

L'unité organique des opérateurs de connaissance

La mécanique quantique, Kant, et le bouddhisme

Michel Bitbol
CREA/CNRS, Paris, France

in : M. Cazenave (ed.), *De la science à la philosophie : Y a-t-il une unité de la connaissance*, Albin Michel, 2005

La physique ne se réduit pas à la physique atomique, la science ne se réduit pas à la physique, et la vie ne se réduit pas à la science. *Schrödinger*

Une vérité qui n'est pas *tout* ne peut pas être toute la vérité. *Satprem*

Résumé : Le but de cet article est de montrer que l'approche transcendantale élaborée par Kant puis par des écoles néo-kantiennes, offre une philosophie des sciences parfaitement adaptée au bouddhisme dans sa plus haute réalisation intellectuelle (le madhyamaka, ou « voie du milieu »). Des exemples sont donnés dans le champ de l'interprétation de la mécanique quantique. On s'interroge chemin faisant sur les modes de coopération possible entre des formations culturelles aussi profondément différentes que la science moderne de la nature et la philosophie sotériologique bouddhiste.

Introduction

L'unité de la connaissance est-elle fusionnelle ou organique? Peut-on croire à une seule connaissance, dont la variété des époques, des cultures, des disciplines et des orientations existentielles se contenteraient de présenter différents aspects? Ou doit-on au contraire admettre une diversité irréductible de modalités cognitives pouvant coopérer chacune à leur place pour former un corpus de savoir, à la manière dont des cellules et des organes complémentaires coopèrent pour former un corps vivant? C'est cette deuxième conception, modérée, de l'unité de la connaissance que je vais développer et défendre ici. Je prendrai pour exemple celui de la coopération entre (a) la physique, (b) une philosophie des sciences qui assigne des buts et des normes à la physique, et (c) un système de valeurs, d'attitudes de recherche, et de présupposés sur la position de

l'homme dans le monde, qui justifie ces buts et donne sens aux résultats obtenus.

1-Fusions et confusions

Avant de montrer comment s'accomplit une coopération de ce genre, il faut évoquer brièvement les défauts de la première conception, que j'ai appelé fusionnelle, de l'unité de la connaissance. Un texte emblématique de cette approche est le *Tao de la physique* de F. Capra¹. Dans cet ouvrage, souvent cité et souvent décrié, quatre analogies principales sont développées entre la physique contemporaine et divers courants de spiritualité orientale. La non-séparabilité quantique est rapprochée de la co-production en dépendance bouddhiste, sous le chapitre général de l'interconnexion ou du holisme. La complémentarité bohrienne, particulièrement celle de l'onde et du corpuscule, est mise en regard de l'unité dynamique des opposés dans le couple Yin-Yang, central pour la pensée chinoise. Le remplacement progressif, en physique, des représentations substantialistes par une description des transformations entre formes d'énergie, est comparé aux conceptions mystiques de la réalité ultime comme *processus*, depuis la Shakti shivaïste, cette force productrice, jusqu'au Tao, qui est une *Voie* à parcourir plutôt qu'un but ou un quelconque temps d'arrêt. Enfin, la dialectique du continu et du discontinu, du champ et de ses quanta discrets en théorie quantique des champs, est mise en correspondance avec la dialectique du vide et de la forme dans le Bouddhisme Mahâyâna (c'est-à-dire du " grand véhicule ").

2-Descriptions interne et externe d'une même réalité?

Admettons, à titre d'hypothèse de travail, que ces analogies sont avérées. Comment doit-on les interpréter? Capra pense que les convergences qu'il a mis en évidence sont faciles à expliquer. Elles découlent selon lui de l'unité du réel par-delà la multiplicité des méthodes par lesquelles on y accède. La méthode rationnelle et la méthode intuitive, l'approche intérieure et l'approche extérieure, le point de vue en première

¹ F. Capra, *Le Tao de la physique*, Sand, 1996

personne et le point de vue en troisième personne, n'ont aucune raison de conduire à des conclusions différentes si la réalité qu'il s'agit de décrire est *une* derrière ses différentes facettes. L'extrême de la subjectivité ne mène-t-il pas à l'universalité, comme l'extrême de l'objectivité? Quel motif a-t-on de croire qu'il y a plus d'*une* vérité universelle? Pourquoi l'universalité de ce que chacun de nous a reçu en partage dans son expérience consciente, serait-elle différente de celle que nous parvenons à partager collectivement par une procédure de définition d'invariants? Ces questions, qui cherchent à susciter l'adhésion par un appel à l'évidence, sont latentes dans le livre de Capra. À la réflexion, pourtant, ce sentiment d'évidence est trompeur. Je voudrais à présent montrer pourquoi on ne peut pas lui faire confiance.

Tout d'abord, dans le système de similitudes proposé, on ne compare pas directement le produit d'une expérience avec celui d'une expérimentation. On compare plutôt des *surinterprétations* mythiques ou métaphysiques des divers niveaux d'expérience vécue, avec des *surinterprétations* discursives des théories ordonnant et anticipant le produit des expérimentations physiques. Or, ces *surinterprétations* sont l'une et l'autre *sous-déterminées* par les contenus d'expérience dont elles visent à rendre compte. Elles le sont d'autant plus que ni projet ni la méthode de l'expérimentation ne sont indépendants d'une orientation interprétative, et que celle-ci a de bonnes chances de n'être confrontée qu'aux résultats d'investigations guidées par elle. Dans le domaine spirituel, l'interprétation de la variété des expériences contemplatives peut ainsi conduire aussi bien à l'ultime hypostase du soi (dans le védantisme), qu'à sa critique la plus radicale (dans le bouddhisme); à une conception transcendante qu'à une conception immanente du divin; à l'éternalisme qu'à l'instantanéisme; à l'assomption d'unité absolue qu'à celle d'une série infinie, bien qu'interdépendante, d'événements-fulgurations. Dans le domaine des sciences physiques, il en va à peu près de même. Ce sur quoi chacun s'accorde est un plus *petit* dénominateur commun, disons le noyau formel prédictif des théories. L'interprétation peut varier en revanche du tout au tout. Elle variait déjà au temps de la physique classique, en dépit d'une vulgate dominante, assez proche du sens commun (ou formatrice d'un nouveau sens commun). Elle varie encore

plus depuis l'avènement de la physique quantique, où le sens commun perd pied. Mettons provisoirement à part l'interprétation agnostique-instrumentaliste qui est en un certain sens une non-interprétation. Il reste des conceptions, comme celle de Heisenberg et Popper, selon lesquelles la physique quantique décrit un univers de *potentialités étendues*, et d'autres, comme celle de Bohm en 1952, selon lesquelles l'univers microscopique est fait d'objets *ponctuels* ayant des déterminations *actuelles* (instantanément influencées, il est vrai, par un potentiel non-local). Il y a des conceptions unitaristes qui font émerger les apparences discrètes d'*un seul continuum*, soit spatio-temporel (le vide quantique), soit pré-spatial (l'ordre implicite du second Bohm). Mais il en existe aussi d'autres qui, réifiant le principe de superposition de la théorie quantique, mettent l'accent sur ses composantes de *pluralité* foisonnante: la pluralité non-dénombrable des mondes d'Everett-de Witt compose non plus tant un univers qu'un multi-vers.

