Dépayser la pensée scientifique
Renouveler les sciences en les voyant d'ailleurs

Michel Bitbol
CNRS, Paris

in: T. Marchaisse (ed.), Dépayser la pensée (dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine), Les empêcheurs de penser en rond, 2003

Il va de soi que le travail de décentration accompli par François Jullien nous a mis en position de voir comme de l'extérieur la matrice philosophique qui a nourri les sciences, en important un angle d'étrangeté là où régnait le conformisme du familier. Il est moins évident que son activité de dé-rangement fait partie de celles qui pourraient conduire ces mêmes sciences vers un nouveau départ, en les aidant à déployer leurs puissances historiquement étouffées. C'est pourtant l'aptitude libératrice de la " pensée d'un dehors " pour les sciences que je voudrais souligner ici, après avoir fait un bref résumé de son inclination distantiatrice.

I

François Jullien s'est donné pour but d'accéder à un extrême-ailleurs de notre façon d'être et de nous orienter, à la ressemblance de l'extrême-orient géographique. Il a adopté pour cela un profil suffisamment étranger, celui de la Chine dans sa non-appartenance résolue à la sphère linguistique indo-européenne, pour faire reconnaître par contraste ce qu'ont de *biaisé* nos présupposés les plus partagés, ce que comportent de *contingent* nos certitudes les plus indiscutées.

Vue de cet ailleurs, l'entreprise entière de la philosophie, et de la science qui la prolonge, apparaît comme un simple *cas particulier*. Deux millénaires et demi d'efforts pour déployer l'ensemble des possibilités de la pensée, puis pour atteindre des conceptions de la nature acceptables par tous et utilisables au bénéfice de chacun, s'avèrent aboutir à une vue *partielle* du monde. L'art occidental de prendre du recul vis-à-vis du cours des choses, de chercher une réalité intelligible derrière les apparences sensibles, de s'affranchir de l'opinion (la *doxa)* pour séparer le vrai du faux, de discerner ce qui *est* à partir de ce qui arrive, de viser la stabilité idéale des modèles par-delà les mutations du sensible, d'élaborer des moyens systématiques de maîtriser nos incertaines existences, semble, avec

le recul, une option parmi d'autres. Même la posture prométhéenne et séparatrice de *l'étonnement philosophique* perd de son prestige, à travers une substitution de valeurs qui la désigne comme obstacle à la quête d'intégration.

Dans la perspective chinoise, la primauté de la *fonction* sur la *substance* fait si peu question qu'il n'est quasiment jamais question de la prendre pour thème. Alors que Cassirer peinait à la dégager de la pratique latente des sciences ou de la signification codée de leurs formalismes, par-delà la clameur des discours et des clichés cent fois hérités, le " sage " de François Jullien se contente d'y être *établi*. Chez lui, pas de " choses " exerçant des influences causales les unes sur les autres, mais un réseau de relations d'où émergent parfois des configurations rémanentes interprétables comme choses par un regard distrait. Pas de modèle stable, et encore moins d'idée éternelle, mais un *Processus* sans fin. Pas de conception d'une réalité transcendante au-delà des apparences, mais une désignation de la totalité du manifeste, c'est-à-dire de l'immanence, comme ce dont chacun d'entre nous n'habite qu'un fragment. Pas d'intérêt particulier pour l'*expérimentation*, avec sa manière de théâtraliser le rapport entre un sujet-juge et un objet jugé, et de forcer la nature à s'inscrire dans un cadre de questions préparé pour elle. Seulement une attention minutieuse à l'*expérience* en tant qu'effort pour épouser le cours naturel, pour y *adhérer*. Au lieu de rechercher une description *objective,* c'est-à-dire une unité par-delà les perspectives, le sage adopte une approche *compréhensive* qui lui permet de se transformer en fonction des nécessités de ce qui arrive, selon chaque perspective. Pas davantage de quête du vrai, mais une inlassable exposition de l'évident. Car la Chine n'a pas connu de *récit mythique* réputé proclamer le vrai, et n'a de ce fait pas ressenti l'urgence d'élaborer des discours concurrents (philosophiques ou scientifiques) visant à se donner les *critères* du vrai. Pas même d'opposition entre ce qui *est* et ce qui *n'est pas:* le " sage " évite de s'accrocher à une idée qui laisse échapper la richesse des situations au profit d'une généralité, et qui, niant son contraire, demeure inévitablement partiale. Au lieu de figer les différences dans une série de spécifications puis de les englober dans un genre, le sage les épouse. Au lieu de se placer face au monde, le sage l'accompagne. Au lieu de discriminer, de séparer, de mettre à l'écart, le sage reste disponible, dans une écoute spacieuse et sans exclusive. Une écoute dont on ne trouve peut-être un équivalent moderne et occidental qu'en littérature, dans la " readiness " désillusionnée de Hamlet. L'aptitude à distinguer n'est pas pour autant ignorée; mais elle n'occupe qu'une position de *moment* de l'unique Processus, qui oscille entre " l'indifférenciation harmonisante et l'actualisation différenciante ". Enfin, pas d'action conforme à un plan ou à

une représentation générale (basés sur l'extrapolation indéfinie du passé), mais discernement et mise à profit des *propensions* de chaque situation (tournées vers un futur ouvert). C'est qu'au lieu de chercher à maîtriser le temps en se représentant le monde par une forme immuable enracinée dans l'habitude, le sage vit *au gré* de ce qui advient; ce faisant il échappe en un sens au devenir, puisqu'il ne lui oppose rien de stable qui permettrait de l'appréhender par contraste.

