

Les sciences et la sagesse

Hervé Barreau

hbarreau@noos.fr

Résumé : Descartes avait imaginé que les progrès de la science moderne pouvaient nous conduire, à travers la morale, jusqu'au « dernier degré de la sagesse ». Cet idéal présupposait que l'unité de la science était possible. Le positivisme logique a tenté, au XX^{ème} siècle, de réaliser cette unité. Fodor a montré, en 1974, que cette tâche était impossible. On est davantage porté aujourd'hui à retrouver une unité de la nature fondée sur la constatation d'émergences. Mais toutes les émergences ne sont pas naturellement explicables, en particulier celle de l'univers, celle de la vie, celle de l'être pensant. La prise en compte de ces émergences conduit à concevoir un Dieu Créateur, que Lavelle ne voyait à l'œuvre que dans la création des personnes. A côté de la « sagesse pratique », préconisée par ce dernier auteur, peut donc exister une sagesse spéculative, qui lui sert de garant, et qui, bien que non-scientifique, emprunte à la science l'idée d'évolution, mal prise en compte par la pensée antique comme par la pensée classique moderne.

Abstract : Descartes had conceived that the advancements of modern science could conduct us, across ethics, to « the last degree of wisdom ». This ideal presupposed that the unity of science was realizable. Logical positivism attempted, in XXth century, to get this unity. But Fodor shew, in 1974, that this task cannot be done. To-day we are more inclined to find an unity of nature by the way of emergences. But all emergences are not naturally explainable, as the emergence of universe, the emergence of life, the emergence of a thinking being. When we try to account for these emergences, we are led to conceive God as a Creator. Lavelle thought that God could only create persons. If this position is too restrictive, we can get a speculative wisdom, which is a warrant for the practical wisdom, the one considered by Lavelle. This speculative wisdom, although it is not scientific, borrows the idea of evolution from science, because philosophy in Antiquity and in Classical Modern Times was not familiar with it.

Introduction

Par définition la philosophie est la recherche de la sagesse. Mais il y a autant de manières de concevoir la sagesse qu'il y a de philosophies, car le chemin que prend le philosophe pour atteindre la sagesse préfigure en quelque sorte le visage de celle-ci et ne peut en être séparé ; c'est pourquoi on n'obtient jamais en guise de sagesse que ce que le chemin poursuivi nous permet d'obtenir.

J'admire beaucoup la philosophie de Lavelle, en particulier celle qui s'énonce dans le *Manuel de méthodologie dialectique*, où la question essentielle est la participation qui doit s'efforcer d'obtenir une correspondance entre l'acte de l'esprit et la donnée à laquelle il s'applique ; ainsi est assuré le réalisme de la connaissance. Mais je constate que la dialectique ascendante, telle que l'a pratiquée Louis Lavelle, ne parvient à établir qu'une hiérarchie entre les phénomènes, les idées et le sujet qui les pense, une hiérarchie à laquelle ne correspond d'ailleurs qu'une simple distinction entre le moi psychologique, le moi transcendantal et le sujet absolu. Il en résulte que l'ontologie qui est implicite dans cette démarche ne donne pas de statut aux êtres spécifiques et non-humains à l'intérieur de l'Être. Une citation de Lavelle lui-même exprime bien cette limitation de l'ontologie lavellienne à la situation de l'homme dans l'univers des choses : « L'on peut dire, dans le langage créationniste, que Dieu n'a créé ni les idées ni les choses, mais qu'en créant des êtres, c'est-à-dire des personnes, il a créé du même coup le monde des idées, c'est-à-dire un monde commun à toutes les consciences, et un monde sensible dans lequel chacune d'elles exprime la vision originale et irréductible qu'elle a du monde »(*Manuel...*, p.60). Cette vision de l'univers créé n'est pas sans intérêt, et l'on conviendra que sur Terre, c'est l'homme qui donne leur nom aux êtres et aux choses, mais il est difficile d'affirmer que Dieu n'a créé que des personnes, alors que des personnes humaines ne peuvent exister que dans un monde qui est matériel et où la vie a pu naître.

