Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 43 (1993)
Heft: 3

Artikel: Le réel épistémifié
Autor: Bonsack, François
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381503

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 125 (1993) P. 239-265

LE RÉEL ÉPISTÉMIFIÉ

FRANÇOIS BONSACK

Résumé

Habituellement le réaliste, s'installant dans le réel, retrouve, dans la relation du sujet objectivé avec le monde, la connaissance, mais sous forme d'«épistémologie naturalisée». On suit ici une démarche inverse, à savoir retrouver le réel dans la connaissance, mais sous forme de représentation, de «réel épistémifié». Il ne s'agit donc pas d'essayer de rejoindre un réel-en-soi inaccessible, mais de se demander comment le réaliste lui-même se représente ce réel, ce qu'il désigne de ce nom, quels sont les critères selon lesquels il reconnaît, parmi ses représentations, celles qui représentent un réel. Malgré son caractère apparemment idéaliste, une telle démarche est capable de satisfaire un certain nombre d'exigences caractéristiques du réaliste, exigences énumérées en début d'article.

Il y a deux façons[1] de concevoir les relations entre la connaissance et l'«être», le monde réel.

La première donne la priorité à l'être, se donne le monde et étudie secondairement les relations causales entre ce monde et le «sujet» en tant qu'élément de ce monde, relations qui aboutiront, à l'intérieur du sujet, à l'image que celui-ci se fait du monde. La connaissance est donc ontifiée, objectivée, «naturalisée» comme dirait Quine. C'est cette démarche que suivent habituellement les réalistes.

La seconde, qui est typiquement celle de l'idéaliste, met au contraire l'accent sur le sujet, qui retrouve son rôle de véritable sujet face à son objet: le monde. Mais, le plus souvent, elle s'arrête là, négligeant de rechercher comment ce sujet accède à la connaissance de l'être, du monde, du réel.

Alors que le réaliste, partant de l'être, retrouve une connaissance naturalisée dans le cadre de cet être, nous allons suivre une démarche inverse: retrouver l'être dans le cadre de la connaissance, mais un être tel qu'il nous apparaît, un être-pour-nous, un être «épistémifié». Nous verrons pourtant

[1] Cf. Robert BLANCHÉ, *Les attitudes idéalistes*, Paris, P.U.F., 1949, p. 41.

resurgir, à l'intérieur de ce réel-pour-nous, les distinctions réalistes entre l'apparence et la réalité, entre le pour-nous et l'en-soi, qui deviennent des étapes ou des niveaux de connaissance.

Les exigences du réaliste

Idéalisme et réalisme sont des termes relativement vagues. On a dit qu'il y avait autant de réalismes que de réalistes, d'autres ont renchéri en prétendant qu'il y en avait plus, si l'on tenait compte de Hilary Putnam. (Il est d'ailleurs méritoire de savoir critiquer une position qu'on avait soi-même autrefois crue juste.)

Il me paraît donc utile, pour savoir ce dont on parle, de préciser quelles sont les thèses auxquelles le réaliste tient, les *exigences* caractéristiques de sa position, exigences qui devraient être satisfaites par une théorie de la connaissance acceptable à ses yeux.

1. Le réaliste est souvent défini ainsi:

1re exigence:

Position qui postule l'*existence* d'un monde *extérieur indépendant* du sujet connaissant.

Il y a dans cette définition trois mots-clefs qui posent problème et qui devraient être définis; ce sont:

- l'*existence*: en quel sens parle-t-on d'existence, qu'est-ce qu'«exister»?
- l'adjectif *extérieur*: dans quel contexte cette localisation prend-elle un sens?
- l'adjectif *indépendant*: en quel sens y a-t-il indépendance, et indépendance par rapport à quoi?

Renvoyant à plus tard l'étude des deux premiers, nous ne retiendrons pour l'instant que le troisième: de quelle indépendance s'agit-il?

2. Pour que cette indépendance prenne un sens saisissable, il faut qu'elle s'oppose à une dépendance: il y a des formes de connaissance qui dépendent de certains facteurs – eux-mêmes souvent dépendants du sujet connaissant – et on cherche une forme de connaissance qui n'en dépende pas.

Il y a par exemple les apparences: la façon dont un objet m'apparaît dépend de sa position par rapport à moi, de la face qui est tournée vers moi. Mais j'essaie de me faire de l'objet une idée globale, indépendante de cette position, qui décrive sa forme dans son ensemble. Il y a aussi d'autres dépendances: certaines connaissances peuvent être influencées par ma subjectivité: ceux qui ont d'autres points de vue, d'autres intérêts, d'autres

passions, d'autres cadres conceptuels verront les choses autrement. Puis-je atteindre une connaissance moins dépendante de ces facteurs?

Le réaliste suppose dont implicitement

- qu'il y a des formes de connaissance dépendantes de certains facteurs,
- mais qu'on peut atteindre, au-delà de ces connaissances dépendantes, une forme de connaissance plus ou moins libérée de ces facteurs.

Cette conception peut être précisée par les trois exigences suivantes:

2e exigence:

On peut – et il est utile de – distinguer l'apparence de la réalité. On ne peut pas, à l'instar des phénoménistes, faire l'impasse sur la réalité et ne s'intéresser qu'aux apparences.

Cette exigence peut aussi prendre une forme différente:

On peut – et il est utile de – séparer le plan ontologique du plan épistémologique ou gnoséologique.

Ce qui revient à nier la thèse *«esse est percipi»* prise dans son sens le plus immédiat. Il y a, au-delà de la perception, un être qui n'est pas directement donné dans la perception.

3. On peut, avec l'idéaliste, insister sur les dépendances que nous venons d'évoquer, sur la relativité de la connaissance. La connaissance est relative d'abord à l'homme en général, aux particularités de ses facultés sensorielles, perceptives et intellectuelles, aux catégories et aux entités théoriques qui lui permettent d'organiser le donné. A leur tour, ces outils théoriques dépendent de la culture, du langage. De telle sorte que la connaissance est un mixte entre ce qui vient des sens et ce qui vient de nous.

Le réaliste ne nie pas ces relativités, mais il prétend qu'elles peuvent être en grande partie surmontées. L'homme peut transcender les limites de ses sens par des détecteurs sensibles à d'autres signaux (antennes pour les ondes radio, pellicules ou cellules sensibles aux rayons infrarouges, ultraviolets, X ou gamma, microphones pour les ultrasons, boussoles pour les champs magnétiques, etc.). Il parvient à dépasser les évidences familières en imaginant des entités et des théories qui nécessitent souvent de véritables révolutions conceptuelles et qui permettent de rendre compte avec une grande précision des résultats expérimentaux. Il prend conscience des relativités de sa propre culture en se familiarisant avec d'autres cultures dont les catégories diffèrent des siennes. Et la connaissance qu'il acquiert de l'homme, de son fonctionnement physiologique et psychologique, lui permet de corriger d'éventuels biais. D'où la

3e exigence:

Ces diverses relativités ne sont pas insurmontables, car le sujet peut s'exercer à distinguer, dans le phénomène global, ce qu'il faut attribuer aux particularités de l'approche de ce qui peut être considéré comme des propriétés objectives de l'objet (ou comme une description objective de l'événement). L'objectivité absolue est certes utopique, mais on peut du moins s'en rapprocher.

4. L'indépendance peut être encore plus radicale, ne pas porter seulement sur le comment-être, mais sur l'existence elle-même: des objets ou des phénomènes peuvent ne pas apparaître alors qu'ils existent, d'autres peuvent même apparaître alors qu'ils n'existent pas. Le réaliste refusera toujours d'admettre qu'un objet n'existe pas tant qu'il n'est pas représenté chez un être conscient ou qu'il suffit qu'il soit représenté pour exister. C'est ce qu'il veut dire lorsqu'il déclare que le monde existe indépendamment de la connaissance qu'on en prend. D'où la

4e exigence:

L'existence de la représentation d'un objet n'est condition ni nécessaire, ni suffisante de l'existence de cet objet.

L'ignorance et l'erreur sont possibles quant à l'existence d'une entité et elles n'affectent pas cette existence. Et ce ne sont pas nos schémas conceptuels qui décident de l'existence des entités qu'ils postulent.

5. Le relativisme, poussé à l'extrême, dévalorise l'apport de l'expérience au profit des particularités du sujet: le monde est créé, inventé par le sujet qui pervertit même l'expérience, les tests destinés à vérifier la connaissance que nous en prenons. Le réaliste insiste au contraire sur la primauté du réel tel qu'il se manifeste à travers l'expérience et impose sa structure à notre connaissance. C'est dans la mesure où elle s'accroche à un réel commun que la connaissance peut se rendre indépendante du sujet connaissant. D'où une

5e exigence:

Nos représentations, notre image du monde ne sont pas mesure d'elles-mêmes. Il y a, au-delà d'elles, des moyens de les tester, de les déclarer idoines ou contraires aux faits. Et ces moyens sont durs, exigeants. Par conséquent, les théories qui se sont montrées conformes à l'expérience reflètent moins la structure du sujet qui les a imaginées que la structure empirique dont celui-ci a réussi à leur faire épouser les contours.