Et ainsi de suite. À chaque thème retenu par une interprétation, on peut presque toujours opposer le thème inverse privilégié par une autre interprétation (quitte à lui apporter des correctifs quand c'est nécessaire).

On est alors porté à soupçonner que l'effet de résonance analogique obtenu par Capra est artificiel. Ne résulte-t-il pas de la comparaison de surinterprétations choisies pour les besoins de la démonstration, sur les deux versants spirituel et scientifique? Capra semble parfois conscient de cette critique possible, et il essaie d'y répondre. Bien sûr, reconnaît-il, la plupart des enseignements attribués à la mécanique quantique dans son livre sont en fait tirés de la vision qu'en avaient Bohr et Heisenberg. Mais ils ont souvent un équivalent dans d'autres interprétations. Le holisme de Bohr a par exemple pour équivalent l'interconnexion non-locale dans la première théorie à variables cachées de Bohm.

Cette convergence de plusieurs interprétations est frappante. Il n'est certainement pas indifférent que des chercheurs partant de présupposés philosophiques aussi différents aboutissent à quelques invariants de représentation, comme l'élément récurrent de holisme. Mais ces chercheurs ont au moins une orientation en commun: ils cherchent à donner un *sens global* à la théorie quantique. Beaucoup d'autres physiciens sont moins

motivés par la recherche du sens; ils se contentent de procédés et de discours valant localement. Ceux-là continuent à s'exprimer comme si l'univers était formé d'une pluralité d'objets distincts, individualisés, dispersés dans l'espace, et porteurs de propriétés locales. Ils parviennent à le faire en contextualisant leur discours, en transfigurant quand il le faut les entités discrètes localisées en entités étendues ayant des propriétés ondulatoires, en se contentant de critères partiels et temporaires d'individualité, en restreignant le champ d'application du concept formel de propriété ou en le redéfinissant par le biais de celui d' "état quantique". Je comprends qu'on n'apprécie pas cette façon de faire délibérément anti-philosophique, mais il faut admettre que sa simple possibilité comporte un enseignement important pour le philosophe. Cet enseignement, c'est que rien n'empêche de se servir du formalisme quantique, d'avoir une grande familiarité avec lui, et de continuer pourtant à vivre avec une base de conception du monde héritée de l'époque classique. Il suffit pour cela de faire subir à cette conception des extrapolations, des déformations suffisantes, de lui affecter des traits inédits dans les circonstances où le besoin s'en fait sentir, de la fragmenter lorsque cela devient inévitable. De même qu'on pouvait continuer à se servir du modèle astronomique de Ptolémée en lui ajoutant des épicycles en nombre suffisant (et qu'on peut toujours le faire aujourd'hui, en considérant les épicycles comme autant de termes d'un développement de Fourier des trajectoires elliptiques²), on peut continuer à entretenir la représentation atomiste-substantialiste du monde en la faisant tenir par un nombre approprié d'épicycles verbaux. Le procédé est artificiel, mais il n'est pas formellement interdit. Le fait qu'il ne soit pas interdit suffit à réfuter l'affirmation de Capra selon laquelle la physique moderne nous conduit *inévitablement* à une vision mystique et orientale du monde. Le fait qu'il soit artificiel doit cependant nous conduire à réfléchir aux relations de fécondation mutuelle que peut entretenir la physique avec des moments de la pensée et de l'expérience humaine qui excèdent de loin la stricte circonscription du travail scientifique.

² S. Saunders, communication personnelle.

La bonne question, celle que nous devons maintenant nous poser, est donc la suivante. Pourquoi tant de chercheurs, issus de notre civilisation, s'accrochent-ils à des représentations manifestement inadaptées; au nom de quelles valeurs et de quelles traditions qui excèdent leur science? Pourquoi tombent-ils si facilement dans une position nihiliste au sens de Francisco Varela: une position où “ (...) nous savons que nos (conceptions) les plus chères sont intenable mais où pourtant nous sommes incapables d'y renoncer ”³? N'y a-t-il pas à l'inverse d'autres systèmes de valeurs et d'autres traditions dans le cadre desquels une cohérence globale des structures théoriques et des interprétations peut être plus facilement rétablie? C'est peut-être dans une telle quête de cohérence de haut en bas du système organique des connaissances humaines que se trouve la petite part de vérité des analogies relevées par Capra. Ma tâche sera donc de les reprendre dans cet esprit: celui de l'articulation des moments de l'entreprise de connaissance plutôt que celui de leur télescopage sur un seul plan.

3-En deçà de la métaphysique: la thérapeutique

Avant d'explorer cette piste, je voudrais signaler la seconde raison qui m'incite à ne pas pas adhérer à l'idée, affirmée par Capra, d'une convergence des voies d'approche contemplative et scientifique vers une même caractérisation du réel. La seconde raison c'est que le projet même de caractériser le réel s'inscrit en faux avec les traditions asiatiques qu'il invoque avec le plus d'insistance. La prétention à saisir par la pensée discriminatrice (et à énoncer dans un discours) quelque chose comme une essence ultime du monde, est ainsi en profond désaccord avec la tradition du Bouddhisme Mahâyâna⁴. Le Bouddhisme est né d'un sentiment d'urgence existentielle, qui exclut d'emblée toute complaisance à l'égard d'un jeu de thèses ou d'anti-thèses métaphysiques. Son but est ouvertement thérapeutique, plutôt que doctrinal. Les énoncés d'ordre métaphysique y ont d'abord été accueillis par les célèbres silences du Bouddha; puis les grands dialecticiens du

³ F. Varela, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil, 1993, p. 183

⁴ Du “ Grand véhicule ”

*Madhyamaka*⁵ (ou *Voie moyenne*) les ont dénoncés comme autant de partialités à renvoyer dos à dos, plutôt que comme porteurs d'une part quelconque de vérité absolue. Même l'affirmation que la nature des choses est "vacuité", au sens de co-production en dépendance, ou de relativité mutuelle des phénomènes, doit être prise comme moment d'une dialectique à visée libératrice plutôt que comme une thèse de plus. Car que dit-elle, si on la poursuit jusqu'à ses ultimes conséquences? Elle dit avant tout que la nature des choses est de *ne pas* avoir de nature propre. Elle est dénégatrice et évocatrice plutôt qu'assertorique: elle est évocatrice d'un état de complète suspension du jugement parce que dénégatrice des contenus arrêtés de jugements. L'affirmation de vacuité est de surcroît auto-applicable. La vacuité est en effet relative à ce que sont (ou plutôt *ne sont pas*) les choses, et elle doit par conséquent elle-même être considérée comme vide⁶. Aucune amorce de position dogmatique au sujet de la réalité n'est perceptible dans la parole sotériologique du Bouddhisme. Le médecin Bouddhique est irrécupérable par quelque cosmo-théologie que ce soit.