Si l'on reconnaît que l'apparition de l'homme dans l'univers créé est postérieure à celle de la matière et de la vie, alors on se tourne nécessairement vers les sciences de la matière et de la vie, qui offrent la connaissance de ce qui est le support de la vie

humaine, ou, comme l'écrivait Paul Ricoeur, sa condition *sine qua non*.¹ Dans cette connaissance qui nous importe beaucoup, car la vie humaine est dépendante de la vie biologique, qui a besoin elle-même d'un monde matériel pour survivre, la science antique, qui avait quelque mérite, a été définitivement dépassée par la science moderne, qui n'a cessé de progresser depuis le XVII^{ème} siècle. L'importance philosophique de cet avènement, précisément dans le but d'acquérir la sagesse, a été salué par Descartes. On ne comprend bien la philosophie cartésienne, me semble-t-il, que si l'on voit en elle la façon de considérer la science moderne, que Descartes fonde sur la métaphysique du sujet (*Cogito*), comme le moyen pour acquérir une nouvelle sagesse conçue comme une pratique humaine entièrement fondée sur une parfaite connaissance de la réalité. Le programme de cette philosophie est exprimée dans la *Préface des Principes de la philosophie* selon une citation bien connue : « Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse » (*Pléiade*, p.566).

1. Le rêve cartésien, sa reprise et sa critique

Il est certain que Descartes lui-même ne prétendait pas avoir rempli ce programme. Il expose, en effet, ce qu'il pense avoir établi touchant la physique, l'astronomie et la science de la Terre ; c'est la matière qu'on trouve dans les *Principes*. Et il poursuit : « Mais, afin de conduire ce dessein (plus haut exposé) jusqu'à sa fin (la plus haute sagesse), je devrais ci-après expliquer en même façon la nature de chacun des autres corps plus particuliers qui sont sur la terre, à savoir des minéraux, des plantes, des animaux, et principalement de la médecine, de la morale, et des mécaniques. C'est ce qu'il faudrait que je fisse pour donner aux hommes un corps de philosophie tout entier ; et je ne me sens point encore si vieil, je ne me défie point tant de mes forces, je ne me trouve pas si éloigné de la connaissance de ce qui reste, que je n'osasse entreprendre d'achever ce dessein si j'avais la commodité de faire toutes les expériences dont j'aurais besoin pour appuyer et justifier mes raisonnements. Mais voyant qu'il faudrait pour

¹ *Philosophie de la volonté*, pp.329-330

cela de grandes dépenses auxquelles un particulier comme moi ne saurait suffire s'il n'était aidé par le public, et ne voyant pas que je doive attendre cette aide, je crois devoir dorénavant me contenter d'étudier pour mon instruction particulière, et que la postérité m'excusera si je manque à travailler désormais pour elle » (*ibid.*, pp.567-568) . Cet aveu a le mérite d'être clair : Descartes reconnaît qu'il n'a pas les moyens d'achever son dessein, dont l'exécution est remise à ceux qui auront l'ambition et les moyens de « s'employer à une étude si profitable » (*ibid.*, p.570).