6. Dans la logique de l'indépendance de la connaissance par rapport au sujet, le réaliste insiste sur le fait que nous vivons tous dans un même monde, qui ne dépend pas du sujet particulier qui le perçoit. Or les autres sujets font partie de mon «monde extérieur». Comment ce monde pourrait-

il être le *même* monde s'il ne me contenait pas moi aussi, tel que j'apparais dans le monde des autres? D'où la

6e exigence:

> Le sujet (objectivé) fait partie du monde; il est objet parmi les objets et les autres sujets, interagissant avec eux selon les mêmes modes et les mêmes lois que celles qui régissent les interactions qu'ils ont entre eux. En particulier, les sensations et les perceptions sont causalement déterminées par les objets qui les occasionnent, et tout le processus de la connaissance peut être ainsi objectivé.

On a souvent dit que le réaliste tendait à oublier le sujet, à l'évacuer du monde. C'est vrai qu'il cherche à surmonter certains subjectivismes. Mais cela ne signifie pas pour autant que le sujet soit absent de la perspective réaliste, il est au contraire objectivé et intégré à l'image du monde.

Le problème posé au réaliste et les grands traits de la solution proposée

Ces thèses réalistes sont contestées par une critique idéaliste à laquelle nous avons déjà fait quelques allusions.

Une première critique part de la constatation – à laquelle le réaliste est lui aussi bien obligé de souscrire – que le monde extérieur ne nous est connu que par l'intermédiaire d'images intérieures. Et que nous n'avons aucun moyen de contrôler la fidélité de ces images à leur original, puisque cet original ne nous est connu qu'à travers les images que nous en avons. Finalement, nous ne pouvons jamais comparer que des images entre elles, et comment nous apercevrons-nous qu'elles ont été biaisées si elles ont toutes été biaisées de la même manière? Comme le dit Kant[2]:

> La vérité consiste, dit-on, en la concordance de la connaissance avec l'objet. (...) Mais je ne puis comparer l'objet avec ma connaissance *qu'en le connaissant.*

[2] G. B. JÄSCHE, *Immanuel Kants Logik*, Königsberg, F. Nicolovius, 1800, Introduction, par. VII. Kant avait lui-même chargé Jäsche de rédiger son cours de logique, et il l'a authentifié dans un avis au public daté du 29 mai 1801: «Zugleich insinuiert gedachter Vollmer, als sei die von M. Jäsche herausgegebene Logik nicht die meinige, und ohne meine Bewilligung erschienen; dem ich damit geradezu widerspreche». On trouve d'ailleurs des remarques de même contenu que le texte de Jäsche dans le «Handschriftlicher Nachlass», par ex. 2143: «Mein Urtheil soll mit dem obiect übereinstimmen. Nun kann ich das obiect nur mit meiner Erkenntnis vergleichen dadurch, dass ich es erkenne. dialele.» («diallèle» qualifie un raisonnement où deux énoncés se justifient mutuellement). Ou 2124: «Wahrheit und Falschheit ist nur in den Urtheilen. Sie stimmt mit dem obiect, wenn sie mit sich selbst stimmt». *Kants gesammelte Schriften*, hsgb. von der Königl. Preuss. Akad. d. Wiss., Berlin u. Leipzig, de Gruyter, 1924 (Neudruck), Bd. XVI.

> Ma connaissance doit donc se confirmer elle-même, ce qui n'est de loin pas suffisant pour la vérité. Car puisque l'objet est hors de moi et la connaissance en moi, je ne puis donc jamais que juger si ma connaissance de l'objet concorde avec ma connaissance de l'objet.

L'idéaliste conclut que, puisque le réel ne nous est pas directement accessible, il faut que nous nous occupions de ce qui est accessible, c'est-à-dire des représentations. Or comment pourrions-nous dire de ce réel inaccessible qu'il existe? – Il faut nous contenter de dire que nos représentations existent. Et comment dire de nos représentations qu'elles ne sont pas dépendantes de nous? Elles en sont dépendantes d'abord pour leur existence: lorsque nous n'étions pas encore, elles n'existaient pas, lorsque nous n'existerons plus, elles s'éteindront avec nous. Mais elles sont aussi dépendantes de nos ignorances, de nos erreurs, et comment les en libérer?

Il y a, dans ce raisonnement, un glissement qu'on a de la peine à masquer, lorsqu'on l'a clairement aperçu. On passe de l'existence du réel à l'*existence de la représentation* du réel. L'idéaliste se pose comme *étant*, lui comme sujet. Il définit en quelque sorte, à partir du sentiment subjectif qu'il a d'exister, un être-S qui est celui du *sum* dans le cogito, être-S qu'il attribue également à ses représentations. Or l'existence de la représentation est tout autre chose que l'existence du réel: on peut se représenter quelque chose qui n'existe pas; la représentation n'en existe pas moins. On peut se représenter maintenant des êtres qui existaient bien avant qu'il y ait eu des êtres conscients pour se les représenter. Ce passage est donc illicite et bien des difficultés viennent de là.

Or on peut faire un autre passage, plus conforme à la logique de l'idéaliste, qui mène non pas à l'existence de la représentation, mais à la *représentation de l'existence*. L'existence est attribuée non au *contenant* de la représentation, au représen*tant*, mais au *contenu* de cette même représentation, au représen*té*. Ce passage-là est licite: postuler l'existence d'un objet équivaut à se le représenter comme existant.

«Mais, me dira-t-on, cette manœuvre vous ramène tout droit aux difficultés du réaliste! Le représenté, c'est le réel; affirmer l'existence du représenté, c'est donc affirmer l'existence du réel, d'un réel inaccessible. Si la représentation d'un objet comme existant dépend de l'existence de cet objet dans un monde extérieur, vous voilà revenu au même point.»

– Non! Ici encore, une autre voie reste ouverte: c'est celle de s'intéresser à la représentation d'un réel *en tant que représentation*. Autrement dit, ce qui va distinguer la représentation d'un objet existant réellement de celle d'un objet fictif, ce ne sera pas l'existence de cet objet en tant qu'objet externe, mais des caractères *internes* de la représentation. On va étudier ce qui distingue une *représentation-d'objet-réel* de celle d'un objet fictif, on va «épistémifier» le réel en ce sens qu'on va dégager ce qui caractérise non pas le réel, mais la *connaissance* du réel. Qu'est le réel

pour nous, qu'appelons-nous 'réel', quand qualifions-nous un événement ou une entité de 'réels'? Et même: qu'est-ce, *pour nous*, que le réel *en soi*, que voulons-nous indiquer lorsque nous utilisons cette expression, quand estimons-nous avoir le droit de l'utiliser?

Il faut remarquer que cette vision épistémologique du réel rompt avec bien des habitudes. Sur le plan ontologique, le réel est primaire, la sensation et la connaissance secondaires. Et c'est dans cette perspective que se place traditionnellement le réaliste. L'anti-réaliste a alors beau jeu d'ironiser sur cette étrange prétention à faire reposer la vérité de la connaissance accessible sur quelque chose d'inaccessible, donc d'inconnaissable. – Par contre, sur le plan épistémologique, le réel est au bout du chemin, il doit être construit. La position du réaliste serait beaucoup plus confortable si, partant de la connaissance et suivant un raisonnement transparent, il aboutissait à un réel qui soit tel qu'il explique la connaissance dont il est parti. Et c'est ce que nous essayerons de faire ici.

Pour que les choses soient bien claires, j'évoquerai cette version moderne du malin génie de Descartes qu'est la fable des cerveaux dans des cuves de Hilary Putnam. Dans «Reason, Truth and History»[3], celui-ci imagine qu'un savant fou maintient des cerveaux en vie dans des cuves de liquide nourricier et qu'il fournit à leurs nerfs sensitifs, à l'aide d'un ordinateur programmé à cet effet, en tenant compte des signaux captés sur leurs nerfs moteurs et normalement destinés aux muscles, les signaux que ceux-ci recevraient normalement des sens. L'ordinateur simulerait ainsi un monde peuplé d'objets et d'autres sujets, objets et sujets qu'il modifierait selon leur évolution spontanée et selon les «actions» des cerveaux, de telle sorte que les signaux sur les entrées et les sorties seraient indiscernables de ceux d'un homme vivant dans notre monde.

Eh bien! la situation épistémologique d'un tel cerveau dans une cuve serait identique à celle d'un homme naturel vivant dans le monde naturel. Métaphysiquement, pour nous qui savons qu'il est un cerveau dans une cuve, les «objets» du premier seraient bien sûr très différents de ceux du second, ce seraient des «objets» abstraits constitués par des nombres dans les cases-mémoire de l'ordinateur. Mais, épistémologiquenment, vus de l'intérieur, ils seraient indiscernables tant que les règles du jeu seraient respectées: le sujet dans une cuve se construirait la même représentation du monde que celle que nous nous construisons, attribuant aux «objets» la même réalité extérieure, imaginant une même «métaphysique», éprouvant les mêmes passions, les mêmes joies et les mêmes douleurs. Et c'est dans ce monde simulé qu'il se situerait lui-même, en tant que cerveau dans un corps, non en tant que cerveau dans une cuve. Comme représentation, le

[3] Hilary PUTNAM, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, Ch. 1, par. «The case of the brain in a vat».

monde en soi pour l'un serait identique au monde en soi pour l'autre. Et c'est à ce niveau que je veux rester: aussi invraisemblable et inimaginable que soit cette fable, le réalisme que je propose doit pouvoir être également celui d'un cerveau dans une cuve face à son monde simulé. Il n'y a aucun «rayon noétique» qui nous informerait, court-circuitant les signaux de nos nerfs, sur ce qui existe réellement à l'autre extrémité de ceux-ci.