Tout cela, nous dit François Jullien, est ce que la philosophie et la science occidentales ont dû laisser tomber pour venir au jour. La philosophie à ses origines grecques est certes loin d'avoir ignoré la conception du monde comme flux universel, loin d'être passée à côté de la finalité de sagesse et de vie bonne, loin d'avoir méconnu la suspension du jugement. Mais elle a évité les conséquences de l'idée du flux universel en la confinant aux figures emblématiques de Héraclite et de Protagoras, puis en la repoussant avec une accumulation d'arguments " définitifs " et d'injonctions sans appel. Elle s'est lentement écartée de la recherche de sagesse par la sur-valorisation de la finesse discursive. Et si elle a thématisé la suspension du jugement dans le scepticisme, la marginalisation d'une telle attitude était déjà jouée d'avance. Les sceptiques, tard-venus, sont en effet des déçus plutôt que des affranchis de la vérité; ils l'auraient souhaitée, souligne François Jullien, mais avaient des raisons de ne plus y croire.

A première vue, donc, la science moderne, fille du rêve grec d'*épistémè,* n'a rien à attendre de cet *autre* total de la pensée (autant d'ailleurs de *l'être au monde* que de la pensée), dont François Jullien dessine patiemment la figure. La science se développe bien au-delà du jardin édénique des sentiers mentaux qui bifurquent, sur un rameau immémorialement divergent de la bifurcation. Mais peut-on être si sûr de l'extranéité mutuelle des branches du grand choix initial? Une telle certitude ne suppose-t-elle pas une conception linéaire de l'histoire, où chaque pas éloigne des étapes antérieures, au lieu de les récapituler dans une économie du développement et du refoulement de tendances latentes? Si la conception de la récapitulation prévalait sur celle de l'avancée linéaire, il deviendrait en tous cas impératif de s'interroger sur les occasions qui pourraient s'offrir aux tendances refoulées, mais toujours présentes, de réaffleurer. On verrait que ces opportunités de résurgence sont au nombre de trois: (1) la fécondité redécouverte d'images-guides, initialement écartées puis actualisées à l'occasion d'un contact exotique; (2) le besoin récurrent de troubler l'intelligence du chercheur, de la bousculer dans ses conforts trop sédentaires, de raviver la flamme du " scepticisme organisé " qui, selon le sociologue Robert Merton, est le moteur principal de l'investigation

scientifique; (3) la pression exercée en faveur d'un élargissement des valeurs qui régissent la science en sous-main, jusqu'à lui faire accepter des méthodes initialement bannies de sa juridiction.

Les trois irruptions ont déjà eu lieu, et ce sont elles que je vais exposer tour à tour.

II

Intéressons-nous pour commencer au renouvellement des représentations. L'attention du public a été attirée vers l'intérêt possible d'un imaginaire orientalisant dans les sciences physiques, par le très (trop?) célèbre *Tao de la physique* de F. Capra. Quatre analogies principales sont présentées dans ce livre. Analogie entre la non-séparabilité quantique et la co-production en dépendance bouddhiste. Entre la complémentarité bohrienne et l'unité dynamique des opposés du couple Yin-Yang. Entre le rôle croissant des représentations d'interconversions des formes d'énergie en physique, et les conceptions shivaïstes et taoïstes de la réalité comme *processus*. Entre la dialectique du continu et du discontinu en théorie quantique des champs, et la dialectique du vide et de la forme dans le Bouddhisme Mahâyâna. L'erreur de Capra ne réside pas tant dans ces rapprochements frappants et approximatifs, que dans la signification inquestionnée qu'il leur assigne. Il les comprend comme témoignage d'identité des " découvertes " accomplies séparément par l'approche extravertie de la science et par l'approche introvertie des " spiritualités ". Or, comme on peut le montrer, cette lecture *a posteriori* des analogies relevées ne tient pas; ne serait-ce que parce que chacun des versants de la similitude est sous-déterminé par le genre d'expérience qui le permet. Reste une lecture *a priori,* beaucoup plus plausible. Des schèmes alternatifs, des " thêmas " de rechange (au sens de G. Holton), sont peut-être devenus plus féconds dans leur pouvoir de préorientation du travail des chercheurs que ceux, reçus d'Aristote, qui continuent de prévaloir en sous-main en dépit de leur fragilisation cryptique par la physique classique.

Considérons par exemple l'indissociable couple, héraclitéen et protagorien, du flux inépuisable de ce qui arrive, et de la relativité des connaissances. Pour quelle raison a-t-il été refoulé en priorité, dans le *Théétète* de Platon et au livre Γ de la *Métaphysique* d'Aristote? Pourquoi la science occidentale est-elle née d'un compromis entre la crainte majeure, instillée par Héraclite, de ne rien pouvoir saisir, et la volonté démesurée, incarnée par Parménide, de geler la pluralité déployée dans le temps et dans le divers des situations? Qu'est-ce qui a rendu incontournable l'arbitrage platonico-aristotélicien, qui associe dans l'être les accidents variables et

l'essence formelle inaltérée qui les porte? Il y a sans doute en premier lieu la proximité recouvrée de ce compromis, après l'épisode épique et non-conventionnel des pensées pré-socratique, avec l'ordinaire de la parole et de la vie. Parole et vie active qui distinguent, dans ce qui arrive, des noyaux constamment nommables et manipulables, et une superficie caractérisable et modifiable. Mais il y a surtout, en second lieu, l'instrumentalité du discours ainsi structuré, et l'efficacité dans l'action ainsi ordonnée. Comme le remarque François Jullien, la " vision réifiée, stabilisée, que permet l'Être (...) *opère* (...) alors que l'hypothèse du flux ne mène nulle part - en tout cas au regard de *l'épistémè* ".

