

EFTICHIOS BITSAKIS

SCIENCE ET PHILOSOPHIE

Quelles sont les relations entre les sciences et la philosophie? En particulier, peut-on parler d'unité des sciences et de la philosophie? Quelle est, en fait, la légitimité de la question? Car, quel est le sens du discours philosophique? Les propositions philosophiques ne sont-elles pas des pseudopropositions, et les problèmes relatifs ne sont-ils des pseudoprobèmes? Après Hume, Kant et les positivistes, est-il sensé de parler de théorie de l'être ou bien de dimension ontologique de la philosophie? Pour essayer de répondre à ces questions, il faudrait: 1) Analyser le témoignage de l'histoire. 2) Faire une analyse critique des conceptions formelles sur les relations entre les sciences et la philosophie. 3) Aborder, par la suite, le problème du statut des propositions philosophiques et, 4) Essayer de dégager une dialectique entre les concepts et les catégories; donc chercher des médiateurs entre ces deux niveaux théoriques: celui des sciences et celui de la philosophie.

1. Le témoignage de l'histoire

Il n'est pas difficile de constater l'existence d'une relation d'unité et d'opposition entre les sciences et la philosophie — une relation qui se différencie dans le temps.

Les premières cosmologies étaient les cosmologies mythiques des sociétés tribales, que l'on peut caractériser de *pré-philosophiques*. Avec la naissance de la philosophie aux villes Ioniennes, nous sommes en présence des premières cosmologies philosophiques. Ces cosmologies, qui n'étaient pas exemptes d'éléments mythiques des superstructures archaïques, représentent déjà un système rationnel d'explication du monde. Elles contiennent aussi certains des premiers noyaux des sciences de la nature. Pourtant, même à l'époque classique, les sciences n'étaient pas encore constituées en champ de con-

naissance autonome. Ainsi, les limites entre les deux pratiques étaient encore vagues. Une démarcation rigoureuse était à cette époque impossible, malgré les tendances anti-métaphysiques de certaines écoles grecques (sophistes, sceptiques, école mégaréenne, stoïciens). Or, après Aristote, la tendance scientifique était devenue de plus en plus dominante. C'est à cette époque-là que les premiers noyaux des sciences de la nature ont été constitués, ainsi que certaines disciplines — surtout dans le domaine des mathématiques et de la cosmologie. Il suffit de rappeler l'oeuvre d'Euclide (-323), d'Aristarche de Samos (-310), d'Archimède (-278), d'Eratosthène (-275), d'Hipparque (-190), de Ptolémée (90), de Hero d'Alexandrie (100) d'Apollonius de Perga (260), etc. Tous ces hommes étaient des mathématiciens, des astronomes, des ingénieurs, etc.

On sait que les premiers qui ont essayé d'établir une démarcation entre la connaissance séculaire (sciences, philosophie) et la métaphysique théologique, étaient les nominalistes, vers la fin du Moyen Age. Pourtant, même après la Renaissance, quand les premiers «continents scientifiques» avaient commencé à se dégager du matériel pré-scientifique, la métaphysique n'était pas encore séparée complètement du corps des sciences. Les sciences de la nature avaient contribué à leur tour à l'avènement de nouvelles conceptions philosophiques. En effet, les philosophies mécanistes du 17^e, du 18^e et du 19^e siècles n'étaient pas sans rapport avec l'oeuvre de Galilée, de Newton, plus tard avec celui de Laplace, etc. Aussi ce n'est pas un hasard si la physique s'appelait, pendant une longue période, philosophie naturelle. (L'oeuvre fondatrice de la Mécanique n'a pas par hasard le titre: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Newton, 1686). De l'autre côté, le 16^e et le 17^e siècles n'étaient pas seulement les siècles des grandes révolutions scientifiques (Copernic, Galilée, Kepler, Newton etc). Ils étaient en même temps les siècles des grands systèmes métaphysiques (Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz, Malebranche, etc), systèmes constitués, le plus souvent, par des hommes qui étaient aussi des fondateurs de sciences. L'empirisme (Bacon, Locke, Hume, etc), continuateur du nominalisme, avait proposé une démarcation brutale, en rejetant tout simplement la métaphysique. Or, la métaphysique poussait sur le sol nouveau des sciences et imprégnait toujours leur fondements.

1. L'oeuvre de Galilée, *Dialogues concernant deux nouvelles sciences*, a été publiée en 1638, les *Principia* de Newton en 1689 et son *Optique* en 1704.

Pourtant le temps ne travaillait pas en faveur de la Métaphysique. Avec le développement des sciences, un certain nombre de problèmes philosophiques ont été démontrés pseudoprobèmes, tandis que d'autres ont reçu une réponse du côté de pratiques extra-philosophiques (scientifiques). Ainsi, peu à peu s'établit une relation extensive, en même temps qu'intensive, entre les sciences et la philosophie: les sciences avaient envahi une bonne partie des domaines philosophiques; en même temps, entre les concepts scientifiques et les catégories ont été créés des relations internes, «verticales», établissant une unité intrinsèque dans leur différence. La philosophie perdait du terrain. En même temps, le rôle de la théorie de la connaissance devenait de plus en plus fondamental et la théorie de l'être, ou l'ontologie, se renouvelait par la mise en valeur philosophique des acquisitions des sciences. Ceci est valable aussi bien pour le matérialisme que pour les différentes écoles métaphysiques et idéalistes.

Aujourd'hui la démarcation entre les sciences et la philosophie (théorie de la connaissance, théorie de l'être, métaphysique) est plus claire; en même temps, leur relation est plus untrinsèque. Ainsi, malgré les arguments contraires, il n'y a pas de coupure entre les sciences et la philosophie et toute «démarcation» anhistorique et formelle se contredit par les faits, ainsi que nous essayerons de la montrer. Une preuve tangible est donnée par les grands débats concernant les fondements de la physique, de la mathématique et de la biologie, ainsi que, dans un sens inverse, par les mutations radicales de l'ontologie et de la théorie de la connaissance, provoquées par les révolutions scientifiques du 20ème siècle. Les idées concernant la matière, le mouvement, le déterminisme, l'espace et le temps, la connaissabilité de la matière, l'existence de catégories *a priori* etc., ont été profondément bouleversées et transformées sous l'impact des révolutions scientifiques.

Pourtant, on sait que ce qui est facilement constaté, c'est-à-dire la portée philosophique des sciences, ainsi que la fonction épistémologique de la philosophie, a été contesté par le positivisme et par d'autres courants épistémologiques (réalisme critique, etc.) et cela le plus souvent sur la base de l'analyse logique. De quelle manière pourrait-on alors définir rigoureusement, au niveau des concepts et des catégories, l'opposition et l'unité, c'est-à-dire la relation dialectique entre les sciences et la philosophie?

2. Les conceptions formelles des relations entre les sciences et la philosophie.

Ainsi, avec les débuts des sciences modernes, on a eu un premier essai de démarcation. Le projet nominaliste concernait la définition du statut des sciences (vérité séculaire) et de la métaphysique théologique (vérité de la révélation) et la délimitation de leurs domaines respectifs. Les nominalistes essayaient, de cette façon, de fonder l'autonomie des sciences et le droit de désaccord avec les saintes écritures. Or, la théorie des deux vérités «incommensurables» était le produit d'un compromis, à une époque où la désintégration de la conception théologique du monde n'était pas encore évidente, et que l'Église possédait le monopole presque de la vérité et la force de l'imposer.

L'empirisme, lié aux sciences de la nature, était le continuateur du mouvement nominaliste. Mais au 18^{ème} siècle, avec le développement du capitalisme et des sciences de la nature, ce qui était impossible pour les nominalistes était enfin devenu possible: David Hume (1711-1776) a pu dépasser le compromis et rejeter tout simplement la métaphysique.

En tant que empiriste «conséquent», Hume n'acceptait pour les sciences que la quantité et le nombre. Toute référence à une réalité extérieure, était pour lui dénuée de fondement. Dans notre esprit — écrivait-il — il n'y a que des perceptions et aucune expérience ne prouve leur connexion avec des objets extérieurs. Ainsi, l'hypothèse qu'une telle connexion existe est sans aucun fondement dans la raison. Prenons, écrivait Hume, un volume de métaphysique scolaire. Est-ce qu'il contient un raisonnement abstrait concernant la quantité ou le nombre? Non? Est-ce qu'il contient de raisonnement expérimental concernant des faits et de l'existence? Non! Alors, jetez-le dans les flammes: car il ne contient rien d'autre que des sophismes et de l'illusion. Le fondement le plus solide de la théologie, qui prouve l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme était, selon Hume, la foi et la révélation divine¹.

Nous pouvons discerner aujourd'hui les limites de la philosophie empiriste de Hume. Nous connaissons que les «sensations» ne sont pas des «réalités» autonomes, mais le produit d'interactions entre le sujet et les objets externes. Nous connaissons la nature des «signaux»

1. D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding*, 111-123 et 132.

qui provoquent les données sensorielles (ondes électromagnétiques, ondes acoustiques, molécules chimiques, etc.). Nous connaissons les structures des objets externes qui sont les émetteurs de ces signaux et nous connaissons en partie les processus neuro-physiologiques à travers lesquels le signal externe devient donnée de la conscience (image, événement, donnée). Nous connaissons aussi que la relation causale, contrairement à ce que pensait Hume, est une relation interne, nécessaire et génétiquée entre deux objets physiques et qu'elle ne se réduit pas à une simple relation temporelle. Ainsi, nous pouvons dépasser l'empirisme de Hume qui nous paraît naïf, du point de vue des sciences d'aujourd'hui. Pourtant, nous ne pouvons pas ignorer la position antimétaphysique de Hume, si nous voulons fonder une théorie de l'être ou une ontologie, qui ne reproduirait pas les illusions de la métaphysique dogmatique.

Aujourd'hui nous ne pouvons pas non plus accepter la théorie de la connaissance de Kant, qui a été «réveillé de son sommeil dogmatique» par la philosophie de Hume: Nous ne pouvons pas accepter que l'espace et le temps sont des formes *a priori* de notre intuition. (La faculté de percevoir les objets dans l'espace euclidien et de prendre conscience des événements dans un temps absolu, est une faculté de notre intuition, produit de l'évolution des êtres vivants donc elle est, d'un certain point de vue, *a priori*, mais pas dans le sens kantien). Nous ne pouvons pas accepter l'existence de catégories *a priori* de notre entendement (causalité, etc.). Les catégories sont élaborées à travers la théorisation de la pratique, donc elles sont à *posteriori* et historiques. Nous ne pouvons pas accepter non plus l'existence de jugements (propositions) synthétiques *a priori* pour les sciences théoriques. Les jugements synthétiques des sciences sont *a posteriori*, même quand elles sont posées de manière axiomatique. Nous ne pouvons pas, enfin, accepter la dichotomie entre le phénomène et la chose «en soi», les noumena, car le phénomène est une manifestation en même temps qu'un recouvrement de l'«essence» (l'essence étant une catégorie historique). Aujourd'hui est devenue sans fondement la dichotomie kantienne entre la connaissance empirique qui est *cognitio ex datis* et la connaissance rationnelle qui est *cognitio ex principis*. Aujourd'hui une attitude critique s'impose devant la «philosophie critique» de Kant. Pourtant il nous est impossible d'ignorer sa critique radicale de la métaphysique, ses arguments concernant la vanité des «preuves ontologiques» de l'existence de Dieu

et, plus généralement, la prétention de la métaphysique de se constituer en science fondée sur la raison¹.

