

De l'ontologie au XXe siècle : autour de "À la recherche du réel" de B. d'Espagnat

Autor(en): **Hottois, Gilbert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **32 (1982)**

Heft 2

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381217>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DE L'ONTOLOGIE AU XX^e SIÈCLE

Autour de « A la recherche du Réel » de B. d'Espagnat

GILBERT HOTTOIS

La manière dont nous prenons la parole au début de cette étude, où il est pourtant question d'ontologie, est, aujourd'hui, à la fois banale et fort significative: « Autour de... ».

En marge de l'écrit d'un auteur non philosophe et lu, avec une attention toute particulière, parce qu'il n'est pas philosophe et qu'il vient nous parler d'ontologie, d'abord en tant que physicien. D'emblée un certain partage semble se dessiner: au discours de la science le privilège de parler de ce qui est; au discours second de la philosophie la tâche du commentaire analytique ou herméneutique.

Toute cette étude — à la suite du livre de B. d'Espagnat¹ — montre que les choses ne sont *pas aussi simples*. Il s'en faut même de beaucoup. Aussi, la présente réflexion sur l'ontologie au XX^e siècle n'est-elle pas, elle non plus, simplement en marge du lieu du physicien. Elle en est plutôt comme l'écho, le complément plus proprement philosophique.

I. *De la philosophie ontologique à la philosophie métalinguistique*

Dès son origine et durant toute son histoire — à quelques exceptions locales près — la vocation de la philosophie fut ontologique. Se saisissant d'un langage essentiellement référentiel — dont la fonction majeure est de décrire ce qui est, la réalité extralinguistique — la philosophie déployait — dans la métaphysique, dans l'ontologie — le discours référentiel ultime et suprême. Ce faisant, le philosophe assumait de la façon la plus radicale l'essence du langage humain, de cet organe — le langage (par ailleurs caractère spécifique de l'essence de l'homme comme « le vivant parlant », le « zoon logon echon ») — grâce auquel l'homme se rapporte depuis toujours au monde, au réel, éprouvé comme existant en soi indépendamment du langage.

Ontologique, référentiel, le discours traditionnel de la philosophie vise des référés extralinguistiques (que ceux-ci soient matériels ou idéels — comme l'être platonicien — n'importe pas) et il s'oublie, s'absorbe sans reste dans cette fonction de référence.

¹ *A la recherche du réel*, Paris, 1980.

Mais au début du XX^e siècle sous la poussée des succès de la science positive qui s'avance de plus en plus comme l'autorité jouissant du monopole du discours référentiel — réaliste — légitime, la vocation ontologique de la philosophie recule et paraît devoir s'éteindre. La philosophie se fait *secondaire, métalinguistique*, particulièrement dans le monde anglo-saxon, et là où s'impose le positivisme logique. De ce moment — début des années 20 — date le *nouveau partage* qui consacre la science — et en particulier la physique (voyez le physicalisme) — dans la maîtrise du discours référentiel au sujet de ce qui est et qui voue la philosophie à la secondarité de l'analyse logico-linguistique des discours et langages (scientifiques, de préférence).

Le philosophe ne dispose plus, dès lors, au mieux, que d'une référence ontologique par procuration, par le truchement du discours proprement référentiel sur lequel, métalinguistiquement, il se penche.

Un des ouvrages qui — bien que très contradictoirement — joua un rôle décisif dans l'assignation de la philosophie à la secondarité métalinguistique est le *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein.

« La plupart des propositions et des questions philosophiques proviennent de notre manque à comprendre la logique de notre langage. » (4.003)².

« Toute philosophie est une « critique du langage » » (4.0031).

« Un travail de philosophie consiste essentiellement en élucidations » (logico-linguistiques, GH) (4.112).

« La méthode correcte en philosophie serait réellement la suivante: ne dire que ce qui peut être dit, à savoir les propositions de la science naturelle — c'est-à-dire quelque chose qui n'a rien à voir avec la philosophie, — et, ensuite, au cas où quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il a échoué à donner un sens à certains signes dans ses propositions. » (6.53).

Pour Wittgenstein, l'illusion majeure de la philosophie traditionnelle, c'est précisément de s'être crue et voulue métaphysique, ontologique — et donc au sujet du réel extralinguistique — alors qu'elle aurait dû se reconnaître purement *métalinguistique*, au sujet du langage et empêtrée dans des mirages linguistiques.

A l'autre extrême du néo-positivisme, Ayer lui fait encore écho: « Nous sommes convaincus que la philosophie n'est pas en état de rivaliser directement avec les sciences; que c'est une activité secondaire, si je puis dire, c'est-à-dire qu'elle ne porte pas directement sur les faits, mais sur la façon dont nous exprimons les faits. »³

Ce partage simple caractérise le positivisme linguistico-logique du XX^e siècle. Le confinement de la philosophie dans une secondarité métalinguis-

² Les chiffres entre parenthèses renvoient aux aphorismes du *Tractatus*.

³ Colloque de Royaumont sur la philosophie analytique, Ed. de Minuit, Paris, 1962. p. 340.

tique se fonde sur l'adhésion à un *réalisme scientifique*. Seule la science parle légitimement et adéquatement de la réalité extralinguistique. Le rapport du discours scientifique au réel est ressenti comme absolument non problématique, transparent et direct. La nature référentielle de la science, la prise en charge par elle de l'ancienne vocation ontologique de la philosophie, l'existence enfin de référés extralinguistiques ne sont absolument pas mis en question. « La science est là, qui, elle, fait si bien référence à une réalité extérieure à l'homme qu'elle nous la décrit en détail. Il ne faut donc pas dire que la notion de réalité indépendante de l'homme est évacuée par la pensée contemporaine: il faut seulement dire que cette pensée la conçoit en termes scientifiques. » (*ARR*, p. 156)^{4,5}.

II. *La perplexité ontologique de la science*

« A la recherche du Réel » de B. d'Espagnat vient nous apprendre que dans ce partage simple que nous avons décrit et dont se sont accommodés et se satisfont encore tant de scientifiques et de philosophes, la science est peu sûre de bien pouvoir tenir le rôle — ontologique — qu'on lui assigne.

1^o *Contre la « philosophie de l'expérience »*

L'une des constatations les plus importantes du livre de B. d'Espagnat est que nombre de scientifiques — du moins parmi les physiciens (mais c'est bien à la physique que doit revenir, par excellence, la reprise du projet ontologique, si la philosophie n'est plus en mesure de l'assumer) — ne veulent pas entendre parler ou ne savent que faire de cette vocation ontologique que leur remettent si volontiers les philosophes positivistes et scientistes. Ils estiment très improbable que la notion de réalité indépendante et de description de la réalité indépendante ait un sens en science et ils jugent qu'il faut se limiter à la formulation cohérente de résultats d'expériences, c'est-à-dire d'interventions humaines, et à la représentation de systèmes largement dépendants de l'observateur-manipulateur. La science serait au sujet d'un réel intégralement (co-)constitué par l'homme, par ses actions, par son langage. Parler d'une « réalité en soi », viser une telle réalité serait scientifiquement irrelevante; une telle prétention serait le signe d'un projet mythologique ou métaphorique (cf. *ARR*, p. 24). C'est cette conception de

⁴ *ARR* renvoie à l'ouvrage de B. D'ESPAGNAT.

