

LA CONNAISSANCE

La connaissance désigne un rapport de la pensée à la réalité extérieure et engage la notion de vérité comme adéquation de l'esprit et de la chose. Par extension, le terme connaissance désigne le contenu de la pensée qui correspond à la nature de la chose visée, et s'oppose à erreur ou illusion. Ses caractères sont l'universalité et la nécessité, ce qui suppose de réfléchir sur la méthode propre à nous faire parvenir à la connaissance. En ce sens, elle est plus qu'une croyance partagée puisque son universalité est de droit ; de même elle diffère de l'opinion dans la mesure où elle est une opinion vraie, « accompagnée de raison » (Platon).

Si, en philosophie comme en sociologie, la connaissance est un rapport de la pensée à la réalité, il doit y avoir des degrés de connaissance comme il y a des degrés de réalité. C'est ce que montre Platon par le schéma de la ligne (*La République*, VII) : au plus bas degré de réalité correspond le plus bas degré de connaissance, celui que nous donne la perception sensible ; c'est au terme de la démarche dialectique que la pensée pure parvient au plus haut degré de connaissance, c'est-à-dire à saisir la nature immuable de la chose, son essence. Le jeu des questions et des réponses doit être mené de telle manière que les impressions sensibles laissent peu à peu place au raisonnement puis à l'intuition intellectuelle. L'âme doit s'affranchir de l'influence perturbatrice du corps pour retrouver la vérité qu'elle connaît de toute éternité parce qu'elle est de même nature qu'elle. Toute connaissance au sens fort est donc pour elle une réminiscence (*Ménon*).

Cette approche qui définit l'activité philosophique par la recherche de la connaissance peut sembler paradoxale, car c'est en faisant retour sur elle-même que la partie intellectuelle de l'âme parvient à retrouver la réalité. Il faut rappeler que cette conception est une réponse au scepticisme inauguré par les sophistes (*Gorgias*, *Protagoras*), et qui sera prolongé par Pyrrhon pour qui la séparation de la réalité et de la pensée empêche par principe celle-ci de rejoindre celle-là.

La position d'Aristote est dictée par les termes de ce débat : il n'y a de science que de l'universel, mais c'est en prenant acte des données de l'expérience sensible que l'intellect parvient à produire la connaissance par une démarche d'abstraction. Les règles logiques sont l'instrument (*Organon*) dont l'intellect se sert à cet effet. Néanmoins, la question de la connaissance reste entière, puisque le présupposé de pouvoir atteindre le réel a seulement été déplacé d'un innéisme vers un empirisme.

C'est pourquoi la philosophie moderne semble à beaucoup d'égards reposer le débat dans les mêmes termes qu'initialement, en particulier dans le débat opposant l'empirisme de John Locke et l'innéisme de G. W. Leibniz. Pour Locke, l'esprit est d'abord une table rase, et les objets matériels causent en lui la présence de sensations qu'il compose en idées, qui doivent être vérifiées empiriquement pour accéder au statut de connaissance : toute connaissance part de l'expérience et s'achève en elle (*Essai sur l'entendement humain*, 1690). Pour Leibniz au contraire, le sensible n'a pas de réalité propre, il n'est que de l'intelligible confus qu'il s'agit de clarifier. Toute substance contenant la totalité de ses déterminations, la connaissance est

une analyse qui s'appuie sur les idées innées (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, posth. 1765).

Locke et Leibniz affrontent une difficulté héritée du scepticisme antique et que René Descartes pensait avoir réglée : le doute méthodique des *Méditations métaphysiques* (1641) pose de manière radicale le problème de la disjonction entre la représentation et la réalité par l'hypothèse initiale d'un malin génie « qui a employé toute son industrie à [me] tromper », et qui s'annule lorsque la démonstration de l'existence de Dieu et de sa véracité lève cette hypothèse pour permettre de fonder la connaissance en établissant la vérité des idées claires et distinctes conçues par l'esprit seul. Du connaître à l'être, la conséquence est donc bonne.

Lors de cet acte fondateur de la modernité, la connaissance prend un tout autre sens. En effet, au contraire d'Aristote qui en fait une fin en soi, l'ambition cartésienne de fonder la connaissance est inséparable du souci de lui donner une portée pratique. La détermination de la nature comme *res extensa* permet l'application de la méthode mathématique à la physique et fonde la solidarité de la connaissance et de la technique dans le projet de nous rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature » (*Discours de la méthode*, 1637).