Nous ne pouvons pas, selon Kant, démontrer l'infinité de l'Univers, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la liberté de l'homme, etc. Mais alors, quelle est la légitimité de l'ontologie, de la métaphysique, de toute théorie de l'être, même fondée sur les acquisitions des sciences? (C'est une autre histoire que Kant soit resté prisonnier de la métaphysique: au lieu de fonder la morale sur la métaphysique, il a fondé la métaphysique [l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc.] sur la morale: aux postulats de la raison pratique). On ne peut pas ignorer ces questions si l'on veut fonder rigoureusement une théorie de l'être.

On sait qu'aujourd'hui, c'est le positivisme qui a fait une critique radicale, non seulement de la métaphysique, mais aussi de la philosophie toute entière qu'il veut réduire à l'analyse du langage des sciences. Mais le précurseur du positivisme n'est pas E. Kant qui acceptait l'existence de la «chose en soi»—d'une réalité indépendante du sujet, quoique inconnaissable. On sait que le précurseur dupositivisme est D. Hume avec son empirisme «conséquent»².

En effet, le point de départ de la pensée positiviste c'est le dogme selon lequel la réalité se réduit à l'ensemble des données sensorielles (or à l'ensemble des «events» et des «data», selon un langage plus moderne). Parler d'une réalité objective, indépendante du sujet, c'est faire de la métaphysique. Pourtant, malgré son souci de purifier la science et la philosophie de tout résidu métaphysique, le positivisme se fonde, par la thèse précédente, sur un postulat non seulement ontologique, donc «métaphysique», mais en plus solipsiste.

1. Voir, E. Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, 1975.

2. E. Mach, lui-même, écrit: «Mes relations avec Kant ont été particulièrement. Son idéalisme critique fut, comme je le reconnais avec la plus grande gratitude, le point de départ de ma pensée critique. Il m'était pourtant impossible de rester disciple de Kant. J'ai très vite commencé à revenir aux conceptions de Berkeley, contenues sous une forme plus ou moins latente dans les textes de Kant. En étudiant la physiologie des sensations et en lisant Herbart, j'en suis ensuite arrivé à des conceptions proches de celles de Hume, dont l'oeuvre cependant m'était alors peu familière. Même aujourd'hui, je ne peux que considérer Berkeley et Hume comme des penseurs beaucoup plus conséquents, du point de vue logique, que Kant». (E. Mach, *The Analysis of Sensations*, Dover Publ., p. 367). Pour une critique systématique du positivisme, cf. M. Cornforth, *Science Versus Idealism*, Lawrence and Wishart, 1955. Cf. aussi, E. Bitsakis, *Physique et Matérialisme*, Ed. Sociales, 1983.

Le positivisme moderne, et surtout le Cercle de Vienne, a essayé de faire une analyse rigoureuse - formelle des propositions scientifiques et philosophiques. Pourtant, l'appareil conceptuel et logique de cette école était celui de la logique formelle. Ainsi, ses analyses sont marquées par l'absolutisation de contradictions qui, ainsi que nous essaierons de le montrer, sont des contradictions dialectiques.

Pour le positivisme, la philosophie traditionnelle s'identifie à la métaphysique. Mais la métaphysique est une pseudoscience. D'où le souci du positivisme de définir des critères de démarcation entre les propositions scientifiques et les propositions dites «métaphysiques» qui, selon lui, sont dénuées de sens.

«J'appellerai métaphysiques, écrit Carnap, toutes les propositions qui affirment qu'elles représentent connaissance pour quelque chose qui est au-dessus ou au-delà de l'expérience, c'est-à-dire pour l'Essence réelle des choses, pour la Chose en soi, l'Absolu etc.»¹. Le souci de Carnap de délivrer la philosophie de notions dénuées, selon lui, de sens, est évident. La proposition, par exemple, que l'eau est le principe primordial du monde n'affirme, selon lui, rien. De même la question sur la réalité du monde physique. Les propositions métaphysiques, écrit-il, expriment quelque chose, mais n'ont pas de sens: sont dénuées de contenu théorique. Ainsi, les propositions «métaphysiques» sont des pseudo-propositions. L'objectif unique de la philosophie doit être, par conséquent, l'analyse syntactique du langage des sciences².

Le positivisme érige le savoir des sciences en unique savoir authentique-tout en lui refusant de fondement ontologique. En même temps, il réduit la philosophie («à l'analyse logique des propositions et des notions des sciences expérimentales» (Carnap). Ainsi, la philosophie est remplacée par la logique de la science (Carnap). Toute philosophie est critique du langage (Wittgenstein). Et, pour arriver à son objectif — c'est -à-dire à l'élimination de la métaphysique au profit du savoir exact — on suppose que le principe de la vérification fournit un critère à l'aide duquel on peut déterminer si une proposition a littéralement de sens. (Ayer). Mais, étant donné que les théories philosophiques ne sont pas testables par observation, qu'elles sont neutres par rapport aux faits (Ayer), on peut conclure qu'elles sont dénuées de sens³.

1. R. Carnap. *Philosophy and Logical Syntax*, Ed. bilingue, Egnatia, p. 30.

2. Ibid, pp. 30-54.

3. R. Carnap, Ibid. Id., *The Logical Syntax of Language*, London, 1937. L. Wit-

Il est vrai que la thèse du Cercle de Vienne, n'est pas tout à fait originale. Carnap lui-même notait que le point de vue selon lequel les propositions métaphysiques sont dénuées de sens, car elles ne se rapportent pas aux faits, avait été déjà formulé par David Hume. Aussi, la thèse de Carnap n'est pas différente de celle des autres membres du Cercle de Vienne et plus généralement du positivisme dit logique. M. Schlick écrivait, par exemple, que le sens d'une proposition est la méthode de sa vérification. La question: quel est le sens de cette proposition, écrit-il, est identique à la question: comment cette proposition peut être vérifiée? «Une proposition s'appelle vérifiable si nous pouvons décrire un processus de vérification, indépendamment de la possibilité de sa réalisation effective. Il suffit de pouvoir dire ce qu'il faudrait faire, même si personne ne peut jamais le faire»¹.

Une des erreurs fondamentales de la philosophie, selon Schlick, c'est d'imaginer qu'une proposition a un sens, indépendamment des manières possibles pour sa vérification. Une proposition a un sens, si et seulement si il est possible qu'elle soit vraie ou fausse. Mais cette condition présuppose une expérience réelle, ou au moins imaginaire. (On pourrait dire que l'ensemble des vérificateurs potentiels de la proposition ne doit pas être vide). Le contraire est le cas pour les propositions philosophiques; pour cette raison elles n'ont pas de sens.

Le jugement du positivisme moderne, plus généralement, sur la légitimité du discours philosophique, était négatif. La philosophie, écrivait L. Wittgenstein, est pleine de confusions. La plupart de ses questions n'ont pas de sens. Ainsi, la philosophie est réduite à la critique du langage. La théorie de la connaissance n'est que la philosophie de la psychologie².

Pourtant le positivisme, qui se réclame du logique et qui veut éliminer toute la métaphysique, a été fondé, ainsi que nous l'avons déjà noté, sur un ensemble incohérent de postulats métaphysiques et solipsistes. «Ce que le solipsisme veut dire, écrivait Wittgenstein, est parfaitement juste, sauf que cela ne peut se dire, mais se montre. Que le monde soit *mon propre monde*, voilà qui se montre dans le

Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, 1963. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover Publ. Id. *The Problem of Knowledge*, Penguin Books, 1956.

1. M. Schlick, *Form and Content, an Introduction to Philosophical Thinking* Ed. bilingue, Egnatia, Athens, pp. 90-94.

2. L. Wittgenstein, op. cit.

fait que les limites du langage (du seul langage que je comprenne) signifient les limites de mon propre monde». Et un peu plus loin: «Le moi du solipsisme se réduit à un point sans étendue. Il ne reste que la réalité qui lui est coordonnée»¹. La vieille thèse d'Avvenarius est ici reprise par Wittgenstein. C'est seulement le langage qui change. Le solipsisme devient linguistique, «logique», tout en restant aussi absurde et indéfendable. Ainsi que le dit A. Schaff, «c'est un mythe que la philosophie sémantique est antimétaphysique»².

Les critères du positivisme sont formels et, par conséquent, an-historiques. Le positiviste prend pour un absolu la valeur de la vérification, sans considérer l'ensemble des conditions qui déterminent sa validité (possibilités de l'expérience, donc niveau de la technologie, facteurs idéologiques etc.). Car le positivisme est prisonnier de l'opposition formelle entre la vérité et l'erreur. Ainsi il ne peut pas saisir le caractère historique de la vérité, donc la dialectique entre la relativité et l'objectivité dans le processus d'appropriation théorique du réel. Corrélativement, il a appliqué ce critère anhistorique dans un domaine extra-scientifique (philosophique), ou l'on doit utiliser d'autres critères de vérification (ou de falsification), ainsi que nous essaierons de le montrer. Le résultat était la mutilation de la philosophie: sa réduction à un ensemble de règles formelles.

Les thèses positivistes ont été critiquées non seulement par les philosophes marxistes, mais aussi par d'autres philosophes. Ainsi, pour citer un cas d'un intérêt fondamental, Karl Popper a fait une critique rigoureuse du positivisme. Popper, en particulier, a élaboré un critère de démarcation qu'il a opposé à celui du positivisme.

L'inimitié de Popper contre le positivisme est bien connue. Ainsi que le dit lui-même, il a fait dans son oeuvre «une critique systématique du dogme positiviste». D'un point de vue général, la critique de Popper est dirigée contre l'antriréalisme et le subjectivisme de la philosophie positiviste. En ce qui concerne notre question, Popper n'accorde pas de valeur démonstrative à l'induction. Les théories, écrit-il, ne sont jamais expérimentalement vérifiables. Pour éviter «l'erreur positiviste», Popper accepta comme critère de démarcation aussi bien la vérifiabilité que la falsifiabilité.

Une proposition peut être testée dans le sens négatif: d'être expérimentalement falsifiable. Ainsi, Popper n'accorde pas

1. Ibid, 5.62 et 5.14.

2. A. Schaff, *Introduction à la Sémantique*, Anthropos, 1969, pp. 54-70.

la même valeur démonstrative à la vérifiabilité et à la falsifiabilité et il a fait une analyse critique «du critère inductiviste de démarcation»: «Ma proposition est basée sur une asymétrie entre la vérifiabilité et la falsifiabilité, une asymétrie qui provient de la forme logique des propositions universelles. Car ces propositions ne sont jamais dérivables de propositions singulières et pourtant elles peuvent être réfutées par de telles propositions. Il est possible par conséquent de décider, en partant de la vérité des propositions singulières sur la fausseté des propositions universelles, et cela à l'aide d'inférences purement déductives».

