



HAL
open science

La vérité des sciences dans les nouveaux réalismes

Garance Benoit

► **To cite this version:**

Garance Benoit. La vérité des sciences dans les nouveaux réalismes. Why does the truth exist ?, Jocelyn Benoist, Jun 2023, Paris Sorbonne, France. hal-04194192

HAL Id: hal-04194192

<https://hal.science/hal-04194192v1>

Submitted on 2 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Garance BENOIT

Intervention lors du colloque « Why does the truth matter ? »

Paris, Sorbonne, juin 2023.

Programme « *Realism as a Philosophical Response to the Challenges of our Time* » porté par Jocelyn Benoist (ISJPS, Paris 1), Markus Gabriel (Centre International de Philosophie de l'université de Bonn) et Maurizio Ferraris (Laboratoire d'Ontologie de l'université de Turin).

La vérité des sciences dans les nouveaux réalismes

Mon intervention portera sur la vérité des sciences dans le paysage divers des nouveaux réalismes représentés par Markus Gabriel, Maurizio Ferraris, et de manière plus éloignée Jocelyn Benoist qui, bien qu'il ne se réclame pas du même courant, travaille à écrire une philosophie qui renouvelle la définition du réel par rapport au réalisme classique.

Le syntagme de vérité « des sciences » suppose déjà que d'autres vérités existent, parallèles, concurrentes, et qu'il faille d'emblée poser la question très nietzschéenne de la valeur de cette vérité. A cet égard on ne trouve pas bien sûr dans les nouveaux réalismes de position obscurantiste caricaturale. Markus Gabriel critique par exemple en Adorno et Horkheimer l'idée selon laquelle l'aboutissement de l'esprit de lumières ne serait en fin de compte qu'un malheur débouchant sur un totalitarisme. Mais si on laisse de côté le problème plus large de la valeur des sciences dans nos vies (l'enthousiasme nourri pour la facilitation de la vie pratique, mais aussi les côtés plus sombres de la technologie), il faut constater sur le plan théorique qu'il y a une critique générale adressée aux sciences du fait de leur prétention à délivrer ce qu'on peut appeler une image du monde, ce qui s'impose comme une représentation scientifique écrasante qui gomme toute autre forme de vérité, et dont la réalisation finale empêche de comprendre dans toutes ses dimensions ce que c'est que le réel.

Il nous faut d'emblée remarquer un paradoxe. Si le réalisme traditionnel s'accordait avec les sciences de la nature, qu'il se développe avec à la science classique, le nouveau réalisme au contraire en construit une critique, voire a tendance à mettre la philosophie en concurrence avec elle. Si l'on porte un regard rapide sur le chemin qui sépare ces deux réalismes, on observe en effet qu'à l'âge de Descartes et de Galilée, on pensait accéder au monde tel qu'il était au moyen de la mathématisation de la nature, par le traitement des phénomènes sous l'aspect de leur grandeur et de leur figure. Ce réalisme « naïf » s'est heurté à la critique de Kant pour former ce que Markus Gabriel appelle le « constructivisme », qui nous oppose le fait que l'on n'aperçoit jamais le monde que par les structures de la subjectivité. Divers « corrélationalismes » dans le langage cette fois de Quentin Meillassoux naissent sur ce terreau, bien différents, tels que le relativisme, ou dans une toute autre tradition, la phénoménologie, qui entérinent la disparition non seulement

épistémologique mais également ontologique de la chose en soi. Et, au bout du parcours, le nouveau réalisme entend récupérer ontologiquement le réel tel qu'il est, pour dire que nous y avons bien accès. Mais, et nous en venons à notre point, à l'issue de ce parcours, retrouvons-nous les sciences intactes ? A l'évidence, nous allons le voir, non. Elles sont pourtant ce qui avait servi d'outil et avait motivé la confiance dans un discours réaliste moderne sur le monde. Tout se passe comme si, dans ce *nostos*, ce voyage retour de la philosophie vers le réalisme, quelque chose de la confiance dans le discours scientifique s'était abîmé, et nous voudrions ici comprendre comment.

