

## La science moderne de la nature et la philosophie

In: Revue néo-scolastique de philosophie. 39° année, Deuxième série, N°49, 1936. pp. 64-77.

---

Citer ce document / Cite this document :

Simon Yves. La science moderne de la nature et la philosophie. In: Revue néo-scolastique de philosophie. 39° année, Deuxième série, N°49, 1936. pp. 64-77.

doi : 10.3406/phlou.1936.2959

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou\\_0776-555X\\_1936\\_num\\_39\\_49\\_2959](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0776-555X_1936_num_39_49_2959)

---

# **La science moderne de la nature et la philosophie**

---

Qu'il me soit permis d'adresser mes remerciements à la Société *thomiste* pour le très grand honneur qu'elle m'a fait en m'invitant à prendre la parole au cours de ces journées. Je considérerai, si vous voulez bien m'y autoriser, que nous formons ici une réunion amicale où il est permis d'exposer, en toute simplicité et confiance, l'état d'un travail de recherche, avec ses approximations et ses incertitudes. C'est dans cet esprit de liberté, aussi éloigné que possible de tout dogmatisme, que nous envisagerons deux des aspects principaux de la question proposée à notre discussion : le problème de l'unité du savoir physique et le problème de la réalité des objets scientifiques.

## **I. Le pluralisme épistémologique.**

Il est banal d'observer que l'épistémologie moderne, dans la mesure surtout où elle reste fidèle à l'idéal cartésien, oppose une conception moniste du savoir à l'idéal pluraliste qui fut celui de l'aristotélisme ; ce qui est peut-être moins remarqué, c'est qu'un monisme épistémologique plus ou moins accusé subsiste souvent à l'intérieur d'une gnoséologie pluraliste. (J'entends le terme d'épistémologie au sens précis où il signifie théorie de la science ; par gnoséologie j'entends la théorie plus abstraite et plus générale de la connaissance). Si l'on considère le scientisme type, le scientisme limite dont les représentants tout à fait purs ont sans doute été rares — du moins parmi les esprits de quelque envergure —, il faut dire qu'ici le monisme épistémologique s'identifie avec un monisme gnoséologique absolu : toute connaissance scientifique procède ou veut procéder d'une lumière intellectuelle univoque qui est celle

de la raison positive, et voilà le premier temps de l'affirmation scientiste. (Peu importe d'ailleurs, du point de vue où nous sommes placés, la conception concrète que l'on se fait de la raison positive, ici plus expérimentale, là plus mathématique, ce qui est essentiel, c'est l'univocité de la conception plutôt que son contenu). Mais le scientisme prétend aussi résorber dans la science univoque toute connaissance certaine : en dehors de la science il n'y aura que conjecture, précarité, fantaisie. Cela signifie l'évacuation de la religion et de la métaphysique, et l'annexion à la science positive des domaines de la psychologie concrète, de la sociologie, de l'éthique, de l'économique, de la politique.

Si nous considérons maintenant les réactions qui se sont produites depuis deux générations contre le scientisme, nous remarquons que la plupart d'entre elles, avec une grande diversité dans la terminologie, se sont finalement bornées à affirmer la validité de certaines connaissances échappant au type de la science positive. La validité de la connaissance religieuse, de la connaissance métaphysique, de la connaissance morale seront ardemment proclamées. Mais à aucune de ces connaissances extra- ou suprapositives on n'attribue le caractère scientifique ; celui-ci reste réservé à ce que l'on appelle la science positive ; ainsi, on refuse au monisme scientiste le second point de ses revendications, mais on lui accorde le premier. Les démarches de la pensée bergsonienne nous paraissent apporter un témoignage bien remarquable de la persistance des préjugés univocitaires dans l'épistémologie moderne. On peut dire que tout l'aspect gnoséologique du bergsonisme se résume dans un effort admirable pour sortir de l'univocité ; mais l'intuition bergsonienne ne sort des cadres de l'univocité scientiste qu'en se situant résolument en dehors des perspectives du savoir démonstratif. La gnoséologie bergsonienne peut être pluraliste ou du moins dualiste, l'épistémologie bergsonienne demeure moniste. Considérez aussi l'attitude de cette Ecole de Vienne dont les travaux attirent aujourd'hui l'attention des philosophes : elle se montre extrêmement éloignée de cet esprit impérialiste qui caractérisait les beaux temps du scientisme. « Les groupes représentés ici, déclarait Philip Franck au congrès de Prague, sont les derniers à surestimer l'importance de la science pour la vie ». Voilà qui va fort bien, mais l'auteur poursuit : « Nous savons parfaitement que le devenir des hommes est commandé par des tendances instinctives plus que par la pensée notoirement scientifique ». Ainsi la