Tout ne changerait, par conséquent, que si le rapport de force pragmatique s'inversait; si la réification devenait un obstacle ou un générateur de paradoxes sans fin, et si à l'inverse la métaphore fluide permettait de mieux lire et féconder les formalismes opératoirement efficaces. Or, c'est exactement ce qui se passe en physique contemporaine. Bien sûr, des invariants, des foyers de visée convergente demeurent; on n'a aucune raison de s'affranchir d'un impératif quasi-éthique (" suis ce qui est commun "), dont les bénéfices en termes de maîtrise et d'utilité n'ont pas été épuisés. Mais si on examine de près quels sont les invariants de la physique quantique, quelles sont ses régions d'objectivation, on se rend compte qu'ils ne sont rien d'autre que ses propres moyens formels d'anticipation des phénomènes. C'est le *vecteur d'état,* symbole unifié fournissant autant de listes de probabilités de résultats que d'expérimentations envisageables à la suite d'une préparation donnée; ce sont les *observables,* qui dénotent les gammes de résultats rendus disponibles par chaque expérimentation particulière. Par contraste, toute tentative de détacher quelque " chose " des phénomènes, d'objectiver un vis-à-vis réifiable plutôt qu'un instrument formel exploitable, n'aboutit à une longue suite d'apories (ou de contorsions mentales dans les théories à variables cachées). Le physicien qui refuse le déplacement tectonique d'objectivité qui s'est *de facto* produit avec la théorie quantique, se trouve bloqué dans un état de malaise et de frustration qui lui font espérer n'importe quel développement futur de sa science promettant de l'affranchir de ce qu'il prend pour une incohérence. Ce physicien croit être en face d'entités localisées et dotées de propriétés, mais il les " perturbe " et ne peut connaître leurs propriétés qu'avec " incertitude ". Il étiquette ces entités par quelque indice individualisant, mais doit effacer les conséquences de l'individualisation s'il veut aboutir à des anticipation correctes. Il appelle " état " (du " système ") un certain vecteur de l'espace de Hilbert à usage prédictif, et se trouve face au vertige d'objets, y compris macroscopiques, qui sont dans un " état " mixte ou brouillé, mi A mi non-

A. Il rêve à ce qu'il n'a pas, pratique l'incantation vers ce qu'il voudrait avoir, au lieu de (re)partir de ce qu'il a. Mais ce qu'il a, c'est seulement cela: des phénomènes singuliers qui se succèdent en flux incoercible, malgré un contrôle (principiellement *partiel)* des conditions expérimentales qui délimite des régularités seulement statistiques; des relations multiples établies avec un milieu générateur de résistances non fédérables en " choses "; et pour seul ilôt de stabilité *le produit symbolique de sa propre activité de recherche d'invariance prédictive et opératoire*.

On comprend à partir de là que des représentations nouvelles (ou plutôt anciennes et refoulées, disponibles et culturellement alternatives) se déploient en physique contemporaine comme autant de ressources inexploitées. Du côté néo-parménidien, c'est le tableau d'une réalité immuablement structurale, non spatio-temporelle, d'où se déploient des *apparences* d'extension et de devenir pour certaines de ses parties finies (entre autres, les êtres humains). Du côté néo-héraclitéen et néo-protagorien, c'est la vision d'une galerie de reflets aux aspects infinis et à l'instabilité kaléidoscopique, de surfaces mouvantes aux éclats indéfiniment renouvelés, vis-à-vis de laquelle l'idée d'un étant stable, d'un corps permanent étendu en volume, n'est qu'une *vue de l'esprit*. Une conception que résume bien ce trait d'un ironiste anonyme anglais: " au plus profond (de la réalité), tout n'est que superficialité ". Il suffit, pour se convaincre de l'usage retrouvé de l'image héraclitéenne, de lire quelques mises au point récentes sur le projet d'une théorie de la gravitation quantique. On y lit que l'illusion à vaincre, reçue de la physique classique (en fait de bien plus loin), est que l'univers est fait d'entités et non de processus; que l'obstacle à surmonter est l'habitude invétérée d'adopter un point de vue extérieur au monde, alors qu'en tant qu'habitants de celui-ci, nous pouvons seulement nous inscrire en lui et élaborer le projet d'en coordonner les vues intérieures possibles; que l'espace lui-même, cette forme de l'acte de discrimination, émerge du réseau d'interdépendance relationnelle d'occurrences pré-spatiales ou a-spatiales. Ces remarques sont loin de se limiter à un renouveau de l'imaginaire. Elles *opèrent,* conformément au critère de décision historique désigné par François Jullien. D'hypothèses, ou de libres spéculations, elles ont été récemment converties en un *principe*, sous lequel une unification des différentes propositions pour une gravitation quantique (depuis la théorie des supercordes jusqu'à la géométrie non-commutative) se laisse entrevoir. Ce principe authentiquement neuf s'appelle le *Principe Holographique*. Il " (...) énonce que nous avons tort de penser que le monde consiste en *Choses* qui occupent des régions de l'espace. Au lieu de cela, tout ce qui existe sont des *Ecrans* sur lesquels un monde est représenté. (...) Dans un

tel monde, rien n'existe si ce n'est des *processus* par lesquels l'information est transportée (....) ". Purs écrans ou surfaces d'apparaître: pas de transcendance. Multiplicité interconnectée de modes (superficiels) de donation de l'information: relativité. Critique de la chose, de l'intrinsèque, de la permanence: tout s'écoule, hormis le projet même de la saisie. Il restera à confirmer (ou à infirmer), dans les années qui viennent, la productivité de ce complexe naguère congédié, mais désormais insistant, de thèmes anti-essentialistes.

III

Les tendances rentrées de la pensée ont plus encore besoin d'inquiétude que d'images inédites pour venir au jour. C'est leur seconde opportunité. Pour le comprendre, il faut remarquer, avec François Jullien, que ce qui se discute n'est jamais que le discutable. Que toute discussion suppose un massif indiscuté. Qu'à l'arrière-plan de l'argumentation explicite, se tient l'ensemble des " certitudes " implicites des argumentateurs. Comment passer outre l'écume des concepts, comment mobiliser l'indiscuté, si ce n'est en provoquant un malaise? Et de quelle manière ce malaise, qui ne saurait être que sourd et muet tant il vise l'interstice de ce qui se dit, peut-il être déclenché et rendu productif par la parole? Le problème est reconnu, et situé dans l'histoire, par François Jullien. C'est celui de l'usage thérapeutique du discours, conçu comme un " (...) purgatif s'entraînant lui-même en entraînant le reste ", depuis Pyrrhon jusqu'au Wittgenstein du *Tractatus*.

