'est ainsi que, dès le début de la *Métaphysique*, Aristote remarque le rôle essentiel que jouent les sens dans l'apprentissage, en ce qu'ils nous livrent une foule d'informations diverses sur le monde extérieur. « *Tous les hommes désirent naturellement savoir ; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances et nous découvre une foule de différences* » (*Métaphysique*, A, 1, 980a 21-28). On remarquera que, si la vue est le sens privilégié, c'est parce que c'est le plus riche. C'est elle qui informe le plus sur le monde extérieur. L'acquisition de connaissance se fait donc par l'acquisition d'informations. Mais cela suffit-il ? Suffit-il vraiment d'ouvrir les yeux (ou les oreilles) ? La suite de ce texte d'Aristote fait apparaître que, pour apprendre, il est nécessaire qu'intervienne autre chose que la pure sensation. Il faut au moins l'intervention d'une faculté du sujet, la mémoire. « *Par nature, les animaux sont doués de sensation, mais, chez les uns, la sensation n'engendre pas la mémoire, tandis qu'elle l'engendre chez les autres. Et c'est pourquoi ces derniers sont à la fois plus intelligents et plus aptes à apprendre que ceux qui sont incapables de se souvenir* » (*Id.*, 980a 28 – 980b 22).

Il est vrai aussi que je peux apprendre des choses en lisant un livre, en écoutant quelqu'un parler, etc.

Ainsi le savant serait celui qui a beaucoup vu de choses, qui a beaucoup lu, qui a voyagé à travers le monde, celui qui a reçu de l'extérieur une culture encyclopédique.

Mais jusque là nous avons supposé implicitement qu'on pouvait appeler « savoir » des informations emmagasinées dans notre esprit. Mais est-ce vraiment cela savoir ?

D'autre part, et c'est lié, qu'en est-il de la valeur des informations reçues de l'extérieur ? *Le savoir peut-il être pensé uniquement en termes de réception et de possession d'informations ?*

Lorsque je reçois des informations, j'intègre en moi des données venant de l'extérieur. Le problème est alors de savoir quelle est la nature de ces données et si leur acquisition fait de moi un véritable savant.

En effet, je deviens savant si ces données que j'acquiers sont la vérité. Mais comment le savoir ? Le fait qu'on me les ait transmises ne suffit pas. Il faut que j'éprouve leur vérité en moi, que je passe d'une réception passive à un examen actif. Je ne peux pas me contenter de l'autorité de celui qui me les transmet. Cela reviendrait à abdiquer sa liberté de pensée, sa personnalité, ce serait un pur renoncement à soi.

Prenons le début du *Banquet*. Socrate arrive en retard chez Agathon qui fête sa victoire au concours de tragédie. Il est resté à méditer immobile et debout. Agathon lui demande de s'asseoir près de lui : pour qu'« *à ton contact (...) je puisse faire mon profit de cette trouvaille de sagesse qui vient de se présenter à toi.* » Agathon pense ici l'apprentissage sur le modèle du transvasement. Socrate lui répond :

« Quel bonheur ce serait (...) si le savoir était chose de telle sorte que, de ce qui est plus plein, il pût couler dans ce qui est le plus vide » (*Le Banquet*, 175c-e). Pour Socrate, le savoir n'est pas un contenu transmissible de manière directe par les livres ou par les discours.

Il résulte de ce qui précède *qu'il faut compléter et rectifier la définition de l'apprentissage comme information*. Apprendre relève d'une activité critique de la pensée par laquelle j'examine ce qui m'est transmis comme information et j'en mets la valeur à l'épreuve. *Apprendre relève de la mise en œuvre du jugement*. Il faut apprendre à bien penser, c'est-à-dire à bien juger. *Pour cela il faut une méthode* qui nous aide à utiliser notre raison.

Partons d'un texte célèbre de Descartes :

“ Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus, et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent. ”

Descartes, *Discours de la méthode*, Première partie.

L'analyse du texte fait apparaître que la méthode constitue un remède au **Scepticisme** et au **Dogmatisme**.

La célèbre phrase d'ouverture de ce texte nous place d'emblée devant un concept central chez Descartes : le **bon sens**. Il ne faut pas entendre par là le bon sens populaire et proverbial. Celui-ci n'est en effet que le sens commun, c'est-à-dire en fin de compte le siège des fausses opinions, des préjugés. L'existence de ces préjugés est d'ailleurs inévitable à cause de la condition humaine. Le lot de tout homme, c'est en effet de commencer par être enfant, donc de juger par ses sens plutôt que par sa raison qui n'est encore que virtuelle. Ce jugement par les sens (plus précisément, à l'aide du seul témoignage des sens) est tout le contraire du bon jugement, c'est-à-dire du jugement guidé par la méthode : il est tantôt bon, tantôt mauvais. Il est précipité et puis prévenu. La méthode est rendue nécessaire par la condition de l'homme enfant ; l'enfance étant la période durant laquelle les préjugés se sédimentent dans l'esprit en lui infligeant une courbure qu'il va s'agir de redresser. La méthode, c'est ce qui va me permettre de m'engager sur le droit chemin vers la vérité dont la courbure de l'esprit m'interdit l'accès.

Le bon sens n'est autre que la raison elle-même qui se définit comme « une puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, » ou bien encore qui se voit attribué le nom de « lumière naturelle. » C'est une faculté innée et universelle. En cela, le bon sens se distingue des préjugés qui sont toujours particuliers (même s'il y en a de plus ou moins partagés).

Ce caractère inné et universel du bon sens, c'est une promesse optimiste : tout homme est capable de juger, de discerner le vrai, de le distinguer d'avec le faux. Ainsi, la science cesse d'être un idéal inaccessible au plus grand nombre et réservé à quelques individus privilégiés. On peut voir là une critique de l'érudition, des doctes qui maîtrisent la connaissance des doctrines des Anciens. Le bon sens joue donc contre l'autorité.

C'est reconnaître que la connaissance véritable ne se fonde pas sur l'autorité, mais avant tout sur *un exercice du jugement*. Dans le début de son *Discours de la méthode*, Descartes fait donc jouer le bon sens contre l'autorité. Il faut s'en remettre à sa raison pour connaître. Mais n'est-ce pas alors se placer sous la tutelle d'une autre autorité ? Non, car la raison n'a rien d'une autorité. En effet, comme elle est puissance de bien juger, elle n'est autre que l'autonomie de la pensée.

D'où la nécessité d'une méthode. En effet, force est de constater que, malgré l'universalité de la raison, les opinions divergent. C'est que l'usage de la raison n'est pas le même chez tous. Or ce qui peut régler l'usage de la raison, c'est la méthode. Il est donc nécessaire d'élaborer une bonne méthode pour bien

juger, c'est-à-dire pour discerner le vrai. Mais alors, nous retrouvons notre objection précédente : n'est-ce pas substituer une autorité à une autre ? L'autorité des règles de la méthode, voire même de celui qui les a énoncées, Descartes, à celle des Anciens, des doctes, de la tradition ?

Là encore la réponse ne saurait être que négative, car le savoir proposé dans le *Discours de la méthode* n'est pas fondé sur le contenu d'une doctrine, mais sur **un appel au jugement**. En effet, quel est l'objectif de Descartes ? Il est uniquement de « faire voir en ce discours quels sont les chemins que j'ai suivis » et « qui m'ont conduit à des considérations et des maximes dont j'ai formé une méthode. » Il s'agit donc d'un appel à appliquer **soi-même** la méthode et à **juger** si elle est pertinente ou non. D'ailleurs Descartes est explicite, il ne s'agit pas pour lui « d'enseigner ici la méthode » mais de proposer une « fable. »

Dans le même ordre d'idées, on peut remarquer que le but de Descartes n'est pas d'écrire un **traité**, un manuel, voire un manuel de logique. « Je ne mets pas *Traité de la Méthode*, mais *Discours de la Méthode*, ce qui est le même que *Préface ou Avis touchant la Méthode*, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler. » (*Lettre à Mersenne*, mars 1637, pléiade p 960). Il n'est pas question pour Descartes de faire une doctrine, car « elle consiste plus en pratique qu'en théorie. » Il s'agit donc d'appliquer la méthode. Il s'agit de montrer une démarche intellectuelle par laquelle on s'instruit, c'est-à-dire comment on procède pour avoir une connaissance de la vérité. Il s'agit donc de montrer comment la raison procède pour discerner le vrai du faux, donc pour *juger*.

Quels autres chemins semblent possibles pour acquérir le savoir, pour distinguer le vrai du faux ?

Descartes en analyse deux : les études, les voyages. Le savoir est-il au bout de ces deux chemins ? Est-ce qu'on apprend vraiment (et qu'apprend-on ?) en les empruntant ?

Certes, on apprend, au sens restreint et rudimentaire de l'apprentissage : on s'informe. « L'étude des lettres « apporte des connaissances puisées dans les livres. Les voyages apportent des connaissances puisées dans le « grand livre du monde. » C'est une étude des mœurs. Cependant, le savoir ne se trouve au bout d'aucun de ces deux chemins. Il faudra être capable de construire soi-même ce chemin. En effet, *savoir, c'est connaître le vrai en le comprenant, en se l'appropriant, ce n'est pas seulement avoir des informations, c'est être capable de les juger sous leur rapport à la vérité et à la fausseté.*

Les deux chemins rejetés semblent s'opposer comme les livres s'opposent au réel. Mais, en fait, il n'en est rien, ils reviennent au même. C'est le même type d'éducation (d'ailleurs le monde est assimilé à un livre : la connaissance que donne le monde est, elle aussi, livresque). « La lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés (...) c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles que de voyager. » Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que, dans les deux cas, il s'agit d'une connaissance des opinions (de morts ou de vivants). C'est aussi cette critique finalement que Descartes fait aux études suivies à La Flèche. On y dispense des connaissances, certes « utiles à la vie. » Mais il s'agit avant tout de la vie sociale. Aucune ne peut prétendre au titre de savoir véritable. Elles ne contiennent que des erreurs, elles ne peuvent donc affirmer que des doutes. Ainsi se dégage l'opposition entre *l'utilité* de connaissances *diverses* et la *solidité* d'un *savoir*.

Pour savoir, il ne suffit pas de connaître beaucoup de choses. La véritable instruction réside dans la connaissance certaine du vrai. C'est là le savoir parfait. Celui-ci est une exigence pour le philosophe, exigence qui appelle une méthode (nous y reviendrons) pour mettre la raison en situation de cheminer vers lui. Ainsi, les études n'ont finalement pas plus de valeur que les fausses sciences que Descartes appelle « les mauvaises doctrines » : alchimie, astrologie, magie, qui ne nous font rien savoir.

Mais alors, si apprendre véritablement, c'est se livrer à une critique des informations, est-ce que l'acquisition d'informations nécessite toujours une intervention extérieure ? Est-ce que l'informateur doit être nécessairement extérieur à moi-même ?

En fait, lorsque j'apprends, je retrouve en moi la vérité elle-même. Je sais véritablement le théorème de Pythagore, non pas en l'apprenant par cœur, mais *en étant capable d'en voir la nécessité rationnelle*, c'est-à-dire en étant capable de le démontrer de nouveau par moi-même, ce qui revient à être capable de retrouver en soi et par soi les raisons qui le justifient et en font une vérité. Alors seulement il devient

autre chose pour moi-même qu'une opinion subjective, autre chose que l'expression de la pensée de Pythagore. Il est l'expression d'une pensée universelle dont Pythagore n'est pas propriétaire, mais que chacun peut effectuer en soi parce qu'elle vient de la raison elle-même. C'est donc en moi finalement que je trouve le savoir. Voir sur ce point le *Ménon* et la théorie de la réminiscence qui y est présentée. La réminiscence consiste à réveiller, à faire passer à l'acte un savoir immémorial (qui remonte à un passé si ancien qu'il est sorti de la mémoire) qui a toujours déjà été là.

Mais pour cela encore faut-il que j'aie envie d'aller rechercher ce savoir, que j'aie envie d'apprendre. Il semblerait là que j'aie besoin de quelqu'un (comme le suggère l'« Allégorie de la caverne ») qui, par ses discours, va susciter ce désir en moi. Ce qui va m'amener à effectuer une véritable conversion du regard par laquelle je vais me détourner de ce que je crois savoir, des informations multiples dont je dispose. Il y a donc un temps de l'apprentissage qui n'est pas du tout l'information mais l'accouchement de mes opinions. D'où l'importance de la maïeutique chez Platon, de l'accouchement. J'ai besoin d'une aide extérieure pour changer mon rapport au monde et me former véritablement. Il faut un formateur, mais celui-ci ne formate pas, il donne forme à la pensée en la mettant dans la disposition d'être active et donc de disposer véritablement des informations qu'elle reçoit.

Examinons cela plus en détail à partir de la lecture et de l'étude d'un texte de Platon :

“(a) Après quoi, repris-je, figure-toi, en comparaison avec une situation telle que celle-ci, la condition de notre propre nature sous le rapport de la culture ou de l'inculture. Représente-toi donc des hommes qui vivent dans une sorte de demeure souterraine en forme de caverne, possédant, tout le long de la caverne, une entrée qui s'ouvre largement du côté du jour ; à l'intérieur de cette demeure ils sont, depuis leur enfance, enchaînés par les jambes et par le cou, en sorte qu'ils restent à la même place, (b) ne voient que ce qui est en avant d'eux, incapables d'autre part, en raison de la chaîne qui tient leur tête, de tourner celle-ci circulairement. Quant à la lumière, elle leur vient d'un feu qui brûle en arrière d'eux, vers le haut et loin. Or, entre ce feu et les prisonniers, imagine la montée d'une route, en travers de laquelle il faut te représenter qu'on a élevé un petit mur qui la barre, pareil à la cloison que les montreurs de marionnettes placent devant les hommes qui manœuvrent celles-ci et au-dessus de laquelle ils présentent ces marionnettes aux regards, du public. — Je vois ! dit-il. — Alors, le long de ce petit mur, vois des hommes qui portent, (c) dépassant le mur, toutes sortes d'objets fabriqués, des statues, (a) ou encore des animaux en pierre, en bois, façonnés en toute sorte de matière ; de ceux qui le longent en les portant, il y en a, vraisemblablement, qui parlent, il y en a qui se taisent. — Tu fais la dit-il, une étrange description et tes prisonniers sont étranges ! — C'est à nous qu'ils sont pareils ! repartis-je. Peux-tu croire en effet que des hommes dans leur situation d'abord, aient eu d'eux-mêmes et les uns des autres aucune vision, hormis celle des ombres que le feu fait se projeter sur la paroi de la caverne qui leur fait face ? — Comment en effet, l'auraient-ils eue, dit-il, si du moins ils ont été condamnés pour la vie à avoir la tête immobile ? (b) — Et, à l'égard des objets portés le long du mur, leur cas n'est-il pas identique ? Évidemment — Et maintenant, s'ils étaient à même de converser entre eux, ne croiras-tu pas qu'en nommant ce qu'ils voient ils penseraient nommer les réalités mêmes ? — Forcément. — Et si, en outre, il y avait dans la prison un écho provenant de la paroi qui leur fait face ? Quand parlerait un de ceux qui passent le long du petit mur, croiras-tu que ces paroles, ils pourront les juger émanant d'ailleurs que de l'ombre qui passe le long de la paroi ? — Par Zeus ! dit-il ce n'est pas moi qui le croirai ! — Dès lors, repris-je, (c) les hommes dont telle est la condition ne tiendraient, pour être le vrai, absolument rien d'autre que les ombres projetées par les objets fabriqués. — C'est tout à fait forcé ! dit-il. — Envisage donc, repris-je, ce que serait le fait, pour eux, d'être délivrés de leurs chaînes, d'être guéris de leur déraison, au cas où en vertu de leur nature ces choses leur arriveraient de la façon que voici. Quand l'un de ces hommes aura été délivré et forcé soudainement à se lever, à tourner le cou, à marcher, à regarder du côté de la lumière ; quand, en faisant tout cela, il souffrira ; quand, en raison de ses éblouissements, il sera impuissant à regarder lesdits objets, (d) dont autrefois il voyait les ombres, quel serait, selon toi, son langage si on lui disait que, tandis qu'autrefois c'étaient des billevesées qu'il voyait, c'est maintenant, dans une bien plus grande proximité du réel et tourné vers de plus réelles réalités, qu'il aura dans le regard une plus grande rectitude ? et, non moins naturellement, si, en lui désignant chacun des objets qui passent le long de la crête du mur, on le forçait de répondre aux questions qu'on lui poserait sur ce qu'est chacun d'eux ? Ne penses-tu pas qu'il serait embarrassé ? qu'il estimerait les choses qu'il voyait autrefois plus vraies que celles qu'on lui désigne maintenant ? — Hé oui ! dit-il, beaucoup plus vraies ! — Mais, dis-moi, si on le forçait en outre à porter ses regards du côté de la lumière elle-même, (e) ne penses-tu pas qu'il souffrirait des yeux, que, tournant le dos, il fuirait vers ces autres choses qu'il est capable de regarder ? qu'il leur attribuerait une réalité plus certaine qu'à celles qu'on lui désigne ? — Exact ! dit-il. —

Or, repris-je, supposer qu'on le tire par force de là où il est, tout au long de la rocailleuse montée, de son escarpement, et qu'on ne le lâche pas avant de l'avoir tiré dehors, à la lumière du soleil, est-ce qu'à ton avis il ne s'affligerait pas, est-ce qu'il ne s'irriterait pas d'être tiré de la sorte ? et est-ce que, une fois venu au jour, (a) les yeux tout remplis de son éclat, il ne serait pas incapable de voir même un seul de ces objets qu'à présent nous disons véritables ? – Il en serait, dit-il, incapable, au moins sur-le-champ ! – Il aurait donc, je crois, besoin d'accoutumance pour arriver à voir les choses d'en haut. Ce sont leurs ombres que d'abord il regarderait le plus aisément, et, après, sur la surface des eaux le simulacre des hommes aussi bien que des autres êtres ; plus tard, ce serait ces êtres eux-mêmes. À partir de ces expériences, il pourrait, pendant la nuit, contempler les corps célestes et le ciel lui-même, fixer du regard la lumière des astres, celle de la lune, (b) plus aisément qu'il ne le ferait, de jour, pour le soleil comme pour la lumière de celui-ci. – Comment n'en serait-il pas ainsi ? Finalement, ce serait, je pense, le soleil qu'il serait capable dès lors de regarder, non pas réfléchi sur la surface de l'eau, pas davantage l'apparence du soleil en une place où il n'est pas, mais le soleil lui-même dans le lieu qui est le sien ; bref, de le contempler tel qu'il est. – Nécessairement ! dit-il. – Après quoi, il ferait désormais à son sujet ce raisonnement que, lui qui produit les saisons et les années, lui qui a le gouvernement de toutes les choses qui existent dans le lieu visible, il est aussi la cause, (c) en quelque manière, de tout ce que, eux, ils voyaient là-bas. – Manifestement, dit-il c'est là qu'après cela il en viendrait. – Mais quoi ! Ne penses-tu pas que, au souvenir du lieu qu'il habitait d'abord, au souvenir de la sagesse de là-bas et de ses anciens compagnons de prison, il se louerait lui-même du bonheur de ce changement et qu'il aurait pitié d'eux ? – Ah ! je crois bien ! –

Pour ce qui est des honneurs et des éloges que, je suppose, ils échangeaient jadis, de l'octroi de prérogatives à qui aurait la vue la plus fine pour saisir le passage des ombres contre la paroi, la meilleure mémoire de tout ce qui est habituel là-dedans quant aux antécédents, (d) aux conséquents et aux concomitants, le plus de capacité pour tirer de ces observations des conjectures sur ce qui doit arriver, es-tu d'avis que cela ferait envie à cet homme, et qu'il serait jaloux de quiconque aura là-bas conquis honneurs et crédits auprès de ses compagnons ? ou bien, qu'il éprouverait ce que dit Homère et préférerait très fort « *vivre, valet de bœufs, en service chez un pauvre fermier* » ; qu'il accepterait n'importe quelle épreuve plutôt que de juger comme on juge là-bas, plutôt que de vivre comme on vit là-bas ? (e) – Comme toi, dit-il j'en suis bien persuadé : tout épreuve serait acceptée de lui plutôt que de vivre à la façon de là-bas ! – Voici maintenant quelque chose encore à quoi il te faut réfléchir : suppose un pareil homme redescendu dans la caverne, venant se rasseoir à son même siège, ne serait-ce pas d'obscurité qu'il aurait les yeux tout pleins, lui qui, sur-le-champ, arrive de la lumière ? – Hé oui ! ma foi, je crois bien ! dit-il. – Quant à ces ombres de là-bas, s'il lui fallait recommencer à en connaître et à entrer, à leur sujet, en contestation avec les gens qui là-bas n'ont pas cessé d'être enchaînés, cela pendant que son regard est trouble (a) et avant que sa vue y soit faite, si d'autre par on ne lui laissait, pour s'y accoutumer, qu'un temps tout à fait court, est-ce qu'il ne prêterait pas à rire ? est-ce qu'on ne dirait pas de lui que, de son ascension vers les hauteurs, il arrive la vue ruinée, et que cela ne vaut pas la peine, de seulement tenter d'aller vers les hauteurs ? et celui qui entreprendrait de les délier, de leur faire graver la pente, ne crois-tu pas que, s'ils pouvaient de quelque manière le tenir en leurs mains et le mettre à mort, ils le mettraient à mort, en effet ? – C'est tout à fait incontestable ! dit-il. –

Platon, *La République livre VII* in Œuvre complètes, tome I, traduction Léon Robin.

© Editions GALLIMARD

« Tous les droits d'auteur de ce texte sont réservés.

Sauf autorisation, toute utilisation de celui-ci autre que la consultation individuelle et privée est interdite ».

www.gallimard.fr

Ce texte est une allégorie, cela signifie qu'aux éléments concrets correspondent des significations abstraites qu'il s'agit de découvrir afin d'être en mesure d'expliquer correctement la pensée de l'auteur. Ce texte est la suite immédiate du texte sur « la ligne » dans *La République* et on peut y voir comme une mise en mouvement de la ligne. En effet, il insiste sur des passages, c'est un texte essentiellement dynamique. En quoi consistent ces passages ? Vers quoi nous conduisent-ils ?

Ce que nous présente ce texte, c'est le *mouvement de l'éducation*, mouvement par lequel nous passons de *l'ignorance au savoir*. En quoi consiste alors l'éducation qui y est décrite ?

Il s'agit avant tout de former des hommes, bien plus que de les informer. C'est leur existence même qui se voit modifiée par le processus éducatif. Celui qui aura atteint la dernière étape ne sera pas seulement ni même essentiellement devenu plus savant, il sera devenu tout autre, son rapport au monde sera radicalement modifié ainsi que son être même et sa manière de vivre le monde. C'est à cette transformation fondamentale que le texte nous fait assister.

Remarquons préalablement que le vocabulaire de la vision est omniprésent dans ce texte, il sert à exprimer des opérations de la connaissance.

Remarquons encore que l'éducation n'est pas présentée ici comme un processus doux et paisible, mais qu'elle inclut une certaine violence et qu'elle procède par ruptures.

Le texte commence par nous présenter la condition humaine ordinaire et l'état initial de l'âme dans cette condition, puis les étapes de l'éducation et enfin la descente dans la caverne.

La condition humaine ordinaire est présentée comme un état d'ignorance, d'impuissance et d'asservissement. D'ignorance, puisque la cause de la vision des ombres n'est pas vue, elle est au-dessus des prisonniers. D'impuissance, puisqu'ils ne peuvent pas tourner la tête. D'asservissement, puisqu'il s'agit de prisonniers manipulés par les montreurs de marionnettes. Remarquons que leur état d'ignorance est total puisqu'ils ignorent qu'ils sont ignorants, ils croient savoir, ils croient que les ombres constituent la réalité dans son ensemble et ils ne savent pas qu'en fait ils voient uniquement ce que les montreurs de marionnettes veulent bien leur faire voir. Ils sont dans l'illusion et ce qui les enchaîne et illusionne, c'est bien leur ignorance doublée de croyances, d'opinions, de préjugés. On peut faire correspondre cette situation initiale à la section 'a' de la ligne, c'est-à-dire à la conjecture et à la vision des ombres et reflets. Il s'agit là du plus bas état de la connaissance, dans lequel la pensée reste attachée au sensible comme à la seule réalité. On ne connaît que des images, ce qui revient à dire qu'on ne connaît pas les propriétés réelles des choses. De plus, l'image n'est pas connue comme image, mais prise pour la réalité elle-même. On est là dans l'opinion pure et simple. Opinion façonnée par les montreurs de marionnettes qui représentent ici évidemment les Sophistes, mais aussi tous ceux qui ont la capacité de persuader les hommes en leur transmettant des images qui sont autant d'opinions, de croyances idéologiques, de fausses valeurs et donc qui sont capables de les persuader, de les manipuler, de leur faire penser ce qu'ils veulent.

Les montreurs de marionnettes ont un savoir supérieur à celui des prisonniers, ils savent que le réel ne se limite pas aux ombres, ils connaissent aussi la puissance persuasive du langage et ont la capacité de s'en servir à des fins d'asservissement d'autrui.

Comment les prisonniers peuvent-ils sortir de cette situation ? Par l'éducation. Ce qui est un moyen de montrer que celle-ci est *essentiellement libératrice*.

Il faut déjà remarquer que cette éducation requiert une intervention extérieure qui va agir par la contrainte. Ce qui est une manière de montrer que les hommes se complaisent spontanément dans l'ignorance, que celle-ci présente un certain confort, celui du conformisme et des idées reçues qui permettent d'éviter de penser. C'est un état de facilité et d'indolence. La libération, c'est celle que produit le discours, mais un autre discours que celui des sophistes, le discours dans son usage dialectique qui arrache celui qui l'écoute aux croyances qui étaient les siennes, qui lui fait prendre un recul critique vis-à-vis d'elles. Il s'agit de faire en sorte que celui qu'on libère en vienne à ne plus avoir besoin d'éducateur, qu'il en vienne à penser par lui-même. Pour cela il faudra maintenir la pression sur lui jusqu'à la vision du soleil, terme d'un processus dont notre texte décrit les principales étapes.

La première étape de cette éducation est particulièrement importante. Le prisonnier se retourne vers les objets dont il voyait les ombres portées sur la paroi de la caverne. Ainsi il prend conscience de plusieurs différences. D'abord de la différence entre l'original et l'image ; il s'aperçoit que ce qu'il voyait n'était pas la réalité dans son ensemble, que ce n'était même pas la réalité dans la plénitude de son être puisqu'il ne s'agissait que d'une pâle copie d'un original plus consistant. Ensuite de la différence entre l'illusion et le savoir. En effet, il peut juger maintenant que son état antérieur n'était qu'un état d'opinion et d'ignorance, qu'il y a quelque chose de plus consistant que l'opinion et que cela est le savoir. Mais il y a plus encore, cette vision des originaux peut lui apprendre la méfiance et peut lui apprendre à ne pas arrêter trop vite le mouvement de la pensée : et si les objets de cette étape n'étaient pas les objets ultimes ? Et si le réel ne se réduisait pas à eux ? Mais rien n'est encore gagné. C'est pour cela que l'action de l'éducateur doit se poursuivre. En effet, rien n'est encore gagné, nous sommes encore à l'intérieur de la caverne et le prisonnier risque soit de vouloir passer du côté des manipulateurs, soit de vouloir se réfugier dans le confort illusoire de ses premières illusions aux côtés de ses compagnons d'infortune.

Il faut donc sortir de la caverne, s'élever jusqu'à l'intelligible par un chemin rude et escarpé. Une fois parvenue hors de la caverne, l'âme va devoir s'accommoder au spectacle inédit qu'elle a face à elle. Il y a donc une étape intermédiaire, un premier moment hors de la caverne qui correspond à la 'dianoia', à la section 'c' de la ligne. Il s'agit d'accommoder son regard grâce aux reflets pour ensuite être en mesure de saisir les objets intelligibles en eux-mêmes sans l'aide d'images. Il s'agit bien sûr ici de la pensée mathématique de nature logico-déductive, telle que le texte de la ligne l'analyse. Mais il s'agit aussi de tout type de pensée qui utilise des images pour saisir la réalité intelligible, l'Idée.

La pensée raisonnante à l'œuvre ici ne permet pas cependant de saisir le soleil lui-même. Elle n'est qu'un préalable. Il faut saisir le soleil, c'est-à-dire le Bien et cela ne peut se faire qu'à l'aide d'une pensée qui aura totalement renoncé à utiliser des images. Mais à quoi correspond cette dernière étape de l'éducation ? Qu'est-ce que cette Idée du Bien qui semble posséder un statut différent et supérieur à toutes les autres Idées ? Le Bien, c'est ce pour quoi nous faisons tout ce que nous faisons, c'est ce à quoi tendent toutes les connaissances, le but en vue duquel elles sont pratiquées. Arrivé à cette étape, on comprend enfin *la bonté de la connaissance et de l'éducation, et qu'il vaut mieux être savant, c'est-à-dire libre, qu'ignorant, c'est-à-dire prisonnier*. C'est une véritable conversion qui a eu lieu. Le prisonnier n'est plus le même, il vit différemment, il est devenu philosophe et en tant que tel son devoir est de redescendre dans la caverne pour libérer, c'est-à-dire éduquer ses anciens compagnons (même s'il n'en a pas le désir). Mais en fait comprenons bien ce dont il s'agit car il serait aisé ici de se méprendre et de s'interdire de comprendre ce que Platon veut nous dire. La Caverne est une allégorie. En fait le prisonnier n'en est jamais physiquement sorti, il n'y a pas deux mondes : le monde sensible et le monde intelligible. Il n'y a qu'un monde, celui dans lequel nous sommes tous, mais nous pouvons y exister différemment, soit sur le mode de l'ignorance et de la servitude, soit sur le mode du savoir et de la liberté. L'éducation est ce qui permet de tourner l'âme vers ce qui a pour un homme de la valeur et lui permettra de vivre une vie digne d'être vécue.

Il y aurait bien d'autres choses à dire sur un texte aussi inépuisable que celui-ci. Il nous suffira ici de réaffirmer la puissance libératrice du savoir et de l'éducation qu'il met si remarquablement en relief.

Conclusion

Apprendre, c'est avant tout devenir un homme, entretenir avec soi et le monde un rapport actif par lequel je ne fais pas que subir l'extériorité. C'est devenir un être unique, libre, capable de manifester cette singularité par l'exercice libre et rationnel de la pensée.

Que cela nécessite des informations, c'est incontestable car la pensée a besoin de matériaux pour s'exercer, mais que l'information ne suffise pas à apprendre, c'est tout aussi incontestable tant le *véritable savoir* ne saurait se résumer à une accumulation d'opinions reçues passivement, mais consiste *avant tout dans la formation de soi*.

Pour tout cela, raisonner est essentiel, mais *encore faut-il bien raisonner*. Mais en quoi cela consiste-t-il ? *Quelles sont les règles de la pensée rationnelle* et en quoi peut bien *consister la méthode qui va nous permettre de nous acheminer vers la connaissance* ?

La logique et la méthode

Le point commun qui semble faire l'unité des termes de *logique*, de *méthode* et de *raisonnement*, c'est qu'ils renvoient à la pensée : de plus, à la pensée dans son usage réglé, rigoureux. Il s'agit de l'idée suivant laquelle la pensée cherchant à connaître le monde doit procéder suivant des règles.

Une première distinction peut apparaître cependant entre : d'une part, *logique et méthode*, d'autre part, *le raisonnement*. La logique et la méthode sont ce qui règle le raisonnement. *La logique* peut alors apparaître comme ce qui va permettre de distinguer le raisonnement valide du raisonnement consistant ou inconsistant. Elle est normative par rapport au raisonnement.

Qu'en est-il de *la méthode* ? L'idée de chemin qu'elle contient lie la méthode à l'action : elle énonce des règles pour bien conduire son esprit. Mais alors, qu'est-ce qui distingue la logique de la méthode ? La méthode renvoie à un ensemble de procédés qu'il faut suivre pour parvenir à un but donné : soit théorique, soit pratique. Ce qui distingue la méthode de la logique, c'est la recherche : il s'agit de découvrir. En tant qu'ensemble de procédures de découverte, la méthode s'oppose à une recherche effectuée au hasard, par laquelle on découvre la vérité comme on découvre un trésor (cf. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*). Cependant une méthode prédéterminée ne risque-t-elle pas d'être une application mécanique de règles qui pourraient se révéler stériles, voire même constituer un obstacle à la découverte ? En ce sens, la méthode s'opposerait au jugement. Elle serait une abdication du jugement devant des règles prédéterminées.

À ce problème est lié celui de l'unité de la méthode : la méthode doit-elle être fonction de l'objet à connaître ? *Plus généralement, peut-on penser l'unité de la démarche cognitive ?* Sur quoi peut être fondée cette unité ? *Peut-on la fonder sur l'unité de l'esprit ?* Ainsi l'unité de la méthode serait possible malgré la diversité de ses objets. Si, dans la connaissance, le jugement est l'opération centrale qui permet d'établir un ensemble d'énoncés fondés, alors l'unité de la méthode est possible en tant que celle-ci serait un art de bien juger. C'est ce qu'indique le titre complet du *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*.

La supériorité de la méthode sur la logique semble résider dans le fait que la *méthode* constitue un art de la découverte des vérités, alors que la *logique* n'est qu'un outil de vérification de la validité des raisonnements. Outil limité à la forme du raisonnement et donc impuissant face à sa matière.

Mais si la méthode est ce qui permet de bien conduire sa raison et de chercher la vérité dans les sciences, alors *la découverte d'une vérité par cette méthode est en même temps une garantie de la valeur de cette vérité* (sous son aspect matériel, de plus). Cela ne rend-il pas la logique superflue ? À quoi bon connaître des procédures formelles de test d'un raisonnement si le respect de la méthode suivie dans le raisonnement découvrant une vérité garantit déjà la validité de ce raisonnement ?

En tant que procédure de simple vérification et non de découverte, la logique est seulement seconde : à quelles conditions cette secondarité ne la rend-elle pas superflue ?

Commençons par nous demander ce qu'est la logique.

① La logique

À quoi renvoie l'idée de logique ? Partons d'une expression courante que l'on emploie dans la conversation quotidienne : « c'est logique. » Que voulons-nous dire quand nous utilisons cette expression ?

Nous renvoyons à une *idée de cohérence* : cohérence d'un énoncé par rapport à des énoncés antérieurs, cohérence d'un acte par rapport à des déclarations antérieures. Ce qui intéresse la logique, c'est de parvenir à porter une appréciation rigoureusement justifiée sur la vérité et la fausseté d'une proposition, mais pas de n'importe quelle manière.

Soit l'énoncé : « il fait gris aujourd'hui ». Comment trouve-t-on sa vérité ?

D'abord, il faut le comprendre, *saisir son sens*, puis il faut *le comparer avec la réalité*. S'il est en accord avec elle, il est vrai, sinon, il est faux. Lorsque l'on attribue une valeur de vérité à un énoncé isolé, comme on vient de le faire, cette attribution ne se fait pas par une procédure logique.

Pour que la procédure d'attribution d'une valeur de vérité à un énoncé soit le produit d'une procédure logique, il faut que cet énoncé puisse être mis en rapport avec d'autres énoncés. C'est ce que nous allons voir maintenant.

Soit l'énoncé : « Il fait soleil aujourd'hui et il fait chaud. » Si cet énoncé est vrai, alors l'énoncé : (1) « il fait soleil aujourd'hui » est vrai et l'énoncé : (2) « il fait chaud aujourd'hui » est vrai aussi. Là, nous venons d'attribuer une valeur de vérité à chaque énoncé (1) et (2) par une procédure logique. Le logicien

cherche donc à attribuer une valeur de vérité à un énoncé par rapport à la valeur de vérité attribuée précédemment à d'autres énoncés. L'objectif de la logique est alors de mettre au point des méthodes rigoureuses et exhaustives qui vont permettre de déterminer la valeur de vérité d'un énoncé quand on connaît la valeur de vérité d'autres énoncés.

Pour qualifier la logique moderne, on parle de « *logique formelle* » ou de « *logique symbolique* ». Qu'est-ce que cela signifie ? Pour répondre à cette question, partons des trois raisonnements suivants :

- (I) S'il fait beau, je vais me promener.
Il ne fait pas beau.
Je ne vais pas me promener.
- (II) S'il pleut, je prends mon parapluie.
Je ne prends pas mon parapluie.
Il ne pleut pas.
- (III) Si $2 + 2 = 4$, il va neiger.
Il ne va pas neiger.
 $2 + 2$ n'est pas égal à 4.

D'abord on peut remarquer que le raisonnement (III) paraît surprenant. Cela vient du fait qu'il n'y a pas de rapport sémantique entre les phrases qui le composent. On ne s'intéresse pas au sens de ces phrases. Ce qui compte, c'est uniquement le rapport logique entre les phrases.

On remarquera alors que les trois raisonnements possèdent la même structure logique, la même **forme**. Il ne parlent pas de la même chose, mais ils ont quand même quelque chose de commun que l'on peut mettre en évidence en évacuant le contenu des phrases. Pour cela il suffit de les remplacer par des lettres symbolisant des variables. Apparaîtra alors la structure logique de ces raisonnements :

Si p alors q
Non-q
Donc non-p.

On comprend maintenant pour quoi on parle de science " formelle " et " symbolique " pour qualifier la logique. Ce qui va intéresser la logique, ce n'est pas le contenu des phrases, leur matière, donc de savoir si ces phrases sont matériellement vraies, c'est-à-dire si elles s'accordent avec la réalité, mais de savoir si un enchaînement entre des phrases est correct, c'est-à-dire *si un raisonnement est correct*. On parle alors de « *vérité formelle* » ou de « *validité* » d'un tel raisonnement.

La logique ne nous renseigne donc pas tant sur le monde que sur *la qualité et la valeur de nos raisonnements*. Elle ne nous apprend rien du monde, mais permet de déterminer, par des méthodes rigoureuses qu'il n'est pas besoin ici de présenter, *si un raisonnement est correct ou non*. Qu'est-ce qui différencie alors la logique de la méthode ?

2 La méthode

Nous avons déjà évoqué la nécessité pour la pensée de procéder de manière méthodique. Dans le *Discours de la méthode*, cette dernière apparaît comme un remède au **scepticisme** et au **dogmatisme**.

Parmi les disciplines enseignées à Descartes, l'une d'elles trouve grâce à ses yeux : il s'agit des *mathématiques*. Ce qui les caractérise, c'est : *leur fondement solide*, l'évidence et *la certitude de leurs raisons*.

D'où tirent-elles cette évidence ? Du fait que le mathématicien est capable d'apercevoir clairement et distinctement les nombres et les figures qui sont ses objets d'étude. Il peut distinguer à leur sujet le vrai et le faux.

La *certitude* est définie comme « une croyance ou persuasion si ferme qu'elle ne puisse être ôtée. » Elle réside dans le fait d'être sûr de ce qu'on aperçoit. Elle résulte des démonstrations. Les mathématiques sont soustraites à la controverse. Elles peuvent avoir des utilisations et applications concrètes. Mais là n'est pas finalement l'essentiel.

En fait, elles nous montrent deux choses liées entre elles. D'abord ce qu'est un savoir authentique. Comme elles en sont un grâce à la méthode, elles nous enseignent aussi *la méthode*, c'est-à-dire *comment procéder pour obtenir ce savoir authentique*. Il faut procéder, dans les autres domaines de la connaissance, comme le mathématicien dans son propre domaine. À ces mathématiques s'oppose la logique stérile issue d'Aristote et qui n'est qu'un art de raisonner, de former des syllogismes qui, dans le cas de la dialectique au moins, ne sont que probables. On ne raisonne donc que d'après l'opinion, d'après ce que d'autres pensent être vrai. La conclusion ne peut donc être qu'incertaine.