Mais une telle ambition est-elle légitime ? On sait que Descartes, qui était bon mathématicien, n'a guère fait d'apports à la physique moderne, et que les principes du mouvement qu'il a légués sur ce sujet sont loin d'être tous vrais. C'est Newton, après Galilée dont il reprend le flambeau, qui est le vrai fondateur de la physique moderne. Mais cette physique est-elle suffisante à nous faire saisir la réalité de la nature, comme le pensait Descartes ? A la fin du XVIII^{ème} siècle, Kant a jugé qu'elle ne nous faisait connaître que les phénomènes, et ce jugement de Kant a été repris par les positivistes du XIX^{ème}, témoins de l'essor d'une physique qui, avec la thermodynamique et l'électromagnétisme, rompait avec les exigences des postulats newtoniens, qu'elle bornait à la mécanique. A la fin du XIX^{ème} siècle, Poincaré reprenait les positions kantienne sur deux points importants : d'un côté, il renonçait tout à fait au réalisme scientifique qui était celui de Descartes et écrivait, par exemple, « Le monde bergsonien n'a pas de lois ; ce qui peut en avoir, c'est simplement l'image plus ou moins déformée que les savants s'en font »², le « monde bergsonien » désignant ici, pour ses contemporains, ce que Kant appelait la « chose en soi » ; d'un autre côté, il érigeait entre la morale et la science, une barrière infranchissable, celle que la grammaire pose entre l'impératif et l'indicatif³, barrière que Descartes méconnaissait entièrement, comme on l'a vu dans la Préface des *Principes*. Il est vrai qu'un retour au réalisme semble avoir été amorcé, sinon chez Einstein lui-même, du moins chez ceux qui ont interprété les résultats de la Relativité comme une nouvelle vision du monde. Mais la mécanique quantique est survenue, qui peut faire alliance avec la Relativité restreinte, mais non avec la Relativité générale, si bien que l'unité de la physique n'est pas encore réalisée, ce qui s'oppose aujourd'hui à toute prétention réaliste de sa part. A mesure que la science

² *Dernières pensées*, pp.31-32

³ *ibid.*, p.225

progresses, ce dont elle traite devient plus mystérieux, ce que n'avait pas prévu l'amoureux des idées claires qu'était Descartes.

Pourtant l'ambition cartésienne, qui n'a cessé d'être remise en cause, comme on vient de le voir, a été reprise par des philosophes qui ont repris l'idéal de l'unité de la science. Ces philosophes appartenaient au néo-positivisme logique, né à Vienne après la première guerre mondiale. Ces philosophes, qui apportaient une grande importance au langage, comme aux constantes logiques qui permettent de composer des propositions de base, ont vu dans le langage de la physique celui qui est, de tous, le plus objectif, et auxquels tous les autres langages scientifiques devraient être ramenés d'une façon ou d'une autre. Il y a deux façons d'opérer cette réduction. La première consiste à indiquer les conditions de l'expérience physique par lesquelles les propriétés des termes scientifiques, qui n'ont pu être définis au moyen de termes physiques, sont susceptibles d'être mis à l'épreuve expérimentale. Telle fut la position de Carnap, d'abord tenté par une position plus ambitieuse qui aurait consisté justement à définir par des termes physiques les termes des autres sciences. La position carnapienne définitive, qui est modeste, est pourtant difficilement praticable, puisque la mécanique classique et la mécanique quantique sont irréductibles l'une à l'autre et ne peuvent être rapprochées aujourd'hui qu'avec beaucoup de précaution. La deuxième façon consiste à reprendre le projet abandonné par Carnap, en visant « l'unité des lois », de telle façon qu'on aboutisse à une « science unitaire » qui est davantage qu'une « science unifiée ». Cette position très ambitieuse a été proposée par P. Oppenheim et H. Putnam en 1958⁴. Comme on pouvait s'y attendre elle reprend « la dialectique de la composition » que Lavelle, dans son *Manuel de méthodologie*⁵, a attribuée avec raison à Descartes et selon laquelle on devrait pouvoir aller aussi bien de la partie au tout que du tout à la partie. La partie, dans cette entreprise réductionniste, c'est la science réductrice, tandis que le tout c'est la science réduite. Les auteurs n'envisagent alors qu'une « micro-réduction », qui consiste en ce que la science réduite traite de totalités dont les parties sont l'objet de la science réductrice. Il y aurait 6 niveaux descendants et donc 5 étapes de la réduction, des

⁴ « The Unity of Science as a working Hypothesis » in H. Feigl, G. Maxwell and M. Scriven, eds, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, The University of Minnesota Press, 1958 : article traduit en français dans P. Jacob, *De Vienne à Cambridge*, Gallimard, 1980, pp. 337-378

⁵ L. Lavelle, *Manuel de Méthodologie dialectique*, op.cit., prop. XXXIV, pp.81-82

groupes sociaux aux particules élémentaires (en passant par les êtres vivants multicellulaires, les cellules, les molécules, les atomes). On voit que l'obstacle constitué par la mécanique classique est habilement contourné puisque tout est réduit à la physique quantique. La recherche scientifique de cette époque, éblouie par la découverte de la double hélice, opérée par Watson et Crick et qui fonde la biologie moléculaire, de même que par les espoirs mis dans la cybernétique et la théorie de l'information, semblaient fournir des gages de « succès » pour les différents niveaux de la réduction envisagée. Le rêve cartésien semblait s'accomplir dans une perspective matérialiste, très dominante à cette époque.

