

Séance du 15 mars 2021

Séminaire interne « Dogmatisme et discernement »

**Dogmatisme et criticisme : la révolution criticiste et ses prolongements
dans l'épistémologie contemporaine**

Jean-François LAVIGNE

Université Paul-Valéry, Montpellier

Pour retrouver les autres conférences de ce séminaire : dans la page d'accueil (<https://www.ac-sciences-lettres-montpellier.fr>), cliquer sur "Rechercher un document", et dans la fenêtre qui s'affiche, entrez le mot-clé : SEM2021

MOTS CLÉS

SEM2021, Dogmatiques, scepticisme, critique, criticisme, naturalisme, Kant, Husserl, néo-kantisme, transcendantal, subjectivité.

RÉSUMÉ :

L'opposition entre la notion de « dogmatisme » et l'exigence d'un discernement spécial est apparue, dans l'histoire de la pensée, d'abord sous la figure du reproche de « dogmatisme » fait à la métaphysique post-cartésienne par Kant et ses héritiers, qui se réclamaient du « criticisme » kantien. Mais le concept originel du dogmatisme était né dans le scepticisme grec, et est resté lié, depuis, à l'attitude intellectuelle critique du scepticisme. L'opposition entre ces deux attitudes de pensée réapparaît au XX^{ème} siècle, lorsque le néo-kantisme et la phénoménologie de Husserl révèlent la contradiction du naturalisme qu'implique la conception positiviste de la connaissance scientifique. Aujourd'hui encore ce débat reste actuel, comme le montre bien le préjugé métaphysique inaperçu que comporte le matérialisme aveugle de certains neurobiologistes.

Nota : À cause du confinement sanitaire dû à la Covid 19, cette présentation a été faite en visio-conférence.

L'opposition du dogmatisme et du discernement évoque nécessairement un débat intellectuel qui a été un tournant décisif dans l'évolution des relations entre science et philosophie. Né dans la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle, ce débat est généralement désigné comme celui du dogmatisme et du criticisme. Il coïncide avec la naissance, dans l'œuvre de Kant, d'une nouvelle manière de comprendre la connaissance, et le rapport entre la réflexion sur la connaissance et le développement des sciences. Les termes du débat, évidemment, ne sont plus les mêmes aujourd'hui ; mais il reste déterminant pour nous – c'est du moins ce que je voudrais tenter de montrer – dans la réflexion de certains philosophes contemporains sur le développement des sciences.

Pour entrer dans la compréhension de ce débat et de ses enjeux, il faut d'abord retrouver le sens originel du mot « dogmatisme » ; avant qu'il ne soit chargé d'un sens péjoratif par Kant et les penseurs post-kantiens, pour désigner l'attitude intellectuelle propre à la métaphysique du XVII^{ème} siècle.

La cible immédiate que vise Kant, c'est la métaphysique de Christian Wolff, héritier philosophique de Leibniz, et principal inspirateur de la philosophie universitaire allemande du premier XVIII^{ème} siècle. Wolff écrit au § 40 de sa *Psychologie rationnelle*, cette définition :

« Sont dogmatiques ceux qui défendent des vérités universelles, ou si l'on veut qui affirment ou nient de manière universelle. »

L'universalité de l'affirmation d'une vérité, en termes leibniziens, c'est l'indice d'une vérité *a priori*, c'est-à-dire affranchie de toute limitation à l'expérience. Et c'est cette prétention d'atteindre, par un procédé a priorique, sur la base de concepts non tirés de l'expérience, des vérités strictement universelles, que Kant mettra en question dans sa *Critique de la raison pure*. Nous y reviendrons.

Si Wolff pouvait employer, en 1734, la désignation de « dogmatiques » sans la moindre connotation dépréciative, c'est qu'il reprenait simplement une désignation alors en usage dans l'histoire des doctrines, qui a son origine dans le vocabulaire du scepticisme antique. Sextus Empiricus, ce médecin grec du deuxième siècle après J.-C., (dont on ne sait à peu près rien de certain, sinon qu'il était le neveu de Plutarque et vécut probablement sous le règne de Marc-Aurèle), intitule « Contre les Dogmatiques » une des subdivisions de ses *Esquisses pyrrhoniennes* ; cet adjectif, « dogmatique », désigne chez lui une position déterminée par rapport à la possibilité de la connaissance. Il écrit, en effet, au tout premier chapitre de son exposé des arguments de l'école sceptique :