1. La critique du réductionnisme

Commençons par un simple constat philologique. Le nouveau réalisme rencontre de manière récurrente dans l'ouverture de ses discours la nécessité d'un positionnement vis-à-vis de celle des sciences naturelles qui visent le même objet : comme les neurosciences sont l'interlocuteur de celui qui parle de l'esprit, la cosmologie est convoquée lorsqu'il s'agit de s'interroger sur le monde (on renverra ici à l'ouverture des ouvrages de Markus Gabriel et Maurizio Ferraris, *Pourquoi le monde n'existe pas* et *Le monde extérieur*). Un tel besoin de se positionner vis-à-vis des sciences de la nature s'explique aisément, nous l'avons dit, par leur prétention à fournir une image du monde, dont on dénierait la possibilité chez Markus Gabriel, ou que l'on tenterait de réformer chez Maurizio Ferraris. La critique des sciences menée de concert par les nouveaux réalistes est alors en premier lieu celle d'une tentation scientiste, c'est-à-dire d'un réductionnisme qui réduit le réel à la matérialité. Le cas typique d'une telle critique est celui de la forte réserve exprimée à l'égard des prétentions de la biologie et de la neurochimie qui composent les neurosciences lorsqu'elles tentent de rendre compte de l'esprit humain. Markus Gabriel a consacré un vaste ouvrage à cette question (*Pourquoi je ne suis pas mon cerveau*, 2017), dans lequel il dénonce l'absurde scientification de l'esprit à laquelle se livre ces disciplines. Les neurosciences étudieraient en effet nos pensées comme étant le résultat d'une série de réactions chimiques ayant lieu dans notre cerveau, et supposent que les productions de l'esprit puissent s'expliquer par une série de réactions physiques locales. Au chapitre 8 de ses *Propos réalistes* (publié chez Vrin en 2020), Markus Gabriel revenant sur cette question identifie à l'arrière plan de cela « une ontologie plate selon laquelle le réel se réduit à une composition d'énergie et de matière », ontologie qu'il se donne pour tâche tout au long de son travail de réenrichir de nouvelles dimensions plus variées.

Marchant dans les pas de Husserl qui avait dénoncé la mise en *crise* du sens de la vie provoquée par le positivisme des sciences de son époque, Markus Gabriel remarque que les sciences naturelles ne pouvant rendre compte de la liberté, de la subjectivité, ou du moi, finissent simplement par les dérober à l'homme.

2. Spatialité et ontologie

Mais qu'est-ce que touche fondamentalement cette critique du neurocentrisme ? Je cite Markus Gabriel dans *Pourquoi je ne suis pas mon cerveau* :

« On a cru qu'ainsi [par la scanographie du cerveau] on serait en mesure de **localiser** la pensée humaine, la conscience en tant que telle, le Moi, notre esprit même, et qu'on pourrait les identifier à une **chose spatio-temporelle observable** ».

Ce que l'on découvre ici et qui nous sert de modèle pour comprendre la critique des sciences par le nouveau réalisme, c'est qu'il faut arracher l'être à sa seule détermination spatio-temporelle pour le comprendre sous toutes ses dimensions.

On voit bien le problème que le réductionnisme des sciences de la nature pose pour la compréhension de notions telles que le Moi, la liberté, qui ne peuvent pas être restituées par une analyse de ce type et sont, *in fine*, étouffées par un discours matérialiste déterministe. Pour parler en termes cartésiens, si le propre de la substance corporelle est d'être une substance étendue, l'esprit lui est d'une autre nature. Mais, et c'est là que cela devient plus problématique, ou original : la critique de la compréhension spatiale de l'être par le nouveau réalisme se poursuit jusque dans les corps, et notamment dans son approche des objets qui composent notre quotidien, à l'échelle mésoscopique. Et c'est précisément là que le divorce avec le réalisme classique se produit : ce qui caractérisait en effet en propre la compréhension du monde par le réalisme issu des sciences de la nature, c'était l'idée qu'une chose ait une existence indépendamment de la conscience si elle avait effectivement une existence spatiale et temporelle. Dans les termes de Descartes : la chose corporelle est une substance étendue. La dimension spatio-temporelle n'est pas une composante parmi d'autres des objets, c'est bien leur étoffe, ce qui parcourt chaque chose et finit par les unifier en un monde.