Quinze ans plus tard, cependant, en 1974, J. A. Fodor⁶ apportait à ce rêve néo-cartésien une double critique. La première repose sur le caractère uniquement langagier de la réduction ainsi opérée. Fodor fait remarquer qu'une telle réduction, serait-elle accomplie en plusieurs étapes, exige, à chaque étape, qu'on fasse intervenir des « lois-ponts », grâce auxquels des « prédicats typiques » de la science réduite se trouvent être équivalents à d'autres « prédicats typiques » de la science réductrice. Ces prédicats sont les constituants des lois dans l'une et l'autre science. Il faut donc, si l'on exprime une loi par une implication entre un antécédent et un conséquent, que l'une des formules qui occupe la place de l'antécédent ou du conséquent dans l'une des lois propres de la science réduite occupe aussi la place de la formule réduite dans l'une des lois-ponts. Or, comme le fait remarquer Fodor, il y a au moins deux difficultés à surmonter dans ce programme. D'abord il importe que les lois-ponts établissent des équivalences qui sont plus fortes que de simples relations de causalité. Ensuite il importe qu'on ait affaire à une identité rigoureuse entre les événements qui satisfont, dans les lois-ponts, les antécédents d'une part, les conséquents d'autre part, des formules réduites et réductrices. Le remplissement de ces deux conditions assurerait ce que l'auteur a appelé le physicalisme nominaliste : « token physicalism ». Or, et c'est là que l'analyse logique qu'a faite Fodor se trouve éclairante. Il convient de remarquer, en effet, qu'un tel physicalisme est plus faible que le matérialisme pur et simple, plus faible même qu'un « physicalisme typique » qui exigerait que toute « propriété » mentionnée dans les lois

⁶ « Special Sciences (or : The disunity of Science as a Working Hypothesis)», in *Synthese*, 28 ? 1974 ; version remaniée dans J. A. Fodor, *The language of Thought*, New York, Thomas Y. Crowell Co, 1975, pp.9-25 ; article traduit en français dans P. Jacob, *op.cit.*, pp. 379-400

de n'importe quelle science est une propriété physique, et enfin qu'il est plus faible que le réductionnisme, bien qu'il soit entraîné par lui. Les exigences qu'on a introduites, en effet, ne s'exercent que dans un sens, du tout aux parties, et non pas des parties au tout. A supposé donc que le physicalisme nominaliste soit vrai, il ne s'en suivrait pas que le réductionnisme le soit. Telle est la thèse subtile mais difficilement réfutable, de Fodor. Mais l'auteur ne s'en tient pas là. Dans sa deuxième critique il montre que l'exigence réductionniste, dans le sens fort qu'il lui a donné, et qui implique une réversibilité complète du tout aux parties et des parties au tout, n'est guère applicable et même qu'elle est hautement invraisemblable. Ce réductionnisme fort signifie, en effet, que toute « espèce » naturelle, susceptible d'être désignée par un prédicat qui entre dans l'expression d'une loi particulière, est elle-même une espèce physique, ou est coextensive à une espèce physique. Or rien ne correspond, dans la pratique des sciences particulières, à une telle exigence. Au contraire les généralisations qu'on y opère ont pour effet, en général, de modifier entièrement les descriptions physiques des événements qui s'y rapportent, comme si les correspondances constatées à un certain niveau de généralisation étaient purement accidentelles et ne signifiaient aucune réalité physique. Fodor propose enfin deux exemples. Le premier est tiré de l'économie : on sait que, d'après la loi de Gresham, la fausse monnaie chasse la bonne de la circulation ; or cela se produit dans une telle multiplicité d'échanges qu'il n'y a aucune chance pour que à la disjonction complète de tous ces cas corresponde une seule espèce physique. Le deuxième exemple, qui a aujourd'hui beaucoup d'importance pour les sciences cognitives, a trait aux rapports entre la neurologie et la psychologie. Fodor utilise en particulier une remarque de H. Putnam, bien guéri de son réductionnisme antérieur, selon laquelle on peut construire des automates qui accomplissent certaines fonctions psychologiques, en utilisant n'importe quelle matière physique. Plus tard, H. Putnam est beaucoup allé plus loin, puisqu'il a rejeté le fonctionnalisme qu'il avait adopté, pendant un certain temps, avec Fodor lui-même, un fonctionnalisme qui se bornait à rechercher une même structure computationnelle entre un processus mental et un processus neurologique, selon le modèle offert par l'informatique. Or Putnam a écrit dans *Représentation et réalité* (1990) : « Les états mentaux ne sont pas seulement plastiques quant à leur composition (le même « état mental » peut être en principe une propriété de systèmes qui n'ont pas la même constitution physique), mais plastique *d'un point de vue computationnel* aussi (le même état mental – par exemple la même croyance ou le