science unitaire — c'est le terme même dont se servent les Viennois — n'occupe qu'un champ limité de notre univers, mais ce qui est en dehors de ce champ est livré à la prédominance des instincts. Un autre membre de l'Ecole, Rudolf Carnap, donne une interprétation significative de l'incontestable fait qu'il existe des métaphysiciens. L'analyse du langage a montré que les termes métaphysiques sont dénués de sens ; dès lors, comment comprendre qu'à toutes les époques il se trouve des hommes pour cultiver la métaphysique ? C'est que cette discipline illusoire comporte des satisfactions esthétiques qui en font un succédané de la musique. « Les métaphysiciens, conclut Carnap, sont des musiciens sans talent musical ».

A notre avis, quiconque entreprend une théorie des rapports de la philosophie et des sciences doit avant tout prendre conscience du caractère scientifique de la philosophie, et comprendre que la métaphysique, archétype de toute pensée philosophique, est en même temps purement et simplement l'archétype de toute pensée scientifique. S'il est souvent nécessaire d'opposer la science — au sens restreint et moderne du mot — et la philosophie, que ce soit en toute connaissance de cause et sans jamais perdre de vue que les plus vraiment scientifiques des sciences sont de nature philosophique. Il existe sans doute d'admirables analogies entre la philosophie, l'art et la religion, mais ces analogies, loin de témoigner contre le caractère scientifique de la philosophie, témoignent en sa faveur. En effet, si le philosophe éprouve de l'affinité pour l'artiste et l'homme religieux, c'est qu'il vit comme eux dans le commerce du mystère ; le mot de Socrate est toujours vrai : la grande supériorité du savant sur l'ignorant, c'est que le savant sait qu'il ne sait pas, et plus la science réalise son idée en approfondissant son objet, plus elle prend conscience de son inadéquation et plus elle acquiert le sens du mystère, dans un émerveillement qui ressemble à celui de l'artiste et préfigure de très loin le face à face ténébreux de l'expérience mystique.

Nous avons observé que dans l'épistémologie scientiste, absolue ou limitée, l'exclusion de la philosophie proprement dite ou du moins la négation de sa valeur scientifique sont liées à une conception univocitaire de la connaissance scientifique. Si la connaissance, partout où elle est distincte de l'existence, c'est-à-dire partout ailleurs qu'en Dieu, est une réitération de l'être, la connaissance parfaite, la science, sera une parfaite réitération de l'être

et dès lors elle devra comporter autant de diversité typique que l'être lui-même en comporte. Posez la conception réaliste de la connaissance comme réitération de l'être ; posez en outre la doctrine fondamentale de l'analogie de l'être, vous posez en même temps le principe du pluralisme épistémologique. On n'a pas assez remarqué la portée du principe pluraliste dans la conception thomiste de la science, et trop de personnes croient que tout est dit quand on a rappelé que pour Aristote et S. Thomas les sciences spéculatives comportent d'irréductibles degrés d'abstraction. S'il est permis d'introduire ici une allusion théologique, je rappellerai que selon S. Thomas la science humaine la plus parfaite qui se puisse concevoir dans l'état de la vie présente, la science du Christ, est diversifiée à l'infini : l'intelligence humaine du Christ possède autant de lumières scientifiques qu'il existe d'essences à connaître. A peu près à l'époque où Descartes écrivait la page célèbre des *Regulae* sur l'unité de la lumière naturelle, Jean de Saint-Thomas rappelait, en tête de son traité de la division des sciences, ce grand idéal d'une multitude de sciences coïncidant exactement avec la multitude des objets scientifiques.