La méthode doit, au contraire, nous permettre d'aboutir à du **certain**. La question est donc de savoir comment je dois utiliser ma raison pour parvenir à la certitude et donc au savoir. *Le savoir authentique procède de la raison*.

C'est ce qu'illustrent les comparaisons avec l'architecte et le législateur que l'on trouve dans la Deuxième partie du *Discours de la méthode*. Dans les deux cas, le travail est le produit « d'un seul ». Qu'est-ce qu'il a fait ? Il a organisé une structure : d'une ville ou d'un système juridique.

La notion qui commence à apparaître ici est celle d'**ordre**. Ce qui impose un ordre, c'est la raison, elle permet de donner une unité. C'est dans la pensée elle-même que la raison réalise cet ordre : dans le **plan** de la ville ou de la maison. Il ne s'agit donc pas d'une entreprise de correction ou d'amélioration de ce qui existe déjà, il ne s'agit pas de venir ajouter un discours à des discours préexistants et finalement une opinion à d'autres opinions. Il s'agit de savoir. D'où la nécessité de rejeter ces opinions acquises par les études ou l'expérience du monde. Cela doit permettre ensuite de penser correctement. On s'aperçoit ainsi que *le doute radical et le projet d'une science universelle vont de pair*, qu'ils sont indissociables. La méthode, c'est ce qui va mettre fin à l'errance continue de l'esprit dans les opinions. En ce sens, elle est un véritable remède pour l'esprit.

Qu'est-ce que cette « vraie méthode » ? On a vu qu'il fallait la distinguer de la logique, de la syllogistique aristotélicienne. C'est vers les mathématiques qu'il faut se tourner pour élaborer la méthode. Tout d'abord, c'est la seule science où on trouve la certitude. Il faudrait que toute science soit mathématique. Qu'est-ce que cela signifie ? Les sciences ne peuvent pas toutes être mathématiques par leur objet, mais elles peuvent l'être par leur méthode et par le produit de cette méthode : la certitude. Si les mathématiques constituent une science véritable, et non un jeu de l'esprit, c'est parce qu'on y trouve autre chose que des figures et des nombres ; on y trouve « des raisons certaines et évidentes. » Les mathématiques ont cette vertu de nous montrer comment procède la pensée pour connaître quelque chose.

L'idée de méthode contient l'idée de règle. *Quelles sont alors les règles de cette méthode ?*

Descartes les énonce dans le texte suivant :

« Le premier [précepte de la méthode] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerai, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. » (*Discours de la méthode*, Seconde partie).

Le savoir est constitué d'un ensemble de jugements. Ainsi ce qui est fondamental *dans la recherche de la vérité*, c'est de *bien juger*, c'est-à-dire, rappelons-le, de *distinguer le vrai du faux*. Nous avons

la faculté nécessaire pour cela, *la raison, ou lumière naturelle*. Comment parvenir à bien juger ? La méthode doit permettre d'éviter l'écueil du **scepticisme**. En effet, le vrai est conçu comme l'accord entre nos représentations et la réalité. Il y a donc les choses telles qu'elles apparaissent et les choses en soi. Il va donc falloir un critère pour distinguer les représentations vraies des autres. Mais comment faire ? En effet, *on ne peut pas se fier aux sensations qui s'opposent* : le vin paraît doux à l'un et amer à l'autre. *Les preuves elles-mêmes semblent insuffisantes dans la mesure où il faut qu'elles soient confirmées* soit par la « vue immédiate des objets extérieurs » (on en revient alors à la sensation), soit par d'autres preuves (d'où un cercle). S'il n'y a pas de critère de vérité, on semble condamné à en rester à du douteux. Voilà en quoi consiste l'écueil du **scepticisme**.

Mais pour Descartes, le problème ne se pose pas vraiment en ces termes, dans la mesure où la vérité est « aperçue immédiatement par nous-mêmes » (*Principes de la philosophie*, I, § 9). Elle est l'évident, comme les axiomes en mathématique. Il me suffit donc de concevoir par la pensée pour savoir que cela est vrai. Mais bien sûr cela n'est possible que si nous possédons une faculté qui le permet. Cette faculté, c'est l'entendement, la lumière naturelle. Celle-ci permet de voir, mais encore faut-il **bien** voir, ne pas voir obscurément. C'est là qu'il faut préciser *comment utiliser l'intuition qui est cet acte de vision de la part de l'entendement*. La manière de l'utiliser « nous est connue par une comparaison avec la vue » (*Règle 9*). En effet, l'évidence est la vision claire et distincte. « *La lumière naturelle n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle connaît clairement et distinctement* » (*Principes de la philosophie*, I, § 30).

La question qui se pose alors est de savoir *ce qu'est une connaissance claire et distincte* : quand connaît-on clairement et distinctement ? Pour répondre à cette question, reportons-nous au paragraphe 45 de la première partie des *Principes de la philosophie* : « *J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif (...) et distincte celle qui est tellement présente et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut.* » Ce passage nous permet de faire la différence entre l'évidence au sens commun du terme et l'évidence au sens cartésien. L'évidence cartésienne n'a rien d'un sentiment immédiat et vague qui serait l'effet de telle ou telle idée sur mon esprit. Au contraire, elle est construite activement par l'esprit. Il s'agit en effet de ce qui résulte dans l'esprit d'un acte d'attention. *En quoi consiste cette attention ? Les deux causes de l'erreur chez Descartes sont la précipitation et la prévention*. On peut alors définir l'attention par rapport à elles : elle consiste à « *éviter soigneusement la précipitation et la prévention.* » Par conséquent, *l'attention, c'est la mise en œuvre du doute et de la méthode*. Ainsi, l'évidence sera la distinction consistant à séparer, dans nos idées, ce qui est clair de ce qui ne l'est pas. Reprenons, pour illustrer cela, la comparaison avec la vue. Je peux dire que je vois clairement un arbre, ses branches, ses feuilles et non une maison ou un cheval. Mais, si je dis que cet arbre est tel que je le vois, c'est une vision qui est claire mais cependant confuse. Pourquoi ? Parce qu'alors j'ajoute à ce que je vois clairement quelque chose que je ne vois pas clairement et dont je ne suis pas sûr : c'est-à-dire l'idée que les choses sont telles que mes sens me les montrent.

Il résulte de tout cela que *la vérité ne se pense pas en référence à l'objet, mais en référence au sujet* : cela signifie qu'elle tient à la façon dont nous percevons. Il s'agit donc de bien apercevoir.

Le savoir, cependant, ne peut pas s'en tenir uniquement à ce genre d'évidences. Le géomètre, par exemple, ne peut pas s'en tenir à ses principes premiers, il doit, à partir d'eux, découvrir d'autres vérités. Comme le dit la *Règle 3* : « *plusieurs choses sont connues avec certitude, bien qu'elles soient déduites à partir de principes vrais et connus.* » Cependant on retrouve toujours l'évidence, *il s'agit alors de l'évidence du lien d'une vérité à une autre*. Dans les démonstrations, les propositions s'enchaînent les unes aux autres par des liens évidents, jusqu'à remonter aux principes premiers. Nous passons là de *l'intuition à la déduction*.

Les trois dernières règles de la méthode expliquent comment ramener toutes les connaissances à ce qu'on aperçoit clairement et distinctement, et donc parvenir ainsi à la connaissance de toutes choses. Dès les *Règles pour la direction de l'esprit*, c'est la notion d'ordre qui apparaît centrale : « *Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité* » (*Règle 5*). Pour cela, il faut simplifier, ranger et énumérer. Cet ordre, ce n'est pas l'ordre des choses, mais c'est celui dans lequel mes pensées procèdent. Il ne s'agit donc pas de suivre l'ordre dans lequel les choses se succèdent ; il s'agit de l'ordre dans lequel on connaît, l'ordre de la connaissance. Il n'est, ni l'ordre des choses elles-mêmes, ni l'ordre dans lequel elles se présentent à moi et qui est toujours contingent, qui dépend de telle ou telle rencontre.

Les choses par lesquelles la connaissance doit commencer, ce sont les choses les plus simples, ce qui permettra ensuite la connaissance des autres choses. Une nécessité s'impose donc au savoir : progresser du plus simple au plus difficile, ce qui détermine l'ordre dans lequel la pensée doit parcourir les choses. Et il apparaît ainsi que l'ordre cartésien, c'est la façon dont les choses s'ordonnent dans la pensée par la pensée elle-même. Mais il ne s'agit pas là de l'ordre subjectif de pensées qui se succéderaient en moi à la manière d'une rêverie ou d'une pure association d'idées. L'esprit doit être actif, c'est lui qui construit cet ordre qui porte en lui un caractère de nécessité. Le savoir véritable est donc, de part en part, le produit d'une activité de la pensée rationnelle. Connaître, ce n'est pas attendre passivement que l'esprit se remplit d'informations diverses venant de l'extérieur et dont on ne saurait faire quoi que ce soit.

Cette activité de l'esprit se manifeste dans la construction d'un ordre qu'il impose aux choses. Ceci est particulièrement visible dans les mathématiques où les choses se suivent « naturellement », c'est-à-dire selon la « lumière naturelle » qui aperçoit dans l'ordre qu'il faut. Quand on en vient à la connaissance de la nature, du monde extérieur et physique, ce n'est plus la même chose. En effet, les phénomènes matériels, nous les rencontrons au hasard, nous les constatons, nous sommes en face de leur présence ici ou là. La constitution d'une science de la nature exigera donc que nous réarrangions les choses. Mais comment ? Sur quels principes directeurs guider ce réarrangement ? Il faudra d'abord connaître leurs **principes**, c'est-à-dire ce dont elles dépendent (c'est à cette démarche qu'obéissent *Les Principes de la philosophie*, ouvrage dans lequel Descartes a synthétisé et ordonné l'ensemble de sa métaphysique et de sa physique).

La quatrième règle va consister à s'assurer que l'ordre est total, que tout y rentre à la place qui lui convient. Ainsi il apparaît qu'énumérer consiste à ranger les choses dans un ordre tel qu'elles sont connues toutes, c'est-à-dire tel que « la connaissance des unes peut découler de la connaissance des autres » (*Règle 6*). Les choses ordonnées doivent donc dépendre intimement les unes des autres.

On peut maintenant s'interroger sur *la portée de cette méthode*. À quoi peut-on l'appliquer ? À quoi faut-il l'appliquer en premier ?

Il faut commencer par les mathématiques, avant tout pour « se repaître de vérités, » pour s'exercer. On pourra ensuite entreprendre de reconstruire les sciences à l'aide de la méthode. Cela signifie qu'il faudra procéder partout comme le fait le géomètre, c'est-à-dire ramener toute question à ce que l'on conçoit clairement et distinctement et procéder par ordre, selon des certitudes ordonnées les unes aux autres. La leçon de tout cela, c'est que tout savoir est de forme méthodique. C'est en effet à la méthode qu'il doit d'être « une connaissance certaine et évidente. » Ceci permet, en même temps de délimiter le champ de la connaissance : ce qui ne peut pas être connu grâce à la méthode n'est pas du ressort de la connaissance, c'est de l'inconnaissable.

Pour appliquer la méthode il faut aussi procéder méthodiquement, c'est-à-dire commencer par « *les choses les plus aisées à connaître* », c'est-à-dire par les mathématiques. Il apparaîtra d'ailleurs que si tout savoir est de forme méthodique, tout savoir est aussi de forme mathématique. Qu'est-ce que cela signifie ?

On définit généralement les mathématiques par leur objet, c'est alors la science des nombres (arithmétique) ou la science des figures (géométrie). Mais il ne s'agit pas là des parties des mathématiques, mais c'est l'enveloppe de la « vraie mathématique », c'est-à-dire la mathématique sous ses diverses formes concrètes appliquée à des contenus divers. Les mathématiques sont l'application de la méthode à des objets particuliers, nombres et figures. Si on dégage la manière dont la mathématique s'applique à ces contenus déterminés, on pourra *élargir la portée des mathématiques et en faire une mathesis universalis* (cf. *Règle 4*) : « On remarque ainsi qu'il doit y avoir quelque science générale expliquant tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure sans application à une matière particulière. »

S'il faut cultiver les mathématiques, ce n'est pas tant pour établir de nouveaux résultats que pour apprendre à se servir de sa raison, c'est-à-dire pour apprendre ce que c'est que le savoir. « *Notre méthode n'a pas été inventée pour résoudre des problèmes mathématiques, mais plutôt (...) il ne faut guère apprendre les mathématiques que pour cultiver cette méthode* » (*Règle 14*).

La véritable tâche qui attend le savant, c'est de construire le savoir portant sur toutes les choses.

La connaissance des choses de la nature requiert cependant une mise en œuvre particulière de la méthode, dans la mesure où, à la différence des mathématiques, le recours à l'observation et à l'expérience va être nécessaire. Ce sur quoi il faut s'interroger alors, c'est le rapport entre les faits, l'observation, l'expérience, d'une part, et les hypothèses et théories que nous élaborons pour rendre compte du réel, d'autre part. Quelle est la méthode expérimentale ? Comment le sujet doit-il s'y prendre pour interroger la nature ? Quelle valeur doit-il donner aux réponses qu'elle lui fournit ?

On peut déjà remarquer que Descartes prend en compte le recours nécessaire à l'expérience. Il faut cependant préciser *ce que l'on doit entendre par l'expérience*, surtout dans la mesure où la philosophie de Descartes commence par une mise à l'écart des données des sens par le doute. Il ne s'agit pas de tâtonner pour découvrir ou constater des phénomènes nouveaux « *comme quelqu'un qui brûlerait d'une envie si folle de découvrir un trésor, qu'il parcourrait sans cesse les chemins, cherchant si par hasard il ne trouverait pas quelque chose qui aurait été perdu par un voyageur* » (Règle 4). Le physicien ne doit pas procéder au hasard, sa recherche est, elle aussi, soumise à la méthode, et en particulier les expériences. Il faut distinguer d'ailleurs *l'expérience* de *l'observation* telle qu'elle ne nous livre que des données brutes. C'est la raison qui, là encore, montre le chemin et donne ses règles : l'expérience doit ainsi être appelée par la raison, par la démarche nécessaire de la connaissance qui lui confère une nécessité. Là encore il y a un ordre qui enjoint de commencer par l'explication des effets les plus simples. Ce qui revient à commencer par ce qui est le plus explicable. *C'est donc bien la méthode qui décide d'où il faut partir, c'est-à-dire avec quelles expériences il faut commencer*, quels faits physiques doivent être pris comme point de départ. Par exemple, on évitera de commencer par s'interroger sur la nature intime de la lumière, des plantes, des minéraux, etc. Cela risque en effet d'égarer l'esprit dans des spéculations stériles. Au lieu de cela il est préférable, par exemple, de partir du phénomène banal de la chute des corps. *On commencera par s'appuyer sur des principes*, c'est-à-dire sur ce qui est connu avec évidence, sur les idées claires et distinctes présentes dans l'entendement lui-même. Ces idées claires et distinctes, Descartes les appelle, de manière évocatrice, des « *semences de vérité qui sont naturellement en nos âmes* » (ce qui fonde leur objectivité et leur universalité).

On pourra alors déduire de ces principes les vérités qui en dépendent, que Descartes appelle « *les premiers et plus ordinaires effets* » (*Discours de la méthode*).

On en viendra ensuite aux choses « *plus particulières* » qui en dépendent. Là, un premier recours à l'expérience est nécessaire car c'est elle qui nous les fait connaître : elle nous fait connaître les différentes plantes, les différents animaux, etc.

Nous connaissons donc les lois de la nature par la raison. Nous connaissons les effets qui en dépendent par l'expérience. Reste à faire le lien entre les deux. L'expérience va pouvoir intervenir de nouveau. Elle va servir à vérifier si le mécanisme que nous avons conçu fonctionne comme nous voyons fonctionner les choses. Nous sommes en effet face au problème suivant : les principes sont généraux, ainsi un effet donné peut a priori en être déduit de plusieurs façons. Il faut savoir laquelle de ces déductions est la bonne. Là intervient *l'expérience au sens de l'expérience cruciale*. C'est-à-dire qu'il faut chercher des expériences telles que leur résultat ne soit pas le même si c'est telle déduction qui est la bonne plutôt que telle autre. C'est ce que Descartes appelle venir « *au devant des causes par les effets*. » Le résultat de l'expérience permettra de savoir quelle déduction doit être acceptée.

On voit que la méthode est présente et nécessaire au sein de toutes les démarches de l'esprit qui s'efforce de connaître le monde et qu'il n'y a donc *pas de savoir sans méthode*.

Toutes les considérations antérieures sur le savoir ont, jusqu'à présent, laissé de côté *une question simple mais fondamentale : à quoi bon savoir ? La finalité du savoir, de sa recherche est-elle uniquement de nature théorique ? Quel est le sens ultime de la recherche du savoir ?*

À quoi bon savoir ?

L'oracle de Delphes aurait prétendu de Socrate qu'il est le plus savant des hommes. Socrate est le premier à s'en étonner : « J'ai bien conscience, moi, de n'être savant ni peu ni prou. Que veut donc dire le dieu, quand il affirme que je suis le plus savant ? » C'est alors que Socrate décide d'« enquêter » auprès de ceux qui passent pour savants afin de réfuter la parole de l'oracle.

“J’allais trouver un de ceux qui passent pour avoir le plus de sagesse, convaincu que là, plus que partout, je pourrais réfuter la réponse faite à Chéréphon et montrer clairement la chose à l’oracle : Cet homme-là est plus sage que moi ; or toi, c’est de moi que tu l’as affirmé ! Je procède donc à un examen approfondi de mon homme (point n’est besoin en effet de le désigner par son nom : c’était un de nos hommes politiques), et, de l’examen auquel je le soumis, de ma conversation avec lui, l’impression que je retirai, Athéniens, fut à peu près celle-ci : que, selon mon sentiment, cet homme-là avait auprès d’autres, et en grand nombre, auprès de lui-même surtout, une réputation de sagesse, mais point une sagesse réelle. Ensuite je m’efforçai de lui faire voir qu’il croyait sans doute être sage, qu’il ne l’était pas cependant. (d) Or, à partir de ce moment, je lui devins odieux, ainsi qu’à beaucoup de ceux qui assistaient à notre conversation. Je me faisais du moins, tout en m’en allant, ces réflexions : « Voilà un homme qui est moins sage que moi. Il est possible en effet que nous sachions, ni l’un ni l’autre, rien de beau ni de bon. Mais lui, il croit qu’il en sait, alors qu’il n’en sait pas, tandis que moi, tout de même que en fait, je ne sais pas, pas davantage je ne crois que je sais ! J’ai l’air, en tout cas, d’être plus sage que celui-là, au moins sur un petit point, celui-ci précisément : que ce que je ne savais pas, je ne croyais pas non plus le savoir ! » En suite de quoi, j’allai en trouver un autre de ceux dont la réputation de sagesse était plus grande encore que celle du précédent. (e) Ce fut aussi chez moi le même sentiment. Nouvelle occasion de me rendre odieux à celui-là et à beaucoup d’autres [...] : faiseurs de tragédies, faiseurs de dithyrambes, et le reste ; (b) convaincu que, auprès d’eux, j’allais me prendre moi-même en flagrant délit de moindre sagesse par rapport à ces gens-là ! Me munissant donc de celles de leurs compositions qu’ils me paraissaient avoir le plus travaillées, je les interrogeais en chaque occasion sur ce qu’ils y voulaient dire, avec l’intention aussi d’apprendre d’eux quelque chose. Or, quelque honte, Citoyens, que j’éprouve à vous dire la vérité, je dois néanmoins vous la dire : guère ne s’en manquait, en effet, qu’à chaque occasion l’ensemble de l’assistance ne parlât mieux qu’eux des poèmes qu’ils avaient eux-mêmes composés ! Il ne fallut donc cette fois encore, pour reconnaître ceci, dans le cas des poètes également, (c) que ce n’était pas en vertu d’une sagesse qu’ils composent ce qu’ils composent, mais en vertu de quelque instinct et lorsqu’ils sont possédés d’un Dieu, à la façon de ceux qui font des prophéties ou de ceux qui rendent des oracles ; car ce sont là des gens qui disent beaucoup de belles choses, mais qui n’ont aucune connaissance précise sur les choses qu’ils disent. Il m’apparut que c’était dans un état assez analogue que se trouvaient aussi les poètes, et je me rendis compte en même temps que, croyant être, du fait de la poésie, les plus sages des hommes, même pour le reste, c’était justement ce qu’ils n’étaient point ! Je m’en allai donc, tirant de mon expérience la conviction que je les surpassais, exactement de la même manière que je surpassais les politiques !

Je finis donc par aller trouver les gens de métier. (d) Si, en mon for intérieur, j’avais conscience effectivement de ne, pour ainsi dire, rien connaître, je savais bien en revanche devoir trouver chez ceux-ci des gens connaissant quantité de belles choses. En quoi je ne fus pas trompé : ils connaissaient au contraire des choses que je ne connaissais point, et, sous ce rapport, ils étaient plus sages que moi ! Je fus cependant d’avis, Athéniens, que la faute des poètes était exactement celle aussi de ces excellents professionnels : chacun d’eux, parce qu’il exerçait son art à la perfection, se jugeait aussi, pour le reste, d’une sagesse achevée, et pour les choses qui ont le plus d’importance. En outre cette prétention impertinente couvrait de son ombre leur autre sagesse, (e) si bien que je me posais à moi-même, au sujet de l’oracle, la question de savoir si je ne préférerais pas être comme je suis, ni sage de la sagesse des gens dont je parle, ni ignorant de leur ignorance, que d’être les deux à la fois : ce qui, à eux, est leur cas ! À moi-même, comme à l’oracle, je répondais donc que mon avantage était d’être comme je suis.”

Platon, *Apologie de Socrate* in Œuvre complètes, tome I, traduction Léon Robin.

© Éditions GALLIMARD

Tous les droits d’auteur de ce texte sont réservés. Sauf autorisation, toute utilisation de celui-ci autre que la consultation individuelle et privée est interdite.
www.gallimard.fr

Pour analyser ce texte nous nous reporterons à la remarquable étude qu’en propose F. Wolff dans son livre intitulé *Socrate*, paru aux PUF dans la collection *Philosophies*.

Que signifie ce texte ? Les interlocuteurs de Socrate sont-ils incompetents ? Assurément, non ! Hommes politiques, poètes, artisans ils savent quelque chose ; le général Lachès connaît la tactique qui permet d’enfoncer les lignes ennemies, il sait conduire le siège d’une ville ; le poète connaît l’art de composer un poème épique, le menuisier sait fabriquer cette navette qui convient pour tisser le lin ou celle qui convient pour tisser la laine, cette autre pour tisser les vêtements légers. On peut même ajouter : ils

savent pratiquer excellentement leur métier et même qu'ils sont équipés de l'instruction nécessaire à leur exercice. En un sens donc, ils sont bel et bien savants, ils ont un savoir-faire, ils savent faire... Mais comme dit Wolff, ils ne savent pas ce qu'ils font ! Ils ignorent l'essentiel.

Mais qu'est-ce qui est essentiel ? On pourrait s'étonner que le texte de l'*Apologie* néglige la compétence du savant qui s'attache aux recherches abstraites, par exemple aux phénomènes astronomiques. Et s'en étonner d'autant plus que la recherche du savant n'est pas ici seule en cause, mais aussi bien le programme universel des écoles philosophiques qui ont précédé Socrate. Toutes affichent l'ambition de constituer une sagesse, et de connaître toutes les choses dans le ciel et sur la terre.

Mais précisément cette ambition de constituer un système du monde qui est née avec la philosophie, Socrate la conteste et l'écarte délibérément comme une prétention indue. Xénophon le rappelle dans un passage célèbre des *Mémorables* (cité par Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, p. 58). Socrate considérait une telle recherche comme inutile, ensuite comme une folie, qui fait perdre de vue les seules connaissances importantes : celles qui portent sur les choses qui sont les plus grandes et les plus belles, les « choses humaines », enfin comme une connaissance incertaine, qui n'aboutit jamais, puisque aucun de ces prétendus savants ne s'accorde avec les autres. L'objet de la philosophie doit donc être strictement délimité : il ne saurait se trouver dans le ciel étoilé, ni dans quoi que ce soit d'extérieur à l'homme. Au fond, l'ignorance de ces choses spéculatives est sans importance. Le seul objet important ce sont les choses humaines. Avec Socrate, selon la formule célèbre, la philosophie descend du ciel sur la terre, et se soucie d'abord des actions humaines et du bien humain.

Cela éclaire la dénégation du savoir que Socrate proclame dans notre texte (je n'ai pas conscience de détenir un savoir, et je n'en détiens aucun). Platon ne met jamais Socrate en demeure d'expliquer ce qu'il veut dire par cette dénégation, et il semble le préserver de répondre à la question générale : « qu'est-ce que le savoir ? » Comme si l'examen d'une telle question risquait de le détourner des questions bien plus essentielles et bien plus urgentes : les questions morales, et surtout la question : « comment doit-on vivre ? »

Ce faisant, Socrate incline la recherche dans une direction qui est d'abord celle de l'utile et de l'avantageux pour les hommes. En plaçant l'objet de la philosophie dans les choses humaines, Socrate souligne que *c'est d'abord au désir du bien que la recherche du vrai en tout homme est assujettie*. Le bien c'est d'abord l'avantageux, l'utile. Si la philosophie est un savoir, c'est sur ce souci du bien humain qu'il porte. Comme le montre notre texte, ce savoir est l'objet même d'une enquête toujours ouverte et toujours reprise.

Être heureux ne consiste pas simplement à posséder des choses bonnes, ni même à savoir les produire, mais surtout à savoir en faire usage, et cela **comme il faut**. Ce bon usage, qui le possède ? L'objet de l'ignorance des hommes savants de notre texte n'est pas à chercher du côté du ciel étoilé. S'il est vrai qu'ils ignorent l'essentiel, l'objet de leur ignorance est plus proche, plus modeste, mais aussi plus important. Nous retrouvons le paradoxe de leur compétence : ils ignorent le véritable objet de leur savoir. Pour reprendre l'heureuse formule de F. Wolff, certes, « ils savent faire, et ne savent pas ce qu'ils font. »

Socrate montre cela en demandant qu'on observe ces savants. Prenons l'exemple des politiciens : ils savent parler au peuple, ils savent persuader de prendre telle ou telle décision, ils savent parfois prévoir les conséquences de tel ou tel choix, etc. Mais savent-ils dans quel but ils font cela ? Quand on les questionne, ils finissent par lâcher que c'est pour la Justice. Mais qu'on leur demande ce qu'est la Justice et ils sont embarrassés, ils ne parviennent pas à définir clairement ce principe qui devrait fonder tous leurs actes ! Ces hommes clairvoyants en tout sont aveugles sur l'essentiel ! Que dirait-on d'un capitaine qui saurait naviguer (faire le point, affronter la tempête, connaître les vents), mais dont le bateau serait un bateau ivre, parce qu'il ne saurait pas où il doit aller ? On pourra avec profit confirmer ce raisonnement sur les autres exemples proposés par Platon dans notre texte.

Mais il faut considérer les choses de plus près encore. Une ligne de partage semble s'établir : d'un côté on a des spécialistes, des savants, des hommes politiques, des poètes, des généraux... Ils savent commander, persuader, composer ou combattre de manière efficace... De l'autre, une série de valeurs : justice, beauté, courage, etc. valeurs qui devraient régler leurs actions, mais personne ne sait vraiment au juste en quoi elles consistent !

Peut-on trouver une seule règle d'action dont on puisse dire qu'elle est toujours juste ou injuste ? Montrons que non.

Soit la maxime : « tromper ». Elle paraît injuste. Mais est-ce qu'elle l'est toujours ? Non, il peut être juste que le général trompe l'ennemi.

Alors il nous faut préciser : il est injuste de tromper ses amis. Mais Xénophon dans les *Mémoires* note qu'on peut imaginer qu'un général au combat, voyant son armée perdre courage, lui fasse croire que des renforts vont venir, et que par ce mensonge il relève le courage de ses soldats.

Alors il faut encore préciser : il est injuste de tromper ses amis à l'aide d'une supercherie qui peut leur être nuisible. Mais ça n'est pas forcément suffisant : il y a des cas où par inadvertance on nuit sans le vouloir. Il faudrait donc encore préciser : il est injuste de tromper volontairement ses amis par une supercherie qui leur est nuisible.

Mais alors on risque d'aboutir à l'idée qu'agir aveuglément serait plus juste qu'agir en connaissance de cause ! Pourrait-il être plus juste d'agir aveuglément qu'en connaissance de cause, on ne parvient pas à l'expliquer...

C'est à des apories de ce genre que se trouvent affrontés les interlocuteurs de Socrate qui doivent bien finir par concéder qu'on ne peut pas citer un acte qui soit absolument juste ou injuste, et qu'à fortiori on ignore la justice.

Tous ces hommes qu'on croit savants ne savent pas répondre à la question : « pourquoi est-ce que tu agis ainsi et est-ce que tu as raison de le faire ? »

Mais cette question, c'est pourtant la question humaine par excellence. Il n'y a que l'homme qui veut ce qu'il fait et qui le fait en conscience, c'est le seul qui n'obéit pas simplement à la loi de causalité naturelle.

De cela Socrate tire une invitation à une prise de conscience qui révèle que les hommes compétents dans la science des choses ne voient pas que la chose la plus humaine et la plus importante, c'est que l'homme agit en fonction de valeurs : il veut ce qu'il fait avant de le faire, et il le fait en conscience.

L'essentiel pour l'homme, aux yeux de Socrate, c'est précisément ces valeurs, et *ces choix de valeurs*. On comprend alors que *se poser la question des valeurs, c'est se poser la vraie question de l'homme et de la connaissance de soi*. Le problème, c'est bien, non pas de savoir ce qu'on « a », notre « avoir » (corps, biens, honneurs) mais de savoir ce qu'on « est ».

On est reconduit comme cela à la question de la connaissance de soi, et à l'injonction socratique : « Connais-toi toi-même ».

Mais justement, dès que Socrate examine cette question, ce qu'il découvre, c'est qu'on est dans le paradoxe radical : ce qui est à eux, leur « avoir », cela les hommes le connaissent et même ils s'en préoccupent beaucoup. Beaucoup trop ! Au point de multiplier les rivalités, les compétitions, et les guerres pour « tenir » cet avoir ou le reconquérir. Mais de qui « est » nous-mêmes, de nos décisions, de nos buts, des valeurs que nous engageons dans l'existence, ils ne se soucient guère.

De là le renversement socratique, qu'on peut schématiser de la manière suivante :

Socrate dit : « j'avoue que je sais rien, je ne possède aucune science des choses (cette science qu'ont les hommes compétents) » En un premier sens, savoir, c'est savoir qu'on ne sait rien.

Mais en avouant ça, je peux me flatter de savoir quelque chose, et effectivement, il y a un passage de l'*Apologie* où il affirme posséder une « science. » Il dit : « Je le reconnais, je possède une science... quelle sorte de science ? Celle qui est, je crois, la science propre à l'homme. »

Cela veut dire : « Connais-toi toi-même », comprends que *le savoir de soi ne peut être la science des choses*. C'est cela qu'indique l'enquête.

En effet, les « savants » qui croient savoir ignorent les valeurs essentielles, et cela parce que les plus grands efforts pour connaître les choses et savoir agir n'augmenteront jamais notre connaissance de l'homme, c'est-à-dire la connaissance de ce qu'il « doit » être... la connaissance de l'exigence morale.

Mais il y a pire : on a tendance à penser qu'on peut aller du savoir sur l'être des choses ou sur les choses à une revendication de compétence sur le devoir être et sur ce que doit être la conduite des autres. De là une longue liste des « compétents » qui prétendent passer de qu'ils savent à ce qui « vaut », de ce qui est à ce qui « doit » être. Par exemple, tous les hommes qui s'appuient sur leur compétence savante des choses pour donner aux autres des leçons de conduite dans la vie, et leur dire ce qu'ils doivent faire.

Une autre leçon semble impliquée : si ces savants ignorent les choses essentielles, les valeurs, cela semble impliquer que les ignorants – entendons les hommes ordinaires – ont là-dessus (sur le rapport aux valeurs) aussi bon jugement, sinon meilleur jugement, que les savants : *tout homme est capable de saisir l'exigence des valeurs morales qui font l'homme vraiment homme*.

L'injonction : « connais-toi toi-même » est donc capitale.

Concluons sur le texte de l'*Apologie*. Le texte qui suit invite à l'examen de soi, un examen critique d'une autre nature :

« Alors, cher ami, toi qui es athénien, citoyen de la ville la plus grande et la plus renommée pour sa science et sa puissance, tu ne rougis pas de donner tes soins et ta fortune pour l'accroître le plus possible ainsi qu'à ta réputation et tes honneurs... Quant à ton âme qu'il s'agirait d'améliorer sans cesse, tu ne t'en soucies pas, tu n'y songes même pas... Ma seule affaire (c'est la science propre à l'homme que Socrate revendique) c'est d'aller par les rues pour vous persuader, jeunes et vieux, de ne vous préoccuper ni de votre corps ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme, pour la rendre aussi bonne que possible. »

Terminons par quelques remarques :

- Cet examen critique de soi passe par la relation du dialogue – dans l'art « dialectique », une méthode d'éducation devient possible, en même temps qu'un modèle de recherche du vrai – le « non savoir » de Socrate rend possible une quête du vrai par la méthode.
- Dans l'injonction qui complète les deux autres : « Prends soin de ton âme », il y a l'idée que la fin moralement excellente n'est pas extérieure à l'agent, elle ne consiste pas dans le fait d'avoir accompli quelque chose avec succès. Mais dans le fait d'être devenu, par cet agir même, une personne au sens fort.
- C'est pourquoi le critère de la vie réussie, dans ce souci de soi au sens fort, ce n'est pas le succès, c'est la vie de quelqu'un qui puisse dire : « j'ai voulu cette vie là » et qui la reconnaît comme bonne.

Bibliographie

On pourra lire avec profit les ouvrages suivants :

Descartes, *Discours de la méthode*, Les Œuvres Philosophiques, texte intégral et commentaires de A. Chauve, Larousse-Bordas, 1999.

Platon, *Apologie de Socrate*, Introduction et traduction de Luc Brisson, GF-Flammarion, Paris, 1997.

Platon, *La République*, Livres VI et VII, Traduction et Commentaire de Monique Dixsaut, Éditions Pédagogie Moderne, Paris, 1980.

Francis Wolff, *Socrate*, collection « Philosophies », PUF, Paris, 1985.

Index des notions abordées dans le cours sur le savoir

La connaissance

La logique

La méthode

L'opinion

La raison

Le raisonnement

Le sensible

La vérité ■

**> Quand nous percevons,
sommes-nous purement
passifs ?**

J.-M. Tréguier

Quand nous percevons, sommes-nous purement passifs ?

La thèse développée ici consistera à répondre négativement à la question posée ; elle écartera donc l'hypothèse d'une pure passivité perceptive pour retenir l'idée d'un acte perceptif qui nous permet d'identifier des objets extérieurs plutôt que d'être seulement stimulés par leur présence. Mais affirmer l'existence d'un tel acte suppose encore qu'on en détermine le principe ou le sujet. Contre l'idée cartésienne d'une pure inspection de l'esprit, on s'orientera vers l'idée selon laquelle la perception est une conduite corporelle qui précède en nous l'activité de l'esprit et qui la fonde. On pourra alors établir une passivité de notre activité.

Cette option détermine donc le **plan** suivant :

Introduction

I. Le concept de perception est ici déterminant, la première nécessité est d'en fixer précisément le sens par l'analyse attentive du rapport perceptif au monde ; cette analyse fournira un premier élément de réponse à la question posée.

I,1 : Simplicité et complexité de la perception

I,2 : La perception et ce qui n'est pas elle (mémoire, imagination, pensée, sentiment)

I,3 : L'ambivalence perceptive, extériorité et intériorité

I,4 : Sensation et perception, la passivité du sujet percevant

I,5 : Transition : rassembler n'est pas seulement recueillir, indice d'un problème qui subsiste et qui engage la réflexion sur une autre voie

II. Il s'agit ici de montrer que la distinction sensation/perception rend intenable l'idée d'une pure passivité et implique au contraire une activité propre qui s'effectue à l'occasion de la sensation.

II,1 : La perception, interprète de la sensation

II,2 : L'inachèvement perceptif

II,3 : L'inspection de l'esprit

II,4 : Voir et penser que l'on voit : acte de l'esprit et mécanique corporelle

II,5 : Transition. À nouveau une difficulté empêche de clore la réflexion, la distinction sensation/perception impose l'idée d'une mécanique corporelle qui ne correspond pas à l'expérience que nous avons de notre propre corps.

III. En récusant l'idée d'une mécanique corporelle on récusera aussi la distinction sensation/perception, et on montrera que le corps sensible institue un monde environnant qui est le monde que nous percevons et à partir duquel l'esprit construit ses propres jugements. On établira ainsi une passivité de l'activité.

III,1 : L'unité positionnelle du corps

III,2 : L'unité existentielle du corps

III,3 : La configuration du monde sensible

III,4 : Sentir c'est percevoir : le corps, sujet de la perception

Conclusion : L'opérativité du corps ou la passivité de notre activité.

Introduction

Quand nous percevons nous sommes mis en présence du spectacle du monde, spectacle ordonné et cohérent dans lequel nous savons, ordinairement, nous retrouver et nous orienter. Il nous semble alors que c'est l'ordre même du monde qui est immédiatement donné à notre sensibilité sans que nous ayons autre chose à faire qu'à le recevoir passivement. Cependant la pure sensibilité ne nous donne jamais qu'une variété infinie d'impressions ou de sensations toutes différentes et qui ne semblent contenir aucun principe d'unité ou de cohérence, avant du moins que notre esprit ne nous permette d'y établir des rapports, des comparaisons, des associations. Faudrait-il alors admettre que le monde que nous sentons n'est pas exactement le même que celui que nous percevons, et qu'il y aurait, pour accéder au second, la nécessaire médiation d'un savoir ou même d'une culture ? Se peut-il donc que la perception ne soit pas seulement sensible et qu'il faille y voir aussi un acte de l'esprit ?

I. Qu'est-ce que percevoir ?

I,1. Il peut sembler d'abord étrange d'interroger la perception qui constitue sans doute notre expérience la plus familière et la plus simple : que pourrait-on avoir à dire de plus que ce qui se révèle avec évidence dans cette ouverture au monde qu'est le rapport perceptif ? Percevoir un paysage par exemple c'est simplement être en présence des éléments qui le constituent et comme en contact avec eux : le vert des prairies qui contraste immédiatement avec celui des chênes qui les bordent, le ruisseau qui serpente plus bas, que l'on ne voit pas encore, mais qui s'annonce dans un murmure cristallin, les lointains où ondule la cime de grands pins, et, derrière, une mer immobile qui semble vouloir se confondre avec le ciel ... Rien qui ne soit l'indice d'un problème, rien d'autre qu'une familiarité toujours déjà donnée, où l'émerveillement même suppose une certaine connivence immédiate qui pourrait servir à définir la perception.