David Hume rejettera l'existence de ces idées qui n'ont aucune consistance et le « jargon métaphysique » qui présente sous le nom de science un ramassis de superstitions. Selon lui, la métaphysique est une croyance, voire une « couverture à l'absurdité et à l'erreur » (*Enquête sur l'entendement humain*, 1748).

La perspective transcendantale qu'ouvre Emmanuel Kant arbitre le débat entre dogmatisme et scepticisme. Toute connaissance commence avec l'expérience, certes, mais il ne s'ensuit pas qu'elle en dérive. Le fait même de pouvoir constituer une expérience suppose, pour le sujet, d'avoir à sa disposition un certain nombre de catégories (concepts purs de l'entendement) et des formes a priori de la sensibilité (espace et temps) dans lesquelles une intuition est donnée (physique) ou construite (mathématiques). La connaissance est produite par la synthèse des concepts et du donné empirique au moyen des principes, dont fait partie la loi de causalité. Parce qu'elle porte sur des objets au-delà de l'expérience possible, la métaphysique n'est donc pas une connaissance, mais une illusion de connaissance motivée par le désir de la raison de tout connaître (*Critique de la raison pure*, 1781).

La tâche de la philosophie critique est de discipliner la raison et de répondre à la question « Que puis-je savoir ? ». La réflexion doit se concentrer sur les limites de la connaissance possible, et substituer à une impossible ontologie une analytique du sujet connaissant. Nous ne connaissons que des phénomènes, et non pas le fond des choses. Le monde des phénomènes lui-même ne relève pas tout entier du domaine de la connaissance : le rapport esthétique à la nature (tel qu'il s'exprime dans le beau et le sublime) suppose une mise entre parenthèses du jugement déterminant de la connaissance (*Critique de la faculté de juger*, 1790).

On ne saurait donc dire de Kant qu'il a réduit la philosophie à une théorie de la connaissance même si certains de ses héritiers ont eu tendance à le faire (néo-kantisme). La réflexion contemporaine consiste très largement en une critique de l'entreprise de connaissance, qui n'est selon Martin Heidegger ni le seul ni le plus immédiat des genres d'être du *Dasein*, cet étant que nous sommes (*Être et Temps*, 1927). Le rapport au monde que la connaissance

prétend ériger en norme de toute pensée, c'est-à-dire le rapport sujet /objet, nous installe dans des modes d'être inauthentiques. Loin de nous faire saisir la réalité, la connaissance nous éloigne de l'être au point de nous faire oublier jusqu'à la question de son dévoilement, qui est toujours à la fois présence et retrait. Puisque ce qui est démontrable est insignifiant, la pensée s'exercera par rupture avec la science et la métaphysique. Plus qu'à une mise à distance, c'est même à un « désaveu de la science » (Maurice Merleau-Ponty) qu'on a affaire, dans la mesure où la connaissance prétend jeter le discrédit sur le contact naïf avec le monde sur la base duquel elle s'édifie pourtant. Faire de la philosophie et des sciences sociales veut dire alors non pas connaître le monde mais l'habiter selon toutes les dimensions de son apparaître.

Représentation et connaissance

Le terme de représentation sera examiné ici uniquement dans le contexte de la théorie de la connaissance. À la base de cette théorie, il y a une aporie : comment pouvons-nous avoir une saisie du monde extérieur qui se montre capable de se confirmer elle-même et qui, par ailleurs, se révèle congruente aux formes de l'action (à la réserve près de certaines distorsions qui peuvent d'ailleurs être progressivement corrigées) ? L'idée de représentation, fondée sur la double métaphore du théâtre et de la diplomatie, permet d'interpréter le phénomène de la connaissance comme constitution d'une sorte de double de l'objet réel. Mais elle suscite à son tour de nouvelles apories. La philosophie contemporaine est amenée à mettre en question cette conception de la connaissance comme représentation. En un sens, cette conception est (implicitement) au fondement de la science moderne. Mais, en un autre sens, les formes les plus évoluées de la science suggèrent une façon de voir fort différente, fondée sur l'idée d'opération.

