

Naissance d'un problème : dire le réel

Le poids des choses

Le problème du rapport entre la théorie et l'expérience n'est pas une invention de philosophes. Il naît dès la confrontation, dans l'expérience, avec le réel qu'il s'agit de dire, le plus justement et le plus précisément possible. L'éventuelle concurrence, au sein de cette diction, entre l'expérience et la théorie, pâtit d'une dissymétrie initiale, qui voit l'expérience prendre nécessairement la première place, du moins d'un point de vue chronologique.

Il faut donc revenir aux faits : c'est à partir d'une perception originelle du poids de la réalité que va apparaître le concept d'expérience, pensé ici comme rapport immédiat aux phénomènes, puis celui de théorie, qu'on la conçoit comme reformulation abstraite et universelle de l'expérience ou comme rapport plus essentiel peut-être à la vérité, celle-ci ne se confondant plus alors avec la réalité sensible.

Ce retour aux faits ne va pas lui-même sans difficultés. Qu'est-ce qu'un fait ? On peut dans un premier temps considérer ce terme comme le nom de ce qui est établi et reconnu par la science, et qui donc en tant que telle a valeur de vérité. C'est en ce sens que Wittgenstein, dans son *Tractatus logico-philosophicus*, définit le monde comme la totalité des faits¹. L'expérience se présente ici comme une simple attestation du réel, dont on suppose le caractère à la fois immédiat, brut et incontestable. S'il y a théorie, elle n'a pas d'autre vocation que de constituer la structure intellectuelle de cette donation des faits dans l'expérience. Cette orientation positiviste est présente dans

1. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1.1, trad. Gaston-Granger, Paris, Gallimard, 1993.

l'épistémologie bien avant que n'apparaisse le courant revendiquant explicitement ce terme, et représenté par des penseurs comme Russel ou Carnap. Elle est au fond déjà à l'œuvre dans toutes les formes d'empirisme, à chaque fois que l'expérience est décrite comme relation intime au réel. Nous en reparlerons.

Une telle position du problème, qui conduit au privilège incontestable de l'expérience, ne résiste pas à l'analyse. Elle postule en effet, plus qu'elle ne le constate, le caractère primitif des faits. Le dilemme qui se pose alors est le suivant : soit on maintient cet idéal de primitivité du rapport au fait, qui se réduit alors à une donation purement subjective du réel dénuée de toute prétention à la scientificité ; soit on accepte, au nom de l'objectivité, d'introduire dans l'expérience un minimum de conceptualité, ce qui revient à nier la possible pureté du rapport aux faits. Autrement dit encore : dire le réel ne peut se faire sans théorisation minimale, si l'on ne veut pas tomber dans l'écueil du sollipsisme — je suis enfermé dans l'intimité de ma relation au réel, qui n'est pas communicable.

Hegel, dans le premier chapitre de sa *Phénoménologie de l'esprit*, l'a remarquablement montré : alors que « le contenu concret de la *certitude sensible* la fait apparaître immédiatement comme la connaissance *la plus riche* », une analyse plus approfondie montre qu'« en fait cependant, cette *certitude* se révèle expressément comme la plus abstraite et la plus *pauvre vérité*¹ ». Ce qui est visé immédiatement variant infiniment selon le temps et le lieu, le sujet n'a pas plus d'autre certitude que l'existence indéterminée du tout. Rien de certain ne subsiste alors que la simple autoposition du sujet, qui ne vaut que pour lui-même. Sans les déterminations qu'introduit la perception, sans l'unité du concept, l'expérience immédiate du réel s'évapore dans la plus grande abstraction. Même si on ne suit pas le raisonnement de Hegel, terriblement complexe sur ce point, force est de constater que la survalorisation de l'expérience repose sur le mythe de l'immédiateté du rapport sensible

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, t. 1, p. 81.

aux faits. Cela ne signifie pas que la théorie va pouvoir tranquillement prendre la première place, mais qu'une relation structurée va devoir être pensée entre ces deux moments, la théorie s'imposant *a minima* comme le *medium* d'élaboration de toute expérience à vocation objective.

Platon, ou le réalisme des Idées

Si on considère à présent non le problème lui-même en son atemporalité mais la manière concrète dont la philosophie l'a posé au cours de son histoire, la référence à Platon semble naturellement s'imposer. Tout d'abord parce que le terme de *théorie* provient du grec *theoria*, qui signifie selon les cas représentation, fait de voir ou encore contemplation. La *theoria* est la vision immédiate des Idées, opposée à l'empirie du rapport au sensible. Le *Phédon* est sur ce point d'une grande clarté : Socrate y affirme tout à la fois une conception du corps comme obstacle à la connaissance de la vérité et une définition de cette connaissance comme saisie, par la pensée la plus pure, de la seule réalité authentique, celle des Idées¹. Une telle position appelle deux remarques. Le privilège accordé à la théorie, conçue comme pure activité de raisonnement, repose sur une ontologie différenciée, qui distingue dans le réel un niveau supérieur, celui du concept, en l'opposant à l'infériorité sensible, pensée comme copie déficiente du niveau intelligible². Plus essentiel encore : cette valorisation de la théorie ne conduit pas à une forme dévoyée d'idéalisme, qui verrait dans la seule capacité d'abstraction du sujet la source privilégiée de la connaissance. Il s'agit bien plutôt d'un réalisme des Idées, qui met en concurrence la perception sensible avec un genre singulier d'expérience, celui précisément de la théorie, dont la dimension visuelle est fondamentale. Le platonisme, et c'est sans doute pour cette raison qu'il continue d'irriguer la réflexion sur les sciences,