Ce constat général vaut aussi pour les philosophies des sciences contemporaines ouvertement inspirées du Bouddhisme Mahâyâna. Je prendrai ici pour témoin le livre d'Alan Wallace (*Choosing reality; Science et Bouddhisme* en français). Au premier degré, Wallace penche nettement vers une conception participative et interconnectée de l'univers, conformément au système de correspondances établi par Capra. Mais il atténue très vite la portée son choix en signalant que la thèse participative, pas plus qu'aucune autre thèse exprimée dans le système d'oppositions du discours, ne saurait saisir un trait de réalité absolue. Sa validité, souligne-t-il, reste "conventionnelle"⁷; elle est *relative* à une certaine gamme, certes très large mais pas escamotable, de procédés d'investigation; elle ne peut, pas plus que n'importe quoi

⁵ Selon le lexique de Guy Bugault, le *Madhyamaka* désigne une école de pensée: "l'école du milieu par excellence" (le milieu dont il est question ici est celui qui se situe entre l'affirmation de l'être et l'affirmation du non-être de ce qui apparaît). Mādhyamika peut servir d'adjectif dérivé, ou désigner les adeptes de l'école Madhyamaka. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, P.U.F. p. 343

⁶ J. Garfield, *The fundamental wisdom of the middle way*, Oxford University Press, 1995, p. 320

⁷ B. Alan Wallace, *Science et bouddhisme*, Calmann-Lévy, 1998, p. 157

d'autre, prétendre transgresser les frontières de notre finitude pour nous offrir une vue de nulle part.

Ce qu'a manqué Capra, dans sa tentative d'établir l'unité des connaissances sur ses deux versants, spirituel et scientifique, n'est alors rien d'autre que *le coeur même de la question*. En insistant sur la convergence superficielle des représentations du monde, il passe sous silence le fait qu'à l'extrémité orientale de son investigation, ce qui est en cause n'est pas seulement le *contenu* de la représentation mais aussi la *possibilité* et l'*opportunité* d'en entretenir une. Il omet de signaler que si les choses sont gouvernées par une dialectique des opposés, il n'est pas question de s'arrêter à l'un de ses moments; que si la nature omni-englobante est processus plutôt que substance, alors cette caractérisation fluante s'applique rétro-activement aux assertions théoriques qui en sont un moment; que dans un paradigme pleinement dynamiste, théories et doctrines doivent être considérées comme autant de *temps constitutifs* d'un processus, comme autant d'*opérateurs* internes de transformation, plutôt que comme aperçus statiques et externes sur quelque chose d'autre.

4-Une nouvelle synergie: cure existentielle et cure épistémologique

Le problème est que dire cela semble obérer toute possibilité de dialogue. Comment confronter utilement une orientation qui allie visée libératrice non-discursive et abaissement du discours à un statut seulement instrumental, avec la prétention traditionnelle de la science à atteindre une forme de vérité représentative? Mais peut-être cette apparente divergence masque-t-elle notre chance la plus authentique de trouver le point d'unité organique que nous cherchons. Après tout, certaines difficultés conceptuelles de la physique contemporaine peuvent aisément être interprétées comme un signe d'épuisement de la théorie classique, représentationnaliste, de la connaissance. Les réexaminer dans la perspective tout autre d'une vision fonctionnaliste de la connaissance est susceptible d'aider à leur résolution. En bref, le bénéfice le plus évident de la confrontation des sciences avec les philosophies et spiritualités d'Orient ne se limiterait plus à l'émerveillement superficiel de leur trouver un air de famille. Il

serait celui d'une cure collective de nos convictions les plus ancrées concernant le statut des théories, y compris scientifiques. Cure au demeurant très salutaire. Une fois placés dans un cadre de vie, d'action, et de pensée, où s'évanouit jusqu'à la perspective d'une saisie de l'essence du réel par la pensée discriminatrice, la plupart des paradoxes de la théorie quantique se dissolvent presque automatiquement.

Reprenons donc la question de l'unité de la connaissance de ce point de vue: celui de la synergie organique d'opérateurs internes de transformation plutôt que de la convergence statique des représentations du monde. L'idée que je soutiendrai est que la grande synergie initiale de la science occidentale, entre (a) les contenus et méthodes de la physique classique (b) une théorie dualiste-représentationnaliste de la connaissance, et (c) une cosmo-théologie créationniste, a cessé d'être productrice d'ordre. Sa persistance par lambeaux est même de nos jours le facteur le plus évident de tensions, de porte-à-faux, de dissociations entre les objectifs affichés et les contenus effectifs des sciences. Par contraste, une synergie renouvelée entre (a) la physique quantique contemporaine, (b) une philosophie de la connaissance non-représentationnaliste (par exemple celle du néo-kantisme), et (c) une dialectique sotériologique comme celle de la *Voie Moyenne* du sage-philosophe bouddhiste indien du 2^e siècle Nâgârjuna, est susceptible de rétablir une cohérence d'ensemble.

Le troisième terme de la synergie proposée est, il est vrai, propre à susciter des interrogations. Son choix n'est-il pas arbitraire? Ne concède-t-il pas encore trop aux conclusions de la démarche syncrétique de Capra? Au nom de quoi opter pour la dialectique bouddhique de Nâgârjuna plutôt que pour n'importe quel autre système de pensée et de vie issu des traditions du monde? Ce rapprochement entre la science et un héritage pré-scientifique a-t-il au demeurant la moindre chance d'être pertinent? J'essaierai d'apporter des éléments de réponse à ces questions dans la suite de cet article. Mais il est possible de tracer ces réponses à grands traits dès à présent.

D'une part, le choix de la dialectique Mâdhyamika n'a rien d'arbitraire. Il est celui d'un exercice méthodiquement *auto-critique* de la raison visant à libérer l'homme de ses automatismes conceptuels. Par contraste, la plupart des autres systèmes sotériologiques sont fondés sur un récit historico-

mythique, sur des éléments gnostiques plutôt qu'analytiques, et se distinguent insuffisamment, à cet égard, des théologies qui prévalaient à l'époque de la naissance de la science moderne de la nature.

D'autre part, le caractère historiquement pré-scientifique du Madhyamaka n'empêche pas une grande rigueur dans l'armature logique, et une préoccupation constante pour la question de la connaissance.

Une face rationnelle et un souci existentiel, une étude de la connaissance et un objectif de dissolution de ce que Wittgenstein appelait le "problème de la vie": cela suffit à envisager un rapport fructueux, sur le mode de la stratification architectonique plutôt que sur celui de l'analogie, avec la réflexion sur les sciences.