Ainsi selon Popper: «Il n'est pas du tout évident, du point de vue logique, que nous sommes justifiés de déduire des énoncés universels (universal statements) à partir d'énoncés singuliers (singular statements) aussi nombreuses qu'elles soient; car n'importe quelle conclusion tirée de cette manière pourrait toujours être démontrée falacieuse: autant de fois que de cygnes blancs ont été observés, ce fait ne justifie pas la conclusion que tous les cygnes sont blancs»¹. L'inférence inductive peut avoir une certaine «reliabilité» ou probabilité. Elle ne peut pas être strictement vraie.

Il va de soi que cet argument de Popper est formellement correct. Pourtant, une «proposition» scientifique n'est pas, le plus souvent, formulée de manière inductive, à partir d'un certain nombre d'observations ou d'expériences. Les «propositions» scientifiques présupposent la connaissance de processus et de relations souvent cachées, qui déterminent le phénomène. D'une manière analogue, les «thèses» philosophiques dépassent l'ensemble des données empiriques tout en se fondant sur elles. Une expérience de falsification, d'ailleurs, n'est pas toujours concluante, car sa réponse pourrait être fausse. Mais nous en reparlerons.

Popper rejeta la logique inductive, car elle ne donne pas de critère de démarcation convenable. Or, formuler un critère de démarcation acceptable, c'est un élément crucial de toute épistémologie qui n'accepte pas la logique inductive. Empirique —ou scientifique— est d'ailleurs, selon Popper, un système, s'il peut être testé expérimentalement. Ainsi Popper arriva à accepter comme critère de démarcation, non pas la vérifiabilité, mais la falsifiabilité. Un système empirique, écrit-il, en plus d'être cohérent, Il doit satisfaire un cri-

1. K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson of London, 1962 pp. 27 et 45.

tère en plus: être falsifiable. Car, ainsi qu'il a été déjà noté, un énoncé universel, qui ne peut pas être vérifié par une série finie de tests empiriques, est falsifiable, si un énoncé déduit d'elle est falsifié expérimentalement.

Popper, évidemment, fait la distinction entre falsifiabilité et falsification. La falsifiabilité est introduite simplement comme un critère du caractère empirique d'un système de propositions. En ce qui concerne la falsification, on doit introduire des règles spécifiques «qui détermineront sous quelles conditions un système peut être considéré comme falsifié». Selon Popper, un système est falsifiable si l'ensemble de ses falsificateurs potentiels n'est pas vide.

Pour concrétiser davantage la thèse de Popper, prenons comme exemple le principe de causalité. Ce principe, écrit-il, est l'assertion que n'importe quel événement peut être expliqué d'une manière causale, donc qu'il peut être prévu par déduction. Par une argumentation détaillée, Popper arrive à la conclusion qu'un tel principe *n'est pas falsifiable*. Ainsi il ne l'accepte pas, mais il ne le rejette pas non plus. Il l'exclut, simplement, comme métaphysique de la sphère des sciences. Pourtant Popper propose une règle qui correspond au principe de causalité aussi étroitement, que ce dernier peut être considéré comme sa «version métaphysique». Selon cette règle, il ne faut pas abandonner la recherche de lois universelles et de systèmes théoriques cohérents. Aussi il ne faut pas abandonner les efforts d'expliquer causalement n'importe quel événement que nous décrivons².

Il faut enfin noter que Popper rejette la thèse positiviste, selon laquelle les propositions philosophiques n'ont pas de sens. Ainsi que le dit lui-même, il suggère la falsifiabilité comme un critère de démarcation et pas du tout comme un critère de sens. La falsifiabilité sépare deux catégories d'énoncés parfaitement «meaningful»: les falsifiables et les non falsifiables. Elle tire une ligne à l'intérieur d'un «meaningful language», pas autour de lui³. Ainsi Popper ne rejette pas la métaphysique comme dénuée de sens. Il considère, au contraire, qu'il y a de propositions et de problèmes métaphysiques parfaitement «meaningful». Il dit, enfin, pour lui même, qu'il n'est pas seulement un réaliste, mais un réaliste métaphysique (metaphysical realist)⁴ et un opposant résolu de l'idéalisme.

1. K. Popper, *ibid*, pp. 92 et 86.

2. K. Popper, *ibid*, p. 61.

3. K. Popper, *ibid*, p. 40.

4. K. Popper, in: *Determinism in Physics*, E. Bitsakis, N. Tambakis (Eds), Gutenberg, Athens, 1985.

Pour terminer ce bref tour d'horizon des épistémologies plus ou moins formalistes, il serait intéressant de noter que le caractère scientifique des propositions philosophiques a été contesté, d'un point de vue radicalement différent, par L. Althusser. Le philosophe français avait essayé de fonder, du point de vue d'un marxisme structuralisant, l'opposition statutaire entre les Sciences (la vérité) et l'Idéologie (l'illusion, la relation imaginaire de l'homme avec le monde). Or, la philosophie appartient au domaine de l'idéologie; ainsi, non seulement son statut est différent de celui des sciences, mais en plus, elle constitue une représentation imaginaire des relations de l'homme avec le monde.

Pourtant Althusser était un marxiste, s'ou son effort angoissé de fonder, à l'aide de définitions et de relations logiques — pas toujours convaincantes — la validité de la philosophie (ou Théorie) marxiste. Selon sa propre *Autocritique*, Althusser est tombé victime de l'opposition rationaliste entre la science (les vérités) et l'idéologie (les erreurs), et cette erreur il l'a théorisée au sein de sa tendance «théoriciste», c'est-à-dire «rationaliste-spéculative». Ainsi Althusser réduisit la rupture du marxisme avec l'idéologie bourgeoise à la «coupure», et l'antagonisme du marxisme à l'idéologie bourgeoise à l'antagonisme de la science et de l'idéologie. Althusser a formulé la thèse — spéculative selon lui — qui définit la philosophie comme «Théorie de la pratique théorique». Finalement, «le jeune chiot du structuralisme» lui «a filé entre les jambes»¹. Malgré tout cela, l'épistémologie d'Althusser est dynamique et intègre en elle les déterminations sociales du savoir. En plus, il ne conteste pas le sens du discours philosophique.

Les épistémologies citées portent à l'absolu l'opposition vérité / erreur et l'opposition sciences / philosophie, en particulier. Les thèses positivistes appartiennent à une conception de la réalité tendanciellement subjectiviste (la question sur la réalité du monde n'a pas de sens), et, corrélativement, à une conception conventionaliste de la vérité. La dialectique entre la vérité relative et la vérité absolue échappe aux raisonnements formels du positivisme. Ses critères formels et l'utilisation exclusive de la logique formelle constituent sa force, tout en délimitant sa portée gnoséologique. Le positivisme a

1. Voir L. Althusser: 1) *Lire le Capital*, Maspero, 1965. 2) *Pour Marx*, Maspero, 1966. 3) *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, 1974. 4) *Éléments d'autocritique*, Hachette, 1974 (surtout le Chap. 2).

absolutisé, en particulier, le critère de la vérifiabilité empirique: il l'a considéré en dehors des possibilités techniques de l'expérimentation, donc, indépendamment du niveau des forces productives et de la technologie, ainsi pu'en dehors de ses déterminations sociales. Or, comme nous le verrons, une expérience de vérification (ou de falsification) peut donner une réponse fausse (ou relativement vraie) concernant la vérité d'une proposition. Plus généralement, ce qui apparaît comme la quête d'une rigueur scientifique constitue un critère hypothéqué à l'étroitesse de l'empirisme.

Le rejet des propositions philosophiques par le positivisme pré-suppose, en plus, une conception anhistorique, aussi bien de la vérité scientifique, que du processus de formulation et du contenu des catégories. L'essentiel, par exemple, en ce qui concerne la causalité, ce n'est pas le nombre de fois que cette relation a été vérifiée dans un cas donné. Aussi, l'essentiel ce n'est pas la relation temporelle (l'ordre chronologique) entre la cause et l'effet. Cet ordre est absolu selon la théorie de la relativité, mais il ne constitue pas une condition suffisante pour une relation cause-effet. Nous pouvons affirmer le caractère déterministe d'un phénomène et faire des prévisions, si et seulement si nous connaissons les relations internes et génétiques, donc nécessaires, qui associent la cause à l'effet. Je peux affirmer, par exemple, que le soleil va se lever demain, d'un point précis de l'horizon et à un moment donné, non simplement parce que c'est ce que nous apprend l'expérience, mais parce que les lois du mouvement de la Terre autour du Soleil (qui s'expliquent à un premier niveau par la théorie de Newton et avec d'autres pré-supposés physiques par la théorie de la gravitation d'Einstein) déterminent avec une nécessité absolue ce phénomène. Le principe de causalité est fondé sur la connaissance des causes des phénomènes. C'est un principe qui se pose en tant que généralisation et dépassement théorique des relations causales spécifiques, et en accord avec l'ensemble de la pratique (scientifique et productive). Les thèses philosophiques donnent l'impression qu'elles se posent et qu'elles possèdent le caractère de l'éternel et de l'immuable. Pourtant ces thèses se dégagent (dans les meilleurs moments de la philosophie) en tant que généralisation et dépassement de la connaissance empirique. Elles sont par conséquent des produits de l'histoire et pas de l'«esprit» qui légifère en dehors de l'histoire.

Or, ainsi que nous l'avons déjà noté, en rejetant la philosophie, le positivisme moderne se trouve en contradiction avec lui-même:

avec le fait que sa propre conception du monde est dérivée à partir de certains postulats d'ordre ontologique et gnoséo-théorique et avec le fait que lui-même a élaboré une théorie de l'être et une théorie de la connaissance, ne fût-ce que de manière négative.

L'épistémologie de Popper, au contraire, est réaliste; lui-même est un des plus irréductibles opposants du positivisme et de l'École de Copenhague en particulier. Pourtant Popper aussi est resté prisonnier du langage formel du positivisme et des critères formels—et cela malgré le fait qu'il a introduit le temps, donc le devenir, dans son épistémologie. (Là aussi Popper dépasse la conception figée des positivistes). Ainsi la thèse selon laquelle c'est la falsifiabilité qui constitue le critère décisif, représente avec clarté un cas de rejet du critère positiviste de démarcation, à l'aide du même procédé méthodologique. Popper aussi n'arrive pas à relativiser la contradiction vérité/erreur, car il ne prend pas en considération les limites historiques du contrôle empirique, ainsi que les déterminations sociales de la connaissance. Le rejet, enfin, de la valeur démonstrative de l'induction, résulte d'une conception formelle de la vérité. La validité d'une proposition n'est pas déterminée par le nombre de ses vérifications, mais par la connaissance des mécanismes, des relations internes et génétiques, qui déterminent le phénomène sur lequel porte la proposition donnée. Ainsi la proposition: «tous les cygnes sont blancs» n'est pas vraie du fait que tous les individus de l'espèce que nous connaissons sont blancs, mais parce que nous connaissons les processus biochimiques qui déterminent la couleur de cet oiseau. Ainsi les cygnes sont *nécessairement* blancs. Une falsification éventuelle de cette proposition n'aurait pas comme conséquence son rejet. Elle serait, au contraire, un catalyseur pour des recherches biochimiques et génétiques qui donneraient une explication à ce phénomène anormal. (L'existence de cygnes noirs est due à d'autres mécanismes héréditaires).