On voit qu'il s'agit d'une démarche qui n'est – au sens qu'on donne habituellement à ces positions – ni franchement réaliste, car le réaliste s'intéresse plus au monde qu'à sa représentation, ni franchement idéaliste, car l'idéaliste s'intéresse surtout au sujet, il ne cherche en général pas à retrouver, parmi ses représentations, celles qui visent un monde objectif. L'un des seuls qui, à ma connaissance, se soit vraiment attaqué à ce type de problèmes – en leur donnant une solution très différente de celle que je vais proposer – c'est Kant: il a décrit un monde de phénomènes structuré par les formes de la sensibilité et par les catégories de l'entendement et il a dit: «Voilà la forme que prend le réel pour nous!» Mais il a ajouté: «Ce réel que nous atteignons ainsi par la raison pure, ce n'est pas le véritable monde. Sous ces apparences, il y a un «fond réel de la nature», peuplé de choses en soi, situé hors de l'espace et du temps, qui obéit à une nécessité différente de celle de la causalité, laissant ainsi place à la liberté et à la finalité» (c'est un condensé[4], non une citation!). – Nous allons faire quelque chose qui rappelle la première partie de ce programme, mais sans pour autant souscrire au second postulat. Un autre philosophe, E. Meyerson[5], s'est engagé dans une voie encore plus proche de celle que je propose: il a vu dans l'*identité*, c'est-à-dire dans l'invariance par rapport au temps, dans la conservation, le caractère essentiel du réel.

Jusqu'ici, il ne s'agit là que d'un programme. Il me reste à indiquer comment on peut le mettre en œuvre.

D'où partir?

– Je propose de partir des sensations élémentaires et de leurs liaisons.

Ce choix demande à être précisé et défendu.

On peut objecter que ce qui est immédiatement donné à la conscience, ce ne sont pas des sensations élémentaires, mais des agrégats plus globaux, des formes, des images d'objets ou même des scènes, des paysages. Nous ne voyons pas un ensemble de taches colorées, nous voyons des objets; nous ne voyons pas deux images plates en perspective, nous voyons un environnement en trois dimensions.

[4] Cf. Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, p. 352.

[5] Emile MEYERSON, *Identité et réalité*, Paris, Alcan, 1908.

Je ne prétends pas que les sensations élémentaires soient ce qui est immédiatement donné: elles résultent d'une analyse. Lorsqu'on regarde un tableau, on peut s'intéresser à des caractères globaux, à l'équilibre des masses, à l'harmonie des couleurs ou à l'enchaînement des lignes. Mais on peut aussi concentrer son attention sur des détails ou même essayer de reproduire la couleur de telle petite tache. Cette isolation peut être aidée par des manœuvres: on peut séparer tel élément de couleur de son environnement par un cache ou en découpant l'image, on peut dissocier les images fournies par chacun des deux yeux en fermant alternativement l'un ou l'autre. Enfin, après avoir isolé, analysé les éléments, on peut examiner les relations dans lesquelles ces éléments se trouvent entre eux. Ces relations sont données *avec les éléments*, elles ont le même statut épistémologique; même si elles ne sont pas de nature matérielle, rien n'autorise à prétendre qu'elles ne naissent que dans l'esprit qui les découvre.

– Mais pourquoi analyser en sensations élémentaires plutôt que de se contenter de ce qui est immédiatement donné? – Pour deux raisons. La première, c'est la relative stabilité des sensations élémentaires isolées. Isolées, parce que sinon elles pourraient être influencées par les sensations voisines, ou par le sous-ensemble de sensations avec lesquelles elles seront intégrées en un motif (pattern) éventuellement interprété. Les illusions d'optique résultent d'une intégration: elles disparaissent lorsqu'on isole les éléments. Au niveau élémentaire, on peut toujours s'entendre sur ce qu'on voit, sur les caractères et la position relative des taches présentes sur le papier. La seconde raison, c'est que, selon l'image réaliste naturelle que nous avons du monde et de notre situation dans ce monde, nous savons que les messages qu'envoient à notre conscience les objets qui nous entourent passent par les sens et par les nerfs, qu'il y a un stade où ils se trouvent sous la forme d'excitations de certaines terminaisons sensorielles, puis de certains nerfs; ils ne sont intégrés qu'ensuite, dans des centres nerveux spéciaux. Le système nerveux doit donc lui aussi partir de signaux élémentaires et il est légitime de vouloir parcourir le même chemin que lui.

Ce qui nous mène à une seconde objection: on peut déclarer qu'il est illusoire de vouloir faire abstraction de notre vision réaliste naturelle. Même la critique idéaliste part du fait que nous ne disposons que d'images intérieures du monde extérieur, c'est-à-dire qu'elle suppose une situation où le sujet est dans le monde et reçoit de celui-ci des messages par l'intermédiaire de ses sens. Vouloir tout reconstruire à partir d'une table rase, c'est tricher: on ne pourra reconstruire qu'en étant guidé par ce qu'en fait on connaît déjà.

– Je ne prétends pas ignorer la vision réaliste naturelle, et d'ailleurs je m'y réfère constamment dans le vocabulaire imagé que j'utilise pour me faire comprendre, par exemple lorsque je dis du sujet-S qu'il est «vu de l'intérieur». Mais il n'en est pas moins vrai que la situation que l'homme y

occupe dans le monde pose un problème: il est dans le monde et reçoit de celui-ci des sensations qui le conduisent à des représentations. Mais cette situation montre bien que ces représentations ne sont pas identiques au monde, et que notre vision réaliste intuitive et naïve, qui est elle aussi une représentation, n'est pas non plus identique au monde. Le problème de la connaissance se pose donc en ces termes: comment, par quel raisonnement, et pourquoi, pour quel avantage, passons-nous des sensations à la représentation d'un monde? Qu'est ce monde représenté et dans quel rapport est-il avec *le* monde, le monde qui ne nous est donné qu'à travers les sensations dont nous lui attribuons l'origine et les représentations que nous induisons à partir de ces sensations? Et ce n'est pas parce que la ligne générale de notre démarche est guidée par notre vision réaliste naïve que les pas individuels de la reconstruction en sont biaisés: en géométrie aussi, nous devinons souvent à l'avance quelles propriétés des figures nous devons démontrer; nous pouvons néanmoins nous interdire tout recours à l'intuition comme moyen de preuve.

A côté des sensations, il ne faut pas oublier les actions. La connaissance que nous avons du monde n'est pas une connaissance de spectateur paralysé. Une bonne partie en est acquise par des mouvements, des manipulations, souvent même par des essais plus ou moins systématiques. Que serait la vision sans la possibilité de diriger son regard et même de changer de point de vue, le toucher sans les mouvements de palpation et les déplacements de la main? Il y a donc, outre les sensations passives, des sensations provoquées, dont il est utile de savoir comment elles ont été provoquées.

Les sensations et les actions ne sont pas *a priori* estampillées comme venant de ou allant vers l'extérieur. Ce ne sont primitivement que des états de conscience comme les autres, comme ceux qui sont d'origine purement interne: les phosphènes, les bourdonnements d'oreille, les hallucinations, les rêves, les délires. On ne pourra les en distinguer que lorsqu'on disposera d'un monde, d'un espace et d'une causalité.

Les liaisons des sensations élémentaires entre elles et avec les actions

Que fait-on avec ces sensations et ces volitions élémentaires? – Il faut d'abord les classer, en recourant à des relations d'équivalence (le même type de sensations, par exemple celles fournies par la vue, la même couleur, etc.), à des relations d'ordre («plus fort que», «plus haut que», etc., pour un son, «plus lumineux que», «plus saturé que» pour une couleur) ou à des relations de proximité, de voisinage (la couleur A est voisine de [ressemble à] la couleur B, ou elle est plus voisine de la couleur B que de la couleur C).

Poincaré[6] – et peut-être d'autres[7] l'avaient-ils vu avant lui – a montré que les sensations élémentaires sont incommunicables et ne peuvent par conséquent faire l'objet d'aucune connaissance, mais que par contre les relations entre ces sensations le peuvent, que toute connaissance n'est connaissance que de relations. Nous ne pouvons pas décrire la sensation de vert autrement que par référence à une sensation de vert ou en l'associant à tel objet vert (ce qui est une relation). Par contre, nous pouvons nous entendre sur le fait que l'herbe et les feuilles provoquent en nous une *même* sensation de couleur, alors qu'une cerise mûre (ou un coquelicot) provoque en nous une sensation *différente*. Il est difficile de savoir comment les daltoniens perçoivent les couleurs, mais il est facile de constater qu'ils ne distinguent pas des couleurs que nos distinguons (c'est-à-dire que ce qui est pour eux une relation d'équivalence est pour nous une relation de différence).