La purge est à vrai dire d'autant plus indispensable que la langue et la culture dans laquelle on baigne sont figées dans leur pulsion ontologisante. De là naît un doute: la Chine semble trop bien affranchie, depuis trop longtemps, avec trop peu de cristallisations dans sa langue, et trop de coïncidence avec la *transition*, pour avoir vraiment connu cette nécessité; et par conséquent pour avoir quelque chose d'utile à nous enseigner sur le propos curatif.

Il me semble que, de ce point de vue, l'Inde est beaucoup mieux placée. Le fait que nous partagions avec elle les structures et les ornières de la grammaire indo-européenne peut certes laisser craindre l'insuffisance du " dépaysement "; mais cela est aussi la garantie d'une parenté des pièges qu'il s'agit d'éviter, et des " crampes mentales " qu'il est souhaitable de soigner. L'Inde a l'avantage pour nous de s'être enfoncée dans les mêmes chausse-trappes et de les avoir identifiées. A ceci près que si elle a également cultivé une pluralité de stratégies philosophiques et de raffinement logiques, c'est dans le but resté presque unique de servir

d'antidote discursive à la fascination du discours. La pluralité y est admise, et non conflictuelle; car, signale René Daumal, les doctrines spéculatives et sotériologiques de l'Inde ne sont qu'autant d'intermédiaires concevables " (...) entre la question d'où elles sont nées et la solution où elles doivent disparaître ". Elles ne sont pas un but en soi, et par conséquent ne craignent de reconnaître ni leur caractère partiel ni leur vocation à l'éphémère: ni plus ni moins partielles que les pré-jugés et pré-vécus qu'elles visent à défaire; ni plus ni moins éphémères que les illusions qu'elles tendent à dissiper. Tandis que pour nous la Chine présente une posture d'emblée renversante, l'Inde a à nous offrir son expertise dans les procédés de conversion.

Si une thérapie peut en dépit de cela nous être proposée par la Chine, ce n'est pas directement par la vue impréparée de sa forme de vie, mais indirectement par le genre de réarticulation philosophique qu'en propose François Jullien. Au contraire de l'Inde, que nous reconnaissons d'un souffle ou d'un choc comme notre gué culturel, la Chine ne se laisse entendre d'ici qu'à travers une médiation reconceptualisante. Ce qui nous est profitable n'est pas le spectacle ambigu de la plénitude du sage (taoïste, confucianiste ou Tchan/Zen), mais la *re-catégorisation* tranchante à laquelle nous invite François Jullien: sa mise à l'écart de la vérité, de l'être, de la substance, de l'objectivité, de la liberté, etc., au profit de la régulation, de la propension, du procès, de la congruence, de la disponibilité, etc. Avant de voir quels pourraient en être les effets dans les sciences, j'aimerais toutefois comparer rapidement ce mode de mise en doute par présentation de l'inaccoutumé comme ailleurs coutumier, avec quelques antécédents philosophiques. Ainsi que nous allons le voir, la plupart tournent court. Seul Wittgenstein a atteint le même degré d'intransigeance dans le contenu que François Jullien, bien qu'avec une tout autre technique de recherche et d'exposition.

Hume, d'abord, s'inspire de l'agnosticisme de la mécanique newtonienne pour fragiliser l'extrapolation ontologique des actes efficaces et des mots véhiculaires. Sa remarque insistante est que notre expérience est *fragmentaire*. Dans le chapitre du *Treatise of human nature* qu'il consacre au " scepticisme au sujet de nos sens ", Hume insiste sur les lacunes de notre expérience, sur le fait que nous ne cessons de cligner des yeux ou de détourner le regard. Ce n'est donc pas de nos sens que nous pouvons tirer la preuve indubitable de l'existence *continue* des corps matériels.

Est-ce à dire que si nous regardions sans cesse ces corps dans leur devenir nous aurions une certitude quant à leur identité? Est-ce à dire qu'en ouvrant en permanence les yeux nous leur confèrerions une existence

prouvée? Cela n'est même pas sûr. En sensualiste conséquent, Hume remarque que la constance des impressions est douteuse. Des variations innombrables bien que subtiles sont perceptibles si l'on est suffisamment minutieux, et c'est seulement lors d'un examen grossier qu'on conclut à la parfaite constance d'une impression d'un instant à l'autre.

Mais alors, peut-on au moins compter sur une régularité et une cohérence des variations, suffisante pour laisser penser que le principe de causalité est à l'oeuvre? Une fois encore, Hume fait agir son scalpel sceptique contre la croyance élémentaire en des successions régulières. Il est rare que nous constations de nos propres yeux ce genre de succession. La plupart du temps nous l'*inférons* au nom de séquences d'expériences passées que nous jugeons *à peu près* semblables à la séquence présente. Le problème est qu'ici encore, contre cet à peu près, une parfaite ouverture de nos yeux ne nous servirait guère. Car l'attention soutenue nous montrerait que d'une suite d'événements à une autre, des petites variations se sont manifestées. La régularité n'est pas parfaite et, pour établir la succession légale des phénomènes, nous avons besoin de recourir à la condition *ceteris paribus* (toutes autres conditions égales par ailleurs) qui nous autorise à mettre entre parenthèses celles des variations qui nous semblent non pertinentes.