3. *Définition et classification des propositions philosophiques*

Nous essaierons maintenant de mettre en relief le caractère relatif de l'opposition entre les sciences et la philosophie, c'est-à-dire de dialectiser cette opposition, en démontrant aussi bien l'unité que la différence de statut entre ces deux pratiques sociales. Mais il nous faut d'abord mettre en relief les limites du critère empirique.

a) Les limites du critère empirique

Le critère empirique est un critère nécessaire pour tester la valeur de vérité d'une «proposition» scientifique. Pourtant: 1) Il n'est pas le seul critère; il est nécessaire, mais pas suffisant. 2) Il n'est pas absolu; sa reliabilité dépend d'un ensemble de facteurs techniques, idéologiques et sociales. 3) Il est valable aussi pour les «propositions» philosophiques mais de manière spécifique, ainsi que nous le verrons.

Qu'est-ce que ça signifie une vérification/falsification empirique? Elle signifie que nous vérifions/falsifions une proposition, une relation, un modèle, qui transcrit, au niveau théorique, des éléments de réalité, des structures ou des relations qui existent et qui fonctionnent dans la réalité. Or, il est évident que l'applicabilité et la véricité de ce critère sont déterminées par le niveau de la technique d'une période historique donnée, donc en dernière analyse, par le niveau de développement des forces productives. Ainsi le contrôle empirique n'est pas possible pour n'importe quelle proposition à n'importe quel moment. (Il serait impossible, par exemple, d'observer de traces d'atomes ou de particules élémentaires, avant la technique de la photographie). Donc, le critère a ses limites historiques. Il n'est pas applicable à n'importe quelle hypothèse, à n'importe quel moment de l'histoire. Ainsi, de ce point de vue il n'est pas absolu.

En plus, les possibilités d'utilisation du critère sont déterminées par un nombre de facteurs extra-scientifiques, idéologiques et sociaux. Un essai de vérification, par exemple, de l'hypothèse d'Aristarque de Samos à l'antiquité serait difficile, non seulement à cause des moyens rudimentaires d'observation, mais aussi du fait que l'idéologie populaire dominante était hostile à cette hypothèse. Aussi, l'idéologie du Moyen Age interdisait non seulement tout effort de vérification, mais aussi la référence même à l'hypothèse d'Aristarque, en tant qu'explication possible de l'ordre naturel. Citons, enfin, deux exemples récents: Bohr a vu l'hypothèse de Yukawa sur l'existence des mésons π avec beaucoup de scepticisme. Cette attitude du fondateur de la physique atomique était déterminée par son idéologie positiviste. Pour les mêmes raisons, l'hypothèse des variables cachées en Mécanique Quantique fait aujourd'hui l'objet d'une animosité aigre de la part de l'école positiviste, animosité fondée exclusivement sur des *a priori* idéologiques.

L'expérience—cette intervention active et programmée du chercheur dans les processus naturels—n'est pas une question purement

technique. La possibilité de poser la question, la forme sous laquelle elle sera posée, l'objectif de l'expérience, la possibilité de sa réalisation, la réponse recherchée, donc l'interprétation des résultats obtenus, tous ces aspects sont déterminés par un ensemble de facteurs idéologiques qui fonctionnent à l'intérieur de la science, ou bien par de facteurs extra-scientifiques imposés par l'idéologie dominante (et souvent par l'idéologie opposée) ou encore par des opportunités politiques, militaires ou tout simplement économiques.

La mise en relief de l'historicité, donc de la relativité du critère de vérifiabilité/falsifiabilité, facilite l'analyse concrète de sa portée.

Tout d'abord, l'histoire des sciences n'apporte pas des arguments pour une asymétrie radicale en faveur de la falsifiabilité. Le caractère du contrôle empirique n'est pas déterminé — pour chaque cas concret — par des options *a priori*, mais par la spécificité du phénomène, ainsi que par les possibilités des techniques d'expérimentation. En plus, la validité de la réponse n'est pas assurée *a priori*. Ainsi nous pouvons distinguer:

1) Expériences de vérification qui vérifient réellement une hypothèse (une «proposition»). Telles ont été, par exemple, les expériences de découverte des ondes électromagnétiques, des atomes, des différents types de particules élémentaires, et à une autre échelle, du planète Neptune. Les expériences qui cherchent à démontrer l'*existence* d'objets physiques sont, le plus souvent, des expériences de vérification. Et de telles expériences sont concluantes.

2) Expériences de vérification qui pourraient vérifier une hypothèse, mais cette vérification serait erronée. Ainsi la proposition: l'atome est indivisible, serait vraie pour toute expérience exécutée au siècle dernier. Pourtant, cette vérification serait fautive. Le même serait valable pour la proposition: l'énergie n'a pas de masse; elle est un fluide impondérable. Cette proposition était «vraie» pour les physiciens du 19^{ème} siècle, car elle était conforme avec la sensibilité de l'expérience. Pourtant en 1905 elle a été falsifiée par Einstein au niveau de la théorie; l'expérience a vérifié par la suite la proposition contraire: l'énergie possède de la masse (potentielle)¹.

Cette relativité du critère empirique ne fonde, pourtant, la thèse du relativisme gnoséologique. Car les propositions précédentes représentaient une certaine vérité relative: valable dans une certaine échelle énergétique, pour certaines atomes légers ou dans un certain

1. Cf. E. Bitsakis, *Scientia*, 111, 401 (1976).

degré de sensibilité des appareils de contrôle. Donc l'ancienne «vérité» n'a pas été tout simplement démentie. Les nouvelles pratiques ont démontré ses limites: sa relativité. En même temps elles ont imposé un nouveau cadre conceptuel: le cadre relativiste.

3) Expériences de falsification qui falsifient réellement des propositions scientifiques. Classique de ce point de vue est l'expérience des Michelson-Morley, qui falsifia la proposition selon laquelle le principe de l'additivité des vitesses est valable pour les ondes électromagnétiques. On sait, en plus, que cette falsification falsifia à son tour les hypothèses concernant l'existence de l'éther (en tant que système privilégié de référence), de l'espace absolu, du temps absolu, du mouvement absolu, et la validité absolue de la géométrie euclidienne pour l'espace-temps physique.

4) Expériences de falsification qui donnent des réponses fausses. Ainsi, la proposition: l'atome est divisible, serait falsifiée expérimentalement au 19e siècle, et pourtant cette falsification serait erronée. Le même serait valable pour la proposition: l'énergie est pondérable. Pourtant une telle réponse n'est pas fautive, dans le sens de la logique formelle; elle exprime une certaine vérité dans des conditions spécifiques.

5) Expériences (ou données empiriques) qui semblent contredire une théorie et qui résultent à sa vérification souvent éclatante. Tel est par exemple le cas des perturbations du planète Uranus, qui semblaient contredire la loi de Newton et qui ont eu comme résultat la prévision et la découverte de Neptune. (D'autres désaccords avec la théorie de Newton, au contraire, ont eu comme résultat le dépassement de cette théorie par la création de la théorie de la gravitation d'Einstein).

En conclusion: Le critère empirique est historiquement déterminé, donc relatif. Ainsi, par exemple, la proposition: l'atome est indivisible, est une vérité historique, donc relative dans les deux sens: elle est valable pour certains atomes et pour une échelle d'énergie donnée; aussi elle est valable sous certaines conditions expérimentales. L'erreur du positivisme consiste dans le fait qu'il a absolutisé ce critère, en ignorant sa dimension historique-temporelle. Le positivisme n'a pas pu comprendre la dialectique entre le relatif et l'absolu. Ainsi son empirisme ouvrait la voie vers le conventionalisme philosophique¹.

1. Il n'est pas inutile de rappeler le point de vue de Lénine sur le critère empirique (ou critère de la pratique): «Il ne faut pas oublier que le critère de la prati-

b) *La classification des propositions philosophiques*

Ce qui a été dit ne vise pas à minimiser la valeur du critère empirique, mais à mettre en relief la complexité de la question et l'inadéquation de toute conception formaliste.

Il faut donc *élargir* la notion de critère empirique en prenant en considération le maximum possible de ses déterminations. En plus, pour décider de la vérité d'une «proposition» (c'est-à-dire d'une hypothèse scientifique), au-delà de la question de sa cohérence logique et de sa structure mathématique correcte, il faut prendre en considération le champ des ses prévisions et le champ de ses applications éventuelles.

On peut pourtant poser la question: Qu'est-ce que ça signifie une vérification / falsification empirique pour les propositions de la philosophie? Si nous acceptons l'autonomie conceptuelle du discours philosophique, alors il n'est pas contradictoire de chercher des vérifications / falsifications empiriques pour les propositions philosophiques?

Pourtant, que signifie l'autonomie du discours philosophique? Les thèses (propositions) fondamentales de la philosophie se posent. Elles acquièrent ainsi une apparence d'autonomie par rapport à l'expérience. Pourtant, ainsi que nous l'avons noté, les propositions philosophiques constituent des généralisations médiatisées (rationnelles ou non) de l'expérience humaine; chacune représente un degré différent de généralisation et de médiation par rapport aux données empiriques. Les catégories (et les propositions) se constituent dans le temps, elles se transforment sous l'impact de données nouvelles et changent malgré l'apparence d'immobilisme. Le principe de causalité, par exemple, se dégagea de la généralisation immédiate de la pratique, tandis que la thèse sur l'infinité de la nature nécessita un degré plus élevé d'abstraction et de généralisation.

Pour les raisons précédentes, le critère du contrôle empirique pourrait être appliqué même pour les propositions philosophiques, mais en prenant en considération leur spécificité statutaire. Ainsi, mé-

que ne peut, au fond, jamais confirmer ou réfuter complètement une représentation humaine quelle qu'elle soit. Ce critère est de même assez «vague» pour ne pas permettre aux connaissances de l'homme à se changer en un «absolu»; d'autre part, il est assez déterminé, pour permettre une lutte implacable contre toutes les variétés de l'idéalisme et de l'agnosticisme». (Lénine, *Matérialisme et Empirio-criticisme*, Ed. Sociales - Ed. Moscou, 1962, p. 146).

me si nous ne pouvons pas poser formellement la question de la «valeur de vérité» de telles propositions, nous pouvons, au moins, construire une échelle de valeurs de vérité, en fonction de leur relation avec les données de l'expérience.