Il y a tout un éventail de relations diverses à côté de celles que nous avons citées à propos de la classification: des relations de concomitance, des relations qu'on pourrait qualifier de 'géométriques' au sens large parce qu'elles concernent l'espace et le temps: à gauche de, au-dessus de, en même temps que, avant, après, etc. Les relations géométriques peuvent s'organiser en formes, qui consistent en un réseau de relations: je peux décrire la forme d'une figure en précisant les relations spatiales de ses éléments entre eux.

Ce que nous appelons un objet, par exemple une tomate, n'est autre qu'un réseau de relations de sensations les unes avec les autres (couleur, forme, consistance, odeur) et de nouveaux réseaux de relations entre sensations résultant de nos actions: la tourner, la déplacer, la presser, la couper, la goûter, la peler, la cuire, etc.

[6] Henri POINCARÉ, *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, 1906, Ch. 9, par. 6: «Objectivité de la science».

[7] Par exemple: Charles RENOUVIER, qui, dans *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, Alcan, 1901, énonce un «principe de relativité» en ces termes: «La nature de l'esprit est telle que nulle connaissance ne peut être atteinte ou formulée et par conséquent nulle existence réelle conçue autrement qu'à l'aide de ses relations et en elle-même, comme un système de relations» (p. 11). Renouvier parle déjà du principe de relativité dans l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Bureau de la critique philosophique, Paris, 1885-86, t. II, p. 384, principe dont il dit qu'il est «admis aujourd'hui par tant de penseurs», et dans son *Essai de critique générale, Premier essai, Traité de logique générale et de logique formelle*, Paris, Bureau de la critique philosophique, 2e éd. 1875, t. I, où il parle d'un «principe du relatif» et écrit en particulier «Qu'est-ce que penser, sinon poser des relations?» (p. 108), ou «Les termes ne sont intelligibles que dans leurs rapports» (p. 110). Et il cite, dans ce contexte, Hobbes, Hume, Kant, Hamilton, Bain, Mill et Comte. Mais ici ce principe de relativité évoque souvent plutôt la relativité de la connaissance que nous avons évoquée à propos de l'exigence 3.

Nous parvenons aisément à nous entendre sur le sens à donner aux relations, surtout aux plus simples d'entre elles (équivalence et différence, relations d'ordre) et nous finissons également par nous entendre sur le sens des termes de ces relations, sur les éléments qui sont reliés entre eux, ce en constatant la coïncidence des réseaux de relations que chacun établit avec ceux des autres. Par exemple, je vérifie que je donne le même sens que B aux mots si les réseaux de relations que B établit en utilisant ces mots dans différents contextes et dans différentes situations empiriques coïncide avec les réseaux de relations que, pour ma part, j'ai établis. Finalement, un dictionnaire non illustré définit les mots avec d'autres mots et avec des contextes, il ne fait qu'établir un réseau de relations entre des mots. Et pourtant, il est efficace pour nous expliquer le sens de mots que nous ne connaissons pas. On me dira que c'est en les définissant à l'aide de mots que nous connaissons déjà. C'est vrai. Mais il a bien fallu commencer. Lorsque nous étions bébé, nous ne connaissions aucun mot. Comment sommes-nous parvenus à donner aux mots le même sens que celui que leur donnait notre entourage, sinon en nous basant sur les relations que ces mots avaient avec des situations empiriques et avec d'autres mots dans des contextes?

On notera que, alors que la logique accorde une priorité aux individus, définissant prédicats et relations à partir des individus qui les satisfont, la connaissance empirique suit une démarche inverse: ce sont les relations qui sont les éléments fondamentaux, les prédicats et les individus étant identifiés à partir du réseau de relations qu'ils satisfont.

On peut avoir l'impression que le réalisme est encore loin: on est en plein phénoménisme avec des sensations, des liaisons entre sensations ainsi qu'entre actions et sensations. Comment introduire le réel et comment distinguer ce qui est réel de ce qui ne l'est pas?

Critères de réalité et construction du réel

La première chose qu'on peut constater, c'est que, dans la plupart des situations de la vie quotidienne, un homme sain d'esprit sait faire la différence entre ce qui est réel d'une part, ce qu'il a rêvé, imaginé, phantasmé d'autre part. Il est par ailleurs capable de dire: «Ce phénomène que je perçois n'est pas réel, les objets que ma vision stéréoscopique situe de l'autre côté du miroir sont *en réalité* de ce côté, le bâton que je vois coudé dans l'eau est *en réalité* rectiligne, ces lignes que je vois courbes sont *en réalité* droites, etc.». Comment faisons-nous pour reconnaître, pour identifier ce qui est réel, pour le distinguer de ce qui n'est qu'apparence? Quels critères utilisons-nous?

Un premier critère est bien connu, nous demandons le témoignage des autres: «Est-ce que tu vois ce que je vois?» Si je suis seul à voir alors que d'autres, mis dans la même situation, ne voient rien, je soupçonne avoir été victime d'une illusion ou d'une hallucination. C'est le critère d'intersubjectivité, dont on a souvent voulu faire le seul critère d'objectivité.

Mais il y en a d'autres. Il y a d'abord des critères de permanence pour les objets, de reproductibilité pour les événements. Si je doute de ce que j'ai perçu et si la situation est durable, je peux aller voir encore une fois et vérifier que je retrouve bien les objets dans l'état où je les ai vus. Si j'ai vu telle maison en feu et si je la retrouve intacte le lendemain, j'en conclus que je l'ai vue brûler en rêve.

D'autres critères me permettent de distinguer ce qui est apparent de ce qui est réel: je qualifie d'apparentes les différentes perspectives que je peux avoir d'un objet, je sais que, même s'il prend pour moi des aspects différents, il n'en a pas pour autant nécessairement changé, en lui-même.

Je peux aussi essayer de confirmer par un autre sens ce qu'un de mes sens me suggère: je peux essayer de toucher ce que je vois pour établir sa réalité. Si les témoignages des deux sens divergent, il me faudra encore décider auquel des deux accorder ma confiance, et justifier ce choix.

Tous ces critères ont ceci en commun qu'ils sont des critères d'*invariance*[8]. Par exemple, le critère d'intersubjectivité est un critère d'invariance par rapport à la substitution d'un sujet par un autre, la construction d'un objet tridimensionnel est celle d'un invariant de toutes les perspectives. Et déjà la recherche de structures qui se répètent dans le flux de sensations était une recherche d'invariants.

On peut ainsi rechercher des invariances par rapport:

- à l'observateur
- à sa position par rapport à l'objet
- à l'état du sujet
- à son information
- au mode de perception, au type d'expériences
- au système de référence
- au déplacement
- au temps
- au langage, à la culture
- au cadre conceptuel, aux théories utilisés.

[8] François BONSACK, «Invariance as a criterion of reality», *Dialectica 31*, 313-331, 1977.

Je me bornerai ici à une remarque concernant l'invariance par rapport au temps: beaucoup d'objets se conservent ou évoluent assez lentement pour qu'on puisse les reconnaître et les retrouver après un certain temps. Mais faire de l'invariance par rapport au temps un critère général de réalité serait figer le monde d'une manière inadmissible. Si des objets changent pour nous, c'est souvent parce que notre situation change par rapport à des objets restés invariants, mais c'est aussi quelquefois parce qu'ils ont changé en eux-mêmes. Et il n'est pas toujours facile de distinguer un cas de l'autre. Le train voisin se déplace par rapport au mien: est-ce lui qui part ou est-ce le mien? Ou, pour reprendre l'exemple classique de Platon[9]: ce vin me paraît amer. S'est-il altéré ou est-ce moi qui suis malade? Il ne s'agit pas là d'une question purement académique, car mon comportement dépendra de la réponse que je lui donne: si le vin s'est altéré, je dois le jeter ou en faire du vinaigre, si par contre c'est mon goût qui s'est altéré, je peux l'offrir à des amis ou le garder pour le boire après ma guérison.

D'où l'intérêt de distinguer le plan ontologique, où l'objet a varié ou n'a pas varié en soi – du plan épistémologique – où c'est ma connaissance, ma perception de l'objet qui a varié, l'objet lui-même n'ayant peut-être pas varié.

L'invariance par rapport aux divers changements que j'ai énumérés est donc un important critère de réalité. Mais cette invariance n'est-elle pas très proche de l'indépendance postulée dans la définition classique du réalisme? Lorsqu'elle parle d'indépendance par rapport au sujet connaissant, ne faut-il pas comprendre «invariance par rapport à l'observateur et à l'observation, invariance par rapport à la position, à l'état, à l'information du sujet, aux moyens que celui-ci met en œuvre pour acquérir et structurer sa connaissance»? Et il ne s'agit plus de l'indépendance d'un objet métaphysique inaccessible – indépendance que personne ne peut vérifier – mais d'une invariance constatable en comparant entre elles des perceptions *accessibles*.