Toujours, par conséquent, cette incomplétude, toujours ces approximations, toujours ce manque de certitude chronique au sujet des choses et des lois du monde. Quel est donc l'antidote huméenne à cette incertitude? Pas la totale ouverture des yeux, pas la présence minutieuse aux infimes fluctuations des apparences, car alors on ne pourrait plus ignorer que la constance des choses et des lois n'est qu'imparfaite. Hume préconise par conséquent exactement le contraire: la fermeture au moins partielle des yeux comme condition d'apparition, pour nous, d'un monde régulier. *" Carelessness and inattention alone can afford us any remedy ",* écrit-il un peu désabusé à la fin du chapitre. Contre le scepticisme à l'égard du monde, ce n'est pas la totale attention mais au contraire le manque de soin et l'inattention qui nous procurent un remède. Car de cette manière nous voyons de la permanence là où tout s'écoule, et nous voyons des lois là où rien, pas même une règle absolue dans les modalités de l'écoulement, ne demeure. *Je m'appuie entièrement sur ces deux facteurs d'ignorance,* ajoute Hume; et je suis sûr que, dans peu de temps, quand le plus intransigeant des sceptiques sera retourné à son manque de soin et à son inattention habituelles, il sera à nouveau " persuadé de l'existence d'un monde extérieur et intérieur ".

Fermez donc quelque peu les yeux après votre excès d'acuité sceptique et vous croirez à nouveau au monde. Fermez les yeux et vous pourrez

ignorer la fluidité, l'être-transitoire de l'expérience, pour lui imposer des régions de gel. Hume revient ainsi, presque contrit, à l'attitude " naturelle ", à un bon sens délibérément obtus, après avoir frôlé une lucidité pour lui effrayante.

Or c'est précisément ce retour que le *sage* de François Jullien ne se sent pas obligé d'accomplir. La voie du *sage* amplifie et pérennise le premier mouvement de Hume vers la saveur du divers. Elle s'avance à travers la perception de sons et de couleurs " célestes "; c'est-à-dire de sons et de couleurs dans la simple évidence étincelante de leur passage, sans la surdétermination catégorique, solidifiante, ou " terrestre " que permet la distraction.

Et s'il y avait tout de même surdétermination, il faudrait la reconnaître, à la manière de Kant, comme l'acte du juge et non comme le caractère du jugé; un juge et un jugé qui ne se séparent qu'à la faveur de l'acte.

Nietzsche, en partie fidèle à cette dernière ligne de pensée *via* Schopenhauer, frappe les réifications de nullité ontologique en les rapportant aux nécessités de notre viabilité individuelle et collective. La forme, répète-t-il, est l'apparence de fixité que nous imposons à ce qui est incessamment renouvelé. Affirmer des identités formelles revient par conséquent à idolâtrer nos propres projections. La longévité et l'utilité des projections, la profondeur à laquelle nous sommes conditionnés par elles, sont nos seules excuses pour une telle confusion. Elles s'enracinent dans notre " plus vieux fond de métaphysique (...) incorporé à la langue et aux catégories grammaticales "; et, au-delà, dans les simples " conditions d'existence de notre espèce ". Pour exister et prospérer, il nous est indispensable de croire et de stabiliser nos croyances; il nous est vital de tenir quelque chose pour vrai. C'est cette stabilité prescrite des croyances qui se voit hypostasiée en monde-étant-devant; et c'est ce devoir-*tenir*-pour-vrai qui se trouve retourné en preuve d'une vérité.

Engagé de toute la force de sa *volonté* dans ces dénonciations, Niezsche ne songe pas un instant à amorcer le recul prudent et socialement correct dont Hume donne l'exemple. Il poursuit le dessein d'" arracher l'homme à l'apparence, quel qu'en soit le péril ". Pourtant, la radicalité de son message apparaît émoussée: elle l'est par la prose presque trop limpide dont il fait usage. Les occasions d'arrêt sous forme de doctrines y abondent, et se substituent dans leurs dogmatismes potentiels à celui de la thèse ontologique couramment dérivée de l'" attitude naturelle ". Commentant longuement un passage dans lequel Nietzsche passe de la vérité à la croyance, de la croyance à l'utilité, et de l'utilité à nos conditions de conservation, Heidegger en note les ambiguïtés et se donne pour tâche de les lever. La référence de Nietzsche à la croyance signifient-elles un

psychologisme; sa référence à l'utilité un *pragmatisme;* sa référence à la préservation de la vie un *biologisme* d'inspiration darwinienne? Peut-être pas si, par exemple, la vie est conçue comme une pré-condition dont l'essence est " le caractère prospectif et perspectif ", et non pas comme l'objet de la science biologique.

Mais Heidegger, qui propose ces clarifications, s'est-il lui-même affranchi de tout risque d'immobilisation doctrinale? Loin s'en faut. Le " ton apocalyptique " qu'il adopte volontiers, sa sur-valorisation du texte, de la parole, de la fonction, des étymologies philosophiques (voire du statut professionnel du philosophe), rendent sa pensée presque impropre à l'usage thérapeutique. Du moins, la cure risque-t-elle de se révéler aussi pathogène que le mal visé.