Or, avant d'essayer une classification des propositions philosophiques, il faudrait souligner la fausseté de l'assertion positiviste selon laquelle ces propositions n'ont pas de sens, parce qu'elles n'acceptent pas de vérification empirique.

Il y a, contrairement à ce que pensent les positivistes, des propositions philosophiques vérifiables et des propositions falsifiables, mais le critère empirique s'applique ici de manière spécifique. Ainsi, la proposition selon laquelle la matière est constituée d'atomes a été vérifiée au début du 19^{ème} siècle, vingt-quatre siècles après Démocrite. Un siècle plus tard, la relativité de la notion d'*atomon* a été aussi démontrée. Au contraire, la proposition que l'eau est l'élément primordial du monde a été falsifiée vingt-cinq siècles après Thalès. On a démontré, en effet, que l'eau n'est pas un élément chimique mais une composition d'oxygène et d'hydrogène, donc qu'elle est une matière dérivée et non pas primordiale (*arehé*). Cette falsification spécifique, venue d'un domaine extra-philosophique, démontrera la fausseté de l'assertion de Carnap, selon laquelle la thèse de Thalès n'a pas de sens. D'une manière analogue, les thèses selon lesquelles il n'y a pas d'idées innées ou de formes *a priori* de la raison et de l'intuition, ont été vérifiées par la psychologie génétique et la physique, tandis que les thèses correspondantes de Descartes et de Kant ont été falsifiées. La biologie, enfin, falsifie la thèse selon laquelle la vie est la manifestation d'une certaine *vis vitalis*, etc.

Ainsi, le critère empirique fonctionne dans le cas de la philosophie, de manière spécifique. Or, il ne s'agit pas seulement de la distance temporelle — plus ou moins grande — entre la formulation d'une proposition et sa vérification/falsification empirique. Le test même est souvent médiat, vient à travers d'autres domaines et souvent présuppose le témoignage supplémentaire d'autres sciences. Dans ce sens, le caractère du verdict de l'expérience est historique; *aussi il ne se réalise pas au niveau de la philosophie, mais à travers de pratiques extra-philosophiques.*

Ce fait constitue un argument pour la spécificité du discours philosophique. Il atteste en même temps l'unité fonctionnelle des sciences et de la philosophie: le fait que des problèmes philosophiques se transforment souvent en problèmes scientifiques et accep-

tent par là une solution «définitive», ainsi que le fait que des problèmes philosophiques sont souvent démontrés pseudoprobèmes. Pour d'autres questions philosophiques, enfin, la réponse ne vient pas du côté des sciences de la nature, mais de celui des sciences de l'homme. Tel est, par exemple, le cas de la question de Dieu ou de l'existence d'une «âme» indépendante du corps et immortelle.

Sur la base de la conception formelle du critère empirique le positivisme identifia la philosophie «traditionnelle» à la métaphysique. Ainsi, il pense qu'il a le droit d'affirmer que ses problèmes sont des pseudoprobèmes, dénués de sens, ou, au moins, de sens théorique. Or, la philosophie et la «métaphysique» se portent toujours bien, malgré le fait que leur mort a été annoncée de plusieurs côtés. La vivacité et le renouvellement de la philosophie montrent que ses questions sont essentielles et qu'elles possèdent un sens. En plus: si nous analysons le processus historique de formation des catégories et les conditions dans lesquelles se sont posées les questions «métaphysiques», l'atmosphère «métaphysique» se dissipe et la vraie nature des questions philosophiques devient claire. «On peut en marxiste, écrit B. Michaux, refuser l'idée que des abstractions universelles, des catégories comme matière, pratique, reflet, contradiction, soient métaphysiques, dès lors qu'on analyse les conditions de leur recevabilité et qu'on élucide le mystère de leur construction spéculative»¹.

En effet, ainsi que nous l'avons déjà noté, il n'y a pas de catégories *a priori*. Les catégories sont formées en tant que généralisation de la pratique sociale, donc elles sont *a posteriori* et leur nombre n'est pas fixe (10 selon Aristote, 12 selon Kant, etc.). Aussi, il n'y a pas de propositions synthétiques *a priori*, qui seraient les propositions des sciences théoriques. Les propositions des sciences résultent de la théorisation de la pratique scientifique. Il n'y a pas, enfin des propositions *a priori*, qui seraient celles de la Métaphysique, selon la conception kantienne. Les propositions philosophiques, donc «métaphysiques» sont, elles aussi, des propositions *a posteriori*: elles sont élaborées par théorisation de la pratique sociale, tout en dépassant le domaine de l'expérience. Postulats, principes, etc. sont *a posteriori*, même si ils se posent axiomatiquement. Cette affirmation tient aussi bien pour le matérialisme, que pour les différentes Ecoles de l'idéalisme.

Nous essaierons maintenant de faire une classification des propositions philosophiques, qui sera en correspondance avec leur relation aux données empiriques et leur «valeur de vérité».

1. B. Michaux, *La Pensée* 230 (1982).

1. Il y a des propositions philosophiques (ou thèses) qui se dégagent à travers l'expérience — et la pratique scientifique en particulier — en tant que généralisation et dépassement théorique des formes spécifiques sous lesquelles une relation physique se réalise. Ces propositions, du fait qu'elles dépassent les données empiriques, ne peuvent pas avoir une valeur de vérité précise: d'être vraies ou fausses dans le sens de la logique formelle. Pourtant, leur relation génétique-médiate avec l'expérience permet leur qualification de *justes* ou de *non-justes*. Telles sont par exemple les propositions (ou thèses): le principe de causalité est valable dans la nature; le mouvement est le mode d'existence de la matière; la contradiction est une catégorie ontologique (elle se trouve dans les choses elles-mêmes); l'univers existe en tant que totalité en cosmogenèse; l'esprit est le «produit» d'un processus de noogenèse, qui présuppose des structures spécifiques (carveau, système nerveux) et l'existence de la vie sociale, etc.

Les propositions précédentes ne sont pas «scientifiques» dans le sens spécifique du terme. Elles sont des propositions universales, dépassant le singulier et le spécifique. Pourtant elles sont dégagées à travers l'expérience humaine, la connaissance de relations essentielles, en tant que leur généralisation et leur dépassement. Ainsi leur relation avec l'expérience directe est plus ou moins médiate. Ces propositions peuvent être caractérisées *justes*, car elles sont confirmées dans chaque cas particulier. Dans le cas contraire, elles seraient caractérisées *non justes*.

Prenons, pour concrétiser davantage notre position, le principe de causalité. Ce principe a été formulé par la généralisation de la pratique; en même temps, il la dépasse quand il affirme que tout phénomène est déterminé par des causes. Le critère de confirmation n'a pas dans ce cas le statut d'objectivité (historiquement déterminée) du critère empirique ordinaire, car la proposition se pose à un autre niveau théorique. Ainsi, dans l'évaluation de notre proposition interviennent des critères et des préjugés idéologiques, souvent inconscients et pourtant réels. Caractéristiques, dans ce sens, sont les débats autour de la validité du déterminisme en microphysique, ou encore sur l'infinité de l'univers à partir de l'hypothèse du big-bang. Pourtant, malgré le rôle essentiel de l'idéologie, la pratique scientifique fournit les moyens de juger sur la validité de ces propositions qui ne sont pas *a priori*. On peut appeler de telles propositions, *pro-*

positions philosophiques de première espèce. Ces propositions ont un statut gnoséologique donné: d'être *justes* ou *non-justes*.

Pourtant, peut-on objecter, on ne peut pas passer des propositions singulières à des propositions universelles. Quelle est donc la «valeur de vérité» du principe de la causalité? L'objection est formellement juste. Pourtant, ce principe n'est pas arbitraire; il se pose en tant que généralisation et dépassement de la pratique sociale toute entière. En même temps il ne s'agit pas d'une proposition métaphysique *a priori*. Elle est une proposition *a posteriori*, une proposition synthétique mais d'un statut épistémologique différent de celui des propositions synthétiques *a posteriori* des sciences de la nature.

2. Il y a aussi des propositions philosophiques qui, même si leur noyau conceptuel peut être recherché dans l'expérience, elles présupposent un degré d'abstraction et de généralisation extrêmement poussé; ainsi leurs relations avec l'expérience sont souvent beaucoup plus médiates et éloignées. Telles sont, par exemple, les propositions (ou thèses) sur l'infinité de l'espace et du temps, sur l'infinité des structures de la matière, ou encore la proposition que la nature constitue une réalité indépendante du sujet. La «valeur de vérité» de telles propositions est plus faible que celle des propositions de première espèce. Pourtant, elles aussi sont fondées sur l'expérience, elles se constituent à travers la pratique et ne sont pas *a priori*. Ainsi, même si les sciences ne peuvent pas démontrer leur vérité au sens formel (ou leur fausseté), il est possible, sur la base de l'analyse des données scientifiques, de dire qu'elles sont *conformes* à la réalité ou en contradiction avec elle. On peut les appeler *propositions philosophiques de deuxième espèce*.

3. Il y a, enfin, des propositions philosophiques qui, même si elles sont corrélées avec des situations et des réalités du monde sont dénuées de tout fondement empirique ou rationnel: elles sont souvent des produits du renversement idéologique des relations entre la pensée et la réalité. Telles sont, par exemple, les propositions (ou thèses) suivantes: le monde est un animal plein de psyché et d'esprit (Platon); le Logos est à l'origine de tout (Ioannis); le monde a été créé d'un être éternel et immatériel; l'âme est immortelle; elle est provisoirement enfermée dans son séjour terrestre périssable etc.

De telles propositions expriment des relations «idéologiques», c'est-à-dire imaginaires, avec le monde; elles sont des images inversées de relations réelles de l'homme avec le monde. Ainsi on pourrait les appeler *propositions métaphysiques*, ou de *troisième espèce*. Pour

tant, même ces propositions, du fait qu'elles se rapportent à l'expérience, fût-elle à travers de médiations idéologiques, peuvent être, dans certains cas, falsifiées. Tel, était par exemple, le cas de la proposition selon laquelle la vie est la manifestation d'une force mystérieuse: le *vis vitalis*. En plus: l'analyse de la *généalogie* de ces propositions nous amène à la découverte des situations dont elles constituent l'image idéologique, donc à la connaissance des conditions et du processus de leur naissance et de leur fonction sociale.

L'histoire atteste de la persistance des problèmes philosophiques (gnoséologiques et ontologiques-métaphysiques). Les questions de l'origine du monde, de son «essence», le problème de l'objectivité et de l'assité de la matière, de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de l'existence d'un ordre naturel, de la validité du déterminisme etc. ce sont des problèmes essentiels, pleins de «sens» (sens, au niveau existentiel, ainsi qu'au niveau théorique), même quand ils sont posés sous le signe de la métaphysique.