⁵ Les deux postulats du positivisme métalinguistique — vocation logico-linguistique de la philosophie et réalisme scientifique — sont clairement inscrits dans ce jugement de L. VAX: « L'objet privilégié de cette philosophie n'est pas l'être mais le discours. Les problèmes ontologiques s'effacent devant le problème linguistique (...) puisque les disciplines scientifiques traitent de la réalité, l'objet primitif de la philosophie sera le discours sur cette réalité » (*L'empirisme logique*. De B. Russell à N. Goodman, Paris, PUF, 1970, p. 128).

la science comme fondamentalement anthropocentrée, opérationnaliste et conventionnaliste que B. d'Espagnat appelle la « philosophie de l'expérience ». Pour celle-ci, « ce que nous pouvons connaître, c'est seulement l'ensemble de nos observations et de nos actes » et « l'attribution systématique des phénomènes à une réalité indépendante est, dans l'ensemble, une démarche qui ne s'inscrit pas dans le cadre strict de la science » (*ARR*, p. 13-14). La « philosophie de l'expérience » ne demande « rien d'autre à la science que de fournir les meilleurs recettes pour calculer des prédictions relatives aux phénomènes » (*ARR*, p. 17).

L'École de Copenhague a été particulièrement représentative de cette attitude encore partagée « par la quasi-totalité des physiciens » (*ARR*, p. 18).

Bohr définit la science « avant tout comme une œuvre de communication entre les hommes (...) sur ce que les uns et les autres « avons fait et avons appris » » (*ARR*, p. 18). Selon Bohr, il est insensé de parler d'un phénomène en dehors du cadre « du dispositif expérimental utilisé pour étudier ce phénomène » et qui « fait partie intégrante de ce dernier » (*ARR*, p. 19)⁶. Une des formes particulièrement extrêmes de cette attitude est ce que nous pourrions appeler le « mathématisme ». En un premier temps, au-delà de tous les matérialismes atomistes à la manière démocritéenne qui fixent la référentialité de la physique dans l'existence de ces référés ultimes du discours que seraient les « grains » atomiques, le « mathématisme », conscient que le « nombre apparaît maintenant en physique comme l'entité ayant seule une stabilité suffisante » (au-delà de toute conservation et de toute identité des « particules ») semble renouer avec une sorte de pythagorisme (*ARR*, p. 11-12). Mais un pythagorisme non référentiel, non réaliste : « une mathématique *non ontologique* qui (...) cherche à décrire nos rapports avec la Nature mais non plus la Nature en soi » (*ARR*, p. 74)⁷.

De cette « philosophie de l'expérience » qui, si elle est absolument conséquente, impose « une véritable réduction de la réalité aux phénomènes et

⁶ « L'ensemble constitué par le dispositif émetteur, la particule, le milieu traversé et un dispositif récepteur (...), voilà selon Bohr un *phénomène* dont la science physique peut légitimement parler. » (*ARR*, p. 19).

⁷ Il y aurait beaucoup à dire ici. Est-ce que, malgré les perversions platonistes, la mathématique n'est pas justement et par nature *an-ontologique*, puisqu'essentiellement opératoire ? Est-ce que ce n'est pas, par ailleurs, le langage qui est *ontologique* foncièrement ? De sorte que la mathématique ne s'ontologise que là où elle se compromet avec le langage, là où elle s'interprète, se fond dans une « théorie » ou se trouve enveloppée discursivement dans une problématique des fondements ? De sorte que, par ailleurs, le langage se désontologise là où il se compromet sciemment ou non avec l'opérateur mathématique. Telle serait alors la situation contemporaine : d'un côté, une science qui *mathématiquement* se porte fort bien, mais dont la « traduction » langagière et intuitive est devenue impossible ; de l'autre, un langage humain qui se porte fort mal incapable qu'il est d'encore offrir à l'homme un enracinement dans l'être, de remplir sa tâche ontologique, de permettre à l'homme d'être au monde à travers lui.

une référence explicite de ceux-ci à l'homme, par l'intermédiaire d'une référence essentielle aux moyens d'investigation de ce dernier» (*ARR*, p. 62), B. d'Espagnat ne veut pas se satisfaire, et l'essentiel de son apport tiendra dans un examen rigoureux du prix à payer pour pouvoir se dire encore aujourd'hui fondamentalement réaliste.

Son refus de la « philosophie de l'expérience » est à la fois raisonné et volontariste.

Volontariste: pour lui, il l'annonce d'emblée, « la question relative à la nature de *ce qui est* a toujours paru constituer la question centrale » (*ARR*, p. 1). « Si la notion d'*être* (synonyme ici de celle de « réalité indépendante » ou « intrinsèque »), si cette notion, disons-nous, possède un sens, alors c'est à la connaissance de l'être et à rien d'autre que doit aspirer le développement de tout savoir vraiment digne du nom de fondamental. » (*ARR*, p. 69).

Raisonné: son argumentation tient en deux points. D'abord, « l'irréalisme » de la « philosophie de l'expérience » est, à le prendre vraiment au sérieux, tellement contraire au sens commun, à l'attitude spontanée de l'homme qui croit, vitalement, et l'existence d'une réalité indépendante que très rares sont les physiciens qui ont réellement soutenu jusqu'au bout et lucidement les conséquences de cette position: la plupart renouent, inconsciemment ou honteusement, avec le réalisme en l'un ou l'autre point de leur discours (*ARR*, p. 24, 59ss.). En second lieu, lorsqu'elle est développée dans toutes ses conséquences, la « philosophie de l'expérience » s'enlise inévitablement dans des apories du type du solipsisme (*ARR*, p. 59).

2^o *Les difficultés de la prétention ontologique de la science*

Dans un bref chapitre pamphlétaire, mais particulièrement symptomatique, intitulé *Interludes méchants et simplistes*, B. d'Espagnat laisse entendre que les « scientifiques » ne s'accordent pas du tout, en dernière analyse, sur les notions de « matière », d'« objectivité », de « réalité », même si cette mésentente n'est pas généralement explicite ni avouée. Ainsi, les physiciens ne peuvent souscrire à la vision mécaniste largement répandue dans l'opinion biologiste. Pour celle-ci, le mécanisme s'identifie à la réalité objective et un « énoncé objectif » est celui qui porte sur la Réalité « dont l'homme n'est qu'une conséquence » et non le centre de référence (*ARR*, p. 49). Les physiciens estiment au contraire que les principes premiers de leur science « ne se peuvent même énoncer sans une référence explicite aux possibilités des observateurs humains » (*ARR*, p. 50).

Si « la philosophie de l'expérience » est tellement répandue dans la conscience physicienne — alors qu'elle comprend une attitude épistémologique fort peu naturelle et difficile — ce n'est évidemment pas sans raison. Et la raison est que la physique contemporaine ne peut, en ses avancées les plus fondamentales, s'accommoder du réalisme mécaniste traditionnel.