A l'inverse, dans *Pourquoi le monde n'existe pas*, Markus Gabriel remarque que si l'on veut rendre compte de ce que sont les objets qui composent notre environnement immédiat, comme des meubles qui se trouvent dans un salon, il sera inopportun de le faire en parlant de leur mesure mathématique, en les situant dans l'espace-temps cosmologique, ou en les réduisant à un amas de particules. Cela ne nous dira rien de ce qu'ils sont actuellement pour nous, des objets intentionnels ou pratiques, qui nous permettent de nous asseoir, de manger de travailler... et cela ne constitue pas moins notre réalité - voir elle le fait davantage, puisqu'elle regarde directement la marche de notre vie - que ne le fait l'information de leur place dans l'univers ou de leur composition atomique. L'autre exemple topique qu'utilise souvent le nouveau réalisme et qu'il a en commun avec le réalisme ancien est celui de l'appréhension des couleurs. En tant que perçues dans leur affectivité, dans la réalité de leur apparaître, elles semblent irréductibles à leur composition en onde et particules, et seraient déréalisées par une telle approche. Or, la reconduction de l'apparaître des couleurs a ses déterminations mécanistes (c'est-à-dire la possibilité de faire se correspondre des longueurs d'ondes et des couleurs perçues) avait précisément pour fonction chez les classiques

(Galilée notamment) de signaler l'existence réelle de l'objet, et non le caractère simplement hallucinatoire de la perception visuelle. La disqualification du caractère de la spatialité comme substance du monde pose donc une difficulté majeure pour réengendrer la réalité de nos représentations.

La science n'a pas fondamentalement tort dans son domaine. Le nouveau réalisme ne nie pas l'existence des objets que nous donne la science tels que les atomes, les virus ou les électrons. En cela il rejoint le réalisme classique : c'est-à-dire qu'il accepte l'idée que ces objets sont connaissables. D'où le rejet de la conception kantienne de l'espace qui, d'une part refuse de faire de l'espace et du temps des dimensions de la chose en soi. C'est également le sens de sa critique de Markus Gabriel de la théorie des cordes, pour laquelle en dernière instance la réalité physique n'existe même plus d'une manière compréhensible sur le plan spatio-temporel. Mais lorsque de là la science prétend offrir une image du monde elle oublie que dans la réalité nous n'avons pas affaire - à moins que nous soyons biologiste - au virus mais à la maladie. Nous n'avons pas en face de nous un amas d'atomes, mais un table sur laquelle nous pourrions nous appuyer.

De là la seconde critique de la théorie kantienne de l'espace, menée cette fois par Maurizio Ferraris dans *Good Bye Kant !*. Celle-ci procéderait d'un processus de naturalisation de la physique, en faisant passer ce qui est une conception déterminée de l'espace physique pour la forme de toute expérience possible (c'est la critique de l'*a priori* de l'espace kantien). De là Maurizio Ferraris reproche à Kant d'avoir inventé la métaphysique prescriptive ou correctrice, qui se donne pour tâche de rectifier le sens commun, l'expérience ordinaire, et de traduire l'expérience à la lumière de notre expérience ordinaire.

Le rejet du critère spatial - qu'il soit la propriété des choses elles-mêmes ou la forme de toute expérience dans le fond qu'importe - va empêcher que l'on prudes une image unifiée de du réel.