Nous observions tout à l'heure que l'épistémologie moderne, ou si l'on veut la science moderne en acte exprimé, *in actu signato*, est généralement restée fidèle à l'idéal moniste du cartésianisme. Que l'on considère au contraire la science moderne vécue, *in actu exercito*, il faut dire, semble-t-il, que l'évolution scientifique, depuis trois siècles, présente dans l'ensemble le spectacle d'un processus de différenciation incessamment poursuivi. Comme si le mouvement de l'histoire entraînait tant bien que mal la pensée scientifique vers l'idéal pluraliste réalisé dans l'intelligence humaine du Christ. Les thomistes devraient être les premiers à se réjouir de cet événement.

Si nous comparons le savoir différencié d'aujourd'hui au système des sciences tel que le concevait S. Thomas, ce qui frappe avant tout c'est la dissociation de la science de la nature et de la philosophie de la nature. C'est avant tout dans le premier ordre d'abstraction, dans l'ordre de l'abstraction physique, que le processus de différenciation se fait sentir. La distinction typique de la science de la nature et de la philosophie de la nature nous paraît une acquisition définitive de la pensée scientifique et épistémologique. Hâtons-nous d'ailleurs d'observer que cette distinction elle-même n'est nullement exclusive de différenciations ultérieures. Affirmer la distinction de la science de la nature et de la philosophie

de la nature, ce n'est nullement préjuger de l'unité spécifique des deux sortes de sciences ainsi désignées.

Il est fort instructif de rechercher les raisons des résistances que cette division fondamentale du savoir physique soulève chez de nombreux thomistes. Jusqu'à ces derniers temps, les thomistes modernes avaient l'habitude d'incorporer la philosophie de la nature à la métaphysique, sous les noms de cosmologie et de psychologie. Il est inutile de signaler que dans les perspectives de la doctrine de S. Thomas cette assimilation de la philosophie physique et de la philosophie métaphysique ne peut pas se soutenir un instant. Mais ne s'agit-il que d'une infidélité à S. Thomas ? Il s'agit à notre avis d'une confusion de lumières extrêmement préjudiciable à la philosophie de la nature, funeste à la métaphysique, et bien faite pour obscurcir définitivement le problème des rapports de la philosophie et des sciences.

D'autres thomistes, quoi qu'il en soit de la distinction de la philosophie de la nature et de la métaphysique, répugnent à admettre la validité d'une science non philosophique de la nature. L'un d'eux me disait qu'à son avis la science moderne est une fausse philosophie ; ce que l'on aurait de mieux à faire, si l'on en avait le temps, ce serait donc de lui substituer une philosophie vraie ; dans les concepts de type empiriologique, pour reprendre la terminologie de M. Maritain, cet auteur ne voyait que de pseudo-concepts, des paquets d'images. Attitude extrêmement intéressante que nous pouvons qualifier d'intégrisme ontologique et qui présente de frappantes analogies avec le cléricalisme politique. Il est évident que c'est avant tout dans les notions ontologiques que se manifestent l'intelligibilité de l'être et l'éclat de la vérité ; s'ensuit-il que l'intelligibilité soit absente de toute saisie non ontologique des choses ? De même il est évident que c'est dans la société spirituelle que la vie chrétienne trouve son épanouissement principal ; s'ensuit-il qu'aucune cité temporelle ne puisse être chrétienne ? L'intégrisme ontologique hésitera entre deux attitudes : tantôt il s'efforcera d'annexer violemment les domaines qui ne lui appartiennent pas, et nous aurons ces pseudo-explications philosophiques de choses rebelles à l'explication philosophique, pseudo-explications dont nous trouvons quelques exemples chez Aristote, ainsi que M. Mansion le rappelait ce matin, et des exemples plus nombreux dans la scolastique décadente, chez Hegel et dans la *Naturphilosophie* romantique, — conduite analogue à celle du cléricalisme lorsqu'il poursuit l'absorption

