Document generated on 07/18/2025 12:30 p.m.

Laval théologique et philosophique

Sens et savoir. Pour un monde responsable et solidaire

Venant Cauchy

Volume 52, Number 2, juin 1996

Actes du colloque international « Sens et Savoir » à l'occasion du cinquantenaire de la revue (Avec le concours du Fonds Gérard-Dion et du Consulat de France à Québec)

URI: https://id.erudit.org/iderudit/400989ar
DOI: https://doi.org/10.7202/400989ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Cauchy, V. (1996). Sens et savoir. Pour un monde responsable et solidaire. *Laval théologique et philosophique*, *52*(2), 243–270. https://doi.org/10.7202/400989ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1996

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Laval théologique et philosophique, 52, 2 (juin 1996) : 243-270

SENS ET SAVOIR

POUR UN MONDE RESPONSABLE ET SOLIDAIRE

Venant CAUCHY

Nous avons tous lu de ces ouvrages de synthèse dont les auteurs s'efforcent de réunir en des ensembles cohérents les contributions essentielles de sciences fondamentales telles que les mathématiques, la physique, l'astronomie, la biologie, la sociologie dans des visions englobantes qu'on ne peut qualifier autrement que de philosophique ou philosophico-théologique : Lecomte du Nouÿ, Alexis Carrel, James Jeans, Arthur Eddington, A.N. Whitehead, Teilhard de Chardin et plus près de nous les Reeves, les Jacquard, les Hawking et combien d'autres ! Tel est et fut le besoin de découvrir et de formuler aussi simplement que possible la façon dont s'articulent les divers savoirs, en quoi ils forment un ensemble cohérent dont se dégage un sens, une visée, une unité, un ordre significatif. Les grandes synthèses de l'Antiquité ou du Moyen Âge sont-elles moins ambitieuses ou moins prétentieuses, en un sens, avec leurs *De Caelo*, leurs *De Mundo*, leurs ontologies, leurs Sommes, etc. ?

Ce serait évidemment trop facile de renvoyer dos à dos chacun de ces efforts de synthèse, chacune de ces tentatives de découvrir ou de dévoiler ce qu'il en est du monde, des vivants, de l'espace et du temps, des cultures, des sociétés, des cités, de leur raison d'être dans l'ensemble, de l'univers dont elles font partie et plus particulièrement de l'humain et de ce qui résulte de son activité. Il y a lieu tout de même de relativiser tout cela, non pas nécessairement en nous résignant au scepticisme que d'aucuns jugeront contradictoire en lui-même. Les grandes expériences sceptiques de l'Antiquité de Pyrrhon à Sextus Empiricus, d'Arcésilas à Antiochus d'Ascalon n'ont-elles pas illustré dans leur développement même que la réflexivité de la suspension du jugement mène inéluctablement à l'impasse, que le doute intégral implique en pratique le non-sens des savoirs. Ses avatars modernes avec Montaigne, Pascal et les formes sous lesquelles il s'est reproduit jusqu'à nos jours relèvent peut-être d'une incompréhension pure et simple du cul-de-sac que constitue la réflexivité du « *dubito* » dont Descartes a fait pourtant le fondement de son « *cogito* » et du rationalisme moderne.

Contrairement à la cosmologie ancienne qui tend (sauf exceptions, par exemple Aristarque de Samos (v. 310-v. 230)) à placer la terre, et par ricochet l'homme qui y habite, au centre du Cosmos (le soleil et les astres tournant autour de la terre) selon le système de Ptolémée, la cosmologie moderne, à la suite de Galilée, Kepler, Copernic et Newton, met le soleil au centre et fait de la terre un astre se mouvant en orbite autour du soleil. Cette décentration de la terre présente une vision du monde qu'on nomme communément « révolution copernicienne ». Or avec Descartes, au plan philosophique, c'est plutôt une tendance inverse qui s'affirme, l'homme se situe au centre de la méthode. C'est à partir de lui, en lui, dans sa pensée, que la philosophie se fonde et s'élabore. Avec les formes et les catégories qui marquent chez Kant la sensibilité tant externe qu'interne et la connaissance intellectuelle, il se produit une révolution par rapport aux époques précédentes, mais elle consiste en une recentration de l'homme qui le situe au cœur de la méthode et des principes déterminants de la théorisation philosophique. Il serait beaucoup plus juste de parler dans le cas de la philosophie moderne, issue de Descartes à un titre ou à un autre, d'une « révolution ptoléméenne » que d'une « révolution copernicienne ». La philosophie antérieure dans ses aspects les plus marquants (c'est-à-dire, conception de la connaissance, relation de dépendance causale) était essentiellement *ad aliud* ou *ab alio*, c'est-à-dire tournée vers la réalité externe et vers un principe externe de son être même. Ce que signifie donc l'expression de « révolution copernicienne » lorsqu'on l'applique à la cosmologie moderne devrait se dire en un sens incomparablement plus profond des philosophies ancienne et médiévale, que des philosophies modernes dont les transformations par rapport à la pensée antécédente semblent plus nettement ptoléméennes que coperniciennes.

Ne serait-ce pas en effet que certaines tendances dites modernes en philosophie ambitionnent dans une certaine mesure de s'attirer une part du prestige que se sont valu les sciences physiques et mathématiques depuis les débuts de l'époque moderne ? Le critère de non-falsifiabilité relative des hypothèses successives formulées par la physique mathématique a ouvert la voie à des applications technologiques de plus en plus remarquables qui ont fait en sorte que la philosophie a tendu à se retirer du champ de la connaissance de la nature pour s'en remettre à la science empirique. L'Église y a malheureusement contribué pour beaucoup en s'acharnant sur des savants, comme Galilée, qui ne cherchaient rien d'autre que de poursuivre sans entraves la vérité selon les voies ouvertes par leurs nouvelles méthodes. Elle en a fait des victimes, dans un combat d'arrière-garde où elle ne pouvait invoquer pour seul argument que son autorité. Ce faisant elle a sans doute hypothéqué sa crédibilité en se mettant au service de doctrines périmées... Mais trêve de facilité, car ce n'est plus l'Église qui impose un sens altéré par le poids de ses structures, ni le communisme dans sa concrétisation politique. Avec le marxisme, pour citer Maurice Merleau-Ponty, « une parole était dite qui attendait réponse de cette immense humanité virtuelle depuis toujours silencieuse. On allait assister à cette nouveauté absolue d'un monde où tous les hommes comptent[1] ». Mais est-il vraiment justifié d'évoquer,

1. Maurice MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1965[5], p. 9.

comme le fait Merleau-Ponty dans son *Sens et non-sens*, « le fond de non-sens sur lequel se profile toute entreprise universelle, et qui la menace d'échec ». Il ne s'agit pas, comme le propose Maurice Merleau-Ponty (nous y reviendrons tantôt dans nos propos sur la violence), « de sauver l'homme historiquement constitué contre la nature qui, en nous et hors de nous, le menace toujours parce qu'elle est purement transitive ». Et il continue : « Nous ne devons faire aucune confiance au cours des choses, nous devons vénérer les chances admirables qui ont permis à une humanité de paraître, il n'est pas question d'abandonner aux héritiers un héritage qu'ils dilapideraient, ni de les consulter avec l'image qu'il faut en faire. Il y a ceux qui savent parce qu'ils ont compris l'histoire, et ceux qui follement ne consultent que leur conscience. » N'y a-t-il pas là un philosophisme ou un historicisme philosophique dont on peut juger qu'ils ne sont pas particulièrement intéressés à donner sens à leur agir ou au développement social dans lequel leur action se situe ? « Il y a, plutôt qu'un monde intelligible (c'est-à-dire, ajouterions-nous, un monde où le sens se déroule et s'inscrit), des noyaux rayonnants séparés par des pans de nuits »[2], monde chaotique où l'engagement s'accommode mal de la sincérité au nom même de la responsabilité : « Car l'engagement suppose toujours que l'on affirme au-delà de ce que l'on sait, que l'on croie par ouï-dire, que l'on quitte la règle de sincérité pour la règle de la responsabilité[3] ». Mais qu'est-ce donc qu'une responsabilité qui ne se fonde sur la sincérité ? La sincérité peut se tromper par ignorance, inexpérience ou naïveté. Elle ne peut se dissocier de cette responsabilité pleine et entière, authentique, dont il est question dans notre titre.

Nous sommes déjà loin en cette fin de XX^e^ siècle de ces engagements dont parle Maurice Merleau-Ponty dans *Sens et non-sens*. Certes les autoritarismes religieux hantent toujours notre monde, mais ils se situent plutôt ailleurs qu'au sein de nos sociétés occidentales. Les autodafés européens du passé, les croisades et les inquisitions (rappelons-nous Galilée et les bûchers), fruits amers de dictatures politiques et religieuses, ont trahi sans aucun doute l'esprit du christianisme. Ils ont violé la personne dans ce qu'elle a de plus profond, de plus substantiel, sa liberté, sa dignité, ses aspirations au progrès de la conscience, sa sensibilité, sa créativité.

Nous avons connu en ce siècle même, le XX^e^, les folies meurtrières des guerres mondiales, succédant aux impérialismes et aux colonialismes déshumanisants des siècles précédents, à l'appropriation « brutale » des personnes et des sociétés. Il y a une décennie, on pouvait déjà compter plus d'une centaine de millions de morts au bilan de guerres absurdes depuis le début du siècle. Plus près de nous les fascismes inhumains, les camps de la mort du nazisme, les goulags de Staline, l'holocauste de 6 000 000 de Juifs dans les fours crématoires de Hitler[4], le bombardement inqualifia-

2. *Ibid.*, p. 8.

3. *Ibid.*, p. 317.

4. L'Église chrétienne elle-même n'est pas à l'abri de comportements qui travestissent l'esprit évangélique et qui se durcissent dans des structures où l'autoritarisme écrase la liberté et la dignité humaines. Quel sort réserve-t-on dans les affaires humaines (la cité, l'université, les rapports internationaux, la vie de tous les jours) au respect fondamental de la vérité ? N'est-ce pas Dostoïevski qui raconte dans *Les Frères Karamazov*, son dernier grand ouvrage, dans la légende du « Grand Inquisiteur », que ce dernier condamnerait à nouveau le Christ au supplice s'il revenait sur terre ? « Si quelqu'un en mérite plus que tout le bûcher, c'est

ble de Hiroshima le 6 septembre 1945 et de Nagasaki trois jours plus tard par notre voisin, les États-Unis, ont terni l'histoire de notre siècle finissant. Les Américains en ont sans doute honte, eux qui refusent que le Smithsonian Institute de Washington le leur rappelle dans une exposition et cherchent par tous les moyens à s'en expliquer en invoquant le caractère hypocrite et pernicieux de l'attaque japonaise contre Pearl Harbor. Pourtant s'il est un peuple qui nous ressemble, dont les réflexes éthiques et culturels se rapprochent des nôtres, c'est bien le peuple américain. Le président Truman qui ordonna les bombardements était tout ce qu'il y avait de plus ordinaire comme Américain, boutiquier d'une petite ville du Missouri[5] !