5-Trois opérateurs internes de connaissance

Conformément à ce programme, nous essaierons à partir de maintenant de considérer une théorie ou un système de pensée comme un opérateur interne à un réseau de pratiques, plutôt que comme un ensemble clos de vérités. Essayons de comprendre les théories scientifiques comme des opérateurs d'orientation de nos actions dans le monde, et d'anticipation de leurs résultats. Essayons de traiter les doctrines de philosophie de la connaissance comme des opérateurs d'ajustement mutuel entre nos possibilités d'action (systématisées par les théories scientifiques), et l'ensemble des valeurs, des buts, et des idées sur notre place dans le monde, qui définissent notre culture. Essayons enfin de considérer la dialectique Mādhyamika comme un opérateur d'auto-transformation culturel et personnel, par rappel systématique de l'impermanence et de l'absence de nature propre des entités *constituées* à partir des phénomènes.

Dans cette perspective, établir une triple relation entre la physique moderne, une philosophie de la connaissance néo-kantienne, et la dialectique Mādhyamika n'implique pas qu'on essaie de mettre en évidence leur éventuel isomorphisme. Tout ce qu'il est question de montrer est qu'en tant qu'opérateurs locaux, ils s'accordent assez bien pour être articulés en un opérateur d'ordre supérieur prétendant à un domaine d'action global. Ici, les ressemblances du type de celles qui ont été

relevées par Capra n'ont aucune valeur par elles-mêmes. Elles sont seulement des *signes* susceptibles d'indiquer le lieu le plus approprié pour articuler entre eux ces opérateurs d'inscription dans le monde. Par ailleurs, dans la mesure où ils ne sont rien d'autre que des instruments de positionnement, ou opérateurs, les termes articulés doivent être tenus pour plastiques et évolutifs. On doit voir chacun des trois termes dans le contexte de son histoire, de ses développements potentiels, et de la dynamique de ses possibles co-adaptations aux autres termes eux-mêmes évolutifs, plutôt que les traiter comme autant de systèmes fermés doctrinaux. La différence est claire: des doctrines ne peuvent que s'accorder ou s'exclure, selon une logique du tout ou rien; des opérateurs, au contraire, sont susceptibles de *co-opérer* plus ou moins bien, selon un gradient continu de capacité synergétique.

Incontestablement, une certaine tendance répandue à une stricte séparation des domaines de la science, de la philosophie et de la religion, qui connut son apogée au dix-neuvième siècle, peut faire apparaître étrange l'idée d'un opérateur intégré d'ordre supérieur dans la connaissance. Mais ce sentiment d'étrangeté n'est guère motivé. Des moments d'intégration partielle réciproque sont toujours à l'oeuvre dans le processus de formation des contenus scientifiques, des thèses philosophiques, et des vastes conceptions qui impriment leur marque au plus profond de nos formes de vie.

L'oeuvre scientifique est ainsi gouvernée par des valeurs extrinsèques, des motivations ambiantes, des préjugés épistémologiques, voire des images métaphysiques, et elle contribue à les modifier rétroactivement⁸. L'intrication de l'opérateur d'orientation-anticipation de l'action avec un arrière-plan axiologique est d'ailleurs tellement profonde, que dire de la science qu'elle n'est rien de plus que cet opérateur est souvent ressenti comme une caractérisation trop étroite. L'intervention de *valeurs* cognitives comme celles de simplicité, de continuité ontologique, de stricte détermination des conséquents par les antécédents, ne fait pas que structurer le travail des chercheurs scientifiques; elle appose sa marque jusque dans les contenus qu'ils avancent, en servant de critère de choix entre plusieurs théories empiriquement équivalentes.

⁸ L. Laudan, *Science and values*, University of California Press, 1984; G. Boniolo, *Metodo e rappresentazioni del mondo*, Bruno Mondadori, 1999

Dans le même ordre d'idées, la définition de buts comme ceux de vérité, de certitude, d'objectivité, de correspondance avec le réel, ou au moins de probabilité et de convergence asymptotique vers la correspondance, n'est pas seulement un facteur de mobilisation; elle contribue à fixer au jour le jour les standards méthodologiques, à sélectionner, voire à modeler les résultats d'une investigation. Une conclusion platement relativiste ne suit de ce constat que si l'on *fige* le processus épistémique à une phase déterminée de son évolution, en omettant sa tension dynamique (et, ici encore, éthique) vers l'universalité.

De son côté, la philosophie de la connaissance est contrainte (bien que sous-déterminée) par les avancées scientifiques, dans le même temps qu'elle contribue à donner aux chercheurs les directions générales de leur travail. S'il faut impérativement la distinguer de la science *stricto sensu*, s'il faut lui attribuer une unité organique plutôt que fusionnelle avec cette dernière, c'est qu'historiquement se manifeste un certain degré d'*indépendance* des évolutions respectives de l'une et de l'autre. La philosophie de la connaissance dominante peut se transformer en profondeur alors même qu'aucun basculement paradigmatique n'a eu lieu dans les sciences. C'est par exemple le cas, comme le remarque Larry Laudan⁹, lors du passage, qui a eu lieu vers le milieu du dix-neuvième siècle, d'une épistémologie inductiviste à une épistémologie hypothético-déductiviste. À l'inverse, un nouveau paradigme scientifique peut apparaître sans que la majorité de la communauté des chercheurs admette la nécessité d'une transformation radicale des normes cognitives. C'est sans doute ce qui s'est passé à l'avènement de la mécanique quantique, où la majorité des physiciens a écouté Bohr d'une oreille distraite, préférant gloser à l'infini sur les fameux "paradoxes" que d'accomplir la révolution gnoséologique qui aurait privé de sens l'énoncé même de ces problèmes. Cette dissociation fréquente entre science et philosophie de la connaissance, cette résistance quasi-psychoanalytique à la mutation conjointe des valeurs, des normes, et des contenus de la connaissance, suggère l'intervention implicite d'un troisième opérateur, au niveau

⁹ L. Laudan, *Science and values*, op. cit. p. 81

d'action encore plus intime (et donc moins accessible à l'explicitation argumentative).