Aussi, disons-le tout de suite, *le refus de la « philosophie de l'expérience » au profit d'une revalorisation ontologique de la science ne pourra se faire simplement par un retour au réalisme scientifique ordinaire puisque le désengagement ontologique de la physique est la conséquence des difficultés essentielles rencontrées par ce réalisme scientifique.*

B. d'Espagnat le répète: «le scientisme banal est faux». De ce scientisme, il passe en revue les 3 postulats fondamentaux (*ARR*, p. 53ss.).

Postulat du réalisme physique: celui-ci est défini par une longue citation d'A. Messiah dont voici un passage capital: «la nature possède une réalité objective, indépendante de nos perceptions sensorielles ou de nos moyens d'investigation; l'objet de la théorie physique étant de faire un compte rendu intelligible de cette réalité objective» (*ARR*, p. 54).

Postulat d'objectivité forte: celui-ci, en opposition au concept d'«objectivité» de l'Ecole de Copenhague, affirme que la théorie du réel ne fait «aucune référence essentielle à la communauté des observateurs humains» (*ARR*, p. 55).

Postulat multitudiniste: selon lequel, «l'univers s'analyse en un nombre immense d'éléments très simples et de peu d'espèces différentes, occupant chacun, à un instant donné, une petite région de l'espace et une seule et n'exerçant que des influences limitées sur le comportement des éléments distants de lui» (*ARR*, p. 56).

En vertu de ce postulat un «démon de Laplace» aux sens et à l'intelligence parfaitement subtils pourrait expliquer une région de l'univers sans se référer à d'autres régions très éloignées.

L'atomisme démocritéen, mais aussi la mécanique classique ou la relativité, souscrivent à ces trois postulats.

Toutefois, lorsque d'Espagnat critique le scientisme réaliste ainsi défini, *c'est d'abord au troisième postulat qu'il s'en prend*. Le prix à payer pour sauver la pertinence de la dimension ontologique de la physique actuelle est le *renoncement au postulat multitudiniste*.

Comment faut-il comprendre ceci?

Ainsi que le rappelle à plus d'une reprise B. d'Espagnat, la partie la plus fondamentale de la physique contemporaine — celle où doit s'inscrire la question ontologique, s'il y a encore lieu de la poser en science — n'est ni la théorie de la relativité ni la physique des particules mais bien la *théorie des champs quantiques*.

«C'est l'étude des principes généraux de la théorie quantique, et non pas celle de théories actuellement en cours de développement sur les particules élémentaires qui nous rapproche le mieux des problèmes les plus profonds concernant la réalité intrinsèque.» (*ARR*, p. 76)⁸.

⁸ Les «particules» sont des métaphores dont la seule substance provient non de l'imagerie spatiale mais de la mathématique (cf. *ARR*, p. 76). «La seule information utile» de la physique des particules, c'est que «même au niveau subnucléaire, les

Si l'on ignore ce primat, « on risque fort d'interpréter les descriptions de la nature fournies par la physique des particules élémentaires dans les termes de l'atomisme démocritéen naïf » (*ARR*, p. 77).

Autrement dit, *l'interprétation réaliste de la théorie quantique est loin d'aller de soi et sans difficultés.*

Si les particules sont à interpréter comme « des manifestations des champs quantiques », si « les créations et les annihilations de particules sont ainsi ramenées par la théorie à de simples modifications d'états rapportées à des champs universels », la question demeure du statut de ces champs (*ARR*, p. 81). Ils ne sont pas des êtres, des substances ou des choses; ils sont plutôt du type général de la « propriété ». Mais « propriété » de quoi? Pas de l'espace ou de l'espace-temps, comme le voudrait la Relativité Générale, puisque la théorie des Champs Quantiques est plus fondamentale que celle-ci. La théorie même « nous interdit en général de parler des propriétés de la réalité comme si celles-là étaient *possédées* par celle-ci » (*ARR*, p. 83). La réanimation ontologique du discours physique s'annonce difficile et extrêmement contournée. Son étrangeté éclate avec la démonstration expérimentale de ce que B. d'Espagnat appelle la *non-séparabilité*.

La thèse de la non-séparabilité s'énonce: « Si la notion d'une réalité indépendante de l'homme mais accessible à son savoir est considérée comme ayant un sens, alors une telle réalité est nécessairement *non-séparable*. » Ce qui veut dire que « si l'on veut concevoir à cette réalité des parties localisables dans l'espace, alors, si telles de ces parties ont interagi selon certains modes définis en un temps où elles étaient proches, elles continuent d'interagir quel que soit leur mutuel éloignement, et cela par le moyen d'influences instantanées » (*ARR*, p. 26).

Cette thèse heurte de plein fouet le sens commun scientifique (voire le sens commun tout court), résumé dans le postulat multitudiniste, qui veut que « deux objets une fois séparés n'ont pas (ou moins que lorsqu'ils étaient réunis) d'influence l'un sur l'autre » (*ARR*, p. 32).

Au terme d'une longue argumentation — qui contient une part de démonstration logique, des illustrations analogiques et la description décisive d'une épreuve expérimentale répétable, — B. d'Espagnat conclut que *la théorie quantique dit vrai lorsqu'elle prédit la non-séparabilité à propos de phénomènes fondamentaux*. Selon lui, la preuve expérimentale rigoureuse existe — sur base des résultats effectués sur des couples de particules — que la

principes de base de la théorie quantique s'appliquent encore » (*ARR*, p. 77). Que l'on parle d'électrons ou de quarks, le problème est le même. L'important n'est pas la taxinomie des particules. La question est: « que signifie ce langage que nous employons; quel sens est-il légitime de donner ici à la traduction du formalisme dans l'expérience et de l'expérience dans le formalisme? » (*ARR*, p. 77).

réalité est fondamentalement non séparable. Le réel ne peut s'analyser en des entités physiques séparables, c'est-à-dire localisables de façon absolument circonscrite et n'ayant entre elles que des influences mécaniques ou, en tous cas, limitées.

L'ancienne interprétation des expériences en question⁹ faisait appel à des « variables cachées » pour expliquer, en droit, l'étrangeté du comportement constaté de particules dans un état déterminé. A ce prix, l'on pouvait s'en tenir au réalisme physique du scientisme ordinaire.

La rigueur des preuves expérimentales fait qu'aujourd'hui le recours à de prétendues « variables cachées » n'est plus sérieusement crédible.