Le concept de représentation

Le concept de représentation, tel qu'il est utilisé dans la théorie de la connaissance, repose sur une double métaphore, celle de la représentation théâtrale et celle de la représentation diplomatique. La première suggère l'idée de la « mise en présence » : la représentation expose devant le spectateur, sous une forme concrète, une situation signifiante, des figures évocatrices, des enchaînements d'actions exemplaires ; et elle rend ainsi présents le destin, la vie, le cours du monde, dans ce qu'ils ont de visible, mais aussi dans leurs significations invisibles. La seconde métaphore suggère l'idée de « vicariance » : la représentation est cette sorte de transfert d'attribution en vertu duquel une personne peut agir en nom et place d'une autre, servir de tenant-lieu à la personne qu'elle représente. Les deux sens sont liés : lorsque le destin est rendu présent, dans la tragédie, ce n'est pas en personne, mais à travers des gestes et des paroles qui ne font du reste eux-mêmes que donner une apparence concrète à des situations imaginaires dans lesquelles le spectateur lit l'action du destin ; et, symétriquement, la représentation-vicariance n'a son efficacité que par la présence réelle du représentant, qui doit se montrer en personne pour remplir sa mission. Il y a dans la représentation comme une superposition de deux types de présence : d'une part, la présence effective directe d'une personne, d'un objet, d'une action ; d'autre part, la présence indirecte, médiatisée par la première, d'une réalité qui n'appartient pas au champ de l'appréhension directe. La première disparaît en quelque sorte sous la seconde : elle ne s'exerce plus pour elle-même mais seulement de façon instrumentale, elle prête son effectivité à l'autre présence, elle permet ainsi à la réalité représentée d'entrer dans la sphère de l'appréhension sans cesser pour autant de demeurer, comme telle, dans la distance qui la retient en dehors de cette sphère.

On comprend que la notion de représentation ait été invoquée pour rendre compte du phénomène de la connaissance. Connaître une chose, en effet, c'est se l'assimiler, se la rendre intérieure, la faire sienne, et ainsi se la rendre présente au sens le plus fort, au sens d'une véritable « intussusception », tout en lui laissant son statut de réalité extérieure, indifférente, en tant que telle, au processus par lequel elle devient objet de connaissance. Dans l'acte de connaissance, un fragment du monde est rendu intimement présent au sujet humain sans cesser pour autant de demeurer séparé de lui par une distance réelle que la connaissance ne peut abolir. La connaissance apparaît ainsi comme une sorte de redoublement du monde, dans lequel et par lequel le monde se produit pour la conscience, à la manière dont le destin tragique se produit pour les spectateurs, dans l'espace de la scène, sous les espèces d'une suite de gestes et de paroles en lesquels il est représenté. Mais l'assimilation de la connaissance à une représentation n'est pas encore une véritable explication. Il reste à se demander quel en est le mécanisme.

Le problème de la connaissance

La question se complique du fait que la connaissance ne peut être analysée selon un modèle unique. Il y a une forme de connaissance qui est liée à la présence physique de la chose connue et à une interaction entre celle-ci et le système nerveux (par l'intermédiaire des organes des sens) : c'est la perception sensible. Mais il est aussi possible de se représenter un objet qui n'est pas physiquement présent, qu'il s'agisse de la reproduction d'un objet antérieurement perçu ou de l'évocation d'un objet nouveau construit à partir de fragments empruntés à la réalité perçue. On a affaire ici à la connaissance imaginaire, qui peut être productrice ou reproductrice. Enfin, il est possible de connaître un objet non dans sa réalité concrète, dans son intégrité actuellement ou potentiellement appréhendable, mais dans un de ses aspects particuliers, considéré à l'état séparé et en tant qu'il est susceptible, comme tel, de se trouver réalisé en d'autres objets. C'est là le propre de la connaissance abstraite, qui saisit non des objets concrets, mais des formalités isolables, considérées en tant qu'elles sont attribuables à des objets concrets (par exemple, la qualité de « blanc » attribuable à une feuille de papier ou à une fleur) ou considérées en elles-mêmes, comme des sortes d'objets idéaux (par exemple, la propriété de « blancheur » qu'on ne peut rapporter à un objet concret mais à laquelle on peut attribuer des propriétés d'un ordre d'abstraction supérieur, comme dans la phrase : « La blancheur est intolérante à tout mélange »). On distingue ainsi traditionnellement trois niveaux de connaissance, qu'on attribue à trois facultés distinctes : la sensibilité, l'imagination, l'intellect. La question du mécanisme de la représentation se spécifie selon ces niveaux.