Qui ne voit cependant qu'une telle familiarité est faite en réalité d'un ensemble complexe où se sont déposés, comme autant de sédiments entremêlés, des savoirs, des souvenirs, des tonalités affectives, concrétions de perceptions plus anciennes et déjà oubliées ? Comment même ignorer que l'évocation d'une expérience perceptive, aussi simple soit-elle, engage des structures langagières et des catégories qui rendent l'expérience signifiante pour l'avoir d'abord rendue conforme à la manière dont nous pensons le monde ? Comme si, en définitive, le mot «perception» ne pouvait renvoyer qu'à autre chose que la perception elle-même, jusqu'à nous faire douter qu'il y ait autre chose sous ce mot qu'une synthèse et un résumé commode d'opérations diverses qui, sans être perceptives, contribueraient cependant à faire qu'il y ait quelque chose comme une perception.

Sous l'apparente familiarité initiale la réflexion élémentaire découvre donc au moins une question préalable : savoir ce qu'est vraiment la perception et si même elle est accessible sans présupposés ou sans être irrémédiablement mêlée à ce qui n'est pas elle. Peut-on, donc, saisir la perception elle-même, la perception pure en quelque sorte, dégagée de tout ce qui d'ordinaire lui est associé sans même que l'on en prenne conscience ?

I,2. Sur ce point, une première évidence semble s'imposer d'elle-même : si toute perception s'accompagne de mémoire et se double de représentations imaginaires, elle ne se confond pourtant avec aucune des deux ; par la mémoire ou l'imagination, nous nous rendons présent quelque chose qui ne l'est pas, qui n'est pas actuellement présent ou donné, de sorte que souvenir et image sont essentiellement des re-présentations ; au contraire, la perception nous met en présence d'un quelque chose, présence actuelle du perçu qui est là «en chair et en os» comme le disait Husserl, qui s'impose à nous en quelque sorte, indépendamment de toute évocation par le souvenir ou l'image.

Cette première évidence en appelle une autre : la présence «en chair et en os» du perçu est présence actuelle et concrète, présence sensible¹ donc, dont nos sens seuls font d'abord l'épreuve ou l'expérience. En cela une perception se distingue encore de la pensée ou de la conception : la description du paysage faite plus haut a un sens pour quiconque sait lire, mais c'est encore par une médiation, celle des signes linguistiques, que le lecteur de cette description pourra atteindre le paysage décrit et s'en faire une idée ; mais cette idée d'un littoral champêtre ne lui en fera saisir que la signification ou le type général qui, même porté par une imagination féconde, restera une abstraction tant qu'il n'aura pas le paysage « sous les yeux », c'est-à-dire tant qu'une intuition sensible ne viendra pas remplir de présence concrète la pure forme que donnent les mots lus ou entendus.

1. Cf. Annexes, note 1

Percevoir c'est donc être mis en présence de quelque chose qui se donne et s'impose comme une réalité extérieure et indépendante de nous. Aussi bien une perception se distingue-t-elle encore du sentiment qu'elle peut bien susciter, mais par lequel j'éprouve en moi-même cette fois le bonheur d'une enfance retrouvée dans les contours d'un paysage ou dans le goût d'une madeleine². Sans doute ne puis-je plus percevoir ce paysage ou ce gâteau sans éprouver ce sentiment au point que mon expérience présente m'apparaît en effet comme une sédimentation de données actuelles et d'images plus anciennes ; malgré cela je distingue cependant le bonheur que je ressens en moi du paysage que je perçois là-bas.

I,3. Cette dernière remarque souligne pourtant une sorte d'ambivalence qui semble caractériser la perception et la distingue de tout ce qui n'est pas elle. Percevoir c'est en effet être à la fois là-bas, dans les choses qui s'imposent à mes sens, et être auprès de soi ou renvoyé à soi par la manière dont m'affecte la présence de ces choses. Parallèlement, le perçu semble à la fois extérieur et indépendant, mais aussi à la merci de mon regard et des passions qui peut-être l'orientent. Est-ce l'objectivité d'une saveur ou d'un spectacle qui réveille mon enfance perdue, ou est-ce la nostalgie de cette enfance qui fait la saveur particulière de cette madeleine ou l'attrait de ce paysage ? Est-ce même une extériorité qui m'impose ses propres contours, ou n'est-ce pas moi qui la configure selon l'angle sous lequel je la regarde ? Car enfin, ce paysage que je perçois ne cesse aussi de changer à mesure que je m'y déplace. Peut-on même opter entre les deux termes de ces alternatives et ne faudrait-il pas conclure plutôt que percevoir c'est tout à la fois être affecté par la présence des choses et, dans et par l'épreuve de cette affection, se saisir soi-même comme sujet percevant ?

I,4. Cette dernière hypothèse a d'abord le mérite d'être conforme à notre tentative initiale : saisir la perception elle-même, sans présupposés, c'est au moins ne pas présupposer l'existence d'un sujet, c'est-à-dire d'un principe d'unité et d'identité d'où les données sensibles recevraient leur forme et leur cohésion particulières. On peut comprendre ainsi la métaphore de la table rase ou de la page blanche par laquelle Locke³ cherche à traduire l'origine de l'esprit. La page blanche, sur laquelle la main imprime ou écrit les mots, figure une puissance purement passive capable seulement de recueillir les impressions produites sur nos sens par la présence des objets extérieurs. Les stimulations des organes sensoriels se déposent dans l'âme où elles sont recueillies sous forme de perceptions, par quoi il faut entendre les idées que nous avons du blanc, du jaune, du chaud, du froid, etc. La perception ne se confond donc pas avec la sensation, elle en est l'effet dans l'esprit et peut donc se comprendre comme une réactivité de l'esprit à la stimulation sensorielle. Percevoir c'est donc reconnaître la manière dont nos sens sont diversement affectés par la présence des choses extérieures et identifier ces choses à leur façon d'agir sur nos sens, c'est-à-dire à leurs qualités sensibles. Il s'agit bien, sans doute, d'un premier degré de connaissance, mais cette connaissance est tout entière induite en nous par l'action de la réalité extérieure sur nos organes sensoriels. De ce point de vue nous pourrions donc dire que lorsque nous percevons, lorsque nous reconnaissons des choses à leurs qualités sensibles, nous sommes cependant purement passifs ou simplement affectés par la présence sensible de ces choses.

Le second mérite de cette analyse proposée par Locke est de nous éclairer, à nouveau sans rien présupposer, sur l'origine même du sujet que nous sommes et sur la conscience que nous en prenons. Car c'est en percevant les choses extérieures que l'esprit s'aperçoit lui-même comme chose qui perçoit et se distingue ainsi des choses simplement perçues. La conscience de soi, qui est constitutive de l'être sujet, n'est donc d'abord rien d'autre que cette manière de se percevoir soi-même comme être affecté, perception seconde que l'on nomme réflexion et qui est la première manifestation d'un esprit en acte. Distincte de la précédente en ce qu'elle nous rapporte à nous-mêmes et non plus aux choses extérieures, cette perception seconde est plus précisément ce que l'on nommera l'aperception⁴, c'est-à-dire une perception qui se double d'une conscience d'elle-même et qui rend possibles les opérations propres de l'esprit : penser, douter, croire, raisonner, etc. S'il y a donc bien une activité de l'esprit, elle demeure seconde et dérivée du rapport perceptif qui n'est lui-même que la réception purement passive des choses telles qu'elles se présentent à nous.

2. Cf. Annexes, texte 1

3. Cf. Annexes, texte 2

4. Cf. Annexe, note 2

I,5.⁵ Il ne saurait être question d'examiner, ici, la pertinence de cette analyse à la lumière de ses conséquences sur la nature et la valeur de nos connaissances⁶ ; mais il y a cependant, sur le point précis qui est le nôtre (qu'est-ce que percevoir ?), une difficulté qui surgit : si la perception ne se réduit pas aux pures sensations en ce qu'elles les recueille et les rassemble au point de les transformer en idées, ne faut-il pas qu'elle tire quelque chose de son propre fonds, quelque chose que la sensation ne contient pas et qui ne saurait donc être donné, quelque chose en somme qui serait l'indice d'une activité spontanée de l'esprit ?

II. Perception et Identification

II,1. Jamais, semble-t-il, une sensation de couleur, par nature absolument singulière (le blanc de la neige, par exemple, qui n'est pas exactement le même que celui du lait), ne pourra me donner la généralité que j'atteins en évoquant la blancheur ou l'idée du blanc ; en associant même, par sédimentation, toutes les sensations possibles de blanc, je ne pourrai y trouver que des différences et non pas cette unité ou cette identité que je saisis en percevant un objet comme blanc, par-delà les nuances infiniment variées qui affectent pourtant mes sens. De même, une sensation visuelle n'est pas une sensation tactile, mais percevoir un champ de neige c'est pourtant rapporter la sensation de blanc et la sensation de froid à un même objet ; me faudrait-il admettre que la blancheur est froide quand pourtant je me brûle en buvant du lait chaud ? Dira-t-on que la neige aussi brûle ? Mais c'est alors l'expression d'une perception plus complexe encore où sont implicitement comparées et rapprochées deux sensations pourtant distinctes, la douleur provoquée par la brûlure d'une flamme et celle que produit un froid trop vif. Confronté par Socrate à ces multiples difficultés, Théétète, qui bien avant Locke affirmait spontanément que notre connaissance est d'abord sensation, en vient finalement à admettre que les rapports, la cohésion, l'identité et la différence qui sous-tendent ma perception d'un objet échappent aux organes sensoriels et ne peuvent être que l'effet d'une fonction de l'âme⁷.

II,2. Notre analyse précédente est donc encore incomplète et nous empêche de comprendre qu'en refusant de réduire la perception à la sensation on refuse aussi bien de penser la première comme un simple effet de la seconde. Pour le comprendre clairement il faut encore dévoiler non plus une ambivalence de la perception mais ce qui paraît comme une énigme. Toute perception est en effet incomplète ou nécessairement inachevée en regard de ce qu'elle-même permet pourtant d'identifier. Je perçois un cube quand je ne vois pourtant, au mieux, que trois de ses six faces ; et ces six faces qui constituent le cube comme cube, je ne peux jamais les voir simultanément. Cette impossibilité tient à ma perception elle-même qui se fait toujours d'un certain point de vue qui est le mien et qui exclut par définition tous les autres points de vue possibles ; ces autres points de vue, je pourrai toujours les occuper successivement, mais jamais simultanément, je ne pourrai jamais en faire la somme. Et pourtant, c'est dans l'unité et l'immédiateté d'une seule perception que j'identifie un cube dont certaines faces sont par principe invisibles. On dira sans doute que j'ai le souvenir de ces faces actuellement cachées et que, par lui, je peux en anticiper la présence future ; mais cet associationisme, qui nous renverrait à la multiplicité des images présentes et représentées, ne nous expliquera jamais l'unité indivise et instantanée de la perception qui me donne le cube lui-même et en toute évidence.

Or cette énigme ne subsiste qu'aussi longtemps que l'on suppose un passage par degrés continus de la multiplicité des sensations à l'unité de la perception et que l'on préjuge donc d'une pure passivité de la perception. Dès lors que l'on cesse de croire que l'esprit ne fait que tendre une page blanche aux choses pour qu'elles s'y impriment telles qu'elles sont, dès lors donc que l'on voit que la perception humaine est, en tant que telle, compréhensive ou intelligente, alors l'énigme disparaît. Mais voir cette qualité de notre perception exige encore un effort d'attention auquel justement nous convie Descartes à travers la célèbre analyse du morceau de cire⁸.

[II,3.] Que nous fait voir cette analyse ? Un morceau de cire, d'abord solide et dur, qui se ramollit et se liquéfie en étant approché d'une flamme, au point qu'il n'est pas une seule de ses qualités (couleur, odeur, dureté...) qui n'ait finalement changé. Chacun convient évidemment et avec assurance que c'est

5. Cf. Annexes, note 3

6. Cf. Annexes, note 4

7. Cf. Annexes, texte 3

8. Cf. Annexes, texte 4

bien la même cire qui était d'abord solide et qui est devenue liquide ; chacun dira avoir vu de ses yeux la même cire se transformer et revêtir en quelque sorte des qualités différentes. Mais d'où nous vient réellement cette connaissance de l'identité de la cire (« la même ») ? Il ne peut s'agir d'une connaissance par les sens puisque les sensations qui se produisent en nous au spectacle de la fusion sont aussi multiples et variées que les qualités qui se succèdent dans la cire et qu'aucune ne nous donne à sentir une quelconque identité. Se peut-il alors que l'imagination vienne compléter les sensations présentes en y ajoutant les sensations possibles de sorte que nous pourrions en faire imaginativement la somme et atteindre ainsi à l'unité ? Mais cette sommation, même imaginaire, risquerait fort de s'étendre indéfiniment sans épuiser l'infinie variété des formes possibles ni nous donner jamais une quelconque unité. Ni la sensation ni l'imagination ne nous permettent donc de comprendre ce que l'on comprend pourtant spontanément en percevant la cire, à savoir son identité qui la fait demeurer une à travers la multiplicité de ses changements. Cette compréhension immédiate qui nous permet de dépasser les multiples qualités vers leur signification ne peut être que l'effet d'une opération ou d'une inspection de notre esprit, un jugement par lequel nous constituons l'unité de ce qui ne peut nous être donné que sous la forme d'une multiplicité. Ce qui permet en outre de comprendre que la sensation, parce qu'elle est pure mécanique, demeure en deçà du vrai et du faux, quand la perception, parce qu'elle est jugement, peut toujours être erronée.

II,4. Nous n'assistons pas ainsi à la substitution d'une connaissance intellectuelle à une connaissance sensible qui serait défailante, nous sommes seulement rendus attentifs à ce qu'a toujours été notre perception, non pas une connaissance passivement reçue par l'intermédiaire des sens, mais un acte de l'esprit qui informe et structure ce que nous voyons, touchons ou sentons. Descartes peut alors conclure, contre l'illusion du langage ordinaire qui nous assure que nous *voyons* la même cire, que la perception de cette cire n'est ni une vision, ni un attouchement, ni une imagination et ne l'a jamais été, elle est une inspection de l'esprit. Par quoi il faut comprendre que c'est l'esprit et même l'entendement seul qui perçoit, non pas pour admettre (hypothèse fantaisiste) que ce ne serait pas la même cire que nous sentons et que nous percevons ou que nous pensons, mais pour refuser l'idée que le corps puisse être le sujet de la perception. Pour refuser en somme l'idée d'une perception qui ne serait que passive et produite en nous par la mécanique corporelle. La perception est donc une opération ou un acte de l'esprit ; cet acte cependant ne saurait être une pure initiative, il s'effectue à l'occasion d'une passion de l'âme qui reçoit des choses extérieures les sensations dont elle fait une représentation⁹. Il y aurait donc, dans la perception même, un assemblage de passivité et d'activité témoignant de ce que Descartes nomme par ailleurs l'union de l'âme et du corps.

II,5. On pourrait alors construire l'analogie suivante : de même que lire un texte revient à en comprendre le sens quand je ne vois pourtant que des traces sur du papier, de même, percevoir revient à identifier un objet là où le simple sentir ne me révèle qu'une présence indéterminée. Cependant, si une pure présence peut aussi être un signe susceptible d'être lu et interprété, ne faut-il pas qu'elle soit encore, à l'image des mots tracés sur le papier, instituée comme signe c'est-à-dire déjà ordonnée selon une règle que retrouvera la lecture ? Ne faut-il pas alors que notre corps, qui nous donne la présence des choses, soit un peu plus qu'une simple mécanique sensorielle ?

III. La perception, conduite corporelle

III,1. Cette question qui demeure revient en somme à se demander si notre corps, qui nous donne cette présence des choses, est encore lui-même une chose parmi les choses, ou s'il n'est pas toujours déjà un point de perspective où s'ébauche, non pas seulement l'occasion d'une perception, mais sa possibilité même. Une telle question ne vient pas seulement de l'analogie de la lecture qui n'est jamais qu'une approximation, elle naît plus profondément de l'expérience que chacun fait de son propre corps qui se distingue immédiatement des choses qu'il nous donne à sentir, et qui n'est donc pas avec elles dans un simple rapport mécanique. L'enjeu de cette dernière analyse sera donc de nous permettre de décider s'il y a lieu de maintenir une distinction entre sentir et percevoir ou s'il ne faudrait pas plutôt comprendre finalement le percevoir comme une opération du sentir¹⁰.

9. Cf. Annexes, texte 5

10. Toutes les analyses qui suivent renvoient à Merleau-Ponty, notamment *Phénoménologie de la perception*, I, 3 et 4, II, 1 et 2.

À la différence de l'objet perçu, mon corps ne me quitte jamais, il n'est jamais totalement absent de mon champ de perception, je n'ai donc jamais à le chercher comme je peux avoir à le faire pour un objet. Mais cette permanence échappe curieusement à mes investigations : parce qu'il m'accompagne dans mes tentatives d'exploration, mon corps ne peut pas en être l'objet, je ne peux pas le déployer pour le poser tout entier devant moi. Cette permanence qui se dérobe sans cesse n'est au fond que la marque de ma propre insertion dans l'espace ; pourtant cette insertion n'est pas seulement spatiale ou purement physique, elle n'est pas seulement le fait de ma situation, elle en est le principe, elle est ce point d'insertion qui servira de repère pour définir toute situation. S'il y a en effet des directions dans l'espace, s'il y a un « ici », un « là-bas » et un « ailleurs », c'est toujours relativement à un « ici » absolu qui ne définit pas un emplacement dans l'espace objectif, qui est au contraire mon être-corps à partir duquel se configure un espace et à partir duquel se dessinent des lieux. C'est donc une spatialité originaire¹¹ qui rayonne à partir de mon corps et qui ordonne ma coexistence avec les choses. Mon corps donc, n'est pas une chose parmi les choses, ou s'il l'est encore d'une certaine manière, c'est de façon primordiale, comme une chose-étalon ou comme un archétype dont l'unité propre est un principe de mesure et d'orientation.

III,2. Cette unité positionnelle du corps qui s'éprouve en somme comme le principe d'un ordre spatial, est en outre l'unité d'une existence où nos organes sensoriels sont en correspondance les uns avec les autres. Les coordinations sensorielles sont d'abord et avant toute acquisition un système d'équivalences et de transpositions possibles : c'est le même corps qui voit et qui entend, qui touche, qui goûte et qui sent. Pour cette raison, les qualités sensibles ne sont des éléments objectifs isolés les uns des autres et simplement juxtaposés que pour le regard qui les analyse ; pour le corps qui les vit, chaque qualité est comme une partie totale, qui ouvre à la structure interne de la chose et par là même donne accès à chacune des autres. Le rouge de la craie est indissociable de sa texture et ne sera jamais le même que celui du métal. Alors en effet on peut déjà toucher la texture en voyant la couleur, on peut sentir une qualité dans ou à travers une autre : on peut voir la fragilité du verre, voir le son cristallin qui en jaillira s'il se brise, voir et presque toucher la dureté et l'inégalité des pavés dans le bruit d'une voiture ... La possibilité même de telles expériences synesthésiques¹² révèle que l'unité de l'objet perçu est corrélative de l'unité corporelle : l'unité de l'objet, c'est d'abord l'expérience de la présence du tout dans chacune de ses parties, elle est vécue ou éprouvée avant même d'être pensée. « Les sens, dira Merleau-Ponty, se traduisent l'un l'autre sans avoir besoin d'un interprète, se comprennent l'un l'autre sans avoir à passer par l'idée »¹³.

III,3. Parce qu'elle est d'abord vécue ou éprouvée, l'unité de la chose est comme postulée ou anticipée dans chacune des vues que j'ai sur elle, et l'expérience sensible est en elle-même ce mouvement exploratoire par lequel mon corps cherche à assurer sa prise sur l'objet en y cherchant la confirmation des anticipations qui le conduisent. C'est cette exploration qui s'achève en perception lorsque mon corps a sur le spectacle une prise précise, lorsque la chose vue est aussi appréhendée comme le but d'une action possible. Le système inter-sensoriel est donc aussi un système sensori-moteur, de sorte que la vision de la balle qui se déplace vers moi contient déjà le geste que je pourrai faire pour la saisir lorsqu'elle passera exactement à portée de ma main. Ainsi, lorsque mon corps se déplace, c'est toujours comme si les premiers gestes ou les premiers pas contenaient immédiatement la situation finale, de sorte que la série des mouvements effectifs qui me conduisent au but apparaît comme toujours déjà disponible, comme un dispositif tout prêt, monté à mon insu¹⁴ dans une connivence native avec les choses. C'est donc toujours l'unité du sentir qui dispose autour de moi, non plus une simple présence indéterminée, mais un monde organisé¹⁵, c'est-à-dire en effet un système où les choses sont comme des signes qui appellent leur identification comme d'autres sollicitent la lecture. Si, sachant lire, je ne peux pas voir des mots écrits sans les lire, il n'en résulte pas que leur agencement intelligible procède de l'acte de lecture ; de même, si je ne peux pas voir la cire sans juger qu'elle est une seule et même cire, il n'en résulte pas que son unité soit constituée par ce jugement même.

11. Cf. Annexes, note 5

12. Cf. Annexes, note 6

13. *Phénoménologie de la perception*, p. 271.

14. Cf. Annexes, note 7

15. Cf. Annexes, note 8

III,4. Il faut plutôt conclure que le corps, dans son unité vécue, est le médiateur d'un monde qui nous apparaît comme toujours déjà là et toujours déjà disposé en vue des jugements dont il sera l'objet. Avant même que cet objet ne paraisse sous la lumière de l'esprit, et pour qu'il puisse y paraître, le monde est configuré ou mis en scène¹⁶ dans l'unité du sentir, et c'est cette unité même qui définit la perception. Cette perception est donc une opération corporelle dont le principe, pour ne pas dire le sujet, est le corps vécu. Il faut alors renoncer à toute distinction entre sensation et perception ou y voir seulement un artifice produit par l'analyse réflexive. Nous n'avons jamais de sensations isolées qu'il faudrait ensuite rassembler et articuler de façon cohérente, nous avons toujours au contraire la présence immédiate de la chose perçue. Il peut sans doute se faire que, dans une situation donnée (la vision des lointains par exemple, ou la juxtaposition de milieux différents), les connexions inter-sensorielles soient éconduites de sorte que mon corps n'est pas en prise sur le spectacle. Alors la perception reste comme suspendue, en attente d'une confirmation qui ne vient pas, elle est perception tâtonnante ou hésitante et non pas sensation simplement mécanique. Ainsi la pierre plate que je crois voir au loin et qui n'est en réalité qu'une tache de soleil, ainsi le bâton plongé dans l'eau que je crois voir brisé... ne sont pas des collections incomplètes de sensations qu'un jugement viendrait corriger, ce sont bien des perceptions mais pour lesquelles la mise en scène ou la mise au point ne peut se faire parce que mon corps est empêché d'assurer sa prise sur le monde ; cet empêchement est provisoire dans le cas des lointains sur lesquels mon corps aura prise en s'en rapprochant, il est définitif dans le cas du bâton plongé dans l'eau : jamais je ne pourrai le percevoir autrement, même lorsque je saurai qu'il n'est pas brisé. Cette impossibilité de corriger la perception par le jugement confirme s'il en était besoin que la perception est essentiellement une conduite corporelle.

Conclusion

Quand nous percevons nous ne sommes donc pas purement passifs puisque contrairement à une pure réceptivité la perception nous permet d'identifier ce qui pourtant n'est jamais exactement donné. C'est bien cependant à propos d'un donné que se fait la perception et l'on serait autorisé alors à comprendre l'expérience perceptive comme un assemblage de passivité mécanique et d'activité pure, de sensations corporelles et d'inspections de l'esprit. Mais cette passivité mécanique ne correspond en rien à l'expérience que nous faisons de notre propre corps dont l'unité de situation et de mouvement se prolonge en configuration d'un monde perçu. Il faut donc admettre que c'est le corps qui perçoit et qu'en lui s'ébauche l'activité de jugement ; la perception n'est donc pas un assemblage de passivité et d'activité, mais une passivité de notre activité ou une opérativité du corps.

16. Cf. Annexes, note 9

Notes

- Note 1** Souligner le caractère *sensible* de la perception c'est aussi rappeler qu'elle ne se réduit pas au sens de la vue, elle peut recouvrir, et recouvre parfois simultanément, la totalité de nos sens. Bien plus, la totalité des sens ne renvoie pas seulement aux cinq sens, elle contient aussi des sensations kinesthésiques et cénesthésiques : les *kinesthésies* nous donnent la perception interne de nos propres mouvements et postures par le détour des sensations musculaires et des stimulations de l'oreille interne ; les *cénesthésies* nous donnent une représentation confuse et généralement affective de notre état interne. Il convient donc de se défier du langage ordinaire qui tend à identifier perception et vision et à privilégier ainsi la vue, conformément d'ailleurs à une longue tradition, au détriment des autres sens. Ce privilège tient essentiellement au fait de la vision à distance qui nous donne un espace déjà complexe tout en nous distinguant des objets qui s'y trouvent situés ; à l'inverse, les autres sens, notamment le goût, l'odorat et le toucher, supposent une proximité et même un contact avec les choses. La vue apparaît ainsi comme un sens « intellectualisé » et une métaphore pour l'esprit, le privilège qu'on lui accorde s'accompagne donc d'une dévalorisation implicite et induite de la sensibilité.
- Note 2** *Aperception* est un terme qui est introduit par Leibniz (cf. par exemple, *Monadologie*, art. 14) pour désigner la conscience ou connaissance réflexive qu'un sujet prend de ses propres perceptions ; cette distinction implique donc que les perceptions ou « petites » perceptions se produisent en nous sans que nous en prenions conscience. Même si cette distinction est introduite comme une critique adressée aussi bien à Locke qu'à Descartes, on peut considérer qu'elle est déjà implicitement présente dans le texte de Locke qui marque bien une différence entre la perception produite par sensation et celle produite par réflexion, sans en tirer cependant les mêmes conséquences que Leibniz. Chez Descartes au contraire, une perception peut sans doute être confuse mais elle est nécessairement consciente, elle est toujours une pensée c'est-à-dire une opération de l'esprit.
- Note 3** Une transition n'est pas un élément de décor, elle a pour fonction d'assurer la cohésion et la cohérence entre les différents moments d'une réflexion. Pour y parvenir, elle doit, au minimum, faire apparaître les questions ou les difficultés que l'analyse qui la précède n'a pas permis de résoudre, et montrer comment ces questions qui demeurent contiennent la nécessité philosophique d'une nouvelle analyse ou d'une nouvelle perspective.
- Note 4** Cette question plus générale fait précisément l'objet de la **leçon introductive** sur la connaissance sensible dont la présente leçon cherche à éclairer un aspect plus particulier et préalable à l'interrogation sur la validité de nos représentations.
- Note 5** Mon corps se distingue aussi des choses en ce qu'il n'est que présence : il ne peut pas passer ou être au passé, il peut certes mourir, mais je ne peux l'éprouver comme mien qu'en tant qu'il est présent face aux choses qui, elles, passent. Or c'est cette présence ou cette durée propre que mon corps communique aux choses en les disposant par avance comme horizon de mon expérience actuelle ; alors, par exemple, la chose vue à distance est présente dans l'espace en même temps qu'elle est présente dans l'avenir d'un « pas encore » ou dans le passé d'un « déjà plus ». C'est donc aussi une temporalité originaire qui peut être pensée à partir de l'unité du corps. Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 306.
- Note 6** La *synesthésie*, à ne pas confondre avec la cénesthésie, désigne un phénomène perceptif dans lequel une impression sensorielle effective (une couleur par exemple) s'accompagne de sensations supplémentaires (un son le plus souvent) mais localisées dans un champ sensoriel différent de celui qui a d'abord été stimulé.

Ce phénomène, souvent présenté comme un trouble pathologique ou consécutif à la prise de mescaline, est analysé par Merleau-Ponty comme étant au contraire la règle même du rapport perceptif (*Phénoménologie de la perception*, p. 265), c'est-à-dire comme la perception originaire qui est vraisemblablement celle du tout petit enfant et qui sera ensuite transformée par le langage conformément à ce que notre culture et notre science nous apprennent du monde ; comprise en ce sens, la synesthésie implique alors toujours et nécessairement la totalité des sens.

Étant originaire, une telle perception ne disparaît pas, elle est simplement oubliée ou refoulée par la perception que travaille le langage (que M.-P. nomme parfois « perception euclidienne »), et elle continue donc d'être active à notre insu (**cf. note suivante**) dans notre manière de nous rapporter au monde.

La poésie symbolique a fréquemment utilisé ce phénomène dans une perspective très proche de celle de Merleau-Ponty, ainsi Baudelaire dans le sonnet intitulé *Correspondances* :

« La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,

Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens. »

Baudelaire, *Les fleurs du mal*, Spleen et Idéal, IV.

Le corps synesthésique institue une symbolique générale du monde qui naît de son commerce avec lui, qui nous permet de le comprendre et de lui chercher une signification. Il y a donc en ce sens un « symbolisme naturel », qui ne procède pas d'un acte de l'esprit, mais qui s'institue dans les configurations que dessine notre corps, symbolisme naturel qui prépare et rend possible le symbolisme artificiel ou conventionnel. Cette ligne d'analyse ne permet pas seulement de comprendre la formation d'une perception esthétique, elle ouvre sur une philosophie de l'art originale et féconde que Merleau-Ponty n'aura pas pu développer (né en 1908, il est mort prématurément en 1961) mais dont il présente cependant les lignes directrices dans *L'œil et l'esprit*.

De même, l'unité existentielle du corps qui précède toute représentation et tout jugement éclaire le fait d'une perception érotique, qui n'est pas de l'ordre de l'entendement, mais de l'ordre du désir qui « comprend » aveuglément et immédiatement en reliant un corps à un corps plutôt qu'à une idée. Cf. *Phénoménologie de la perception*, I, 5.

Note 7 Les connexions ou correspondances *inter-sensorielles* procèdent de l'unité du corps vivant, elles se font donc en nous indépendamment de la volonté, indépendamment même de toute conscience ; elles ne se confondent pas non plus avec l'habitude dont elles sont la matrice ou la possibilité. On pourrait alors reprendre le concept de « petites » perceptions proposé par Leibniz pour penser toutes les perceptions qui précèdent en nous le seuil de la conscience claire (cf. note 2). Toute la différence est que l'intuition de Leibniz reste prise dans l'univers mécaniste qui est celui du XVII^e siècle, alors que Merleau-Ponty cherche à retrouver ici un inconscient au sens freudien, c'est-à-dire des formations de sens qui précèdent en nous l'activité de l'esprit et qui par conséquent la portent et l'orientent à son insu. D'où aussi la lecture particulièrement féconde des thèses freudiennes par Merleau-Ponty (cf. notamment *Phénoménologie de la perception*, I, 5 et *Le visible et l'invisible*, pp. 293-294 et 321 à 324).

Note 8 Pour être complet sur ce point, il faudrait montrer aussi que l'unité existentielle du corps n'est pas insulaire ou refermée sur elle-même ; son anonymat ou son caractère pré-personnel fait au contraire que la vie corporelle est toujours ouverte et comme participable par d'autres. C'est ce que révèlent notamment les manifestations primitives de l'empathie : lorsque, par exemple, la figure que dessine le geste d'autrui éveille et convoque, sans avoir à passer par l'idée, les possibilités de mon propre corps

comme s'il s'agissait de mon propre mouvement. Comme si les corps étaient toujours déjà initiés à une même syntaxe. C'est aussi bien ce que montrerait l'analyse d'un spectacle de mime qui, transculturellement, nous « parle » en sollicitant en nous des harmoniques corporelles dont nous ignorions la présence avant de les sentir s'éveiller.

Note 9 « Mon corps, comme metteur en scène de ma perception », Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 24. *L'image forte de la mise en scène* doit être entendue dans toutes ses composantes : le metteur en scène (au théâtre comme au cinéma) est celui qui configure la scène en réglant les décors, le tempo, la place et le jeu des acteurs, la place et le mouvement de la caméra. ..., autant d'éléments qui influenceront de façon implicite sur la signification finale de ce qui se dit dans la scène jouée. De même, notre corps configure à l'avance le monde dans lequel prendront place les formations de sens construites par l'esprit, de sorte que le monde tel que nous le pensons consciemment est toujours traversé et comme hanté par des opérations déjà signifiantes dont nous ignorons d'ordinaire la présence : monde pré-culturel de notre perception et des mouvements élémentaires qu'elle ordonne, monde impliqué par les pouvoirs propres de notre corps et qui n'est déjà plus la pure nature, mais cette nature toujours déjà stylisée par les formes primitives de la vie qui s'y sont déposées et inscrites.

Sur toutes ces questions, Merleau-Ponty retrouve et approfondit les analyses de l'éthologue Jakob von Uexküll portant sur le monde propre environnant (Umwelt) que dessinent déjà les comportements typiques de l'animal (Cf. notamment, J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Denoël, 1984 ; Merleau-Ponty, *La Nature*, p.224. Cf. aussi la leçon introductive sur la connaissance sensible, p. 37).

Textes

Texte 1 « Il y avait déjà bien des années que, de Combray, tout ce qui n'était pas le théâtre et le drame de mon coucher, n'existait plus pour moi, quand un jour d'hiver, comme je rentrais à la maison, ma mère, voyant que j'avais froid, me proposa de me faire prendre, contre mon habitude, un peu de thé. Je refusai d'abord et, je ne sais pourquoi, me ravisai. Elle envoya chercher un de ces gâteaux courts et dodus appelés Petites Madeleines qui semblent avoir été moulés dans la valve rainurée d'une coquille de Saint-Jacques. Et bientôt, machinalement, accablé par la morne journée et la perspective d'un triste lendemain, je portai à mes lèvres une cuillerée du thé où j'avais laissé s'amollir un morceau de madeleine. Mais à l'instant même où la gorgée mêlée des miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi. Un plaisir délicieux m'avait envahi, isolé, sans la notion de sa cause. Il m'avait aussitôt rendu les vicissitudes de la vie indifférentes, ses désastres inoffensifs, sa brièveté illusoire, de la même façon qu'opère l'amour, en me remplissant d'une essence précieuse : ou plutôt cette essence n'était pas en moi, elle était moi. J'avais cessé de me sentir médiocre, contingent, mortel. D'où avait pu me venir cette puissante joie ? Je sentais qu'elle était liée au goût du thé et du gâteau, mais qu'elle le dépassait infiniment, ne devait pas être de même nature. D'où venait-elle ? Que signifiait-elle ? Où l'appréhender ? Je bois une seconde gorgée où je ne trouve rien de plus que dans la première, une troisième qui m'apporte un peu moins que la seconde. Il est temps que je m'arrête, la vertu du breuvage semble diminuer. Il est clair que la vérité que je cherche n'est pas en lui, mais en moi. [...] Et tout d'un coup le souvenir m'est apparu. Ce goût, c'était celui du petit morceau de madeleine que le dimanche matin à Combray (parce que ce jour-là je ne sortais pas avant l'heure de la messe), quand j'allais lui dire bonjour dans sa chambre, ma tante Léonie m'offrait après l'avoir trempé dans son infusion de thé ou de tilleul. La vue de la petite madeleine ne m'avait rien rappelé avant que je n'y eusse goûté ; peut-être parce que, en ayant souvent aperçu depuis, sans en manger, sur les tablettes des pâtisseries, leur image avait quitté ces jours de Combray pour se lier à d'autres plus récents ; peut-être parce que, de ces souvenirs abandonnés si longtemps hors de la mémoire, rien ne survivait, tout s'était désagrégé ; les formes - et celle aussi du petit coquillage de pâtisserie, si grassement sensuel sous son plissage sévère et dévot - s'étaient abolies, ou, ensommeillées, avaient perdu la force d'expansion qui leur eût permis de rejoindre la conscience. Mais, quand d'un passé ancien rien ne subsiste, après la mort des êtres, après la destruction des choses, seules, plus frêles mais plus vivaces, plus immatérielles, plus persistantes, plus fidèles, l'odeur et la saveur restent encore longtemps, comme des âmes, à se rappeler, à attendre, à espérer, sur la ruine de tout le reste, à porter sans fléchir, sur leur gouttelette presque impalpable, l'édifice immense du souvenir. »

Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*, 1913.

Texte 2

« Supposons que l'esprit soit, comme on dit, du papier blanc, vierge de tout caractère, sans aucune idée. Comment se fait-il qu'il en soit pourvu ? D'où tire-t-il cet immense fonds que l'imagination affairée et illimitée de l'homme dessine en lui avec une variété presque infinie ? D'où puise-t-il ce qui fait le matériau de la raison et de la connaissance ? Je répondrai d'un seul mot : de l'expérience ; en elle, toute notre connaissance se fonde et trouve en dernière instance sa source ; c'est l'observation appliquée soit aux objets sensibles externes, soit aux opérations internes de l'esprit, perçues et sur lesquelles nous-mêmes réfléchissons, qui fournit à l'entendement tout le matériau de la pensée. Telles sont les deux sources de la connaissance, dont jaillissent toutes les idées que nous avons ou que nous pouvons naturellement avoir.

§2 - Premièrement, nos sens, tournés vers les objets sensibles singuliers, font entrer dans l'esprit maintes perceptions distinctes des choses, en fonction des diverses voies par lesquelles ces objets les affectent. Ainsi recevons-nous les idées de jaune, de blanc, de chaud, de froid, de mou, de dur, d'amer, de sucré, et toutes celles que nous appelons qualités sensibles. Et quand je dis que les sens font entrer dans l'esprit ces idées, je veux dire qu'ils font entrer, depuis les objets externes jusqu'à l'esprit, ce qui y produit ces perceptions. Et puisque cette source importante de la plupart des idées que nous ayons dépend entièrement de nos sens et se communique par leur moyen à l'entendement, je la nomme SENSATION.

§4 - Deuxièmement, l'autre source d'où l'expérience tire de quoi garnir l'entendement d'idées, c'est la perception interne des opérations de l'esprit lui-même tandis qu'il s'applique aux idées acquises. Quand l'âme vient à réfléchir sur ces opérations, à les considérer, celles-ci garnissent l'entendement d'un autre ensemble d'idées qu'on n'aurait pu tirer des choses extérieures, telles que percevoir, penser, douter, croire, raisonner, connaître, vouloir, et l'ensemble des actions différentes de notre esprit ; comme nous sommes conscients de ces actions et que nous les observons en nous-mêmes, nous en recevons dans l'entendement des idées aussi distinctes que les idées reçues des corps qui affectent nos sens. Cette source d'idées, chacun l'a entièrement en lui ; et bien qu'elle ne soit pas un sens, puisqu'elle n'a pas affaire aux objets extérieurs, elle s'en approche cependant beaucoup et le nom de « sens interne » semble assez approprié. Mais comme j'appelle l'autre source sensation, j'appellerai celle-ci RÉFLEXION, les idées qu'elle fournit n'étant que celles que l'esprit obtient par réflexion sur ses propres opérations internes. (...)

§5 - L'entendement me paraît ne pas avoir la moindre lueur d'une idée qu'il ne recevrait pas de l'une de ces deux sources. *Les objets extérieurs fournissent à l'esprit les idées des qualités sensibles : ces perceptions diverses que produisent en nous ces objets. Et l'esprit fournit à l'entendement les idées de ses propres opérations.* »

J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, 1, §2-5. Traduction J.-M. Vienne.

© Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2001.