Le troisième niveau, c'est celui des valeurs générales qui englobent, comme cas particulier, les valeurs cognitives; c'est celui des formes de vie, des raisons de vivre, des idéaux régulateurs vitaux, tantôt statufiés en dogmes religieux, tantôt fécondés par des dialectiques sotériologiques. Sa contribution au choix d'une philosophie de la connaissance est généralement massive, bien que rarement avouée. Les cas de la religiosité cosmique d'Einstein, ou du Védantisme de Schrödinger, sont trop célèbres pour que je m'y attarde. Mais il y a aussi le quotidien des discussions entre chercheurs; il y a leur soutien collectivement obstiné à une forme ou à une autre de réalisme scientifique, c'est à dire de théorie représentationnaliste de la connaissance. Lorsque des chercheurs sont poussés à bout (j'en ai fait assez souvent l'expérience pour pouvoir en faire état), ils finissent généralement par admettre que ce soutien ne se justifie que par son pouvoir de *mobilisation*, inégalé dans notre cadre de civilisation. Ces chercheurs épousent en aparté ce qu'Arthur Fine appelle le "réalisme motivationnel"¹⁰ d'Einstein, puis ils s'empresent de l'oublier après la discussion afin, justement, de ne pas diminuer la motivation par sa reconnaissance consciente. Comment, ai-je même entendu à trois reprises, pourrions-nous *vivre* sans croire à ce foyer pré-structuré et immuable que notre recherche tend à cerner, sans nécessairement croire qu'elle pourra un jour s'en saisir? Une telle force sans repli, un tel point d'intensité de résistance, justifie un examen à part entière. Nous devons analyser de près l'articulation de l'opérateur religieux, y compris sous sa forme de religiosité laïcisée, avec les moments proprement scientifique et philosophique de la connaissance.

6-Retour à la source historique des tensions présentes

Une brève incursion dans l'histoire peut aider à comprendre cette articulation. Il n'est pas invraisemblable, au vu de l'étroite imbrication des disciplines à la renaissance et au début du dix-septième siècle¹¹, que la science occidentale ait reçu une

¹⁰ A. Fine, *The shaky game*, The University of Chicago Press, 1986

¹¹ A. Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique*, PUF, 1995

part notable de son impulsion des théologies chrétiennes et, plus indirectement, des spéculations métaphysiques juives et musulmanes. Eclairer la fabrique divine était loin d'être un motif mineur d'exploration à l'aube des sciences. Des concepts comme ceux de lois de la nature ou d'espace absolu apparaissent directement dérivés de la croyance en un Dieu législateur tout-puissant et en un Dieu omniprésent. Quant à la philosophie de la connaissance majoritairement réaliste-représentationnaliste, elle peut difficilement ne pas avoir été favorisée par le créationnisme associé au fondationnalisme théologique. À la fin de son livre *The scientific image*, B. Van Fraassen¹² montre ainsi, non sans une pointe d'ironie, que les cinq preuves de l'existence fondatrice de Dieu proposées par Thomas d'Aquin correspondent terme à terme à des arguments couramment avancés en faveur du réalisme scientifique.

On peut certes objecter à ce lien généalogique établi entre théologie et réalisme scientifique que le premier acte de l'Eglise face à l'audace de la science galiléenne naissante a été de lui imposer, par la voix du Cardinal Bellarmin, un statut purement instrumentaliste (celui qui consiste à "sauver les phénomènes" par des artifices mathématiques). Mais ce rejet des prétentions de la science à dire le Vrai sur le monde n'était en rien une négation du principe même du réalisme scientifique; seulement une confiscation de sa charge de vérité au profit de l'écriture et du dogme. S'il y a eu, à l'aube de la science mathématique de la nature, un conflit de légitimité entre deux discours s'affirmant aptes à dire ce qu'*est* le monde *en réalité*, c'était sur fond d'un consensus d'origine théologique concernant le bien-fondé de cette aptitude.

Ce genre d'organisation stratifiée de la connaissance une fois aperçu, l'appel à la séparation des couches scientifique, philosophique et religieuse qui a marqué notre culture depuis le milieu du dix-neuvième siècle peut être lue rétrospectivement comme le signe d'un échec violemment ressenti. Il révèle l'effondrement du compromis originel entre la science, une philosophie de la connaissance à dominante représentationnaliste, et la théologie chrétienne. Incontestablement, la séparation imposée, et le sentiment d'échec qui l'accompagnait, ont eu des conséquences positives.

¹² B. Van Fraassen, *The scientific image*, Oxford University Press, 1980, p. 204 suiv.

Comme par exemple une concentration accrue sur les tâches spécialisées, et une définition plus claire des domaines respectifs. Mais elle a également eu des conséquences très négatives: une appréhension schizophrénique d'aspects pourtant indissociables de la vie humaine, et surtout ce curieux nihilisme déjà évoqué, dans lequel, bien que conscients de l'incohérence de notre système de valeurs et de croyances, nous restons inaptes à imaginer une option alternative.

Les manifestations du nihilisme contemporain nous sont familières: des scientifiques qui se tournent vers la religion pour trouver une référence éthique alors qu'ils restent profondément sceptiques; des philosophes des sciences qui tentent de sauver le réalisme à n'importe quel prix malgré la résistance reconnue de la physique moderne, ou qui adoptent l'empirisme avec le sentiment amer d'avoir renoncé au sens même de l'entreprise scientifique; et des prêtres, des moines, ou des laïcs qui sentent au fond d'eux-mêmes que la composante dogmatique et mythologique de leur religion est devenue intenable (ou simplement allégorique), mais qui ne voient aucune autre solution que de la maintenir parce qu'elle semble la condition de possibilité d'une authentique posture religieuse (incluant une morale, une solidarité sociale, une vie contemplative, et une lutte pour l'auto-transformation). Les plus clairvoyants parmi ces religieux vivent cette situation comme une épreuve qui leur est adressée, comme une occasion de vulnérabilité et donc d'ouverture et de renouveau. Mais beaucoup d'autres réagissent en essayant de se protéger coûte que coûte par le repli, la clôture communautariste, voire l'intégrisme agressif accompagné d'un rejet conservateur de certaines théories scientifiques.

Surmonter cet échec, et le nihilisme qui va avec, est sans doute possible, pour peu que l'on adopte un opérateur cognitif global associant la science moderne, une philosophie des sciences alternative, et une sotériologie non-dogmatique. Seul ce genre d'articulation à grande échelle permettrait de penser la science en évitant de l'établir en porte-à-faux permanent avec les valeurs et les buts de la vie au sens large. Notre tâche est donc à présent de montrer comment cette synergie à plusieurs niveaux peut être assurée. Cela impose d'abord de s'appuyer sur les potentialités des doctrines et théories en présence, plutôt que sur leur actualité textuelle. Car il s'agit, conformément à la

stratégie choisie, de montrer comment elles peuvent opérer ensemble plutôt que de statuer sur leur définition canonique. Cela implique également d'écarter, dans l'exposé standard des théories scientifiques et des philosophies de la connaissance, celles de leurs composantes qui expriment un héritage doctrinal provenant de systèmes de pensée à moitié oubliés mais encore agissants dans les préjugés et les conventions tacites.

Voyons donc (en les prenant deux à deux) comment peut s'effectuer la triple articulation proposée entre la physique moderne, une théorie néo-kantienne de la connaissance et la dialectique Mādhyamika.