Quant à l'Ecole de Copenhague, elle chercherait à esquiver la conclusion de non-séparabilité en renonçant à la prétention réaliste de la science. Non seulement ce prix est élevé, voire démesuré (on l'a vu) mais encore, il semblerait, selon d'Espagnat, que cette Ecole est tout de même conduite à introduire des concepts évoquant irrésistiblement la notion de non-séparabilité, en la confinant toutefois à la solidarité étrange de tous les dispositifs et systèmes expérimentaux (cf. *ARR*, p. 45). Réclamant la pertinence référentielle de la science (c'est-à-dire rejetant, pour les raisons que l'on sait, la conception de l'Ecole de Copenhague et de la « philosophie de l'expérience » en général) et refusant le secours, devenu anachronique, de très improbables « variables cachées », B. d'Espagnat arrive à la conclusion que la physique quantique ne peut s'accommoder que d'un *réalisme non-physique* évocateur d'une réalité intrinsèque mais non séparable et non locale où jouent d'énigmatiques influences instantanées quelle que soit la distance, influences ou liaisons qui font que des objets qui devraient être absolument indépendants ne le sont pas en réalité (cf. *ARR*, pp. 41, 68). L'expérience donnant raison à la théorie quantique qui prédisait la non-séparabilité et cette théorie étant la plus générale, « je suis ainsi conduit à estimer que la non-séparabilité est sans doute un fait général » (*ARR*, p. 43).

3° *Au seuil de la philosophie*

N'étant pas physicien, nous ne pouvons techniquement évaluer la démonstration expérimentale de la non-séparabilité. De plus, de l'aveu même de d'Espagnat la conclusion d'un *réalisme non physique* n'est pas partagée par un grand nombre de physiciens.

Le crédit que nous accordons à cette conclusion ne provient cependant pas d'un désir, inconscient ou non, de voir la philosophie retrouver sa place ontologiquement prépondérante. Nous sommes à cet égard beaucoup moins optimiste que B. d'Espagnat lui-même.

⁹ Notamment avec des protons en état de spin total nul traversant des appareils de Stern et Gerlach (*ARR*, p. 39ss.).

Le crédit et l'attention que nous accordons au parcours de d'Espagnat ont plusieurs raisons.

Premièrement, l'argumentation de d'Espagnat, pour autant que nous puissions juger, nous paraît claire et convaincante, du moins jusqu'à ce seuil de la philosophie où nous sommes. Deuxièmement, il est notoire que depuis quelques dizaines d'années l'opinion physicienne est divisée, et pas toujours dans la clarté et la lucidité qui sont celles du choix de d'Espagnat, il s'en faut de beaucoup¹⁰. Troisièmement enfin, nous croyons que d'Espagnat aborde expressément une question fondamentale, qu'il faut oser poser encore, et qu'en ce sens l'itinéraire qu'il nous propose, même s'il n'est pas le seul possible, est exemplaire. Il illustre une attitude humaine tout à fait capitale: la *posture théorique* qui place au-dessus de toutes les autres finalités la volonté de savoir purement et simplement, la volonté de tenir un discours vrai au sujet de ce qui est, estimant que c'est dans la visée d'un tel logos que l'homme, en tant que le vivant parlant, accomplit sa propre essence, parfait son propre logos¹¹. Exemplaire non seulement dans son projet, que je viens de décrire, mais encore dans son itinéraire qui, de la philosophie (expressément considérée comme quasi-entièrement périmée par le scientifique qu'est d'Espagnat) conduit à la science et qui de celle-ci, pour ce qui est de l'essentiel: la vocation ontologique, reconduit à la philosophie.

Qu'est-ce qui mène le physicien d'Espagnat au seuil de la philosophie?

D'abord, la constatation que le conflit qui anime les discussions physiciennes sur le sens et la portée des théories physiques s'alimente en dernière analyse — et c'est cette origine qui rend les discussions interminables — à des divergences philosophiques concernant des exigences et des conceptions inconciliables à propos de ce qu'il convient d'entendre par «réalité» (cf. *ARR*, p. 126 ss).

Ensuite et surtout: l'impasse ou du moins l'extrême étrangeté où conduit la volonté ontologique en science lorsqu'elle est assumée jusqu'au bout, c'est-à-dire jusque dans l'interprétation de la physique quantique. Que le réalisme, auquel mène la physique contemporaine, doive être non physique, évocateur d'une réalité non-séparable et non-locale est, en soi, une conclusion suffisamment dépaysante pour que l'on se sente justifié, voire

¹⁰ Dans un chapitre de notre ouvrage, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, 1979, nous avons nous-même dressé le constat de l'embarras et de l'impuissance théoriques — ontologiques — de la physique contemporaine et commencé d'analyser quelques réactions de secondarité sur le front de la techno-science, en particulier dans le champ de la physique fondamentale.

¹¹ « Il n'en reste pas moins vrai que les philosophies de l'action ont pendant trop longtemps tenu le devant de la scène pour que soient bien nettes les idées générales du public quant aux questions de pure connaissance ou de pure compréhension. » (*ARR*, p. 2). « La non-séparabilité doit encore captiver l'attention de ceux qui se soucient essentiellement de *connaître*. Mais ceux qui se soucient d'abord de *faire* peuvent s'en désintéresser. » (*ARR*, p. 43).

contraint, de prendre en considération aussi d'autres ouvertures ou approches vers la réalité que celle de la rationalité techno-scientifique à laquelle d'ailleurs ce réel étrange, au seuil duquel la physique nous conduit, semble devoir échapper par nature: «Il ne faudrait pas croire que l'existence d'influences plus rapides que la lumière implique la possibilité d'envoyer des signaux utilisables qui soient plus rapides que celle-ci. Il n'en est rien et même il est possible de montrer que les expériences que j'ai décrites ne permettent en fait rien de tel.» Au terme de quoi, d'Espagnat souligne que la non-séparabilité ne peut être que le corrélat d'une pure intention de connaître et non l'objet de la volonté de maîtrise technique (*ARR*, p. 43). Autrement dit, il y aurait bien ici l'indication d'un seuil où s'arrête d'une certaine façon l'empire de la *techno*-science.

III. *L'impuissance ontologique de la philosophie contemporaine*

1° *De la perplexité ontologique de la science à la philosophie*

Schématiquement, le mouvement de B. d'Espagnat est le suivant: sa volonté de maintenir la vocation ontologique du logos humain associée à sa grande lucidité concernant le caractère extrêmement problématique et précaire — voire carrément aporétique — de cette vocation dans le discours où spontanément l'on serait tenté, par excellence, de la chercher — à savoir dans la physique fondamentale —, le conduit à se tourner vers la philosophie. Cette réorientation du regard ne coïncide pas avec un renoncement aux acquis scientifiques.

B. d'Espagnat souligne que c'est justement la prise au sérieux et l'analyse de ces acquis qui lui suggèrent d'attendre plutôt de la philosophie — et, d'une façon générale, d'attitudes humaines foncièrement différentes de l'attaque techno-scientifique du réel — qu'elle (ré)assume la vocation ontologique du discours. Nous assistons donc à un geste inverse de celui accompli par le néo-positivisme qui remettait le monopole du langage référentiel à la science, reléguant le philosophe dans la secondarité métalinguistique.

C'est la conclusion du «réalisme non physique» qui reconduit B. d'Espagnat au seuil de la philosophie. Ce réalisme non physique, d'Espagnat l'évoque encore sous les titres de «*réalisme lointain*» ou «*théorie du réel voilé*». Pour ceux-ci, «les éléments de la réalité (...) ne peuvent être mis en relation ni avec des notions empruntées à notre existence habituelle (...) ni non plus avec des entités mathématiques localisées» (*ARR*, p. 173). Au contraire du «réalisme proche», le réalisme lointain n'admet pas une vision du monde «dans laquelle tous les éléments de la réalité seraient supposés adéquatement décrits par des notions qui nous sont proches et familières» (*ARR*, p. 92).