On distingue classiquement, dans l'acte de connaissance, deux pôles : le pôle sujet et le pôle objet. Le pôle sujet est l'instance pour laquelle il y a représentation : c'est la conscience, c'est-à-dire la réalité humaine en tant qu'elle est capable de se saisir elle-même et de saisir la réalité dans laquelle elle est immergée. Le pôle objet est le contenu saisi par la connaissance : c'est la réalité (dans l'homme ou en dehors de lui) en tant que connue. Le problème de la connaissance peut être posé ainsi : comment un fragment du réel peut-il se constituer en objet pour un sujet ? Pour qu'il y ait connaissance, il faut qu'il y ait mise en présence (devant le sujet), intériorisation de la réalité connue, production de cette réalité dans l'espace de la conscience : c'est la représentation au sens de la première métaphore. Mais, comme l'objet réel lui-même ne peut venir se placer dans la sphère de la vie subjective, il faut bien qu'intervienne une médiation, qu'il se rende présent par un intermédiaire : c'est la représentation au sens de la seconde métaphore. Dans le cas de la perception, on fera

intervenir, par exemple, l'effet produit par l'objet réel sur les terminaisons nerveuses, ou bien l'effet intégré, au niveau du système nerveux central, des excitations périphériques, ou encore l'image mentale associée à cet effet central. En matière d'imagination, on fera intervenir l'image, considérée comme une sorte d'objet psychique chargé d'un pouvoir évocateur. Dans le cas de la connaissance abstraite, on fera intervenir le concept, considéré comme une sorte d'objet intelligible, inné ou produit dans l'espace de la conscience par un mécanisme approprié d'abstraction. Mais il s'agira, à chaque fois et quelle que soit la version proposée en ce qui concerne le médium de la représentation, d'expliquer comment ce médium est chargé d'un pouvoir représentatif, comment il peut renvoyer à la chose réelle que vise, en définitive, l'acte de connaissance. Les diverses théories de la connaissance qui ont été élaborées au cours de l'histoire tentent de résoudre ce problème. Elles peuvent être ramenées à deux schémas principaux : celui du réalisme et celui de l'idéalisme.

Réalisme et idéalisme

La position réaliste accorde la priorité à l'être, à la réalité objective (c'est-à-dire à la réalité considérée indépendamment des actes de connaissance qui portent sur elle), et elle conçoit corrélativement la connaissance comme un processus essentiellement réceptif : le sujet n'est qu'une capacité d'être affecté par une action venue du dehors. Sous sa forme la plus radicale, elle présente la connaissance comme un simple reflet de la réalité extérieure. Dans ses formes plus nuancées, elle admet, à des titres divers, une certaine contribution du sujet à l'élaboration de la connaissance, mais toujours en dépendance de l'objet réel.

Le réalisme peut être direct ou indirect. Pour le réalisme direct, la connaissance aboutit d'emblée à l'objet réel : la représentation n'est qu'un *medium quo*, une pure médiation par la vertu de laquelle le sujet se rapporte à la réalité connue. (Il faut remarquer d'ailleurs que certaines formes de réalisme direct éliminent l'idée de représentation.) Pour le réalisme indirect, la connaissance porte formellement sur la représentation. C'est, du reste, sous cette forme que la compréhension de la connaissance comme représentation trouve son expression la plus conséquente. Le problème du réalisme direct est d'expliquer comment la connaissance peut se rapporter au réel sans que le processus de la représentation (entendu au moins au sens de la première métaphore), qui doit rendre possible cette mise en rapport, n'introduise de distorsion. Le problème du réalisme indirect est d'expliquer comment le sujet connaissant peut être assuré de la correspondance entre sa représentation et la réalité dont elle tient lieu.

La position idéaliste accorde la priorité au sujet, et plus précisément au sujet en tant que pensée. Sous sa forme la plus radicale, elle fait de l'être, du réel, le produit de la pensée ; il s'agit alors non pas de la pensée individuelle, mais d'une pensée absolue, à laquelle les sujets individuels ne font que participer dans leur activité pensante. La connaissance n'est ici que la prise de conscience par le sujet de l'activité productrice de la pensée qui s'exerce en lui. Dans ses formes plus nuancées, l'idéalisme reconnaît au réel une existence indépendante de la pensée, mais voit dans la connaissance le résultat d'une élaboration dans laquelle le sujet a la priorité.

La forme la plus célèbre de ce genre d'idéalisme est l'« idéalisme transcendantal » de Kant, qui conçoit le processus de formation de l'objet de connaissance comme rencontre d'un élément formel et d'un élément matériel. L'élément formel est fourni par la subjectivité : il est constitué par une structure de « formes a priori » qui se distribuent aux trois niveaux de

l'entendement (concepts purs ou catégories), de l'imagination (schèmes transcendants) et de la sensibilité (formes a priori de l'espace et du temps). L'élément matériel est constitué par les impressions faites sur la sensibilité par le monde extérieur. La connaissance ne porte pas sur les choses elles-mêmes, les « choses en soi », mais seulement sur nos représentations (*Vorstellungen*) ; celles-ci résultent, comme on vient de l'indiquer, de la subsomption des données de la sensibilité (externe) sous les formes de la subjectivité.