« [...] en ce qui concerne les objets de la recherche philosophique, on en voit certains déclarer qu'ils ont trouvé la vérité ; d'autres proclamer que son appréhension est impossible ; et d'autres enfin, poursuivre leurs recherches. Ceux qui croient l'avoir trouvée portent le nom de *Dogmatiques*, qui leur est propre : tels par exemple Aristote, Épicure, les Stoïciens et quelques autres ; la considèrent comme un objet qui refuse l'appréhension : Clitomaque, Carnéade et d'autres *Académiciens* ; continuent dans leur recherche : les *Sceptiques*. C'est pourquoi, à vrai dire, il y a trois principales écoles philosophiques : la dogmatique, l'académique et la sceptique. »

Du point de vue du sceptique qu'est Sextus, l'aristotélisme, l'épicurisme et le stoïcisme, en dépit de leurs oppositions doctrinales, se caractérisent également comme « dogmatiques » par une commune attitude à l'égard de la possibilité de la vérité : ce sont des penseurs qui osent affirmer, qui posent résolument certains énoncés comme *vrais*. C'est là l'indice le plus sûr de leur commune opposition au relativisme généralisé qui, depuis Énesidème et Agrippa, caractérisait les arguments sceptiques contre la possibilité d'une connaissance des choses *en elles-mêmes*. Contre cette prétention d'atteindre les déterminations *en soi* des choses, le scepticisme faisait valoir la relativité des apparences, conditionnées par le point de vue du sujet percevant, et l'impossibilité par conséquent de dépasser le « phénomène », l'apparaître-pour-nous de l'objet. Le scepticisme antique est un phénoménisme, par rapport auquel la connaissance aristotélicienne de l'essence, ou la physique des Stoïciens et des Épicuriens, considérant le corps matériel comme la réalité ultime, apparaissait semblable à ces *décisions tranchées et abruptes* que formulaient alors les détenteurs du pouvoir politique, rois et Césars, ces « décrets » que le grec de l'époque hellénistique appelait « *dogmata* ».

Si Sextus Empiricus range, curieusement, les Académiciens, – l'école platonicienne – du côté des penseurs qui ne partagent pas cette confiance dans l'atteinte d'une vérité essentielle et définitive, c'est parce qu'il vise là les auteurs de la *moyenne académie*, principalement Arcésilas et Carnéade, qui développaient la technique de la dialectique dans le sens d'un *probabilisme*.

Ainsi, la triade désignée par Sextus Empiricus finit par se réduire à une dualité, à l'opposition frontale entre *deux* attitudes à l'égard des possibilités de la raison, celles qui caractérisent le débat épistémologique de l'époque moderne : d'un côté le rationalisme classique, principalement représenté par Leibniz et Spinoza, qui défend la possibilité d'évidences indiscutables, fondées sur le caractère clair, distinct, et adéquat de certaines « idées » ; de l'autre, la défiance à l'égard de la possibilité même d'une validité objective de nos idées, ravalées au rang de simples « représentations », dans le scepticisme moderne qui, de Montaigne à Hume, fait valoir leur origine toute subjective, conditionnée par les propriétés contingentes des facultés de l'homme. C'est ce conflit indépassable, cet affrontement apparemment indépassable, que Pascal, soucieux de souligner l'impuissance de la raison humaine quand elle se prétend autosuffisante, a formalisé dans l'une des *Pensées*, comme l'opposition du « dogmatisme » et du « pyrrhonisme » :

« Je m'arrête à l'unique fort des dogmatistes, qui est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels. Contre quoi les pyrrhoniens opposent en un mot l'incertitude de notre origine, qui enferme celle de notre nature ; [...]

Voilà la guerre ouverte entre les hommes, où il faut que chacun prenne parti, et se range nécessairement ou au dogmatisme, ou au pyrrhonisme. Car qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence ; cette neutralité est l'essence de la cabale : qui n'est pas contre eux est excellemment pour eux. [...]