Les conceptions de sens commun, l'atomisme démocritéen sont des réalismes proches. Les visions du monde de Bouddha, du Tao, de la gnose ou de la Relativité Générale, par exemple, sont des réalismes lointains.

Si la science, à l'extrême pointe de ses possibilités discursives, indique en direction d'un réalisme lointain et non physique, elle ne nous dit pas quel sera le contenu de ce réalisme. Ici intervient un autre pas — et un choix — décisif dans l'itinéraire de d'Espagnat. Arrivé au seuil d'un réveil philosophique, il se tourne *vers le passé*, comme s'il se doutait bien — sans le dire expressément — que la pensée philosophique contemporaine est impuissante à relever le défi d'un renouveau ontologique. Voici, sans entrer dans les détails, quelques aspects majeurs de la réorientation de la pensée ontologique proposée par d'Espagnat :

1) Le réalisme non physique lointain et la non-séparabilité suggèrent une vision du monde dans laquelle esprits et objets seraient deux aspects complémentaires irréductibles de l'être. Située hors des cadres de l'espace-temps, la réalité s'offrirait selon les deux modes complémentaires de la conscience et des particules empiriques.

Dans cette foulée, d'Espagnat nous invite à reconsidérer le grand réalisme rationaliste de l'âge classique. Exemplairement Spinoza. Certes, il ajoute qu'« il ne saurait être question d'un *retour pur et simple* aux idées des penseurs du XVII^e siècle », dont presque tout est caduc dans le domaine des sciences et de l'épistémologie (*ARR*, p. 96). Cependant, pour ce qui est de la question ultime — qu'en est-il de l'être? — la philosophie d'un Spinoza offre un bon modèle: réalisme lointain et non physique, complémentarité de la pensée et de la matière, notion d'une réalité sous-jacente identifiée à Dieu. Bien qu'il n'ignore pas, en scientifique, les dangers de cette dernière identification (abus et errements du spiritualisme), B. d'Espagnat rappelle qu'aujourd'hui « il est presque aussi trompeur de ne pas évoquer la notion d'esprit à propos de l'Être que de l'évoquer: car si on ne l'évoque pas, notre pensée (...) comble spontanément le vide ainsi créé et le remplit soit par l'image d'un *mécanisme*, soit du moins (...) par l'évocation plus ou moins consciente du postulat du réalisme physique » (*ARR*, p. 98).

2) Le mot « dieu » est un *vieux mot* et, à ce titre, sa richesse, sa portée sont incomparables. Puisqu'il s'agit de chercher à voir autrement qu'en chaussant les lunettes de la rationalité techno-scientifique impuissante à nous relier encore à l'être, puisqu'il y a lieu de se remémorer que toute compréhension n'est pas nécessairement intellectuelle, l'on peut penser que « s'il existe une compréhension non intellectuelle, elle est très certainement elle aussi liée aux *vieux mots*. Et en particulier — dans une certaine mesure du moins — à ce vieux mot de Dieu » (*ARR*, p. 99).

3) « Décrire les choses telles qu'elles sont », ne pas recourir à des symboles voilant et dévoilant, ne s'exprimer que par des termes propres et par des mots transparents au sens commun est impossible quand il est question

de la Réalité. « Il faut donc faire appel aux mythes et aux modèles », aux « descriptions allusives », à un lexique qui ne réfère pas seulement à des « objets matériels, et même, parmi ceux-ci, aux seuls objets macroscopiques » (*ARR*, p. 107).

4) Il y a lieu donc d'aborder avec un « *préjugé favorable* » les mythologies des grandes religions, car « l'information fournie par la science sur ces mêmes questions, celle de l'être et celle de ses relations avec l'humain et l'observé, est finalement très ambiguë » (*ARR*, p. 111-112). Ces mythes ne peuvent, bien entendu, être accueillis par nous comme des explications techniques de la réalité phénoménale; ils ne peuvent rivaliser sur ce terrain avec la techno-science. Le critère qu'il convient de leur appliquer est celui de « l'intensité plus ou moins grande du sentiment de participation à l'Être que donne le mythe considéré » (*ARR*, p. 113).

* * *

Le « pas en arrière » (« *Schritt zurück* ») — dans tous les sens de cette expression heideggérienne: repli de l'attaque techno-scientifique du réel, réanimation d'un passé d'origine — est un mouvement où nous ne voulons pas suivre B. d'Espagnat. Non qu'il ne s'agisse d'une possibilité pour l'individu — et peut-être pour l'humanité. Cette possibilité n'est, nous le craignons, que trop réelle; mais elle prendrait — cela surtout est à craindre — un tour beaucoup moins prudent et éclairé que ne l'espèrent des savants et des penseurs conscients, parce qu'ils en ont fait l'épreuve de toute une vie, des limites et impasses du projet théorétique fondamental de la techno-science.

Sur le fond de notre refus du « pas en arrière », nous donnerons encore quelques indications dans la conclusion. En attendant, c'est d'abord d'un point de vue *methodologique* que nous ne pouvons suivre d'Espagnat. Certes, et il le reconnaît en toute modestie, l'auteur de *A la Recherche du Réel* n'est pas un « philosophe professionnel », et il est certain, qu'aujourd'hui moins que jamais, l'on ne peut être informé de tout, spécialement dans des matières — et la philosophie contemporaine en est une — qui ne se caractérisent pas par la simplicité de leur abord. Toutefois, arrivé à la pointe extrême du discours de la physique contemporaine — auquel toute une tendance de la philosophie contemporaine avait convenu de remettre la tâche ontologique — et constatant qu'en cette extrémité il y a lieu de se retourner vers le philosophe, il aurait fallu d'abord interroger la pensée philosophique du XX^e siècle qui ne partage pas universellement l'aveu spontané d'impuissance ontologique caractéristique d'une grande partie de la philosophie anglo-américaine. Cette interrogation s'impose d'autant plus que B. d'Espagnat se défend de prôner un pur et simple retour en arrière, dont il mesure, en tant que scientifique éclairé, l'ineptie et le danger.

Au terme de l'enquête sur la vocation ontologique de la science, la question à poser prioritairement est: *que disent et que peuvent aujourd'hui les philosophes, du moins ceux qui se sont refusés à désertier d'emblée le terrain de l'ontologie?*

2^o *La philosophie secondaire ou la misère ontologique de la philosophie contemporaine*¹².

Ainsi que nous l'avons déjà signalé, une partie considérable de la philosophie au XX^e siècle se caractérise par la secondarité métalinguistique. Celle-ci rabat la philosophie sur l'analyse logico-linguistique du discours (scientifique et autres) et professe, à propos de ce qui est, un réalisme positiviste et scientiste.