On dira peut-être: «Il s'agit toujours d'une invariance postulée, puisque les perceptions, elles, varient.» – Non! Prenons l'exemple des perspectives. Après avoir tourné autour de l'objet et constaté la variation des perspectives, je peux revenir à l'endroit où j'étais et vérifier que l'objet y a conservé la même apparence. Je peux aussi rester au même endroit pendant qu'un autre observateur tourne autour de l'objet: je vérifie que, pour moi, l'apparence de l'objet ne varie pas pendant qu'elle varie pour lui. Donc l'invariance n'est pas seulement postulée, elle est souvent aussi constatée: l'invariance de l'une de ses apparences atteste l'invariance de l'objet en soi.

[9] PLATON, *Théétète*, 159c-160b.

Les diverses invariances ne sont pourtant pas les seuls critères de réalité. Il faut aussi qu'on puisse situer les objets et les événements dits 'réels' dans un cadre spatio-temporel, il faut qu'ils obéissent à certains grands principes: non-ubiquité, principe d'action de proche en proche, lois générales du mouvement, réseau de causalité, etc., puis à des lois particulières régissant tel ou tel autre type d'objets. Ici, on se rapproche de Kant, sauf qu'il ne s'agit pas d'un cadre imposé *a priori* par notre sensibilité ou notre entendement, c'est une structure que nous avons vraisemblablement acquise dans notre expérience du monde, et dont certains éléments devront éventuellement être revus.

La démarche que je suggère est donc la suivante: on détecte des régularités dans les liaisons entre les sensations ainsi que dans les liaisons entre sensations et actions. Ce qui conduit à construire des objets présentant un ensemble de propriétés relativement stables. Mais ces objets peuvent évoluer selon certaines lois, ce qui pose un double problème: comment et dans quelles circonstances changent-ils et qu'est-ce qui permet de reconnaître leur identité à travers ces changements? Ces objets ont eux aussi des relations entre eux: des relations spatiales (déjà présentes au niveau de l'objet entre ses parties), temporelles entre les états et les événements, des relations de causalité entre des changements ou des événements impliquant plusieurs objets.

On peut ensuite se demander si cet ensemble d'objets et d'événements satisfait aux critères d'invariance et autres critères de réalité et s'il se laisse organiser en un tout cohérent, où chacun a sa situation dans l'espace et dans le temps et où les évolutions et les interactions obéissent à des lois stables. Ce tout cohérent, je l'appelle *'monde-O'*, 'O' comme 'objectif', parce que le sujet s'efforce d'en éliminer progressivement les éléments qui ne satisfont pas aux critères d'objectivité que sont les invariances énumérées, et de modifier ces éléments ou de les remplacer, les rendant ainsi plus conformes à ces exigences. Par exemple, des apparences telles que les perspectives n'ont pas leur place dans le monde-O; elles sont remplacées par l'objet tridimensionnel qui en constitue l'invariant.

On pourrait avoir l'impression que le monde-O que je propose est très conscient, rationnel, cohérent, scientifique même. Ce n'en sont pourtant pas des caractères obligatoires. Car une bonne partie de la construction du monde-O est inconsciente, instinctive. Le traitement et l'intégration inconscients des données des sens vont déjà dans le sens d'un dégagement d'invariants: on reconnaît des objets et des objets tridimensionnels, on synthétise les messages venant des différents sens, on adapte la perception de la couleur à la lumière ambiante. Et une grande part du comportement des objets est décrite par des règles empiriques, non par une physique mathématisée. Il y a enfin des savoir-faire qui ne sont pas conscients et qu'on a beaucoup de peine à analyser, à décomposer. Bref, l'enfant et le «primitif»

ont eux aussi leur monde-O; quoique de manière moins systématique, ils dégagent eux aussi des invariants et tendent vers une certaine objectivité.

L'utilité du recours à un modèle réaliste

Pourquoi, au lieu d'opérer avec ce qui nous est immédiatement donné, chercher des entités cachées invariantes? Pourquoi ne pas suivre les suggestions des phénoménistes et relier directement les sensations aux sensations et aux actions?

– C'est que les liaisons que nous constatons sont très rarement de simples connexions entre sensations, telles que celles établies par Pavlov entre le son de la cloche et la perception de la viande. Elles sont beaucoup plus indirectes. Qu'on songe à l'exemple évoqué plus haut des différentes perspectives d'un même objet: il est presque impossible de les relier directement; par contre, ce problème est aisément soluble si, à partir de deux ou de plusieurs perspectives et des points de vue correspondants, on construit un objet tridimensionnel dont on pourra ensuite déduire, connaissant le point de vue, n'importe quelle autre perspective. La liaison passe naturellement par un intermédiaire construit à partir de l'immédiatement donné.

Autre raison de passer par ces intermédiaires que sont les objets: ceux-ci obéissent à des principes ou à des lois beaucoup plus simples que ceux qui relieraient directement les sensations. Par exemple, au niveau des sensations, il n'y a aucune loi de conservation: un objet caché n'est plus perçu. On postule la permanence de l'objet en dépit de sa disparition hors du champ de la perception, et ce postulat est justifié par le fait que, si on le cherche sérieusement, on finit généralement par le trouver.

Le système copernicien illustre de façon particulièrement frappante l'avantage de passer par des objets qui ne sont pas immédiatement donnés, qu'on doit construire.

Rappelons d'abord le problème: l'ensemble des étoiles dites 'fixes' est animé d'une rotation apparente «rapide» (un tour en 23 h 56 environ) autour d'un axe qui perce la voûte céleste près de l'étoile polaire. Mais certains astres (Lune, Soleil, planètes) ont un mouvement «lent» (de l'ordre du mois ou de l'année) par rapport à ce mouvement d'ensemble: ils «errent» sur la sphère des étoiles dans une bande assez étroite de part et d'autre de l'écliptique. Par exemple le Soleil – qui est, pour les Anciens, également une planète, c'est-à-dire un astre errant – parcourt une trajectoire circulaire (l'écliptique) inclinée par rapport à l'équateur céleste, trajectoire qui traverse au cours des saisons les constellations du Zodiaque. Mais, ce qui est troublant, c'est que non seulement ce mouvement «lent» n'est pas uniforme, mais que, pour la plupart des planètes solaires, les trajectoires sont très bizarres: à certaines périodes, ces planètes reculent et certaines

font même des boucles. C'est ces mouvements lents que Ptolémée et Copernic cherchaient à décrire et à expliquer.

Le système de Ptomélée prétend se contenter des apparences: on observe le ciel et la position apparente des planètes par rapport aux étoiles fixes et on essaye de décrire leur mouvement apparent. On y parvient avec une bonne approximation en attribuant aux planètes des trajectoires en forme d'épicycles plus ou moins sophistiquées. Mais tout ceci apparaît – même aux savants d'avant Copernic – très arbitraire[10]: on n'a pas d'explication satisfaisante qui justifierait ces épicycles et leurs paramètres, les paramètres des différentes «planètes» n'ont aucune relation entre eux et les lois régissant leur mouvement ne sont reliées à aucune autre loi.

Copernic fait autre chose. Partant des observations et introduisant dans son modèle non seulement le mouvement de l'objet observé, mais celui de l'observateur entraîné par la Terre, il peut rendre compte des apparences par des mouvements beaucoup plus simples: des mouvements circulaires autour du Soleil, la Terre obéissant à des lois analogues à celles qui régissent le mouvement des autres planètes.

Si l'histoire s'était arrêtée là, on aurait pu dire: «C'est vrai que les lois sont un peu plus simples, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elles soient plus vraies. Le mouvement étant relatif, on peut choisir arbitrairement n'importe quel référentiel et le considérer comme immobile.»

On ne peut sans doute jamais dire d'une loi ou d'une théorie qu'elle est plus vraie qu'une autre, ou même simplement qu'elle est vraie. Mais le modèle de Copernic s'est au moins révélé plus fécond: dans la perspective de Ptolémée, on ne pouvait découvrir ni les lois de Kepler, ni celles de Newton. Kepler a trouvé que, pour expliquer les observations plus fines de Tycho Brahé, on ne s'en tirait pas avec les cercles de Copernic, mais qu'il fallait postuler des ellipses. Il a cependant pu réduire le mouvement des planètes à une loi générale: la loi des aires et il a mis en évidence des relations entre les rayons moyens des orbites et les périodes. Enfin, Newton a tout expliqué (entre autres, les lois de Kepler) par sa mécanique et sa loi de la gravitation, y compris le mouvement de la Lune, la pesanteur à la surface de la Terre et les marées, ce qui représentait une grande unification. Sa loi a même expliqué des perturbations des orbites de planètes par attraction des unes par les autres, perturbations qui n'avaient pas encore été mises en évidence à son époque. Tout ceci n'aurait pas été possible dans la perspective phénoméniste de Ptolémée.

[10] Pierre DUHEM, *Sôzein tà phainómena*, Paris, Hermann, 1908, réimprimé en 1991 chez Vrin, Paris.

On voit que la démarche réaliste de Copernic, qui voit dans le mouvement relatif apparent la composition d'un mouvement de l'objet avec celui de l'observateur, semblant ainsi introduire des entités cachées inutiles, a ouvert la voie à la découverte de lois simples pour ces entités cachées, lois qui n'auraient pas été découvertes et auraient pris une forme beaucoup trop complexe si l'on en était resté à ce qui est apparent et immédiatement observable. Mieux encore, ces lois permettaient d'expliquer des comportements tout à fait observables, tels que les mouvements des corps à la surface de la Terre et les marées. On voit bien, dans cet exemple, les avantages d'un modèle réaliste.