Que fera donc l'homme en cet état ? Doutera-t-il de tout ? [...] Doutera-t-il s'il doute ? Doutera-t-il s'il est ? On n'en peut venir là ; et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. [...]¹

C'est à cette « guerre ouverte entre les hommes » que Kant cherche à mettre fin, en ouvrant en 1781 une troisième voie, à égale distance du rationalisme des néo-cartésiens, et du scepticisme radical de l'empirisme relativiste de Hume. La métaphore guerrière est reprise littéralement par lui, dès la préface de sa *Critique de la raison pure*, où il caractérise la métaphysique en son état moderne comme un « champ de bataille » (*Kampfplatz*) :

« Le champ de bataille où se livrent ces combats sans fin se nomme la Métaphysique. Il fut un temps où cette dernière était appelée la reine de toutes les sciences, et, si on prend l'intention pour le fait, elle méritait parfaitement ce titre d'honneur, à cause de l'importance capitale de son objet. »²

C'est qu'en effet, l'enjeu du débat est *maximal* : car les questions alors disputées, entre la tradition empiriste et le rationalisme post-cartésien, sont celles de la « *metaphysica specialis* » : l'existence de Dieu et la providence, l'origine et la raison d'être de l'univers, l'existence et l'immortalité de l'âme humaine, la liberté humaine et les fondements de la moralité. La métaphysique de l'époque moderne embrasse donc

¹ Blaise PASCAL, *Pensées et opuscules*, 434, éd. Brunschvicg, Paris, Hachette, p. 530.

² Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Préface 1, trad. Trémesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1944, p.5.

toutes les interrogations radicales et essentielles qui déterminent le *sens du monde* et la *valeur de notre vie*.

Or Kant est un penseur rationaliste, qui croit profondément à la possibilité d'une connaissance scientifique objective, grâce à une application logique contrôlée de l'entendement. Il s'agit donc pour lui d'*échapper au scepticisme*, en prouvant, au niveau des principes, la possibilité d'une connaissance objective *valide*. Mais pour échapper au scepticisme relativiste, il lui faut sortir également du mode de pensée que combat ce scepticisme, c'est-à-dire de l'attitude intellectuelle absolutiste, reposant sur la croyance à l'adéquation nécessaire entre l'idée claire et distincte d'une part, et l'essence vraie de son objet d'autre part.

Or c'est bien sur ce présupposé que reposait la conception fondamentale de la connaissance scientifique chez Spinoza ou Leibniz.³ L'un et l'autre auteur ont en commun cet intellectualisme foncier qui aboutit à poser – selon les termes de la proposition VII de la seconde partie de l'*Éthique* – que

« *L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses.* »

C'est contre cette présupposition que Kant érige sa remise en question. Ce qui manque à un tel usage de la raison, c'est selon lui l'examen réfléchi des conditions de son exercice, et des limites de son application légitime. La pensée critique, ou le criticisme, naît de la prise de conscience de cette exigence méthodique préalable. *À quelles conditions une connaissance valide de l'objet à étudier est-elle possible ?* Telle est la question critique fondamentale. Le criticisme, dans la pensée moderne, est la prise de conscience de la nécessité de mesurer, par une réflexion sur l'origine et la formation de nos concepts, la *portée objective* de nos représentations, lorsqu'elles prétendent nous servir à saisir la nature vraie des objets de connaissance.

Le programme d'une « critique de la raison », pour décider de la possibilité ou de l'impossibilité d'une connaissance métaphysique objective, ne signifie donc pas « une critique des livres et des systèmes », mais « la détermination aussi bien des sources de la connaissance rationnelle que de son étendue et de ses limites ». Il s'agit d'une *évaluation du pouvoir de connaître* propre à un certain usage de la raison, lorsque les concepts dont use la métaphysique se prétendent dotés de validité objective « indépendamment de toute expérience », c'est-à-dire de la présentation de leur objet dans une *perception*.

De l'analyse méthodique de nos facultés de connaissance résulte alors que l'usage légitime des concepts intellectuels dont nous disposons *a priori* implique le rapport à une intuition sensible correspondante, si bien que

« *nous ne pouvons connaître aucun objet comme chose en soi*⁴, mais seulement en tant qu'objet d'intuition sensible c'est-à-dire en tant que phénomène ».

Le principal résultat de la critique kantienne est donc la prise de conscience de la nécessité de rapporter toute connaissance prétendue objective à l'*analyse des processus subjectifs* par lesquels elle a été élaborée. La nécessité de cette *reconduction aux conditions subjectives de la connaissance* – ce que Kant appelle ses conditions *transcendantales* – c'est là l'essence du criticisme.