<http://www.vrin.fr>

Texte 3

« SOCR : Accepteras-tu en outre d'accorder que ce que tu sens au moyen d'une des fonctions sensorielles (a) cela, il est impossible de le sentir au moyen d'une autre : ainsi par exemple ce qui est senti au moyen de la vue, de le sentir au moyen de l'ouïe ? et au moyen de l'ouïe, ce qui est senti au moyen de la vue ? – THÉÉT : Comment pourrai-je en effet ne pas accepter de l'accorder ? – SOCR : Alors, supposé que tu aies quelque pensée qui les concerne toutes les deux à la fois, ce ne serait bien sûr pas au moyen de l'un de ces deux instruments, que tu aurais une sensation les concernant tous les deux ensemble. – THÉÉT : Non, en effet ! – SOCR : N'est-il pas certain maintenant que, concernant le son et concernant la couleur, tu as, pour commencer, sur l'un et l'autre ensemble, cette pensée précisément que l'un et l'autre ensemble existent ? – THÉÉT : Ma foi, oui ! – SOCR : Mais aussi que chacun des deux à part est différent de l'autre, identique pourtant à lui-même ? (b) – THÉÉT : sans contredit ! – SOCR : Et aussi que l'un et l'autre ensemble sont deux, mais que chacun des deux séparément est un ? – THÉÉT : Cela aussi ! – SOCR : mais tu es capable aussi d'examiner s'il y a entre eux ressemblance ou dissemblance ? – THÉÉT : C'est probable ! – SOCR : Toutes ces relations maintenant, au moyen de quoi as-tu une pensée qui en concerne les deux termes ? Ce n'est en effet ni au moyen de l'ouïe, ni au moyen de la vue, qu'il est possible de saisir ce qu'il y a de commun les concernant. Mais voici encore un indice de plus, relatif à ce nous disons. Supposons en effet qu'il soit possible, quant à deux objets pris ensemble, d'examiner s'ils sont ou ne sont pas salés tous les deux : seras-tu à même, que tu saches, de dire par quoi se fait cet examen, (c) et qui évidemment n'est ni la vue, ni l'ouïe, mais quelque autre principe. – THÉÉT : Mais pourquoi ne dois-je pas être à même de le dire ? n'est-ce pas, en vérité, la fonction qui s'exerce au moyen de la langue ? SOCR : Bien parlé. Or, dis-moi, au moyen de quoi la fonction dont il s'agit te fera-t-elle voir ce qu'il y a de commun à toutes les choses ainsi qu'aux divers sensibles dont nous avons parlé ? ce à quoi tu appliques la dénomination : « est » et la dénomination : « n'est pas », ainsi que celles sur lesquelles portaient à ce propos nos questions de tout à l'heure ? À tous les objets de ces dénominations quelle sorte d'instruments attribueras-tu, au moyen desquels notre faculté sensitive aura la sensation de ce qu'est chacun de ces divers objets ? – THÉÉT : C'est de l'existence que tu veux parler et de

l'absence d'être, de la ressemblance et de la dissemblance, de l'identité ainsi que de la différence, et encore de l'unité ainsi que du nombre en général, et cela relativement aux objets de la perception sensible. (d) Or, la question que tu me poses est, c'est bien clair, de savoir au moyen de laquelle des parties de notre corps nous pourrions jamais avoir par l'âme la perception aussi du pair comme de l'impair, ainsi que de tout ce qui encore est un accompagnement à l'égard desdits objets. — SOCR. : Tu suis, Théétète, superlativement bien ma pensée, et c'est justement à cela que se rapportait ma question. — THÉÉT. : Eh bien, Socrate, je ne saurais, par Zeus ! répondre pour ma part autre chose à ta question, sinon du moins que, selon moi, il n'y a même absolument rien qui soit de nature à constituer pour les représentations dont il s'agit un instrument spécial d'aperception, comme il y en a un pour les précédentes ; (e) mais c'est évidemment à mes yeux l'âme elle-même qui, au moyen d'elle-même, procède, à propos de toutes choses, à l'inspection de ces notions communes ! »

Platon, *Théétète* in Œuvre complètes, tome II, traduction Léon Robin.

©Éditions GALLIMARD

« Tous les droits d'auteur de ce texte sont réservés. Sauf autorisation, toute utilisation de celui-ci autre que la consultation individuelle et privée est interdite »

www.gallimard.fr

Texte 4 « Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci.

Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure ; et personne ne peut le nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure. Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que la cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte ? Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. Or qu'est-ce que cela : flexible et muable ? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire ? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements, et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas pour la faculté d'imaginer.

Qu'est-ce maintenant que cette extension ? N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond elle augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage ? Et je ne concevrais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que la cire, si je ne pensais qu'elle est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension, que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc que je tombe d'accord, que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive ; je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général, il est encore plus évident. Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit ? Certes c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarque, sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée. »

Descartes, *Méditations métaphysiques*, II.

Texte 5 « ART. 17. *Quelles sont les fonctions de l'âme ?*

Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres, à savoir : les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle. Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles.

(...)

ART. 23. *Des perceptions que nous rapportons aux objets qui sont hors de nous.*

Celles que nous rapportons à des choses qui sont hors de nous, à savoir, aux objets de nos sens, sont causées, au moins lorsque notre opinion n'est point fausse, par ces objets qui, excitant quelques mouvements dans les organes des sens extérieurs, en excitent aussi par l'entremise des nerfs dans le cerveau, lesquels font que l'âme les sent. Ainsi lorsque nous voyons la lumière d'un flambeau et que nous oyons le son d'une cloche, ce son et cette lumière sont deux diverses actions qui, par cela seul qu'elles excitent deux divers mouvements en quelques-uns de nos nerfs, et par leur moyen dans le cerveau, donnent à l'âme deux sentiments différents, lesquels nous rapportons tellement aux sujets que nous supposons être leurs causes, que nous pensons voir le flambeau même et ouïr la cloche, non pas sentir seulement des mouvements qui viennent d'eux. »

Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 17 et 23 ■.

> Étude d'un texte de Bergson sur le langage et la perception du monde

C. Poumeroulie

Étude d'un texte de Bergson sur le langage et la perception du monde

« Nous ne voyons pas les choses mêmes : nous nous bornons, le plus souvent, à lire des étiquettes collées sur elles. Cette tendance, issue du besoin, s'est encore accentuée sous l'influence du langage. Car les mots (à l'exception des noms propres) désignent des genres. Le mot, qui ne note de la chose que sa fonction la plus commune et son aspect banal, s'insinue entre elle et nous, et en masquerait la forme à nos yeux si cette forme ne se dissimulait déjà derrière les besoins qui ont créé le mot lui-même. Et ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originellement vécu. Quand nous éprouvons de l'amour ou de la haine, quand nous nous sentons joyeux ou tristes, est-ce bien notre sentiment lui-même qui arrive à notre conscience avec les mille nuances fugitives et les mille résonances profondes qui en font quelque chose d'absolument nôtre ? Nous serions alors tous romanciers, tous poètes, tous musiciens. Mais le plus souvent, nous n'apercevons de notre état d'âme que son déploiement extérieur. Nous ne saisissons de nos sentiments que leur aspect impersonnel, celui que le langage a pu noter une fois pour toutes parce qu'il est à peu près le même, dans les mêmes conditions, pour tous les hommes. Ainsi, jusque dans notre propre individu, l'individualité nous échappe. Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles. »

Henri BERGSON, *Le Rire*, Paris © PUF,
collection « Quadrige », 13^e édition 2007.

Introduction Quel¹ est notre rapport au monde, tant extérieur, les choses, qu'intérieur, nos propres états d'âme ? Dans quel monde vivons nous ? À ces questions, Bergson répond, contre notre certitude immédiate : « nous ne voyons pas les choses mêmes (...) », puis plus douloureusement : « ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous ». Pourquoi cette séparation entre soi et les choses et soi et soi-même ? Tel est l'objet de cet extrait du *Rire*. Une unique réponse : parce que nous appréhendons le monde en sa double épaisseur pour nos besoins, mouvement que l'usage commun du langage social accentue. Ainsi ne voyons-nous pas, ne disons-nous pas, ne saisissons-nous pas l'individualité de l'être. L'épreuve du texte nous invite à le comprendre. Sommes-nous dans une impasse, tout occupé de vivre, d'agir, de communiquer, de nous représenter les choses ? Sommes-nous² condamnés à vivre à l'écart de l'individuel, loin du voir ? Ou bien le philosophe et l'artiste indiquent-ils un autre rapport possible au monde, une présence ?

I - a De³ quelle limitation souffre notre rapport au monde ? Le philosophe, sorti de la Caverne⁴, secoue la crédulité perceptive commune, dénonce notre aveuglement. Le moment est tout à la fois celui de la déception et du désir de comprendre ; moment décisif et réflexif de la prise de conscience de notre condition humaine. Que nous puissions nous inquiéter d'être comme dépossédés de l'être en son individualité, Bergson propose de l'expliquer. Notre aveuglement, pour réducteur qu'il soit, n'a rien d'exceptionnel, il est commun à notre humanité toute occupée de vivre, c'est-à-dire d'agir naturellement selon le besoin (« tendance »). Le point de vue de l'action, de l'utile est premier et persiste⁵. Des choses, nous en usons, seul et ensemble surtout, elles servent et notre rapport pratique, fonctionnel au monde, identifient la connaissance et le besoin de connaissance et ainsi, masquent notre vision⁶. De fait, nous ne voyons pas, nous lisons ou plutôt, nous nous contentons de lire⁷. Voir serait autre que lire. Nous lisons les étiquettes, mots, noms communs, genres, collés par les hommes sur les choses. Ainsi, le langage, du moins dans son usage commun, renforce la voie du besoin, il vous retient à l'extérieur, à l'écart, pour nommer, classer les genres et ainsi, user des choses en cas de besoin. Sans réfléchir, ni exprimer assez, nous ordonnons et désignons ; le mot général, commun, c'est-à-dire et banal et commun à tous, n'est qu'un vecteur d'information. Les étiquettes, collées par nous, sont tournées vers nous et non vers les choses-mêmes. Aussi, croyons-nous voir et dire ce que sont les choses-mêmes, alors que, tel un jeune interlocuteur de Socrate⁸, nous ne comprenons pas encore la question « qu'est-ce que ? » et nous contentons de répondre à « à quoi cela sert-il ? ». L'usage des mots communs ou genres, rassemble des choses différentes sous une idée générale ou concept⁹, en ne retenant que le commun et en faisant abstraction des particularités. Bergson¹⁰ ne salue pas ici notre capacité d'abstraction, pas plus qu'il ne célèbre notre production d'idées générales, mais il souligne la perte, l'oubli de l'individuel. Seul, le rare nom propre le traduit ; seul, il distingue sans assimiler. Socrate est un homme dans le syllogisme célèbre d'Aristote, mais il est Socrate, l'unique ; parce qu'ils sont des noms propres, les noms de ville (Florence) font rêver Marcel Proust. Contre notre seule capacité d'accéder au genre, de coller et de lire les étiquettes, Bergson propose l'attention, le regard qui tient sous sa garde le singulier. Voir cette feuille-ci et non l'impossible feuille en général. Usagers du langage, vivants actifs, nous le sommes, mais à quel prix¹¹ ? Peut-on voir ? L'inquiétude¹² domine quand il s'agit de notre rapport à nous-mêmes, de la conscience que nous en avons et de ce que nous disons. Nous reconnaissons-nous quand nous nommons nos sentiments, nos émotions en usant de genres ? L'interrogation nous convoque : examinons-nous. Sommes-nous dépossédés de notre être singulier ? Sommes-nous condamnés à ne vivre que dans un monde intermédiaire ?

1. Introduction : dégager la question : signe du problème, dégager l'objet du texte, dégager son mouvement.

2. Le texte nous concerne.

3. Le corps du devoir : expliquer, saisir le sens.

4. Platon, *La République* VII.

5. « Vivre consiste à agir » Bergson, *Le Rire*.

6. Rapprochement possible avec G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique* : l'opinion traduit des besoins en connaissance.

7. « lire » peut avoir d'autres sens.

8. Platon, *Hippias majeur*. Nous ne retenons que la forme de la question.

9. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1^{re} partie).

10. « Distinguons-nous une chèvre d'une chèvre, un mouton d'un mouton ? » Bergson, *Le Rire*.

11. Nietzsche, *Le Livre du philosophe*. Il critique le concept.

12. Ceci est la transition entre les deux moments du texte.

b Bergson¹³ choisit de nous rendre sensibles à ce problème, c'est une méthode, il prend des exemples de la vie affective¹⁴, modalité de notre conscience éminemment subjective et singulière, et en ce sens, « intime, personnelle, originalement vécue », « absolument nôtre ». Cette énumération descriptive¹⁵ n'a rien d'un effet de style, elle vise ce que nous manquons dans les étiquettes¹⁶ : « amour », « haine », « joyeux, triste ». L'« intime », ce n'est pas seulement le privé, distinct du public, mais le profond unique, secrètement vécu en son fond. « Personnel » souligne le moi singulier du sujet et « originalement » l'unicité, disons plus, l'événement, ce qui arrive dans le temps propre de notre conscience. Le sentiment ou l'émotion jaillit et, aussitôt se diversifie en « mille nuances fugitives », « mille résonances » profondes ». Le mot même « d'état d'âme » s'avère trop stable, trop prosaïque et figé. Le temps de notre vie affective est mouvant, c'est la durée¹⁷, et le langage commun et général fige, spatialise. Les étiquettes défigurent le moi profond, en le masquant. « Amour », « haine », « joyeux », « triste », sont autant de catégories uniformément fixées. Certes, nous pouvons parler, communiquer, mais pouvons-nous nous exprimer ? Sommes-nous jamais présents à nous-mêmes ? Pouvons-nous redonner sens à notre vie intérieure ? Bref, pouvons-nous conjuguer un autre rapport au monde et un autre usage du langage ?

II - a Bergson¹⁸ ouvre une possibilité d'accès au singulier, les choses mêmes et soi-même. Certes, ce n'est qu'exception mais elle nous permet de penser. Rétablissons le mouvement de cette démarche : si nous ne nous bornions pas à coller et lire des étiquettes générales et communes sur les choses et nos états d'âme, alors, « nous serions tous romanciers, tous poètes, tous musiciens », bref, des artistes, non pas des dieux, mais des hommes voyants, capables de détachement, de désintéressement. Ils rompraient avec nos limitations¹⁹. L'artiste²⁰ aurait donc, dans sa spécialité, un art de vivre autrement que rivé au besoin, au fonctionnel. Il pourrait quitter l'ordre du prosaïque. Il pourrait saisir le particulier, l'individuel, le mouvant, le divers sensible. Il saurait coïncider avec lui grâce à des mots choisis, formes, couleurs, sons, de poètes et de musiciens. Un coin du voile se lèverait ainsi²¹. Nous pensons aussitôt à l'autobiographie²², aux portraits et autoportraits d'un Rembrandt, à la parole poétique d'Yves Bonnefoy rompant avec la parole conceptuelle, au musicien sensible aux vibrations des choses. L'artiste serait donc attentif et sensible aux choses et à soi sans réserve. Il pourrait voir, être présent, à ce qui est et arrive dans l'instant, d'un certain point de vue. Le philosophe, lui, vise à nous rendre sensibles. Il suggère sa parenté avec l'artiste : il décèle l'écart et désire vivre aussi autrement et le réduire. La possibilité d'ouverture à l'individuel présenté comme une visée, un dévoilement discontinu, presque accidentel, il faudrait la vouloir²³. Bergson nous ramène à notre quotidien, celui de nos habitudes, dans l'ordre du prêt à nommer, à penser, à sentir, le plus souvent, pas toujours, nous vivons dans un milieu « de généralités et de symboles ». Ce dernier mot, « symbole²⁴ », n'a pas ici sa dimension ambiguë, poétique mais évoque la pensée symbolique qui dit l'absence au moyen d'un signe arbitrairement convenu. Le symbole oublie l'origine du symbolon grec, objet coupé en deux moitiés que des familles séparées voudraient re-jointre pour s'unir et se reconnaître. Non, décidément, notre milieu en cette fin de texte, est un monde intermédiaire où nous nous mouvons dans les symboles, à l'écart de l'individuel.

b La rencontre²⁵ de ce texte de Bergson éclaire le geste philosophique : celui de l'étonnement d'abord, de la révélation ensuite. « Nous ne voyons pas les choses mêmes²⁶ », cela est à accepter et à comprendre. Notre foi perceptive est ébranlée et le paradoxe met en évidence les limites de notre

13. Deuxième moment de l'explication.

14. F. Alquié, *La Conscience affective*.

15. Une énumération pose problème, elle doit être analysée, tout comme les exemples.

16. Il faut s'appuyer sur le texte précisément pour l'expliquer.

17. « La durée » Bergson la définit dans *L'Énergie spirituelle* : « ce que nous percevons en fait c'est une certaine épaisseur de durée.

18. Dernière partie de l'explication.

19. Avec ce milieu général qu'est la langue.

20. Qu'est-ce qu'un artiste ?

21. On peut lire *Le Rire* de Bergson.

22. Ce ne sont que des exemples parmi d'autres possibles.

23. Nous sommes comme assujettis.

24. Être attentif à ces mots : « symbole » doit être expliqué.

25. Dernière partie réflexive.

26. Merleau-Ponty, début de *La Phénoménologie de la perception*.

condition humaine. Il nous faut, si nous y consentons, devenir lucides et incertains à la fois, et nous libérer de nos illusions sans sombrer. La question du langage est revisitée²⁷ ; toutefois, ne nous méprenons pas : Bergson ne fait pas le procès du langage commun, ni celui du langage conceptuel, mais, plutôt, il dénonce un usage unilatéral, voire dogmatique du langage. En effet, nous n'avons plus qu'un point de vue possible sur le monde et sur soi. Les étiquettes collées et lues sont « relatives²⁸ » au besoin. Elles sont les symboles dans lesquels on parle, on exprime sans s'exprimer et notre parole se perd dans l'uniformité. Seul, « l'absolu » peut nous permettre de reprendre la parole, il ne tolère aucun symbole. Rester au dehors de la chose dans sa singularité et de soi dans son intimité ou être dedans ? Telle est la question. Nous ne pouvons pas faire l'économie du langage commun, dans son analyse indéfinie, il nous laisse à l'écart. Ce qui pourrait nous loger à l'intérieur du singulier, Bergson ne le nomme-t-il pas « l'intuition » dans *La Pensée et le Mouvant*²⁹ ? Ici ce concept n'est pas utilisé, les artistes le suggèrent. Elle est la « sympathie » grâce à laquelle « on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable³⁰ ». Inépuisablement, nous pourrions discourir de l'extérieur, mais en vain, l'originellement vécu, l'unique nous échappe en sa simplicité même. « Il devient, par rapport à ces signes qui l'expriment la pièce d'or dont on n'aura jamais fini de rendre la monnaie³¹ ». Cette phrase de Bergson prend ici toute sa force : pouvons-nous jamais dire le monde en sa chair et le soi en son vécu ? Sommes-nous contraints à des représentations ? Ou bien y a-t-il un philosophe qui, tel un artiste, pourrait s'en passer ?

Quel est notre désir ? Est-ce de voir les choses mêmes et être au plus près de soi-même ? Telle est bien la double question du texte. Nous sommes engagés à réfléchir sur notre propre usage des mots et au rôle privilégié et paradigmatique des artistes³². Bergson valorise ce qui est le plus souvent manqué, l'individuel, et propose pour y accéder, de penser ensemble philosophie et poésie en quelque sorte. Voir, c'est autre chose que lire, si lire se réduit à répéter les étiquettes³³. Par habitude, les mots nous éloignent-ils des choses ? C'est à ce problème que nous sommes amenés à répondre : les mots ne sont pas que prosaïques, et il n'y a pas que les mots. Peut-être pourrions nous écouter Saint-John Perse en son discours de 1960 : « Si la poésie n'est pas, comme on l'a dit, le réel absolu, elle est bien la plus proche convoitise et la plus proche appréhension, à cette limite extrême de complicité où le réel dans le poème semble s'informer lui-même³⁴ ». Bergson nomme « métaphysique » cette philosophie, qui se passe de symbole et Saint-John Perse, « poésie », la métaphysique désertée, croit-il, par les philosophes.

Conclusion Le texte³⁵ ne nous donne pas à choisir entre voir l'individuel et lire les étiquettes communes et générales. Bien plus, il nous incite à quitter la voie familière qui, bien qu'utile, et fonctionnelle et commune à tous, nous maintient dans un rapport unilatéral et extérieur aux choses comme à soi. Or, la réalité est plus dense, plus diverse, plus profonde, plus imprévisible aussi, et sensible surtout, que le langage commun ne le dit. Le philosophe et les artistes nous font signes : ne nous contentons pas de traverser la vie. Prêts à suivre cet appel à l'ouvert³⁶, nous nous demandons néanmoins si nous ne sommes pas contraints de nous mouvoir entre la représentation et l'inexprimable. C'est donc à un effort que nous sommes incités. ■

27. On peut choisir de discuter à propos du langage.

28. « relatif », « absolu » sont employés par Bergson dans *La Pensée et le Mouvant*.

29. Bergson dans *La Pensée et le Mouvant*.

30. Bergson dans *La Pensée et le Mouvant*.

31. Lire dans Bergson, *Le Rire*.

32. On peut discuter la question de l'artiste. Ou encore la question de l'individuel et du général.

33. « lire » peut prendre un sens plus riche, proche de voir.

34. *Amers*, Saint-John Perse.

35. En guise de conclusion : s'approprier le problème posé et réfléchir pour s'orienter dans la pensée.

36. « le clos » et « l'ouvert » sont employés par Bergson dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*.

> Peut-on tout démontrer ?

Peut-on tout démontrer ?

« On prouve tout ce qu'on veut, écrit Alain, et la vraie difficulté consiste à savoir ce que l'on veut prouver ». Mais peut-on réellement prouver tout ce qu'on veut ? Et, à supposer que ce soit possible, cela ne rendrait-il pas toute preuve suspecte et vaine ? Mais si, comme le note Alain, « la vraie difficulté consiste à *savoir* ce que l'on veut prouver », et si la vraie démonstration, à la différence d'un procédé simplement rhétorique, est la démonstration de ce que l'on sait, peut-on démontrer tout ce que l'on sait ? Toute vérité est-elle donc démontrable ? Cela peut paraître impossible, car on irait alors, semble-t-il, à l'infini, mais comment renoncer à la démonstration sans renoncer à l'objectivité ?

S'il n'y avait de démonstration que mathématique, il serait sans doute ridicule de prétendre que tout peut se démontrer : « Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration. Le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour ; cela serait ridicule » (Pascal, fr. 298). Mais la démonstration peut également être rhétorique (Aristote, *Rhétorique*, I) et relever de l'art de persuader. Ne pourrait-on pas alors dire de la démonstration ce qu'Alain, visant la puissance de l'éloquence, dit de la preuve : que l'on peut démontrer tout ce que l'on veut ? N'est-ce pas ce dont Gorgias prétend être capable, lorsqu'il tente de convaincre Socrate de la puissance de la rhétorique, en lui montrant qu'aucun domaine ne lui échappe et que là où un médecin, par exemple, serait impuissant à convaincre ses patients de la nécessité de prendre un remède, la rhétorique y parviendrait : « Car il n'y a rien dont l'orateur ne puisse parler, en public, avec une plus grande force de persuasion que celle de n'importe quel spécialiste. Ah, si grande est la puissance de cet art rhétorique ! » (Platon, *Gorgias*, 456c).

On pourrait objecter à cela que l'art de convaincre rencontre sans doute des obstacles et ne parvient pas toujours à ses fins. Ces obstacles ne sont cependant pas insurmontables et ne constituent donc pas une objection de principe à la possibilité de « tout démontrer » prise en ce sens. Si nos désirs nous font parfois nier l'évidence (c'est ce qu'on appelle la mauvaise foi), comme peut aussi le faire la volonté, par la pratique de la suspension du jugement (« Car il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre », Descartes, *Lettre à Mesland* du 9 fév. 1645) ; cette même évidence ne saurait être un obstacle insurmontable à la démonstration de ce qui pourrait lui sembler contraire. Quant au désir lui-même, il peut sans doute faire obstacle à l'art de convaincre, c'est-à-dire à nos efforts pour démontrer ce qui s'y oppose, mais peut donner prise à des stratégies de séduction (à ce que Pascal, dans *L'Art de persuader*, appelle « l'art d'agréer »), et ainsi ne pas constituer un obstacle insurmontable non plus.

Mais cette puissance même de la rhétorique n'est-elle pas ce qui en fait la faiblesse ? La démonstration (au sens où l'on parle d'une « démonstration de force ») de sa capacité de tout démontrer, et le contraire de tout, n'est-elle pas de nature, quand on en a pris conscience, à nous faire douter de toute démonstration (pouvoir tout démontrer, c'est ne pouvoir rien démontrer en particulier ; et à vouloir trop prouver, le rhéteur ne fait que prouver la vanité de toute démonstration). Si donc la « démonstration » rhétorique ne peut démontrer sa puissance universelle qu'en démontrant son impuissance, qu'en est-il de la vraie démonstration, c'est-à-dire de la démonstration du vrai ? Si l'on ne peut pas démontrer tout ce que l'on veut, ne peut-on pas soutenir cependant que toute vérité est démontrable ?

Comment pourrait-on raisonnablement soutenir que toute vérité est démontrable ? Quand bien même on se limiterait au domaine de la vérité scientifique, les limites de la démonstration apparaissent dès la première réflexion. Et d'abord dans les sciences expérimentales : même si l'on faisait de la vérification expérimentale une forme de « démonstration », en prenant le terme de démonstration dans son sens le plus large, il n'en resterait pas moins que, si des hypothèses peuvent bien être vérifiées dans le cadre d'une théorie scientifique, les théories elles-mêmes ne pourront jamais être ultimement vérifiées. Tout au plus sont-elles « confirmées » par les découvertes qu'elles rendent possibles, mais elles restent provisoires, et toujours en droit « falsifiables » (réfutables par une expérience dont elles sont

incapables de rendre compte), comme l'a montré K. Popper. On ne peut jamais ultimement démontrer qu'une théorie est vraie. Seule sa fausseté pourrait être démontrée.

Quant aux mathématiques, que leurs raisonnements soient proprement démonstratifs (auquel cas on ne peut, sans régression à l'infini, tout y démontrer, mais il faut en saisir l'évidence des axiomes antérieurement à toute démonstration), ou qu'elles ne soient que des systèmes « hypothético-déductifs » (dont la systématisation définitive, comme l'a montré Gödel, ne pourra jamais être achevée), dans tous les cas, il paraît vain de prétendre que l'on peut tout y démontrer.

Plus radicalement, et comme l'a montré Aristote dans le Livre IV de la *Métaphysique*, le principe même de toute démonstration, le principe de non-contradiction (deux propositions contradictoires, c'est-à-dire deux propositions dont l'une affirme ce que l'autre nie, ne peuvent pas être vraies en même temps), ne peut être démontré, non seulement parce que l'on irait à l'infini si l'on voulait tout démontrer, mais parce que l'on ne peut démontrer le principe dont toute démonstration a besoin pour être concluante, sans commettre une « pétition de principe ». De sorte que l'impossibilité de tout démontrer n'est pas seulement une impossibilité de fait, liée aux limites de nos capacités, mais une impossibilité de droit, liée à la condition, par principe indémontrable, de toute démonstration. Mais peut-on réellement admettre, sans renoncer à l'objectivité de tout savoir, l'impossibilité absolue de « démontrer » les principes-mêmes de la démonstration ? Cela ne repose-t-il pas sur une conception trop étroite de l'idée même de « démonstration » ?

On peut, semble-t-il, élargir la notion de démonstration de façon à y inclure la connaissance des principes, et ainsi à faire du projet de tout démontrer un idéal non contradictoire. Aristote lui-même, tout d'abord, rappelons-le, procède, dans le Livre IV de la *Métaphysique*, à ce qu'il appelle une « démonstration » indirecte du principe de non-contradiction. Il suffit pour cela, dit-il, que l'adversaire accepte de parler (c'est la condition de son humanité), et de parler pour dire quelque chose, ce qui suppose que son propos ait un sens « pour lui-même et pour autrui », ce qui serait impossible si ce sens n'était pas déterminé. Or, la détermination du sens suppose le principe de non-contradiction (sans quoi les mots pourraient à la fois signifier et ne pas signifier ce qu'ils signifient...). Le principe de non-contradiction, étant ainsi à la fois le principe de la logique et celui de la parole sensée et de la communication, est ainsi indirectement démontré par la réfutation, ou la réduction au silence, de tous ceux qui voudraient le nier.

De même, lorsque Descartes veut caractériser la démarche qui a été la sienne dans ses *Méditations métaphysiques*, c'est-à-dire dans la recherche des *principes* du savoir, il distingue, dans les *Réponses aux secondes objections* deux « manières de démontrer » : celle qui, partant de principes indémontrables, procède « par synthèse ou composition, à la manière des géomètres, et celle, « analytique, qu'il a suivie dans les *Méditations*, et qui mène aux principes : cette démarche, qui « montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée et fait voir comment les effets dépendent des causes », fait que le lecteur « n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée, et ne la rendra pas moins sienne, que si lui-même l'avait inventée ».

Enfin, là même où la démonstration, au sens le plus général du terme (au sens où démontrer, c'est simplement rendre sensible ou présent, comme lorsqu'on parle d'une « démonstration d'anatomie »¹) semble absolument impossible, comme dans le cas de ces Idées de la raison (Dieu, la liberté) qui, comme le montre Kant, contiennent un concept auquel on ne peut jamais donner une intuition qui lui convienne, une forme de « présentation » (et donc, en un sens, de « démonstration ») indirecte reste cependant possible : celle que Kant nomme « symbolique » dans le § 59 de la *Critique de la faculté de juger*, et qui permet de donner une « connaissance », par le biais d'analogies, de ce dont la réalité objective ne peut pas être « démontrée » au sens strict du terme.

Si donc la démonstration rhétorique aussi bien que la démonstration scientifique ont des limites indépassables et qui leur sont inhérentes, ce qui leur échappe peut faire l'objet de « démonstrations » indirectes, sans quoi nous ne saurions sans doute pas même en parler, ni montrer que cela résiste à toute démonstration, et ce n'est qu'en ce sens que l'on peut affirmer que tout peut être démontré. ■

1. voir Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 57, Remarque 1.

> Les sciences de la nature et les sciences de l'homme

I. Pariente-Butterlin

P lan du cours

Les sciences de la nature et les sciences de l'homme

> Introduction

- ▶ Le pluriel du concept de science
- ▶ La diversité des domaines de connaissance

1 > Constitution du problème philosophique : les enjeux de cette comparaison

- ▶ Deux hypothèses divergentes
- ▶ Une pluralité descriptive ou conceptuelle ?
- ▶ Sciences exactes, sciences dures, sciences molles
- ▶ À la recherche de l'unité
- ▶ Une exigence de rigueur

2 > Contenus et démarches scientifiques

- ▶ La prétention à la scientificité
- ▶ Une question de méthode
- ▶ La critique des « sciences de l'homme »
- ▶ La science et la saisie de l'individuel
- ▶ La question de la régularité
- ▶ La liberté humaine comme problème pour une approche scientifique
- ▶ La sociologie en question
- ▶ L'emprise de la science sur le monde

3 > La définition de la scientificité

- ▶ Une définition transversale de la scientificité
- ▶ Science et vérité
- ▶ La dimension scientifique comme discussion
- ▶ Qu'est-ce qu'une erreur ?
- ▶ La science comme révision de nos jugements

> Conclusion

> Annexes :

- ❶ La méthode
- ❷ L'expérimentation
- ❸ Les mathématiques et le réel

> Index des sciences étudiées

> Index des noms d'auteurs et d'ouvrages cités

I**ntroduction**

Le pluriel du concept de science

« Sciences de l'homme, sciences de la nature ». La question qui orientera notre analyse porte sur **le pluriel du concept de science**. Car de l'interprétation qu'on décide d'en donner découlent des conséquences remarquables à propos de la connaissance que l'on peut avoir du monde et de l'homme, et à propos du statut de cette connaissance. En effet, il faudra décider si ce pluriel vise autre chose que des objets différents, à savoir tantôt la nature et tantôt l'homme. Dans le cas contraire, une telle diversité serait alors purement descriptive, remarquant que le discours scientifique peut se porter vers des objets variés. Il y aurait, fondamentalement, une unité de la connaissance scientifique, qui serait ce que nous devons rechercher pour comprendre ce qu'elle est.

Pour saisir la diversité des champs de la connaissance qui sont ici en cause, il n'est besoin que de parcourir l'éventail des diverses sciences que recouvrent ces appellations, sciences de la nature et sciences de l'homme. Nous pouvons entendre dans les sciences de la nature, la physique, la chimie, la biologie, et tous les domaines du savoir qui traitent du corps et des mécanismes de la vie dans le corps (anatomie, physiologie, génétique, par exemple), de même que la géologie et l'astronomie. Produire une définition en extension des sciences de l'homme est malaisé. Car s'il va de soi que l'économie, la sociologie, l'anthropologie, la psychologie, les sciences cognitives, la linguistique, et l'histoire traitent des conduites spécifiquement humaines et font partie des sciences de l'homme, que dirons-nous par exemple de la philosophie ? Elle leur est rattachée dans l'institution universitaire telle que nous la connaissons en France, puisque, traditionnellement, la philosophie est rattachée aux « Lettres et Sciences Humaines ». À moins qu'elle ne fasse partie des Lettres ? Mais étudions-nous des textes et des auteurs, en philosophie, à l'exclusion de tout autre problème ? Rien n'est moins sûr : nous soulevons des questions et traitons des problèmes. Elle ferait donc partie des sciences de l'homme ? Mais alors à quel titre ? Cette simple énumération des disciplines nous enjoint de chercher un principe qui permette de rendre compte de leur rapprochement (quitte peut-être à en éliminer quelques unes), et à nous pencher sur la définition de la science¹ en elle-même.

La diversité des domaines de connaissance

Encore faut-il s'entendre sur ces objets et s'entendre à propos de ce par quoi ils diffèrent ; car les sciences de la nature peuvent, comme la biologie, prendre pour objet l'homme et les phénomènes vitaux qui se produisent dans son corps. Nous sommes ici dans le cadre des sciences de la vie. Ce faisant, la biologie traite de l'homme en tant qu'il est soumis à des réactions, des liens de cause à effet qui font de lui, aussi, un être naturel, un être de la nature². Même si par certains aspects sa physiologie lui est propre, elle peut être étudiée comme est étudiée la physiologie des autres animaux. Mais c'est sans doute en un sens un peu différent, qu'il nous faudra comprendre, que la physique mathématique traite elle aussi de la nature.

1. Outre que nous n'avons pas, dans cette énumération, tenu compte des sciences exactes, c'est-à-dire de la logique et des mathématiques. Il sera en tout état de cause difficile de ne pas considérer les questions que soulèvent ces disciplines du savoir, dans la mesure où un des critères déterminants de la scientificité sera la possibilité de mathématiser le savoir.
2. En ce sens, la digestion, la respiration, l'adaptation au milieu sont des phénomènes qui concernent l'homme comme tous les autres animaux.

Il existe cependant une façon autre de traiter de l'homme et d'apporter des connaissances à son propos, façon dont il faudra déterminer les caractéristiques : on comprend intuitivement que ce n'est pas de la même manière ni dans une même perspective que l'histoire et la biologie traitent de l'homme, même si elles en traitent toutes deux. Ce n'est pas en effet dans le même sens du mot homme que la biochimie et la sociologie le prennent comme objet d'étude : l'une étudie en lui les processus chimiques de la vie, tandis que l'autre le considère en tant qu'il vit en société et qu'il entretient avec ses semblables des relations qui peuvent être décrites.

Nous pouvons en effet souligner dans les sciences humaines la constitution de la conduite humaine comme problème pour la connaissance : « (Les sciences humaines) sont apparues du jour où l'homme s'est constitué dans la culture occidentale à la fois comme ce qu'il faut penser et ce qu'il y a à savoir »³.

Il faudra toutefois se poser la question suivante, avant de conclure à des différences fondamentales entre ces deux domaines du savoir : cette différence est-elle suffisante pour considérer que ces deux démarches ne relèvent pas de la même conception de la scientificité ? En d'autres termes, n'y a-t-il pas qu'une manière de produire une connaissance qui nous parle du monde tel qu'il est, et que l'on appelle science ? Qu'est-ce donc que la science ?

3. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 356.

1. Constitution du problème philosophique : les enjeux de cette comparaison

Précisons donc la question que nous entendons poser, dans la mesure où les avancées dans la compréhension philosophique d'une notion se marquent d'abord par la précision avec laquelle nous parvenons à l'interroger. Ce n'est que lorsque nous aurons cerné le problème que nous rencontrons, compris son importance, ses enjeux, que nous pourrions tenter de lui apporter une réponse. Dans la comparaison entre les sciences de l'homme et les sciences de la nature, il s'agit de trancher entre deux hypothèses exclusives l'une de l'autre. Précisons-les.

Deux hypothèses divergentes

La première hypothèse soutient que, lorsque nous évoquons ces divers domaines du savoir, nous évoquons deux branches du savoir qui ne se distinguent que par leur objet, ce qu'elles interrogent dans le monde, à savoir, pour le dire grossièrement, d'un côté la nature y compris l'homme en tant qu'il est un être naturel, et de l'autre, l'homme en tant qu'il n'est pas seulement un être naturel mais un être culturel. Nous entendons ici culturel dans un sens très large : l'homme est un être culturel dans la mesure où il n'est pas seulement renvoyé à son existence biologique. Il ouvre également une dimension historique, économique, politique, etc. Mais la science conserve dans les deux cas les mêmes exigences.

L'autre hypothèse consiste à soutenir que, dans cette distinction entre sciences de l'homme et sciences de la nature, nous séparons deux branches du savoir à propos desquelles nous ne pouvons pas employer le concept de science dans le même sens. Est-ce de la même façon (c'est-à-dire scientifique) que l'on connaît dans les sciences de l'homme et dans les sciences de la nature ? Il va de soi que pour être en mesure de répondre à cette question, nous devons dégager les critères de la scientificité, c'est-à-dire les exigences auxquelles une discipline doit se plier pour être considérée comme une discipline scientifique. Tout le problème pour traiter de cette question est que nous devons exhiber des critères de la scientificité sans savoir exactement ce que nous avons le droit de considérer comme science (puisque c'est la question qui est en jeu). Nous partirons donc de la définition la plus élémentaire de la science, si élémentaire qu'elle ne pourra bien sûr pas être conservée telle quelle tout au long de l'exposé, et telle qu'elle demandera des précisions et sans doute de nouvelles définitions. Mais nous pouvons nous entendre sur le fait que la science est une exigence de connaissance vraie de l'objet qu'elle s'est donné pour tâche d'élucider.

Une pluralité descriptive ou conceptuelle ?

Dans la première des deux hypothèses envisagées, la distinction entre sciences de l'homme et sciences de la nature est moins dramatique qu'il n'y paraît : elle signifie que, quel que soit l'objet que l'on se donne à connaître, il y a une manière scientifique de le connaître, et nous tenterons de déterminer, dans une première analyse, ce qui fait à proprement parler d'un savoir un savoir scientifique. Dans ce cas, le pluriel des sciences serait donc purement descriptif, et renverrait aux divers champs qu'elles parcourent. La distinction est apaisée au point de n'être même pas une distinction conceptuelle.