du temporel dans le spirituel ; tantôt l'intégrisme ontologique s'enferme dans un isolement splendide, et abandonne à l'imagination, aux fonctions mentales inférieures et utilitaires l'univers qu'il renonce à conquérir, un peu comme certains théoriciens contemporains abandonnent au diable la cité terrestre et jugent blasphématoire la notion de chrétienté temporelle. Contre l'intégrisme ontologique on devra manifester la valeur d'intelligibilité certaine, malgré son obscurité, des notions empiriologiques. Quand je dis *chien* ou *chat*, je ne me contente pas d'agiter un paquet d'images, bien que je sois incapable d'exprimer en termes ontologiques la différence spécifique du chien ou celle du chat ; j'exprime une idée véritable, encore qu'elle soit obscure et ne puisse se préciser que par évocation de sensations. Dans les passages de son œuvre où il montre que l'idée se distingue fondamentalement de l'image par une relation essentielle à l'être, le P. Garrigou-Lagrange déclare qu'il empruntera ses exemples non pas à l'ordre des sciences inductives, mais à l'ordre des sciences qui atteignent leurs objets dans leurs essences, si progressivement et inexhaustivement que ce soit, mathématiques et philosophie. Démarche pédagogiquement bien fondée : il faut toujours commencer par le cas le plus clair. Il conviendrait aujourd'hui d'effectuer le travail complémentaire et de montrer que les notions les plus éloignées du caractère ontologique, les plus engagées dans le donné sensoriel et imaginatif, demeurent, elles aussi, essentiellement relatives à l'être. Le lien qui relie la pensée à l'être est ici plus tenu qu'ailleurs, il n'est pas rompu et, tant qu'il subsiste une science authentique, il reste possible.

La division du savoir physique en science et en philosophie de la nature sera, bien entendu, rejetée par tous ceux qui professent la vanité de toute spéculation ontologique. Je citerai spécialement, parce qu'elle me paraît le pendant exact de l'erreur qualifiée d'intégrisme ontologique, la conception exposée par Rudolf Carnap dans sa brochure *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*. Les termes que nous qualifions d'empiriques, par exemple celui d'arthropode, Carnap les déclare pourvus de sens, parce qu'ils peuvent se résoudre en observations ; les termes que nous qualifions d'ontologiques, Carnap les déclare dénués de sens, parce qu'aucune observation ne peut manifester l'objet qu'ils signifient. Ce qui fait défaut ici, c'est l'intuition de l'être, et c'est fort grave. Mais si l'on mettait en lumière la persistance d'un lien entre l'intelligence et l'être dans la pensée empirique,

riologique, on montrerait du même coup que la validité de la pensée empiriologique — celle qui se détourne de l'être tout en se laissant soutenir par lui — a pour condition absolue la validité de la pensée ontologique — celle qui se livre à l'être de toutes ses puissances —, de telle sorte que si la notion d'être n'a pas de sens, la notion d'arthropode n'aura pas de sens non plus, si bien que toute la science, en même temps que la métaphysique, se résoudra spéculativement en un succédané de musique.

Le terme de pluralisme épistémologique dont nous nous sommes servis se justifie par le caractère analogique de l'être, objet de la science. Partout où l'unité n'est qu'analogique, c'est à l'aspect de pluralité que revient la prédominance. Mais puisqu'aussi bien les relations d'analogie sauvegardent une unité relative dans la diversité de l'être, le pluralisme épistémologique ne saurait être un pluralisme absolu. Par là se trouvent exclus tous les systèmes de la cloison étanche et de la vérité multiple. Pas plus que l'on ne peut établir une cloison étanche entre la philosophie et la foi, on ne peut en établir aucune entre la science et la philosophie, et s'il arrive qu'une proposition matériellement identique soit vraie du point de vue du savant et fausse du point de vue du philosophe ou réciproquement, encore faudra-t-il que la diversité des points de vue se justifie dans l'unité d'une vue supérieure qui ne peut être que philosophique.