Il en va tout autrement de Wittgenstein, souvent cité en marge par François Jullien comme s'il était son seul complice probant dans la circonscription de notre " extrême-occident ". Wittgenstein se préoccupe des croyances, mais sans se raidir contre elles, en exhibant avec quiétude leur fonctionnement et leurs motivations (dans *De la certitude)*. Il évoque l'utilité, mais dans un état d'esprit bien différent de celui du pragmatisme: là où le pragmatiste fait de l'efficacité un principe, Wittgenstein la met en scène dans la variété indéfinie de ses réalisations. Enfin, il ne cesse d'avancer des expressions faisant des " formes de vie " une sorte de dernière instance non-fondationnelle; mais ne se contentant pas de thématiser la vie, il s'y *inscrit,* inlassablement, par un foisonnement apparemment sans limite d'expériences de pensée. Ce qui importe pour lui n'est pas en effet de dire ce qu'*est* la vie, mais de présenter *ce que c'est d'être* en vie, selon toutes les perspectives envisageables. Du coup, chez lui, les dénonciations s'éteignent. Rien ou si peu contre l'inattention de l'homme de la rue ou la naïveté ontologique du savant. Sa cible unique est la concrétion *philosophique* des dérivés dits et agis de l'inattention, ou de la visée naïve (mais opérante) du chercheur. Les résultats sur la philosophie de cette descente dans le concret des vies, des convictions, et des opérations n'ont sans doute été ni spectaculaire ni immédiats, mais ils se sont constamment étendus et continuent à le faire. L'adhésion néo-wittgensteinienne au langage courant, au quotidien, à l'ordinaire, les demandes de " déflation " conceptuelle, ont régulièrement servi à désamorcer les retours de flamme métaphysique d'une certaine branche de la philosophie analytique. Depuis John Austin, qui a proposé d'étudier sans hâte les usages du mot " vrai " plutôt que la glissante essence de la vérité; jusqu'à H. Putnam, qui a identifié le péché originel de la métaphysique dans l'acte d'*isoler* les concepts et le vocabulaire du cadre performatif dans lequel ils fonctionnent, plutôt que dans le fait de s'en servir innocemment,

au gré.

Comparé à la ténacité aphoristique de Wittgenstein, à son obstination à épouser toutes les fluctuations, les moires et les rugosités d'une vie plus que courante, le procédé thérapeutique de François Jullien peut sembler en retrait. Ses longs développements rationnels, sa langue si claire mais incapable de masquer une origine dans la plus vieille aristocratie philosophique, ne nous laissent-ils pas *de facto* au fond de l'ornière " grammaticale " fustigée par Nietzsche et démontée par Wittgenstein? A l'expérience, et, je dois le dire, à ma grande surprise, il n'en n'est rien. Car l'habileté de François Jullien consiste à nous cueillir dans le flux même du discours, à nous y emporter avec une impétuosité d'abord conciliante puis sans cesse accrue, jusqu'à éroder une à une les lignes de résistance que nous y avions édifiées. Les postures héroïques de distanciation, les termes-repères qui ont longtemps permis la fixation de nos pensées, les automatismes conceptuels accumulés durant une histoire pluri-millénaire, sont emportés comme autant d'épaves, ou de fragments d'une banquise en débâcle. Ce qui, dans le procès d'exposition, revient alors au jour, ce sont les termes jamais disparus mais jusque là sous-valorisés, toujours familiers mais presque transparents à force de banalité, qui exsudent l'exacte anti-thèse des grands choix de la philosophie occidentale. La grammaire elle-même, si elle est parfaitement respectée, se trouve retournée par des accentuations hétérodoxes, comme s'il fallait la faire voir en négatif. Ici, c'est le verbe qui jaillit au premier plan et qui acquiert une autonomie de signification par rapport aux substantifs et adjectifs correspondants: *une vie* est bornée, *vivre* ne l'est pas. Là, un adverbe se trouve privé de toute spécificité de " manière " pour atteindre à la généralité hyperbolique: " est sage qui parvient à réaliser que (c')est *ainsi* ". Et, à la lecture, cela opère, délivre, exalte de légèreté retrouvée.

Voyons à présent, sur un exemple, de quelle façon les re-conceptualisations dépaysantes peuvent nous aider à sortir d'impasses scientifiques. Soient deux propositions de François Jullien: (a) Envisager le transitionnel pour lui-même, au détriment de " (...) la possibilité de l'ontologie dans son pouvoir ordonnant et constituant (...) "; (b) Remplacer les actions causales asymétriques entre substances par un processus qui se " (...) conçoit selon une interaction de facteurs en *corrélation,* s'influençant *réciproquement,* et non selon une causalité univoque ".

Ces prescriptions incitent à envisager la question de l'*émergence* (d'un niveau élevé d'organisation à partir de constituants " élémentaires ") de façon infiniment plus saine qu'on ne l'a fait jusque là.

On sait que le concept d'*émergence* est le fruit d'une sorte de compromis créatif entre la thèse du réductionnisme et la thèse de l'absolue altérité des

régions d'être. Selon la première, les règles régissant les niveaux supérieurs d'organisation, comme la vie biologique, mentale et sociale, sont intégralement *réductibles* aux constituants et aux lois du niveau " élémentaire ", tandis que selon la seconde, ces niveaux supérieurs d'organisation relèvent de secteurs d'être et de légalité n'ayant *rien à voir* avec celle des " éléments " physiques. Mais suivant la thèse de l'émergence, tout en étant régis intégralement, dans leur détail, par les lois physiques " élémentaires ", les niveaux supérieurs d'organisation exhibent des comportements collectifs, voire des *propriétés* à grande échelle, complètement inédits par rapport à ceux des processus à petite échelle. Bien entendu, un tel compromis est générateur de tensions entre les deux pôles à concilier. Un émergentisme proche du réductionnisme tend à considérer les comportements collectifs et propriétés à grande échelle comme de simples épiphénomènes. Ceux-ci se manifestent lorsqu'on utilise des moyens d'exploration grossiers; ils sont tenus pour une simple apparence, et opposés à la réalité des éléments microscopiques. Au contraire, un émergentisme résolu, proche dans ses ambitions de la thèse de l'absolue altérité, cherche à démontrer l'autonomie des niveaux supérieurs d'organisation, et même à les catégoriser ontologiquement. Le test crucial de cette ontologisation des niveaux d'organisation émergents est leur possession de *pouvoirs causaux* (" causal powers " en anglais), capables de causer en retour des événements microscopiques.

Un examen attentif de cette question conduit cependant à fragiliser aussi bien la tendance crypto-réductionniste que la tendance ontologisante de la thèse de l'émergence.