Mais sans nous avancer beaucoup, nous percevons d'emblée une difficulté à soutenir cette thèse : pouvons-nous dire que c'est dans un même geste de connaissance, dans un rapport équivalent au savoir, que nous nous rapportons par exemple aux connaissances de la physique nucléaire, et à celles que nous apporte l'archéologie de la Mésopotamie ancienne ? La première branche du savoir, à savoir les sciences de la nature, semble renvoyer (c'est précisément cette vraisemblance qu'il faudra examiner dans cette étude) à un savoir mathématisable, certain car démontrable, et qui plus est, susceptible d'une

mise en œuvre pratique et d'une expérimentation ; tandis que l'autre embranchement, celui qui relève donc des sciences de l'homme, ne semble partager ni la même certitude, ni la même importance pour l'homme, ni la même rigueur dans la démarche qu'il met en œuvre. Le premier critère que nous pouvons donc dégager de la connaissance scientifique, et qui semble loin d'être partagé par toutes les branches du savoir, est qu'elle s'appuie sur une mathématisation du savoir et sur une méthode de vérification éprouvée. Dès lors, le caractère scientifique des sciences de l'homme, dans lesquelles mathématisation et procédures de vérification ne vont pas de soi, paraît problématique. Mais en revanche, nous pouvons penser que nous avons saisi là une détermination essentielle de la scientificité.

C'est donc la seconde hypothèse qui paraît être la plus conforme à nos intuitions : lorsque nous parlons des sciences de l'homme, nous employons le concept de science sans lui donner exactement la même signification que celle que nous lui donnons dans les sciences de la nature. Cette distinction ne renverrait donc pas à deux domaines différents dans lesquels la science s'exercerait de la même manière, mais à deux domaines dont les différences sont telles qu'elles induisent des manières différentes de s'y rapporter et de les connaître. C'est alors en deux sens différents que nous parlerions de sciences, et le pluriel serait cette fois constitué comme irréductible.

Soulignons-le, il ne s'agit peut-être plus alors d'une simple différence. N'entendons-nous pas alors qu'il y a une façon à proprement parler scientifique de connaître, par exemple celle de la physique nucléaire, et que c'est, pour le dire brutalement, en un sens approximatif que les sciences humaines sont appelées des sciences ? La psychologie peut-elle être une science au même titre que la physique ? Leur degré de certitude est-il le même ? On inclut par exemple dans les sciences humaines, la philosophie : il est légitime de se demander ce qui se conserve des exigences scientifiques dans la démarche philosophique. Si ce rapprochement était légitime à l'époque d'un Platon, qui exigeait de ses disciples la connaissance des mathématiques comme préalable à l'apprentissage de la philosophie, d'un Aristote, d'un Descartes, qui contribua aux progrès de la géométrie, de la statique et de l'optique, d'un Leibniz qui découvrit les règles du calcul infinitésimal et élaborait la notion d'énergie, tous mathématiciens et physiciens en même temps que philosophes, il l'est peut-être moins de nos jours. Précisément parce que le savoir scientifique est mathématisé alors que la philosophie semble rester du domaine du discours : puis-je dire que c'est au fond le même travail que font Sartre et Einstein ? Cela a-t-il un sens ? Ne vaudrait-il pas mieux ici chercher à distinguer plutôt qu'à confondre des démarches qui paraissent si différentes ?

Sciences exactes, sciences dures, sciences molles

Malheureusement, si nous cherchons à étayer une telle thèse, nous sommes renvoyés à une nouvelle difficulté : nous risquons de tomber dans la simplification suprême, qui consiste à donner de la distinction entre les sciences l'expression suivante : « sciences dures, sciences molles », et nous ne voyons pas en quoi notre compréhension du savoir se trouve simplifiée par cette nouvelle distinction. Examinons cette distinction qui est proche de celle que nous devons comprendre, proche sans toutefois pouvoir être confondue avec elle. *Sciences dures, sciences molles*. Les sciences dures reposent sur un savoir mathématisable : on vise ici principalement la connaissance de la physique mathématique ou de la chimie mathématique.

Rappelons à cet égard en quelques mots l'apport qui fut celui de Lavoisier (1743-1794) à la chimie. Il a fait apparaître de quelle manière la chimie pouvait être mathématisée en définissant l'élément par la constance des coefficients pondéraux. Dès lors, Lavoisier envisage un système de notations, qui fait entrer la chimie dans le langage formalisé. Il tente en effet de rendre compte de toutes les données de l'expérience dans des formules qui ne souffrent plus d'aucune ambiguïté et qui indiquent à celui qui les parcourt absolument tout ce qu'il a à savoir à propos de l'expérience en question (par exemple pour pouvoir la reproduire à l'identique).

Car telle est en effet une des retombées du langage formalisé par rapport aux langues que l'on dit naturelles et qui sont celles dans lesquelles nous nous exprimons : là où les langues naturelles peuvent donner divers sens à la même formule, les langues formalisées ont pour but, non pas unique mais important, d'éviter ces ambiguïtés. En outre, les langues formalisées, telles que les mathématiques ou les logiques, ont pour but d'épuiser toute la signification de l'énoncé dans la formule. Clairement, alors qu'une formule en français peut jouer sur l'ambigu, le sous-entendu, le non-dit, toute cette dimension est éliminée des langages formalisés. Il y a, dans ces démarches, une exigence de clarté et de transparence dont nous comprenons qu'elle nous renvoie à une exigence de scientificité et de véracité.

Car une particularité des langages formalisés est de faire apparaître les erreurs dans les formules que nous produisons, de sorte que nous sommes avertis en quelque sorte de nos erreurs (ce qui n'est certes pas le cas dans la langue naturelle). Ainsi en mathématiques, si nous parvenons à une division par zéro, sommes-nous immédiatement avertis de ce que, dans notre démarche, nous avons commis une erreur qui nous mène à écrire une formule inacceptable dans le langage que nous employons. N'en concluons pas trop vite à une supériorité du langage formalisé sur la langue naturelle, car s'il élimine l'erreur, il élimine également tout ce qui, dans l'expression, joue sur la pluralité des sens et la richesse des significations, comme par exemple la poésie. Le langage formalisé répond à une des aspirations humaines, qui se tend vers la connaissance claire du monde qui nous entoure.

Nous comprenons donc comment on en est venu à caractériser les sciences mathématisables comme des sciences dures, puisqu'elles s'appuient sur ce domaine exact du savoir que sont les mathématiques et la logique. Les sciences molles ne seraient par conséquent des sciences que par abus de langage, puisqu'elles ne sont pas entièrement mathématisables, ou pas mathématisables du tout. Car, pour revenir au statut ambigu dans notre propos de la philosophie elle-même, nous ne voyons guère comment réduire les textes philosophiques à des suites de formules mathématiques. Mais d'un autre côté, une des branches du savoir philosophique est aussi la logique, et nous sommes alors cette fois au cœur de la dimension formalisée. Le problème demeure donc entier, de la dureté ou de la mollesse de la philosophie. Et nous rencontrons une semblable ambiguïté à propos de la linguistique qui peut être parfois un discours formalisé. L'économie elle-même peut s'appuyer sur des notions comme celles d'équilibre, notion physique sous-tendue par une mathématisation et donc répondre dans ce cas à ce qui nous paraît être un critère incontestable de la scientificité d'une discipline.

Précisons la conception du savoir qui est à l'œuvre dans une telle distinction pour mieux en saisir les limites. On ouvrirait en la suivant un éventail qui poserait les sciences physiques comme le paradigme du savoir, pour aller, *via* les sciences expérimentales telles que la biologie, vers des domaines du savoir de moins en moins formalisables, donc de moins en moins certains, comme l'histoire. La philosophie, institutionnellement incluse dans les sciences humaines, ne serait donc une science que dans un sens purement métaphorique. Forçons encore le trait : on irait de la connaissance pure parce que mathématique, à une connaissance certaine parce que mathématisable, pour ensuite se perdre dans des domaines de discours de plus en plus proches de la littérature, ainsi définitivement dévalorisés. C'est sans doute d'une telle brutalité dans nos jugements de valeur que nous devons nous méfier et que nous devons éviter pour comprendre, à travers le discours sur la science, les différents savoirs que l'homme se forge avec les outils qui sont les siens, en particulier les langages qui sont les siens, naturels ou formalisés.

Or trop d'indices nous alertent et rendent peu probable cette conception du savoir : il y a bien des lois générales et mathématisables en économie ; quand la philosophie étudie les lois de la logique, est-elle si éloignée des mathématiques ? Et les sciences de la nature, que nous proposons ainsi comme modèles du savoir assuré, ont elles-mêmes une histoire au cours de laquelle elles rectifient sans cesse des erreurs qu'elles ont proposé de tenir pour des vérités, ou précisent des propositions sur lesquelles elles se sont appuyées quelque temps. Pouvons-nous renoncer à parler de vérité en histoire quand nous connaissons les dérives du négationnisme et ses dangers ? Mais pour m'opposer au négationnisme, il faut bien que je reconnaisse à l'histoire un lien avec la vérité et donc, d'une façon ou d'une autre, la dimension d'une science.

À la recherche de l'unité

Contre l'intuition première qui trouve son expression caricaturale dans l'expression « sciences dures, sciences molles », nous pourrions faire intervenir un soupçon, tout aussi intuitif : cette manière de distinguer les savoirs ne nous empêcherait-elle pas de comprendre ce qu'est la science en la morcelant en autant de démarches qu'elle examine de domaines d'études ? Cet éclatement prétendu des sciences n'est-il pas une manière de rendre impossible la compréhension de ce qu'est la science puisqu'il nous empêche de poser cette question en lui donnant toute l'extension qu'elle peut avoir ? Que la vérité porte sur des objets variables est une question autre que les exigences que nous pouvons adresser à un discours qui prétend être vrai.

Nous sommes à présent en mesure de déterminer un des enjeux essentiels de ce cours : ne serait-ce pas en tentant de comprendre comment on peut parler à la fois des sciences de la nature et des sciences de l'homme que nous comprendrions ce qu'est la démarche scientifique ? La véritable difficulté, lorsque nous nous interrogeons sur la connaissance scientifique, consiste à saisir ce qu'il y a de scientifique dans des démarches aussi différentes que la physique, la biologie, l'économie et l'histoire. Ici le travail philosophique engage à aller au-delà des morcellements qui ne sont que descriptifs pour tenter de fonder une unité qui serait cette fois conceptuelle. Mais cela exige que nous comprenions sur quoi fonder ce concept de scientificité. Nous ne pouvons donc pas fonctionner par discipline, en examinant les différentes sciences, mais nous devons comprendre, transversalement, en traversant les disciplines du savoir humain, à quelles exigences communes elles se rattachent (quitte, peut-être, à en abandonner quelques-unes).

N'y a-t-il pas, dans ces divers domaines de l'activité théorique, au moins ce que l'on pourrait désigner comme une exigence commune, qui serait de produire des propositions vraies dans des conditions telles qu'elles peuvent être vérifiées par les autres ? Il y a bien un souci commun de vérité, et d'une vérité qui doit être établie par des procédures particulières⁴. Nous pouvons accepter l'idée que la science tend à établir des propositions vraies et démontrées, auquel cas nous en revenons à nouveau à la question du caractère mathématisable de notre savoir. Ce sont par excellence les propositions mathématiques qui peuvent être démontrées et dont la vérité peut être éprouvée par tous, précisément en raison de leur caractère formalisé dont nous avons rappelé toutes les conséquences pour la connaissance et pour la démarche de celui qui les parcourt.

Une exigence de rigueur

À présent que nous avons dessiné les enjeux de cette analyse, ainsi que les difficultés qu'elle entraîne à soulever, nous pouvons avancer dans sa résolution. Résolution qui montre comment la démarche philosophique enjoint de préciser les concepts et l'emploi que nous en faisons : nous sommes ici renvoyé à une exigence de rigueur dans notre démarche, rigueur qui a fait repousser l'expression « sciences dures, sciences molles » et qui pourrait, pour les mêmes raisons faire repousser la distinction entre les sciences de l'homme et les sciences de la nature. En définitive, la question que nous nous donnons à résoudre est la suivante : est-ce faire un emploi rigoureux du terme de science que de parler semblablement de sciences de la nature et de sciences de l'homme ? Ce sont donc toutes nos intuitions primordiales en matière d'épistémologie – c'est-à-dire de discours sur la science – que ce cours demande de reprendre et de mettre à l'épreuve. La réflexion philosophique se met en œuvre comme une mise à l'épreuve des opinions et conduit à interroger la validité de nos opinions.

4. Nous verrons que cette présence de la vérité au cœur de la science est moins simple à établir et moins directe qu'il n'y paraît.

2. **Contenus et démarches scientifiques**

Tout savoir, indépendamment de sa qualification comme scientifique ou non, peut être envisagé comme un contenu de connaissance. Savoir, qu'on donne à ce terme un sens précis ou non, c'est savoir quelque chose, être en mesure de l'affirmer avec un certain degré de certitude qu'il faudra d'ailleurs déterminer. D'où par exemple la formule radicale de l'École sceptique. Les Sceptiques refusaient de dire qu'ils ne savaient rien, ce qui est encore savoir quelque chose, car c'est poser un contenu de savoir : *je sais que je ne sais rien*, je sais que je suis ignorant et qu'il me faut apprendre pour me sortir de mon ignorance. Ils refusaient toute affirmation et n'allaient pas au-delà de la forme interrogative : *que sais-je ?*

Car savoir, c'est donner un complément d'objet au verbe, quel qu'il soit : je sais que 2 et 5 font 7, je sais que la terre est ronde, je sais que l'homme descend du singe, je sais que le sel se dissout dans l'eau, je sais que Louis XIV a révoqué l'Édit de Nantes, je sais que le feu brûle si j'en approche ma main, je sais qu'il est trop tard pour apprendre le violon, je sais que l'été finit, je sais que je n'ai pas vingt ans. Toutes ces phrases sont correctement formées, elles signifient quelque chose, elles ne sont pas absurdes, et tous les contenus que je viens de poser en termes de connaissance peuvent l'être ; je n'ai posé, soulignons-le, pour simplifier la question, que des contenus dont je suppose qu'ils sont vrais, dont j'ai des raisons de penser qu'ils sont vrais, quelles que soient ces raisons.

La prétention à la scientificité

Parmi tous ces savoirs, seuls certains d'entre eux peuvent faire l'objet d'une connaissance scientifique. Je ne prétendrais ainsi pas être savant parce que je sais que je n'ai plus vingt ans. Mais pourquoi dirais-je qu'il ne s'agit pas là d'une connaissance scientifique ? Est-ce parce qu'il s'agit d'une connaissance particulière, qui se rapporte uniquement à moi, comme individu singulier ? Aristote affirmait qu'il n'y a de science que du *général*.

Examinons par exemple cette proposition, à savoir que la terre est ronde. Elle me paraît en revanche apporter un contenu de connaissance scientifique. Je peux toutefois avoir une manière non scientifique de le savoir (un ami me l'a dit, je l'ai entendu dire, par exemple). Je m'en remets simplement ici à un argument d'autorité : un autre s'est renseigné pour moi, et j'accepte ses conclusions sans chercher ni à les éprouver ni à les établir. Mais je peux le savoir également parce que j'ai voulu refaire les calculs qui avaient conduit Ératosthène à cette découverte : au moment du solstice, la lumière du soleil est exactement orthogonale à la tangente à la latitude du tropique. Ce qui signifie concrètement que, si on creuse un puits vertical, la lumière atteint à ce moment là le fond du puits. Ératosthène a remarqué que cette expérience se vérifie à Assouan mais pas à Alexandrie. Il en conclut que la terre est courbe, et calcula de façon relativement précise, en fonction de la distance d'Assouan à Alexandrie et de la différence d'angle, le rayon terrestre et, à partir de lui, sa circonférence. C'est seulement dans cette seconde situation que je pourrais affirmer disposer là d'un savoir scientifique.

Nous disposons ici de quelques acquis pour cerner les caractéristiques d'une proposition scientifique : il ne suffit pas qu'une proposition soit vraie pour être une vérité des sciences, qu'il s'agisse des sciences de la nature (*la terre est ronde*), des sciences de l'homme (*certaines situations sociologiques augmentent les risques de suicide*) ; il faut encore qu'elle ait une valeur générale (*je n'ai plus vingt ans* est vrai mais ne satisfait pas à ce critère). Or il semble que tant que nous comparons les contenus de ces savoirs, nous ne disposons pas d'un critère important mais qui ne suffit pas à déterminer la scientificité ou la non-scientificité d'une proposition. Nous avons fait intervenir des paramètres qui concernent la façon dont nous avons obtenu ces connaissances.

Une question de méthode

Il y a différentes manières de se rapporter à un contenu propositionnel. Même si le contenu de mon affirmation est vrai, je ne peux parler de savoir au sens scientifique de ce terme, qui est à présent celui que nous lui réserverons, que sous certaines conditions que nous allons à présent nous attacher à déterminer. Spinoza, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*⁵, distingue différents genres de connaissances, en fonction de la manière dont nous connaissons. Est-ce par ouï-dire ? Ou bien est-ce dans un rapport plus exigeant à l'essence de la chose que je veux connaître ? Nous retiendrons de cette référence que savoir implique, pour celui qui recherche un savoir véritable, une participation au savoir, un effort, une activité que nous tenterons de cerner sous le terme de méthode. Descartes, dans le *Discours de la méthode*, pose les exigences auxquelles il se pliera désormais dans son travail⁶.

Et nous pouvons désigner ces règles comme certes des règles du travail philosophique mais aussi du travail scientifique. Qu'il s'agisse des sciences de l'homme ou des sciences de la nature, tout contenu propositionnel ne peut être considéré comme une connaissance que si je l'ai démontré, c'est-à-dire établi selon des procédures telles que chacun peut reproduire cette démonstration. La validité d'une démonstration établie selon les règles du raisonnement est telle que chacun peut l'éprouver pour lui-même et refaire exactement la même démonstration en parvenant bien sûr au même résultat. Il faut ici avoir à l'esprit le modèle des sciences mathématiques.

Nous en prendrons un exemple dans les sciences de la nature : Einstein a élaboré la théorie de la relativité générale, dont une des conséquences est que l'espace réel n'est pas un espace euclidien, il s'est appuyé sur les théories du mathématicien Riemann qui a élaboré la géométrie des espaces courbes. La construction mathématique de Riemann, qui paraissait ne pas avoir de liens directs avec ce que l'on pensait savoir du monde sensible, est venue soutenir la connaissance physique du monde. Cette situation épistémologique, dans laquelle l'outil mathématique existe avant la nécessité de l'utiliser dans la connaissance physique, s'est produite à plusieurs reprises. Ainsi le calcul intégral est-il la base des investigations de Newton à propos des lois de l'accélération et de la pesanteur. Du calcul infinitésimal, nous retiendrons ici qu'il permet de fonder une mathématique du continu. Or les nombres irrationnels ne sont pas des unités, comme les nombres entiers par exemple, mais se notent sous la forme d'un rapport. Newton et Leibniz ont développé cette possibilité des nombres, qui permet de saisir le continu, et qui ouvre sur la saisie des phénomènes physiques que sont l'accélération et la pesanteur.

Nous pouvons à présent revenir sur le rapport qui s'instaure dans la physique entre les mathématiques et le monde : « Une théorie physique n'est pas une explication. C'est un système de propositions mathématiques déduites d'un petit nombre de principes, qui ont pour but de représenter aussi simplement, aussi complètement et aussi exactement que possible un ensemble de lois expérimentales. »⁷ C'est-à-dire que le mouvement même du savoir scientifique est celui par lequel nous passons de principes mathématiques, dont il faut comprendre en quoi ils peuvent aider à comprendre le monde, au monde empirique, au monde des phénomènes. Car il ne s'agit de rien de moins que de dominer le monde des phénomènes : « Bref, le premier principe de l'éducation scientifique me paraît, dans le règne intellectuel, cet ascétisme qu'est la pensée abstraite. Seul, il peut nous conduire à dominer la connaissance expérimentale. »⁸

Nous pouvons donc à présent caractériser la démarche de la physique comme une démarche hypothéico-déductive. Des hypothèses, qui s'énoncent dans un langage mathématique, sont pour ainsi dire mises à l'épreuve du réel une fois qu'on a établi leurs conséquences. Leur validité, entendons par là leur capacité à rendre raison des phénomènes tels qu'ils se produisent, est testée dans la rencontre avec le monde, dans ce second moment qu'est l'expérimentation et qui n'a pas de raison d'être dans les sciences mathématiques. Dès lors, nous pouvons formuler un concept de l'expérimentation qui puisse permettre de comprendre comment repérer une démarche qui relève en effet de la scientificité.

5. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. A. Koyré, Paris, Vrin, 1984.

6. Voir Annexes ①.

7. Pierre Duhem, *La Théorie physique, son objet et sa structure*, Éd. M. Rivière, 1914, p. 23.

8. Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique — Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1957 p. 237. Pour toutes ces analyses, voir Annexes ②.

Si nous envisageons à présent un exemple non plus dans les sciences physiques mais par exemple dans la biologie, nous nous trouvons, dans l'acquisition du savoir et dans sa transmission face à une procédure qui est celle de l'expérimentation. La méthode expérimentale consiste non pas à s'en tenir à une évidence des sens (en ce sens toute perception du monde n'est pas une expérimentation), car la perception peut être illusoire (c'est l'exemple cartésien du bâton que je plonge dans l'eau et que je vois courbe alors qu'il est droit). Le propre de l'expérimentation (et c'est en cela qu'elle est une procédure scientifique) est qu'elle peut être reproduite et qu'elle se répétera parce qu'elle parvient à isoler dans le monde des phénomènes un certain nombre de paramètres. C'est là tout le sens de ce que l'on désigne comme un dispositif expérimental. Tous les phénomènes qui dans la réalité sont imbriqués les uns dans les autres se trouvent isolés par le travail scientifique de manière à les faire apparaître et à les rendre lisibles.

L'expérimentation consiste donc non pas à percevoir le réel par les sens, mais à lui adresser une question précise (par exemple, la digestion est-elle mécanique ou chimique ?)⁹ et à préciser une procédure qui permettra d'apporter une réponse. Mais une fois que la question est clairement déterminée, la découverte de la procédure expérimentale s'est déjà considérablement rapprochée.

La critique des « sciences de l'homme »

Ces exigences à propos de la méthode expérimentale, qui posent que chacun doit pouvoir se les approprier en vérifiant les procédures qui ont conduit à chacune des conclusions apportées, ont leur correspondant dans le raisonnement mathématique. Dans ce domaine du savoir, toute affirmation repose sur des démonstrations reposant elles-mêmes sur des définitions et des axiomes qui servent à établir des théorèmes. On comprend bien ici que les mathématiques servent de modèle dans la conception du savoir : chacun peut refaire pour lui-même la démonstration de ce que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits.

Le problème se pose toutefois brutalement à propos des sciences humaines : on voit mal, à présent, en quoi elles sont concernées par ces procédures mathématiques ou expérimentales. En quoi l'histoire pourrait-elle par exemple, faire l'objet de démonstrations ou bien d'une expérimentation ? Ces deux procédures, qui ont servi à spécifier la démarche des sciences de la nature, dans la mesure où elles ne semblent pas pouvoir être transposées dans les sciences de l'homme, semblent en même temps qu'elles authentifient comme sciences les sciences de la nature, invalider la prétention scientifique des sciences de l'homme. Ce ne serait donc que par abus de langage que l'on parle des sciences de l'homme, et si nous continuons à employer ce terme, il faudrait au moins souligner la valeur métaphorique d'une telle expression.

Poussons plus loin l'examen d'une discipline comme l'histoire : elle semble s'appuyer bien plus sur un récit que sur des démonstrations. Telle est du moins la conclusion à laquelle invite l'étymologie de ce terme. Collecter des faits et les raconter, cette démarche ne constitue pas une discipline scientifique et ce serait bien à tort que l'histoire serait qualifiée de science. Nous passerions avec elle de l'ordre de la démonstration à celui du récit, c'est-à-dire, pour caricaturer ce passage, de la science à la littérature.

Nous savons en outre que la notion d'expérimentation n'a pas de sens en histoire : comment en aurait-elle un ? Expérimenter demande que nous puissions répéter les mêmes phénomènes, et par définition, l'histoire instruit sur ce qui a été, donc sur ce qui n'est plus et ne saurait pour cette simple raison être répété. Nous touchons là, derrière l'évidence, à un point qui a son importance pour le statut des sciences humaines en général et non pas simplement pour celui de l'histoire : la vie humaine est par essence un domaine dans lequel rien ne peut jamais se répéter à l'identique. Son inscription dans la temporalité fait que ce qui a été écrit par un homme peut certes être défait, mais on ne pourra cependant pas faire que cela n'ait pas été. L'être humain, inscrit dans la temporalité, ne pourra être compris qu'en fonction de cette donnée essentielle de son existence : la durée, dans laquelle il se développe, se déploie. C'est une telle thématique que développe Henri Bergson dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

9. Voir Annexes ②.

Mais comme je ne peux jamais revenir en arrière, défaire ce que j'ai fait, abolir mon passé, on ne peut envisager de faire des expériences dans sa propre existence, ni non plus, si nous passons au niveau de la collectivité, d'une société par exemple, de revenir en arrière par exemple sur des choix désastreux, comme celui de la révocation de l'Édit de Nantes par Louis XIV, pour réécrire l'histoire en corrigeant ces erreurs. Un des aspects essentiels de la scientificité d'une démarche, à savoir l'expérimentation, qui permet de tester des hypothèses et de confirmer leur validité dans la mesure où elles rendent bien compte de ce qui advient dans le réel, paraît incompatible avec l'objet qui est celui des disciplines appelées sciences humaines. Il semblerait donc qu'en fonction même de l'objet dont elles traitent ces disciplines ne puissent être des sciences. Nous sommes renvoyés à l'objet du savoir, comme s'il déterminait la forme que ce savoir peut revêtir (ce qui semblerait invalider l'hypothèse de départ, à savoir que la science était déterminée par ses procédures et non par son objet, par sa méthode et non par ce qu'elle vise). Testons notre hypothèse : pourrions-nous envisager que les caractéristiques de l'objet des sciences humaines soient telles que ce serait par un pur abus de langage que ces disciplines seraient qualifiées de sciences ? En d'autres termes, serait-il impossible, en dehors des sciences de la vie comme la biologie ou la physiologie, de tenir sur l'homme un propos scientifique ? Et serions-nous alors toujours renvoyé à la constitution d'un discours qui tiendrait au fond plus de la littérature que de la science ? L'enjeu de cette analyse apparaît dans toute sa clarté.

La science et la saisie de l'individuel

Le problème se fait donc plus pressant : on ne voit pas comment, dans la mesure où ces disciplines traitent de conduites individuelles, dans la mesure où l'expérimentation est en elles impossible, elles pourraient prétendre au statut de sciences. Et pour redoubler la difficulté, cette impossibilité d'expérimenter dans les sciences humaines est liée au fait que nous avons affaire à des acteurs individuels. On voit mal comment il pourrait y avoir une science historique dans la mesure où l'histoire est faite par des individus libres, qui décident de leur sort, de leur destin. Telle semble être la vie d'Alexandre le Grand ou de Napoléon (même si cette conception, toute intuitive, peut être remise en cause).

Or nous savons que la spécificité des lois scientifiques est de valoir de façon générale. Examinons par exemple la structure de l'énoncé de la poussée d'Archimède : *tout corps plongé dans l'eau est soumis à une poussée inversement proportionnelle au carré de sa masse*. Une loi scientifique est valable pour tout corps placé dans les conditions qu'elle décrit. Il est vrai que, sous certaines conditions, ici par exemple que cette expérience soit réalisée sur terre, tout corps subit cette poussée dès lors qu'il est plongé dans l'eau. Exprimons autrement cette affirmation : on parle de lois dans les sciences ainsi par exemple que dans le droit. Mais s'il est possible de désobéir aux commandements d'une loi, les notions d'obéissance ou de désobéissance n'ont pas de sens eu égard aux lois scientifiques. Je ne fais pas un effort pour obéir à la poussée d'Archimède puisque je ne peux pas y échapper ; je peux seulement la tourner ou l'utiliser en utilisant contre elle d'autres forces naturelles.

À supposer que les sciences de l'homme prennent donc pour objet des acteurs individuels, comme en histoire, Alexandre le Grand ou Napoléon, on voit mal comment elles pourraient parvenir à énoncer des résultats ayant une telle portée, c'est-à-dire qu'on voit mal comment il pourrait y avoir des lois dans les sciences humaines. Ce qui est un argument de plus pour refuser un tel statut à ces disciplines.

La question de la régularité

C'est la possibilité même de la liberté humaine qui est en jeu : s'il est possible de donner des lois générales dans les sciences humaines, cela ne signifie-t-il pas que le comportement humain est prévisible, entièrement déterminé par des facteurs qu'il suffit de connaître pour être capable d'expliquer pourquoi, dans telle situation, tel individu a agi comme il l'a fait ? Et si tel est le cas, si le comportement des individus peut être expliqué, saisi à travers les déterminations qui sont telles qu'il ne pouvait être autrement qu'il n'est, cela ne signifie-t-il pas autre chose qu'il n'y a pas de liberté humaine ?

Nous rejoignons ici une analyse de David Hume : lorsque nous croyons percevoir dans la nature une irrégularité, nous devons immédiatement en conclure à notre ignorance. Il n'y a pas d'irrégularité dans la nature : il n'y a d'irrégularité que pour un regard qui ignore la régularité plus grande qui se cache sous une apparente irrégularité :

« Par exemple, dans le corps humain, quand les symptômes habituels de santé ou de maladie trompent notre attente ; quand les remèdes n'agissent pas avec tout leur pouvoir habituel ; quand des événements irréguliers suivent d'une cause particulière, le philosophe et le médecin ne sont pas surpris du fait ; et ils ne sont pas tentés de nier, en général, la nécessité et l'uniformité des principes qui conduisent l'économie animale. Ils savent qu'un corps humain est une machine extraordinairement compliquée (...) et que, par suite, les événements irréguliers qui se découvrent extérieurement ne peuvent être des preuves que les lois de la nature ne sont pas observées avec la plus grande régularité dans ses opérations et son gouvernement. »¹⁰

Cet argument de Hume doit être compris dans le sens d'une affirmation de la régularité des phénomènes naturels. Il ne se produit pas d'irrégularité dans le monde, pas de miracle qui contreviendrait aux lois de la nature. Si nous pensons qu'un phénomène relève d'une telle irrégularité, c'est que nous n'avons pas un tableau assez complet de ce dernier qui permettrait de le rendre à sa régularité. Il faut donc travailler à réduire cette irrégularité apparente pour comprendre la régularité plus grande qui se cache derrière elle. Il faut postuler la régularité des phénomènes naturels pour tenter d'en rendre compte, sans quoi cette entreprise ne peut avoir aucun sens.

Un tel raisonnement est validé dans les sciences de la nature : c'est parce qu'il percevait une irrégularité dans le mouvement des planètes auquel il s'attendait que Le Verrier établit par ses calculs qu'une planète encore inconnue influait sur les mouvements qui paraissaient irréguliers. En la rétablissant, il redonnait aux mouvements des planètes toute leur régularité. La conclusion fut formelle : il fallait supposer l'existence d'une autre planète qu'on a pu voir dès qu'on l'a cherchée où Le Verrier l'avait annoncée. Soulignons que cette avancée de la science permet de nuancer ce que nous avons dit à propos de l'expérimentation : il serait erroné d'invalider une théorie scientifique parce que nous ne disposons pas encore des éléments qui permettent de la valider par une expérience. La théorie était juste, même si Uranus n'avait pas encore été observée.

Mais prétendre saisir une telle régularité dans les sciences humaines revient à remettre en doute l'hypothèse de la liberté humaine. Si tout s'explique, dans les conduites humaines, en fonction de régularités à l'œuvre, que nous le sachions ou non, que nous en ayons connaissance ou non, alors il faut admettre que les raisons pour lesquelles il agit échappent à l'acteur lui-même, et sont entièrement déterminées dans une régularité sans faille. Faut-il alors nier l'hypothèse de la liberté humaine pour rendre possibles les sciences humaines ? À moins qu'il ne faille remettre en doute la définition de l'acte libre comme un acte irrégulier ? Ce sont ces deux possibilités que nous allons à présent mettre à l'épreuve.

La liberté humaine comme problème pour une approche scientifique

Mais si nous transposons ce raisonnement dans les sciences humaines, compte tenu de ce que ces dernières traitent des comportements des hommes, nous sommes confronté à une autre difficulté. À supposer que la liberté soit la possibilité qu'a le sujet de se déterminer « sans raison, comme il l'entend », qu'elle soit pour le sujet la possibilité d'être, au fond imprévisible, alors il faut choisir entre l'hypothèse de la liberté humaine et l'hypothèse de la scientificité des sciences humaines. Il faut renoncer à l'une ou à l'autre. Car si les sciences humaines expliquent les comportements des hommes, rationalisent leur conduite, elles renvoient donc l'irrégularité apparente de la conduite libre à une régularité dont le sujet qui l'a choisie ignorait les causes. Faudrait-il alors assumer l'hypothèse qu'il n'y a pas de liberté humaine

10. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A. Leroy. © Flammarion, G. F, 1983.

pour pouvoir établir des lois générales à propos des comportements humains ? Faut-il renoncer à l'hypothèse de la liberté humaine pour pouvoir construire un discours scientifique sur les conduites humaines ? En termes clairs, la liberté humaine est-elle incompatible avec les sciences de l'homme, parce qu'elle obligerait à reconnaître que les conduites humaines sont absolument et définitivement insaisissables ?

Nous posons donc cette fois la question de la scientificité des sciences humaines dans des termes quelque peu différents de ceux que nous avons travaillés jusqu'à présent : si nous devons poser à propos de l'homme, dont les conduites font l'objet des sciences de l'homme, des affirmations trop lourdes à tenir, en ce qu'elles iraient trop violemment contre nos conceptions les plus ancrées de ce qu'est un homme, nous serons peut-être mis en demeure d'y renoncer.

En ce sens, il n'y aurait tout simplement pas d'objet possible pour les sciences de l'homme et chaque individu serait seulement renvoyé à sa particularité profonde. Mais si cette particularité de chaque homme ne peut être déniée, au sens où chaque homme est un individu, il n'en demeure pas moins qu'il n'est pas seulement cela. Il se trouve également dans un certain milieu (politique puisqu'il vit dans une société déterminée et que cela doit bien avoir une influence sur lui, mais également historique, économique, etc.). Et ses conduites, même si elles lui sont propres, ne sont pas celles d'un sujet absolument isolé et radicalement singulier, c'est-à-dire à la limite incompréhensible pour les autres. Est-il impossible de prendre en considération ces facteurs sans nier la liberté humaine ? Mais dans ce cas nous nous trouverions dans une situation bien difficile, car, que nous les connaissions ou non, ces facteurs existent.

Le problème se dessine à présent avec une bien plus grande précision : dans la mesure où les sciences humaines ne se présentent en général pas sous une forme mathématisée et dans la mesure où l'expérimentation ne paraît pas possible dans ces domaines, ne sommes-nous pas mis en demeure de leur refuser le statut de sciences ? Outre cette question de méthode, nous nous heurtons à une difficulté liée aux résultats des sciences. Les sciences de la nature produisent des lois générales, qui sont valables dès lors que les conditions qu'elles énoncent sont réunies ; ne faudrait-il pas accepter l'idée que les sciences humaines demanderaient, pour être mises en œuvre, que soit niée la liberté de l'homme ? Car si elles parvenaient à expliquer l'agir de l'homme comme l'astronomie rend raison des mouvements des planètes, ne faudrait-il pas en conclure que cet agir est entièrement déterminé comme sont déterminés les mouvements des planètes ?

Mais si tel est le cas, l'homme n'est pas libre. L'impression qu'il peut avoir de liberté n'est rien d'autre que le signe de l'ignorance dans laquelle il se trouve des causes qui le déterminent. Je crois être libre en choisissant tel acte, mais des déterminations qui jouent sur moi me poussent à agir ainsi, et je ne manifeste ce faisant pas la liberté que je crois être la mienne mais la puissance de ces déterminations. En somme, l'hypothèse de la scientificité des sciences humaines risque de nous obliger à trancher le débat entre liberté et déterminisme en faveur d'un déterminisme radical sans lequel l'explication des conduites humaines pourrait bien se révéler impossible.

La sociologie en question

Prenons-en un exemple particulièrement délicat et problématique qui est celui de la sociologie. On peut dater la naissance de la sociologie en France de l'ouvrage d'Emile Durkheim, *Le suicide*. Emile Durkheim étudie, en fonction de facteurs précis, en particulier le rôle social qu'ils jouent, les risques pour les hommes de se suicider. Et cette étude lui permet de formuler un concept fondamental qui est celui d'anomie : les risques de se suicider augmentent brutalement avec l'absence d'un rôle social à jouer. C'est là un facteur déterminant dans le risque encouru. Cette analyse revient-elle à nier la liberté humaine ? À isoler ce qui, chez l'homme, pousse au suicide ? Donc à mettre en avant le fait que les actes sont déterminés, indépendamment des volontés du sujet, y compris dans ce qui semble être l'acte le plus personnel et le plus grave qu'un individu puisse décider ?

Plusieurs arguments permettent de nous inscrire contre cette lecture un peu trop rapide et pour ainsi dire caricaturale de la sociologie : le fait que je réunisse sur moi plusieurs facteurs de risques ne signifie pas que je vais me suicider, de même d'ailleurs que le fait que j'y échappe ne me met pas à l'abri d'une telle décision. La sociologie ne prédit pas les comportements des acteurs sociaux : elle met en relief des régularités, en quoi nous retrouvons en elle le concept de loi générale que nous avons cru jusqu'ici réservé aux seules sciences de la nature. Mais nous ne pouvons pas, de ces lois générales, de ces rapports généraux entre les individus, inférer la conduite que tel individu tiendra.

Cette apparente contradiction entre la sociologie et la liberté repose sur une définition bien rapide de la liberté humaine qui ne serait qu'une pure irrégularité. Pour expliciter les soubassements conceptuels de ce discours, et en montrer les faiblesses, nous devons signaler qu'il ne va pas de soi que la liberté humaine ne soit que cet écart par rapport à ce que l'on attend de moi. Certes je peux me sentir libre en refusant ce que l'on attend de moi, en enfreignant la loi que l'on prétend m'imposer pour la seule raison que l'on prétend me l'imposer. Mais cette situation n'est pas la seule situation de liberté. Si nous nous détachons de la conception de la liberté comme pur caprice de la volonté, qui en est la conception la plus naïve, nous comprendrons bien vite que la liberté n'est pas l'irrégulier. Car la question à résoudre à propos de la liberté est de savoir si je suis d'autant plus libre que j'ai moins de raisons de me décider à agir comme je le fais, ou d'autant plus de raisons de le faire. Dans la première hypothèse, ma liberté relève de l'irrégularité, mais elle désigne également l'absurdité de tout acte libre. L'acte libre y est surtout défini comme celui que j'aurais pu ne pas faire. Dans la seconde hypothèse, mon acte est d'autant plus libre que je sens en moi une contrainte intérieure plus grande à l'effectuer, que cette contrainte soit ou non d'ordre moral. L'acte libre devient alors un acte auquel j'adhère de tout mon être, sans aucune réticence, dans la compréhension des raisons qui me poussent à agir comme je le fais. L'acte libre est à présent défini comme celui que je ne pouvais pas ne pas faire, non parce qu'une contrainte extérieure me l'a imposé, mais parce que tout mon être ressentait la nécessité interne d'agir ainsi comme j'ai choisi de le faire¹¹. Nous penchons pour cette définition de la liberté, qui n'est pas caprice, mais détermination pleine et entière d'un être en accord avec lui-même.