Sujet-S et sujet-O

Mais on peut aller plus loin. Le monde-O, en tant que domaine propre de la causalité, doit être causalement cohérent. Ce qui signifie non pas que doit y régner un déterminisme strict, mais qu'il doit contenir tout ce avec quoi il est en interaction causale: il serait peu satisfaisant que des chaînes causales le quittent ou viennent d'ailleurs. Or les sujets sont manifestement en interaction causale avec le monde extérieur; il y a des actions du monde extérieur sur le sujet: les sensations subjectives diverses provoquées en nous par les objets, mais aussi les effets subjectifs des drogues: l'aspirine calme la douleur subjective, le LSD et la mescaline provoquent des hallucinations subjectives, etc. Il y a aussi des effets dans l'autre sens: certains de nos états subjectifs se traduisent en actions et on sait quels effets dévastateurs peuvent avoir sur l'entourage et même sur l'histoire du monde – s'ils concernent des puissants – des états subjectifs tels que l'ambition, la colère, la soif de vengeance ou d'autres passions.

Pour assurer cette cohérence causale, nous devons donc situer dans le monde-O des sujets-O et en particulier nous-mêmes, avec notre subjectivité, en tant qu'objets-O parmi d'autres objets-O et interagissant avec eux de la même manière que ces objets interagissent entre eux. Le sujet-O, représentation du sujet par lui-même, est en continuité causale avec le monde-O auquel il appartient. On notera l'analogie avec le modèle copernicien, qui a lui aussi introduit le sujet dans le modèle, c'est-à-dire tient compte de la position de l'observateur pour expliquer ce qui lui apparaît. (Attention! 'Objectiver' ne signifie pas obligatoirement 'matérialiser'. Même si l'on veut postuler une immatérialité de l'esprit, on peut lui attribuer une existence objective comme entité immatérielle. Ce qui a le mérite d'éviter certaines des difficultés rencontrées en particulier par les cartésiens pour le relier causalement à la matière et d'abord à celle de notre corps: si l'esprit

[immatériel] fait partie du monde-O, rien ne s'oppose plus à ce qu'il y ait continuité causale entre lui et la matière[11].)

Ce qui permet de resituer tout le processus de la connaissance dans le monde-O: les objets-O ont des interactions physiques avec les organes des sens qui, excités, envoient des signaux nerveux qui seront traités, intégrés, reconnus dans des centres nerveux et aboutiront à la conscience, y provoquant des sensations-O et des perceptions-O que nous pouvons objectiver elles aussi et intégrer au monde-O. Et, finalement, le monde-O est lui aussi représenté à l'intérieur du sujet-O sous forme d'un monde-O-O, représentation de la représentation du monde. On peut trouver que je complique inutilement le tableau, mais c'est nécessaire si l'on veut éviter des confusions entre les niveaux, confusions qui obscurciraient et embrouilleraient la théorie de la connaissance.

Le sujet est donc présent au moins deux fois. Une première fois, il est le sujet ressenti de l'intérieur, subjectivement; appelons-le 'sujet-S', auquel on attribue un être-S. Il occupe toute la scène, il comprend non seulement les sensations et les volitions, non seulement le monde-O construit à partir d'elles, mais toute une part non cognitive: le possible, l'imaginaire, la fiction, les sentiments, les désirs, les passions. Or l'être-S attribué au sujet-S n'est pas un être objectif, un être-dans-le-monde. C'est un sentiment d'exister – d'ailleurs altéré dans certains troubles mentaux – dont on ne peut en aucun cas conclure une existence objective, un être-O. On le voit bien si l'on réfléchit au cas du cerveau dans une cuve: son existence se déroule effectivement dans le monde où il est cerveau dans une cuve, et c'est dans ce monde qu'on devrait localiser son être-S – pour autant qu'on puisse localiser un être-S. Mais ce n'est pas dans ce monde qu'il se situe en tant que sujet-O muni d'un cerveau et d'un corps, c'est au contraire dans le monde-O′ qui est simulé par l'ordinateur.

Il faut donc attribuer en plus au sujet un être-O, en faire un sujet-O, plongé dans un monde-O; ce sujet-O est doué de propriétés pour une part vues de l'extérieur, comme nous voyons les autres sujets, tenant compte de ce que l'anatomie, la physiologie et l'étude du comportement nous ont appris sur lui, mais pour une autre part tirées de notre propre introspection, ainsi que de ce que les autres nous disent de ce qu'ils ressentent. Tout ceci, c'est de la subjectivité objectivée, de la subjectivité-O.

Souvent, les philosophes développent des conceptions qui reviennent, sans qu'ils le disent clairement, à plonger le sujet-S dans un monde *extérieur*-O. Il est caractéristique qu'on parle toujours, dans le contexte de la

[11] François BONSACK, «Trotz epistemologischer Diskontinuität, ontologische Kontinuität zwischen Leib und Seele», in K.-E. BÜHLER (éd.), *Aspekte des Leib-Seele-Problems*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 1990.

théorie de la connaissance, de l'existence du monde *extérieur*. Or le monde-O dont je parle n'est pas un monde extérieur, puisqu'il comprend le sujet-O, il est un monde total, avec un intérieur et un extérieur.

Plonger le sujet-S dans un monde-O extérieur conduit à d'inextricables difficultés.

On a cherché, sans y parvenir de façon satisfaisante, à prolonger par leurs causes les sensations telles qu'elles apparaissent à la conscience et à atteindre le monde à travers elles. Déjà le prolongement des sensations au corps n'est pas possible: nous situons certes nos sensations tactiles, nos malaises et nos douleurs dans notre corps, mais en fait, nous les situons dans l'image que nous avons de notre corps. Nous localisons une douleur sciatique dans la jambe alors qu'aucun signal douloureux n'est émis au niveau de la jambe: la douleur est causée par une compression du nerf au niveau de la colonne. Chacun a entendu parler des membres fantômes: les amputés souffrent d'un membre qui n'existe plus.

Quant au prolongement des sensations à un monde extérieur au corps, il recourt à une causalité qui est une catégorie étrangère au plan-S, pour affirmer que les sensations qu'on éprouve doivent bien avoir une cause, qui prouverait l'existence d'un monde extérieur. On a même parlé de théorie causale de la référence, qui relierait les mots aux causes ayant provoqué leur perception et leur dénomination. Le prolongement au monde peut aussi recourir à une sorte d'extension à l'objet perçu de l'existence (subjectivement ressentie) que le sujet s'attribue et attribue à ses propres sensations. Enfin, on peut détourner le concept phénoménologique d'intentionnalité en prolongeant celui-ci jusqu'au monde.

Les plus lucides ont bien vu qu'il était impossible de prolonger le sujet-S en direction du monde; ils ont alors parlé d''epistemological gap', de fossé épistémologique qu'il faut franchir en quelque sorte par un acte de foi en l'existence d'un monde extérieur inaccessible.

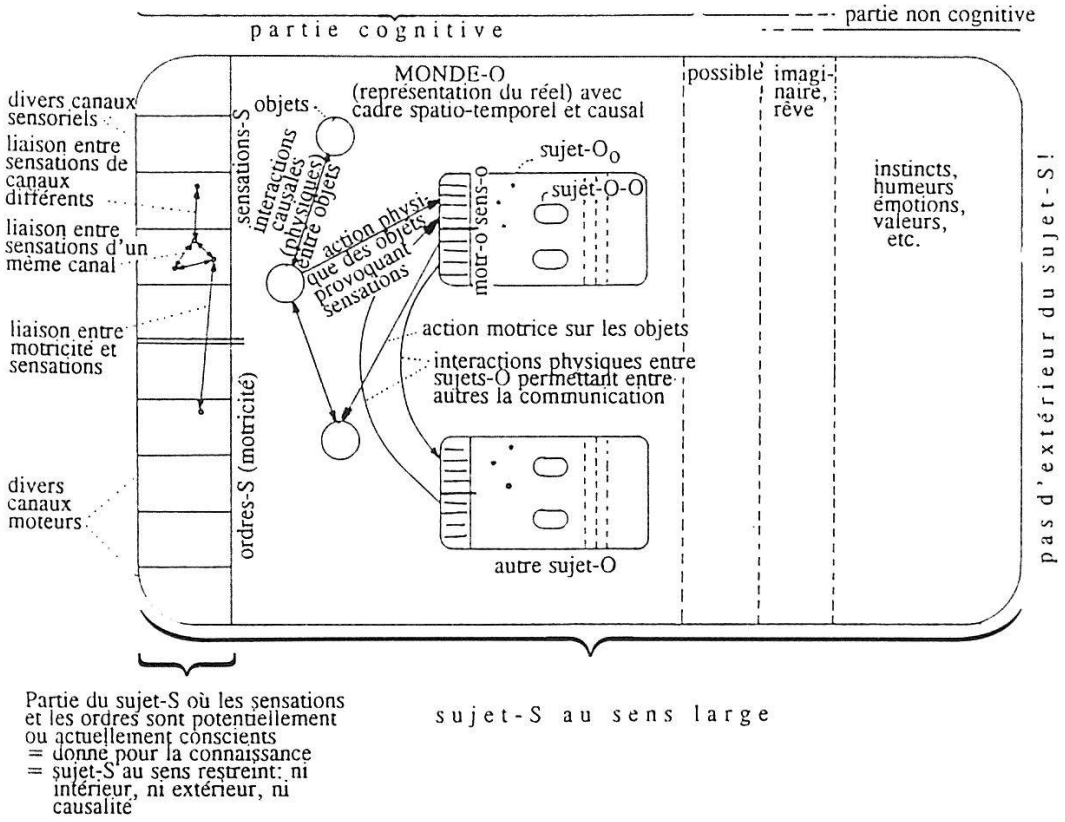
Toutes ces difficultés disparaissent si l'on plonge dans le monde-O non pas le sujet-S qui lui est hétérogène, mais bien le sujet-O. Ce n'est que dans le monde-O que les qualificatifs d''intérieur' et d''extérieur' prennent un sens, car ils présupposent un espace qui n'existe pas sur le plan-S. Quant à la liaison causale entre ce monde-extérieur-O et le sujet-O, elle ne pose plus aucun problème puisqu'elle appartient entièrement au monde-O et que la causalité est une catégorie propre au monde-O. Il n'y a donc plus d'«epistemological gap», car