On a déjà vu que l'objet devait être arraché au seul continuum qui le lie aux autres échelles de la matière si l'on souhaite le comprendre (son explication causale par l'état de ses particules et sa situation cosmologique). Mais notons qu'un autre continuum spatial est brisé par Markus Gabriel au moment d'introduire la notion de domaines d'objets. Il s'agit de l'unité du monde de l'astronomie conquise par Galilée et Descartes qui, en adoptant le modèle de Copernic, avaient supprimé la distinction entre des ontologies séparées : celle des mondes sublunaire et supra-lunaire. Markus Gabriel, à l'inverse, nous dit que lorsque l'on parle de planètes et de salons on ne se situe plus dans le même champs de sens. Or, dans la mesure où les champs de sens n'apparaissent que là où il y a des hommes, sur la terre, cela revient de nouveau à couper l'homme ontologiquement du reste du cosmos où le seul champs de sens qui vaille est celui de la physique.

Ainsi si Descartes pouvait dire : « donnez moi de la matière et des lois et je vous ferai un monde ». Pour Markus Gabriel, au contraire, l'espace n'étant qu'une partie de l'être et il s'en suivra que le monde n'existe pas.

Mais voyons maintenant en quels termes la critique cosmologique s'exprime :

« Je ne vais donc pas prétendre qu'il n'y a pas de galaxies ou de trous noirs. Mais je soutiens que l'univers n'est pas le tout. À dire vrai, **l'univers est plutôt provincial**. Par la notion d'UNIVERS, il faut se représenter le domaine d'objets des sciences de la nature, déductible à l'aide d'expériences. **Mais le monde est bien plus grand que l'univers**. Font partie du monde des États, des rêves, des possibles non-réalisés, des œuvres d'art ... ».

Mais ce qui saute aux yeux dans cette critique de la cosmologie c'est pourtant, dans ses formulations, la difficulté de se détacher du lexique de la spatialité. Si existent en une même réalité les champs de sens de la science, de la fiction, de l'ordinaire, du social et de l'esthétique, il va bien falloir les situer les uns par rapport aux autres pour en établir la relation, et la pertinence ou non dans un discours. Et à cet égard on voit poindre l'impossibilité d'évacuer tout à fait la catégorie spatiale pour parler de la coexistences des divers niveaux de réalités. A des affirmations telles que les « domaines d'objet (...) ne sont pas nécessairement limités dans l'espace » (p.36) ou « on ne peut manifestement pas tout **situer** dans l'univers » (p. 47) qui caractérisaient la critique de la science classique, fait suite de manière étonnante l'énoncé selon lequel : « **l'existence comprend toujours une localisation** » (p. 98). Le lieu de l'être c'est bien ce qui sera appelé « un champs de sens » par Markus Gabriel, où il s'agit d'apparaître pour venir à l'existence. La métaphore spatiale sera filée longuement dans le livre. Permettons nous d'en citer une dernière occurrence, lorsque le substrat des faits est décrit comme « structuré, fractionné en **régions, en provinces ontologiques** ». Ce champs -lexical cette fois- est un domaine de paroles certes, mais la présence persistante de métaphores dans le discours théorique est souvent le signal que quelque chose est à élucider dans la rationalité. Ici, *a minima*, elles agissent comme images rémanentes d'une conception du monde sur le déclin : celle forgée par la spatialité. Plus fondamentalement, elles pourraient également être l'aveu de la difficulté essentielle qu'il y a à vouloir penser le réel sans l'unifier sous la catégorie de l'espace.

Je voudrais maintenant amorcer quelque pistes de réflexion.

3. Pistes de réflexion

Qu'est-ce que cette révision de la valeur de la vérité des sciences dans le nouveau réalisme par rapport à son homologue classique - dont nous pensons qu'elle est l'effet de cet abandon du critère de la spatialité comme base de l'étude des corps - apporte, fait bouger, et a de problématique ?