même désir – peut être en principe une propriété de systèmes qui n’ont pas la même structure computationnelle » (p.44). Dans ces conditions, il est clair que toute forme de réductionnisme du mental (en quoi consiste tout le monde humain, qu’il soit individuel ou social) au physique est un leurre, dont tout esprit scientifique devrait se garder.

2. La dialectique ascendante et les émergences métaphysiques

Aujourd’hui, d’ailleurs, où la perspective évolutionniste a envahi non seulement les sciences biologiques mais les sciences physiques grâce aux succès obtenus par la cosmologie contemporaine, la préoccupation est moins d’aller des touts aux parties, selon la dialectique descendante préconisée par les réductionnistes classiques, que d’aller, au contraire, selon une dialectique ascendante, des parties aux touts, selon une croissance de complexité, que Teilhard de Chardin avait déjà rendu sensible. Mais alors on se heurte au phénomène d’émergence, c’est-à-dire à l’apparition de propriétés nouvelles. L’eau a d’excellentes propriétés, que ne font pressentir d’aucune manière ses composants, l’oxygène et l’hydrogène. On peut dire que la nature, même matérielle, se caractérise par cette capacité de faire émerger des corps aux propriétés étonnantes, une capacité dont profite en particulier l’industrie pharmaceutique. Mais alors une question se pose à la philosophie de la nature : les émergences que nous constatons sont-elles toutes naturelles, relativement explicables par des arrangements accidentels qu’on peut estimer, à vue humaine seulement, heureux ou malheureux (quand il s’agit, en particulier, de remèdes ou de poisons), ou bien certains arrangements sont-ils incompréhensibles par les forces naturelles et exigent-ils une explication métaphysique ?

Une telle question ne peut se poser qu’à l’intérieur d’une philosophie de la nature, qui adopte d’autres principes que la philosophie cartésienne. Nos sciences modernes ne sont pas qu’une simple application des mathématiques abstraites à la réalité, et réclament souvent des mathématiques très poussées, parfois créées pour des besoins spécifiques, comme dans les sciences humaines et sociales. Ce dont elles ont d’abord besoin, c’est de concepts adéquats, auxquels peuvent être attribués des relations qui sont mathématiques dans le meilleur des cas, mais dont le domaine de validité est