En outre, ce problème de compatibilité avec la liberté humaine ne peut être résolu que si nous précisons le travail qu'accomplit la sociologie : elle isole dans le monde humain une certaine régularité, une certaine loi (par exemple que l'absence de place dans une société augmente le risque de suicide). Elle ne parle pas en général de la liberté humaine, mais elle aborde, sous un angle particulier, certaines des déterminations qui pèsent sur l'action humaine. Nous assistons à un mouvement déjà identifié dans les sciences expérimentales : il faut, pour comprendre le monde dans toute sa complexité, isoler en lui des questions, des problèmes, et ne pas tenter de le saisir dans son ensemble, où trop de phénomènes complexes s'entremêlent.

L'emprise de la science sur le monde

Revenons au statut de science que nous discutons actuellement à la sociologie. Nous la rapprochons donc des sciences au sens que nous avons donné à ce terme dans les sciences de la nature en même temps que, semble-t-il nous renonçons à leur précision. Certes la sociologie fournit des lois générales mais il semble leur manquer un aspect déterminant dans les sciences de la nature, à savoir leur efficacité technique. Du fait que je connais les contraintes qui pèsent sur une pierre, entendre par là les lois physiques de la nature qui s'exercent sur elle, je suis en mesure de prédire le mouvement qui sera le sien. C'est cette précision des sciences de la nature qui fait qu'elles ont aussi une efficacité technique. *Les sciences de la nature*, et le discours scientifique en tant qu'il est précis, sont mis(es) à l'épreuve du monde dans le geste technique. Si mes connaissances physiques en matière de mouvement échouent à me permettre d'envoyer un satellite dans l'espace, c'est qu'il me faut revoir ces connaissances. Il ne suffit pas que le discours scientifique soit cohérent et réponde à des critères de logique et de démonstration : il faut encore qu'il prouve que c'est bien du monde dans lequel nous évoluons qu'il nous parle. Il faut qu'il en rende possible la maîtrise, selon la célèbre formule de Descartes :

11. Voir par exemple sur ce point Descartes, *Méditations métaphysiques*, IV, à propos de la liberté d'indifférence comme le plus bas degré de la liberté.

de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. »¹²

Mais nous nous apercevons que cette distinction même entre les sciences et la sociologie ne résiste guère. Sans la remettre entièrement en cause, nous devons la nuancer et la manier avec plus de précautions. Car par un même argument, nous pouvons au fond réconcilier la sociologie avec la liberté humaine, et renforcer sa prétention à la scientificité. Il n'est pas absurde de soutenir que la connaissance des critères de choix qui pèsent sur nous rend possible de les combattre, sinon de les annuler. Car sans cette connaissance, il est et demeure impossible de modifier le monde social dans lequel nous évoluons. Seule leur connaissance nous rend possible de nous en affranchir.

Dès lors la connaissance sociologique a des conséquences qui ne sont certes pas techniques (elles n'influent pas sur le monde naturel) mais qui peuvent être par exemple politiques. Rien de surprenant à ce que la sociologie, qui est une connaissance portant sur les sociétés humaines, influe non pas sur la nature mais sur ces organisations dont il revient à l'homme de décider. Ses effets ne sont donc pas techniques, mais pratiques¹³. Il y a donc bien une efficacité des sciences de l'homme qui ne contredit pas la thèse de la liberté humaine. Mais dans le même moment, cette efficacité tend à renforcer leur prétention à la scientificité. Car à partir du moment où est formé un discours qui tend à dire le monde tel qu'il est, un des critères par lequel nous pouvons éprouver sa véracité est qu'il permet en effet de modifier le monde, d'agir efficacement sur lui. C'est toute la dimension de l'efficacité qui s'ouvre et qui est présente dans les sciences de l'homme aussi bien que dans les sciences de la nature.

Il serait en outre aisé de transposer cette thématique dans le domaine de l'histoire, à propos de laquelle nous connaissons la thématique du devoir de mémoire. Raul Hilberg place ainsi son travail d'historien sous le signe de ce devoir dans son ouvrage, *La destruction des juifs d'Europe*. Parler d'un devoir de mémoire, c'est d'abord reconnaître dans la mémoire une dimension éthique. Il entend sauvegarder le souvenir de ceux dont le nazisme a voulu détruire jusqu'au souvenir¹⁴. L'histoire nous place face à des crimes que nous ne pouvons pas ignorer tant la souffrance qu'ils ont provoquée est sans mesure, mais le devoir de mémoire rappelle aussi que la connaissance des crimes perpétrés dans le passé doit être conservée afin que de tels crimes puissent être évités dans l'avenir.

Certes il n'y a rien de mécanique dans cet effet. Il n'est rien moins que certain. On peut toujours craindre que les mêmes atrocités ne se répètent. Ce n'est pas parce qu'il y a eu dans le passé des génocides et que nous le savons qu'il n'y en aura pas d'autres. C'est malheureusement une liberté humaine dans son sens le plus bas qui se joue ici, au sens où l'homme n'est jamais entièrement déterminé à agir, et où la décision finale repose toujours sur le vouloir des sujets. Mais parce que nous le savons, nous pouvons mettre par exemple en place des procédures juridiques qui punissent plus rapidement les tyrans, et nous pouvons alerter plus efficacement la communauté internationale pour y mettre un terme. S'il n'y a pas d'efficacité mécanique ici, il y a au moins des mesures à prendre et des précautions visant à rendre toujours plus improbables de nouveaux carnages.

L'importance de l'histoire n'est pas seulement la contemplation du passé, au sens d'une connaissance désintéressée et distante. Même si elle n'est pas exclue, de même qu'elle n'est pas exclue par exemple de la physique, il y a dans la connaissance un horizon d'efficacité qui ne peut être dénié à la connaissance, qu'elle relève des sciences de l'homme ou des sciences de la nature.

Par un effet surprenant de retournement, c'est donc en envisageant ce par quoi la dimension scientifique

12. Descartes, *Discours de la méthode*, VI.

13. Nous entendons ici pratique non dans le sens usuel qu'a cet adjectif mais dans le sens que Kant lui a donné : la pratique est l'activité humaine en tant qu'elle est soutenue par une théorie. En particulier, le terme prendra un sens moral : Kant distinguera ce qui est pragmatique (ce que j'accomplis sous condition que je veux tel effet) de ce qui relève de la morale et que j'accomplis sans condition. C'est le sens qu'il faut donner dans son œuvre à la raison pratique : elle me dit ce qui est valable sans aucune condition, ce qui est valable donc, absolument.

14. Il rapporte ainsi que le premier ordre des nazis en entrant dans Prague visait la destruction des archives de la ville, ville qui rétablissait à présent minutieusement dans une synagogue le nom de chacun des déportés du ghetto.

des sciences de l'homme paraissait la plus improbable, dans la mesure où l'homme se manifeste dans sa liberté, donc dans l'indétermination de ses actes, que nous nous sommes rapprochés le plus de la scientificité. Quels que soient les angles d'attaque par lesquels nous tentons de distinguer les sciences de l'homme des sciences de la nature, il paraît que la mise à l'épreuve philosophique de nos opinions et de nos intuitions les retourne. Soulignons qu'il ne va pas de soi que, dans le travail philosophique, nos intuitions soient mises à mal. Il aurait pu se faire, il se fait parfois que nous les trouvions consolidées par notre analyse. Mais nous sommes, dans le cas du concept de science, plus embarrassé par les problèmes que pose notre intuition qu'aidé par elle.

Cette conclusion enjoint donc de revenir sur notre définition de la science, pour mieux la cerner et la préciser. Nous sommes confrontés sans cesse aux limites et aux imperfections de notre conception intuitive du savoir scientifique. C'est donc vers lui qu'il faut ici nous tourner. Nous devons tenter de restituer la signification de la dimension scientifique du savoir, en dehors de tout préjugé et de toute simplification excessive. C'est de cette manière seule que nous pouvons progresser dans les définitions philosophiques : nous partons de nos intuitions, ou d'un sens commun d'un terme, pour le mettre à l'épreuve et le valider ou l'invalider.

3. La définition de la scientificité

Dans une première approche, nous étions embarrassé dans cette définition par une difficulté que nous sommes en train de lever. Nous avons remarqué qu'il était difficile de donner une définition de la scientificité du savoir sans être en mesure de préciser si nous devons chercher ces critères dans les seules sciences de la nature ou si nous pouvions également nous appuyer sur les sciences de l'homme. Or il apparaît que la conception de la science dont nous étions parti, à savoir une conception qui reconnaissait à la physique mathématique une prépondérance extrêmement forte, nous a plus entraîné dans des difficultés sans nombre à propos du savoir humain qu'elle ne nous a permis de la comprendre et de lui donner toute sa signification.

Une définition transversale de la scientificité

Nous avons donc à présent de solides arguments pour procéder autrement, c'est-à-dire pour tenter de proposer une définition de la scientificité du savoir qui traverse également les sciences de la nature et les sciences de l'homme. Nous avons en effet établi de bonnes raisons de penser que les sciences dites de l'homme relevaient de la même scientificité que les sciences de la nature dans la mesure où elles partagent les mêmes exigences. Il reste donc à revenir sur la définition que nous avons donnée de la science pour lui donner tout son sens en tenant compte des sciences humaines. Il est probable que ce nouvel examen permettra, par un effet de retour, de mieux comprendre également ce que sont les sciences de la nature.

Science et vérité

Notre première et plus profonde intuition à propos de la science est que celle-ci conduit à des vérités par une démarche objective. Ne revenons pas sur le problème de la méthode, que nous avons déjà repris pour lui-même. Examinons plutôt ce que nous entendons par vérité. L'analyse de ce concept demande de préciser quelles sont les exigences que nous avons à l'égard d'une proposition. Or une des premières intuitions que nous avons à l'égard de ce concept est que la vérité est définitive. La vérité clôt un débat, clôt une discussion, fait qu'il n'y a plus rien à modifier à ce que nous avons dit. En ce sens, si vérité il y a, elle devrait être éternelle.

Nous rencontrons ce modèle dès que nous parlons de la vérité : une affaire judiciaire est close quand nous savons quel est le coupable ; une démonstration doit permettre de parvenir à sa conclusion ; nous pouvons connaître la structure de l'atome. Et nous entendons par ce terme, « connaître », que nous avons épuisé le sujet, qu'il n'y a plus rien à en dire. Nous attendons donc de la vérité qu'elle mette un terme à une enquête, à un problème, à une recherche scientifique. Dès lors la vérité est ce qui dissout le problème. Nous sommes passé de la question à la réponse, de l'ignorance à la connaissance, du doute à la certitude, de l'erreur à la vérité.

Examinons les sciences cette fois non pas dans une perspective épistémologique mais dans une perspective d'histoire des sciences. Nous pouvons remarquer que ce qu'il est convenu de désigner sous le terme de progrès scientifique ne s'accomplit pas de manière linéaire. Il faut parfois renoncer à des conceptions qui paraissaient bien assurées. Pensons par exemple au bouleversement que fut pour l'astronomie le renoncement à la conception géocentrique de l'univers. Mais cette avancée de la connaissance scientifique en fonction de ce qu'il est convenu d'appeler des révolutions scientifiques enjoint de renoncer à cette conception de la vérité. Si la science avance par révolutions, c'est-à-dire par brusques

changements de cap, alors il faut admettre que ce que la communauté scientifique tenait pour la vérité à un moment de son histoire ne l'était pas.

Nous sommes donc à présent dans une situation bien plus complexe que nous ne l'avions pensé au commencement de cette analyse. Il est trop caricatural de dire que la science découvre la vérité à propos du monde. Il serait plus juste de dire que la science établit des hypothèses d'explication du monde qui sont tenues pour vraies, qui sont considérées comme des vérités, tant que nous n'avons pas trouvé le moyen de les invalider. Mais cette conception de la science et de l'avancée de ses découvertes implique que la science ne construit pas des vérités : elle ne délivre pas, d'un seul coup et pour toujours, la vérité mais nous propose des hypothèses d'explication que nous acceptons tant que nous n'en avons pas trouvée de plus convaincantes, c'est-à-dire de plus efficaces.

Mais alors la science, et nous parlons ici de sciences de la nature tout aussi bien que des sciences humaines, est engagée dans un processus infini d'hypothèses, de mise à l'épreuve de ces hypothèses, et de correction de plus en plus fine jusqu'à la révolution scientifique suivante. Il est donc bien naïf de dire brutalement qu'elle établit des vérités. Ou alors il faut dire clairement que nous renonçons à une conception éternelle de la vérité ; la vérité scientifique n'est rien d'autre que ce qu'une époque choisit de reconnaître comme l'hypothèse la plus probable. Ce choix n'est pas subjectif : il désigne l'hypothèse scientifique qui paraît expliquer le plus complètement les phénomènes du monde. Mais nous savons également qu'il peut ne pas être définitif et que nous devons peut-être y renoncer.

La dimension scientifique comme discussion

Cette nouvelle analyse de la connaissance scientifique est un argument de plus pour rapprocher les sciences de l'homme des sciences de la nature dans le même concept de scientificité. On peut par exemple être tenté de faire reproche à la philosophie de disputer des concepts depuis des siècles et de les poser toujours comme des problèmes sans avoir acquis à leur égard des vérités définitives. Une semblable difficulté se pose à l'archéologie, dont les propos peuvent être remis en cause par des découvertes nouvelles, par exemple d'un contact qu'on avait cru jamais advenu entre deux civilisations et dont on trouve un jour des traces dans des objets. Mais puisqu'il n'y a pas de vérités définitives¹⁵ dans les sciences, ce reproche est moins déterminant qu'il n'y paraît. Nous remplaçons le concept de vérité par un concept beaucoup moins ambitieux en apparence mais qui laisse libre, sans dogmatisme, le domaine de la recherche.

En outre, cette conception de la connaissance permet de comprendre pourquoi nous lisons encore des textes très anciens, dont on pourrait penser qu'ils parlent d'un monde qui n'est plus. Si nous lisons encore Platon ou Aristote, c'est que les hypothèses d'interprétation du monde qu'ils ont proposées nous parlent encore. Que leur façon d'interroger le monde fait encore sens pour nous. Par exemple, les textes dans lesquels Aristote définit la justice ou la vertu permettent de réfléchir sur les actions humaines, sur les sociétés que nous avons construites. Il y a donc bien dans ces textes une grille de lecture du monde qui est toujours utile, qui parle toujours et que nous utilisons comme nous utilisons les hypothèses scientifiques d'explication de la nature.

Qu'est-ce qu'une erreur ?

Le rapport de la science à la vérité devient donc plus complexe que nous ne le pensions au départ. La vérité, pour apparaître, doit à un moment se donner sur le mode de l'évidence. Or nous sommes à présent, en mesure de distinguer l'évidence scientifique et celle qui mettra un obstacle à la connaissance.

15. À cet égard, seules les vérités de la foi, dans les religions révélées, pourraient être des vérités définitives. En effet, la religion m'enjoint de croire un certain nombre de propositions, par exemple à propos de Dieu, et non de les démontrer ni de les discuter. Mais il s'agit ici de croyance et non de savoir.

C'est ainsi que Gaston Bachelard dans *La Formation de l'esprit scientifique* formule le concept d'obstacle épistémologique. Il cherche à mettre en évidence les situations dans lesquelles ce que nous pouvons tenir pour des évidences, par exemple des évidences des sens, constitue l'obstacle le plus rude à l'avancée de la connaissance.

Partons de l'expérience¹⁶ simple au cours de laquelle nous constatons que le bâton que nous lançons dans l'eau flotte à la surface. Cette formulation paraît constituer une description fidèle de la réalité. Nous serions tenté de dire que c'est bien là « ce qui se passe ». Mais il n'existe pas de description neutre du monde. Toute formulation dans le langage risque de véhiculer des préjugés dont nous ne sommes pas conscient. Tant que nous formulons dans ces termes ce que nous voyons, nous sommes incapable de rendre compte de la réalité physique de ce phénomène. Puisqu'il est absolument faux de dire que le bâton flotte à la surface de l'eau : aucune force ne s'exerce de la part du bâton. Il faut au contraire comprendre que c'est l'eau qui exerce une force, celle que l'on désigne sous le terme de poussée d'Archimède.

L'évidence première, ici, à savoir l'action du bâton, constituait donc un obstacle phénoménal à la connaissance scientifique. Gaston Bachelard désigne cette erreur primordiale, fondamentale par le terme « d'obstacle épistémologique ». La première avancée de la science consiste à lever cet obstacle ; c'est là la condition de possibilité de tout discours scientifique. Sans cette première démarche, le discours scientifique est absolument impossible.

Or dans cette démarche, nous pouvons rapprocher les sciences de la nature des sciences de l'homme dans la mesure où la philosophie, comprise comme une science de l'homme, consiste à lever les obstacles que sont les préjugés. Platon se livre dans ses dialogues à un tel travail de mise en question des préjugés, qu'il désigne sous le terme d'opinion (doxa). Certes la démarche philosophique n'invalide pas toujours les opinions. Mais alors nous n'affirmons plus pour les mêmes raisons, nous affirmons alors non plus par préjugé mais en fonction de conceptions dont nous pouvons rendre raison. Il en va de même par exemple dans l'histoire qui nous permet de saisir, en particulier à propos des événements contemporains, des dimensions que nous n'avions pas pu saisir au moment où ils ont eu lieu. Pensons tout simplement au fait que toutes les archives ne sont pas toujours accessibles aux chercheurs, qu'elles s'ouvrent peu à peu et qu'alors la vue d'ensemble de ce qui est advenu se complète et se modifie.

Dès lors, nous pouvons tracer un parallèle entre la levée scientifique des erreurs de l'opinion, qu'il s'agisse ici de l'avancée des sciences de la nature ou de celle des sciences de l'homme, et la critique philosophique de l'opinion. Il y a une visée commune dans ces deux démarches. Nous pouvons rapprocher l'exigence scientifique, que ce soit dans les sciences de l'homme ou dans les sciences de la nature, et l'exigence philosophique elle-même, en les comprenant comme une exigence de lisibilité du monde. Comprendre le monde, lui donner du sens, ne sont pas deux démarches qu'il convient d'opposer mais dont il vaut mieux tenter de saisir ce qu'elles ont en commun.

La science comme révision de nos jugements

Allons plus loin dans le renversement du rapport de la science à la vérité que nous venons de mettre en œuvre. Nous avons vu que toutes les vérités n'étaient pas scientifiques. Que nous pouvions affirmer une vérité d'une manière non scientifique puisque le critère essentiel de la science ne réside pas dans son contenu mais dans les procédés par lesquels elle obtient l'affirmation qu'elle pose¹⁷. Dès lors la distinction entre l'ignorance et la science ne recoupe pas exactement la distinction entre l'erreur et

16. Certes en fonction de ce que nous avons dit plus haut de l'expérience, le lecteur se doute qu'il s'agit d'une expérience au sens scientifique de ce terme : quelle est la question qui a été formulée et quelle est la procédure qui a été mise en œuvre ?

17. Par exemple si j'affirme que le feu brûle en appuyant cette affirmation sur une simple expérience (j'ai un jour approché ma main du feu et la douleur que j'ai éprouvée m'a enseigné que le feu brûlait). Ou si j'affirme que le feu brûle et que je donne un sens chimique à cette action du feu. On peut se rapporter, à propos de la difficulté qu'il y a de passer d'une connaissance intuitive (est-elle dans ce cas une véritable connaissance ?) de cette expérience première (le feu me brûle) à la connaissance chimique des mécanismes de la combustion à l'ouvrage de Gaston Bachelard, *Psychanalyse du feu* où il met en relief ces difficultés extrêmes.

la vérité. Nous sommes amené par notre analyse à renoncer à cette équivalence : dans la mesure où la science se distingue de l'ignorance par ses procédures, sa démarche, nous donnons moins d'importance au contenu. Reprenons le problème dont nous étions parti, et qui consistait à reconnaître qu'il ne suffisait pas qu'une proposition soit vraie pour être scientifique. C'est cette affirmation que nous devons à présent comprendre.

Karl Popper propose une définition autre du caractère scientifique d'une proposition : une proposition est scientifique quand elle peut être remise en cause. Une proposition scientifique est par définition une proposition falsifiable, c'est-à-dire (le terme étant construit sur le modèle de l'adjectif vérifiable), une proposition dont on peut chercher à montrer la fausseté. L'expression est paradoxale et provocante mais explicitera certaines des thèses que nous avons rencontrées sans pouvoir les mettre entièrement en lumière, faute de moyens conceptuels efficaces. La science est fondamentalement non dogmatique : une proposition est scientifique si elle est formulée de sorte que celui qui la reçoit comprend les présupposés, les hypothèses sur lesquels elle repose. Mais s'il connaît les conditions dans lesquelles cette proposition est valide, rien ne l'empêche de contredire ces hypothèses, d'en tester d'autres et éventuellement de montrer que celles qu'il propose fonctionnent mieux que celles qui étaient admises jusque là.

Karl Popper insiste sur la décision que nous prenons de continuer à penser qu'une théorie scientifique est valide, ou de l'invalider. Dès lors, à la limite, ce n'est plus de la vérité de la science qu'il convient de parler mais de sa capacité à rendre compte, pour un temps, du monde et de sa capacité à répondre aux questions que nous nous posons. Il ne s'agit aucunement de rechercher une vérité éternelle, mais de nous en tenir pour un temps à l'explication qui nous paraît convenir. C'est donc le paradigme même de la vérité qui a été remis en cause, transformé par l'interrogation que nous avons menée à propos de la science :

« Il faudrait noter (...) qu'une décision ne peut soutenir la théorie que pour un temps car des décisions négatives peuvent toujours l'éliminer ultérieurement. Tant qu'une théorie résiste à des tests systématiques et rigoureux et qu'une autre ne la remplace pas avantageusement dans le cours de la progression scientifique, nous pouvons dire que cette théorie a fait ses preuves, qu'elle est «corroborée». »¹⁸

La science ne prétend donc plus à découvrir des vérités éternelles. En cela, nous renonçons à une des intuitions que nous croyions fondamentales et dont nous étions parti. La science construit des hypothèses d'explication du monde, qui ne sont validées que tant qu'une théorie plus efficace, qui explique donc plus de phénomènes, n'est pas venue mettre en valeur les limites de la première et lui proposer une alternative plus intéressante et plus convaincante.

Dès lors le rapprochement entre la démarche des sciences de la nature et celle des sciences de l'homme devient de plus en plus net. Nous pourrions le souligner dans la démarche philosophique, aussi bien par exemple que dans la démarche historique. Pierre Vidal-Naquet envisage cette question lorsqu'il dénonce les méthodes des négationnistes. Rappelons que les négationnistes ont pour visée de nier le génocide juif perpétré par les nazis. Il leur oppose un argument épistémologique : la démarche historique consiste à proposer une interprétation du monde en fonction de tout ce qu'on a pu en recueillir. Et certes cette interprétation peut être modifiée en fonction de ce que nous découvrirons et qui n'est pas encore porté à notre connaissance. Ce qui ne signifie pas, comme nous le comprenons à présent, qu'il n'y a pas de vérité en histoire, mais que notre connaissance peut toujours être approfondie. À l'inverse, aller chercher dans le monde des preuves partiales de la thèse que l'on entend défendre manifeste, dans la méthode même, dans le procédé même employé, la non-scientificité du propos. Le négationnisme est faux non parce qu'il cherche à réviser l'histoire : toute démarche historique, dans la mesure même où elle est scientifique, tend à réviser ce qui a été dit avant elle. Il est faux parce qu'il cherche à imposer dogmatiquement une thèse dont tout démontre qu'elle est indéfendable : « Rien de plus naturel que la "révision" de l'histoire, rien de plus banal. Le temps lui-même modifie le regard non seulement de l'historien mais du simple laïc. (...) Mais nier l'histoire n'est pas la réviser. »¹⁹

18 Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, trad. N. Thyssen-Rutten et P. Devaux.

19. Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, Paris, La découverte, 1987, p. 150.

Or lorsque Pierre Vidal-Naquet définit la démarche historique par l'exigence de révision, nous sommes bien dans une situation semblable à celle que décrivait Karl Popper dans les sciences de la nature. Le propre d'une proposition scientifique n'est pas d'être vraie (cette exigence est trop complexe et trop vague). Le propre d'une proposition scientifique est de pouvoir être discutée et remise en cause, à condition que la remise en cause ne soit pas elle-même idéologique mais scientifique²⁰. Le rapprochement entre les sciences de la nature et les sciences de l'homme fonctionne donc de mieux en mieux et nous parvenons, ce faisant, à construire un concept de scientificité qui semble convaincant et opératoire.

Dès lors il devient essentiel pour que la science puisse avancer qu'une communauté scientifique participe à son élaboration. La science se joue dans le dialogue, dans la discussion à propos des hypothèses proposées. C'est donc un cheminement qui est de moins en moins pensé comme un cheminement solitaire, mené par un génie isolé et incompris, mais comme une avancée commune vers une meilleure compréhension du monde. La science se joue dans la discussion des hypothèses et c'est la raison pour laquelle une communauté scientifique est essentielle à son fonctionnement.

20. C'est-à-dire à condition que la remise en cause ne soit pas une décision subjective (au sens où la subjectivité mal comprise est arbitraire) de celui qui la produit mais s'appuie sur des données objectives.

C onclusion

Nous pouvons donc concevoir de semblables exigences dans la démarche des sciences de la nature et dans celle des sciences de l'homme. Nous avons été amené, au cours de cette analyse, à rapprocher ces deux démarches et à dépasser l'idée d'une différence indépassable entre elles deux. Mais nous serons cependant arrêté dans ce rapprochement par le statut de l'expérimentation, qui permet de tester la validité de nos hypothèses scientifiques dans le domaine des sciences de la nature, et qui n'est pas une procédure envisageable dans les sciences de l'homme. Cette épreuve de validité est beaucoup plus difficile à mettre en œuvre dans les sciences de l'homme.

Envisageons par exemple les difficultés qui sont celles de la psychologie. Si nous pensons ici à la seule psychanalyse, il devient très difficile de mettre en place des protocoles expérimentaux. Comment en effet réitérer la même situation, exactement à l'identique (ce qui est le principe même de l'expérimentation), alors que chaque sujet doit être saisi par le discours psychanalytique dans ce qu'il a de plus irréductiblement particulier ? Chaque cure psychanalytique renvoie en effet chacun à son histoire dans ce qu'elle a de plus singulier. Mais nous pouvons aussi souligner que cette démarche, indépendamment du fait qu'elle paraisse bien éloignée de la science, a une exigence d'efficacité, et donc d'emprise sur le monde, prouvant par là que son discours, ses concepts, ses constructions ne sont pas sans retombées pratiques. Même s'il est difficile de décider du moment de la guérison en psychanalyse, il y a bien un phénomène qui en relève, lorsque le patient cesse de rencontrer son analyste.

Georges Canguilhem rattache ainsi le statut de la psychologie à des questions épistémologiques qui prennent ici tout leur sens :

« On a longtemps cherché l'unité caractéristique du concept d'une science dans la direction de son objet. L'objet dicterait la méthode utilisée pour l'étude de ses propriétés. Mais c'était, au fond, limiter la science à l'investigation d'un donné, à l'exploration d'un domaine. Lorsqu'il est apparu que toute science se donne plus ou moins son donné et s'approprie, de ce fait, ce qu'on appelle son domaine, le concept d'une science a progressivement fait davantage état de sa méthode que de son objet. (...) L'objet de la science ce n'est plus seulement le domaine spécifique des problèmes, des obstacles à résoudre, c'est aussi l'intention et la visée du sujet de la science, c'est le projet spécifique qui constitue comme telle une conscience théorique. »²¹

La psychologie vise la constitution d'une théorie générale du comportement des êtres, et c'est à ce titre qu'elle peut se constituer comme science, se revendiquer comme telle, en dépit des divers modes d'approche qui la traversent (psychologie expérimentale, clinique, sociale et psychanalyse).

Nous avons donc à présent dépassé la question des objets vers lesquels se tourne le savoir. Car ce qui apparaît à présent comme déterminant pour pouvoir désigner une démarche comme scientifique, c'est le champ de questions que soulève un sujet, et les concepts qu'elle construit pour y répondre, les procédures qu'elle doit élaborer pour répondre aux questions qu'elle s'est posées.

Reste à comprendre la place, dans le débat, de la philosophie, que l'on a coutume de ranger dans les sciences de l'homme. En quel sens est-elle une science ? En quel sens est-elle un contenu de connaissance ? Sommes-nous ici en présence d'un classement qui n'a de logique qu'institutionnelle ? Nous ne pouvons certes pas la mettre à l'épreuve dans des expérimentations. Mais nous pouvons considérer que ce qui nous parle dans la philosophie est ce qui nous permet de rendre compte de notre monde et de notre expérience le plus complètement possible. C'est un des critères que propose Gilles-Gaston Granger afin de mettre à l'épreuve la force d'une philosophie. La double exigence de Granger est une exigence de cohérence et de richesse :

21. Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*.

« On pourra cependant s'assurer qu'une philosophie est plus ou moins, en son sens propre, cohérente, et tel sera le premier critère de validité. Nous lui adjoindrons un autre critère, que le mot de "richesse" permettrait peut-être, métaphoriquement, de désigner (...). L'organisation du vécu comme totalité de sens embrasse en effet une expérience plus ou moins large et plus ou moins profonde, sans qu'il soit pourtant possible d'en déterminer objectivement le champ, puisqu'un vécu est toujours *hic et nunc* et *cujusquam*, et que l'objectivation, opération constitutive de la science, a pour condition de réduire cette haecceité. »²²

Devons-nous considérer qu'une démarche qui relève de la même exigence est par cela seul elle aussi une science ? Ou bien choisirons-nous de conserver comme critères de la scientificité la possible mathématisation et les procédures d'expérimentation ? De la réponse que nous déciderons d'apporter à ces questions dépend notre conception de la scientificité. Mais une conception un tant soit peu rigoureuse de la science enjoint de souligner ces deux critères. Faut-il alors instaurer une différence entre savoir objectif et science, dans la mesure où, sans toujours se comporter comme des sciences, les sciences humaines relèveraient cependant d'une objectivité certaine ?

Car même si on n'accorde pas le statut de sciences aux sciences humaines, ni à la limite le statut de science humaine à la philosophie, force est de reconnaître cependant que leurs propos tendent constamment à s'explicitier, à se déployer dans leurs présupposés et leurs conséquences, de manière qu'un dialogue rationnel puisse s'établir. Quelle que soit la réponse choisie, nous sommes dans l'exigence de comprendre notre monde, et c'est vers cela que la philosophie, tout comme les sciences de l'homme et comme les sciences de la nature, nous entraîne. Reste à savoir si les rapprochements qu'il est possible de faire entre leurs méthodes propres nous paraissent ou non décisifs.

Il demeure que la méthode de la philosophie, et celle des sciences de l'homme (dans une diversité d'objets et de recherches telle qu'il est difficile, il faut le souligner, de parler de manière monolithique à leur propos) ont une objectivité propre et une valeur propre de saisie du monde, même si nous pouvons désigner comme critères de la scientificité la mathématisation du savoir et la possibilité de mettre en œuvre des expérimentations.

22. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*.

❶ La méthode

On trouve, en particulier, au cours du XVII^e siècle une recherche de la méthode permettant de parvenir au vrai. Il s'agit de déterminer les procédures par lesquelles l'esprit parviendra, à propos de tout objet, à la saisie d'une connaissance vraie. Il y a dans la méthode l'idée que le faux est évitable à condition de prendre garde à ce que nous avançons. C'est ainsi que Descartes énonce ses quatre règles, dans la deuxième partie du *Discours de la méthode* :

« Au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer.

Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. »

La connaissance vraie, indépendamment du fait qu'elle se définisse comme une connaissance scientifique, ou une connaissance philosophique (Descartes établit une loi de l'optique) se définit d'abord par la manière dont elle est obtenue. Comment en effet être assuré de la vérité de ce que l'on pense, sinon parce qu'on est certain de sa procédure, de sa démarche, parce qu'on sait qu'elle exclut la possibilité de l'erreur ? La question de la vérité se déplace de la question du contenu à celle de la procédure.

❷ L'expérimentation

La principale difficulté à propos du concept d'expérimentation est de comprendre quels sont les liens qui s'établissent entre les hypothèses scientifiques et leur mise à l'épreuve dans le monde. Gaston Bachelard ne cesse de mettre en garde, dans sa philosophie, contre l'expérience première qui est responsable de bien des erreurs. Pour la raison qu'il n'y a rien d'immédiat dans la première expérience du monde : elle est déjà surchargée d'interprétations diverses. « On commettrait d'ailleurs une grave erreur si l'on pensait que la connaissance empirique peut demeurer dans le plan de la connaissance rigoureusement assertorique en se cantonnant dans la simple affirmation des faits. Jamais la description ne respecte les règles de la saine platitude. »²³ Il met ainsi en garde contre l'opinion, qui a toujours tort en droit dans la science (car même si elle a raison, c'est pour de mauvaises raisons : elle n'a pas assez examiné ce qu'elle affirme).

23. Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique – Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1957, p. 44.

La seule possibilité de maîtriser l'expérimentation est donc de poser une question au monde, d'aller vers lui en voulant le faire parler et non pas en essayant de le percevoir dans toute sa diversité et sa complexité : elles ne pourraient être saisies d'emblée. On ne fut à même de produire une expérimentation efficace à propos de la digestion que quand on sortit des imaginations floues et qu'on se demanda si elle n'était pas un phénomène chimique plutôt que mécanique. Alors, si elle devait être chimique, il devait être possible de recueillir des sucs qui participaient à ce phénomène. Et c'est ce qui fut fait en faisant avaler, à un oiseau, une éprouvette minuscule dans laquelle était placée une petite éponge. En la remontant, on la trouva imprégnée de ce que l'on désigne désormais comme le suc gastrique.

Ainsi Kant souligne que l'expérience ne permet de trouver dans le monde que ce que nous avons conçu. Ne soyons pas arrêté par cette expression : rendons-la positive, en comprenant que nous devons disposer d'hypothèses pour être capables de lire le monde et pour mettre en relief en lui les phénomènes que nous voulons comprendre. Il faut les faire apparaître dans la diversité qui, sans hypothèse de lecture, demeurerait indéchiffrable :

« Quand Galilée fit rouler ses sphères sur un plan incliné avec un degré d'accélération dû à la pesanteur déterminé selon sa volonté, quand Toricelli fit supporter à l'air un poids qu'il savait lui-même d'avance être égal à celui d'une colonne d'eau à lui connue, ou quand, plus tard, Stahl transforma les métaux en chaux et la chaux en métal, en leur ôtant ou en leur restituant quelque chose, ce fut une révélation lumineuse pour tous les physiciens. Ils comprirent que la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans (...). »²⁴

Les observations que nous pouvons faire dans le monde n'ont de sens, prévient Kant, que si elles répondent à des questions que nous nous posons, sans quoi rien de compréhensible ne peut se manifester. Résumons donc l'essentiel de ces acquis : l'expérimentation n'est jamais une description de ce qui advient dans le monde ; elle est la confrontation de nos hypothèses avec le monde, c'est-à-dire qu'elle demande des principes que nous voulons mettre à l'épreuve pour être possible et pour avoir du sens.

Avançons davantage dans la compréhension de ce point essentiel : la connaissance scientifique du monde vise à mettre en évidence des liens de causalité entre les phénomènes. La science est connaissance des causalités nécessaires à l'œuvre dans le monde. Elle ne pourrait les faire apparaître dans une contemplation purement impressionniste du monde. L'expérience est un moment empirique de la constitution de la connaissance, moment dans lequel la raison confronte ses hypothèses et ses principes aux phénomènes. C'est cette idée de confrontation, de mise à l'épreuve de nos principes qu'il faut garder à l'esprit pour comprendre le concept d'expérimentation.

En d'autres termes, l'empirique n'est jamais clair par lui-même ; il ne peut le devenir que parce que nous parvenons à constituer les principes qui permettent de le clarifier : « Le réel n'est jamais "ce qu'on pourrait croire" mais il est toujours ce qu'on aurait dû penser. »²⁵ Et cette clarification du monde passe par un découpage du monde : quels phénomènes allons-nous isoler ? Quelles questions allons-nous lui adresser ? L'expérimentation isole donc dans le monde un phénomène qui obéit à une loi physique, de manière à faire apparaître l'action de cette loi dans le monde (alors même que, dans le monde, elle ne se manifeste jamais ainsi, c'est-à-dire seule, sans l'influence d'autres mécanismes). C'est en ce sens aussi qu'elle se distingue de l'expérience. L'expérimentation est un procédé artificiel par lequel nous amenons à se manifester des lois qui, parce qu'elles se combinent toujours dans le monde des phénomènes à d'autres, ne sont pas comme telles décelables. En somme nous rendons dans l'expérimentation lisible ce qui n'était même pas distinctement visible.

24. Kant, *Critique de la raison pure*, Préface, trad. A. Trémesaygues et B. Pacaud.

25. Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique – Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1957, p. 13.

③ Les mathématiques et le réel

C'est là une des questions les plus lourdes que nous ayons à résoudre à propos de la connaissance scientifique, qui ne peut être comprise sans que nous abordions la question de ses relations avec les mathématiques. Nous avons vu que la mathématisation des connaissances fondait leur prétention à la scientificité. Mais il reste à mettre en évidence un problème que nous n'avons pas encore abordé pour lui-même. Les mathématiques ne parlent pas du monde :

« Le premier qui démontra le triangle isocèle (...) eut une révélation ; car il trouva qu'il ne devait pas suivre pas à pas ce qu'il voyait dans la figure, ni s'attacher au simple concept de cette figure comme si cela devait lui en apprendre les propriétés, mais qu'il lui fallait réaliser (ou construire) cette figure, au moyen de ce qu'il y pensait et s'y représentait lui-même *a priori* par concepts (c'est-à-dire par construction), et que, pour savoir sûrement quoi que ce soit *a priori*, il ne devait attribuer aux choses que ce qui résulterait nécessairement de ce que lui-même y avait mis, conformément à son concept. »²⁶

Retenons cette détermination essentielle des mathématiques : elles procèdent par construction de concepts et installent dans ce que la philosophie désigne comme l'*a priori*, qui n'est entaché par aucune détermination sensible, par aucune perception du réel. Même si les géomètres se servent de figures sensibles pour s'en aider dans leur raisonnement, ce n'est pas à leur propos qu'ils raisonnent mais à propos de ce que Platon désigne de la manière suivante : « C'est du carré en soi, de la diagonale en soi qu'ils raisonnent, et non de la diagonale telle qu'ils la tracent, et il faut en dire autant de toutes les autres figures. »²⁷

Or, tout en étant *a priori*, tout en ne relevant pas du sensible, il se trouve que les mathématiques parlent du monde tel que nous l'expérimentons et qu'elles soutiennent le discours qui peut être tenu à son propos. Pour comprendre le lien qui s'instaure entre les mathématiques et le réel, et pour les installer en effet au cœur de la scientificité, il faut avoir à l'esprit le concept de *mesure*. Toute science, en tant qu'elle devient une science expérimentale, s'appuie sur la mesure des phénomènes qu'elle étudie (mesure de la vitesse, mesure des variations de températures, mesure des échanges gazeux, etc.). Et nous rencontrons ce moment de la mesure dans toutes les sciences expérimentales, qu'elles soient ou non des sciences de la vie.

Mais les mathématiques ne sont pas seulement des sciences de la mesure et ce n'est pas en tant que telles seulement qu'elles s'installent au cœur de la scientificité. Elles y apparaissent également, à travers la physique mathématique, comme donnant la clef de notre compréhension du monde, comme nous permettant de le formuler et d'en saisir la structure. C'est donc dans les mathématiques à un langage que nous avons affaire, langage qui nous permet de dire la structure du monde, alors même que cet outil mathématique a été forgé en dehors de considérations liées au sensible et à l'empirique.