La tendance crypto-réductionniste est faible dans sa croyance à la réalité intrinsèque des " propriétés " d'éléments physiques. La théorie quantique rend cette croyance pour le moins problématique; et la théorie quantique des champs incline à faire usage de niveaux mutuellement émergents dont aucun ne peut prétendre à l'insurpassable " fondamentalité ". Le " sol " physique de l'émergence se dérobe ainsi sous les pieds de ceux qui la voyaient avec un biais réductionniste.

Sur le versant ontologisant, les choses ne se présentent pas mieux. A chaque fois qu'un auteur croit tenir une véritable propriété à grande échelle, ou un " pouvoir causal ", il est aisé de montrer qu'il ne s'agit que d'un biais dû au choix de certains moyens limités de connaissance. Le " toit " émergent fait autant défaut, sur un plan ontologique, que le " sol " de la réduction.

Cela ne veut pas dire pour autant que le concept d'émergence est vain; car, une fois encore, il opère. Ni épiphénomène d'un étant sous-jacent, ni étant autonome, le niveau émergent s'offre comme point d'application

pertinent d'actions efficaces possibles. Le concept d'émergence exprime fort bien, pour utiliser la terminologie de François Jullien, un *processus transitionnel* dont les niveaux d'organisation successifs sont plutôt des moments métastables en équilibre mutuel que des entités détachées. La terminologie causale qui va avec le concept d'émergence est elle-même parfaitement légitime, pour peu qu'on ne conçoive plus la causalité comme un pouvoir uni-directionnel de *produire* des événements ou des propriétés, mais comme un lien de *définition réciproque* entre moments d'un processus, identifiable au décours d'une série d'expériences de substitution active des antécédents. Autant la vision métaphysique d'une causalité efficiente, couplée à la croyance en des d'éléments *fondamentaux*, rend intenable la position fortement émergentiste de ceux qui croient à une " causalité descendante " (" downward causation " en anglais) des niveaux supérieurs vers les niveaux inférieurs, autant cette position devient facile à défendre lorsque le concept de causalité est désontologisé du haut en bas de la hiérarchie des niveaux.

C'est ainsi que la " pensée d'un dehors " peut nous aider à reconfigurer des lignes de pensée scientifique jusqu'à y faire apparaître un paysage conceptuel apaisé là où sévissaient conflits et paradoxes.

IV

Il y a pour finir la question de la *valeur* porteuse de la science occidentale: l'objectivité. Valeur si prégnante qu'elle se double d'une sorte d'interdit de transgression, appelé par B.A. Wallace le " tabou de la subjectivité ". Comment la science pourrait-elle faire autre chose, face à une " sagesse " régie par la souveraine indifférence à l'égard des positions d'objectivité et du clivage sujet-objet, que la cotoyer en l'ignorant? Qu'aurait-elle d'ailleurs à apprendre d'un mode d'exister appuyé sur des valeurs qui lui sont quasiment antinomiques?

Ce qui pourrait pourtant rendre la " sagesse " indirectement pertinente pour l'approche scientifique est la nécessité dans laquelle se trouve cette dernière de se demander à chacune de ses étapes s'il n'est pas temps de réassumer la variété des attitudes et des contenus d'expériences humaines qu'elle a dû récuser pour commencer à être. L'objectivité, en particulier, est une conquête permanente, et non pas un don de la nature. Elle a été conquise sur la plénitude de notre être au monde, afin de ne retenir comme thème de connaissance qu'un résidu structural stable par changement de perspective. Au prix de ce que M. Horkheimer et T. Adorno appellent le " sacrifice *du moi* " (ou plutôt de ce qui précède la distinction du moi et de l'*autre*): le sacrifice de l'harmonie mythique, le " reniement de la nature

dans l'homme " , la mise entre parenthèses des contenus sensibles et émotionnels, le refus de s'abandonner à la richesse fluente de la vie. Tout cela en échange d'une place dans le réseau universel des échanges, d'une tension vers la domination de la nature, d'un intérêt restreint aux rapports et aux armatures formelles, d'une valorisation des répétitions élevée au rang de procédé de recherche des invariants. " L'histoire de la civilisation, écrivent Horkheimer et Adorno, est l'histoire de l'introversion du sacrifice " . L'impératif civilisationnel est de sacrifier le foisonnement de l'expérience dans le but d'en isoler un noyau certes appauvri, mais partageable par tous et par conséquent collectivement améliorable. Les grands renversements des sciences, depuis le décentrement copernicien jusqu'à l'anti-vitalisme de la biologie physico-chimique, ont coïncidé avec des approfondissements durement ressentis de ce " sacrifice ".

La question se pose cependant de savoir si cette conquête riche en accomplissements n'a pas laissé derrière elle de vastes domaines négligés; si elle n'a pas été très (trop) coûteuse en termes d'occultation de ses propres conditions. Cette question, courante dans le cercle confidentiel de la philosophie de la connaissance, n'est habituellement soulevée dans les sciences qu'aux époques révolutionnaires, où l'on s'inquiète de savoir ce que devaient les contenus des connaissances *antérieures* à la partialité de leurs présupposés ou de leurs moyens d'investigation. Mais elle peut revenir de façon lancinante, et s'installer à demeure dans certaines sciences, si des apories têtues les rendent vulnérables à un doute étendu jusqu'à leur assise méthodologique. Ainsi, la mécanique quantique est riche d'apories, et nous avons vu que l'un des meilleurs moyens de les affronter consiste à défléchir la recherche d'objectivité, en la reportant des phénomènes spatio-temporels vers l'instrument prédictif. La science de l'esprit comporte des apories du même genre (connues depuis plus longtemps mais souvent négligées), et on parvient à les désamorcer en évitant à la tension objectivante de prétendre à une impossible universalité. Dans la science de l'esprit, on commence aujourd'hui à savoir prendre *aussi* en charge " cela (...) qui, au sein de l'expérience la plus ordinaire, en demeure inobjectivable et dont on a à réaliser l'évidence ". Mais comment une telle expansion de la définition de la science s'est-elle opérée? Et comment, si elle est à ce point radicale, a-t-elle pu échapper à l'attention de bien des chercheurs scientifiques?