parfois très restreint. C'est de là que provient la difficulté de réduire une science à une autre, et l'impossibilité, relevée par Fodor, de l'unité de la science. Par contre, à cette impossibilité d'unification des sciences, répond une unité du réel, difficilement contestable, puisque l'humanité, comme on l'a déjà constaté, se rattache au monde de la vie, et ce dernier au monde matériel. Il est inévitable, dans ces conditions, qu'on puisse opérer des rapprochements entre des sciences qui, même si leurs objets sont distincts, s'occupent néanmoins d'un même domaine caractérisé par les propriétés évidentes des êtres qui le composent. C'est à l'épistémologie, ou étude critique et historique des sciences, qu'il appartient d'établir cette classification des sciences, que rejetait Descartes comme liée à l'aristotélisme, mais que, dès le XIX^{ème} siècle, Auguste Comte estimait inévitable. On commencera par ranger dans la catégorie des sciences formelles la logique et les mathématiques, qui fournissent des outils abstraits à toutes les sciences dont l'objet est concret, c'est-à-dire saisissable dans le monde extérieur. En raison de la solidité de ces outils, qui dessinent la forme de mondes possibles comme de mondes réels, Husserl parlait à leur égard d'une « ontologie formelle ». A cette ontologie formelle s'opposent alors des « ontologies matérielles », celles qui prennent en compte la réalité des grands secteurs du monde extérieur. La classification des sciences retrouve ici les intuitions du sens commun, corrigées parfois par des découvertes scientifiques, quand ces découvertes font apparaître, par exemple, l'unité de la chimie et de la physique, mise en évidence par la mécanique quantique qui explique la notion de valence et de covalence, ou l'unité du monde animal et du monde végétal, mise en évidence par la quasi-universalité du code génétique. On se bornera donc à distinguer « les sciences physiques et chimiques », puis « les sciences du vivant », enfin « les sciences de l'homme et de la société », c'est-à-dire trois domaines, qui ont chacun leurs caractères propres, et à l'intérieur desquels l'interdisciplinarité peut discerner les problèmes importants à étudier scientifiquement. Accomplir cette tâche et montrer comment la méthode expérimentale, commune à toutes ces sciences, se diversifie cependant selon la spécificité de ces domaines, c'est déjà faire preuve de sagesse, au sens où la sagesse consiste à ne pas tout confondre, et à mettre de l'ordre, là où règne une diversité inquiétante. Mais c'est faire là de la philosophie des sciences, et non la philosophie de la nature dont nous avons évoqué le besoin, s'il s'agit de traiter de certaines émergences.

Quelles sont les émergences qui, à la différence de l'eau, dont les propriétés nous étonnent, mais dont la formation est très naturellement explicable, semblent exiger une explication métaphysique ? La classification des sciences peut ici nous servir, car si les sciences n'atteignent pas le fonds du réel, comme le supposait Descartes, leur classification nous aide à discerner les domaines du réel, dont la diversité ne se prête nullement à l'uniformisation des phénomènes, dont Kant a exposé la constitution, comme si c'était la condition même de la science, et dont Lavelle semble s'y être accommodé, puisqu'il n'a pas relevé parmi ces phénomènes des différences ontologiques, pourtant assez manifestes. Il faut mettre, bien sûr, de côté les sciences formelles, dont l'objet est si pur qu'il est abstrait et n'existe dans cette pureté que dans le cerveau/esprit humain, dont il représente une capacité étonnante, qui l'habilitent à s'adonner aux sciences. Mais les trois domaines plus haut distingués sont des indications précieuses pour l'investigation ontologique dans un univers dont l'histoire de mieux en mieux connue, grâce au progrès de la cosmologie, nous aide à repérer les étapes importantes.

La première émergence métaphysique, à partir du néant, dont le vide quantique peut nous offrir une certaine idée, c'est évidemment celle de la matière cosmique, dont il n'est pas important, d'un point de vue ontologique, de savoir si elle préexistait au big-bang ou commencement de l'univers, ou bien si elle est née (par exemple par une fluctuation du vide quantique) avec lui. Sur ce point on peut laisser les hypothèses scientifiques échanger leurs arguments. Ce qui est important, d'un point de vue ontologique et métaphysique, c'est que cette matière, dont la description au moins approximative nous est fournie par la mécanique quantique, est dotée d'un dynamisme extraordinaire qui, au cours de la première seconde après le big bang, engendre tour à tour toutes les particules élémentaires et les quatre types d'interaction que nous connaissons, d'où dérivent toutes les lois physiques. A cette première ère succède l'ère de la nucléosynthèse pour certains éléments légers, puis l'ère du rayonnement opaque, enfin l'ère des étoiles et des galaxies, à laquelle nous appartenons, puisqu'elle date environ de 13 milliards d'années, pratiquement l'âge de l'univers. Or la première disposition de la matière cosmique est si extraordinaire que ceux qui se refusent à y voir une intention créatrice sont conduits à imaginer une foule d'univers parallèles, dont, par une sorte de miracle encore, nous habiterions le plus beau ou l'un des plus beaux. La contingence

d'une telle harmonie est un puissant argument métaphysique en faveur de l'existence d'un Esprit Créateur.