26. Kant, *Critique de la raison pure*, Préface, trad. A. Trémesaygues et B. Pacaud.

27. Platon, *La République*, livre VI, 510 b-e, trad. É. Chambry, Paris, Les belles lettres, 1932.

Index des sciences étudiées

Sciences exactes

logique
mathématique

Sciences de l'homme

anthropologie
archéologie
économie
histoire
linguistique
psychologie
sociologie

Sciences de la nature

anatomie
astronomie
biologie
chimie
génétique
géologie
physiologie
physique

I

ndex des noms d'auteurs et d'ouvrages cités

dans le cours sur Sciences de la nature et sciences de l'homme

Références des ouvrages

- **A** — Aristote
-
- **B** — Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique – Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*
 Paris, Vrin, 1957, ... p. 237
 p. 44
 p. 13
- Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*
 Bachelard, *Psychanalyse du feu*
-
- **C** — Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*
 Paris, Vrin, 1968, ... p. 367
-
- **D** — Descartes, *Discours de la méthode*, ... 2^e partie
 6^e partie
Méditations métaphysiques, ... IV
- Duhem, *La Théorie physique, son objet et sa structure*
 Éd. M. Rivière, 1914, ... p. 23
- Durkheim, *Le Suicide*
-
- **E** — Einstein
- Ératosthène
-
- **F** — Foucault, *Les Mots et les Choses*,
 Paris, Gallimard, 1966, ... p. 356
-
- **G** — Granger, *Pour la connaissance philosophique*
 Paris, O. Jacob, 1988, chap. X, ... p. 260
-
- **H** — Hilberg, *La destruction des juifs d'Europe*

Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. Leroy,
Paris, Aubier-Montaigne, 1947, section VIII, 1^{re} partie, ...p. 135

— **K** — Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud,
Paris, PUF, 1993, PRÉFACE p. 17

— **L** — Leibniz

— **P** — Platon, *La République*, ...livre VI, 510 b-e
trad. Chambry, Paris, Les belles lettres, 1932

Popper, *La Logique de la découverte scientifique*
trad. Thyssen-Rutten et Devaux, Paris, Payot, 1995, ...p. 30

— **S** — Sartre

Les Sceptiques

Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*
trad. Koyré, Paris, Vrin, 1984

— **V** — Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*
Paris, éd. de la Découverte, 1987,..... p. 150 ■

> Tout événement est-il historique ?

J.-L. Nativelle

Tout événement est-il historique ?

Position du problème

Dans le langage courant, la notion d'événement renvoie avant tout à l'idée d'un fait marquant. Pourtant on l'utilise aujourd'hui fréquemment, pour parler d'événement littéraire, sportif, médiatique, pour désigner quelque chose à quoi un grand nombre de personnes peuvent trouver un intérêt qu'on désignera parfois du nom d'engouement. Mais cet usage étendu de la notion, précisément, doit nous amener à nous demander s'il n'édulcore pas d'une certaine manière sa signification profonde. En nous demandant si tout événement est historique, c'est-à-dire si l'événement est ce qui, d'une manière ou d'une autre, nous renvoie à l'histoire, nous serons amenés à penser ce que recouvre exactement la notion d'événement. On parle ainsi d'événement pour évoquer quelque chose d'important, qui ne frappe pas seulement au moment présent, mais dont on se souvient longtemps après qu'il a eu lieu. C'est dans cette perspective qu'on parle généralement d'événement historique en tant qu'on en conserve le récit comme élément constitutif du passé d'un groupe humain. Mais dans son sens premier, il est vrai aussi que l'événement est plus simplement ce qui se produit, ce qui a lieu. N'importe quel acte, à ce titre, n'importe quelle situation, sont donc des événements, alors même qu'ils peuvent relever du quotidien et ne laisseront aucun souvenir particulier.

Il faut donc bien entendre cette question dans les deux directions qu'elle nous invite à explorer. D'une part, tout fait, toute situation, qu'ils soient d'envergure ou non, peuvent-ils être pensés comme relevant de l'histoire ? Ainsi ce qui est anecdotique, ou qui relève du fait divers, peut-il être intégré à la notion d'histoire ? D'autre part, que peut-on désigner exactement du nom d'histoire, et que recouvre l'adjectif « historique » en fonction de ce qu'est un événement ? Faut-il voir quelque chose qui relève de l'histoire, dans l'événement qui consiste à prendre un repas ou à acheter un journal ?

Afin d'entrer dans le traitement de ces différents problèmes, il est nécessaire de commencer par explorer le lien qu'établit explicitement la question entre l'événement et l'histoire. Pour mieux comprendre ce qu'on peut appeler un événement, comprenons d'abord ce qu'on désigne généralement par l'expression d'événement historique.

1^{re} partie

Selon un point de vue superficiel, on a tendance à réduire l'histoire à n'être qu'une suite d'événements dits « historiques », et à ne la raconter qu'en évoquant une succession de dates permettant leur localisation précise dans le temps. On les résume souvent à quelques chiffres, quelques faits, quelques noms de lieux ou de personnages. En ce sens, il apparaît clairement que l'événement c'est donc le fait marquant, qui tranche avec un avant et qui détermine un après, qui émerge d'un ensemble de faits sans importance et tombés dans l'oubli. Il semble même, de ce point de vue, qu'il soit impossible de séparer les notions mêmes d'événement et d'histoire. En effet, il est clair que si l'événement tranche avec ce qui précède et avec ce qui suit, c'est bien qu'il s'inscrit d'une certaine manière par rapport à ce qui précède et à ce qui suit. Autrement dit, l'événement n'est tel que dans le cadre d'une réalité chronologique que l'on nomme histoire. Plus exactement encore, il y aurait une parfaite coïncidence entre les deux termes, puisque si d'un côté il ne peut y avoir histoire que sur la base de ce qui est vécu par les hommes, d'un autre côté, ce qui est vécu par les hommes ne peut servir à constituer l'histoire que si l'on peut en conserver la trace. Pour reprendre l'expression de Kant, dans *l'idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, l'activité des hommes ne se présenterait à nous que sous la forme d'un « agrégat d'actions », s'il n'y avait la possibilité de la lire à la fois en termes de faits marquants, et en tant que ces faits peuvent être liés les uns aux autres d'une façon cohérente. Il faut donc bien admettre que si l'histoire est constituée d'événements, ce n'est pas dans le sens où ceux-ci seraient seulement repérés dans le temps et dénombrés. Il n'y a histoire que dans l'effort fourni par les hommes pour tenter de rendre compte de ces liens par lesquels un fait peut s'expliquer par d'autres. Mais dans cette tentative d'explication qui est inhérente à l'élaboration de la notion d'histoire, il est essentiel de distinguer entre ce qui a de l'importance et ce qui n'en a pas. C'est cette distinction, notamment, qu'opère Cournot lorsqu'il considère ce qui relève de l'anecdote, et ce qui appartient à la « grande histoire ». Si l'historien ne s'intéressait qu'à des faits anecdotiques, il ne comprendrait rien au déroulement de l'histoire, il ne verrait dans celle-ci qu'une suite de faits sans lien intelligible entre eux. Les événements historiques, dans cette perspective, non seulement ne sont pas de simples anecdotes, mais surtout ne peuvent être compris à partir d'elles. Ce n'est qu'en comprenant ce que

Cournot appelle leur « raison suffisante » qu'on trouvera les liens de cohérence entre un événement et un autre. Ainsi, une révolution ne peut s'expliquer seulement par une émeute, qui en soi n'est qu'un fait insignifiant, anecdotique, au regard de l'histoire ; on trouvera plutôt ses causes dans une dégradation progressive du niveau social d'un peuple, dans l'obsolescence des institutions. C'est pourquoi l'émeute en question, si elle a bien eu le pouvoir de déclencher l'événement, ne permet pourtant pas, à elle seule, de le comprendre. Autant en effet les conditions suffisantes pour qu'il y ait révolution semblent réunies de longue date, autant le fait — que ce soit une émeute ou autre chose — qui la déclenche paraît relever plutôt du hasard. Selon Cournot, c'est en effet le hasard, c'est-à-dire la rencontre fortuite de séries indépendantes de circonstances, qui permet au mieux de rendre compte du fait anecdotique. En d'autres termes, que la prise de la Bastille ait eu lieu, relève plus ou moins d'un concours aléatoire de circonstances. Elle n'est pas en elle-même un événement historique, seulement le fait déclencheur de ce qui est réellement digne de cette appellation, à savoir la Révolution française qui en découlera. Celle-ci, de ce point de vue, ne pouvait vraisemblablement pas ne pas avoir lieu, qu'elle soit déclenchée par l'émeute du 14 juillet 1789 ou par autre chose, parce que les raisons profondes en étaient réunies dans les conditions de vie du peuple français.

On comprend ici que ce qui caractérise l'événement historique, ce n'est pas tant une question d'ampleur que la possibilité de prendre du recul sur un plan temporel. L'historien d'un événement ne peut être le contemporain de l'événement. Il y a en effet une distance importante entre le fait qu'on peut dire d'actualité, et ce même fait considéré comme événement historique. Celui-ci n'est pas seulement un ensemble de noms, de dates, de situations qu'on pourrait se contenter de citer et de décrire. Il est aussi à envisager sur le long terme qui le précède afin d'en comprendre les causes, et sur le long terme qui le suit afin d'en saisir les conséquences. L'événement historique résulte en tant que tel d'une mise en perspective qui interdit de se contenter du fait d'actualité. Ainsi le témoin de la prise de la Bastille ne peut savoir en quoi il assiste à quelque chose d'historique. De même lorsque le 11 septembre 2001 tout le monde a vu les avions détruire les Twin Towers, il s'agissait seulement, si l'on peut dire, d'un attentat. Tout le monde a bien eu la sensation d'assister à un événement historique, mais il était impossible et illégitime de dire déjà dans quelle mesure. L'événement historique se définit par la possibilité d'analyse critique à laquelle il donne lieu, contrairement au fait d'actualité qui, au mieux, n'autorise qu'une analyse dite « à chaud », c'est-à-dire sans aucun recul. Au fil du temps qui permet ce recul, le fait d'actualité perd de sa dimension surprenante, totalement inattendue. Des raisons apparaissent, des explications sont données, qui permettent cette mise en perspective nécessaire à la compréhension de l'événement. S'ajoute à cela le fait que l'actualité est faite d'informations qui circulent en permanence, qui se succèdent les unes les autres au point de les voir plus ou moins s'annuler mutuellement dans l'effet qu'elles peuvent avoir sur celui qui les reçoit. De là cette surenchère à laquelle se livrent souvent les organes d'information, qui substituent le sensationnel à l'analyse, et attirent l'attention par l'émotion qui empêche tout effort véritable de compréhension. L'actualité n'est pas l'histoire, non en tant que ce qui s'y passe ne présente pas d'importance, évidemment, mais en tant que les événements ne peuvent encore y être appréciés au-delà de l'impact émotionnel qu'ils produisent, dans le cadre plus général de l'appréhension d'une époque.

Dès lors, si la perspective que nous donne le temps sur le passé est la condition sine qua non pour faire d'un fait un événement historique, nous pouvons nous demander s'il est nécessaire, pour prétendre à ce titre, que celui-ci soit de grande ampleur, qu'il ait fait des milliers de morts ou qu'il touche plusieurs pays ? Ou bien le fait anecdotique lui-même ne peut-il pas être pensé comme essentiel à l'histoire ?

2^e partie

Lorsque Hitler ordonne, le soir du 5 juin 1944, qu'on ne le réveille sous aucun prétexte, il donne déjà, sans le savoir, quelques heures de retard à la réaction allemande sur le débarquement des forces alliées qui aura lieu le lendemain en Normandie. Sans doute s'agit-il là de ce qu'on appelle la « petite histoire », et que Cournot qualifie d'anecdotique. Pourtant, c'est à ce genre de détails que nombre d'entreprises majeures ont dû leur réussite dans l'histoire de l'humanité. Par là se dessine une critique fondamentale qu'on peut adresser à cette conception classique qu'on se fait de l'histoire, sur deux points majeurs. Le premier d'entre eux, c'est qu'elle donne l'illusion que les événements, ainsi étudiés et analysés d'un point de vue postérieur, s'enchaînent les uns aux autres d'une manière quasi mécanique. Cela crée d'ailleurs un paradoxe inattendu, puisqu'en ce sens, il apparaît qu'un événement au sens historique du terme, serait ce qui ne peut pas ne pas avoir lieu, puisque les raisons suffisantes, de notre point de vue postérieur d'historien, étaient manifestement en place pour qu'il ait lieu. Comme si, en quelque sorte, l'événement, alors que ce mot revêt pour beaucoup un sens renvoyant à quelque chose d'inattendu, était en fait quelque chose, non peut-être de prévisible, mais du moins de parfaitement logique. D'où cette « illusion de fatalité » dont parle Aron dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire*, « qui

contredit l'impression contemporaine de contingence ». Si le témoin de l'événement baigne en effet dans ce qui est encore indéterminé puisque vécu au présent, celui qui étudie l'événement plusieurs années après a sur lui un avantage considérable : il sait sur quoi la situation débouchera et à quels autres événements elle donnera lieu. Il n'est donc sans doute pas évident de faire cette distinction entre les faits qu'on dit anecdotiques parce qu'ils n'ont guère d'influence sur le cours de l'histoire, et, précisément, ce cours de l'histoire. Il est très probable que l'issue du débarquement aurait été la même si Hitler avait été réveillé plus tôt ; et pourtant nul ne peut le dire avec une absolue certitude. L'autre point sur lequel on peut adresser une critique à la conception de l'histoire envisagée plus haut, c'est que, en tant que chaîne d'événements liés les uns aux autres, elle semble offrir d'elle-même une lecture parfaitement objective et complète. Là encore dans sa distinction entre événement et anecdote, non seulement un siècle pourrait se réduire à l'ensemble des guerres qui s'y sont déroulées, à l'ensemble des décisions politiques qui y ont été prises, mais surtout l'événement serait ce qui arrive et marque une époque, et en même temps, de lui-même, s'imposerait dans les récits qu'on ne manquera pas de faire à l'avenir sur cette époque passée. Sous l'effet d'une telle illusion, il y aurait en fait confusion entre l'histoire comme suite d'événements passés, et l'histoire comme récit de ces événements. Comme si la deuxième découlait naturellement de la première, ce qui est évidemment problématique. D'une part parce que l'histoire comme récit des événements n'a jamais affaire directement à eux : elle ne s'élabore que de manière indirecte, sur la base de témoignages imprécis, de traces incomplètes, de récits parfois inexactes. DUBY a bien montré, dans son travail sur la bataille de Bouvines, que la reconstitution exacte de l'événement est absolument impossible, et qu'à tout prendre, même les récits qui ont suivi l'événement, puis les récits de récits, sont eux-mêmes un objet d'intérêt pour l'historien et pas seulement un matériau pour rédiger le sien. Plus largement, toute la philosophie des historiens dits des « Annales » est bien de montrer que l'histoire n'est pas seulement dans les grandes batailles, mais qu'elle est aussi dans les habitudes culinaires, les modes vestimentaires, les traditions paysannes, les évolutions techniques parfois les plus discrètes.

D'autre part, cette assimilation interdit a priori qu'on accorde de l'importance à des faits qui peuvent apparaître sans influence sur ce cours de l'histoire, sans se demander s'ils ne peuvent pourtant nous renseigner sur cette même histoire. Ainsi par exemple le fait divers n'est-il pas, de prime abord, ce qu'on peut appeler un événement. Il semble en effet que si l'événement se caractérise par son aptitude à concerner un grand nombre de personnes, des peuples entiers, voire l'humanité dans son ensemble, le fait divers se définit à l'inverse par son aspect parfaitement singulier. Comme son nom l'indique, il ne s'agit que d'un fait parmi d'autres, indiscernable sinon parfois par son aspect pittoresque, choquant, cocasse, dérangeant. En général il ne concerne qu'une ou quelques personnes. Il n'a pas d'impact direct dans la vie d'une population, sinon émotionnel comme on l'a dit plus haut, par exemple lorsqu'il s'agit du meurtre d'un enfant. Certes, l'événement n'est donc pas historique en lui-même, si l'on entend cet adjectif dans le sens considéré plus haut. Pourtant, il ne peut être écarté absolument de la compréhension d'une société à une époque donnée. C'est notamment le sens du travail qu'a fait Michel Foucault, dans *Moi, Pierre Rivière*. Le fait divers ici n'est pas matière à voyeurisme, et ne sert pas davantage de point de départ à ce qui ne serait que reconstitution ou biographie. Il sert au contraire de révélateur de toute une époque, tant sur le plan du fonctionnement de la machine judiciaire que sur celui du statut de la psychiatrie. Sans doute un fait divers de cette nature — l'assassinat par un homme de plusieurs membres de sa famille —, n'est-il pas passé inaperçu à l'époque même où il eut lieu. À l'opposé on ne peut dire qu'il s'agisse d'un événement historique au sens courant du terme. Pourtant, il y a bien une dimension historique dans cet acte, dans le fait qu'il cristallise autour de lui le fonctionnement d'institutions qui se révèlent ainsi dans la perspective de leur propre histoire. Il permet, longtemps après, non seulement de comprendre ce qu'était cette institution à ce moment précis de son histoire, mais aussi ce qu'elle est aujourd'hui au regard de ce qu'elle a été.

Ce point nous paraît important, parce qu'il permet d'établir que l'événement, en tant que tel, n'appartient peut-être pas tant au passé qu'au présent, en ce qu'il nous renseigne autant sur nous-mêmes que sur lui par le sens et la valeur que nous lui donnons. C'est donc en faisant évoluer l'approche que nous avons de l'histoire que nous pourrions comprendre plus profondément ce que l'on peut nommer événement.

3^e partie

D'après ce qui précède, l'événement historique au sens classique du terme est toujours l'objet d'une recreation plus ou moins artificielle. De la même manière, il nous est apparu que la constitution de l'histoire ne pouvait faire l'impasse sur ce qui, à première vue, paraît d'une importance négligeable. C'est dire que la notion d'histoire paraît insuffisante à circonscrire ce qu'on peut appeler un événement. Si celui-ci n'est jamais objectivement et complètement identifiable en soi, et si l'anecdotique peut lui-même devenir instructif, c'est que son statut résulte de la valeur et du sens que nous lui donnons aujourd'hui,

et qu'il n'avait peut-être pas au moment où il a eu lieu. Le fait divers d'hier pouvant devenir l'événement d'aujourd'hui, celui-ci a au moins autant à voir avec le présent qui le reconstitue ou la réflexion qui se le représente, qu'avec ce passé où il est advenu. On parlera donc plutôt d'historicité que d'histoire. Parce qu'il n'y a pas une histoire possible, mais un grand nombre, les points de vue étant en droit en nombre infini. On peut dire en effet que tout est histoire chez les hommes, si l'on admet cette historicité qui caractérise la moindre de leurs activités. Pour s'en tenir au thème de la « perfectibilité » cher à Rousseau, il est clair que le changement et l'évolution sont inhérents au mode de vie culturel des hommes. Par leur acquisition progressive de facultés techniques, intellectuelles, morales, ils se développent à la fois sur le plan individuel et sur le plan de l'espèce. Par comparaison, on peut dire que l'animal, qui est « au bout de quelques mois ce qu'il sera toute sa vie », ne connaît pas d'événements. Son mode de vie étant défini par des instincts naturels lui permettant de répondre à ses besoins, ce qu'il vit n'est pas l'objet d'une prise de conscience autorisant une mise à distance par rapport à lui-même. Il n'y a pas de démarche réflexive chez lui, par quoi il pourrait se penser au présent par rapport à un passé révolu. L'animal, en gros, adhère à lui-même en vivant dans l'immédiateté du besoin à satisfaire, alors que les hommes se mettent à distance d'eux-mêmes en ne cessant de se projeter dans leur passé ou leur avenir.

Indépendamment des faits qu'ils racontent, et qu'ils constituent sous la forme de l'histoire, il y a donc bien une historicité inhérente au mode d'être des hommes qui investit chacun de leurs comportements, parce qu'ils restent eux-mêmes tout en évoluant, parce qu'ils peuvent constamment mesurer l'écart entre ce qu'ils ont été et ce qu'ils sont devenus. Ainsi doit-on noter qu'on ne parle pas seulement d'histoire, mais aussi d'histoire des sciences, d'histoire de l'art, d'histoire de la philosophie, etc. Comme si toute activité humaine, quelle qu'elle soit, ne pouvait éviter de se nourrir d'elle-même pour évoluer, progresser parfois, se diversifier, se renouveler en permanence. Si chaque découverte, ou chaque œuvre, n'a pas à elle seule révolutionné l'histoire des sciences ou celle de la création artistique, elle s'y trouve pourtant inscrite dans moment donné, comme manière particulière et temporaire de comprendre le monde ou de le voir ; peut-être aussi a-t-elle donné lieu à des mouvements de pensée qui ont débouché, sans qu'on le sache, sur des révolutions intellectuelles : les plus grands artistes trouvent parfois chez les plus médiocres ce qui va donner forme à leur génie. Ce n'est que par là que la notion d'événement doit être étendue jusqu'à ce qui, de prime abord, ne montre pas d'intérêt pour l'historien. Est événement même ce qui n'est pas historique, au sens d'un fait marquant qui frappe les esprits et fait rupture entre un avant et un après. L'événement est bien ce qui arrive, en ceci que ne peut arriver quelque chose qu'à celui qui lui accorde une valeur, un sens, parce qu'il va s'en servir pour se définir lui-même. D'où cette nécessité, aussi, de ne pas limiter l'événement à ce qui touche le grand nombre.

Car sur le plan individuel aussi cette dimension de l'historicité inhérente à la condition de l'homme est fondamentale. L'être humain n'est jamais donné pour ce qu'il est une fois pour toutes. Par son développement, par la prise de conscience progressive de lui-même, il se constitue et se découvre tout à la fois. À la différence de l'animal encore une fois, la personne humaine se définit en vivant non pas des faits indiscernables les uns par rapport aux autres, mais des situations qui peuvent être investies de valeurs et de significations qui les différencient les unes des autres. Ainsi telle ou telle pourra être vécue comme un événement au sens fort par tel individu, parce qu'elle lui paraît significative d'une évolution, d'un changement en lui qu'il juge déterminant. Avoir un enfant, par exemple, être reçu à un examen, sont des faits qui, d'un point de vue strictement statistique, n'ont guère de sens en tant qu'événement historique. Mais dans l'histoire d'un individu, il est clair qu'on peut bien parler d'événement. La conscience qu'il a de lui-même, son identité, ne se résume jamais à des sensations ou des données objectives. Elles se fondent sur des expériences qui sont restées marquées dans sa mémoire, et qui émergent parmi d'autres traitées avec une relative indifférence. L'événement en ce sens peut n'avoir eu d'impact sur personne d'autre. Il peut bien ne pas se manifester comme tel sur le moment, et passer même parfaitement inaperçu. Ce n'est que lorsque l'individu parvient à se dédoubler afin de « penser l'expérience vécue », comme dit Aron, et fait preuve d'une « attention rétrospective », qu'il pourra voir dans un fait peut-être banal un événement essentiel de son histoire propre. Sans être historique, il s'agit bien en effet d'un événement, parce que c'est par rapport à lui que l'individu va se définir.

Conclusion

L'habitude de considérer l'histoire comme un ensemble d'événements importants amène à assimiler parfois les deux notions. Pourtant nous avons pu constater que l'événement de l'actualité ne pouvait pas, comme tel, être appelé événement historique. Il y a devant celui-ci une capacité d'analyse et de regard critique qui n'est possible qu'avec le recul du temps, alors que celui-là impose une appréciation immédiate qui le plus souvent est de nature émotionnelle et non rationnelle. De la même manière, on peut bien parler d'événements littéraires, ou médiatiques, il ne s'agit pas nécessairement d'événements

historiques, parce que les traces qu'ils laisseront s'effaceront sans doute très vite, dès qu'une actualité nouvelle sera venue les remplacer.

Pour autant, la notion même d'événement historique mérite qu'on en fasse l'analyse critique, parce qu'elle ne peut être décrite comme quelque chose qui va de soi. L'événement est toujours reconstruit par des « formules verbales » comme dit Aron, qui ne peuvent jamais ressaisir absolument ce qui a été vécu au moment des faits. D'où cette nécessité de reconnaître, même à l'anecdotique, une dimension historique que l'on a facilement tendance à oublier. Un fait divers n'est pas un événement historique, mais il s'agit bien d'un événement en soi, qui, par la compréhension qu'on s'efforce d'en avoir, peut être considéré dans une perspective historique. C'est que d'une manière générale, le mode d'être des hommes relève d'une historicité fondamentale, en ceci que toutes leurs activités sont inscrites dans une évolution, un changement, qui sont permanents.

Ce point se vérifiant aussi bien au niveau de l'espèce humaine qu'à celui de l'individu, il est clair que celui-ci connaît des événements qui n'appartiennent qu'à lui. Toute vie humaine est unique, et la moindre des situations à ce titre peut être investie d'un sens qui va la faire passer au rang d'événement. Tout événement n'est donc pas historique, si l'on entend par là la « grande histoire » décrite par Cournot, mais toute situation peut être un événement, en tant qu'elle peut s'inscrire, par la valeur qu'on lui donne, dans l'histoire des hommes, d'un groupe, ou d'un individu. ■

> La technique n'est-elle que l'application de la science ?

N. Simondon

La technique n'est-elle que l'application de la science ?

Si la technique se caractérise par l'efficacité dans la réalisation d'un but, on comprend pourquoi la représentation dominante que l'on s'en fait, aussi bien populaire que savante, considère que c'est la science qui fonde cette efficacité. Être un vrai technicien, c'est savoir y faire, c'est disposer d'un savoir-faire, c'est-à-dire d'un faire qui repose sur un savoir. Dire que l'on procède techniquement, c'est souligner d'abord qu'on ne procède pas dans l'ignorance, et dans la mesure où la technique, prise en général, s'affronte à la transformation du réel dans son ensemble, c'est bien le savoir de la science comme connaissance des lois du réel qui va pouvoir instruire la technique.

Mais en même temps, de très nombreuses techniques semblent s'être développées efficacement sans s'appuyer sur des connaissances scientifiques. Les techniques anciennes en donnent de nombreux exemples (procédés de construction, d'éclairage, machines de guerre, etc.). La science ne semble pas toujours nécessaire à la technique. De plus, on a sans doute de bonnes raisons de distinguer le savant du technicien ou de l'ingénieur : entre le savoir scientifique, théorique, et ce dont a besoin celui qui invente quelque chose, y a-t-il simple application ? Il ne semble pas qu'il suffise de savoir pour faire. La technique ne se déduit sans doute pas immédiatement de la science, et la science ne semble, ainsi, pas suffisante pour la technique. Dire que la technique n'est que l'application de la science, ce serait alors la réduire à un seul de ses aspects et, peut-être, en rater l'essentiel.

On voit ainsi en quoi les relations entre la technique et la science sont complexes. Si la technique fait appel à la science, elle ne lui semble pas pour autant entièrement subordonnée. Dans quelle mesure la technique est-elle l'application de la science ?

Première partie : la technique semble bien être l'application de la science

L'analyse de l'idée de technique nous montre que la technique repose sur un savoir

Lorsque l'on parle de technique, on entend par là un procédé, la mise en œuvre de moyens, d'actions successives dans lesquelles on n'agit pas n'importe comment. Une action n'est techniquement réussie que lorsqu'elle a atteint son but : on a su choisir la bonne méthode, le procédé efficace, on a su trouver les bons moyens. L'action technique se juge donc principalement à son résultat, même si le résultat peut être obtenu de diverses façons et que certaines façons présentent des avantages sur d'autres. Il y a, au terme de l'action technique, la réalisation de quelque chose qui doit être réussi, qui doit « tenir debout ».

C'est à cause de cette nécessité de réussir (essentielle à la technique) que la mise en œuvre d'un savoir paraît indispensable : ne serait pas technique un procédé dans lequel les moyens ne seraient pas recherchés rationnellement, qui ne mettrait pas toutes les chances de réussite de son côté, qui agirait n'importe comment, dans l'ignorance. Pour agir techniquement, il faut donc bien savoir ce que l'on doit faire, il faut posséder le savoir-faire, c'est-à-dire, ce que les Anciens appelaient d'une manière générale l'art : l'art de bâtir une maison, de faire un discours, de cultiver la terre.

Il semble donc bien que la technique puisse être globalement considérée comme l'application d'un savoir, c'est-à-dire, comme un procédé reposant sur un savoir et déduisant ce qu'il convient de faire de ce savoir.

Ce savoir ne peut être simplement empirique, dans le cas de véritables techniques

Mais de quelle nature est ce savoir ? S'agit-il nécessairement de la science ? Le savoir du savoir-faire ne peut être que le savoir de ce qui fait que le procédé réussit : une vraie technique doit être éclairée par la connaissance des causes et des raisons de sa réussite. Peut-être la simple expérience des essais et erreurs suffisait-elle dans des techniques rudimentaires : pour construire des huttes, ou trouver le bon emplacement d'une poutre, on n'avait pas besoin (et on ne connaissait pas) de théorie, et les techniques se développaient par l'application d'un simple savoir empirique, en devenant de plus en plus sûres par élimination progressive des échecs, donc des erreurs, en se constituant par une simple succession ordonnée et réglée des gestes assurant l'efficacité recherchée.

Mais précisément, dans le cas de ces techniques préscientifiques, peut-on parler de technique véritablement achevée, sûre, réussissant à tous les coups ? On ne sait refaire sans échec que ce qui a déjà fait ses preuves, c'est-à-dire ce qui a marché dans les mêmes conditions. Si les conditions changent

(pente du terrain, sol, matériaux, climat différent) il faut à nouveau faire des essais, donc risquer des échecs, et réélaborer la technique. C'est dire qu'on ne peut pas vraiment parler de technique : on ne peut parler ici que de gestes, de procédés empiriques, non applicables à d'autres circonstances. On sait comment il faut faire pour que cela « marche » dans telles conditions, mais on ne sait ni pourquoi cela réussit, ni comment réussir dans d'autres conditions.

Un savoir qui ne serait qu'un savoir-faire appliqué à des circonstances particulières ne constitue qu'un savoir partiel, n'ayant pas rang de science, par défaut de la connaissance de la nécessité (des véritables causes), par défaut d'applicabilité universelle. Certes, on pourrait dire dans ces cas-là que ces techniques ne sont pas l'application de la science (puisqu'elles s'élaborent en l'absence de la science), mais c'est précisément ce défaut de science qui fait qu'elles méritent à peine le nom de techniques, elles sont de simples procédés qui parviennent à leur fin sans que l'on sache pourquoi, sans que l'on soit assuré d'y parvenir à tout coup, et faisant intervenir le hasard des circonstances et une sorte d'habileté plus ou moins grande à provoquer la chance. Réduire le savoir de la technique à un ensemble de connaissances empiriques, c'est réduire la technique à un tâtonnement, et ce ne serait pas définir la technique, mais plutôt les obstacles à la technique, ce avec quoi la technique doit faire.

C'est le savoir scientifique que la technique doit appliquer

Il semble donc qu'on ne puisse parler de technique véritable (c'est-à-dire véritablement technique) qu'à partir du moment où la technique peut s'appuyer sur un savoir lui assurant la réussite, autrement dit, sur ce qui permet de connaître et de maîtriser les causes de réussite et d'échec. Or lorsqu'une technique échoue, c'est précisément au savoir scientifique qu'elle fait appel, c'est un problème scientifique qu'elle fait apparaître. C'est que le réel résiste, il faut lui faire dire pourquoi. La technique, en effet, est toujours un effort d'intervention sur le réel, sur la nature. C'est ce que montre l'histoire des fontainiers de Florence. On a longtemps pu faire monter de l'eau dans les corps de pompe sans connaître les lois de l'hydrostatique. Mais on ne comprenait pas pourquoi on ne pouvait la faire monter au-dessus de la hauteur de 10,33 m : la technique des fontainiers de Florence échouait. Or cet échec oblige à penser le problème, à le formuler conceptuellement, à comprendre intellectuellement ce qui fait obstacle, à comprendre l'incompatibilité, entre les procédés techniques et les lois du réel, que manifeste l'échec technique. Il faut prendre connaissance des lois du réel pour élucider les causes de l'échec de l'action sur le réel. La technique ne peut atteindre le réel que selon les lois du réel lui-même, elle a affaire à la nécessité naturelle, qui est précisément l'objet de la science. « On ne commande à la nature qu'en lui obéissant », disait Bacon, et, peut-on ajouter, pour lui obéir il faut en connaître les lois. C'est ainsi qu'Aristote dit que l'art (la technique) « met en rapport avec le réel », qu'il fait ce que la nature aurait fait, ou ce que la nature n'a pas su faire. Seule la science rationnellement fondée, objective, peut nous rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature » selon l'expression de Descartes, et notamment en s'opposant à l'action magique, religieuse, poétique, imaginaire dépourvue de véritable efficacité. C'est en ce sens qu'on peut caractériser la technique comme l'application de la science, la science entendue comme l'élaboration de la connaissance des lois du réel, et la technique comme l'intervention efficace sur la nature, efficace parce que suivant ses lois. Elle semble être application de la science, c'est-à-dire transposition d'un savoir d'ordre général -les lois- à une situation plus ou moins locale, partielle, à la résolution d'un problème précis que seule l'explication scientifique semble permettre. Dans la mesure où la science est la connaissance des lois du réel et où la technique doit être conforme aux lois du réel pour être efficace, il semble que la technique doive nécessairement être une application de la science.

Deuxième partie : la technique ne peut se réduire à une application de la science

Le passage de la science à la technique ne peut être une simple application déductive

Mais si c'est bien le savoir scientifique qui permet aux techniques de surmonter leurs échecs, comme on vient de le voir, il faut encore se demander si la technique peut se réduire à une application de la science, que l'on pourrait entendre alors comme une série de gestes dont le protocole serait inclus et fourni dans le savoir scientifique. L'application proprement dite consisterait alors en une simple déduction de la connaissance des lois du réel. Il suffirait de les connaître pour résoudre le problème technique qui s'est posé, pour neutraliser cette résistance, ce pouvoir d'arrêt que le réel a opposé. Il ne faudrait pas d'autre savoir que la science. Or dans quelle mesure peut-il s'agir d'une simple application, qui ferait du technicien ou de l'ingénieur un simple exécutant d'ordres déjà programmés ?

Pour reprendre l'exemple des fontainiers de Florence, cela signifierait que Torricelli, par sa compréhension des lois de l'hydrostatique serait capable d'accomplir la tâche des fontainiers sans apprentissage particulier. Cela voudrait dire, autrement dit, qu'il y a à tout coup identité entre savoir et savoir-faire, entre conceptualisation, explication et réalisation technique. Or il ne semble pas qu'il en aille ainsi. On

a l'habitude de souligner la distance entre la théorie et la pratique, entre les connaissances générales et l'habileté dans un domaine particulier.

Il faut de l'habileté

C'est que, si la technique est bien l'application de la science au sens où elle utilise son apport, il n'en reste pas moins que l'application elle-même constitue encore une difficulté. C'est l'idée que Kant développe dans le paragraphe 43 de la *Critique de la Faculté de juger* : « l'art en tant qu'habileté humaine est également distinct de la science (le savoir-faire est distinct du savoir), comme une faculté pratique est distincte d'une faculté théorique, comme la technique de la théorie (de même l'arpentage de la géométrie) ». Ce qui fait que l'on doit distinguer le savoir-faire du savoir, c'est précisément que le savoir-faire nécessite plus que le simple savoir « de ce qu'il faut faire ». S'il suffisait de savoir ce qu'il faut faire pour parvenir à le réaliser, alors on ne parlerait pas d'art, d'activité technique : « ce pour l'exécution de quoi nous manquons de l'habileté immédiate, bien qu'on en ait la connaissance la plus complète, cela seul, comme tel, s'appelle art ». Il ne suffit pas de se représenter « comment devrait être faite la meilleure chaussure » pour parvenir à la faire. Il faut une « mise en œuvre », un passage à l'acte.

Il faut être capable d'invention, ce qui ne peut relever de l'application d'un savoir

Mais il ne s'agit pas ici seulement de l'habileté manuelle, gestuelle permettant d'exécuter une technique apprise. Il s'agit d'un aspect essentiel de l'activité technique, qui préside à son évolution : une nouveauté technique n'est pas « découverte », elle est inventée. Ce qu'il faut réaliser, c'est quelque chose qui n'existe pas encore (un procédé, un objet). L'invention, par principe, ne peut se réduire à l'application de quelque chose de connu ou de déjà existant (si la nature avait déjà produit ce dont on a besoin, on ne l'inventerait pas). On ne peut appliquer que ce qui est déjà connu, or les progrès de la technique consistent dans la résolution de problèmes nouveaux. C'est pourquoi même une découverte faite dans le domaine des sciences ne peut devenir par simple déduction un nouveau dispositif technique : il faut que l'effort d'invention s'exerce, c'est-à-dire que la pensée scientifique devienne opératoire. Inventer, c'est opérer de nouveaux assemblages d'éléments, de pièces fonctionnelles selon des causalités non déjà connues.

Ainsi la technique, dans son évolution du moins et en tant qu'elle procède par invention, ne peut être seulement une application de la science. Il n'y a pas de science pour inventer, non plus de technique sûre pour cela, il n'y a pas d'« ars inveniendi ». Ce qui relève du savoir-faire technique en ce sens ne peut s'enseigner comme s'enseigne le contenu de la science, car la part du savoir-faire, du tour de main, du « génie » propre n'est pas transmissible comme un contenu théorique, ni déductible d'un tel contenu.

Troisième partie : L'examen de la science et de la technique dans leur évolution rend impossible de considérer que l'une soit simple application de l'autre ; il y a influence réciproque entre la science et la technique

approfondissement du problème

On voit ainsi que dire que la technique est l'application de la science ne peut constituer une caractérisation valable, suffisante, de la technique en général, car ce faisant on élimine une part essentielle de la technique, qui est la part de l'invention. La technique est application de la science, pour ce qui est déjà inventé, certes, mais elle ne cesse d'évoluer par son progrès propre et, par ses inventions, en complétant la nature, de poser de nouveaux problèmes à la science. L'invention, à la différence de la découverte scientifique et de la création artistique, est la production de quelque chose d'absolument nouveau (qui ne préexistait pas dans la nature) mais qui suit les lois de la nature, pour partie déjà connues, et pour partie révélées par l'invention elle-même. C'est ce qui fait que la technique semble, parfois, précéder la science, du point de vue même de ce que la science a à connaître. Il faut donc approfondir l'examen des relations entre la science et la technique.

C'est justement dans la mesure où la technique progresse par invention qu'il faut réexaminer la distinction entre la science et la technique. En effet, s'il est aisé de distinguer la science, entendue comme un ensemble de savoirs constitués, transmissibles, de la technique, entendue comme simples procédés répétitifs ayant fait leurs preuves du point de vue de leur efficacité, cette distinction semble beaucoup moins évidente à maintenir dès lors qu'on s'interroge sur la science, entendue comme science en marche, comme recherche scientifique, et sur la technique comme effort d'invention. La relation entre la science et la technique prises dans leur progression paraît plus complexe, au point qu'on est conduit à les confondre presque dans l'expression de « techno-sciences ».