Nous ne connaissons que les phénomènes, déclarait Kant. Les noumena sont inconnaissables! Les questions «métaphysiques» sont dénuées de sens, disent les positivistes. Pourtant, nous pouvons chercher l'origine et le contenu de ces questions dans les conditions d'existence des sociétés humaines et nous pouvons souvent résoudre des questions métaphysiques par la voie des sciences physiques ou humaines. La question de Dieu, par exemple, peut être abordée non pas au niveau de l'abstraction métaphysique, mais au niveau social. Xénophane fut le premier à nous montrer cette voie.

La question: Quel est le statut gnoséologique des propositions philosophiques, comparé au statut des propositions scientifiques, doit être suivie par la question: Quelles sont les relations entre les concepts scientifiques et les catégories? Est-il éventuellement possible de constater l'existence de médiateurs qui pourraient jeter un pont entre les concepts et les catégories? Les concepts naissent et leur contenu change dans le temps. Et si, corrélativement, les catégories ne sont pas l'absolu en dehors du temps, mais sont, elles aussi, des produits de l'histoire, alors la question précédente n'est pas obligatoirement, dénuée de sens¹.

1. Pour un premier essai de classification des propositions philosophiques, etc., voir E. Bitsakis, *Physique et Matérialisme*, op. cit.

4. Concepts et catégories

Les sciences se constituent à l'aide de concepts intégrés dans une système cohérent. Or, qu'est-ce qu'un concept? On pourrait dire que le concept exprime, à un certain niveau d'abstraction, des caractéristiques communes à un ensemble d'objets de la même nature se trouvant dans les mêmes conditions, ou encore, une relation donnée entre objets physiques. Ce qui est caractéristique pour les concepts c'est qu'ils se rattachent au spécifique. Dans leur cas, l'aspect qualitatif est intrinsèquement lié à l'aspect quantitatif. Grâce à cette unité les concepts sont opératoires. D'ailleurs, les relations entre concepts ont souvent la forme d'une relation mathématique. Les concepts et leurs relations, images d'aspects de la réalité, peuvent subir le test de l'expérience. Ils peuvent, ainsi, être vérifiés ou falsifiés.

Les concepts sont élaborés à travers la pratique. Ainsi, il y a des concepts empiriques, liés directement aux images sensorielles et à la pratique au sens étroit du terme, de même que des concepts théoriques ou scientifiques, qui correspondent aux niveaux d'abstraction plus élevés.

Il y a priorité ontologique de l'objet (ou de la relation) par rapport au concept. Le concept est le produit d'abstraction à partir de l'objet: On sélectionne un ensemble de données (quantités, relations lois, etc.) et l'on construit l'objet théorique. L'objet théorique est défini à l'aide de concepts. Il devient, par la suite, source pour la construction de concepts nouveaux. Ainsi les concepts sont des produits d'un mouvement à deux sens: De l'objet à la pensée et de la pensée à l'objet; de l'individuel au spécifique et au général et l'inverse; du concret à l'abstrait et de l'abstrait au concret, que l'on explore à l'aide de ses déterminations théoriques¹. Ainsi, l'objet devient objet de la conscience. En même temps, la conscience devient l'agent de connaissances objectives, donc elle s'«objectivise», pour ainsi dire. Le concept est le produit du jeu dialectique entre le sujet et l'objet. Il est la forme subjective de ce qui existe en dehors du sujet.

Le concept est une «image» appauvrie du réel. Il n'épuise pas l'ensemble des caractères et/ou des déterminations de l'objet. Ainsi s'il y a une adéquation entre le concept et l'objet, cette adéquation est historique et ne concerne que certains de ses caractéristiques et /

1. Voir Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Ed. Sociales, 1957, p. 165.

ou de ses déterminations. Pourtant, en dépassant l'expérience immédiate, le concept scientifique acquiert un statut d'objectivité plus fort et un champ de validité plus étendu, que l'expérience immédiate exprimée à l'aide de concepts empiriques.

On dit que les concepts expriment des rapports, le rapport étant constitutif de la chose. Or, la chose est la source du rapport; en même temps, le rapport est constitutif de la chose. On ne peut pas séparer ces deux aspects de la réalité. Ainsi, le concept du champ exprime non seulement une relation entre deux objets (par exemple deux électrons); en même temps ce concept définit un objet, le photon virtuel, agent de cette interaction (rapport). D'une manière analogue, le capital n'est pas seulement un rapport; il est un ensemble de moyens de production etc., intégrés dans des rapports sociaux déterminés.

Il y a une échelle de concepts, à partir de ceux qui sont directement liés aux images sensorielles, jusqu'aux concepts théoriques les plus abstraits. Les concepts naissent. Souvent ils acquièrent des contenus nouveaux, ils subissent des mutations radicales ou bien ils deviennent périmés et tombent dans l'oubli. Il y a donc une *historicité*, une généalogie des concepts. Souvent la naissance d'un concept est précédée d'une critique de concepts précédents, périmés, concernant le même domaine du savoir. Exemples: la critique des concepts aristotéliens par Galilée et des concepts newtoniens par E. Mach et Einstein.

Enfin, les concepts s'autonomisent par rapport à l'objet réel et vivent leur propre vie. Pourtant cette autonomie est relative; le concept revient toujours à sa source pour tester sa vérité, pour s'enrichir, pour élargir son champ, ou encore pour constater son inadéquation par rapport au réel. Cette liberté relative du concept est une condition *sine qua non* pour le progrès scientifique.

L'élaboration du concept est un moment décisif du devenir des sciences. Or, la vérité n'est pas simplement un ensemble de relations données. Elle s'articule à un ensemble cohérent qui se développe dans le temps et qui subit des mutations au moment des révolutions scientifiques. Corrélativement, l'objectivité de la science n'est pas un reflet passif et définitif du monde dans la pensée. Il y n'a pas de correspondance absolue entre l'objet et le concept, entre la loi et le processus naturel. L'objectivité du concept se constitue dans la pratique en tant que produit de la dynamique propre d'une science et de déterminations externes. Ainsi le contenu d'un concept est historique-

ment et socialement déterminé, donc humainement objectif: c'est une objectivité socialement-subjectivement acquise.

Or, la vérité scientifique n'est pas la seule forme de vérité. Elle a été précédée par la vérité empirique et par cette forme spécifique de connaissance qu'est la connaissance philosophique. La philosophie a précédé les sciences. Ses catégories représentent d'ailleurs un degré plus élevé d'universalisation de la pratique. Or, avec l'avènement des sciences une relation historique — dont nous avons déjà parlé — s'établit entre elles et la philosophie. Quelle pourrait être alors la relation entre le concept et la catégorie? Pouvons-nous constater des formes de passage entre le premier et la seconde, et inversement? En plus: quelle est la différence de statut entre les concepts et les catégories, différence qui n'exclue pas obligatoirement l'existence de relations génétiques mutuelles?

Les catégories expriment les formes les plus générales de la réalité et les relations les plus générales qui fonctionnent au sein de cette réalité. On pourrait les considérer, par conséquent, comme des concepts universels, terme qui dénote aussi bien leur parenté que leur différence statutaire par rapport aux concepts scientifiques. L'historicité caractérise aussi bien les concepts, que les catégories. Car des catégories nouvelles se forment par la théorisation de la pratique et les vieilles catégories se transforment par l'incorporation de nouveaux contenus. Ainsi les catégories ne constituent pas un ensemble fini et fermé. Elles ne constituent même pas un ensemble dont les éléments seraient indépendants les uns par rapport aux autres. Les catégories constituent plutôt un treillis ouvert et susceptible à des mutations qualitatives. Ce treillis est extensivement ouvert à des catégories neuves, et intensivement ouvert à des contenus nouveaux à des relations nouvelles entre les catégories. Ainsi il n'y a pas un nombre fini et achevé de catégories, comme le pensaient Aristote et Kant. Il n'y a pas une table de catégories, mais un ensemble ouvert à la pratique scientifique et sociale¹.

Mais les catégories concernent-elles des choses et des attributs des choses ou bien elles ne concernent que des rapports? La situation est plus complexe. En effet, il y a des catégories qui se rapportent à des «choses» (réalité, matière, etc.). Il y a d'autres qui ne concernent que des rapports (mouvement, temps, etc.). Mais il y a aussi des catégories qui expriment l'unité indissoluble du rapport et de son

1. Voir aussi B. Michaux, *op. cit.*

agent matériel (interaction, détermination, etc.). Il y a, enfin, des catégories qui ne se rapportent pas directement aux choses, mais à leur forme d'existence (espace) ou bien à leur mode d'existence (mouvement, changement). Le reflet, catégorie fondamentale de la gnoséologie marxiste, exprime certainement un rapport, tout en impliquant un support matériel ainsi que son fonctionnement. Il y a, enfin, des catégories ontologiques (matière, espace, temps, interaction etc.), des catégories gnoséologiques (conscience, reflet, vérité, etc.), des catégories interdisciplinaires (information, symétrie, structure, etc.). Et il y a les relations entre ces catégories et le fait que certaines catégories appartiennent à plusieurs classes simultanément.

Au sein du treillis catégoriel, il y a de relations, de rapports mutuels entre les catégories. Ces rapports se dégagent dans le processus des découvertes scientifiques. Ainsi l'espace et le temps étaient deux catégories sans rapport au sein de la conception du monde pré-relativiste. Dans le cadre de la relativité restreinte, ces deux catégories sont indissolublement liées (l'intervalle quadri-dimensionnel d'espace-temps est l'expression formelle de cette unité). La relativité a démontré aussi l'unité de trois catégories, ainsi que l'avait pressenti la pensée dialectique: l'unité de l'espace, du temps et du mouvement. La relativité générale, enfin, a démontré l'unité de quatre catégories ontologiques fondamentales: de l'espace, du temps, du mouvement et de la matière¹.

Par conséquent, les catégories, de même que les concepts, ne sont pas *a priori*. Elles sont des créations historico-sociales, des moments de l'appropriation théorique du réel, des ensembles ouverts au développement numérique et à la transformation qualitative.

Les mots: réalité, matière, mouvement, causalité, espace, temps interaction, etc., fonctionnent au niveau philosophique en tant que catégories ontologiques fondamentales. Or, les mêmes mots sont utilisés par les sciences pour dénoter des objets de la recherche, ou encore des relations entre objets physiques.

Quel est donc le statut de ces mots? Sont-ils des catégories et en même temps des concepts? Pourtant les concepts scientifiques, unité du qualitatif et du quantitatif, s'intègrent au sein de relations quantitatives et sont, pour cette raison, opératoires au niveau de la

1. Pour une analyse détaillée, cf. E. Bitsakis, *Physique et Matérialisme*, op. cit., ch. 5, 6 et 7. Pour les textes originaux, cf.: Einstein et al., *The Principle of Relativity*, Dover Publ.

pratique scientifique. Ainsi, le physicien connaît et manipule des formes concrètes de matière, mais pas la matière en général. La *matière* n'est pas un concept scientifique. De l'autre côté, il est vrai que les scientifiques utilisent le mot matière pour dénoter l'objet de leurs recherches. Ils transforment des formes spécifiques de matière. D'une manière analogue, ils mesurent l'intensité des interactions physiques; ils étudient leurs caractéristiques; ils étudient les champs physiques et pas l'interaction en général. Ils étudient les formes concrètes du mouvement et pas le mouvement en général, des relations causales concrètes et pas la causalité en général, ils définissent des espaces mathématiques et leurs propriétés métriques, topologiques, etc., des propriétés spécifiques de l'espace physique mais pas l'espace en tant que forme générale de l'être.