En physique quantique, le problème majeur, qui a suscité le besoin de changer de point focal de l'objectivation, et d'en reconnaître simultanément les limites, est qu'on ne peut pas exclure les conditions d'expérimentation de ce qui est expérimenté; que le phénomène microscopique n'est pas séparable des circonstances expérimentales qui le mettent en évidence. Le

résultat de cela est que la physique quantique implique *de facto* une dialectique entre invariants et situations; entre des structures objectivées et une pluralité de sujets expérimentateurs situés (actuels ou potentiels). Les structures objectivées, nous l'avons dit, sont les observables génératrices de listes de résultats accessibles et plus encore les vecteurs d'état générateurs de probabilités *au sujet* de ces résultats *possibles*. Le versant situé de la dialectique se fait jour quant à lui lorsqu'il est question de résultats *actuels*, isolés et *non reproductibles* (si ce n'est statistiquement). Aucun passage du possible à l'actuel n'étant du ressort d'un formalisme théorique constitutivement restreint à l'établissement des rapports probables entre occurrences possibles, on ne saurait lui demander de résorber le versant situé de la dialectique. Celui-ci reste inassimilable, et offre un témoignage obstiné du caractère à jamais incomplet de l'oeuvre de constitution d'objectivité par formalisation.

La science de l'esprit comporte le même type de circonstance aporétique. Parmi ses thèmes, l'un d'entre eux, la conscience primaire, est tout à fait singulier. La conscience n'est pas un phénomène; elle est le fait de la phénoménalité. Elle n'apparaît pas; elle est l'apparition elle-même. En bref, il n'y a pas lieu de *détacher* l'être de la conscience de son apparence. Si une science de la conscience est concevable, elle ne doit donc pas prendre la conscience pour *objet*.

Cette curieuse science sans " objet " est à vrai dire quotidiennement pratiquée, bien que le plus souvent à leur insu, par les spécialistes de neurosciences. Car, pour pouvoir à bon droit affirmer que leurs travaux " portent sur " la conscience, ces spécialistes ne peuvent éviter de montrer la corrélation entre des contenus d'expérience exprimés en première personne et des descriptions neurophysiologiques en troisième personne. Ils établissent des liens multiples entre vécu et décrit. Ils agissent sur les contenus conscients en agissant sur l'état neuronal d'un patient par des moyens pharmacologiques ou électrophysiologiques, et ils modifient à l'inverse cet état neuronal en demandant au patient de se concentrer sur une tâche mentale. Ils mettent en place des correspondances réciproques entre structures d'expérience et structures neurologiques. Cela fait, ils n'ont rien accompli qui ressemble de près ou de loin à l'*explication* de l'émergence d'un objet conscience à partir d'un objet cerveau. Ils ont simplement forgé ce que j'appelle une *technologie de l'incarnation,* c'est-à-dire un ensemble de techniques permettant de modifier ou de prévoir les contenus conscients à partir d'une action sur l'objet cerveau. Mais ils ne disposent pas, il faut le marteler, d'une science au sens étroit et traditionnel de connaissance d'un hypothétique *objet* conscience.

Au lieu de nier ce fait ou de se laisser décourager par lui, Francisco

Varela a voulu en tirer toutes les conséquences. Une science de la conscience, a-t-il signalé, n'est possible qu'à condition de transformer de fond en comble la méthodologie des sciences. A condition d'élargir cette méthodologie jusqu'à voir comme simple cas particulier la méthode traditionnelle qui consiste à définir des invariants et à les poser comme objets. Cette nouvelle méthodologie, Varela l'a formulée sous le nom de " Neurophénoménologie ". Elle comprend deux étapes principales. La première consiste à accorder exactement autant d'effort à la stabilisation et à la définition des contenus d'expérience consciente qu'à l'étude de processus objectifs comme ceux qui se déroulent dans le cerveau. La seconde revient à conjoindre les efforts, à établir des " contraintes mutuelles " entre l'expression de ce qui est vécu en première personne et son corrélat neuronal. Il ne s'agit pas de réduire ou d'identifier le vécu aux processus neuronaux (pourquoi d'ailleurs un résidu objectivé de l'expérience aurait-il priorité sur l'expérience elle-même?). Il est seulement question d'établir des procédures de structuration réciproque entre *tous* les aspects de l'expérience : sa qualité - qui se manifeste pour chaque sujet - autant que ses traces structurales - qui se prÍtent au partage avec d'autres sujets. Tel est le principe d'une science *non-réductionniste* de la conscience. Une science qui systématise l'intersubjectivité, à travers une dialectique entre objets communs à tous et expériences particulières à chacun.

Il reste à tenter une réponse à notre seconde question. Comment cette révolution méthodologique en cours dans des sciences très différentes les unes des autres, parvient-elle à passer inaperçue, voire à être niée, de la plupart de ses acteurs? Pourquoi par exemple bon nombre de chercheurs préfèrent-ils assumer les prétendus " paradoxes " de la mécanique quantique, traduction d'un conflit entre une conception étriquée de la science et une structure théorique qui l'a implicitement rendue *caduque*, plutôt que de reconnaître une conception plus générale de la science en train de se faire jour? Nous touchons ici à un point ultime de résistance qu'on pourrait nommer *l'aveuglement des certitudes culturelles*. Ce qui ne *doit* pas être est réputé ne pas *être*. Ce qui, en vertu d'une valeur culturellement prégnante et si longtemps féconde qu'elle a fini par revendiquer l'exclusivité, n'a pas droit de cité, finit par se rendre invisible, incompréhensible, innommable.

Laissons-nous alors dépayser la pensée. Car seule la réceptivité du dépaysement a *peut-être* la capacité de nous faire enfin voir, entendre, nommer, ce qui se joue en ce moment au plus intime du projet scientifique.