Une idéologie également très répandue dans la pensée anglo-saxonne (mais présente aussi dans certaines formes simples de la pensée phénoménologique et herméneutique du continent) est celle du *relativisme linguistique*. Celui-ci n'est pas sans recouper ce que d'Espagnat nomme la « philosophie de l'expérience ». Cette fois, le langage naturel et ordinaire n'est plus éclipsé au profit de la langue scientifique. La raison en est que le discours scientifique — comme toute forme de langage — ne ferait que dévoiler le réel d'une certaine façon, selon un éclairage particulier qui n'est pas seul légitime ni possible. Ici la vocation réaliste est ébranlée: la réalité en soi se fait inaccessible; l'approche du réel est toujours aspectuelle; chaque langage découpe les choses et le monde suivant un dessin propre, les appelant dans l'être, mais toujours de façon perspectiviste; ce que nous nommons le « réel » dépend du langage dont nous usons.

Ainsi qu'on le voit, on retrouve dans la philosophie les deux attitudes que d'Espagnat dénonce à propos de la physique: le réalisme scientiste et la philosophie de l'expérience. Si cette alternative épuisait la pensée philosophique contemporaine, il serait futile d'inviter le physicien en mal d'ontologie à tourner son regard de ce côté.

Heureusement, sur le continent, en Allemagne et en France, tout un courant de pensée, que l'on peut regrouper sous l'étiquette: phéno-

¹² Les développements qui suivent paraîtront fort généraux et dogmatiques. La justification en est qu'ils reprennent des conclusions et des hypothèses étayées par les analyses fouillées et les développements substantiels de deux livres et de plusieurs articles: *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, 1979, *Pour une métaphilosophie du langage*, Paris, 1981, « L'insistance du langage dans la phénoménologie post-husserlienne » in *Revue philosophique de Louvain*, tome 77, 1979, « Le rationalisme dialogique » in *Réseau*, N^o 32,33,34, 1979), « Secondarity: a central concept of contemporary metaphilosophy » in *Metaphilosophy*, 1980.

logie-herméneutique-dialectique¹³, refuse expressément la secondarité métalinguistique et ne tombe pas dans la solution facile du relativisme linguistique¹⁴. On y lit :

1) Le refus exprès de la conversion logico-linguistique de la philosophie. Heidegger, par exemple, n'a que mépris pour ce «linguisticisme» dans lequel il voit une philosophie de mots au lieu d'une philosophie soucieuse de parler des choses elles-mêmes (cf. *Sein und Zeit*, p. 166).

2) L'affirmation de la vocation ontologique de la philosophie. *Sein und Zeit* pose la question de l'être, du sens de l'être. C'est bien d'une ontologie fondamentale qu'Heidegger avait le dessein.

3) La revendication de l'antique privilège de la philosophie quand il s'agit des questions ultimes à propos du réel. L'être qu'interroge la philosophie relève d'une vérité plus originelle et plus authentique que l'étant dont s'occupe la science et que veut maîtriser la technique. Le discours de la philosophie est plus ample, plus originel, plus profond que le discours scientifique qui est dérivé et étroit, objectivant, platement identificateur et mécaniste. Ce thème traverse comme un leitmotiv toute l'œuvre de Heidegger et de Gadamer.

Comme on le voit, cette tendance de la pensée philosophique anticipe en quelque sorte les conclusions du livre de d'Espagnat qui du bout de la physique nous ramenait au seuil de la philosophie, invitée à nous parler d'un sens de l'être plus profond que l'être positif, objectif, mécaniste du scientisme ordinaire dont la physique elle-même ne peut plus se satisfaire. Une telle rencontre montre bien qu'il est indispensable d'examiner en quel sens la pensée phénoménologique-herméneutique-dialectique vient nous parler aujourd'hui de l'être et si nous trouvons dans son discours une puissance ontologique authentique en même temps que non anachronique.

Or que constatons-nous à lire les textes des philosophes qui n'ont souscrit ni à la secondarité métalinguistique ni à l'une ou l'autre répétition simple du passé?

Les points qui suivent esquissent une réponse à cette question. Tous sont étroitement solidaires; ils décrivent, sous quelques-uns de ses multiples aspects, une même situation qui est celle de la pensée philosophique contemporaine. Ils renvoient les uns aux autres de façon croisée, sans aucune réelle priorité.

¹³ Seuls seront ici évoqués de façon générale et exemplaire, les noms de Heidegger et de Gadamer. Des démonstrations similaires ont été faites à propos de Apel, Derrida, Lacan, Merleau-Ponty et pour le second Wittgenstein (cf. ouvrages et articles cités ci-dessus).

¹⁴ Toujours contradictoire, car au moment même où il affirme qu'on peut seulement prélever des aspects du «réel en soi» et qu'il est donc absurde de parler de ce réel, il lui faut l'évoquer au moins formellement comme la référence brute et inépuisable de toutes les intentions perspectivistes.

1. *Explosion de la thématique langagière*: alors que dans le projet initial, on refuse une philosophie centrée sur la question du langage, celle-ci refait rapidement surface et s'impose comme la hantise majeure. Le langage envahit tout l'horizon et trame l'exercice de la pensée. Le langage devient à ce point l'acteur prépondérant qu'il est déclaré «tenir l'homme». Ce n'est plus l'homme qui dispose du langage comme d'un outil de représentation et de maîtrise du réel extralinguistique, c'est le langage qui «a l'homme»; c'est le langage qui convoque l'homme à parler en écho au dire du langage. La sollicitation qui met en branle l'écriture ou la parole émane du langage même (de textes, d'écrits, par exemple) et non de la considération d'une réalité extralinguistique.

2. *Critique du langage référentiel et développement d'un discours a-référentiel et non thématissant (non objectivant)*: la conception classique du langage et son actualisation dans le discours ontologique (métaphysique) et scientifique (positiviste) traditionnel sont dénoncées comme ne rendant justice ni à l'essence originelle du langage (réduit à une fonction de dénotation du réel extralinguistique) ni au sens originel de l'être (abusivement assimilé à l'étant factuel et positif). Seul conforme à l'être du langage et au sens de l'être serait un discours qui parlerait (de) l'être sans le thématiser, sans l'objectiver au bout d'une visée dénotative, un discours qui serait en somme, essentiellement, non référentiel. Le sens, offert par un tel discours, ne devrait rien à la désignation de référés extralinguistiques.

3. *L'herméneutique universelle*: la phénoménologie et, au-delà, l'ontologie en général se font herméneutiques. L'être n'est plus dénoté, proprement décrit, logiquement analysé mais explicité, interprété. Ce qui est — les choses, le monde — doit être abordé à la manière d'un *texte*. Partout règne une *métaphore philologique* généralisée. Chez H.-G. Gadamer¹⁵, la philosophie s'est très expressément faite *herméneutique*. Elle est herméneutique de la tradition langagière. Les «choses dont elle parle» ne sont autres que le *sens* qui resplendit, toujours autre, à l'occasion du dialogue qui lie le philosophe aux écrits de la tradition que sa lecture explicite. Et le *sens*, comme on le verra encore, est foncièrement dialogique, né et rené d'entre les textes, les langages et les mots. Dans les écrits de Heidegger se développe une «herméneutique étymologique». Sa pensée progresse exclusivement docile aux sollicitations des mots — de leur antique plurivocité, de leurs multiples filiations formelles. Seule une *écoute du langage* gouverne encore lâchement son dire, *aux antipodes des énoncés attentifs à décrire des référés hors langage*. Dès *Sein und Zeit*, Heidegger conquerrait le sens de sa méthode philosophique fondamentale — la phénoménologie — par une écoute de ce que les composants du *mot* «phénoménologie» disaient anciennement¹⁶. Et

¹⁵ Cf. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1975⁴.