Les catégories précédentes *ne sont pas*, en conséquence, *des concepts physiques*. Elles sont pourtant indispensables aux sciences pour la définition de leur objet, ou de certaines formes de son existence. On pourrait dire alors, qu'au niveau des sciences elles opèrent en tant que *concepts quasi-philosophiques*. Ce terme met en relief le fait qu'au niveau des sciences elles ne fonctionnent, ni en tant que catégories philosophiques, ni en tant que concepts scientifiques.

Or, le terme concept quasi-philosophique présuppose un ensemble de relations fonctionnelles entre les sciences et la philosophie. *Le fait que les mêmes notions fonctionnent à deux niveaux différents—celui des sciences et celui de la philosophie—mais que leur fonction et leur statut ne sont pas identiques dans les deux cas, est un témoignage de la différence statutaire et de l'unité des sciences avec la philosophie. Les concepts quasi-philosophiques fonctionnent comme médiateurs entre les sciences et la philosophie.*

Nous essaierons par la suite de montrer, à l'aide de deux exemples, que les distinctions précédentes ne sont pas éventuellement sans intérêt.

1) Les scientifiques utilisent les notions: matière, réalité objective, nature, etc., pour dénoter, dans le sens le plus large, l'objet de leur travail (observation, expérimentation, recherche théorique). Les sciences, ainsi que la technique, transforment la matière, créent des formes et des relations nouvelles. Pourtant la notion de matière dans le langage des scientifiques ne dénote pas l'universel abstrait de la philosophie: *elle n'est pas une catégorie ontologique*. Or, quand on ne fait pas cette distinction, un champ entier d'erreurs épistémologiques et philosophiques devient possible. Newton, par exemple, a

définit la *masse* comme la quantité de matière d'un corps. La masse est un concept scientifique, mesure de l'inertie. La matière n'est pas un concept scientifique (il n'y a pas de mesure de la matière; cette notion n'est pas scientifiquement opératoire). Ainsi leur identification n'est pas légitime, et pourtant Newton les identifia. L'énergie est, de l'autre côté, selon la physique classique, une entité «non matérielle». On constate ici une deuxième erreur, car le terme «non matériel» n'a pas de sens dans le domaine de la physique. Ainsi, quand la relativité a démontré l'existence d'une analogie quantitative entre la masse et l'énergie, la totalité presque des physiciens a interprété cette relation *comme une relation d'équivalence entre la matière et l'énergie*. L'interprétation précédente a fait une association ilégitime d'un concept et d'une catégorie. Les conséquences sont les faux problèmes concernant la soi-disant dématérialisation de la matière et la matérialisation de l'énergie, de la réduction de la matière à l'énergie etc.

La matière n'est pas un concept physique; elle est une catégorie ontologique. Au niveau des sciences, elle fonctionne en tant que *concept quasi-philosophique*. Elle joue ainsi un rôle de médiateur entre les deux niveaux épistémiques. Selon l'argumentation précédente, la thèse sur l'indestructibilité de la matière est une thèse philosophique, et ne peut pas être vérifiée ou falsifiée par la physique. Car la physique ne connaît que des lois de transformation des formes de la matière, et des lois spécifiques de conservation qui sont associées aux premières. Elle ne connaît pas de loi de conservation de la matière, car elle ne connaît pas de mesure de la matière. Les lois de transformation ne sont pas donc des lois de transformation de la matière en énergie, etc., mais des lois de transformation des formes de matière les unes aux autres, destruction de formes et émergence de formes nouvelles, à travers des processus physiques concrets. Nous pouvons pourtant affirmer que le principe de conservation de la matière en tant que catégorie philosophique (proposition de deuxième espèce), est conforme aux données de la physique moderne¹.

2. La causalité est une catégorie philosophique. Les sciences étudient des formes spécifiques de relations causales (mécanistes, dynamiques, statistiques, biologiques, etc.). Or, le prestige de la Mécanique au siècle dernier et aux siècles précédents a conduit les physiciens (et souvent les philosophes) à identifier ce principe à la for-

1. E. Bitsakis, *ibid*, surtout ch. 4.

me mécaniste de causalité. La forme dynamique a été acceptée plus tard dans leur appareil conceptuel. Mais quand la mécanique quantique a démontré l'insuffisance de ces formes classiques, physiciens et philosophes, au lieu de voir dans ce domaine une nouvelle forme de causalité et de détermination, ils ont conclu que la nature ne respecte pas le principe de la causalité. Or, la catégorie de la causalité affirme l'existence d'une liaison génétique entre la cause et l'effet, et ne réduit pas cette relation à une forme spécifique. La physique au contraire, ne cherche que des formes spécifiques de relations causales. Ainsi, les catégories de la *causalité* (et du *déterminisme*) fonctionnent au niveau de la physique en tant que cadre général de référence et aussi en tant que *concepts quasi-philosophiques*. Elles remplissent la fonction de médiateurs entre les formes spécifiques de détermination et la généralisation philosophique¹.

5. Une théorie de l'être, matérialiste et dialectique, est elle légitime?

Nous avons surtout parlé jusqu'ici de l'aspect gnoséologique des relations entre les sciences et la philosophie. Pourtant, est-il sensé de parler de connaissance, sans se référer à l'objet de la connaissance? En effet, toute théorie de la connaissance débouche sur la question de l'être. Dans un sens inverse, toute théorie de l'être présuppose une fondation gnoséothéorique. Il s'agit de l'unité de la théorie de la connaissance et de la théorie de l'être — des deux aspects de la dialectique des relations entre l'être et la pensée, ou la matière et l'esprit. Les fondateurs du marxisme avaient souligné cette unité présente déjà par les présocratiques (sans l'être, tu ne trouveras pas la pensée, professait à cette époque-là Parménides).

Parler de théorie de l'être ou d'ontologie à la fin du 20^{ème} siècle? Pourquoi pas? Il est vrai que l'ontologie a une mauvaise réputation, étant liée, et même identifiée, à la métaphysique. Il est vrai aussi qu'elle est la cible des philosophies positivistes, ainsi que de différents courants qui se réclament du marxisme.

Théorie de l'être ou ontologie, ce sont de mots embarrassants². Il est vrai que l'ontologie dogmatique a vu l'être en dehors de l'hi-

1. Pour les problèmes des concepts et des catégories, voir les articles des Michaux, Geymonat, Asset et Fiorani (La Pensée, 230 (1982)), ainsi que les articles des Jaeglé, Roubaud, Michaux, Cohen-Tannoudji (La Pensée, 235 (1983)).

2. Cf. P. Brower, «Lukàcs Later Ontology», *Science and Society*, 54, 193. (1990).

stoire. Pourtant une nouvelle conception de l'être, matérialiste et dialectique, est-elle en principe impossible?

Il y a une tradition métaphysique concernant la théorie de l'être qui, débutant avec l'École d'Elée, les Pythagoriciens et Platon traverse toute l'histoire de la philosophie jusqu'à Husserl et Heidegger. Or, il y a aussi l'autre tradition, celle des Ionéens et surtout d'Héraclite, de Démocrite et du courant matérialiste et marxiste. Là l'être est conçu en tant que devenir, dans son histoire, mu par ses contradictions internes.

Insister sur la nécessité et la possibilité d'une théorie de l'être matérialiste et dialectique, ce n'est pas seulement une nécessité de la raison. Il s'agit aussi, en dernière analyse, d'une nécessité politique. Car, ainsi que le dit G. Lukàcs, c'est justement la conception matérialiste de la nature qui marque la séparation réellement radicale entre la conception bourgeoise et la conception socialiste du mode. Eluder les problèmes de l'ontologie marxienne, cela empêche d'élaborer avec rigueur le concept marxiste de praxis¹.

Lukàcs veut justement lier l'ontologie au mouvement des sciences. Car les sciences ont une portée philosophique, et, tout d'abord, une portée ontologique. Elles débouchent tendanciellement vers une théorie de l'être antispéculative, une «science» de l'être. Physique, cosmologie, biologie, psychologie, elles ont une portée authentiquement ontologique; elles sont des sciences philosophiques par excellence. Elles parlent de ce qui existe objectivement, indépendamment du sujet, donc elles parlent de l'être à travers la connaissance de l'être. Nous ne pouvons pas parler aujourd'hui de matière, d'espace et de temps, de causalité, de détermination, de contradiction, d'évolution, d'unité de la matière et de l'esprit, etc., en ignorant les acquis des sciences. Car ignorer les sciences, c'est faire de la métaphysique. Il est possible, au contraire, d'élaborer une théorie de l'être matérialiste et dialectique, donc antimétaphysique, par la mise en valeur philosophique des acquis des sciences.

Pourquoi avoir peur des mots, si nous sommes capables de leur donner un contenu nouveau, un éclat nouveau, contre la rénébreuse métaphysique? Le matérialisme dialectique a dégénéré en grande partie en une vulgate apologétique de la pratique des bureaucraties. Ce n'est pas une raison de ne pas oser prononcer ces deux mots, à condition d'être capables de démontrer que le matérialisme diale-

1. G. Lukàcs, *Histoire et conscience de classe* (postface), Ed. de Minuit, p. 392.

ctique peut trouver une nouvelle jeunesse, en renonçant à toute «orthodoxie» et à toute servitude.

Le fondement philosophique du marxisme n'est pas seulement une méthode (dialectique) et une théorie de la connaissance. Etant matérialiste, il porte sur l'être, à travers la connaissance que nous en avons. Les sciences explorent la matière — l'être naturel. Une théorie de l'être élaborée par la mise en valeur philosophique des sciences, concerne ainsi l'être et non pas les rapports de la pensée à l'être. Elle concerne ce qui existe objectivement, indépendamment du sujet¹.

Il y a des vérités qui portent sur des réalités et des relations objectives, donc qui possèdent le statut de propositions ontologiques: Les atomes existent, même si notre connaissance de leur structure n'est pas absolue. A une autre échelle, on peut dire la même chose pour les galaxies. Ces propositions ont une portée ontologique: les formes de matière existent objectivement, indépendamment du fait d'être «vues» ou conçues. En même temps, ces propositions présupposent l'existence du sujet. Or, cette vérité triviale n'affaiblit pas leur statut ontologique. Les sciences de la vie et la psychologie, de l'autre côté, ont donné une réponse à la vieille question des relations entre la matière et l'esprit. La pensée (l'esprit) n'existe pas au début du processus de développement du monde animal. Elle «émerge» à un moment donné de l'histoire de la phylogenèse, dans des conditions sociales favorables, tout en étant un agent décisif du développement de ces relations. La pensée possède un support matériel. Biologie et psychologie ont réfuté le dualisme du corps et de l'esprit (dogmatique chrétienne, Descartes etc.). L'unité psychosomatique est aujourd'hui une vérité scientifique. Ainsi que le dit H. P. Klotz, c'est une vanité de chercher une antériorité entre le phénomène psychique et le phénomène somatique. Ce qui caractérise le phénomène psychologique, c'est la simultanéité de l'aspect psychique et des manifestations corporelles².