## II. De la réalité des objets scientifiques.

La nécessité de sauvegarder l'unité relative de la pensée dans sa différenciation essentielle se fait sentir d'une manière particulièrement pressante lorsque l'on envisage le problème de la réalité des objets scientifiques. Nous parlions tout à l'heure de cloison étanche. Le temps est passé, grâce à Dieu, où les philosophes chrétiens s'abstenaient systématiquement de vérifier la conformité de leur enseignement aux dogmes de leur foi. Mais chez beaucoup d'esprits, la cloison étanche n'a été que déplacée ; au lieu de séparer la philosophie de la foi, elle sépare maintenant la science de la philosophie ; le progrès est incontestable.

L'apologétique, dès qu'elle s'égare, possède un étrange pouvoir de fausser les problèmes et d'y introduire la confusion. Quelques apologistes trop pressés ayant entendu parler des travaux de Poincaré et de Duhem, on a bientôt vu se répandre, dans les

milieux croyants, l'opinion que la science moderne se reconnaissait incapable d'atteindre le réel ; on espérait ainsi en finir une fois pour toutes avec tous les problèmes ressortissant à l'accord de la science avec la foi religieuse et ses présupposés philosophiques.

Il est inutile d'insister sur la malfaillance de telles simplifications. Mais ce n'est rien de dire que la question est complexe : nous voudrions présenter en ordre quelques-uns de ses aspects.

Nous observerons à titre préliminaire qu'il ne faut pas se hâter d'attribuer une valeur philosophique littérale aux déclarations des savants sur la portée réelle de leur science. Lorsqu'un savant profère de telles déclarations — du moins s'il s'agit de l'ensemble de la science et de ses principes — il fait moins de la science que de la critique de la connaissance scientifique, c'est-à-dire de la philosophie ; dès lors le poids de son jugement se mesure moins à son autorité scientifique qu'à la qualité de sa philosophie personnelle. S'il arrive que le savant se double d'un philosophe idéaliste, ce qui est très fréquent, il conviendra de s'assurer que ses déclarations sur la portée réelle de la science ne procèdent pas, au moins pour une part, d'une philosophie idéaliste couverte du pavillon de la science.

Cette précaution prise, il me semble que pour poser correctement le problème de la réalité des objets scientifiques il faut avoir présents à l'esprit les principes critiques que voici :

1° La pensée est capable du réel, mais jamais elle ne l'atteint exhaustivement. Un objet de connaissance n'est jamais qu'un aspect de la chose connue, laissant subsister derrière soi une épaisseur inépuisable de mystère.

2° Le terme de *réel* est analogique comme celui d'*être*. Or, qui dit analogie ne dit pas seulement diversité radicale, mais encore inégalité. Le réel est plus ou moins réel, de même que l'*être* est plus ou moins être. Il y a une gradation réelle dans la réalité des objets de connaissance et l'on peut affirmer autrement que par métaphore que les points de vue adoptés par l'esprit livrent à l'esprit des aspects inégalement profonds de la réalité.

3° Affirmer que la pensée est capable du réel, faite pour atteindre le réel, ce n'est nullement affirmer que tout objet de pensée existe réellement ou puisse exister réellement. A côté des objets de pensée qui sont des aspects de la réalité, il y a les êtres de raison qui n'existent ni ne peuvent exister ailleurs que dans l'esprit.

4° Tout être de raison scientifique est fondé dans le réel.

Un cinquième principe concerne la distinction du scientifique et du logique. On sait combien cette distinction s'est obscurcie dans l'ensemble de la philosophie moderne. Aussi bien il semble qu'il soit difficile de la justifier en dehors des perspectives du réalisme critique. Nous dirons donc que dans les perspectives de cette philosophie la science est constituée par la seconde existence — sous mode parfait — des choses dans l'esprit. Les choses qui existent une première fois dans la nature — actuelle ou possible — existent une seconde fois dans l'esprit, et quand elles s'y réitèrent sous des conditions de perfection essentielle, elles y constituent la science. Mais en raison de cette seconde existence qu'elles supportent dans l'esprit, les choses s'y trouvent affectées de propriétés qui n'existent ni ne peuvent exister dans la nature, et ce sont ces propriétés que la logique prend pour objet, qui constituent en un mot le logique.