La deuxième émergence métaphysique, c'est celle de la vie, dont le co-inventeur de la double hélice, Francis Crick, pensait qu'elle était si peu vraisemblable à partir des éléments de la Terre qu'il lui attribuait une origine extra-terrestre. C'est qu'en effet, pour créer une cellule vivante, il ne faut pas seulement que l'ADN du noyau ait été constitué, par exemple à partir de l'ARN dont la formation semble plus facile, mais il faut encore les protéines du protoplasme, dont Miller, à la même époque (1953) pensait qu'elle venait d'acides aminés présents dans l'atmosphère primitive, et enfin il faut une membrane, dont le rôle est très important et dont on n'a pas jusqu'ici opéré, en général, la synthèse. Il faut que ces trois éléments se trouvent réunis par on ne sait quelle magie. Même s'il arrivait que nos laboratoires parviennent à réunir tous ces éléments dans des conditions telles que d'eux la vie surgisse, on ne saurait pas le secret de cette convergence qu'il faudrait seulement constater, comme nous la constatons en tout être vivant. La naissance de la vie est si extraordinaire que le problème de son évolution semble plus facile à résoudre, bien qu'il ne puisse pas recevoir une explication, jugée trop facile, à partir des arguments du néo-darwinisme. Là encore la contingence d'une telle organisation et d'une telle évolution submerge notre entendement et induit notre raison à concevoir un Esprit Créateur, doté d'un dessein intelligent.

La troisième émergence métaphysique, c'est celle de l'*homo sapiens*, qui diffère de tous les animaux par sa capacité de représentation (d'où sa faculté de fabriquer des outils pour faire des outils), sa capacité langagière et artistique, sa capacité à concevoir des êtres immatériels (d'où la pratique des sépultures). Le plus étonnant est d'ailleurs que cette émergence se manifeste dans l'apparition de tout nouveau être humain, puisque la nature biologique est impuissante à créer une étincelle d'esprit, d'où procèdent les capacités humaines plus haut énumérées. Cette transcendance de l'esprit humain par rapport à la nature matérielle et la nature vivante a fait de l'homme un animal religieux, si bien que personne ne s'étonne de ce que la tradition judéo-chrétienne présente la création de l'homme comme faite « à l'image et ressemblance de Dieu » (*Genèse*, 1, 26-27). Cette proximité de l'homme à l'égard du divin, qui tranche avec tous les autres êtres qui appartiennent à notre monde, peut expliquer que Lavelle ait pu écrire que « Dieu n'a

créé ni les idées ni les choses ». On admettra volontiers avec lui que les idées et les choses ne sont pas des êtres, mais les idées se rapportent à des êtres, et les choses sont la manière dont nous distinguons pour notre avantage des assemblages d'êtres matériels. Pourquoi Lavelle a-t-il restreint les êtres à des personnes ? C'est une question que l'on peut se poser. Peut-être que le néo-platonisme chrétien dont il se réclame était plus à l'aise dans une conception émanatiste de la multiplicité des êtres à partir de l'Unique Principe généreux qu'à partir d'une conception créationniste, où l'œuvre divine apparaît par étapes, pour faire surgir chaque fois quelque chose de nouveau. Que Lavelle parle de « langage créationniste » est peut-être l'indice que, pour lui, l'idée de création ne répondait pas pleinement à la participation, telle qu'il la concevait, de tous les êtres spirituels à l'Être qui est l'Esprit (ou le Sujet) par excellence. Il n'y a pas de chemin royal en métaphysique, et là plus qu'ailleurs, il faut admettre que la sagesse, en tant qu'elle récapitule une ontologie, peut avoir des visages multiples.