7-Physique et théorie néo-kantienne de la connaissance

Une philosophie de la connaissance de type néo-kantien autorise la perte complète de la valeur de fidélité dans la représentation, qui gouverne traditionnellement la recherche et le choix d'une théorie scientifique, et la remplace par des valeurs cognitives plus faciles à respecter en physique contemporaine. Le conflit évident entre les formes *a priori* de la sensibilité et de la pensée telles que les a établies Kant, et les deux théories physiques révolutionnaires du vingtième siècle, a, il est vrai, pu faire supposer que son programme philosophique était caduc. Mais il suffit de revenir au noyau méthodologique de la philosophie transcendantale, et de prendre en compte ses possibilités de développement illustrées par l'école néo-kantienne de Marbourg au tournant du siècle, pour voir qu'il n'en est rien.

Quelle est donc l'idée centrale de la philosophie transcendantale? Elle revient à considérer chaque objet de connaissance comme le foyer d'une synthèse active de phénomènes plutôt que comme une chose en soi. Elle consiste donc à accepter que la possibilité même de tels objets dépend des structures connectives qu'offrent par avance nos facultés cognitives, ou les procédures utilisées dans nos activités de recherche. Dans cette perspective, un contenu de connaissance est objectif s'il résulte d'un mode universel et nécessaire de connexion des phénomènes, s'il vaut pour tout être rationnel et agissant, et non pas s'il concerne les propriétés intrinsèques d'entités autonomes.

Ici, la science n'est pas supposée révéler quelque chose d'une réalité absolue dont la forme préexisterait à la recherche; pas davantage ne se réduit-elle à un agrégat fortuit de recettes efficaces. Une théorie scientifique peut plutôt être comprise (selon une image naturalisée des conceptions transcendantales) comme le produit stabilisé d'une *relation* réciproque dynamique entre: (1) une nature qui n'est pas forcément elle-même dotée d'une forme fixe, mais simplement d'un principe de développement, et (2) une fraction particulière, auto-entretenu, de cette nature¹³. La définition d'une telle fraction de nature comme *sujet* est l'exacte réciproque de son activité d'extraction d'agrégats invariants de phénomènes, traitables comme *objets*. La subjectivation est l'image en miroir de l'objectivation¹⁴.

Quelqu'un qui partage cette attitude philosophique est métaphysiquement aussi agnostique que les empiristes, mais épistémologiquement aussi convaincu du caractère hautement signifiant de la structure des théories physiques que les réalistes. Car, d'un point de vue transcendantal, la structure d'une théorie physique n'est rien moins que le cadre de présuppositions des procédures constituant une pratique de recherche. Ces procédures sont certes *contraintes* par les résistances qui émergent au cours de l'accomplissement de la pratique correspondante (ce qui exclut la facilité d'un constructivisme arbitraire ou d'un idéalisme subjectif). Mais ni elles ni les contenus de connaissances ne sont univoquement *déterminées* par des structures préexistantes (ce qui exclut la facilité inverse du réalisme scientifique).

8-Théorie néo-kantienne de la connaissance et Madhyamaka

¹³ Cette conception est manifestement très proche de la théorie autopoïétique de la cognition développée par F. Varela, *Autonomie et cognition*, Seuil, 1989. La théorie de F. Varela peut d'ailleurs facilement être interprétée comme une version naturalisée de la théorie néo-kantienne de la connaissance. Voir M. Bitbol, "Physique quantique et cognition", *Revue Internationale de Philosophie*, n°212, 299-328, 2000. Une autre formulation de la même théorie, toujours dans l'esprit du travail de F. Varela, pourrait être préférée dans la perspective d'une critique encore plus radicale du dualisme. Au lieu d'évoquer une *relation*, on parlerait d'émergence d'une fraction de nature dont le cycle même d'auto-organisation instaurerait une catégorisation de son environnement.

¹⁴ Voir P. Natorp, in: E. Cassirer, H. Cohen, & P. Natorp, *L'école de Marbourg*, Cerf, 1998

Les lieux de l'articulation entre la dialectique sotériologique du Madhyamaka et une philosophie néo-kantienne de la connaissance ont depuis longtemps été explorées¹⁵. Toute analogie facile mise à part¹⁶, il reste d'évidentes affinités entre elles, qui permettent la synergie recherchée. L'une de ces affinités porte sur la portée limitée qu'accordent à la fois Kant et le Madhyamaka à la réalité empirique; y compris à l'*ordre* et aux *invariants* de cette réalité empirique. Pour un philosophe transcendantal, prendre la forme que prescrit l'entendement pur aux phénomènes pour celle de la chose en soi est une erreur, même si cette erreur est largement partagée par l'homme de la rue et par la plupart des scientifiques. Pour un dialecticien Mādhyamika, s'il faut accepter la forme corporelle comme partie intégrante de notre environnement empirique, il faut la réfuter en même temps comme non absolue, comme non ultime. Pour l'un comme pour l'autre, confondre la réalité empirique modelée par nos automatismes perceptifs, par nos présuppositions de base, par nos concepts les plus ancrés, et par nos conventions plus ou moins implicites, avec quelque réalité intrinsèque, est l'illusion majeure. Pour les deux, le meilleur antidote possible contre cette illusion absolutisante et réifiante, revient à mettre en évidence la relativité des phénomènes les uns par rapport aux autres, et par rapport au sujet connaissant. Selon Kant, par exemple, le corps matériel lui-même, en tant que phénomène, "(...) n'est en tout et pour tout qu'un ensemble de pures relations"¹⁷. Et selon Nāgārjuna, les formes manifestées par les phénomènes sont "vides", c'est-à-dire (pour l'essentiel) relatives les unes aux autres.

Il est vrai que d'importantes divergences d'intérêt entre philosophes transcendantsaux et dialecticiens Mādhyamika se font jour. L'intention dominante de Kant était de fournir à la connaissance scientifique un fondement sûr (bien que non Ontologique). Mais la mission exclusive de Nāgārjuna était de libérer chacun d'entre nous de sa fascination quasi-hypnotique

¹⁵ T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Allen & Unwin, 1955; également M. Sprung, "The Madhyamaka Doctrine of Two Realities as a Metaphysic", in: M. Sprung (ed.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta*, D. Reidel, 1973; T. Stecherbatsky, *Buddhist Logic*, Reprint: Motilal Banarsidass, 1994

¹⁶ Pour une critique dévastatrice de ces analogies, voir J. May, "Kant et le Madhyamaka, A propos d'un livre récent", *Indo-Iranian Journal*, III, 102-111, 1959

¹⁷ E. Kant, *Critique de la raison pure*, B321, in: *Oeuvres philosophiques I*, Gallimard-Pleiade, 1980, p. 992.