I

Ce n'est pas cependant du non-sens, de la perversité de la guerre dont je voudrais vous entretenir d'abord, de cette absurde activité dépourvue de justification politique ou sociale fondamentale, à laquelle se sont adonnés les peuples et les États depuis les temps les plus reculés, mais plus particulièrement d'une perte de sens au sein du savoir, perte de sens entraînée par un certain empirisme réductionniste qui limite nos capacités de connaître le monde et les vivants à ce que peuvent découvrir les méthodes de la physique mathématique, et des répercussions de ce réductionnisme sur les valeurs et sur la conduite humaine, qui risque d'ouvrir la voie à un amoralisme inhumain. Les méthodes de la physique mathématique donnent lieu à des découvertes d'une grande importance scientifique et à des développements technologiques qui débouchent souvent sur des perspectives remarquables et tout à fait nouvelles, mettant à la disposition de l'humanité des pouvoirs d'intervention jusqu'ici inimaginables sur la vie et sur le monde qui nous entoure. Charles De Koninck, co-fondateur avec M^gr^ Parent du *Laval théologique et philosophique*, dont nous célébrons le cinquantenaire aujourd'hui, se garde bien, dans son livre *The Hollow Universe*, de s'attaquer à ceux qui appliquent les nouvelles méthodes, mais au réductionnisme qui tend à considérer ces méthodes comme les seules capables de nous faire connaître ce que sont les choses en elles-mêmes, l'univers[6]. Ce réductionnisme n'est pas le fait de tous

---

toi. Demain, je te brûlerai. » Cf. Alexis KLIMOV, *Dostoïevski*, Paris, Seghers, 1971, p. 165. Nous avons pu voir à la télévision récemment ces films d'archives montrant un bataillon d'ecclésiastiques en soutanes et chapeaux romains, en rangs serrés, paradant devant Mussolini le bras levé dans un salut fasciste. Et je ne sais si quelques-uns parmi vous se souviennent de ce délégué apostolique, ambassadeur du pape à Ottawa pendant la dernière guerre mondiale, visitant les collèges classiques du Québec pour faire l'apologie des armées de Franco et qui était reçu solennellement au chant de *Ecce sacerdos magnus* !

5. Charles De Koninck donnait un cours à l'Université de Montréal à l'automne 1945 quelques semaines après le bombardement nucléaire de Hiroshima et de Nagasaki. Le cours avait pour objet, je crois, le commentaire de Thomas d'Aquin sur un des premiers livres de la *Physique* d'Aristote. Je me souviens que De Koninck était fort préoccupé par l'énormité du geste américain. Ce bombardement marquait d'un degré nouveau d'atrocité, de férocité, d'irrationalité le caractère immoral de la guerre. J'eus l'occasion de m'en entretenir avec lui et j'en garde toujours un très vif souvenir.

6. D'éminents protagonistes des nouvelles méthodes tels Einstein, Oppenheimer, tout en reconnaissant leur puissance, leur efficacité dans le dévoilement d'aspects de la matière et de l'univers, ne s'enfermaient pas dans les limites de ce qu'elles peuvent déceler. Ils comprenaient que des aspects fondamentaux de la vie, des origines et de la structure du monde, échappaient aux prises de ces méthodes empiriques : l'intelligence, la dignité humaine, la liberté, la société.

les savants (Préface de *The Hollow Universe*, p. XI) : « L'opinion définitive de ces savants, écrit De Koninck, n'est aucunement acceptée par tous les scientifiques, et en fait elle n'est même pas l'opinion commune parmi eux. » Il reste qu'une trentaine d'années après la publication de l'ouvrage de De Koninck, le professeur A.J. Ayer, dans la séance de clôture du XVIII[e] Congrès mondial de philosophie de Brighton, que j'avais l'honneur de présider en 1988, prononçait une conférence dans laquelle il affirmait avec aplomb que la philosophie se divisait en deux formes dont l'une, l'empirisme, la philosophie analytique et des sciences, restait seule valable, tout le reste étant qualifié péremptoirement de « *rubbish* », c'est-à-dire de déchets, de rebuts...

Selon la logique de ce réductionnisme, la connaissance ne peut atteindre que ce que la méthode empirique permet de dévoiler. La représentation de l'être intime, substantiel, des choses qui nous entourent, de l'univers, de la vie, de la dignité humaine, de la liberté, des valeurs éthiques, en somme de ce qui fait l'intimité substantielle, de ce qui fonde l'agir humain, est enlevée à ce que nous sommes, à notre être tel que nous arriverions à nous le représenter dans une perspective réductionniste. Ce qui reste, c'est une enveloppe creuse, une représentation vide de ce qui jusque-là faisait la dignité, la valeur de la réalité humaine et du monde où elle s'insère (un univers creux ou vide, et c'est justement le titre anglais que De Koninck donne à son livre où est publiée la série de conférences prononcées aux États-Unis, *The Hollow Universe*).

Reprenons à pied d'œuvre ce qu'écrit De Koninck. D'abord il ne condamne d'aucune façon, nous l'avons rappelé, ceux qui usent de méthodes purement empiriques et mathématiques pour chercher à dévoiler ce que ces méthodes sont en mesure de nous faire connaître, ni la puissance et l'efficacité des moyens qu'elles permettent de construire en vue d'interventions humaines sur la nature vivante et non vivante. Il réprouve cependant la naïveté de certains scientifiques de haute voltige qui nous annoncent des machines capables de penser. Il cite un rapport, paru dans le *Manchester Guardian*, d'un colloque international de psychologues, neurophysiologistes et linguistes, réunis au Laboratoire national de physique en Grande-Bretagne sur la *Mécanisation des processus de la pensée* :

> Il est téméraire, lit-on dans l'article du correspondant scientifique du *Guardian*, d'exclure la vraisemblance qu'il soit possible de concevoir des machines qui puissent par elles-mêmes (pourvu qu'on leur accorde une expérience convenable des problèmes pratiques) se former une sorte de jugement tel que ceux qu'on retrouve dans les strates supérieures de l'activité intellectuelle créative. Bien entendu, nous avertit-on, il se passera beaucoup de temps avant qu'une machine fasse pour la physique moderne ce qu'Einstein a accompli pour cette science au tournant du siècle. Mais il est important qu'à ce stade il ne semble y avoir aucune raison obvie pour exclure cette possibilité[7].

7. Cf. Charles DE KONINCK, *The Hollow Universe*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1964, p. 2-3 : « It is rash to rule out the likelihood that one day it may be possible to design machines which can for themselves (given suitable experience of practical problems) form the kind of judgment which characterizes the higher flights of creative intellectual activity. It will be a long time, of course, before a machine will do for modern physics what Einstein did for it at the turn of the century. But it is important that at this stage there appears to be no obvious reason why this should not turn out to be possible. » Voir la précision essentielle de Charles De Koninck en note 9 plus loin. Mais ne faudrait-il pas reconnaître alors qu'il ne s'agirait plus

Le quotidien *Le Devoir*, aussi récemment que le 12 septembre de cette année, revenait au thème des robots (*nil novis sub sole* !), mais sur le ton de la menace. Il faut reconnaître que nous y sommes de plus en plus sensibles en cette saison référendaire. En tout cas, ce sont encore les Britanniques (serait-ce qu'ils ont une prédilection pour les scénarios apocalyptiques ?) qui brandissent cette fois la « menace potentielle pour l'humanité » des robots pensants. Un cybernéticien, le professeur Kevin Warwick, nous sert l'avertissement : « C'est toute l'espèce humaine [qui est menacée] si nous n'y prenons garde », déclare solennellement ce protagoniste des sciences et de l'humanité. Cela se fera « en puisant des informations dans d'autres machines [ou robots] [auxquels] ils sont directement reliés ». Pour comble le professeur Kevin Warwick nous annonce « la prochaine étape [qui] sera pour les robots de communiquer avec d'autres robots par le truchement d'ordinateurs et du réseau Internet ». Grâce aux échanges d'information, continue le brave cybernéticien, les robots pourraient devenir aussi « intelligents » que les hommes. Prenant pour exemple, et je cite toujours, les avions de combat modernes, qui sont presque manœuvrés par ordinateur, et le rôle des ordinateurs dans les transactions financières, Kevin Warwick estime, conclut l'article, que des décisions affectant la vie de millions de personnes sont peut-être déjà prises par des machines.

Mais revenons, à l'Univers creux ou vide (le *Hollow Universe*) qui se découvre aux instruments de la seule physique contemporaine. De Koninck déplore la déclaration d'un éminent porte-parole de cette façon de penser selon lequel la physique prouve que l'homme est une simple collection d'occurrences, que « Mr. Smith », ce n'est en fait qu'un « nom collectif appliqué à un paquet d'événements »[8]. Selon une telle physique, étroite et réductionniste, écrit De Koninck, l'activité des organismes ne pourra s'expliquer qu'en termes de physique et de chimie[9]. Si c'est là l'unique voie qui nous est ouverte, nous n'aurons plus à nous étonner que l'univers nous apparaisse creux et sans consistance, vide de tout sauf de dimensionnalité spatio-temporelle calculable, vide de profondeur substantielle, de vie, de conscience, de pensée ou de liberté[10].

> Si la « mémoire » (par exemple) est la faculté de retenir ce qui n'est plus présent, et de le reconnaître comme n'étant plus présent, les machines n'ont évidemment pas besoin d'un tel pouvoir pour faire leur travail. Pour avoir une mémoire en ce sens du mot, ce n'est pas

---

de « machines », mais d'entités vivantes... ? Le théoricien Stephen Hawking revient à ce thème des machines pensantes, sous forme de plaisanterie, dans sa leçon inaugurale à l'Université de Cambridge. Cf. *Black Holes and Baby Universes*, New York, Bantam Books, 1993-1994, chap. 7 : « Is the End in Sight for Theoretical Physics? », p. 68 : « [...] computers are a useful aid in research, but they have to be directed by human minds. If one extrapolates their rapid rate of development, however, it would seem quite possible that they take over altogether in theoretical physics. So maybe the end is in sight for theoretical physicists, if not for theoretical physics. »

8. *Ibid.*, p. XI : « Bertrand Russell's pronouncement that physics proves man to be a mere collection of occurrences, that "Mr. Smith" is in fact a collective name for a bundle of events [...] ».

9. *Ibid.* : « [...] if the behavior of organism is to be explained at all, this will have to be done in terms of physics and chemistry ».

10. *Ibid.* : « [...] if we accept it as the one true way of thinking about nature, the only wonder left to us will be wonder at the hollowness of the universe, both of nature and of thought ».

> assez de retenir des traces du passé. Des traces enregistrées du passé et la capacité de les utiliser, ce n'est pas l'unique façon de mémoriser[11].

L'opération de la mémoire ne consiste pas essentiellement dans l'inscription d'un ensemble de marques physiques ou chimiques dans une partie du cerveau, mais en une opération cognitive portant sur ce qui a été perçu ou senti dans le passé, même si de telles marques physiques sont des préalables à la connaissance de ce qui a été connu, mais n'est plus présent. Ce qu'il y a de mécanique, de purement physique ou chimique dans un tel processus ne comporte, comme nous l'indiquions, rien qui soit d'ordre cognitif et peut donc se dérouler dans une machine ou un outil électronique, comme un traducteur électronique ou une calculatrice, etc.

D'une certaine façon, il en est ainsi de la logique, nous dit De Koninck citant Copi (*Introduction to Logic*). La logique ne s'intéresse pas à nos capacités de développer la pensée, mais à mettre au point des techniques qui permettent de nous passer de penser. Bien entendu ces techniques n'ont de sens (techniques logiques, de calcul, etc.) que dans la mesure où elles servent à mécaniser des opérations en vue de faciliter la pensée.

> C'est ici évidemment que les machines prennent les choses en main. Et elles peuvent se charger de beaucoup de choses dont nous avions coutume de croire qu'elles exigeaient la pensée[12].

De Koninck cite Henri Poincaré qui dit à peu près la même chose, p. 29-30 : « Non seulement nous ne savons pas ce que sont ces choses [...]. Ainsi on pourra saisir volontiers qu'il ne soit pas nécessaire ni même utile pour démontrer un théorème de savoir ce qu'il signifie. » La machine peut faire *machinalement* ce que nous pouvons faire plus péniblement, plus difficilement et moins exactement par la pensée.