D'abord, il faut admettre qu'une révision du réalisme qui ne donne pas tout à la science permet une prise en compte plus riche du réel. Jocelyn Benoist a salué cette tendance à prendre en compte l'expérience ordinaire qui va dans le sens de ce qu'il a appelé de manière plus radicale peut être la volonté de « dés-épistémiser le réel », supposant par là qu'il faille entretenir au réel un autre

rapport que celui de la connaissance (qui peut être est encore impliquée dans la notion de champs de sens). C'est une telle perspective qui a également permis à Maurizio Ferraris de créer de nouveaux champs d'études, portant sur des objets ordinaires mais innovants en philosophie. Nous renvoyons à ses études sur internet, les nouvelles technologie, les IA etc... et à son grand ouvrage sur la *Documentalité*, qui va chercher dans des figures variées de la culture technique et artistique ce qui constitue la réalité de l'homme contemporain.

Afin de faire la place à la pratique et à l'esthétique, remarque alors Jocelyn Benoist, le réalisme doit aller jusqu'à se passer de la catégorie de vérité dans son sens classique. Par exemple, dans un article récent sur la fin de la phénoménologie, il appelle à ce que l'on « cesse de faire porter au sensible la tâche absurde d'être intrinsèquement vrai ou faux ». Mais plus étonnant encore : cette désintriuation du réel et de la vérité peut aussi se trouver riche d'enseignements lorsque l'on tente de penser des ruptures qui s'effectuent au sein même de la physique. Dans la préface qu'il signe pour le livre de Sébastien Point sur la mécanique quantique, Jocelyn Benoist remarque que pour comprendre des phénomènes tels que l'intrication ou la mesure, il faut se départir de notre conception de la vérité pensée sur le modèle classique du rapport épistémique par excellence, spatial à la réalité. Pour comprendre ces phénomènes - je cite Jocelyn Benoist - :

« C'est la réalité qui est aux commandes, non un certain niveau de vérités que nous appliquerions à celle-ci, contrairement à ce que croit un certain type de réalisme épistémologique traditionnel qui confond obstinément réalité et vérité, écrasant la première sur la seconde, elle même entendue en un sens univoque selon la forme d'un certain type de vérités ».

Il est patent que face à cette révolution il faut sortir de la conception classique du rapport spatial à l'objet afin de comprendre des niveaux différents de fonctionnement de la matière, qui sont pour l'instant irréconciliables sous un principe commun. A titre de précaution on pourrait ajouter que cela ne veut pas dire que le monde physique restera fracturé *ad aeternam* en deux ontologies. Mais à tout le moins situer une particule dans l'espace ne suffit plus pour rendre compte de son appartenance à une réalité commune avec les objets aux échelles mésoscopiques et cosmologique.

Loin d'être l'abandon du réalisme, nous dit Jocelyn Benoist, cette sortie de la conception classique de la physique donne à « l'exigence réaliste sa pleine puissance ». En effet, cette requalification de la vérité peut également nous mener à contourner l'impasse principale à laquelle nous conduit la conception classique du « fait physique » comme « fait brut » (dans le vocabulaire de Anscombe) en théorie de la connaissance : c'est qu'il engendre le problème de l'accès à l'objet. Le rejet du fait physique « objectif » ou « brut », que le sujet doit rejoindre, pourrait aboutir à une ontologie des points de vues (c'est d'ailleurs ce qu'il se passe en physique lorsque l'on substitue à une conception causale de la phénoménalité une conception relativiste). C'est le cas lorsque l'on considère que ces deux ontologies se déploient à des niveaux différents. Mais il ne s'agirait pas de confondre cela avec un relativisme qui donnerait tout au regard et rien à la chose. Si c'est bien selon des aspects différents que ces deux ontologies sont vraies, elles le sont du fait de déterminations qui trouvent leur réalité dans le monde lui-même, et hors de nous. D'où le développement d'une

philosophie de l'avoir chez Jocelyn Benoist, où l'on travaille sous le contrôle du réel. Je cite la récente préface espagnole à ses *Eléments de Philosophie* :

« Il n'y a de « fait brut » que relativement à une pensée – comme ce qu'elle ne constitue pas précisément mais ce qui la constitue, ou en tout cas en représente une condition non-représentée, le point important étant qu'il y a toujours des conditions non-représentées, c'est là la condition même des pensées, c'est-à-dire la condition pour qu'elles aient un contenu déterminé (...) **le réel ne se constitue pas** non pas par ce qu'il aurait l'étrange privilège de pouvoir être connu sans avoir à être constitué, mais tout simplement parce qu'il est tout juste ce qui se définit par le fait de ne pas avoir à être constitué, puisque ce qui à chaque fois **est présupposé par chaque constitution.** »