¹⁶ Cf. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, p. 28ss.

dans ses derniers textes, c'est encore par la pratique d'une herméneutique étymologique qu'il se met en quête, par exemple, de l'être de la science et de la technique¹⁷. Ainsi progressent, aujourd'hui, ces discours philosophiques qui occupent le lieu de l'ontologie.

4. *L'être est assimilé au sens*: ceci est la conséquence immédiate de l'herméneutisation de l'ontologie que nous venons d'évoquer. Comme le sens — qui est l'« autre » de la référence — l'être devient une « réalité » (on devrait dire: une non-réalité) insaisissable de façon propre et stable, il est largement implicite, présupposé, aspectuellement inépuisable, infiniment interprétable. Toutes ces propriétés sont bien celles par exemple du sens d'un texte littéraire ou philosophique que l'herméneutique éclaire toujours autrement sans jamais en tenir la signification. Pur sens, celle-ci se dérobe toujours; ce n'est que lorsqu'on approche abusivement le sens à la manière d'une référence qu'il paraît stable et docile à une saisie dénotative propre.

5. *Assimilé au sens, l'être devient intrinsèquement langage*: ici se joue le coup décisif qui enferme la pensée philosophique dans le langage. Comment cela? Le sens, avons-nous dit, est l'autre de la référence, son pôle opposé en quelque sorte. On peut en effet considérer que le langage et les significations qui lui reviennent oscillent entre *deux pôles extrêmes*: a) une *conception référentielle de la signification et du langage* qui sous sa forme extrême rabat tout sens sur la référence, postulant que toute signification doit provenir d'un rapport référentiel, de la dénotation de référés extralinguistiques. C'est le mythe du langage extensionnel pur, du nom propre dont la signification s'identifie sans reste au référé objectif qu'il dénote; b) une *conception a-référentielle du sens*: selon celle-ci le sens est une créature intégralement intra- ou inter-langagière qui ne doit rien à la référence extralinguistique. Le sens naît du discours, du jeu entre les signes, il prolifère de signe en signe, de texte en texte, de discours en discours, de façon oblique, latérale, *adlinguistique*. Le sens devient une entité purement syncatégorématique et langagière. C'est le mythe du discours entièrement autarcique, développant à l'infini du sens nouveau par commentaire de soi, sans rien devoir à la description de nouveaux référés. Il n'est pas faux de supposer que le discours classique, le langage naturellement équilibré, procède d'une synthèse entre ces deux extrêmes du sens et de la référence purs, synthèse gouvernée par le primat référentiel. Ainsi le discours ontologique classique parle-t-il d'un réel extralinguistique, il décrit le sens *de ce qui est*.

Aujourd'hui, cependant, cette synthèse aurait éclaté, libérant des langages en quête de pure extensionnalité (discours logicistes et positivistes) et des discours coupés de toute référence à un hors-langage. La synthèse aurait

¹⁷ Cf. *Wissenschaft und Besinnung. Die Frage nach der Technik*. Pfullingen, 1967.

éclaté ou, du moins, le primat référentiel (vocation réaliste essentielle du discours humain) se serait renversé au profit d'une primauté du sens. Or, à la limite, le sens est une créature exclusivement langagière, intradiscursive, qui se nourrit du seul foisonnement langagier du langage. Adlinguistique, non-référentiel, intradiscursif, le sens ne dénote rien, ou plutôt ne dénote pas; le discours qu'il inspire ne renvoie à aucun dehors; enfin, le sens comme tel n'est pas dénotable puisqu'il n'«est» qu'au fil du glissement de signe en signe, interstitiellement.

On voit maintenant comment l'être devient langage puisqu'il se trouve subrepticement assimilé au sens lui-même identifié à de purs effets de langage adlinguistiquement multipliés à l'infini.

Ni le langage ni l'être ne se dénotent à la manière d'étants (de référés extralinguistiques), dit Heidegger (cf. *Unterwegs zur Sprache*): on comprend maintenant pourquoi. Parce que par le biais de la nature langagière du sens et par celui, convergent, de l'assimilation de l'être au sens, l'être et le langage se confondent, et parce que pour le second Heidegger l'essence du langage — s'il est encore permis d'évoquer une essence — est non référentielle.

On mesure à quel point la vocation ontologique est retournée, à quel point la misère et l'impuissance ontologiques de la pensée philosophique sont devenues, dérisoirement, insondables. Tout ce qui reste, à la place du discours qui devait nous parler de la réalité en soi, c'est un ressassement adlinguistique illimité.

Ceci explique notamment pourquoi la philosophie continentale se sent volontiers plus proche de la littérature, de la poésie que de la science. Littérature et poésie sont œuvres de langage et jeux de sens, alors que la science, en principe, demeure axée sur la description d'un réel référentiel, extralinguistique.

Ceci explique pourquoi des philosophes sont tentés de dire que la métaphore est plus primitive et plus fondamentale que la dénotation propre dans la constitution du langage et du sens: la métaphore est affaire de glissements obliques, d'écartés, bref d'adlinguisticité.

Ceci explique enfin qu'on assiste à la prolifération de discours ludiques: délié de la référence stabilisatrice, le sens libéré joue de toutes les possibilités et de la plasticité infinie du discours. Seul un rapport à des référés extralinguistiques assurerait une certaine stabilité sémantique au discours et au langage.

6. *L'être-en-marge de la secondarité adlinguistique*: si nous avons parlé de *secondarité métalinguistique* à propos de la philosophie anglo-américaine, nous parlerons de *secondarité adlinguistique* à propos de la pensée continentale. Pas plus que la première (bien moins même), celle-ci ne se rapporte à un réel hors-langage; elle ne fait, au contraire, plus «référence» qu'obliquement et latéralement à des textes, à des discours, à du langage toujours et encore.

7. *L'enfermement dans le langage et la «forclusion du cosmos»¹⁸* : ils sont inscrits dans tout ce qui précède et vont ensemble. Qui parle de «forclusion» laisse entendre que la chose forclosée n'a même jamais été aperçue comme existante, qu'elle est purement et simplement ignorée, absolument ignorée alors même qu'on croit l'évoquer centralement. Ainsi en va-t-il de l'être, de la réalité extralinguistique, de ce que B. d'Espagnat appelle «le réel», dans la secondarité adlinguistique. Cet «être», ces «choses mêmes» dont les philosophies phénoménologico-herméneutiques nous parlent d'abondance se révèlent, à l'examen, pur langage. Dans la philosophie adlinguistique, il n'est jamais question que du langage au fil de l'exercice infini de l'adlinguisticité. Question, mais rarement sous son nom propre, puisqu'il n'y a pas de nom propre, puisque le langage, pas plus qu'il ne dénote proprement n'est proprement dénotable. Du sein de ses pratiques adlinguistiques, la philosophie continentale ressasse multilatéralement et infiniment sa propre adlinguisticité et l'adlinguisticité universelle de tout propos.