> Mais, insiste De Koninck, et je cite longuement, nous devons bien cesser un moment donné de nous livrer à ce jeu fascinant, et lorsque nous mettrons de côté nos jouets compliqués et deviserons entre nous des résultats obtenus, nous ne manquerons pas de nous apercevoir que nos mots, à moins d'être réduits au rôle de purs symboles, ne sont pas les marques indifférentes, objectives, que sont nos symboles (logiques ou mathématiques). La raison en est que par le fait même qu'ils sont des mots, ils doivent représenter une ou plusieurs significations, ce qui suppose un connaissant et une relation à un connaissant. Ce que les mots signifient nous devons le connaître avant de pouvoir les utiliser comme des mots. Mais les opérations effectuées sur des symboles ne requièrent aucune connaissance de ce qu'ils représentent et c'est pour cette raison que les mathématiques peuvent être considérées comme un jeu sur des symboles « sans signification », aux règles arbitraires[13].

---

11. *Ibid.*, p. 36 : « If "memory" is the faculty of retaining what is no longer present, and of recognizing it as no longer present, the machines plainly have no need for such a power to do their work. To have a memory in this sense of the word, it is not enough to retain traces of the past. Recorded traces of the past, and the ability to exploit them, are not all there is to memory. »

12. *Ibid.*, p. 29, citant Copi : « [...] from this point of view paradoxically enough, logic is not concerned with our powers of developing thought but with developing techniques that enable us to get along without thinking ». Et De Koninck continue : « This, of course, is where the machines are taking over. And they take over quite a lot that we used to believe demanded thought. »

13. *Ibid.*, p. 31 : « But we must leave off playing the fascinating game sooner or later, of course, and when we push aside our complex toys and begin to chat with one another about the results, we cannot help noticing that our words, when forced into the role of mere symbols are not the indifferent objective counters that our

Les symboles retenus par la physique mathématique pour saisir ce qu'est l'univers ne peuvent le représenter autrement que sous les aspects que ces symboles sont en mesure de dévoiler. Au plan des mathématiques, Charles De Koninck affirme avoir suffisamment montré ce qu'il veut dire par le « monde creux ou vide » des entités mathématiques[14]. Il ne condamne pas, répétons-le, cette façon de procéder qui est parfaitement légitime en elle-même et qui a rendu possible un progrès phénoménal des sciences et de leurs applications dans la maîtrise technique de la matière. Ce qu'il réprouve cependant, c'est le réductionnisme mathématique ou physique qui prétend limiter la connaissance des choses et de l'univers aux seules méthodes des mathématiques ou des sciences[15]. Mais il ne s'agit plus là de physique, ni de mathématiques au sens strict, mais d'une position proprement philosophique, celle d'un certain empirisme et, plus tard au XIX^{e} siècle, du positivisme.

En effet les constructions mathématiques constituées de symboles, comme De Koninck vient de les décrire, servent d'outils d'une extraordinaire efficacité en vue de concevoir un monde naturel à leur ressemblance. Ainsi la physique mathématique nous révèle un univers, un monde dont les aspects déterminants ne peuvent aller au-delà de ce que ces « constructions symboliques » ont pu retenir[16]. D'ailleurs Einstein lui-même nous avertit, rappelle De Koninck, que la pure construction mathématique « ne peut nous donner quelque connaissance que ce soit du monde de l'expérience ; toute connaissance du réel commence avec l'expérience et s'y termine[17] ».

Charles De Koninck illustre les problèmes auxquels peut conduire un tel réductionnisme. Bertrand Russell, un philosophe de notre époque, qui s'est pourtant prononcé assez dogmatiquement sur un grand nombre de sujets, tombe régulièrement dans le travers que De Koninck s'efforce de dénoncer. Il considère la notion de substance comme n'ayant pas de fondement. Lorsque par exemple je fais référence au fameux « Mr. Smith », je ne veux dire rien d'autre par là qu'une collection d'événements. Il s'agit d'un nom collectif pour désigner un ensemble, un essaim, une nuée. Il a raison dans la mesure où il conçoit la substance simplement comme soutien d'acci-

---

symbols are. The reason is that, by the very fact that they are words, they must bear one or several meanings, which suppose a knower and relate them to a knower. What words stand for is something which we have got to know before we can use them as words. But the operation upon symbols does not require knowledge of what they stand for, and this is why mathematics can be called a game with "meaningless symbols", played according to arbitrary rules. »

14. *Ibid.*, chap. 2 : « Mental construction and test of experience », p. 47 : « But let us get on with our hollow universe. We have seen what is meant by the hollowness of the world of mathematics. We have shown what this emptiness means in connection with number, which is sufficiently clear in the elementary example of 2 conceived as exactly the same as 1+1. »

15. *Ibid.*, p. 48 : « There is a sense indeed in which these scaffolds of symbols grow out of nothing, as it were, but thanks once more to that activity which we have tentatively called mental. I now mean to disclose a similar state of things in the physical world, that is, in the world presented to us by mathematical physics. »

16. *Ibid.*, p. 51 : « Now, sheer mathematical constructs, endowed with that hollowness which renders them so efficient as tools, must make over into their own likeness the natural world to which they are applied. The science which uses these symbolic devices, mathematical physics, thus finds itself able to reveal the world of nature only to the extent in which it can be caught in what has been termed the selective screen of symbolic construction. »

17. *Ibid.*

dents, à peu près comme le parquet soutient une table. En termes clairs, le physicien ne vise pas à connaître l'être profond des choses, il ne s'intéresse qu'à ce que peuvent atteindre ses méthodes[18]. Ainsi le physicien ne s'intéresse pas à la réalité fondamentale des choses sur lesquelles il se penche, mais à leurs mouvements, à leurs aspects mesurables et calculables, pas plus que le transporteur ne se soucie habituellement d'autre chose que le poids des bagages qu'on lui confie[19].

Certains types de réalités nous posent des difficultés d'un ordre particulier dans la mesure où l'unité qu'on associe à l'être fondamental ou substantiel n'est pas immédiatement discernable. La réalité qui s'impose à nous de prime abord est effectivement celle d'un ensemble (un flocon de neige, le brouillard, une plage, un lac, un banc de coraux, etc.), mais il y a même là, à un niveau qui souvent nous échappe, réalité substantielle à la manière dont une foule est constituée d'une multitude d'êtres humains qui sont des substances[20].

Il est d'autant plus difficile, le risque de réductionnisme est d'autant plus grand qu'on cherche à comprendre dans leur réalité profonde des choses plus complexes en s'en tenant à des symboles et à leurs interrelations qui peuvent s'appliquer indifféremment aux aspects mesurables des corps. Si le filet méthodologique laisse filtrer beaucoup de choses, combien en sera-t-il plus vrai des vivants et des personnes ! La méprise sera d'autant plus grossière que les symboles mis en œuvre resteront toujours en deçà de la vie qu'on cherche à expliquer.

De Koninck reconnaît cependant que Russell se rend compte de l'insuffisance du formalisme physico-mathématique. « Toutes les définitions nominales, note le philosophe anglais dans *Human Knowledge* (1948) [...], doivent conduire à la fin à des termes n'ayant que des définitions ostensives » se rapportant à la perception que nous avons des choses. « Ainsi, continue Russell, une interprétation empirique d'un ensemble d'axiomes, à condition d'être complète, doit toujours comporter l'usage de termes qui ont une définition ostensive dérivée de l'expérience sensible. » Sans une telle interprétation empirique des termes, « nous ne pouvons dire avec quelque exactitude que ce soit ce qu'une science quelconque est en train d'affirmer ». Il reste cependant que le fait d'interpréter les symboles en les référant à des définitions ostensi-

18. *Ibid.*, p. 60 : « [...] and it may be noted as well that scientists are most often bewildering because they use words where there is no need for them, when they should stick to their symbols ; and where words in fact turn out to be as meaningless as some of them say they are. Allow me to illustrate such a case. Bertrand Russell's famous Mr. Smith is, he assures us, really a mere bundle of occurrences, a collection of events ; and his name is hence no more than a collective one for such a swarm. This according to Russell, does away with "substance", reducing it to a mere linguistic convenience. On his understanding of "substance", this opinion is unassailable. The meaning he reads into substance is a very strange one, one that I am sure never occurred to Aristotle, and which in fact makes no sense. Substance, for Russell, is something that supports accidents in the way in which a floor supports a table [...] ».

19. *Ibid.* p. 64 : « In plain English, what are we asserting ? That the physicist need not know what a man is anymore than the shipping agent weighing trunks need be aware of what is in them. Far less in fact. »

20. *Ibid.*, p. 63 : « Of some objects, like stones or snowflakes, we may not be so sure — since the physicists have upset us by showing, in a sense, these are bundles of non-stones or non-snowflakes — but even these we consider to be substantial at least in the way that a crowd is, though we cannot identify the kind of unity they have. One thing is plain despite the difficulty of certain examples : we never feel that substance needs the reinforcement of solidity in order to be substantial [...] ».

ves est loin de réparer à un niveau plus profond les insuffisances méthodologiques d'un réductionnisme physico-mathématique[21]. Il manque encore d'autres méthodes, d'autres approches, des prises philosophiques sur les choses, telles que celle qu'a tentée Alfred North Whitehead, coauteur avec Russell des *Principia Mathematica*, quoi qu'on puisse penser par ailleurs de sa philosophie.

Essayons maintenant de voir dans un rapide survol comment les disciplines mathématiques et expérimentales et la philosophie, qui conjuguaient sans trop de peine leurs efforts dans l'Antiquité et au Moyen Âge, en sont arrivées à de telles dissonances à l'époque moderne. La perte de sens qui marque les aspirations scientifiques, réduisant les possibilités de réponse aux grandes questions qui hantent depuis toujours l'esprit humain à un *époché* plus ou moins rigide, se reflète dans une philosophie empiriste qui refuse en quelque sorte de s'ouvrir à d'autres perspectives, qui ne pose même pas les questions des origines, de l'esprit, de la liberté, des valeurs, autrement que dans une intention de pure vulgarisation ou en misant sur des présupposés mythiques ou populaires[22].

II

Je voudrais insister sur l'importance que prennent les diverses formes du scepticisme dans l'histoire de la philosophie occidentale soit dans l'Antiquité, soit à la Renaissance et dans le développement de la philosophie moderne, autant comme point d'aboutissement de longs processus de réflexion sur la difficulté d'appréhender l'homme et le monde, que comme point de départ de nouveaux dogmatismes (au sens large) dont on peut se demander s'ils peuvent faire autrement que de véhiculer les marques de leurs origines.

---

21. *Ibid.*, p. 64-65, note 1 : « In justice to Russell, we should keep in mind what he said in *Human Knowledge* (1948) : All nominal definitions, if pushed back far enough, must lead ultimately to terms having only ostensive definitions, and in the case of an empirical science the empirical terms must depend upon terms of which the ostensive definition is given in perception. The Astronomer's sun, for instance, is very different from what we see, but it must have a definition derived from the ostensive definition of the word « sun » which we learnt in childhood. Thus an empirical interpretation of a set of axioms, when complete, must always involve the use of terms which have an ostensive definition derived from sensible experience. It will not, of course, contain *only* such terms, for there will always be logical terms ; but it is the presence of terms derived from experience that makes an interpretation empirical.