Conclusion

Ici notre enquête est partie des sciences, telles qu'elles se sont développées à partir de la révolution scientifique moderne. Il est frappant que la tentative cartésienne, qui était restée programmatique chez Descartes lui-même, ait été reprise dans une perspective positiviste proche du matérialisme. Il est aussi frappant que la critique d'une telle perspective n'ait pas été, à ma connaissance, contestée. Cela tient, sans doute, à ce que le rêve néo-cartésien s'inscrivait dans une conception encore fixiste des matériaux de la physique. Depuis la fin de la première guerre mondiale, une conception dynamique de la nature semble s'être imposée, sous la double influence de la Relativité générale et de la Mécanique quantique. La cosmologie, qui en est le résultat, est une cosmologie évolutive où les matériaux les plus primitifs ont, eux aussi, une genèse, où l'émergence est de règle, et où la question métaphysique se pose quand les émergences sont si miraculeuses qu'elles échappent à l'explication scientifique. Alors la métaphysique se distingue de la science, tout en reconnaissant qu'elle lui doit cette vision évolutive, qui n'existait pas chez les grands Anciens, encore moins chez les Classiques, et à laquelle répugnent encore nombre de nos contemporains. La sagesse métaphysique qui en résulte ne se borne pas à repérer les émergences métaphysiques ; elle les met en perspective. C'est ainsi que le principe anthropique entendu dans un sens fort, affirme

que l'apparition de l'homme sur une Terre était prévue dès l'origine dans le dessein créateur. De cette façon l'Esprit Créateur peut coïncider avec le Dieu auquel la conscience humaine est susceptible d'adhérer avec foi, et la sagesse métaphysique, qui est spéculative comme la science, peut se prolonger en sagesse pratique. C'est à propos de la sagesse pratique que Lavelle a pu écrire qu'elle est la science de la vie spirituelle, celle qui met en accord nos sentiments et nos actions. Cette sagesse pratique est évidemment très éloignée de l'espoir que la science puisse nous procurer la sagesse, comme c'était l'espoir cartésien. Cependant les connaissances scientifiques, quand on les examine dans une perspective évolutive, peuvent nous suggérer, comme j'ai essayé de le montrer, une ontologie métaphysique. Cette ontologie, qui repère les degrés de réalité (c'est-à-dire les degrés d'être) et les met en relation, constitue une sorte de sagesse spéculative. Je ne crois pas qu'on puisse nier qu'elle sert aussi d'appui et de garantie à la sagesse pratique. Quel est l'homme, doué d'assez de courage pour vivre moralement, qui ne se demande si la moralité est un luxe individuel, auquel cas elle est condamnée par sa propre mortalité, ou si plutôt elle n'est pas la loi des êtres spirituels, dont la destinée immortelle est autorisée par la métaphysique, et finalement assurée par la religion ? Dans la mesure où la métaphysique ne cesse pas d'être une ontologie, elle fournit une réponse encourageante à cette question, une réponse qui, parce qu'elle prévient l'homme du désespoir, est le premier degré de la sagesse .

Bibliographie

- H. Barreau, « L'unité des sciences : une double tâche pour la philosophie » dans *The Problem of the Unity of Science*, E. Agazzi and J. Faye édit., World Scientific, 2001, 39-52 ;
- « Emergence as a metaphysical fact » in *Kronoscope, Journal for the Study of Time*, vol.13,n°1, 2013, 141-152.
- R. Descartes, *Œuvres et lettres*, textes présentés par A. Bridoux, La Pléiade, Gallimard, 1952.
- P. Jacob, édit., *De Vienne à Cambridge, l'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, nrf, Gallimard, 1980.
- L. Lavelle, *Manuel de Méthodologie dialectique*, PUF, Paris, 1962.
- H. Poincaré, *Dernières pensées*, Flammarion, Paris, 1913 ; 2^{ème} édition : 1933.
- H. Putnam, *Représentation et réalité*, nrf essais, Gallimard, 1988.