pour une vérité conventionnelle réifiée. Cette tâche libératrice n'a aucune raison de ne pas s'étendre à la vérité scientifique, tant il est vrai que celle-ci aurait seulement pu être considérée par Nâgârjuna comme une partie exceptionnellement efficace (mais aussi, à cause de cela, exceptionnellement apte à favoriser les errances réificatrices) de la vérité pragmatique-conventionnelle. Si cette claire divergence montre l'impossibilité de confondre les deux, de rabattre sur le même plan une philosophie de la connaissance d'inspiration kantienne et une dialectique sotériologique comme celle du Madhyamaka, elle n'empêche pas qu'une authentique coopération par répartition équitable des rôles se mette en place. Là où Kant se contentait de dénoncer *in abstracto* l'illusion transcendantale en avouant son impuissance à y mettre fin¹⁸, la pratique contemplative recommandée par le Madhyamaka s'affirme apte à trancher cette illusion à la racine. Inversement, là où la dialectique Mâdhyamika arrêta un peu trop tôt son travail d'examen de la forme de la connaissance, rejetant sans discrimination toute proposition sur le monde empirique dans le champ de la pure conventionnalité, une philosophie d'inspiration transcendantale a pour but d'entrer dans le détail de la manière dont les connaissances s'élaborent par un jeu réciproque associant d'un côté des présuppositions, des conventions constitutives, ou des hypothèses, et d'un autre côté les réactions émergentes que suscite une activité guidée par ces hypothèses. En somme, le Madhyamaka se spécialise dans la cure de l'illusion, tandis qu'une philosophie transcendantale de la connaissance se donne pour tâche l'étude minutieuse de ses modalités. À lui seul, le Madhyamaka aurait du mal à prendre la mesure de cette grande formation caractéristique de notre culture qu'est la science. À elle seule, une philosophie transcendantale de la connaissance serait

¹⁸ I. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit. A298-B354. L'impossibilité qu'admet Kant de mettre fin à l'illusion transcendantale en acte s'accompagne de deux nuances importantes. Premièrement, cette illusion doit être considérée comme la contrepartie négative de son rôle positif dans l'indication d'une direction aux efforts de recherche. Deuxièmement, la compréhension, fût-elle purement intellectuelle, de son pouvoir d'égarement, suffit au moins à le désamorcer. Le projet de Kant, conforme à la *Weltanschauung* occidentale, est d'assurer la connaissance qui transforme le monde sans la moindre velléité de transformation de soi. N'envisageant pas l'auto-transformation, préconisée (et déclenchée) par le Madhyamaka afin de se mettre en position de *voir* le caractère illusoire de la substantialisation des idéaux régulateurs de l'activité concrète, il est inévitable que Kant se borne à rendre *intelligible* ce caractère illusoire.

incapable de faire admettre (et surtout de faire *vivre* de manière *non-destructrice*) à la grande majorité des chercheurs scientifiques que la croyance mobilisatrice de base de leur travail, ce projet de cerner progressivement une réalité absolue à travers le compte-rendu de la réalité empirique, s'apparente à une pure et simple illusion. Mais l'un appuyé sur l'autre peut permettre un basculement en douceur de notre champ de vision plus radical encore que la révolution copernicienne.

9-Science et Madhyamaka

Nous voyons mieux à partir de là comment peut s'établir une coopération entre la dialectique Mādhyamika et la science, à travers la médiation d'une philosophie de la connaissance assez éloignée du consensus actuel des chercheurs. Le principe de cette coopération consiste, pour la dialectique sotériologique, à poser les conditions de possibilité vécues d'une refonte complète des valeurs et des buts de la science.

Mais au fait, qu'est-ce qui nous laisse penser que cette refonte est indispensable? Au moins deux difficultés majeures, restées sans issue depuis près d'un siècle.

L'une est l'impossibilité de faire l'économie d'une référence à la situation particulière (anthropologique) qui est la notre, en dépit d'un rêve persistant d'affranchissement à l'égard de notre inscription en elle. Cette situation se rappelle sans cesse au bon souvenir des chercheurs, sous la forme d'un privilège méthodologique des catégories d'échelle macroscopique en physique quantique, d'une implication des intérêts humains dans l'élaboration des sciences en général, ou de l'inéliminabilité de *l'expérience en première personne* dans les sciences de l'esprit. L'approche bouddhiste, qui se donne pour règle la critique des "vues" extérieures des choses, qui tend à favoriser les transformations intérieures, qui se présente comme une doctrine-médecine à appliquer à des êtres constitutivement englués dans leur environnement en devenir, est manifestement apte à favoriser le retour au concret, au situé, à l'immersion, que réclame en négatif cette aporie du système de valeur des sciences.

L'autre difficulté majeure, cas particulier de la précédente, est l'échec, ou l'impression d'artifice, de toutes les tentatives de donner une interprétation réaliste de la mécanique

quantique. À la question “à quoi le monde peut-il bien ressembler pour justifier qu’il soit décrit par la mécanique quantique?”, aucune réponse *unaniment* satisfaisante n’a jusque là été apportée. La stratégie conservatoire face à cette carence ressentie suppose, nous l’avons déjà signalé, l’utilisation d’un langage *flexible*; un langage qui associe des engagements ontologiques relevant d’une vision antérieure du monde, à des basculements ou à des cassures internes à cette vision. On s’exprime tantôt comme si les particules étaient des objets (presque) individuels, tantôt comme s’il n’était question que de quanta non-individuels d’excitation d’un oscillateur de champ; tantôt comme si ces objets avaient des propriétés intrinsèques, tantôt comme si l’on devait éviter de leur associer autre chose que des *observables* relationnelles; tantôt comme si l’on pouvait attribuer un “état” à des “systèmes physiques” faits de particules, tantôt comme si les particules elles-mêmes se réduisaient à des états du vide quantique etc.

La solution la plus rapide pour surmonter ces difficultés et ce manque d’unité conceptuelle (sans recourir à un monde non-empirique de processus cachés) serait de se débarrasser aussi bien de la conception mécaniste du monde que de la théorie dualiste de la connaissance. On pourrait alors faire droit à une conception presque littérale de la mécanique quantique, selon laquelle cette théorie ne décrit à proprement parler *rien*, aucun objet et aucune propriété, mais se contente d’établir par anticipation des corrélations entre phénomènes, à partir d’un inventaire systématique des relations productrices de ces phénomènes. Comme l’écrit D. Mermin¹⁹, si l’on veut comprendre facilement le trait remarquable de *non-séparabilité*, il faut admettre qu’en mécanique quantique, “*Les corrélations ont une réalité physique; ce qu’elles corrélerent n’en a pas*”²⁰. L’exemple-type est celui des célèbres corrélations d’Einstein, Podolsky et Rosen. La position relative et la somme des quantités de mouvement de deux électrons peut être parfaitement définies, sans que l’on puisse accorder le moindre sens opératoire à l’idée que chacun possède séparément une position et une quantité de mouvement précises. Ici, la relation n’est pas une conséquence secondaire

¹⁹ D. Mermin, “What is quantum mechanics trying to tell us?”, *Am. J. Phys.* 66, 753-766, 1998

²⁰ D. Mermin, “What is quantum mechanics trying to tell us?”, loc. cit.

des déterminations statiques des *relata* ; ce sont au contraire les *relata* qui jouent le rôle de réifications secondaires d'une dynamique relationnelle.