The question of interpretation has been unduly neglected. So long as we remain in the region of mathematical formulae, everything appears precise, but when we seek to interpret them it turns out that the precision is partly illusory. Until this matter has been cleared up, we cannot tell with any exactitude what any given science is asserting. I find myself more often in hearty agreement with Russell than my allusions to him in these lectures might lead one to think. »

22. Voir par exemple Stephen Hawking, successeur de Newton à la chaire de mathématiques de l'Université de Cambridge. À propos de la création et de Dieu dans *Une brève histoire du temps* (Flammarion, 1989), Hawking fait des affirmations telles que « Un Univers en expansion n'exclut pas la possibilité d'un créateur mais il définit l'instant où ce dernier aurait pu accomplir son œuvre ! » (p. 23) ; et plus loin (au hasard) : « La théorie unifiée est-elle si contraignante qu'elle assure sa propre existence ? Ou a-t-elle besoin d'un créateur et, si oui, celui-ci a-t-il d'autres effets sur l'univers ? Et qui l'a créé, lui ? » Au même endroit (p. 209-210), il déplore que « Les philosophes réduisirent tant l'étendue de leurs intérêts que Wittgenstein, le plus grand philosophe de notre siècle, a pu dire que "le seul goût qui reste au philosophe, c'est l'analyse de la langue". Quelle déchéance, reconnaît-il (mais à partir de quelles prémisses ?) depuis la grande tradition philosophique d'Aristote à Kant ! »

Francis Bacon (1561-1626) propose dans son *Instauratio Magna* (*præmium*) de reprendre à nouveaux frais toute l'entreprise du savoir, « de commencer une totale reconstruction des sciences, des arts, de toute connaissance humaine sur des bases suffisantes ». Ayant noté la progression des arts et des techniques et la stagnation des connaissances spéculatives ou purement théoriques, il recommande l'abandon de la méthode déductive de la démonstration « qui laisse la nature s'échapper des mains » et le recours à la méthode inductive à laquelle on n'a pas suffisamment porté attention jusqu'à maintenant[23]. Ne rien admettre, pose-t-il, qui ne soit perçu ou pour le moins examiné avec soin et sévérité[24] ! Ce qu'on cherche, ce n'est pas de connaître pour le plaisir de connaître, mais de se mettre à l'écoute de la nature pour mieux lui commander[25]. Bacon établit donc à la fois la nécessité de procéder selon une méthode empirique et le lien obligé entre le connaître et le pouvoir[26].

L'inefficacité présumée, l'inutilité supposée des connaissances antérieures incitaient donc Bacon à envisager une reconstruction radicale du savoir sur une base empirique et en privilégiant en quelque sorte le pouvoir conféré sur la nature comme critère de succès. Descartes (1596-1650) en vint à la même résolution, mais en souscrivant en gros à la déconstruction sceptique des savoirs philosophiques traditionnels. Une longue lignée de sceptiques pyrrhoniens et académiques avait entretenu pendant la Renaissance la flamme du doute. Michel de Montaigne (1533-1592) reprenait dans ses *Essais* (livre II, chap. XII, *Apologie de Raymond Sebond*) les arguments sceptiques de l'Antiquité. Léon Brunschvicg dans un livre intitulé *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* (Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1945), montrait l'influence déterminante exercée par Montaigne sur le fondateur de la philosophie moderne européenne, Descartes, dont l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, l'ASPLF, célébrera le quatrième centenaire de la naissance dans un colloque sur le thème de « l'esprit cartésien », à Paris en août-septembre 1996.

Descartes crut pouvoir se dégager de toute philosophie antérieure en recourant justement au doute radical, c'est-à-dire au *dubito* sceptique. Le *dubito*, pensait-il, ouvrait la voie au *cogito* et le *cogito* à l'affirmation du *moi. Dubito-cogito ergo sum.* Mais si vraiment le *dubito*, renforcé au surplus par l'hypothèse du « malin génie »,

---

23. Francis DE VERULAM BACON, « The Great Instauration », dans *English Philosophers from Bacon to Mill*, E.A. Burtt, éd., New York, The Modern Library, Random House, 1939, p. 5-6 : « [...] to try the whole thing anew upon a better plan, and to recommence a total reconstruction of sciences, arts, and all human knowledge, raised upon the proper foundations ».

24. *Ibid.*, p. 20 : « For I admit nothing but on the faith of eyes, or at least of careful and severe examination ; so that nothing is exaggerated for wonder's sake, but what I state is sound and without mixture of fables or vanity. »

25. *Ibid.*, p. 222-223 : « For the matter in hand is no mere felicity of speculation, but the real business and fortunes of the human race, and all power of operation. For man is but the servant and interpreter of nature : what he does and what he knows is only what he has observed of nature's order in fact or in thought ; beyond this he knows nothing and can do nothing. For the chain of causes cannot by any force be loosed or broken, nor can nature be commanded except by being obeyed. And so those twin objects, *human knowledge* and *human power*, do really meet in one ; and it is from ignorance of causes that operation fails.»

26. *Ibid.*, *Novum organum*, p. 28, Aphorisme III : « Human knowledge and human power meet in one ; for where the cause is not known the effect cannot be produced. Nature to be commanded must be obeyed ; and that which in contemplation is as the cause is in operation as the rule. »

ruine la pensée de fond en comble, si dans sa forme la plus authentique de réflexivité, il ne se laisse même pas subsister lui-même, si, comme disait Blaise Pascal, cet autre grand lecteur de Montaigne, « tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes », comment prétendre même établir un *cogito* un tant soit peu positif et qui débouche sur un *sum* ? Le *cogito* peut-il n'être pas vide ou creux, comme le *dubito* qui le fonde ? Comment par ailleurs l'*ego cogitans* lui-même, le *moi-pensant* ou l'esprit peut-il établir l'existence d'un Dieu véridique qui serve de garant à l'existence de « mon corps », c'est-à-dire du corps que je perçois comme mien, puisque, prétend Descartes, Dieu lui-même ne pourrait m'induire dans l'erreur de croire que j'ai un corps si je n'en ai pas ?

Mais comment établir des relations crédibles entre ces deux composantes de moi-même, mon esprit et mon corps ? Les *esprits animaux* de Descartes n'ont pas eu beaucoup de succès. Le Père Malebranche (1638-1715) opta plutôt pour l'occasionnalisme selon lequel des effets se produisent mécaniquement par l'action divine au niveau du corps à l'occasion des changements dans l'ordre de l'esprit. Baruch Spinoza (1632-1677) résout l'énigme quant à lui en faisant de la pensée et de l'étendue des attributs infinis d'une même substance divine... Le dernier grand cartésien, Leibniz (1646-1716), fit appel dans sa *Monadologie* à une harmonie préétablie en vertu de laquelle chaque monade est un miroir de toutes les autres. Vous me pardonnerez, j'espère, l'impertinence de ces courtes indications qui ne visent qu'à illustrer la difficulté de justifier les points de départ des propositions de base du rationalisme cartésien. Blaise Pascal (1623-1662) en reconnaissait autant en qualifiant Descartes d'« inutile et incertain[27] » tout en clamant de façon manifestement contradictoire que « le pyrrhonisme est le vrai[28] ».

Par ailleurs des présentations très schématiques de l'histoire de la pensée, comme celle que je viens d'esquisser, ne représentent qu'un mince filet de la réalité foisonnante du passé. Les successions de penseurs largement privilégiées tiennent très peu compte de la complexité des faits du passé. Ainsi en un sens c'est *a posteriori* que l'histoire se crée et s'écrit, à partir des personnages, des doctrines et des événements qui ne se distinguaient pas aux époques antérieures avec la netteté qu'on leur attribue ou reconnaît plus tard.

En Grande-Bretagne, les héritiers de Bacon et de son empirisme ne se démarquaient peut-être pas avec évidence des nombreuses autres tendances qui avaient cours à cette époque. Qu'on songe par exemple aux platoniciens de Cambridge (Cambridge Platonists), aux représentants de l'épicurisme et du stoïcisme, de l'aristo-

27. Blaise PASCAL, *Pensées*, texte de Léon Brunschvicg, Paris, Nelson, 1940, p. 80, pensée 78.

28. *Ibid.*, p. 226, pensée 432. Il faut reconnaître cependant que pour Pascal il ne peut y avoir de pyrrhonien parfait. Cf. *ibid.*, p. 228, pensée 434 : « Que fera donc l'homme en cet état ? Doutera-t-il de tout ? doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle ? doutera-t-il s'il doute ? doutera-t-il s'il est ? On n'en peut venir là ; et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante, et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point [...]. Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? », se demande Pascal. « Qui démêlera cet embrouillement ? La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô hommes qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle ? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes, ni subsister dans aucune. »

télisme, à l'alliance de l'idéalisme platonicien et de l'empirisme dans le mentalisme de Berkeley (1688-1753)[29] ?

Thomas Hobbes (1588-1679) s'était insurgé contre la scolastique des universités en édifiant une sorte d'empirisme dans la foulée de Francis Bacon. Il reprend d'Aristote le principe de l'origine sensitive de toute connaissance humaine[30]. Il considère comme allant de soi que ce qu'il appelle les qualités sensibles, les qualités affectant les corps, telles la couleur, la dureté, l'odeur, la saveur, la sonorité, etc., et par lesquelles leur étendue, leur état de mouvement et de repos, leur unité ou leur multiplicité sont connus, que ces qualités sensibles, dis-je, n'ont pas de réalité dans l'objet. Il pense avoir évité ainsi le recours aux espèces cognitives par lesquelles les philosophes antérieurs avaient tenté de sauvegarder l'objectivité de la connaissance.

Fidèle à l'empirisme, John Locke (1633-1704), refuse au départ l'innéisme cartésien. Il considère comme tout à fait évident, et il l'affirme dès le début de son livre[31], que les idées que nous avons et qui prennent leur origine dans l'expérience sensible constituent l'objet même de notre intelligence. L'expérience sensible elle-même comporte la perception de deux types de qualités : les qualités primaires, qui sont inséparables des corps en quelqu'état qu'ils puissent être (telles que la solidité, l'étendue, la forme, la mobilité), puis les qualités secondaires (*sensibles communs* d'Aristote), dont Locke nous dit, comme Hobbes avant lui dans une certaine mesure, qu'elles ne sont rien dans les objets mêmes sinon des pouvoirs de produire en nous diverses sensations des qualités primaires, c'est-à-dire la grandeur, la forme, la texture et le mouvement[32]...

Locke admet que nous acceptons naturellement l'objectivité des qualités secondaires. Mais il l'explique par le fait que nous ne faisons pas le lien entre les qualités primaires et secondaires, et que nous ne pouvons spontanément concevoir des qualités primaires comme capables de produire la sensation en nous des qualités secondaires[33]. Locke pourtant ne peut se résoudre à couper les ponts avec le réel. Son œuvre

---

29. Voir *Histoire de la philosophie*, de F. COPLESTON, tome V, chap. III ; et *The Platonic Renaissance in England*, par E. CASSIRER, traduit par J.P. Pettegrove, London, Edinburgh, 1953.

30. *The English Philosophers from Bacon to Mill*, Leviathan, p. 136 : « The original of them all is that which we call *sense*, for there is no conception in a man's mind which has not at first, totally or by parts, been begotten upon the organs of sense. »

31. *English Philosophers*, par E.A. BURTT. John LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, Livre II a, « Of Ideas », chap. 1, # 1, p. 248 : « Of ideas in general, and their original # 1. *Idea is the object of thinking*. Every man being conscious to himself that he thinks, and that which his mind is applied about whilst thinking being the ideas that are there, it is past doubt that men have in their mind several ideas [...]» ; p. 131-132 : « dans l'objet qui les cause elles ne sont rien d'autre que divers mouvements de la matière [...], l'apparence en nous est imagination, la même à l'état de veille que dans le rêve. Et comme la pression, le frottement, le coup sur l'œil nous font imaginer la lumière (« *makes us fancy a light* »), et une pression sur l'oreille produit un bruit, ainsi les corps que nous voyons ou entendons produisent le même effet par leur forte action que pourtant nous n'observons pas. »

32. *Ibid.*, p. 265 : « 10. Secondary qualities. — [...] such qualities, which in truth are nothing in the objects themselves, but powers to produce various sensations in us by their primary qualities, i.e., by the bulk, figure, texture, and motion of their insensible parts, as colors, sounds, tastes, etc., these I call *secondary* qualities. »

33. *Ibid.*, p. 271 : « The reason why the one are ordinarily taken for real qualities, and the other only for bare powers, seems to be because the ideas we have of distinct colors, sounds etc. containing nothing at all in

recèle les germes d'un doute radical. Il accepte la façon dont Descartes formule le problème des relations entre l'esprit et le corps. Mais il ne peut en bon empiriste souscrire aux solutions imaginées par Descartes lui-même, ni à celles qu'imagineront les successeurs de Descartes, Malebranche, Spinoza ou Leibniz. Et il relègue la notion de substance au domaine de l'inconnaissable. « Ne pouvant nous imaginer comment peuvent subsister par elles-mêmes des idées simples (de la sensation), nous nous habituons à supposer qu'il y a un substrat dans lequel elles inhèrent, et dont elles résultent ; ce que donc nous appelons *substance* », (un « je ne sais quoi »)[34].