Les propositions précédentes sont des propositions scientifiques qui ont en même temps une portée ontologique. Ainsi, elles peuvent constituer le point de départ et la base pour l'élaboration d'une théorie de l'être conforme aux sciences.

1. Sur le statut du matérialisme dialectique, cf. E. Bitsakis, *Physique et Matérialisme*, Ed. Sociales, 1983, surtout le chap. 12.

2. H. P. Klotz, *La Pensée*, 213-214 (1980).

Il y a donc une unité intrinsèque entre la théorie de la connaissance et la théorie de l'être, sur la base de la primauté du matériel. Car la matière est ontologiquement antérieure à l'esprit: Il n'y a pas d'esprit sans matière. Par contre, la matière existe sous forme inorganique, sans «esprit». Ainsi que le dit G. Gaustaud, le «reflet» est subordonné à la matière en vertu de l'asymétrie fondamentale entre l'«esprit» et la «matière». Car, «si le matérialisme fait du premier de ces termes un relatif, il fait du second un absolu»¹.

Il y a unité de la pensée et de la matière (la pensée «produit» de son support matériel dans des conditions sociales données) ainsi que contradiction (la pensée «reflet» de la matière). Cette unité dialectique fonctionne sur la base de la priorité ontique de la matière. Ainsi la dialectique doit être pensée sous le matérialisme. «C'est parce qu'il y a de la matière, qu'il y a de la dialectique ou du temps, et non parce qu'il y a du temps, qu'il y a de la matière; ce n'est pas le temps qui est matériel, mais la matière qui est temporelle» (Y. Quiniou)².

Il est bien connu que Marx n'a pas fabriqué le terme «matérialisme dialectique». Il est aussi vrai que ni Marx, ni Engels, ni Lénine n'utilisent le terme «ontologie» du matérialisme dialectique. Ici n'est pas la place de discuter le pourquoi³. Même Engels est arrivé à écrire que de la philosophie ne reste que l'étude de la pensée et de ses lois. Pourtant c'est lui qui a écrit *La Dialectique de la Nature* et qui parle de dialectique objective dans la nature et de dialectique subjective, reflet de la première⁴. Et dans le même sens Lénine parle de dialectique des choses elles-mêmes, de la nature elle-même, et définit la dialectique en tant qu'étude de la contradiction dans les choses elles-mêmes⁵.

Peut-on parler aujourd'hui de dialectique de la nature? Avec Lucien Sève, je réponds «résolument oui». Je suis aussi d'accord que la dialectique de la nature a une portée ontologique. Pourtant, L. Sève n'accepte pas la légitimité d'une ontologie matérialiste et dialectique, «car dire doctrinalement ce qu'est l'être, est la prétention

1. G. Gaustaud *La Pensée*, 275 (1990).

2. Y. Quiniou, *La Pensée*, 275 (1990).

2. Y. Quiniou, *La Pensée*, 275 (1990).

3. Voir, E. Bitsakis, *Physique et Matérialisme*, op. cit., p. 393.

4. Voir F. Engels, *Dialectique de la Nature*, Ed. Sociales, 1952, p. 213.

5. Lénine, *Cahiers philosophiques*, Ed. Sociales, pp. 109 et 239.

d'un philosophe pré-marxiste». Selon L. Sève, il n'y a pas de savoir philosophique *direct* de l'être¹.

Trois remarques s'imposent ici: 1) Une théorie de l'être, matérialiste, ne s'identifie pas à la dialectique de la nature. Car en plus de l'être naturel (la matière) et sur la base de cet être, il y a aussi l'être social². 2) Le matérialisme dialectique (théorie de l'être et théorie de la connaissance) ne parle pas directement et doctrinalement de l'être à partir de «principes», mais à travers la connaissance scientifique et la pratique sociale plus généralement. 3) Par conséquent, une dialectique de la nature, et une théorie de l'être matérialiste et dialectique n'est pas une ontologie dans le sens spéculatif du terme.

Or, il faut essayer de définir maintenant ce que j'entends par théorie de l'être matérialiste et dialectique.

La nature existe avant l'homme, donc indépendamment de l'homme. L'homme est un être naturel-biologique. On ne trouve pas la pensée au début de l'histoire du biologique, mais à un stade récent de cette histoire. Les thèses précédentes sont des vérités scientifiques en même temps que des thèses pour une théorie de l'être matérialiste et dialectique (c'est la coïncidence à la limite de la science et de la philosophie).

Nous pouvons par conséquent poser l'objectivité de la nature — de la matière — indépendamment de la conscience. Il va de soi que cette thèse présuppose que nous avons conscience de l'existence de la nature (une pierre ou un mouton ne peut pas formuler cette thèse). Or, nous n'arrivons pas à prendre conscience de cette objectivité par une thésis passive, ou bien *via* une contemplation platonicienne de l'être. Le reflet de l'être à la conscience présuppose l'existence objective de la nature en même temps que les relations pratiques de l'homme avec elle: travail productif, expérimentation, transformation de la matière. Par la transformation des objets physiques nous n'arrivons pas seulement à connaître leurs propriétés. La transformation intentionnelle est en même temps une preuve d'objectivité. La prédiction théorique est aussi une preuve de l'existence objective de la matière: la découverte théorique de la planète Neptune par Leverrier est une preuve de l'objectivité de notre système solai-

1. L. Sève, *La Pensée*, 275 (1990).

2. Voir G. Lukács, *The Ontology of Social Being*, 1, 2, 3, Merlin Press, 1978 et 1980.

re, de même que la prédiction de l'existence de particules élémentaires par les théoriciens contemporains.

La catégorie de l'objectivité a donc une dimension historique, liée à la praxis. Praxis, objectivation et émergence de la subjectivité humaine constituent des moments d'un seul processus historique. Il y a unité et contradiction de la théorie et de la pratique, de la nature et de la conscience. A travers la pratique nous arrivons à poser l'objectivité de la matière en tant qu'être en soi, et non seulement par rapport à la pensée. Ainsi que le dit A. Einstein, nous attribuons à ce concept de l'objet corporel une signification qui a un degré élevé d'indépendance des impressions sensorielles. «C'est ce que nous entendions quand nous attribuons à l'objet corporel une existence réelle». Et ce qui est vrai pour les corps macroscopiques selon Einstein, est aussi vrai pour le monde microscopique, pour la «fonction d'onde» de la mécanique quantique. C'est pour cette raison qu'Einstein «n'aimait pas» l'attitude positiviste, qui aboutit, selon lui, au même principe que Berkeley: *esse is percipi*¹.

Ainsi je crois que nous pouvons poser l'objectivité de la matière en éliminant le sujet pensant. Je serais donc d'accord avec B. Michaux quand il écrit qu'«épistémologiquement l'objet est un artefact», qu'il est le résultat d'une démarche subjective, à condition de préciser qu'il s'agit de l'objet théorique qui est construit sur la base de l'existence de l'objet physique, indépendant du sujet. Je suis aussi d'accord avec lui sur le fait qu'il n'y a pas de donnée brute, propre, car toute donnée, même si elle est enregistrée par des appareils scientifiques, est interprétée par un «sujet». Pourtant, je ne suis pas d'accord avec la thèse, selon laquelle «la réalité objective n'est pas au-delà de la relation du sujet et de l'objet» (évidemment la catégorie de réalité objective est formulée par les hommes, mais c'est un autre aspect de la question). Pour la même raison je ne suis pas d'accord avec B. Michaux, quand il écrit que demander si une réalité des choses correspond à ces concepts universels (réalité objective, temps, espace, processus, etc.) «appelle une réponse résolument négative, car la réalité à laquelle ces concepts universels correspondent est le rapport interne, constitutif de l'essence de toute chose et accessible dans le rapport du sujet et de l'objet»².

1. A. Einstein, Jour. of Frankin Inst., 221, 349 (1936), Id, in: Albart Einstein, Philosopher and Scientist, P.A. Schilpp (Ed), Tudor Publ. Comp. N.Y., 1951, p. 669.

2. B. Michaux, La Pensée, 235 (1983).

Poser le rapport comme premier et comme constitutif de la chose¹, c'est priver le rapport de son substrat matériel. De la même façon, dire que «les concepts universels ou catégories ne sont pas des concepts de choses ou d'attributs de choses, mais des concepts de rapports»², est une expression qui n'éclaire pas le fait que les catégories correspondent aux attributs les plus universels des choses.

C'est une chose triviale que d'affirmer que c'est le sujet social qui formule les lois, les catégories etc. Pourtant les lois, les catégories etc., quand elles sont vraies (car nous avons des idées vraies - pro fessait Spinoza) expriment, dans le langage humain, ce qui est objectif (chose, rapport, attribut). Nous pouvons par conséquent «abolir la présence du sujet qui l'énonce dans la vérité qui s'annonce» (Y. Quiniou)³.

Pourtant, comment le sujet peut «sortir» de son monde et poser l'objectivité des choses et des rapports? Tout d'abord, il ne s'agit pas du sujet de la théorie de la connaissance métaphysique, mais du sujet social. Et le sujet social arrive à distinguer la nature en tant que réalité indépendante de lui, à travers le travail. De la même façon, l'expérimentation découvre des choses, des relations et des attributs de la matière qui possèdent le statut d'objectivité—ils sont indépendants de lui et de ses appareils (réalisme scientifique) même si la connaissance de ce qui est objectif n'est pas exhaustive. Source de la connaissance n'est pas la contemplation passive. A travers ses relations pratiques avec la nature, l'homme découvre et intériorise non seulement les réalités, mais aussi les potentialités de ce qui existe.

La vérité n'est pas le résultat d'un *isomorphisme* entre le réel et sa reconstruction théorique. Elle n'est pas une reproduction neutre de l'objet dans la conscience. Pourtant nous sommes en possession de vérités objectives: l'efficacité des sciences et des techniques est une preuve que nous ne connaissons pas seulement les phénomènes et que ce n'est pas la raison qui impose ses lois à la nature (Kant), mais exactement le contraire. Aujourd'hui nous pouvons éliminer le sujet Kantien du domaine de la connaissance. Il est temps aussi de nous débarrasser du sujet vague qui même une vie parasitaire dans la pensée dialectique.

1. Voir L. Sève, Une Introduction à la Philosophie Marxiste, Ed. Sociales, 1981. p. 68-69. Aussi G. Cohen-Tannoudji, La Pensée, 235 (1983).

2. B. Michaux, La Pensée, 235 (1983).

3. Y. Quiniou, La Pensée, 275 (1980).