La phénoménologie

La phénoménologie s'est efforcée de surmonter l'opposition du réalisme et de l'idéalisme, en proposant une interprétation de la connaissance qui élimine l'idée de représentation. Le concept central de la phénoménologie est celui d'intentionnalité. La conscience n'est ni la pure présence à soi d'une intériorité capable de se donner de surcroît une représentation du monde (par exemple, grâce à des idées innées), ni une puissance formelle de synthèse capable de ramener à l'unité du « Je pense » la multiplicité indéfinie des impressions sensibles, ni une simple capacité réceptrice réagissant passivement aux actions venues de l'extérieur, ni, en sens inverse, une instance productrice de ses propres objets ; c'est une sorte de foyer d'éclairement qui, en dirigeant sa propre clarté vers le monde, permet à celui-ci de se montrer, de se constituer comme phénomène, c'est-à-dire comme apparition-manifestation (*à* et *pour* la conscience), de se révéler dans sa visibilité (qui lui est connaturelle du reste et ne lui est pas conférée de l'extérieur par l'action de la conscience). Le rapport de la conscience aux phénomènes est décrit comme rapport intentionnel : c'est une visée à la fois active et passive, par laquelle la conscience sort d'elle-même pour être auprès des choses et laisser celles-ci se produire dans l'espace d'apparition qu'elle leur procure ainsi (par le seul fait de se tourner vers elles). La conscience n'est pas une chose parmi les choses, une substance qui soutiendrait des relations diverses avec d'autres substances ; elle n'est qu'une ouverture, une sorte de creux au milieu des choses qui permet à celles-ci de se révéler, elle est un foyer d'intentionnalités, une vie intentionnelle.

Il y a autant de modes de l'intentionnalité que de formes de la vie consciente. La connaissance n'est elle-même qu'une certaine forme d'intentionnalité ; et elle comporte d'ailleurs différentes modalités. Pour la phénoménologie, la forme la plus typique de la connaissance, qui sert du reste de fondement à toutes les autres, est la perception. Dans l'acte de perception, c'est la chose elle-même qui est rendue présente, dans toute son actualité et dans toutes ses potentialités. Sans doute n'est-elle jamais saisie que dans ses « profils » ; mais, dans chacun des profils, c'est la chose elle-même tout entière qui s'annonce. La perception n'est pas un processus de représentation, mais de présentification. C'est à partir de ce processus fondamental que l'on peut comprendre les formes non perceptives de la connaissance, comme l'imagination et la connaissance conceptuelle. Une difficulté particulière se présente cependant à propos de cette dernière forme de connaissance. On peut soutenir qu'elle s'enracine en définitive dans la perception, mais il faut admettre que le concept, en tant que tel, est détaché de ses origines ; qu'il a alors des possibilités propres d'articulation, de transformation, d'engendrement, bref une vie autonome dont il faut rendre compte.

Cette autonomie du concept apparaît de la manière la plus évidente dans la théorie scientifique, qui est un édifice conceptuel, relié certes (d'une manière d'ailleurs fort complexe) à la pratique expérimentale, mais doué d'un pouvoir propre de développement et d'éclairement. (Ce pouvoir se manifeste, par exemple, dans la capacité explicative et

anticipative de la théorie.) Les tentatives qui ont été faites (par exemple par le néo-positivisme) pour « réduire » la signification des termes théoriques à celle de termes purement observationnels semblent tout à fait inadéquates. C'est la théorie dans son ensemble, en tant que structure conceptuelle intégrée, qui est mise en rapport avec l'expérience. Celle-ci, d'autre part, est une procédure dans laquelle intervient la perception, mais qui comporte aussi différentes formes d'action et des interprétations de nature théorique. Il semble donc que l'on ne puisse pas rendre compte correctement de la connaissance théorique (par concepts) sur la base d'une doctrine de la perception. On pourrait dès lors se demander si le thème de la représentation, que la phénoménologie tente d'éliminer au niveau de la perception, ne s'impose pas au niveau de la connaissance conceptuelle. Une théorie n'est-elle pas, par essence, une représentation qui ne nous fait saisir la réalité que de façon indirecte, et d'ailleurs toujours conjecturale ?