L'éloignement, l'amenuisement de l'antique vocation ontologique du discours humain atteignent ici une radicalité proprement insoutenable et pathétique.

IV. Conclusions

Ainsi donc, la philosophie et la science se renvoient la balle ontologique du Réel: de la philosophie (métalinguistique) à la science (positiviste), de la science (quantique) à la philosophie (adlinguistique) qui ne la reconnaît même plus.

Et certes, l'on dira que B. d'Espagnat a été bien inspiré de ne pas tourner vers la philosophie contemporaine sa recherche du Réel. Il n'empêche que la démonstration de la misère ontologique de la philosophie contemporaine devait être faite, car elle n'est pas évidente.

Les conclusions du livre de d'Espagnat qui nous ramènent au seuil de la philosophie ne nous font pas — on le comprend aisément — pousser les cris d'un triomphalisme philosophique facile. Elles nous consternent au contraire plus que jamais.

Gageons cependant — et d'Espagnat ne l'ignore pas — que tous les nostalgiques d'une pensée «plus profonde», «plus vraie» que la pensée scientifique ne l'entendront pas ainsi. Aussi *fallait-il* parler de l'impuissance ontologique de la pensée philosophique contemporaine *qui n'ignore rien de*

¹⁸ Cf. notre article «La forclusion du cosmos dans le discours philosophique contemporain» in *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles*, 1978.

sa propre tradition. Ceci — qui vient d'être souligné — serait déjà une bonne raison pour se méfier des retours au passé réanimateurs d'un grand dessein onto-théologico-métaphysique. Mais avant d'aborder ce point crucial où nous nous séparons nettement d'avec d'Espagnat, constatons que l'auteur d'*A la Recherche du Réel* a parfaitement diagnostiqué le « mal » contemporain: *la secondarité*, même s'il n'utilise pas le terme, éclate presque à chaque page de son dernier chapitre. « L'homme contemporain — l'occidental au moins — s'est volontairement privé de tout contact, réel ou supposé, avec quoi que ce soit qu'il puisse de façon sensée, nommer « l'être » ou — moins ambitieusement — « la réalité extérieure donnée » » (*ARR*, p. 151). Et d'Espagnat de « préciser mieux les symptômes de l'abandon progressif de toute référence au réel (ou à l'être si l'on préfère) » (*ARR*, p. 152) dans les champs les plus divers: l'éthique et l'art, par exemple.

Seulement, face à ce constat, d'Espagnat veut réagir d'une manière très déterminée.

Pour lui cette *secondarité* est un « mal », *le mal*; et ce mal est surmontable, provisoire: « Si, comme je pense l'avoir montré, le rejet de l'être n'est qu'une idée passagère, qui fut temporairement brillante mais qui s'est déjà en partie épuisée, alors en vérité l'entreprise de quête de l'être doit de nouveau être considérée comme non *a priori* absurde. » (*ARR*, p. 163).

Confronté à la *secondarité*, deux possibilités s'offrent tout d'abord: 1) la résignation, le ressassement secondaire dans lequel se complaît, mais généralement sans l'avouer comme tel, une part considérable de l'intelligence contemporaine; 2) le retour au passé, la tentation de ressusciter l'antique puissance ontologique du logos humain.

Pour celui qui veut « ranimer la quête de l'être », pour celui qui prétend que l'homme doit et ne peut s'accomplir que dans un projet théorétique de connaissance et de contemplation de ce qui est, pour celui-là — et d'Espagnat est de ce côté: « La non-séparabilité doit captiver l'attention de ceux qui se soucient essentiellement de *connaître*. Mais ceux qui se soucient d'abord de *faire* peuvent s'en désintéresser » (*ARR*, p. 43) — pour ceux-là, il nous semble en effet que la seule porte de sortie soit une forme quelconque de retour au logos du passé. Loin de nous la prétention qu'il n'y ait là une possibilité très réelle pour l'humanité pensante; loin de nous la prétention d'en ignorer la tentation, la puissance énorme de nostalgie séductrice. Nous avons montré, ailleurs¹⁹, que la pensée secondaire est toute hantée par les charmes ambigus du passé. Aussi, si nous cherchons à éclairer autrement l'au-delà de la *secondarité*, c'est en grande partie parce que nous *voulons* le faire. Il y a là un choix qui est, peut-être, éthique et tout à fait essentiel pour l'avenir de l'homme.

Qu'en est-il de ce choix, quels sont quelques-uns de ses attendus?

¹⁹ Cf. *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*.

Premièrement, la conviction qu'un « retour au passé » ne pourrait longtemps demeurer la réaction très informée et très prudente, l'hypothèse presque, qui est celle d'un d'Espagnat arrivé au bout de la physique théorique. Et d'Espagnat ne l'ignore pas: toute autocritique de l'esprit scientifique fait nécessairement les beaux jours des pires charlatans de l'irrationnalisme superstitieux (cf. *ARR*, p. 52). Et ils sont légions.

Deuxièmement, une interprétation différente de l'impasse de la physique théorique. Elle devrait être reçue pour ce qu'elle est littéralement: un épuisement du pouvoir théorétique de l'homme, l'indication que l'homme est arrivé à l'extrême de sa capacité d'être au monde par son langage et son regard. Et d'Espagnat nous répète assez que le microcosme (et le macrocosme) n'est pas à la mesure de l'homme et du langage de tous les jours. D'où son « réalisme voilé et lointain ». Mais ce n'est pas parce qu'on est arrivé à la pointe extrême d'une attitude et que l'on constate qu'on ne peut aller plus avant qu'il convient de conclure qu'on a dû se fourvoyer quelque part et qu'il faut revenir en arrière de cette méprise. On pourrait tout aussi bien conclure qu'une époque, une ère, est en train de s'achever.

Troisièmement, nous soulignons cet aspect de la science actuelle que d'Espagnat précisément cherche à atténuer: la dimension *du faire, l'axe technique* de la science contemporaine. Cette science qui est proprement *techno-science* même là où il s'agit — que ce soit en physique, en biologie, en chimie, en neurologie, etc. — de la recherche dite fondamentale et théorique. L'ère, au cours de laquelle essentiellement l'homme se rapportait à ce qui est et à soi-même grâce aux puissances naturelles du langage et du regard dans le discours intuitif desquels tout pouvait se traduire et se recueillir, cette ère est révolue. S'ouvre l'ère des pontages et des interventions techniques, largement aveugles et muets, capables de bousculer la nature et la nature humaine en direction d'un futur opaque à toute (pré)vision et sourd à tout appel. Ici devrait commencer ce qui, faute de mieux, s'appellerait « une philosophie de la technique »²⁰.

²⁰ Dont quelques grands axes ont déjà été mis en place dans la Troisième Section — *Le mur cosmique* — de *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*.