Cette close est importante, car cela prépare la critique que formule Jocelyn Benoist du nouveau réalisme : il ne faut pas tout attribuer au sens, qui ne se donne que dans la mesure où il existe préalablement des façons de le donner. Et cela présuppose l'existence d'un monde. La destruction de la cosmologie à laquelle aboutit la multiplication des ontologies peut faire apparaître comme un paradoxe souligné dans cette même préface : celui d'être un réalisme qui donne tout à au sens et à la pensée, où la primauté du réel revendiquée se perd finalement dans l'idéalisme des champs de sens.

Se pose enfin la question fondamentale à nos yeux de l'opposition entre ce que Sellars a appelé dans un article fameux l'image scientifique et l'image manifeste de monde. Jocelyn Benoist a repris ce thème dans un article de 2003 en se demandant : « sommes-nous réellement, aujourd'hui, dans deux mondes ? Y a-t-il d'un côté « le monde de la science » et de l'autre ce que nous appellerons, par commodité, « le monde phénoménologique », sans que ce terme signifie nécessairement une référence doctrinale précise, c'est-à-dire *le monde tel qu'il apparaît ?* ». Cette opposition est reprise par le nouveau réalisme lorsqu'il critique l'image scientifique du monde et ouvre à une pluralité d'ontologies. Celles-ci peuvent se regrouper sous deux catégories : d'un côté celles qui sont composées d'actes intentionnels, et sont finalement en situation de supériorité numérique écrasante. Et de l'autre côté, le monde de la matière, muet sur le sens des choses.

Une telle opposition demande qu'il y ait une hétérogénéité radicale entre ces deux mondes. Or, s'il est malaisé de définir une image scientifique du monde qui ne parte pas de l'expérience sensible, peut être faudrait-il également considérer l'idée que la perception du réel est remplie de données des sciences, que celles-ci la modifient, et qu'en ce sens il n'y a pas plus d'image manifeste du monde « pure » qu'il n'y a de monde de la science qui n'a émergé de l'expérience ordinaire. Mais cela demande une étude historique et culturelle de la perception, qui est précisément dénoncée comme étant un biais constructiviste par le nouveau réalisme. Ici, le rejet du perspectivisme, de la philosophie des points de vue, empêche également l'assignation du discours en un point de l'espace et du temps, et donc de la prise en compte de sa dimension « historique » et « culturelle ».

Alors, au regard de de la question initiale de la valeur de la vérité scientifique, et notamment du sens du savoir pour la vie, on peut se demander si l'alternative de vivre dans une multitude de champs de sens qui ne forment pas de monde unifié est plus rassurante. Est-ce que dire que le monde n'existe pas et que nous sommes pris dans un multitude de champs de sens nous aide finalement à mieux vivre, à trouver d'avantage de sens dans nos existences ?

Pour conclure : comme hypothèse de lecture, nous avons du voulu évaluer ce que la disparition du critère de la spatialité comme base de l'étude des corps *fait* au réalisme. D'abord, il débouche sur l'abandon d'une cosmologie. Ensuite, il introduit une rupture entre deux images du monde, redoublant la rupture existante entre le monde des corps et le monde de l'esprit. Enfin, il débouche sur l'éclatement du réel en une myriade d'ontologies que l'esprit ne parvient plus à rassembler. Se refuser l'espace comme critère de ce qui est à la base des corps c'est se refuser la possibilité de fonder une cosmologie. On peut l'accorder mais, dans le discours, on a constaté que cela n'allait pas sans une sorte de retour du refoulé de la spatialité. Et du point de vue l'existence humaine, sans unité primitive, il n'y aura pas, au bout du chemin, de totalité sous laquelle l'existence humaine pourra faire fond.