Ces principes étant posés, nous envisagerons en premier lieu le cas des sciences de type ontologique, métaphysique et philosophie de la nature. Il est clair que les objets atteints par ces sciences comportent des degrés de réalité fort inégaux. Cependant, quel que soit le degré de réalité de son objet, la philosophie speculative est astreinte à toujours exprimer le réel *tel qu'il est*, fût-ce de la manière la moins exhaustive. Cela veut dire que si la philosophie use de fictions et d'êtres de raison, ses constructions fictives devront se déclarer expressément comme telles et n'auront de valeur que dans la mesure où elles conduiront à la saisie de quelque être réel. C'est pourquoi le critérium du succès, s'il peut jouer quelque rôle en matière scientifique, ne saurait en jouer aucun en philosophie ; ou plutôt on ne devra considérer comme synthèse philosophique réussie que celle qui exprimera exactement le réel.

La grande erreur serait maintenant de considérer qu'il n'y a pas de réalité en dehors du point de vue ontologique. Telle est pour le fond la simplification que nous croyons reconnaître chez les apologistes dont nous parlions tout à l'heure. Considérons le cas privilégié d'une réalité qui souffre d'être définie à la fois par la philosophie et par la science, l'homme par exemple. Les définitions sont de profondeur inégale ; celle du philosophe exprime un aspect plus profond, plus réel de la réalité considérée ; pourtant l'une et l'autre expriment quelque chose de réel.

Les difficultés s'accroissent lorsque la vision du savant porte non plus sur le phénomène au sens propre du mot, sur les formes et qualités sensibles, mais sur les structures secrètes chargées de les expliquer. Bien que les théories de structure soient aujourd'hui de grandes constructions mathématiques, nous croyons qu'il y a là un problème antérieur à l'information mathématique de la connaissance physique et qui doit être envisagé indépendamment des problèmes spéciaux concernant la portée réelle de la connaissance physico-mathématique.

Nous n'avons pas le loisir d'entrer dans le détail d'aucun exemple. Je me contenterai d'appeler l'attention sur l'évolution de la conception de l'atome dans la chimie classique. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, certaines lois empiriques amènent les chimistes à reprendre pour leur propre compte, en lui donnant une signification toute nouvelle, l'antique notion d'une composition corpusculaire des choses corporelles. De nouvelles constatations appellent d'incessantes complications de la théorie, on voit surgir des notions telles que celles de valences, de liaisons simples ou multiples, les formules moléculaires se développent d'abord dans un plan, puis dans l'espace, on en vient à assigner une droite et une gauche aux édifices stéréochimiques, etc. Demandons-nous qu'est-ce qu'il y a de réel dans tout cela. On ne conteste plus guère aujourd'hui l'existence réelle des molécules et des atomes ; mais je doute que beaucoup de personnes considèrent les modèles stéréochimiques comme l'expression exacte d'une réalité. [En disant : expression exacte, j'entends une expression telle qu'une autre expression, incompatible avec celle-ci, doive être tenue pour nécessairement fausse]. Ainsi, au principe de la théorie il y aurait une réalité physique ; à une certaine distance du principe nous nous trouvons en présence d'une image dont on ne pourrait ni affirmer qu'elle exprime une réalité physique, ni le nier. C'est ou bien l'expression exacte d'une réalité, ou bien une fiction bien fondée qui réussit, c'est-à-dire qui rend compte des phénomènes, σῶζει τὰ φαινόμενα.

Je dis *fiction* et non pas être de raison. L'être de raison en effet, non seulement n'existe pas, mais ne peut pas exister. S'il y a dans la description classique de l'atome une part de fiction, cette fiction est-elle de telle nature qu'elle s'accompagne d'une impossibilité absolue de recevoir l'existence ? Il serait sans doute téméraire, dans bien des cas, de donner une réponse à cette question.