David Hume (1711-1776) se dégage quant à lui des traces de réalisme qui subsistent chez Locke. Mieux vaut selon lui tirer les conclusions qui s'imposent de la distinction entre qualités primaires et secondaires. « Les chercheurs modernes, écrit-il dans son *Enquête sur l'entendement humain*[35], s'accordent tous à reconnaître que les qualités sensibles des objets, telles que le dur, le mou, le chaud, le blanc, le noir, etc. ne sont que secondaires, et n'existent pas dans les objets mêmes, mais sont des perceptions de l'esprit, sans modèle ou archétype externe, auquel elles se réfèreraient. Si on l'accorde pour les qualités secondaires, on doit aussi l'admettre pour les prétendues qualités primaires d'étendue et de solidité [...] ».

Les objets de toute recherche rationnelle se divisent selon Hume en deux catégories : *les faits* (*matters of fact*) et les *relations entre idées*. Les mathématiques ont trait à ces dernières et la vérité des propositions qui les expriment n'ont aucun rapport avec ce qui existe en dehors de l'esprit ; « les propositions de cette nature, dit Hume, se découvrent par la simple opération de l'esprit, sans dépendre de ce qui existerait quelque part dans l'univers[36] ». Les faits (*matters of fact*) par contre ne peuvent s'avérer de la même façon. Car le contraire d'un fait reste toujours possible. Nous ne pouvons donc nous en tenir à une simple opération mentale pour en saisir la vérité. En dehors de l'expérience sensible immédiate et de son prolongement dans la mémoire, il n'y a pas d'autre moyen de connaître par la raison l'existence d'un fait que de faire appel à la relation de cause à effet. Or la notion de cause nous échappe, dit Hume. Elle ne nous est pas immédiatement perceptible. Nous ne voyons jamais une chose en causant une autre, mais seulement une chose qui succède à une autre, un état qui en suit un autre. Or la succession temporelle ne signifie pas causalité. S'il y a constance entre la succession de deux événements ou de deux choses, si le mouve-

---

them of bulk, figure or motion, we are not apt to think them the effects of these primary qualities which appear not to our senses, to operate in their production, and with which they have not any apparent contiguity, or conceivable connections. Hence it is that we are so forward to imagine that those ideas are the resemblances of something really existing in the objects themselves, since sensation discovers nothing of bulk, figure, or motion of parts in their production, nor can reason show how bodies by their bulk, figure and motion should produce in the mind the ideas of blue or yellow, etc. »

34. *Ibid.*, p. 295 : « If anyone should be asked, what is the subject wherein color or weight inheres, he would have nothing to say but, the solid extended parts. And if he were demanded, what is it that solidity and extension inhere in, he would not be in a much better case than the Indian before mentioned, who, saying that the world was supported by a great elephant, was asked what the elephant rested on ; to which his answer was a great tortoise ; but being again pressed to know what gave support to the broad-backed tortoise, replied — something he knew not what. »

35. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, p. 682.

36. *Ibid.*, p. 598.

ment d'une boule de billard A dans telles conditions est toujours suivi d'un mouvement de la boule B, on pourra conclure avec probabilité et vraisemblance que le mouvement de A est cause du mouvement de B. Mais nous ne saisirons jamais la causalité de A s'exerçant sur B. De même la réalité substantielle n'est pas saisissable en elle-même, et mieux vaut suspendre son jugement à son sujet. Hume opte donc pour un scepticisme académique en matière de faits plutôt que d'accréditer des notions prétendument fumeuses comme celles de substance ou de cause. La subjectivité de la connaissance est posée comme allant de soi : cette maison et cet arbre ne sont autre chose que des perceptions de l'esprit[37].

Le principe empiriste se retourne chez Hume contre le rationalisme cartésien pour lui refuser toute possibilité de se dégager de son doute radical. « L'esprit n'a jamais en sa présence que ses perceptions, et ne peut aucunement avoir une expérience de leur connexion avec des objets [...]. Recourir à la véracité d'un être suprême, pour établir la véracité de nos sens, c'est faire un cercle tout à fait inattendu, dit Hume. Si l'on doute une fois du monde extérieur, on sera à court d'arguments pour prouver l'existence de cet Être (Dieu) ou de ses attributs[38]. »

L'*empirisme logique* plonge des racines profondes dans ces philosophies dont nous avons esquissé quelques aspects, ainsi que dans les sciences contemporaines. J. Joergensen énumère quelques-unes des influences qui se sont exercées sur cette école (entre autres, Hume, Comte, Stuart Mill, Poincaré, Russell, Wittgenstein)[39]. On préfère l'appellation d'« empirisme » à celle de « positivisme » pour souligner les divergences qui existent avec cette dernière école. L'empirisme logique, selon ses partisans, privilégie « un besoin de clarifier les fondements de la signification et de la connaissance plutôt qu'un besoin de justifier des idées préconçues[40] ». Il est moins un système, une doctrine, qu'une attitude, une commune façon d'aborder les problèmes.

Le mouvement prend son origine dans le Cercle de Vienne, un groupe de penseurs qui, à partir de 1923, se réunissait à Vienne tous les jeudis sous la direction de Moritz Schlick. Ce dernier, comme la plupart des participants, avait commencé sa carrière dans d'autres disciplines ; sa thèse de doctorat, dirigée par Max Planck, portait notamment sur un problème d'optique théorique. Le Cercle se proposait comme but de constituer une « science unifiée » (*Einheitwissenschaft*), qui « comprendrait toute connaissance de la réalité accessible à l'homme, sans la morceler en disciplines spéciales séparées les unes des autres, telles que la physique et la psychologie » par exemple[41]. Pour arriver à cette fin, il fallait s'efforcer, comme dans l'empirisme humien, de s'en tenir strictement à « une méthode d'analyse logique » qui « élimine toute assertion et toute interrogation d'ordre métaphysique comme dépourvues de sens, et de clarifier le sens des concepts et des propositions des sciences empiriques

37. *Ibid.*, p. 681.

38. *Ibid.*

39. J. JOERGENSEN, « The Development of Logical Empiricism », dans *International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago, The University of Chicago Press, II, 9 (1951), p. 1.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, p. 4.

en en précisant le contenu immédiatement observable »[42]. Il n'est plus question de s'intéresser aux affirmations philosophiques telles que l'existence de Dieu autrement qu'en les déclarant dépourvues de sens. N'ont du sens que les propositions scientifiquement vérifiables[43]. Les propositions du métaphysicien et du théologien par contre relèvent de la poésie ou du mythe, plutôt que des faits[44].

« Nous entrons, soutient Schlick au Congrès international d'Oxford en 1930, dans une nouvelle ère philosophique [...] très différente de son passé, tellement rempli de pitoyables échecs, de vains combats et de disputes futiles[45]. » Selon Ernst Mach, un précurseur de l'empirisme logique, il n'y a pas de réalité sous-jacente aux sensations, « le mot "réalité" n'est qu'un mot qui s'applique à l'ensemble des sensations observables ». Il en est de même du « moi » dont les frontières varient selon la richesse de nos expériences et disparaissent même dans le sommeil sans rêves ou se modifient radicalement dans la maladie mentale[46]. Mach ne fait pas de distinction essentielle entre phénomènes psychiques et phénomènes physiques.

Bertrand Russell préconise pour sa part l'application de la méthode d'analyse logique aux problèmes de l'empirisme épistémologique[47]. Il cherche à montrer dans ses *Principia Mathematica*, écrits en collaboration avec A.N. Whitehead, que les mathématiques peuvent se réduire à la logique formelle. Il pense pouvoir se dispenser de l'abstraction, car il n'est pas nécessaire, pense-t-il, d'en arriver à une qualité commune à plusieurs objets pour les inclure dans une même classe. Il suffit en effet de leur conférer l'appartenance à cette classe en raison de leur ressemblance à la qualité de l'un d'entre eux, par exemple la classe des choses rouges[48].

Comme nous l'avons indiqué précédemment, il n'y a pas de « chose » ni de substance permanente pour Russell, seulement « une certaine série d'apparences reliées entre elles par continuité et par certaines lois causales[49] ». Il écrit dans son livre intitulé *Philosophy*[50] : « Je dis "je m'assieds à ma table", mais je devrais dire : Un événement d'une certaine série reliée causalement de façon à constituer la série

---

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*, p. 40-41 (citant M. Schlick).

44. *Ibid.*, p. 4 : the « negative task [of the Vienna circle] is an expurgation of metaphysical-speculative statements as meaningless, while its positive task is to define ever more precisely and fully the meaning of scientifically tenable statements ». Il est sans doute légitime de limiter les affirmations scientifiques à ce que la méthode rigoureusement scientifique est en mesure d'affirmer. C'est là un point sur lequel De Koninck insiste abondamment dans *The Hollow Universe*. Mais il est tout à fait absurde de déclarer péremptoirement qu'il ne puisse y avoir d'autres méthodes rigoureuses d'accès à la connaissance. Un tel *préjugé* ne relève plus de la simple science, mais de ce qui est devenue une philosophie sceptique. Cf. plus loin p. 5 : « The other statements [...] show themselves to be completely meaningless, if we take them as the metaphysician intends them [...]. The metaphysicians and theologians, misinterpreting their own sentences, believe that their sentences assert something, represent some state of affairs. Nevertheless, analysis shows that these sentences do not say anything, being instead only an expression of some emotional attitude. »

45. *Ibid.*, p. 40-41 (citant M. Schlick).

46. *Ibid.*, p. 9.

47. *Ibid.*, p. 11.

48. *Ibid.*, p. 12-13.

49. *Ibid.*, p. 14.

50. B. RUSSELL, *Philosophy*, New York, Norton, 1927, p. 243-244.

complète qu'on nomme une "personne" est dans une certaine relation spatiale à un événement appartenant à une autre série d'événements reliés causalement entre eux d'une façon différente et ayant une configuration spatiale dénotée par le mot "table". Je ne parle pas ainsi parce que la vie est trop courte ; mais c'est ce que je devrais dire si j'étais un véritable philosophe. » Il revient à la même idée un peu plus loin[51] en comparant la simple remarque de l'enfant du philosophe (« il y a un hippopotame là-bas ») à la réponse de son père : « Il y a là-bas un ensemble coloré ayant une certaine forme, qui se rapporte peut-être à un système de causes extérieures du genre dénommé hippopotame. » Et Russell d'ajouter en badinant : « Je ne me conforme pas personnellement à cette consigne. » Il est convaincu par ailleurs que les objets immédiats des sens sont dans le cerveau, non pas dans le monde extérieur[52].

Russell rejette le doute cartésien, car si le doute universel est irréfutable[53], il faut tout de même accepter la masse de connaissances ordinaires dont chacun des éléments peut être mis en doute, mais dont l'ensemble s'impose puisque autrement on est condamné à l'aridité. Malgré son scepticisme et son subjectivisme empiriste, Russell semble vouloir s'accrocher à un certain réalisme naturel qui l'incline à parler de la philosophie comme d'une infection ou d'une « maladie[54] ».