La science, pour progresser, a besoin de technique ; elle doit être inventive

En effet, autant le progrès technique est inséparable d'une certaine scientificité, autant, à l'inverse, le progrès scientifique est inséparable d'une certaine technicité. Dans l'activité scientifique, la principale difficulté ne réside pas nécessairement dans la détermination du problème que l'on se pose, mais davantage dans la conception des moyens propres à le résoudre et notamment dans la mise au point des techniques d'expérimentation. La science, dans sa progression, est confrontée à des problèmes proprement techniques, elle fait appel à la technique. Il ne s'agit pas, en effet, d'observer la réalité pour en déduire les lois du réel, ni d'appliquer ce qu'on sait déjà pour en savoir plus. La science ne se fait pas en s'appliquant elle-même. La difficulté ne consiste pas seulement à « poser les bonnes questions à la nature », pour reprendre une expression de Kant, mais encore à savoir forcer la nature à y répondre. La nature ne répond pas d'elle-même, le phénomène ne se manifeste pas de lui-même au chercheur. « Rien n'est donné, tout est construit », dit Bachelard à propos du questionnement du scientifique. Le réel ne se laisse pas observer, il faut le provoquer, en obtenant par un procédé expérimental les effets attendus susceptibles de confirmer l'hypothèse. La science n'est pas récolte des faits (les faits bruts n'existent pas), mais science des effets. C'est en ce sens que Bachelard dit que la science est une phénoménoteknik, c'est-à-dire une technique destinée à faire apparaître des phénomènes, à les produire : « en suivant la physique contemporaine, nous avons quitté la nature pour entrer dans une fabrique de phénomènes ». La science est donc entièrement tissée de technique, elle construit ses objets, ses découvertes sont, dans une certaine mesure, des inventions.

De ce fait, considérées dans leur progression, la science et la technique ne présentent pas de différence décisive, ni dans les procédés, ni du point de vue du savoir. Elles correspondent toutes deux à une relation analytique à la nature, c'est-à-dire que l'une et l'autre procèdent à un découpage du réel, cherchent à faire ce que fait la nature, ou ce que la nature aurait pu faire. C'est parce que la technique a besoin de science qu'elle en est l'application, et c'est en tant qu'elle est production qu'elle n'est pas seulement application de la science, et que par là-même elle est extrêmement proche de la recherche scientifique.

La technique et la science ne sont ni réductibles l'une à l'autre, ni pensables séparément

Comment penser la relation de la technique à la science, dans ces conditions ? On peut se demander, dans une perspective qui pourrait être rapprochée de la philosophie heideggerienne de la technique, si on ne rend pas compte de l'essence de la technique en la caractérisant par l'efficacité et la maîtrise qu'elle essaie de s'assurer dans tout ce qu'elle entreprend, et notamment dans l'exploitation de la totalité de la nature, considérée comme un ensemble de ressources disponibles pour l'homme. Dans ce cas-là, la technique ne se définit pas essentiellement comme application de la science, mais, à l'inverse pourrait-on dire, la science se serait constituée comme un des moyens de réalisation de la technique, elle se serait développée historiquement pour répondre à l'exigence de la technique telle qu'on vient de la caractériser.

Conclusion : Ainsi, la technique, bien loin d'être seulement l'application de la science, constituerait une forme essentielle de rapport au réel, rencontrant la science, s'en instruisant, et l'instruisant, réclamée par la science et la réclamant. Canguilhem, dans « Machine et Organisme »¹, résume ces rapports complexes ainsi : « Science et Technique doivent être considérées comme deux types d'activités dont l'un ne se greffe pas sur l'autre, mais dont chacun emprunte réciproquement à l'autre tantôt des solutions, tantôt ses problèmes ». ■

1. Conférence, cf. Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Vrin.

> Les progrès scientifique et technique dépendent-ils seulement de l'expérience ?

I. Pariente-Butterlin

Les progrès scientifique et technique dépendent-ils seulement de l'expérience ?

La tâche de la science est de rendre le monde compréhensible. Ainsi explique-t-elle les mécanismes à l'œuvre lorsque nous constatons l'attaque de l'eau de mer sur la coque d'un voilier. La technique peut être adossée à la science en ce qu'elle emploie les dernières avancées de la recherche. Elle vise à donner une emprise sur les phénomènes qui adviennent dans le monde. Il en est ainsi lorsque nous parvenons à transformer la force du vent en électricité. Or le moment que nous pouvons identifier comme étant celui où la science et la technique rencontrent le monde est celui de l'expérience. C'est donc à préciser la nature du lien entre la science et la technique d'une part, et l'expérience d'autre part, que nous devons nous employer.

Si le moment de l'expérience est celui dans lequel nous mettons à l'épreuve la capacité de notre savoir scientifique à rendre compte du monde, ou la capacité de notre savoir technique à le maîtriser, un tel moment apparaît comme ayant la force de valider ou d'invalidier ce que nous tenons pour acquis. C'est l'expérience qui permettra de savoir si nous l'expliquons et si nous le maîtrisons. Elle est donc déterminante. Mais que détermine-t-elle ? Nous sommes mis en demeure d'interroger, sous l'angle particulier de l'apport de l'expérience, les liens entre pratique et théorie, entre réel et rationnel, entre raison et monde : qu'apporte au rationnel la confrontation avec le monde ?

Le monde comme point de départ des savoirs scientifiques et techniques

Dans la mesure où nos savoirs sont tournés vers le monde, on comprend mal comment ils le saisiraient s'ils ne partaient pas d'abord d'une interrogation à son propos. Il est ainsi aisé de multiplier les exemples dans lesquels l'expérience des situations concrètes est intervenue à la fois dans l'accroissement de notre pouvoir technique et l'enrichissement de notre savoir scientifique. Aristote dans sa *Physique* considérait l'observation comme un moment essentiel de la connaissance et c'est par l'observation du monde qui l'entourait qu'il formula, par analogie avec l'audition, une conception ondulatoire de la lumière qui fut la première étape de discussions essentielles. Mais l'observation n'est pas l'expérience, et nous devons encore préciser le concept d'expérience. Car les observations multiples, tant qu'elles demeurent dans l'impressionisme des perceptions et le recueil de curiosités qu'on appréciait au XVIII^e siècle n'est pas la constitution d'un savoir scientifique à travers des lois de nature.

Il convient de souligner que l'amélioration technique des conditions d'observation par exemple, participa au développement de la science moderne. Ainsi la lunette de Galilée, composée de deux lentilles montées sur des tubes coulissants, lui permit-elle de découvrir les montagnes de la lune ou les satellites de Jupiter. À partir de quoi la réflexion sur l'optique fit des progrès manifestes avec Kepler, ou Descartes qui établit la loi de la réfraction de la lumière en 1637. Les liens entre observation, expérience du monde, affinement de cette expérience par les progrès techniques et constitution du savoir scientifique à partir de la réflexion sur les données nouvellement disponibles sont manifestes ici.

L'accès d'un discours à une dimension scientifique est lié à sa saisie à des situations expérimentales. Claude Bernard a souligné l'essor que représenta, pour la physiologie, l'adoption des instruments des sciences physico-chimiques. On sait que, à ses yeux, la physiologie est devenue scientifique en devenant expérimentale. Les progrès techniques permettent de se saisir plus finement du monde, de constituer l'observation en expérience, et de développer le savoir : les progrès de la connaissance chimique des gaz furent ainsi la conséquence des progrès de l'analyse de l'air, qui s'appuyaient sur des progrès techniques. Mais il ne suffit pas que l'observation soit instrumentale, c'est-à-dire précise et objective, pour devenir expérience. Il est essentiel d'interroger le concept d'expérience.

La répétition possible comme validation des savoirs

L'élaboration des lois scientifiques établit des liens entre les phénomènes, et fait apparaître leur régularité. En effet, les lois de nature sont toujours observées : il n'est pas possible de désobéir à une loi de nature, alors qu'il est possible d'enfreindre une loi humaine. Tous les corps tombent de la même manière lorsqu'ils sont dans les mêmes conditions. La spécificité des expériences scientifiques est qu'elles peuvent être répétées et qu'elles produiront les mêmes résultats pourvu qu'elles aient été menées dans des conditions semblables. Il n'est en revanche pas possible d'attendre des expériences humaines qu'elles se répètent à l'identique.

C'est précisément par cet aspect que les expériences — nous n'évoquerons à présent que les expériences scientifiques ou techniques — peuvent amener le savoir à se préciser. Car si l'ambition des sciences est de rendre le monde lisible (en caractères mathématiques, selon Galilée), et si elles établissent des régularités, nous sommes donc mis en demeure, lorsqu'une expérience semble ne pas se répéter, d'interroger les lois dont nous pensons disposer.

Car il faut alors se demander si les lois ne doivent pas être amendées : dans la mesure où nous savons que la nature est la régularité des phénomènes, une irrégularité constatée est l'indice que nous ne comprenons pas ce à quoi nous avons affaire. Témoignent d'un tel mouvement les multiples réajustements que l'on a fait subir à la conception géocentrique de l'univers pour continuer à lui faire expliquer les mouvements apparents des astres, jusqu'à ce qu'elle soit abandonnée au profit de la conception héliocentrique, qui rendit compte de bien plus de phénomènes. C'est la résistance du monde à se laisser saisir dans les cadres rationnels dont nous disposons qui demande que soit fourni un nouvel effort. En ce sens, l'expérience invalide la théorie scientifique et lui permet de progresser : la théorie scientifique n'est, selon la conception de Popper, que l'hypothèse la plus efficace, avant d'être invalidée et remplacée par une explication plus pertinente.

Par ce thème de l'efficacité, nous retrouvons la technique. Mais nous pouvons moduler notre réponse : si nos connaissances ne sont pas immédiatement efficaces dans le champ de la technique, faut-il les invalider ou bien les compléter ? Si les lois de la chute des corps ne rendent pas compte de la manière dont l'artilleur doit lancer un projectile pour atteindre un but, il n'est pas nécessaire de les invalider. Il faut, souligne Kant dans l'opuscule *Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie mais en pratique, cela ne veut rien*, leur adjoindre les lois du frottement pour corriger cette approximation. Nous devons donc encore préciser notre concept d'expérience pour affiner ses rapports avec les progrès de la connaissance et de la maîtrise technique du monde et pour comprendre à travers lui un des modes de l'apport du réel au rationnel.

La complexité des interactions entre théorie, technique et expérience

La curiosité n'est pas plus la science que l'observation n'est l'expérience. On sait que les constructions conceptuelles de la sociologie reposent, comme l'a souvent souligné Pierre Bourdieu, sur l'idée qu'il faut beaucoup d'abstraction pour parvenir au concret. Or le seul affinement des techniques par lesquelles nous menons à bien observations ou expériences ne suffit pas à rendre compte des progrès de la science ou de la technique. Encore faut-il que notre démarche soit porteuse d'une question qui rende l'expérience parlante. À supposer que l'expérience soit réponse, elle ne sera réponse que si nous avons une question à poser.

C'est ainsi que, une fois que l'on sut quelle question poser à propos de la digestion — le problème scientifiquement constitué était de savoir si elle était mécanique ou chimique — il devint possible de réaliser le dispositif expérimental qui permettrait de montrer qu'elle était chimique : on fit avaler à un oiseau une petite éprouvette percée de trous et reliée à un fil dans laquelle avait été placée une éponge. Une fois qu'elle eut atteint l'estomac, on la remonta et il suffit de presser l'éponge pour constater la présence des sucs gastriques.

Mais comment réaliser une expérience si on ne sait pas ce que l'on cherche ? L'apport de l'expérience est ainsi limité par le fait qu'on ne trouve que ce qu'on cherche.

Il est possible alors de souligner que nous ne pouvons pas attendre de l'expérience qu'elle entraîne à elle seule des progrès scientifiques ou techniques dans la mesure où de tels progrès ne peuvent être pensés comme le fruit du hasard. Claude Lévi-Strauss affirme ainsi, dans *Race et Histoire*, qu'il n'est pas satisfaisant de se représenter les progrès techniques décisifs comme la cuisson des aliments ou la roue comme le fruit du hasard. Or quand on livre les progrès à l'expérience, c'est en somme à la notion de hasard qu'on s'en remet, notion qui n'explique rien et qui ne fait que cacher la question à laquelle elle prétend apporter une réponse. Comment la cuisson serait-elle le fruit du hasard alors que ni un volcan ni une source chaude ne peuvent cuire à point un aliment ? L'expérience répond à une question scientifique ou à un problème technique, mais n'est féconde que dans la mesure où elle répond à une question formulée avant elle. Et c'est cette question qui lui donne son statut d'expérience.

Nous sommes à présent en mesure de souligner que les interactions sont complexes entre l'expérience et les progrès scientifique et technique. Certes l'expérience a un rôle décisif à jouer puisqu'elle est le moment où nous pouvons évaluer la valeur des moyens dont nous disposons pour comprendre le monde et le maîtriser. Si elle échoue, elle sera une demande de renouveler nos lois ou nos procédures. Mais elle ne deviendra féconde que parce que des interrogations théoriques précises viendront la solliciter, sans lesquelles elle ne livrera rien. ■

> Peut-on assimiler le vivant à une machine ?

J.-P. Guillot

Peut-on assimiler le vivant à une machine ?

Assimiler quelque chose à, c'est traiter *comme* semblable. L'assimilation est une opération de l'esprit par laquelle on réduit les différences. Elle suppose donc la priorité de la différence des termes que l'on va assimiler l'un à l'autre. On n'assimile pas un chat à un chat, cela n'a pas de sens. D'où une remarque importante : l'assimilation n'est pas une stricte identification. Il est fort possible de traiter quelque chose comme semblable à autre chose sous un certain rapport, tout en maintenant une différence entre les deux termes en question, en eux-mêmes ou sous un autre rapport. Assimiler le vivant à une machine n'implique pas une identification stricte, à moins de supposer que seule une réelle identité de nature entre le vivant et la machine autorise l'esprit à assimiler le premier à la seconde. Faut-il supposer une identité de ce type pour que l'assimilation soit légitime ? Faut-il supposer que le vivant n'est en lui-même rien d'autre qu'une machine ? Mais si c'était le cas, si le vivant n'était rien d'autre qu'une machine pourquoi faudrait-il déployer tant d'efforts et d'ingéniosité, de ruse, pour l'y assimiler ? Ces efforts devraient alors être consacrés à le distinguer de la machine.

Les questions liées de la possibilité et de la légitimité de l'assimilation du vivant à la machine impliquent nécessairement, pour leur résolution, la question de la finalité de cette assimilation. Historiquement cette assimilation a pour fin la connaissance du vivant.

Que signifie assimiler le vivant à une machine ? C'est affirmer que les phénomènes vitaux peuvent être expliqués suivant les lois de la mécanique et donc qu'il y a une unité des phénomènes naturels, qu'il s'agisse des êtres inanimés ou des êtres animés. La biologie n'est alors rien de plus qu'un prolongement de la physique comme l'est la mécanique dans la représentation cartésienne de l'ensemble de la philosophie, c'est-à-dire l'étude de la sagesse, c'est-à-dire de l'ensemble du savoir, sous forme d'un arbre dont le tronc est la physique et l'une des plus hautes branches la mécanique (les deux autres étant la médecine et la morale).¹

Sommes-nous autorisés cependant à opérer cette assimilation ? Oui, si le mécanisme permet une connaissance du vivant et ceci est le cas si les phénomènes vitaux peuvent être connus par des lois physico-chimiques. En est-il ainsi ? N'y a-t-il pas une hétérogénéité radicale entre le vivant et la machine ? N'est-ce pas la différence qui frappe d'abord ?

Pour la résolution de ces problèmes, il faut commencer par se demander ce qui caractérise en propre le vivant par rapport à l'inanimé, pour ensuite se demander si on peut considérer que ces caractères propres fonctionnent suivant les lois de la mécanique. Ce qui nécessite une interrogation sur la notion de machine et la prise en compte de l'évolution et de la complexification des machines.

L'être vivant est un organisme doté de certaines capacités : il peut s'auto-réguler, se reproduire, croître et dégénérer. Lorsque ces caractères sont présents, on peut parler d'êtres vivants. Faut-il supposer l'existence d'une force spécifique à l'œuvre dans l'accomplissement de ces fonctions, une sorte de force vitale différente dans sa nature des forces qui opèrent dans le monde physico-chimique de la matière inanimée ? Cette hypothèse préserve la spécificité du vivant mais risque d'introduire en lui quelque obscurité qui le rendrait impénétrable et imperméable à la connaissance scientifique. Par opposition à cela, l'assimilation du vivant à une machine en rend possible une connaissance scientifique. Mais ne risque-t-on pas d'avoir alors affaire à une « biologie réduite » selon l'expression de Georges Canguilhem ?² « Biologie réduite » qui annule en effet l'objet biologique en tant que tel, qui efface sa spécificité par rapport à l'objet physique.

Le problème, on l'a compris, est celui d'une approche légitime du vivant. Qu'est-ce que connaître le vivant en tant que tel ? Pour répondre, il faut se demander ce qu'il est et si on peut le connaître indépendamment de la vie. Si c'est le cas, l'assimilation à une machine est légitime. Mais alors, on réduit le vivant au corps. En assimilant le vivant à une machine, on compose un modèle théorique qui permet de rendre compte des phénomènes vitaux, mais on saisit uniquement le corps et non la vie.

L'idée de vivant renvoie cependant spontanément (peut-être trop spontanément d'ailleurs) à celle d'intériorité. Intériorité dont fait l'expérience l'être vivant qui étudie la vie et ses manifestations. Ce

1. Cf. Descartes, Lettre-Préface de l'édition française des *Principes*, p. 778-80, Tome III, édition Garnier, 1973.

2. G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, p. 85, Vrin, 1985.

qui apparaît d'emblée, c'est qu'il n'y a pas de ressemblance extérieure entre une machine et le vivant. De plus, on a tendance à prêter au vivant une sensibilité, une intériorité, alors que ce n'est pas le cas pour la machine. L'écart paraît trop important pour autoriser une assimilation. La machine est produite par l'homme pour servir ses fins, le vivant est naturel, il n'est pas un artifice, même si les progrès de la science et des techniques rendent cela possible. Avec le vivant et la machine nous avons manifestement affaire à deux plans différents et hétérogènes de la réalité. Il y a des vivants, plus ou moins complexes et il y a des machines, elles-mêmes plus ou moins complexes. L'assimilation du vivant à une machine heurte nos intuitions et croyances immédiates. Il ne viendrait pas à l'idée du sens commun de considérer le vivant comme une machine. C'est plutôt l'attitude inverse consistant à humaniser le vivant qui est la plus répandue. Quand on parle des animaux (qui ne sont, il est vrai, qu'une partie des vivants), la tendance est spontanément à l'anthropomorphisme : on leur prête des pensées, des sentiments, des passions, des intentions, des volontés, etc. Attitude déraisonnable sans doute, mais qui s'enracine dans une communauté de nature (nous aussi sommes vivants) qui laisse facilement libre cours aux raisonnements analogiques.

Cet anthropomorphisme cependant risque de constituer un obstacle épistémologique de taille à la connaissance du vivant, que ce soit de ses comportements ou même de son corps purement biologique.

L'assimilation du vivant à une machine aurait alors au moins pour vertu de mettre fin au délire et au raisonnement analogique. Plus de risque alors d'attribuer au vivant des caractéristiques qui ne peuvent relever que de l'humain en tant qu'il est doté d'une conscience réflexive. Assimiler le vivant à une machine permettrait d'ouvrir la voie à une connaissance du vivant capable d'en expliquer le fonctionnement avec une économie de moyens nous préservant de tomber dans les pièges de l'anthropomorphisme. Expliquer, c'est unifier. Dans le cas qui nous intéresse, il s'agit de chercher à ramener à un pan de la réalité plus connu (celui des machines) un autre pan de la réalité moins connu (les êtres vivants), en étendant à un domaine nouveau (la vie) des principes d'explication qui ont réussi dans un autre domaine : le mécanisme dans l'étude de la matière inorganique. Quels difficultés et obstacles doit surmonter cette assimilation ?

Les êtres vivants se présentent comme des individualités au sein même de leur espèce. Ils présentent une autonomie et une unité intérieure. Ils ont pour propriété caractéristique de se reconstituer jusqu'à la mort en conservant leur structure d'organisation et peuvent se reproduire, c'est-à-dire être en mesure de détacher d'eux-mêmes des parties qui pourront reproduire un organisme semblable au leur. Comment expliquer ces caractéristiques ? Doit-on, comme cela semble être requis au premier abord, supposer une spontanéité créatrice, une force vitale qui traverse les vivants et échappe aux principes du déterminisme qui régissent la matière inanimée ? Faut-il supposer que la vie transcende la matière et ses lois de fonctionnement mécanique ? Cette vie est-elle alors une réalité spécifiquement distincte de la matière ? Il semblerait qu'elle informe la matière suivant le principe de finalité : lorsque l'on considère les organes des vivants, ils semblent viser des buts strictement définis. C'est ainsi que l'œil semble fait pour voir et l'aile pour voler. Expliquer les êtres vivants et les phénomènes vitaux semble exiger qu'on se réfère à des fins, à des buts visés.

Cependant, ce finalisme se révèle présenter une puissance explicative relativement faible, dans la mesure où la multiplicité et la riche diversité des êtres vivants montre qu'une même fin peut se réaliser par des moyens différents. Il suffit pour s'en convaincre de comparer la structure de l'œil de la mouche à celle de l'œil humain. Que de différences pour parvenir au même résultat : voir ! La fin ne détermine pas strictement la structure. De plus, la science au sens moderne du terme ne s'intéresse pas à la finalité mais au *comment*. Que l'œil soit fait ou non *pour* voir, là n'est pas le problème scientifique, ce qu'il faut déterminer, c'est *comment* il fait pour voir et pour cela, il faut analyser sa structure, expliquer son fonctionnement par des causes antécédentes et par des lois. Ce qui amène à une réduction des phénomènes vitaux à des phénomènes physico-chimiques et fait de la biologie un prolongement de la physique. Pour Aristote les êtres vivants possèdent en eux un principe spécial qui dirige le corps et l'âme dans ses aspects biologiques mais aussi psychologiques. L'âme, opérant à la fois comme cause formelle et comme cause finale, commande le développement vivant et assure les fonctions vitales. Mais les objets inanimés et les êtres vivants sont tout de même formés des mêmes éléments naturels ; c'est la même matière qui les constitue. Ce qui explique aussi pourquoi la qualité d'être vivant n'est pas à chercher au niveau de la matière mais de ce qu'Aristote appelle la forme, cause formelle et cause finale. Quelques précisions sont nécessaires sur le sens de ce terme dans la philosophie aristotélicienne. Tous les objets physiques sont, pour Aristote, un composé de matière et de forme. La forme, c'est ce qui détermine la matière, ce n'est pas seulement la forme géométrique de l'objet en question. La forme d'un morceau de bois, ce n'est pas seulement son contour, c'est ce qui fait que la matière qui le constitue

a l'aspect, les qualités du bois. La forme est donc ce qui caractérise toute chose définie, ce qui en fait un être déterminé. L'exemple qu'Aristote donne souvent est celui de la statue en airain. Cette statue n'existe pas sans sa matière et sans sa forme. Pour que l'airain existe, il faut qu'il ait une certaine forme et réciproquement, aucune forme ne peut exister sans avoir une matière pour substrat. Ne nous laissons pas abuser par l'exemple de la statue qui pourrait nous faire penser que la forme se réduit à la morphologie. Celle-ci n'est qu'une partie de la forme de la statue. De l'airain brut est de la matière qui a déjà reçu une forme : la forme « airain », c'est-à-dire un ensemble de qualités qui font de cette chose de l'airain et non du plomb ou du bois. Ainsi la forme des êtres vivants (c'est-à-dire l'âme) est l'élément structurant et premier et l'objet premier de la biologie. Cette âme, dont la présence en l'être vivant en interdit l'assimilation à une machine est aussi le principe du mouvement des vivants. Il faut prendre ici le terme de mouvement en un sens large qui englobe la mobilité mais aussi la transformation tant quantitative (croissance) que qualitative. Ainsi l'une des caractéristiques distinctives des êtres vivants, donc de la vie, le mouvement, s'explique par le fait que les êtres vivants possèdent en eux le principe de leur mouvement. Ils ne sont pas, à la différence des êtres inanimés, mus par un moteur extérieur à eux mais mus par eux-mêmes, grâce à l'intervention de l'âme.

L'âme, c'est la forme. C'est une forme active, ce par quoi nous vivons. Cette âme est une forme que l'être vivant possède de manière potentielle et qu'il tend à réaliser : d'où le développement, la croissance des êtres vivants. L'âme est donc le principe interne du mouvement des êtres vivants qui les fait tendre vers leur forme spécifique au cours de leur développement, ou bien qui rétablit cette forme en cas d'altération due à une blessure, à une lésion ou à une maladie. Ce qui fait la main vivante est l'âme en tant qu'elle est la fonction. Une main n'est vivante que si elle est capable d'accomplir sa fonction. La réalisation de la fonction fait donc exister en acte l'organe qu'est la main. D'où il apparaît que, dans le vivant, l'âme et le corps forment un tout. Le vivant est d'ailleurs ce tout dans l'exercice de la vie.

Les quelques éléments qui précèdent suffisent à comprendre qu'Aristote maintient une hétérogénéité entre les êtres vivants et les choses inanimées. L'être vivant ne se réduit pas à un corps purement matériel : un cadavre n'est pas un être vivant, il ne vit pas. Dans ces conditions, il semble illégitime de vouloir assimiler le vivant à une machine.

Il n'en reste pas moins que le vivant n'est pas assimilable à une machine, c'est-à-dire à un objet qui n'obéit qu'aux lois de la mécanique. La question est alors de savoir s'il est nécessaire pour expliquer les phénomènes vitaux tels que le mouvement autonome, de faire appel à un principe vital immatériel et organisateur de la matière. Quel gain permettrait l'économie d'un tel principe ?

À quelles conditions une assimilation du vivant à une machine est-elle possible ?

Il faut d'abord que le vivant puisse être décomposé, analysé en parties différentes ayant chacune leur utilité. C'est là en effet une propriété essentielle de la machine.

Il faut ensuite que ces parties fonctionnent selon les seules lois de la mécanique et non grâce à des facultés mystérieuses.

D'un point de vue anatomique, l'assimilation du vivant à une machine ne semble pas poser de problème majeur. Vivant et machine produisent des mouvements qui font intervenir des organes de nature et de structure comparables : c'est ainsi par exemple, qu'au XVII^e siècle, Harvey compare le cœur à une pompe et la circulation du sang à un système hydraulique. On pourrait cependant objecter que c'est le vivant qui est premier et la machine seconde, et qu'ainsi, c'est la machine qui est assimilée au vivant ou qui copie le vivant. C'est le cas plus particulièrement de ces machines spéciales que sont les automates qui, au moyen de dispositifs mécaniques, sont capables d'imiter les actes des êtres animés, c'est-à-dire des êtres vivants. Cette priorité chronologique du vivant sur la machine ne change cependant rien au problème épistémologique. En effet, si un mécanisme peut imiter le fonctionnement d'un organe et en rendre compte, alors cela suffit, il n'est pas nécessaire de chercher d'autres principes d'explication.

Le vivant est, au sens propre, un automate (déjà chez Aristote), c'est-à-dire qu'il possède en lui le principe de son propre mouvement. Mais pour que cet automate puisse être assimilé à une machine, il faut que son principe interne de mouvement ne soit pas une âme, ne diffère pas en nature de la matière. Il faut donc que le mouvement puisse découler de la « disposition de ses organes », selon l'expression de Descartes, qu'il puisse se produire grâce à des « poulies », des « ressorts », des circulations de fluides, etc. Pour Descartes, le vivant est un automate corporel qui a « en soi assez d'organes, ou de ressorts, pour se mouvoir **de soi-même**³, en autant de diverses façons que nous voyons qu'il se meut. »⁴. Dans son *Traité de l'homme*, Descartes présente sa « biologie » sous forme d'une fiction. Il écrit en effet :

3. C'est nous qui **soulignons**.

4. Descartes, *Description du corps humain*, p. 821, tome III, éd. Garnier.

« Supposons un homme qui serait ainsi ». Il s'agit d'une hypothèse qui ne prétend pas décrire la réalité à coup sûr, mais qui suffit à l'expliquer. Descartes compare le corps de cet homme imaginaire à celui d'une statue qui serait aussi un automate. Cette machine serait plus compliquée que les machines produites par le génie humain, mais elle fonctionnerait tout comme ces dernières en suivant les lois de la mécanique.

Il n'est donc pas nécessaire d'avoir recours à un principe immatériel, à une âme, pour expliquer le mouvement des corps vivants. Le principe du mouvement intérieur au corps vivant est comparable au ressort d'une montre, il n'a donc rien d'une âme dont l'essence ne réside pour Descartes que dans la pensée et qui ne remplit donc pas les fonctions biologiques que lui attribuait Aristote. C'est une erreur de croire que c'est l'âme qui donne au corps son mouvement et sa chaleur. « Afin donc que nous évitions cette erreur, considérons que la mort n'arrive jamais par la faute de l'âme, mais seulement parce que quelqu'une des principales parties du corps se corrompt; et jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire autre machine qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée et a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir. »⁵

La vie ne réside ainsi que dans la chaleur du cœur, c'est-à-dire dans une agitation de particules de matière. Tout se fait ici par figures et mouvement. L'âme uniquement pensante n'est pas la forme du corps, son principe structurant. La biologie de Descartes est ainsi une physique, elle ne contient pas la notion de vie, ou du moins elle la réduit à de la mécanique.

Ce modèle mécanique du vivant se solde par la disparition de vie (en quoi le vivant est-il alors encore vivant ?) mais il a pour gain une conception unitaire du monde physique ainsi qu'une économie de principes explicatifs, puisque ce sont les mêmes principes qui rendent compte des phénomènes naturels purement physiques et de ceux que nous sommes tout de même tentés d'appeler « vitaux ». Qui peut nier cependant une résistance à l'assimilation du vivant à une machine ? Notre rapport spontané au vivant n'est pas le même que notre rapport spontané aux machines, alors que le mécanisme efface les différences visibles et vécues entre les êtres vivants et les choses. N'y a-t-il pas là le signe d'une impuissance du mécanisme qui contraste avec ce que Canguilhem a appelé la « vitalité du vitalisme »⁶. Il assimile le vivant à la machine, il leur attribue un fonctionnement commun qu'il décrit en des termes identiques, sans avoir recours à des principes de finalité. Mais n'est-ce pas là manquer ce qui fait la spécificité des êtres vivants par rapport aux choses ?

Au paragraphe 65 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant examine la métaphore de la montre. Il s'agit pour lui de mettre en place les différences entre l'organisme et la machine.⁷ L'organisme est d'abord une œuvre sans projet, ce qui le distingue de l'œuvre d'art. C'est un être organisé et s'organisant lui-même. On ne saurait en dire autant d'une machine semble-t-il, dans la mesure où il faut lui supposer un constructeur extérieur. Dans une montre, un rouage n'est pas cause efficiente d'un autre rouage. Il n'y a pas de processus de corrélation immanent. La corrélation entre les différentes parties de la montre est le fait d'une intervention extérieure, celle de l'horloger. Le projet commande donc l'œuvre dans sa structure interne. Bien sûr on pourrait répondre à l'objection, d'un point de vue mécaniste, en faisant de Dieu le créateur extérieur de l'organisme. À ce prix, l'assimilation du vivant à une machine gagne en rigueur, mais se perd dans la métaphysique ! Ce premier critère qui sépare la montre de l'organisme est-il vraiment une objection décisive à l'assimilation du vivant à une machine ? On accordera sans peine

5. Descartes, *Les Passions de l'âme*, 1^{re} partie, article 6.

6. « Il se peut que pour tels biologistes d'aujourd'hui comme d'hier le vitalisme se présente comme une illusion de la pensée. Mais cette dénonciation de son caractère illusoire appelle, bien loin de l'interdire ou de la clore, la réflexion philosophique. Car la nécessité, aujourd'hui encore, de réfuter le vitalisme, signifie de deux choses l'une. Ou bien c'est l'aveu implicite que l'illusion en question n'est pas du même ordre que le géocentrisme ou le phlogistique, qu'elle a une vitalité propre. Ou c'est l'aveu que la résistance de l'illusion a obligé ses critiques à reforcer leurs arguments et leurs armes, et c'est reconnaître dans le gain théorique ou expérimental correspondant, un bénéfice dont l'importance ne peut être absolument sans rapport avec celle de l'occasion dont il procède, puisqu'il doit se retourner vers elle et contre elle. » G. Canguilhem, « Aspects du vitalisme » in *La Connaissance de la vie*, p. 84, Vrin, 1985.

7. On ne confondra pas le vivant et l'organisme que Kant prend soin de distinguer. Cependant tout ce qui est vrai de l'organisme l'est aussi du vivant. Ainsi un critère de distinction entre la machine et l'organisme est aussi critère de distinction entre la machine et le vivant. On pourra se reporter pour plus de détails sur ce point à l'article d'A. Philonenko, « Kant et la philosophie biologique » in *Études kantienne*s, Vrin, 1982.

une pertinence à l'argumentation de Kant tant qu'on se contentera de la métaphore de la montre. Mais les machines ne sont pas toutes réductibles à des montres. Il existe aussi des machines plus complexes qui, tout en fonctionnant suivant les lois de la physique, présentent la propriété que Kant tient comme critère de distinction de la machine et de l'organisme. Les machines cybernétiques peuvent prendre en charge tout ce qui relève de « la pensée asservie », c'est-à-dire tout ce qui reste à faire une fois qu'un but a été fixé. Les machines peuvent se faire elles-mêmes, elles peuvent se construire et se donner un programme. La seule chose qu'elles sont impuissantes à se donner, c'est un but. Ne tient-on pas là notre critère de distinction ? La propriété des êtres vivants n'est-elle pas leur orientation vers un but, leur finalité. L'œil est fait pour voir et l'aile pour voler ? Le vivant comme la machine, réalise un projet avec cette différence fondamentale que c'est l'homme qui invente le projet de la machine alors que le vivant tient son projet de lui-même. Cette objection au réductionnisme peut cependant être contrée sans trop de difficultés. La finalité apparente qui se manifeste immédiatement par l'adaptation de l'organe à la fonction chez le vivant n'est en fait qu'un résultat mécanique dû aux variations aléatoires, et non finalisées, dans la structure microscopique des gènes. Ces variations sont ensuite sanctionnées par l'adaptation et les lois de la sélection naturelle. On peut donc faire l'économie de la finalité pour rendre compte de l'adaptation de l'organe à la fonction. « Le hasard et la nécessité » suffisent.⁸

Reste que deux autres caractéristiques séparent la montre de l'organisme et peuvent être invoquées en faveur d'une spécificité du vivant : la subordination et la génération. Dans une montre un rouage « ne peut en produire un autre et encore moins une montre d'autres montres ».⁹ Le dernier critère de distinction est la capacité de l'organisme à cicatriser et à se régénérer alors qu'une montre est incapable de se réparer elle-même. On peut essayer de dépasser les limites dans lesquelles Kant s'est enfermé avec la métaphore de la montre, et imaginer une machine complexe, un automate complexe, capable de corrélation, de subordination et de reproduction. Il n'en subsisterait pas moins une différence essentielle entre la machine et l'organisme, et c'est Kant lui-même qui mentionne cette différence. D'où il apparaît que l'argumentation kantienne n'est pas tributaire pour sa validité de l'état et des possibilités de la technique à l'époque où est écrite la *Critique de la faculté de juger*. Dans le cas de la machine, les différentes fonctions précédemment mentionnées ne sont que juxtaposées les unes aux autres. Une machine peut certes en engendrer d'autres, mais ce n'est pas cette capacité qui lui permet d'être capable de corrélation ou réciproquement. Or Kant insiste sur le fait que ce qui fait la spécificité du vivant ce n'est pas la possession de ces trois fonctions, ce n'est même pas le fait que ces trois fonctions soient présentes en un même être, c'est le fait qu'elles forment elles-mêmes une unité indivisible.

Si la spécificité de l'organisme est maintenue parce qu'il présente une organisation interne irréductible à celle d'une machine, rien n'empêche cependant de penser son fonctionnement à la manière de celui d'une machine. Sans le mécanisme, on ne peut rien comprendre à la nature des choses. Ainsi nous sommes dans l'obligation d'expliquer les êtres et les phénomènes naturels (y compris ceux qui manifestent une finalité tels les êtres vivants) par des principes mécaniques aussi loin que peut aller ce type d'explication mais sans perdre de vue que ces choses doivent être subordonnées à la causalité finale.¹⁰

On ne peut sans doute pas réduire le vivant à une machine, mais on peut néanmoins l'y assimiler, si on garde présente à l'esprit l'idée qu'une assimilation suppose la différence et si on assigne une tâche légitime à cette assimilation. La connaissance scientifique du vivant exige cette assimilation, cela ne signifie pas cependant que la connaissance scientifique du vivant épuise la connaissance du vivant dans ce qu'il a de plus spécifique et donc d'irréductible. La réduction du vivant à une machine signifie que le vivant n'est qu'une machine. Son assimilation à une machine sous un certain rapport n'implique pas de supposer que le vivant est de même nature qu'une machine. Elle offre par contre un gain épistémologique qui est loin d'être négligeable. D'une part, elle permet une vision unifiée de la nature par la continuité qu'elle instaure entre l'inanimé et le vivant. D'autre part, elle constitue une machine de guerre contre l'anthropomorphisme, le plus redoutable des obstacles épistémologiques. Ainsi la théorie cartésienne de l'animal-machine permet d'instaurer une distance entre l'homme et l'animal d'une part et entre le corps objectif et le corps vécu d'autre part, et ce n'est pas là la moindre de ses vertus. La théorie de l'animal-machine médiatise le rapport direct de l'homme aux choses en y intercalant un modèle. Au corps vécu de l'intérieur, on substitue un corps vu du dehors, on rend visible ce qui ne l'est pas directement. L'assimilation du vivant à la machine garantit, par ailleurs, dans le cadre de la métaphysique cartésienne certes, la nette séparation entre ce vivant particulier qu'est l'homme et l'animal.

8. Pour un approfondissement on se reportera à l'ouvrage de Jacques Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, Points Seuil.

9. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 65.

10. Cf. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 78.

L'homme garde sa spécificité, elle réside dans la possession d'une âme immatérielle pouvant agir par liberté et donc irréductible à une mécanique. Notons cependant que cette thèse n'est pas nécessaire au mécanisme biologique et que de l'animal-machine à l'« homme-machine », il n'y a que trois pas à franchir : la réfutation du dualisme substantiel, l'assimilation de l'homme à un corps et l'assimilation de l'esprit à une machine.

Bibliographie

Aristote, *De l'âme*, Vrin.

Descartes : - *Discours de la méthode*, 5^e partie.

- *Traité de l'homme*, tome I, Garnier.

- *La Description du corps humain*, tome III, Garnier.

Kant, *Critique de la faculté de juger*, en particulier la deuxième partie : Critique de la faculté de juger téléologique.

G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Vrin.

Pierre Guénancia, *Lire Descartes*, Folio essais, Gallimard. On lira plus particulièrement le point III de la Première partie (La Machine) et le point I de la Deuxième partie (Mécanisme et finalité : corps-machine, corps humain).

François Jacob, *La Logique du vivant*, Tel, Gallimard.

Jacques Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, Point Sciences, Éditions du Seuil.

André Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Tel, Gallimard. Une « somme » très précieuse dont la clarté est remarquable et qui a l'immense mérite de citer longuement les textes classiques et fondamentaux sur le sujet. ■