Mais ici surgit le problème de la valeur épistémologique des fictions bien fondées, ou de la suffisance de la fiction. La chronique criminelle, ou mieux encore les romans policiers nous montrent que plusieurs hypothèses peuvent expliquer de façon également satisfaisante les apparences ou les indices relevés par l'instruction. Parmi les hypothèses qui sauvent ainsi les apparences, il n'y en a pourtant qu'une qui soit la vraie, et parfois c'est précisément celle qui paraissait la moins plausible. Le magistrat est dans l'obligation absolue d'identifier l'hypothèse qui exprime exactement ce qui s'est passé et d'exclure toutes les autres. La fiction, si bien fondée qu'elle soit, ne possède ici aucune suffisance, et si l'intelligence construit plusieurs hypothèses qui dans le cas le plus favorable seront toutes fausses excepté une, les hypothèses purement fictives n'auront joué qu'un rôle transitoire, tout leur mérite aura consisté à préparer la reconnaissance de l'hypothèse vraie.

Faut-il en dire autant des théories de structure ? Faut-il dire au contraire que la meilleure est celle qui sauvegarde le mieux les apparences, quoi qu'il en soit de la réalité cachée ? Faut-il dire que la fiction a pour fonction de conduire au réel et ne peut se substituer à lui que provisoirement ? Faut-il dire au contraire que la fiction suffit, quand elle rend compte des apparences ? M. Georges Urbain paraît affirmer la suffisance de la fiction quand il déclare qu'une théorie scientifique n'a pas besoin d'être vraie.

S'il nous est permis de risquer, sous les plus expresses réserves, une opinion personnelle, nous dirons que dans la mesure où la science de la nature reste physique, elle nous paraît astreinte par sa loi propre à rechercher le réel, astreinte à préférer l'hypothèse exprimant exactement le réel, astreinte à refuser toute suffisance à la fiction. Le physicien *comme tel* serait comparable au magistrat qui doit être prêt à retenir comme seule valide l'hypothèse la moins plausible, la plus onéreuse, celle qui rend le moins bien compte des indices, si quelque preuve décisive, par exemple l'aveu du coupable, établit que c'est ainsi que les choses se sont passées. Quand un auteur comme Georges Urbain paraît affirmer la suffisance de la fiction, il est permis de se demander si la fiction fondée dans le réel ne devient pas à ses yeux un pur *quo*, un pur moyen d'atteindre le réel.

J'ai dit : le physicien *comme tel*. Mais le savant moderne est surtout préoccupé de l'interprétation mathématique du monde sen-

sible. Il y a en lui un mathématicien dont les exigences propres ne concernent pas la réalité physique. C'est pourquoi les controverses relatives à la portée réelle de la science ont souvent l'aspect d'un dialogue entre les exigences de la pensée physique et les *indifférences* de la pensée mathématique.

Je fais ici allusion à la doctrine de l'abstraction mathématique que nous ont laissée les grands commentateurs de S. Thomas. Tandis que la pensée physique et la pensée métaphysique ont pour objet l'être réel et n'usent de l'être de raison que pour connaître le réel ; tandis que la pensée logique considère l'être de raison dont les lois sont en même temps les règles de la pensée, la pensée mathématique, *en vertu même du processus abstractif qui lui confère sa spécificité*, se trouve placée en face d'un univers où l'être de raison vaut l'être réel. [Bien entendu, il s'agit ici du réel possible, de ce qui est capable d'exister hors de l'esprit, non du réel existant en acte]. Dans l'ordre physique et dans l'ordre métaphysique, le réel jouit par rapport à l'être de raison d'une double priorité : d'une priorité que nous pouvons appeler *causale* — en élargissant analogiquement la notion de causalité —, en ce sens que tout être de raison est construit à l'image de l'être réel, et d'une priorité que nous pouvons appeler *finale*, en ce sens que la construction de l'être de raison a pour fonction la connaissance de l'être réel. Dans l'ordre mathématique, la priorité causale de l'être réel subsiste, mais sa priorité finale est abolie.

Il faut insister sur ce point : c'est en vertu même de son essence noétique que la pensée mathématique est soumise à une loi d'indifférence envers la réalité de son objet. Rien d'étonnant dès lors qu'elle possède un étrange pouvoir de faire taire l'exigence réaliste dans tous les domaines où elle trouvera à s'appliquer. Si l'on considère la science physico-mathématique dans sa structure de science mixte, il faut dire que par son côté formel elle tend à établir l'équivalence de l'être réel et de l'être de raison. La philosophie du *comme si* est sa philosophie naturelle dans la mesure où elle se ramène à une pure interprétation mathématique des données observables. De ce point de vue, une conception qui ne représente pas autre chose qu'un pur être de raison est pour elle préférable à une conception réelle qui exprimerait moins bien une possibilité de mesure. A la limite, si la forme mathématique pouvait discipliner intégralement le contenu physique, nous serions ici, comme en mathématiques, en présence

d'un régime d'équivalence absolue de l'être réel et de l'être de raison. Mais les enquêtes de Meyerson ont montré quelle est la force de résistance du contenu physique.