Ludwig Wittgenstein a exercé à l'instar de Russell une grande influence sur le développement de l'empirisme logique[55]. Pas plus que pour les autres penseurs présentés ici, nous ne prétendons exposer l'ensemble des éléments de sa pensée. Voici cependant comment Wittgenstein conçoit la philosophie dans son *Tractatus logico-philosophicus :*

> La bonne méthode en philosophie consiste à ne rien dire sauf ce qui peut être dit, c'est-à-dire les propositions de la science naturelle, c'est-à-dire quelque chose qui n'a rien à voir avec la philosophie ; et ensuite toujours, lorsqu'un autre veut dire quelque chose de métaphysique, à lui démontrer qu'il n'a donné aucun sens à certains signes dans ses propositions. Cette méthode ne contenterait pas l'interlocuteur — il n'aurait pas le sentiment que nous lui enseignons de la philosophie — mais ce serait la seule méthode strictement correcte [...]. Mes propositions clarifieraient la situation de la manière suivante : celui qui me comprend reconnaît en fin de compte qu'elles n'ont pas de sens, lorsqu'il a grimpé à travers elles, sur elles, par-dessus elles. (Il doit pour ainsi dire rejeter l'échelle après s'en être servi pour monter.) Il doit surmonter ces propositions ; après, il voit le monde correctement[56].

Ces quelques lignes illustrent le caractère cryptique et difficile de l'attitude de Wittgenstein. Remarquons en particulier l'analogie de l'échelle empruntée à Sextus

51. *Ibid.*, p. 280.

52. B. RUSSELL, *Our Knowledge of the External World*, p. 68 ; et *Portraits from Memory*, 1956, p. 147-148.

53. B. RUSSELL, *Our Knowledge of the External World*, p. 70-76.

54. *Ibid.*, p. 87.

55. Cf. JOERGENSEN, « The Development of Logical Empiricism », p. 17-28.

56. Cité dans *ibid.*, p. 27.

Empiricus[57]. Le Cercle de Vienne fut fortement marqué par Wittgenstein même si ce dernier n'obtint pas la faveur de tous ses membres[58].

Alors que Wittgenstein exerça surtout une influence sur le Cercle de Vienne par son *Tractatus logico-philosophicus*, Carnap participa activement à l'orientation de la pensée du groupe. Il s'opposa à la conception que se faisait Wittgenstein du rôle et de la nature de la philosophie. La philosophie selon lui doit analyser les concepts, les propositions et les théories de la science. Ses propositions ont une signification légitime, car elle est « une syntaxe logique du langage de la science ». La philosophie ne porte pas sur les objets de la science, mais uniquement sur les propositions formulées par la science à propos de ces objets[59].

L'empirisme logique, malgré les divergences de ses adhérents, est caractérisé surtout par sa théorie de la vérification qui vise à fournir un critère de signification des propositions. Les propositions se divisent en deux catégories dans la foulée de l'empirisme humien : les propositions logiques ou formelles qui ne prétendent pas représenter la réalité et les propositions empiriques qui n'ont de sens que pour autant qu'elles se vérifient dans l'expérience sensible. Le critère a pris plus d'ampleur avec les années. On accorde maintenant qu'une proposition ait du sens pourvu qu'on puisse la vérifier ou la falsifier, même si on ne l'a jamais fait, ou encore pourvu qu'on puisse concevoir la possibilité de trouver à l'avenir des moyens de vérification encore inexistants aujourd'hui. Car la science s'accommodait mal du principe plus restreint et contraignit l'empirisme à élargir son critère de vérification[60].

Il existe nombre d'individus et d'écoles dans le monde contemporain qui se rattachent de plus ou moins près à l'empirisme logique ou à l'empirisme tout court. Cette façon de penser se situe en effet dans le prolongement de la philosophie depuis Descartes, Bacon et Galilée. Cependant elle semble si radicale dans son critère qui n'admet de valables que les propositions fondées sur l'expérience sensible et qui aboutit souvent à une sorte de matérialisme et de scepticisme théorique ou pratique, qu'elle a sans doute provoqué la multiplication et la croissance de tendances philosophiques adverses, spiritualistes et intuitionnistes. Une philosophie qui ne trouve aucune signification aux réalités spirituelles et proprement humaines telles que la liberté, les valeurs, l'esprit, Dieu, ne peut manquer de susciter une opposition farouche et tenace, si tant est que l'homme soit davantage qu'un objet purement sensible et mesurable.

57. Sextus ajoute deux autres analogies, celles du purgatif qui s'élimine avec les déchets du corps et du feu qui se consume lui-même en consumant le bois du brasier.

58. Cf. JOERGENSEN, « The Development of Logical Empiricism », p. 28.

59. A.J. AYER, *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications, 1935, p. 31-32.

60. Cf. Hunter MEAD, *Types and Problems of Philosophy*, New York, Henry Holt, rev. ed. 1946, chap. 11, p. 255 : « [...] some testing operation must be conceivable even if we cannot now construct the actual test situation. The statement must, in short, be of such a character that testable differences would be discoverable if it were true, as against its being false. »

III

Ce qui donc garde un sens rigoureux, une certaine consistance dans la perspective empiriste, c'est le monde matériel dans la mesure où les objets qui s'y trouvent sont susceptibles d'être observés et mesurés. La puissance des moyens dont disposent les sciences empiriques leur permet de formuler des théories qui provoquent l'admiration et l'étonnement : l'expansion et la possible contraction de l'univers, ses origines dans une explosion cosmique (le « Big Bang »), des vitesses et distances qui dépassent l'entendement (des milliards d'années-lumière), l'équivalent énergie/masse posé dans la formule d'Einstein ($E = Mc^2$; c représentant la vitesse de la lumière, soit environ 300 000 km/s), les découvertes extraordinaires de la génétique moléculaire de Mendel à nos jours. Les sciences empiriques débouchent sur des possibilités d'interventions inimaginables dans la matière vivante et non vivante. Les sciences d'aujourd'hui confèrent à l'homme un pouvoir extraordinaire qui répond tout à fait aux liens étroits que Francis Bacon proposait d'établir entre le savoir et le pouvoir.

Il reste que si les aspects observables et mesurables d'où partent les sciences empiriques sont d'un intérêt considérable en vue de l'amélioration de la vie humaine dans l'ordre de l'énergie, de la santé, des communications, etc., les aspects les plus profonds des choses échappent cependant aux méthodes empiriques. La nature de la conscience, l'intentionnalité, le vouloir, l'esprit et son rapport au corps, la liberté, la responsabilité morale, la nature de la société et de l'État, autant de réalités qui échappent aux mensurations ou aux méthodes scientifiques. Même la substantialité est soustraite à la méthode des sciences empiriques comme nous le constatons chez de nombreux philosophes empiristes dont nous venons d'examiner brièvement la pensée.

Les applications technologiques auxquelles donnent accès les sciences ne sont pas à dédaigner, mais elles ne permettent pas de saisir ce que serait la réalité fondamentale des choses dont les méthodes empiriques ne dévoilent que des aspects se rapportant à l'étendue et au mouvement. Charles De Koninck qualifiait le monde ainsi saisi par les sciences de « monde creux » (« *hollow universe* »). Les réalités plus complexes (êtres matériels dans leurs aspects non mesurables ou observables, vivants végétatifs et sensitifs, humains, avec ce qui les caractérise dans leur intériorité, valeurs, spiritualité, liberté, intelligence...) comportent des aspects spatio-temporels, étendue, mobilité, composantes élémentaires mesurables, qui sont comme une potentialité corporelle dans laquelle les aspects qui échappent à l'empirisme prennent forme, mais sans être réductibles à ces composantes. Il y a en effet de nombreux objets qui sont proprement insaisissables aux sciences empiriques, des aspects fondamentaux qui constituent l'intériorité des choses.

Ces dernières décennies, nous avons cru nécessaire de nous interroger sur un phénomène qui a eu cours sous une multitude de formes depuis les temps les plus reculés : la violence. En tout cas le congrès mondial organisé à Montréal en 1992 s'était efforcé de débroussailler quelques-unes des confusions qu'on entretenait depuis des millénaires à ce propos. On parlait tout aussi facilement d'un violent orage, d'un violent séisme, d'une violente douleur, que d'un crime violent. Il fallait,

croyons-nous, ne parler de violence au sens propre qu'à propos de situations ou de comportements où la volonté, la liberté, la conscience étaient engagées. La violence proprement dite supposait une violation de l'*autre* directement ou indirectement. Infliger une douleur physique ou même psychique à un autre sans mauvaise intention, mais pour son bien, ne serait pas une violence au sens où nous l'entendons. Un médecin par exemple qui est obligé dans des circonstances exceptionnelles d'effectuer à froid sur quelqu'un une intervention douloureuse, sans quoi cette personne risquerait de mourir, n'exerce pas de la violence à proprement parler. Par ailleurs, des situations structurellement stables et acceptées même par ceux ou celles qui les subissent (l'esclavage, une rémunération inadéquate, l'abus des enfants, des malades, ou des vieillards, l'inégalité des femmes, l'impérialisme, le colonialisme, etc.), restent autant de cas de violence condamnables dans l'ordre éthique même si ces comportements ne suscitent plus ni sursaut de refus, ni indignation, ni révoltes ouvertes...

L'histoire est jalonnée de situations où la violence au sens strict apparaît comme une composante essentielle du développement historique. Cependant la violence proprement dite ne peut être qu'éthiquement condamnable. La violence dont un évolutionniste comme Darwin fait état dans les processus de développement naturel vers des formes plus parfaites de vie n'appartient pas au domaine de l'éthique. Dans la sélection naturelle ou culturelle le plus apte survit ; le moins apte est éliminé. Selon la définition que nous avons donnée de la violence, ce ne peut être que dans l'évolution culturelle que la responsabilité humaine est engagée. Mais compte tenu de ce que nous avons déjà dit des survivants de l'histoire, il n'est pas du tout sûr que ce soit le plus humainement évolué qui survive. Il y a bien des chances que ce soit justement le plus digne dans l'ordre moral qui soit éliminé et qu'ainsi les dispositions « apprises » à la violence se transmettent de génération en génération.

IV

Un groupe de scientifiques appartenant à diverses disciplines publiait en 1986 le « Manifeste de Séville sur la violence ». Selon ces spécialistes (psychologues, neurophysiologistes, anthropologues, généticiens, sociologues, biochimistes, psychiatres), la violence ne découle pas de prédispositions innées au cœur de la nature humaine.

> Nous contestons un certain nombre de prétendues découvertes biologiques, déclarent-ils, qui ont été utilisées par des personnes, y compris dans nos domaines respectifs, pour justifier la violence et la guerre. Parce que l'utilisation de ces « découvertes » (entre guillemets) a créé un climat de pessimisme dans nos sociétés, nous proclamons que la dénonciation publique et réfléchie de telles manipulations constitue une contribution importante à l'Année internationale de la paix.

La représentation du monde et de la société qui résulte du scientisme dénoncé par De Koninck dans le livre que nous avons analysé, *The Hollow Universe*, laisse libre cours à ceux qui voudraient, en se réclamant du prétendu vide méthodologique créé dans une certaine mouvance empiriste, tenter de rattacher les origines de la violence à des sources obscures et troubles au cœur même de la nature. Si tel était le cas, il n'y aurait rien à faire. Le mal nous serait en quelque sorte intrinsèque. En même temps,

nous ne porterions aucune réelle responsabilité pour les violences de toutes sortes qui marquent la vie des personnes et des sociétés, et plus particulièrement pour les violences extrêmes que rend désormais possible le progrès des techniques (les armes comme la bombe atomique, la guerre biologique, les armes chimiques, les moyens de communication qui rendent quasi instantanément disponibles à l'ensemble du monde toute information, les interventions dans la matière et dans la vie).