- sur le plan-S, il n'y a pas de monde extérieur et que le qualificatif même d''extérieur' n'y a pas de sens,
- sur le plan-O, il y a continuité entre le monde-O et le sujet-O.

Le seul fossé est celui qu'il faut franchir pour passer du plan-S au monde-O.

Le modèle de la connaissance auquel on aboutit

Nous avons d'abord un sujet-S, qui comprend tout ce qui est conscient. Mais seule une partie de ce sujet-S concerne la connaissance du monde – l'autre partie, qui contient les sentiments, les passions, l'humeur, etc., relève plutôt de la connaissance du sujet.



Certains éléments conscients seront secondairement identifiés comme étant des sensations, d'autres comme des volitions, des ordres à des muscles. Mais, pour l'instant, ils ne sont que des éléments conscients d'un type particulier.

Pour rendre compte de l'ensemble des relations des sensations entre elles ou avec les actions, le sujet-S est amené à construire des objets ayant certaines propriétés, obéissant à certaines lois et satisfaisant à certains critères d'invariance. Les relations spatiales et temporelles de ces objets et des événements auxquels ils participent peuvent s'intégrer dans un cadre

spatio-temporel commun, constituant ainsi le monde-O. Si certains éléments ne satisfont pas aux divers critères de réalité, ils sont étiquetés rêves, hallucinations, fictions et sont rejetés hors du monde-O. Par contre, on peut y intégrer le sujet ainsi que ses semblables, qui deviennent des sujets-O. Ce qui permet d'interpréter les sensations comme résultant du même type d'interactions causales avec les objets que celles qu'ont les objets entre eux.

Les bords du schéma ne doivent pas induire en erreur: il n'y a pas d'extérieur au sujet-S. Le sujet-S ne s'étend pas au-delà de ce qui est conscient, il ne s'étend donc pas au monde dit 'extérieur'. On pourra tourner, secouer, combiner des éléments du plan-S comme on le voudra, on n'en tirera jamais un élément extérieur au plan-S. La seule chose qu'on puisse faire, c'est construire, à partir d'éléments du plan-S, un contexte d'un autre niveau (le monde-O) où il y a un intérieur et un extérieur, ensuite identifier le sujet-S à une partie de ce monde-O (au sujet-O), ce qui permet de parler d'un monde extérieur au sujet. Le sujet-S et le sujet-O ne sont bien sûr pas deux sujets, ils sont identifiés du point de vue ontologique et ne se distinguent que par la voie qui permet d'y accéder.

L'invariance métamodélique

Le réaliste ne peut cependant pas être entièrement satisfait par un monde-O. Il pourrait par exemple dire: «Vos exigences d'invariance sont certes, jusqu'à un certain point, satisfaites *à l'intérieur du modèle* qu'est votre monde-O: vous l'avez meublé d'entités qui satisfont à cette condition. Mais que dire du modèle lui-même? Nous savons bien que les mondes-O des différents individus ne sont pas identiques, qu'ils varient selon le degré d'instruction, les informations, les époques, les cultures, qu'ils varient même considérablement chez un même individu au cours de son existence. L'invariance *du modèle* par rapport au sujet, à son information, à sa culture, aux sciences qu'il connaît et maîtrise, est donc loin d'être satisfaite. Il s'agit maintenant d'une invariance non pas intramodélique, mais métamodélique. Le monde ne peut pas être réduit au modèle que s'en fait tel ou tel individu, il est beaucoup plus riche.»

Il est vrai que le monde-O ne sera jamais qu'un monde *pour nous*. J'ai d'ailleurs clairement annoncé la couleur en parlant d'un réel épistémifié.

Mais cette objection, aussi sérieuse soit-elle, ne nous laisse pas entièrement désarmés.

Car nous sommes en général tout à fait conscients que notre modèle du monde n'est ni complet, ni dans toutes ses parties exact. Nous pouvons donc – et peut-être même devons-nous – imaginer, au-delà de notre monde-O, un monde-O idéal qui, lui, serait complet et partout juste, qui serait donc invariant par rapport à la connaissance qu'en prennent les sujets. Nous ne

disposons bien sûr pas d'un tel monde et il est en particulier exclu que nous vérifiions nos mondes-O en les comparant à lui: nos mondes-O sont vérifiés par nos sensations et leurs relations. Autrement dit: malgré nos efforts, nous sommes incapables de construire explicitement un monde-O qui soit vraiment invariant sur le plan métamodélique. Mais nous pouvons nous représenter, au-delà de nos mondes-O explicites, un tel monde invariant. L'invariance ne concerne plus le représentant, mais le représen*té*: on se représente un monde dont les contours ne sont pas exactement dessinés, qui ne nous est que partiellement connu, mais qui est déclaré invariant.

On reprochera peut-être à un tel monde d'être métaphysique, de ne pas pouvoir être saisi, défini, puisque nous ne savons souvent pas sur quels points il diffère de notre monde-O, ni surtout en quoi il en diffère.

Mais on peut aussi renoncer à évoquer un tel monde, et simplement déclarer nos mondes-O faillibles, incomplets et ouverts, tout en restant conscients que nous ne disposons de rien de mieux et que nous les utilisons tels qu'ils sont – d'ailleurs avec une efficacité déjà étonnante, dans certains domaines. Car finalement, étant donné qu'il est insaisissable et inaccessible, un monde au-delà de nos mondes-O ne nous apporte rien sinon le rappel que nos mondes-O ne sont ni parfaits, ni définitifs et que, s'ils sont souvent fiables, il peut toutefois arriver qu'ils se révèlent insuffisants. Une telle position rappelle celle de Gonseth; elle est l'analogue d'une théologie négative: on ne peut rien dire de positif de ce monde-O idéal, sinon qu'il ressemble à nos mondes-O, mais que ceux-ci ne l'épuisent pas.

Les exigences du réaliste sont-elles satisfaites?

Nous pouvons maintenant boucler la boucle et revenir aux exigences du réaliste que nous avons énumérées au début.

Que pouvons-nous dire de la définition classique du réalisme? – Qu'il existe un monde extérieur-O qui satisfait bien à une certaine indépendance par rapport au sujet, c'est-à-dire à la connaissance qu'en prennent ou n'en prennent pas les sujets-O et aux modalités de cette connaissance. Et même qu'on postule, au-delà de nos mondes-O, un monde-O qui en serait l'invariant.

La deuxième exigence, celle de la distinction entre l'apparence et la réalité, est évidemment satisfaite: on distingue entre les apparences dont on part – qui appartiennent au plan épistémologique – et les invariants qu'on en dégage et qui, parce qu'ils sont invariants, appartiennent de droit au plan ontologique, au monde-O, à ce que nous appelons la réalité.

Pour la troisième exigence, celle concernant la relativité ou la non-relativité de la connaissance, je l'ai déjà partiellement commentée au début et

si l'on voulait l'analyser plus complètement, il faudrait se livrer à une vaste enquête qui dépasserait le cadre de cet article.

Quatrième exigence: l'existence de la représentation est-elle une condition de l'existence de l'objet?

On peut tout d'abord remarquer que l'exigence d'invariance par rapport à l'observateur, à sa position, à son état, à son information, au cadre conceptuel, etc., va dans le sens d'un détachement de l'objet-O par rapport à sa représentation par les sujets-O. Voilà pour l'invariance intra-modélique.

On pourrait cependant toujours être tenté de dire: 'exister', pour moi, c'est faire partie de mon monde-O. Ce qui est vrai de l'existence pour moi. Mais, pour l'existence en soi, l'invariance métamodélique exclut que l'appartenance à tel monde-O particulier soit condition nécessaire ou suffisante de l'existence. (D'ailleurs, on pourrait tout aussi bien affirmer l'inverse: c'est parce qu'il satisfait aux critères de réalité qu'un objet appartient au monde-O. Et il arrive même que quelque chose soit ignoré, donc n'appartienne pas à un monde-O, bien qu'il soit susceptible de satisfaire aux critères de réalité.)