Quelque sommaire qu'ait été notre enquête, elle suffit, croyons-nous, à montrer que la question de la valeur réelle de la science ne comporte qu'une réponse nuancée et peu brillante, bien faite pour mécontenter tout le monde et surtout les vulgarisateurs. Il faudrait dire que la science atteint le réel à coup sûr tant qu'elle se borne à formuler des constances expérimentales ; dans les théories destinées à rendre compte des constances expérimentales, tout nous porte à penser qu'il y a un noyau solide de réalité physique enveloppé d'une part considérable de fiction ; dans l'ordre du fictif lui-même, il faudrait distinguer au moins en droit les fictions qui possèdent le caractère d'êtres de raison et celles qui ne le possèdent pas ; parmi les êtres de raison scientifiques, il y aurait une gradation à établir, selon que le caractère d'être de raison affecte plus ou moins profondément l'objet pensé — les êtres de raison sont loin de présenter tous le même degré d'irréalité —. Tout cela pourrait être résumé en disant que la science moderne de la nature subit à la fois l'attraction d'un idéal proprement physique qui exige la prévalence du réel sur le fictif et celle d'un idéal proprement mathématique qui postule l'équivalence du réel et de la fiction.

### III. L'expérience philosophique.

Pour conclure nous voudrions essayer une application des principes qui viennent d'être esquissés au problème de l'usage des faits scientifiques en philosophie. Selon une opinion ancienne et fort tenace, l'établissement des faits dont use le philosophe ressortirait aux diverses sciences ; les assises expérimentales de la philosophie seraient constituées par les faits scientifiques.

Dans un des plus beaux passages de l'*Evolution créatrice*, M. Bergson a montré que s'il n'existe pas d'expérience philosophique autonome, il n'existe pas non plus de pensée philosophique autonome, de sorte que la philosophie à base de faits scientifiques ne sera jamais qu'un scientisme rajeuni. Dans tout énoncé de fait il y a en effet un côté matériel constitué par les données de la sensation pure et un côté formel constitué par la

lecture intellectuelle du donné de sensation. Ici comme ailleurs, c'est la forme qui détermine l'espèce ou le type ; voilà pourquoi il y a une typologie des faits correspondant à la typologie des concepts, voilà pourquoi le même apport sensoriel peut donner lieu à l'énoncé d'un fait vulgaire, d'un fait scientifique, d'un fait philosophique : tout dépend du type de pensée engagé dans la perception et la formule du fait. Incorporer à la philosophie un fait scientifique *tel quel*, c'est donc introduire dans l'organisme philosophique un corps étranger rigoureusement inassimilable et dès lors perturbateur, s'il est vrai que toute assimilation consiste dans la substitution de la forme de l'alimenté à la forme de l'aliment.

Vouloir que la philosophie se construise sur des faits scientifiques ou vouloir qu'elle se construise exclusivement sur les données de l'expérience préscientifique, c'est au fond la même erreur : dans l'un et l'autre cas on méconnaît l'indépendance formelle de la pensée philosophique dans l'interprétation de l'univers sensoriel. La vérité est que la pensée philosophique doit poursuivre la conquête de son matériel expérimental, la chasse au fait philosophique, dans tous les domaines d'expérience. L'expérience commune est pour elle un domaine privilégié, mais ce n'est pas le seul domaine qui lui soit ouvert ; certains faits scientifiques ont une portée philosophique virtuelle qu'il appartient au philosophe de dégager et de mettre en acte, en donnant une forme philosophique à la matière expérimentale découverte sous les perspectives formelles de la pensée scientifique.

Yves SIMON.

Université catholique de Lille.