1. Cf. Platon, *Phédon*, 65.

2. Sur ce point, nous renvoyons bien entendu aux livres VI et VII de la *République*, où Platon, notamment par la célèbre allégorie de la Caverne, explicite une telle ontologie.

permet de donner une réalité effective aux formes les plus conceptuelles du savoir, comme les mathématiques : Frege affirme ainsi que la vérité d'une pensée ne consiste ni dans sa seule représentation, ni dans le monde sensible extérieure, supposant ainsi l'existence d'une réalité d'ordre intellectuelle irréductible à sa subjectivité¹. Théorie et expérience s'articulent ainsi comme deux modes également concrets, mais ontologiquement différenciés, de dire le réel. Le primat de la théorie n'est pas celui de l'abstraction, mais bien celui de la pensée comme voie d'accès à la plus authentique des réalités, celle des Idées.

Aristote, ou le réalisme des sens

On présente souvent le débat classique puis moderne entre théorie et expérience comme une reprise de celui opposant Platon et Aristote. Cette manière de concevoir le problème suppose un certain nombre de distorsions, qui ne sont pas sans conséquences sur l'intelligence qu'il est possible d'en avoir. Le platonisme est tout d'abord interprété comme une sorte d'idéalisme absolu, méprisant l'expérience sensible, alors même qu'il s'agit en réalité pour Platon d'élaborer une forme originale de réalisme, qui prend pour objet la vérité même du monde sensible, conçue comme Idées. À l'inverse, Aristote est présenté comme un empiriste avant l'heure, ce qui suppose l'oubli ou la dénégation du privilège incontestable qu'Aristote donne à la vie théorique et à la contemplation du vrai, notamment dans les ultimes pages de l'*Éthique à Nicomaque*². Le débat qui les oppose ne porte pas tant sur la place accordée à la théorie que sur le statut ontologique des concepts qui en sont l'objet. Doit-on accorder une pleine réalité aux Idées ou aux Formes, dans leur universalité ? Doit-on au contraire, tout en les plaçant au principe de la démarche cognitive, en maintenir l'infériorité ontologique par rapport aux substances individuelles dont elles sont abstraites ? Le Beau est-il la vérité des choses belles, ou n'est-il, mais ce

1. Cf. Gottlob Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Fauve, Paris, Le Seuil, 1970.

2. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre X, 7.

n'est pas rien, qu'un concept universel construit par le processus d'abstraction initié à partir de l'expérience sensible des choses belles ?

Il n'y a pas plus de mépris de la théorie chez Aristote qu'il n'y a de mépris du sensible chez Platon. Mais la théorie n'a de sens, dans le domaine de la connaissance, qu'en son rapport avec l'être singulier, dont il faut partir. Cette épistémologie aristotélicienne ne peut se comprendre que sur la base d'une théorie de l'âme, où va se jouer l'articulation du sensible et du théorétique.

Le traité *De l'âme* montre longuement pourquoi on ne peut pas séparer l'âme du corps, tout en insistant sur la différence essentielle entre la faculté sensitive de l'âme, marquée de passivité à l'égard du monde extérieur¹, et l'intellect, cette partie de l'âme où les Idées vont être élaborées, et où donc elles ne sont d'abord qu'en puissance. Ajoutons encore à cette distinction celle séparant l'intellect patient, qui est comme la matière des Idées, et l'intellect agent, qui en est le principe². Cette conception de l'âme, qui marque clairement la supériorité de la capacité théorétique, pose une hiérarchie de valeur des différentes facultés de l'âme. Mais cela ne signifie pas que dans l'ordre épistémologique la théorie soit première. Si on peut considérer Aristote comme un philosophe de l'expérience, ce n'est pas au nom d'un primat ontologique de la sensibilité, mais bien au nom d'une détermination de la connaissance comme élaboration théorique prenant source dans l'expérience de la singularité.

Aristote occupe, on le voit, une place originale dans notre débat : il est à la fois l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages de pure théorie, comme le sont tous ses traités de logique, et l'initiateur, à bien des égards, d'une forme particulière de science expérimentale, comme le démontre son intérêt pour la biologie³, et la précision de ses descriptions factuelles.

1. Aristote, *De l'âme*, II, 5.

2. *Ibid.*, III, 5.

3. Cf. sur ce point l'introduction de Jean-Marie Le Blond, *Aristote, philosophe de la vie*, à son édition des *Parties des animaux* d'Aristote, Paris, Aubier, 1978.