Le problème est que, face à ces solutions extrêmes, d'importantes résistances se font jour. Même notre familiarité avec les plus récentes variétés de philosophies transcendantales de la connaissance (qui, comme on l'a vu, sont pragmatiques, dynamiques, relationnistes et non-dualistes) n'est pas suffisante pour nous faire franchir le pas.

Mais ces résistances ne s'enracinent-elles pas dans nos croyances ou nos formes de vie les plus élémentaires? Ne se justifient-elles pas par notre crainte de sentir le sol se dérober sous nos pas si nous sommes laissés seuls dans l'inachèvement permanent de notre œuvre, sans la moindre référence transcendante à une réalité extérieure pré-structurée, privés de la motivation traditionnelle de la dé-couverte?

C'est à ce point-limite des raisons de vivre et d'agir que l'intervention du Madhyamaka peut favoriser un vrai basculement du voir-comme collectif. Non pas le Madhyamaka compris comme fournisseur d'une mythologie de plus, ou d'une représentation du monde concurrente. Mais le Madhyamaka pris dans sa posture première de déconstruction méthodique des vues substantialistes et dualistes que nous trouvons si difficile d'abandonner; dans sa méthode qui met à profit la perte des fondements dans un but sotériologique, au lieu de déplorer indéfiniment cette perte²¹; et dans son système de valeurs qui suggère des motivations alternatives (par exemple pragmatiques, intégratives, et altruistes) à la recherche scientifique.

Le Madhyamaka donne d'ailleurs l'exemple de l'attitude détachée qu'il préconise à l'égard des jugements et concepts, en l'appliquant à ses propres productions discursives. La "vacuité", ou relativité, ou principe de co-production en dépendance, n'est ainsi qu'un instrument conceptuel d'auto-transformation, un antidote ou un moyen curatif²²; son simple

²¹ Dans la pratique méditative que prépare et favorise la dialectique déconstructive du Madhyamaka, dissoudre les réifications, s'affranchir des fondements illusoirs, perdre pied, "lâcher prise", loin d'être vécus comme des drames, sont autant de *procédés* libérateurs.

²² L. Viévard, "La vacuité et sa valeur instrumentale", *Journal Asiatique*, 288.2, 411-429, 2000. Citation de la Prajñāḥkaramati p. 416: "L'impact de la vacuité, étant l'antidote de l'adhésion à l'existence, est le moyen de se débarrasser [de cette adhésion]. Mais

énoncé n'est pas une vérité indépassable sur le monde. Et même en admettant que les jugements et concepts du Madhyamaka puissent prétendre à une forme de vérité, ce ne serait qu'au sens limité que lui-même assigne à ce mot-valeur: " la vérité est le bien exclusif [fait] à autrui ; à l'inverse, le faux est ce qui n'est pas utile " ²³.

Conclusion

En voilà assez pour rétablir la cohérence, voire l'unité organique à trois niveaux, du système des savoirs. Une théorie scientifique qui consiste en règles d'action à suivre de l'intérieur du monde, plutôt qu'en un tableau du monde saisi comme de l'extérieur. Une philosophie de la connaissance non-dualiste. Et une dialectique thérapeutique qui a pour effet de relaxer nos visées intentionnelles et de nous prémunir contre la fausse supériorité des " points de vue de nulle part ". Bien sûr, rien n'interdit de ne pas vouloir de cette unité-là, indissolublement intellectuelle, pratique, et existentielle. Contrairement à l'unité fusionnelle, l'unité organique-coopérative des connaissances n'a aucun caractère impératif. Mais la refuser implique de payer un certain prix, sous une forme ou sous une autre.

L'expédient de la fuite dans le futur, l'acceptation d'un présent dissonnant, ou la dispersion consentie des attitudes, sont trois de ces prix possibles.

On peut d'abord se laisser bercer par la croyance que la physique d'un prochain siècle rétablira dans tous ses droits la synergie qui a présidé à la naissance de la science moderne de la nature.

On peut d'autre part s'accomoder des paradoxes familiers de la science du vingtième siècle, manifestement engendrés par une tension entre cette ancienne synergie et les contenus actuels de la physique.

lorsqu'on a atteint ce qui visait le moyen, on doit parvenir ensuite à se débarrasser du moyen lui aussi, car il est comparable au radeau ". L'image célèbre de l'échelle de Wittgenstein, à rejeter lorsqu'on s'en est servi pour monter à un certain degré de compréhension, est ici anticipée par celle du radeau (le concept de vacuité), à repousser après l'avoir emprunté pour traverser le fleuve de l'ignorance (avidyâ).

²³ Nâgârjuna, *Ratnâvalî*, II 35, cité par L. Viévard, " La vacuité et sa valeur instrumentale ", op. cit. p. 426

On peut finalement se contenter d'épousailles avec le divers des expériences et des actes d'anticipation, sans vouloir accomplir coûte que coûte le grand projet unificateur (ou du moins sans le poursuivre au-delà du degré formel que demande l'édification des seules théories physiques).

Aux partisans de la première attitude, on se contentera de demander: "Que ferez-vous si, loin de rétablir une physique aisément adaptable à la théorie représentationnaliste de la connaissance, les prochains développements de cette science ne font que confirmer et approfondir l'écart inauguré par la mécanique quantique?". Le pari "pascalien" d'une restauration future des normes épistémologiques antérieures semble en effet bien plus risqué que le pari inverse. Un pari révolutionnaire incite à ouvrir de nouvelles options de pensée, à déployer une palette élargie de postures de vie, à accroître la flexibilité des attitudes disponibles pour toutes sortes de développements scientifiques à venir; tandis que le pari conservateur expose à une situation de porte-à-faux insoluble en cas de mise en échec persistant du cadre dogmatique auquel il se cramponne.

À ceux qui participent de la seconde attitude, on a déjà objecté les effets délétères d'une schizophrénie civilisationnelle dont celle de la physique contemporaine n'est qu'une infime partie.

Quant au courant quiétiste qui s'exprime dans la troisième attitude, rien ne peut lui être sérieusement reproché, si ce n'est une trop grande précocité dans la mutation de pensée et d'action. Ce que ce courant préconise n'est au fond rien d'autre que l'aboutissement *vécu* d'une dialectique sotériologique parvenue à l'extrême de son efficience. Il en retrouve à son corps défendant la finalité *agie*, et y est au fond plus fidèle que ceux qui se bornent (comme je l'ai fait dans cet article) à faire résonner les tonalités abstraites et intellectualistes de la nouvelle articulation gnoséologique. Tant il est vrai que dans ces matières " (...) *l'effacement du chemin en devient l'accomplissement* " ²⁴.

²⁴ G. Bugault, *La notion de 'prajñâ' ou de sagesse selon les perspectives du mahâyâna*, E. de Boccard, 1982, p. 164