Mise en question de l'idée de représentation

Il faudrait évoquer ici la problématique heideggerienne de la déconstruction de la métaphysique, qui contient une mise en question radicale de l'idée de représentation (on remarquera d'emblée que cette mise en question englobe la tentative phénoménologique, interprétée elle-même comme relevant encore d'une « métaphysique de la subjectivité »). Cette problématique doit être comprise sur le fond de la thèse spéculative de la différence ontologique, c'est-à-dire de la différence de l'être (*Sein*) et de l'étant (*Seiende*). La métaphysique est, pour Heidegger, l'entreprise historique (caractéristique de l'histoire de la philosophie occidentale depuis Platon et Aristote) qui se donne pour tâche la détermination de l'être de l'étant. En s'attachant à la question de la nature ontologique de l'étant, la métaphysique est conduite à interpréter l'être à partir de l'étant et, par là, à oublier la différence ontologique et le vrai sens de l'être (qui doit être pensé précisément dans sa différence). Une pensée soucieuse de retrouver la question de l'être doit s'efforcer de surmonter la métaphysique. Cependant, dépasser véritablement la métaphysique n'est pas simplement la raturer, mais d'abord la déconstruire, c'est-à-dire reconstituer ses différentes péripéties, montrer comment se sont élaborées, historiquement, les différentes compréhensions de l'étant, retracer la filiation des concepts ontologiques fondamentaux, et ainsi en découvrir à la fois les possibilités et les limites. C'est seulement à partir de la mise en lumière de ces limites que le dépassement pourra se produire.

Dans cette perspective, la représentation est interprétée comme un thème métaphysique. Plus exactement, elle constitue le mode selon lequel s'est déterminé l'être de l'étant dans la métaphysique moderne, c'est-à-dire dans la forme qu'a prise la métaphysique dans la philosophie de Descartes et qui a déterminé son développement dans toute la période post-cartésienne. La métaphysique cartésienne est une métaphysique de la subjectivité : elle caractérise l'étant comme objectivité, c'est-à-dire comme « être donné à un sujet ». L'être de l'étant est ainsi fondé dans la subjectivité, qui est, de son côté, donnée elle-même dans l'évidence du *cogito*. L'objectivation de l'étant fait de celui-ci une représentation (*ein Vorstellen*). Corrélativement, l'essence de la vérité est conçue comme certitude de la représentation. L'« idée » au sens cartésien est précisément un pur objet de représentation ; la connaissance est rapport à l'idée, c'est-à-dire déploiement de la représentation. Elle consiste, dit Heidegger dans *Holzwege*, à « poser quelque chose devant soi à partir de soi et à établir ce qui est ainsi posé, en tant que tel, comme certain ».

Selon l'interprétation qui vient d'être évoquée, la science moderne est fondée sur des présuppositions ontologiques qui sont précisément celles de la métaphysique de la subjectivité. Elle est constituée essentiellement par la représentation. On peut se demander cependant si, dans ses développements les plus théoriques, la science moderne ne met pas en œuvre, d'une manière encore implicite peut-être, un mode de connaissance d'une tout autre nature. Peut-être y a-t-il dans la science contemporaine des indications qui contribuent à montrer en quel sens peut s'effectuer, de façon positive, sur le plan spéculatif, un dépassement de la métaphysique. Si la théorie est vraiment autonome, comme on l'a noté plus haut, elle ne constitue pas, même à l'état virtuel, une image représentative de la réalité. Elle fait saisir les structures constitutives du monde non en montrant mais en opérant. La formalisation va bien dans ce sens : c'est en effectuant une opération, non en la décrivant, que le formalisme la fait comprendre. On devrait ainsi songer à la métaphore de la résonance plutôt qu'à celle de la représentation : la correspondance entre l'*organon* conceptuel de la théorie et le réel n'est pas celle qui relie un tableau à ce qu'il dépeint, mais celle qui relie deux dispositifs oscillatoires éventuellement fort différents, mais dont la période de vibration serait la même.

Il reste cependant à se demander si le mode de connaissance qui s'élabore dans les formes les plus avancées de la science peut vraiment être considéré comme l'annonce d'un dépassement de la métaphysique ou s'il n'est pas le signe d'une nouvelle figure de la métaphysique, en voie de constitution.

Jean LADRIÈRE

Cet article est réservé aux abonnés de l'Encyclopédie