Théorie ou expérience : questions, faux-problème, apories

Quel enseignement peut-on tirer de cette position initiale du problème ? Une fois débarrassés des caricatures de Platon et d'Aristote, on peut retenir de leurs philosophies deux éléments fondamentaux, qui vont servir jusqu'à l'analyse de la science contemporaine. De Platon d'abord, il faut garder sans doute une caractérisation de la théorie comme expérience conceptuelle. Connaître la vérité sur le mode d'une vision des Idées n'a pas nécessairement une connotation mystique ou spirituelle : on peut tout aussi bien dire que la théorie est une saisie intellectuelle des rapports constitutifs du vrai, tels qu'ils se donnent par exemples dans les mathématiques. La confrontation à l'expérience sensible se fait alors dans le champ du concret. D'Aristote ensuite, on doit conserver le souci du singulier et l'ouverture à la sensibilité, qui n'exclut nullement la théorie, si celle-ci est conçue comme théorie *de* l'expérience.

Même si un certain rapprochement entre les deux concepts est ainsi esquissé, le problème de leur rapport est loin d'être résolu. Mais cette première étape permet de rejeter une hiérarchisation ontologique des deux notions, en préparant ainsi la complémentarité fonctionnelle que le kantisme et la science contemporaine vont, sous des modes divers, mettre en œuvre. La théorie peut alors être définie comme expérience d'un genre spécifique, qui doit présider à l'objectivation de l'expérience sensible ; l'expérience peut, à son tour, être entendue comme la forme accomplie de la perception, ou comme une perception déjà traversée d'une conceptualisation minimale.

L'articulation du savoir : rationalisme ou empirisme ?

Le dispositif expérimental

Il peut paraître artificiel et peu honnête, eu égard à la richesse de la pensée médiévale, d'enjamber les siècles et de passer directement d'Aristote à Descartes. Il serait à vrai dire absurde de considérer que le problème du rapport entre la théorie et l'expérience n'a été ni perçu, ni traité par les grands philosophes que sont Augustin ou Thomas. Mais il faut tout de même attendre le XVI^e siècle pour que la configuration du débat se modifie en profondeur : la position de Platon ou d'Aristote, même commentée et enrichie par les multiples interprétations qui en ont été proposées, n'est pas capable d'intégrer l'invention de l'expérimentation. Autrement dit : le conflit reprend de l'importance à partir du moment où une profonde inflexion de la compréhension du terme d'« expérience » oblige la philosophie à repenser à nouveaux frais les modalités de son rapport à la théorie dans la construction de la connaissance scientifique.

Le moment-clé de cette évolution est sans doute dû au philosophe anglais Francis Bacon (1561-1626). Dans son *Novum organum*, Francis Bacon systématise l'usage d'un concept nouveau : l'expérience cruciale. Il entend par ce terme (*instantia crucis* en latin) le résultat d'un effort délibéré de l'expérimentateur, qui lui permet, par le caractère particulièrement éloquent de l'expérience, de choisir entre deux théories rivales. Largement critiquée au XX^e siècle, on le verra, ce concept a ceci d'intéressant qu'il articule immédiatement la théorie et l'expérience, en ne réduisant pas la première à une formalisation abstraite de la seconde, ni la seconde à une simple donnée initiale. Ce fait mérite d'être précisé.

Les Encyclopédistes, et plus particulièrement d'Alembert, ont beaucoup insisté sur l'importance de l'expérimentation dans les progrès de la science. Il s'agit pour eux de donner une justification historique à leur propre empirisme, en utilisant Bacon, puis Newton et Galilée contre les effets supposés négatifs du rationalisme cartésien. En réalité, ni Newton, ni Galilée ne sont des adversaires de la théorisation en science¹ : l'apparition de l'expérimentation scientifique, avec ce qu'elle peut comporter de structuré et de volontaire, ne s'accompagne pas d'un déni de la théorie. Le rationalisme classique, puis l'empirisme ne se distingueront sur ce point que par la hiérarchisation des deux termes, ni l'un ni l'autre n'allant jusqu'à l'absurdité d'une conception unilatérale de la science.

L'expérience de la théorie : le modèle rationaliste

Nous l'avons vu avec Platon. La théorie n'est pas pure abstraction, au sens où elle serait dépourvue de tout contenu expérimental. Il n'est pas exclu de parler d'« expérience de pensée », si on entend par là souligner le caractère indéniablement concret de toute théorisation mathématique ou métaphysique. Une juste présentation du débat, tel qu'il va occuper les XVII^e et XVIII^e siècles, doit donc faire s'opposer le rationalisme et l'empirisme comme deux formulations différentes du processus de construction de la connaissance, se distinguant par le poids respectif accordé à l'expérience de la pensée d'une part, à l'intuition sensible de l'autre.

Le cas de Descartes est particulièrement intéressant à cet égard. Quand il s'agit de développer méthodiquement une métaphysique, entendue comme science des principes, Descartes considère que seul l'ordre déductif convient, puisqu'il assure le passage des vérités premières, absolument évidentes, à la connaissance du singulier. Mais quand il faut statuer sur les objets des sciences de la nature, l'ordre devient

1. Cf. sur ce point les analyses d'Alexandre Koyre, dans ses *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1980.