V

Les *Actes du II^e Congrès mondial sur la violence et la coexistence humaine*[61] examinent la violence sous toutes ses formes. Plusieurs centaines de communications approfondissent la gamme complète des types de violence. On y voit à l'évidence que nous sommes capables de prendre conscience de la violence en général et de la diversité de ses manifestations, d'en diagnostiquer les circonstances et les causes, d'en proposer des correctifs. Mais il faut une réelle transformation dans nos rapports avec les autres comme personnes et comme cultures.

L'auteur irlandais Jonathan Swift, éduqué au Trinity College de Dublin, publiait en 1726 un livre satirique sur la société de son temps. Il relate des voyages fictifs dans quatre pays inconnus. Ces voyages sont manifestement des retours sur lui-même et sur son époque. Il y dévoile l'énigme, Gabriel Marcel dirait sans doute le mystère, de notre incapacité de vivre en harmonie, des conceptions fausses de ce que nous sommes et de ce que nous devons être, c'est-à-dire du sens à donner à notre vie et aux savoirs que nous assimilons ou créons. Notre quête s'épuise dans la recherche de l'illusoire, du superficiel, du transitoire. Gulliver visite successivement le pays des Lilliputiens, petits, mesquins, impuissants mais qui ne s'en rendent pas compte. La contrée où il fait son second voyage est habitée par des géants ; c'est le pays de l'inconscience, de l'égocentrisme, de l'orgueil. Le troisième le mène dans une île habitée par une élite où règne la futilité. Gulliver se rend à Lagado où les centres de recherche sont occupés à chercher des solutions à toutes sortes de problèmes futiles (par exemple, comment transformer des plaques de marbre en oreiller). Le quatrième voyage le fait échouer dans un pays où les humains (les Yahoos) sont des êtres malicieux, fourbes, rusés, hypocrites. Le pays est gouverné par des chevaux doués de raison qui se servent de certains humains gardés en captivité depuis l'enfance, et apprivoisés comme animaux domestiques mais dont ils doivent sans cesse se méfier, car leur race risque toujours de revenir à l'état sauvage. Gulliver regrette amèrement que les chevaux raisonnables ne soient pas en mesure d'envoyer un certain nombre des leurs civiliser l'Europe en enseignant aux Européens les principes de base de l'honneur, de la justice, de la véracité, de la tempérance, du souci du bien public, de la force, de la chasteté, de la bienveillance et de la fidélité[62].

---

61. *Actes du II^e Congrès mondial sur la violence et la coexistence humaine*, 5 volumes, Montréal, Éditions Montmorency, 1994-1995.

62. Jonathan SWIFT, *Gulliver's Travels*, Ware, Wordsworth Editions, 1992, p. 212.

Il perçoit très clairement l'injustice des princes et des nations colonialistes qui s'efforcent d'étendre leur domination. À une époque où on ne se faisait pas scrupule de conquérir, de s'approprier les terres et les biens des autres nations, il réprouve dans les termes les plus cinglants ce genre d'appropriation et d'exploitation. Voici comment il décrit une prise de possession de terres étrangères :

> Par exemple, un équipage de pirates sont poussés par une tempête vers un lieu qu'ils ne soupçonnent pas ; après un certain temps, un mousse juché sur le grand mât découvre une terre ; les membres de l'équipage se rendent à terre pour voler et piller ; ils y voient un peuple pacifique, ils sont reçus avec bienveillance, donnent au pays un nouveau nom, en prennent officiellement possession au nom du roi, érigent une planche pourrie ou une pierre en guise de monument, assassinent deux ou trois douzaines d'autochtones, en emportent avec eux deux ou trois autres contre leur gré, retournent chez eux, et reçoivent le pardon de leurs fautes. Ainsi commence une nouvelle colonie, un dominion acquis de droit divin. Des vaisseaux sont envoyés là-bas à la première occasion ; les premiers habitants en sont chassés ou tués, leurs princes torturés afin de découvrir leur or ; les occupants ont toute liberté pour se livrer à tout acte d'inhumanité et de luxure ; la terre inondée du sang de ses habitants : et cette exécrable compagnie de bouchers engagée dans une expédition aussi pieuse est ce qu'on appelle une colonie moderne ayant pour mission de convertir et de civiliser une population idolâtre et barbare.

Et Gulliver de se défendre sur un ton ironique d'avoir voulu décrire la colonisation britannique toujours, note-t-il, si sage et soucieuse de justice[63]...

VI

Laissons ici Swift et le dégoût que lui inspirent les vices humains. Les violences qui s'exercent contre les plus faibles, les enfants, les femmes, les infirmes, les malades, contre les pauvres et les démunis parmi nous, contre les pays du sud, l'appropriation éhontée par un petit nombre d'une forte proportion des richesses de la terre, laissant dans le besoin des milliards de leurs semblables, les exactions exercées contre les pays les plus pauvres marquent la modernité. Les guerres inexorables menées avec des moyens terribles (armes biologiques, chimiques, atomiques, avec des procédés de guidage d'une extrême précision) en arrivent à effrayer ceux-là mêmes qui les utilisent. Ainsi l'énormité des violences exercées peut nous amener à nous interroger. Est-il sensé, raisonnable d'appliquer nos savoirs et notre créativité à produire de tels instruments de violence et de mort ?

Je voudrais maintenant résumer pour vous un diagnostic et un constat de notre comportement comme espèce, une prise de conscience de la qualité des rapports des personnes entre elles et avec la nature, des rapports entre les nations, des disparités et dysfonctionnements qui marquent ces rapports. Le second titre de mon texte exprime l'objectif que se propose cette réflexion : *pour un monde responsable et solidaire.*

Ce diagnostic résulte d'une réflexion menée depuis plusieurs années par un groupe de scientifiques, d'économistes, de philosophes, avec la collaboration de nombreux spécialistes du droit, de la sociologie, du monde politique, du domaine des

63. *Ibid.*, p. 222-223.

communications, et des sciences de l'environnement. Ce groupe est dénommé « Groupe de Vézelay », d'après une petite commune française médiévale, Vézelay, qui possède une imposante basilique proto-gothique consacrée à sainte Madeleine et qui fut, dit-on, l'un des points de départ des grandes routes de pèlerinage vers Saint-Jacques-de-Compostelle. Vézelay a été déclaré par l'UNESCO site protégé du patrimoine mondial. Une abondante documentation résulta de ces recherches et de cette réflexion collective. Le processus aboutit en 1992, aux Vaulx-de-Cernay, à la publication d'un court document intitulé *Plate-forme pour un monde responsable et solidaire*, qui devait servir de base à un regroupement élargi de personnes de toutes les régions du monde, de tous les milieux et de toutes les disciplines, qui se reconnaissaient comme essentiellement d'accord sur le fond avec le texte de la plate-forme. Ce nouveau réseau international qui achève de se mettre en place se nomme l'*Alliance pour un monde responsable et solidaire*.

La plate-forme insiste sur la nécessité de revoir en profondeur nos modes de penser et d'agir si nous voulons éviter de nous détruire. Elle reconnaît l'extrême difficulté qu'il y aura à effectuer les transformations requises sans une réelle convergence des hommes et des femmes sur le diagnostic des maux qui nous habitent, sur les nouvelles valeurs à promouvoir, sur les moyens à prendre pour y arriver. « La stratégie à inventer pour assurer notre survie et notre épanouissement, déclare-t-on dans la plate-forme, doit respecter à la fois cette unicité qui nous lie et cette diversité qui nous enrichit[64]. »

Le texte signale trois principaux déséquilibres auxquels il sera aussi urgent que difficile de remédier : déséquilibre 1) entre le Nord et le Sud ; 2) entre riches et pauvres de tous les pays ; 3) entre les hommes et la nature. Ces trois déséquilibres sont interreliés. Aucun ne peut se corriger de manière satisfaisante indépendamment des deux autres.

Le document insiste sur le rôle de la modernité occidentale (développement scientifique et technologique, évolution économique, etc.) dans l'exacerbation des disparités et des malaises de notre monde. La modernité a sans doute fortement contribué à déstructurer les sociétés traditionnelles. Selon les mythologies économistes et scientistes, la libéralisation des échanges et les progrès technologiques étaient censés apporter des solutions satisfaisantes aux problèmes de la pauvreté. Science et marché restent bien sûr des outils au service des personnes et des sociétés, mais à condition qu'ils soient amenés à servir d'autres fins qu'eux-mêmes. Cependant l'économie de marché tend à réduire la valeur des êtres à leur valeur monétaire, à imposer la domination de la matière sur l'esprit.

Des changements radicaux s'imposent donc pour faire face aux problèmes. Un certain nombre de principes doivent être mis en œuvre pour que le monde se développe de manière responsable et solidaire. L'état du monde doit être envisagé, non pas avec résignation et fatalisme, mais avec la conviction que le défi est à la mesure de nos capacités. Il importe cependant de scruter le monde, les sociétés et les person-

64. *Plate-forme pour un monde responsable et solidaire*, Groupe de Vézelay, Montréal, Montmorency, 1995 (publication non datée du texte de décembre 1993), p. 11.

nes en allant au-delà de ce que l'empirisme scientifique peut en savoir. La plate-forme énumère sept principes qui doivent guider notre action. 1) Le *Principe de sauvegarde* prescrit de prendre en sérieuse considération les besoins des générations futures, de ne pas gaspiller les ressources, de se garder d'appauvrir la terre. 2) Le *Principe d'humanité* nous oblige à tenir compte des besoins des autres, à respecter leur dignité. 3) Le *Principe de responsabilité* suppose que chacun, personne et société, devienne pleinement conscient de ce qu'il fait, de son obligation de ne rien accomplir qui prive les autres d'une part raisonnable des ressources de la terre. 4) Le *Principe de pondération* exige de pratiquer la frugalité, de modérer sa consommation. 5) Le *Principe de prudence* conseille de n'utiliser de nouveaux produits, de n'appliquer de nouvelles techniques qu'après s'être assuré de pouvoir en maîtriser les risques présents et futurs. 6) Le *Principe de diversité* reconnaît la diversité des vivants, des cultures et des sociétés comme un bien commun à défendre et à respecter. « La diversité des civilisations est la meilleure garantie de la capacité de l'humanité à inventer des réponses adaptées à l'infinie diversité des situations, des défis et des milieux[65] » (par exemple, la diversité des ressources génétiques et des ressources culturelles). Enfin, 7) le *Principe de citoyenneté* vise à nous faire considérer tous les humains, nous-mêmes inclus, comme faisant pleinement partie d'une même grande communauté. Ces principes ont pour objectif de soustraire l'action des personnes et des groupes humains « au seul jeu des intérêts particuliers, des pouvoirs et des marchés[66] ».

Comme stratégie d'action, la plate-forme invite à dépasser le « profond sentiment d'impuissance » qu'inspirent l'énormité et la diversité des problèmes à résoudre. Au-delà de ce qui se fait déjà de façon plutôt ponctuelle et limitée, il importe de passer à des prises de conscience et à des actions plus globales, de ne pas se résigner à l'impuissance, mais de jouer d'audace, de « tracer, sur la base de nos valeurs communes, l'esquisse d'un futur souhaitable, puis concevoir un ensemble cohérent d'actions qui répondent aux urgences d'aujourd'hui et soient à l'échelle des défis de demain »[67]. Il s'agit de commencer dès maintenant à viser un redressement des disparités au plan des richesses dont disposent les personnes et les sociétés.