Cinquième exigence: non, le monde-O n'est pas mesure de lui-même, il est soumis à une contrainte sévère, il doit permettre de prévoir et d'expliquer non pas l'évolution et l'état des objets, mais la manière dont ceux-ci, dans leur état, vont se manifester à nous à travers les sensations. Si l'ensemble des sensations perçues et leurs relations ne correspondent pas à ce qui était prévu dans le modèle, c'est que le modèle n'est pas idoine, qu'il présente un défaut à un endroit ou à un autre. Notons cependant que tout écart entre la prévision et la constatation ne condamne pas automatiquement le modèle: il y a des erreurs, des accidents explicables en tenant compte du modèle, de ses imprécisions et de ses modalités d'application.

Cette contrainte d'idonéité est-elle si sévère? Ne laisse-t-elle pas place à une sous-détermination des théories? – Je ne peux pas entrer ici dans la discussion de ce problème; je me bornerai à remarquer que, si l'on se place dans un contexte suffisamment large, il est beaucoup plus sélectif qu'on ne le dit.

Sixième exigence: j'ai déjà beaucoup insisté sur le fait que le sujet-O appartient au monde-O, interagit avec lui et que c'est cette situation du sujet-O dans le monde-O qui permet d'interpréter la connaissance que nous acquérons de ce monde.

Réponse à quelques objections du réaliste

Je terminerai par un bref dialogue imaginaire avec un réaliste, dialogue qui devrait permettre de préciser, dans ma position, certains points qui pourraient encore paraître obscurs.

R – Assez tergiversé! Dites-nous maintenant franchement et clairement s'il existe un monde au-delà de nos représentations.

FB – Je réponds catégoriquement: oui, j'admets qu'il existe (au sens que nous donnons au mot 'exister') un monde extérieur (au sens que nous donnons à l'expression 'monde extérieur') au-delà de nos représentations (au sens que nous donnons au mot 'représentation').

R – Votre réponse n'est catégorique qu'en apparence. Elle ne peut le devenir que si vous précisez le sens que vous donnez aux mots utilisés!

FB – Je me suis déjà abondamment exprimé sur ces sens, mais je peux me répéter: pour nous, 'exister' ne peut prendre d'autre sens que 'satisfaire à certains critères internes de réalité' dont les principaux sont des critères d'invariance. Et il ne s'agit pas là de critères arbitraires, ce sont les critères que nous utilisons effectivement lorsque nous voulons déterminer si telle chose existe ou non. 'Monde extérieur' ne peut pas prendre d'autre sens que 'monde-extérieur-O', puisque ce n'est que dans le monde-O qu'apparaît un espace, donc la possibilité d'un intérieur et d'un extérieur. Ce modèle n'est pas borné par les insuffisances de notre connaissance actuelle, puisque nous le laissons ouvert à des compléments, corrections et remaniements. Quant au mot 'représentation', il ne peut pas prendre d'autre sens que 'monde O-O', c'est-à-dire la forme sous laquelle nous nous représentons que nous nous représentons le monde-O.

R – Encore une réponse qui esquive le point essentiel! Votre monde-O, vous devez bien admettre qu'il est votre représentation du monde. La question que je vous pose, c'est: «Admettez-vous, au-delà de votre monde-O, un monde véritablement extérieur qui ne soit plus une représentation?»

FB – Comment voulez-vous parler du monde sans utiliser la représentation que vous vous en faites? Vous vous mettriez dans la situation d'un Icare qui se débarrasserait de ses ailes pour mieux voler! Nous ne pouvons penser le monde qu'à travers la pensée que nous avons du monde. Ce qui ne signifie pas que le monde soit pensée, qu'il se réduise à notre représentation. Nous nous représentons un monde distinct de la représentation que nous nous en faisons (et que nous nous représentons elle aussi!). On ne peut pas penser les choses sans les penser, mais cela ne leur retire pas leur statut de choses, car il y a des pensées de pensées et des pensées de choses.

R – Attention! Vous nous faites tomber dans un piège que vous avez vous-même signalé: la confusion du représentant avec le représenté. Oui, le représen*tant* est toujours de la pensée. Mais ne peut-on pas dire du représen*té* qu'il est, lui, extérieur?

FB – Vous touchez là un point central: quel est le statut du représenté? Peut-on passer de la représentation d'un objet posé comme extérieur à l'existence effectivement extérieure de cet objet? – D'abord, cette «existence effectivement extérieure» n'est pas pensable; dès qu'elle est pensée, elle devient «représentation d'un objet posé comme étant extérieur» (ce qui ne signifie pas qu'elle soit *pensée comme* représentation, elle *est* représentation). Mais surtout, ce passage contreviendrait à l'exigence 4: il ferait de l'existence de la représentation une condition suffisante de l'existence. Nous ne pouvons parler que du représentant et de son contenu; la relation qui l'attache à ce qu'il représente nous échappe dans la mesure où elle sort du sujet (la seule relation saisissable aboutit à une constellation de sensations). Par contre, nous pouvons la ressaisir sur le plan-O, comme relation entre l'objet-O et sa représentation (objet-O-O) à l'intérieur du sujet-O.

R – D'accord, mais lorsque vous dites: «Nous nous représentons un monde distinct de la représentation que nous en avons», ne transgressez-vous pas les règles que vous vous êtes vous-mêmes imposées, à savoir de ne pas franchir les limites de la représentation?

FB – Non! En disant que le monde est distinct de sa représentation, j'indique d'une part que la représentation est certainement sommaire, lacunaire et même quelquefois erronée (par rapport à un monde-O idéal dont je ne dispose pas), j'indique d'autre part que dans ma représentation du monde (le monde-O), le monde[-O] est distinct de la représentation (monde-O-O) que s'en font les sujets-O et en particulier le sujet-O_0 que je suis. Même si je ne me limite pas à ma représentation explicite du monde, je ne recours donc pas à autre chose qu'à une représentation idéale que j'imagine, sans pouvoir l'expliciter.

R – Mais, si vous vous cantonnez ainsi à la représentation, cela signifie que, pour vous, tout est intérieur. Votre monde-O n'est pas un véritable monde extérieur au sens où l'entend le réaliste!

FB – Je suis en ville. Je vois des rues, des maisons, des gens, des véhicules, que j'identifie comme tels. Je situe tout cela à l'extérieur, c'est mon extérieur, c'est ce que j'appelle 'extérieur'. Mais, si je réfléchis à la manière dont toutes ces choses m'apparaissent, je sais bien que des rayons lumineux, les frappant, ont été diffusés par leur surface, que certains d'entre eux sont parvenus à ma rétine, y ont déclenché des signaux nerveux qui ont été transmis à des centres nerveux successifs, y ont été traités, comparés avec des représentations enregistrées dans ma mémoire, ce qui permet à ma conscience de percevoir cette scène et de l'interpréter en objets extérieurs situés dans un monde lui aussi extérieur. J'ai donc une *image* d'un monde extérieur. Mais je ne peux qualifier cette image d''intérieure' que si cet 'intérieur' s'oppose à un 'extérieur', dans une représenta-

tion du monde structurée par un espace et qui me contient moi aussi. C'est-à-dire dans mon monde-O. Or ce qui est intérieur dans mon monde-O, c'est la représentation que le sujet-O se fait du monde, c'est-à-dire le monde-O-O. De ce monde-O-O, cela a un sens de dire qu'il est intérieur; le dire du monde-O n'est qu'un abus de langage qui confond les niveaux de représentation.

Et, si cela peut vous tranquilliser, j'ajouterai une remarque: on peut certes prendre conscience que notre monde-O est un modèle et que ce modèle ne doit pas être pris pour le monde. Mais c'est une position philosophique, réflexive, critique. L'homme prend habituellement – et nous prenons tous dans notre vie quotidienne – une position différente: nous entrons dans le modèle, nous percevons et agissons dans le cadre qu'il constitue. Et alors, le monde-O est notre monde, ce n'est plus une représentation. Ce monde-O, qui est le monde dans lequel nous vivons lorsque nous nous glissons en quelque sorte dans la peau du sujet-O et l'animons, ce même monde-O devient une représentation lorsque nous en sortons, nous hissant à un niveau métamodélique, et prenons conscience de ce qu'il est un modèle. A l'intérieur du réel épistémifié, on retrouve, élément pour élément et relation pour relation, tout ce que nous situons dans notre monde. Et ce n'est pas l'un des moindres mérites de ce réel épistémifié qu'il désamorce la critique idéaliste en montrant que, même si l'on décide de se situer sur le plan de la connaissance et de la représentation, on finit par rencontrer quelque chose qui, formellement, correspond terme pour terme au monde du réaliste: il ne fait que traduire chaque entité réelle par sa représentation, c'est-à-dire qu'il ne fait que changer de langage. Et on pourrait dire que le réaliste est bien obligé de concéder que, pour lui aussi, le monde n'est accessible que sous la forme d'une représentation du monde mais que l'idéaliste insiste sur le terme 'représentation', le réaliste met l'accent sur le fait qu'il s'agit d'une représentation *du monde*, que c'est ainsi qu'il se représente un monde qui dépassera toutes les représentations que nous pourrons nous en faire.