La solidarité entre les humains implique donc une prise de conscience des besoins des autres personnes et sociétés, une action concertée et adaptée au redressement des inégalités. Certaines priorités générales doivent être accordées aux problèmes qui affectent l'ensemble du monde (tels que les problèmes de la réduction de la couche d'ozone, l'effet de serre et ses conséquences possibles, à envisager cependant dans un esprit réaliste, mais toujours critique). D'autres priorités ont trait à des régions particulières, telles les problèmes d'exclusion dans les pays riches, les problèmes économiques dans l'ancien ensemble soviétique, l'exploitation de la main-d'œuvre dans les pays nouvellement industrialisés, les problèmes d'accès à l'eau dans les pays arides, etc. La plate-forme conclut ces considérations sur les priorités

65. *Ibid.*, p. 18.
66. *Ibid.*, p. 19.
67. *Ibid.*, p. 20.

en insistant sur le « besoin de traduire localement les priorités communes et la prise en compte des priorités particulières » [afin de] « reconnaître en permanence l'unité et la diversité du monde »[68].

Deux impératifs semblent peut-être contradictoires dans l'optique des comportements historiques des peuples. Les nombreuses régions du monde (en Asie, en Afrique et dans les deux Amériques) ont subi jusqu'à tout récemment la domination politique et l'exploitation économique et culturelle d'un nombre restreint de centres ou grandes puissances. Les conseils d'unification, de concertation et de mondialisation émanant de ces centres en vue de la construction d'un monde responsable et solidaire peuvent leur apparaître comme des astuces ou comme les derniers sursauts de colonialismes ou d'impérialismes millénaires sur leur déclin. Les exigences économiques que font peser sur eux le *Fonds monétaire international* n'ont rien pour les rassurer, au contraire. Il y a lieu de s'inquiéter en effet. Il faut dénoncer l'aggravation de souffrance que leur apportent un grand nombre d'interventions d'assainissement qu'ils ont à subir et qui ont pour effet d'accentuer les anciennes disparités, mais sur un mode plus subtil. Les sociétés longtemps pressurées entreront avec plus de réticence dans des dynamiques définies largement par d'anciennes puissances coloniales. Des appels à l'unification planétaire susciteront une méfiance compréhensible. Il importe donc que les impérialismes d'hier s'appliquent à rassurer les nations défavorisées qui paient toujours chèrement le prix des anciennes dominations.

La plate-forme énumère enfin quelques éléments d'une mise en mouvement des transformations profondes qui s'imposent : changement progressif des représentations, construction d'un imaginaire collectif, conduite frontale des innovations, développement et fédération des réseaux d'expérience. Le document énumère en conclusion quelques programmes mobilisateurs en vue de la création de ce monde nouveau que nous souhaitons, portant sur la pénurie d'eau, le recours croissant à des énergies renouvelables, l'amélioration de la qualité des sols dans certaines régions, la conversion des industries d'armement... La mise en marche peut être amorcée dès maintenant et son déroulement accéléré au fur et à mesure que les effets bénéfiques en seront perçus. Un échéancier concret est proposé, mais cela importe assez peu, croyons-nous. Ce qui importe cependant, c'est que les bévues, les exactions, les égocentrismes, les inconsciences du passé s'estompent enfin devant l'urgence des dangers qui nous menacent tous, pauvres et riches, faibles et puissants... La communauté humaine pourra survivre dignement et se développer à la seule condition qu'elle accepte de vivre, de penser et d'agir de manière responsable et solidaire, que chacun se reconnaisse responsable de ses actes, en toute conscience et liberté vis-à-vis des autres humains, que chacun soit solidaire des autres, c'est-à-dire qu'il répugne à consentir que, dans notre monde, d'autres personnes et nations ne puissent bénéficier d'une part équitable des ressources physiques et matérielles nécessaires à une vie pleinement humaine.

68. *Ibid.*, p. 23.

*
* *

Nous commencions notre discours tout à l'heure en nous interrogeant sur le sens. Nous avons tenté de montrer en cours de route qu'une méthode réductionniste laisse s'échapper à travers les mailles trop larges de son filet méthodologique les aspects les plus fondamentaux et les plus déterminants des choses. L'univers que découvre le réductionnisme est une entité vide ou creuse, d'où le qualificatif de *Hollow* appliqué à la représentation de l'univers à laquelle elle aboutit. Nous nous sommes efforcé également d'examiner la violence en elle-même et sous ses multiples formes comme paradigme de non-sens. Ensuite, nous avons essayé de suivre Gulliver dans ses explorations satiriques des nombreux aspects irrationnels de notre réalité personnelle et sociale. Enfin, nous avons analysé brièvement le document intitulé « Plate-forme pour un monde responsable et solidaire », dans lequel on cherche à cerner les dysfonctionnements et disparités qui marquent la vie humaine, leurs sources et les moyens d'y remédier.

S'affranchir des non-sens théoriques et pratiques reste un objectif à atteindre dans la pensée et dans l'activité concrète. Il s'agit au plan de la réflexion de repenser nos sociétés, les personnes qui les composent, les constitutions qui les règlent et leurs rapports à la nature, comme des ensembles cohérents et rationnels, et, au plan de la mise en place et du fonctionnement concret, d'agir en usant d'institutions qui s'arriment aux finalités humaines. On comprend dès lors que la saisie du sens s'établit au prix d'efforts incessants en raison de la mutabilité des circonstances où se trouvent plongées les personnes et les sociétés.

Voyons brièvement quelques indices de l'importance de la rationalité théorique comme fondement du sens concret des institutions qui encadrent notre vie. Selon qu'on donne son aval aux principes sur lesquels Hobbes fonde la société (l'homme est un loup pour l'homme, et l'état qui nous est naturel est l'état de guerre de tous contre tous) ou à la doctrine d'Aristote qui inscrit un besoin des autres dans la nature humaine, qui définit l'homme comme un animal politique (l'homme ayant besoin de la vie sociale pour commencer à vivre, se développer et exercer pleinement ses capacités naturelles), selon qu'on souscrit à l'une ou l'autre de ces doctrines, on concevra la société et les institutions concrètes qui en règlent les activités de manière radicalement différente. Ce qui est sens pour Hobbes sera non-sens pour Aristote et vice versa, et il ne sera pas indifférent que nous souscrivions à l'une ou à l'autre en théorie et en pratique. Citons une dernière fois Bertrand Russell, dont nous avons beaucoup parlé au cours de notre analyse du livre de De Koninck sur *l'Univers creux* (*The Hollow Universe*). S'interrogeant sur la possibilité de constituer un gouvernement mondial, qu'il semble souhaiter, Russell voit un obstacle majeur dans le fait qu'un État mondial ne peut avoir d'ennemi extérieur à craindre pour forger son unité et sa cohésion interne[69]. Par ailleurs, dans notre présent débat référendaire[70], nous sommes

69. B. RUSSELL, *Authority and the Individual*, Unwin, 1965, p. 34 : « But as there will then be no external enemy to promote cohesion through fear (dans l'hypothèse d'un monde unifié sous un État mondial), the

tous amenés à nous interroger sur ce qu'est, sur ce que doit être un État et plus concrètement celui dont nous faisons maintenant partie, ou celui que plusieurs d'entre nous aspirent à créer. Tout en reconnaissant la prudence que nous avons le devoir d'exercer, en raison de l'importance des conséquences, le respect et la considération que nous devons avoir pour nos voisins, quelle que soit l'évaluation que nous pouvons faire des événements historiques ou des intentions qui étaient à l'origine du Canada, nous nous trouvons confrontés au jugement d'un tribunal dont les composantes sont proprement contradictoires. Pour trouver un sens à la démarche référendaire, pour qu'elle soit autre chose qu'un exercice absurde, déraisonnable, auquel on participe activement tout en affirmant qu'on n'en reconnaîtra pas les résultats s'ils sont contraires à notre attente, il faut s'interroger à nouveaux frais sur les rapports qui doivent exister entre les États et les personnes. Les totalitarismes, les diverses formes de dictature posent de façon absolue la primauté des structures étatiques et des constitutions ou chartes qui les définissent. Mais si l'État existe pour les personnes qui en sont les citoyens, si l'État est une pure abstraction sans les personnes qui le reconnaissent en vue de la satisfaction concertée de leurs aspirations les plus fondamentales, il va de soi, me semble-t-il, qu'une démarche comme celle où nous sommes engagés, si elle aboutit aux résultats escomptés par le législateur, ne peut plus être jugée dans l'optique d'un État et d'une constitution dont les personnes se sont dégagées démocratiquement. Autrement, on sombre dans le non-sens politique le plus grave qui donne la primauté à une structure sur les personnes qui lui donnent sens et consistance. C'est là une déviation radicale du politique dont l'humanité a souffert à tant de reprises les lourdes conséquences en ce siècle.

Il en est de même d'une autre déviation lourde de conséquence : l'économisme, source importante de maux pour toute l'humanité. Car l'économie (l'ordre économique) a pour raison d'être le bien des hommes et des femmes, elle n'a de sens en somme que dans la mesure où elle est subordonnée à la satisfaction de leurs besoins légitimes. Et pourtant, comme le souligne la plate-forme que nous venons de commenter dans ses grandes lignes, les malaises, les disparités, les injustices qui sévissent sur notre terre prennent leur source dans le non-sens qui consiste à subordonner les personnes au bon fonctionnement de l'économie ou à toute autre structure dont pourtant la finalité première est d'aider les hommes et les femmes à bien vivre.

Qu'en est-il en somme du sens ou du non-sens des savoirs dans lesquels se déploie notre existence et qui marquent son niveau d'excellence et sa dignité ? Il n'est pas question, en conclusion des quelques considérations que nous venons d'exposer, d'en apprécier la diversité des méthodes, ni d'en proposer une hiérarchisation exhaustive. Il reste que pour avoir du *sens*, un savoir doit s'intégrer à l'ensemble du savoir en un tout intelligible et cohérent. Il importe également que le savoir, qui est un mode supérieur d'existence (d'où la légitimité d'un certain *cogito-sum*), dont

---

old psychological mechanisms will no longer be adequate. There will be no scope for patriotism in the affairs of the world government ; the driving force will have to be found in self-interest and benevolence. »

70. Nous faisons allusion dans les lignes qui suivent au référendum sur la Souveraineté du Québec qui eut lieu le 30 octobre 1995.

découle un agir et une créativité libres et responsables, s'articule à une finalité humaine déterminable dans son essence. Les Anciens, et tout particulièrement Aristote, distinguaient nettement trois types de savoir : le *théorique* (*theôrein*), savoir recherché pour lui-même, donc in-fini puisqu'on ne saurait épuiser la richesse ontologique du réel, du monde, de l'humanité qui s'offrent à nous comme ob-jet ; le *pratique* (*prattein*), portant sur l'agir libre, c'est-à-dire sur ce que devrait être notre conduite envers les choses qui nous entourent dans le monde, et plus particulièrement à l'endroit des autres personnes et des collectivités humaines ; le *poétique* au sens large (*poïein*), qui vise la production d'œuvres utiles ou belles (une œuvre belle n'ayant d'autre justification qu'elle-même, tandis qu'une œuvre utile a pour justification principale autre chose qu'elle-même).

Le réductionnisme empiriste coupe court aux possibilités de déploiement des savoirs en réduisant l'être à son plus petit commun dénominateur, en excluant du savoir ce qui lui donne sens comme visée de la réalité profonde et substantielle des choses, des aspects fondamentaux du social et de l'humain.

Les divers types de savoir dans lesquels se déploie la conscience humaine se complètent et s'harmonisent entre eux. Ils prennent leur sens profond comme facteurs essentiels de l'autonomie et de la liberté humaine, c'est-à-dire comme expression de la dignité des hommes et des femmes en tant que personnes et en tant que collectivités. Ce qui limite ou nie en totalité ou en partie la réalité ou la portée de la conscience comme savoir (réductionnismes, scepticisme radical, violences personnelles ou sociales, atteintes inconsidérées aux milieux de vie et à l'intégrité de la nature, etc.), attente plus ou moins gravement au sens profond de la vie humaine, à la responsabilité qui nous engage à répondre dans la mesure de nos capacités aux besoins et aux aspirations des autres humains, présents et futurs, et à la solidarité qui nous lie en quelque sorte à la nature et à l'humanité tout entière.