Le criticisme kantien a ainsi introduit dans la compréhension moderne des sciences une attitude intellectuelle et une dimension nouvelles : la prise en compte du

³ G.W. LEIBNIZ, *Opuscules philosophiques choisis*, Trad. P. Schrecker, Paris, Vrin, 1969, p. 13.

⁴ Nous soulignons.

transcendental, c'est-à-dire la conscience que les objets que nous déterminons par nos procès théoriques sont le reflet de nos processus de pensée. Par ce transcendantalisme, le criticisme a rendu caduque, en en démontrant la naïveté, la possibilité d'interpréter les résultats théoriques de la science comme l'expression d'une nature « en soi » de ses objets.

Fallait-il donc retomber dans un relativisme sceptique, et renoncer à l'idée d'une validité objective de la connaissance scientifique ? Non pas, car la limitation de tout usage transcendantal de la raison, par l'exigence de fournir une *intuition possible* de l'objet, conduit à distinguer « deux usages de la raison » : l'un, l'usage « dogmatique », procédant par concepts synthétiques immédiatement disponibles ; et l'autre, l'usage « mathématique », procédant par construction de concepts sur la base de l'intuition *a priori*. Et Kant concluait donc l'exposé de la « discipline de la raison pure dans l'usage dogmatique » par ces mots :

« [...] il n'y a que les jugements par concepts, et non les jugements par la construction des concepts, qui puissent être appelés *dogmatiques*. »

Peut-on en conclure que les sciences modernes sont à l'abri de tout dogmatisme du fait qu'elles recourent systématiquement à la formalisation mathématique ? Certes non, et pour deux raisons.

D'abord, parce que l'espace et le temps auxquels se réfèrent la mathématique et la physique contemporaine ne sont plus cette représentation intuitive *a priori* à laquelle pensait Kant. Plus personne aujourd'hui ne considérerait l'espace et le temps comme les formes d'une intuition « interne », c'est-à-dire strictement subjective. Non seulement la géométrie, depuis Riemann, s'est émancipée du schème de la tridimensionnalité euclidienne, mais la théorie de la relativité oblige à distinguer entre l'intuition subjective de la durée et le temps physique. La conception kantienne de l'espace et du temps reste liée à l'espace de la physique newtonienne.

En second lieu, parce que la crise des fondements des sciences qui s'est produite à la fin du XIX^{ème} et au tournant du XX^{ème} siècle, en arithmétique, en géométrie, en logique, mais aussi en physique avec Planck et Einstein, et, au-delà aussi en psychologie et dans les sciences historiques, a mis en évidence l'insuffisance du présupposé positiviste qui avait prévalu jusqu'aux années 1890. Ce présupposé fondait un nouveau dogmatisme, plus général que le dogmatisme métaphysique du XVII^{ème} siècle. Ce nouveau dogmatisme consiste à croire qu'il existe en soi, de manière autonome et préalable à toute activité de conscience, le *fait absolu* de la nature. La pensée scientifique héritée du XIX^{ème} siècle reposait massivement sur cette croyance, que les philosophes appellent le *naturalisme*. Et il revenait donc à un tout nouveau *criticisme*, lui aussi plus radical, de dénoncer la gratuité de ce présupposé, et d'en faire voir le caractère contradictoire.

La *dénonciation* de la gratuité du présupposé naturaliste est venue d'abord de l'école néo-kantienne de Marbourg, représentée par Herman Cohen, Paul Natorp, et plus tard Ernst Cassirer. La leçon essentielle du néokantisme consiste à rappeler que la validité objective d'une théorie scientifique n'a pas pour sens de donner accès à une structure en soi du réel, car toute objectivité demeure relative aux structures de la subjectivité. Paul Natorp déclare par exemple, dans sa *Psychologie générale selon la méthode critique* de 1912 :

« [...] toute connaissance d'objets est, en tant que connaissance, une espèce particulière de conscience ; la conscience doit cependant, précisément du point de vue de la conscience, apparaître comme ce qui est premier. [...]. Dès que l'on admet la justesse de cette réflexion, le *point de vue naïf*⁵ selon lequel l'objet est non seulement le terme le plus immédiat, mais aussi le terme unique, est définitivement évincé. »⁶

Ce rappel criticiste de la nécessité de comprendre les structures objectives que dégage la conceptualisation scientifique, à partir des *vécus de conscience* où s'effectuent les synthèses intellectuelles qui sont la *genèse* de cette conceptualisation, ouvrait la voie à une critique de la connaissance *radicalisée*.

Ce fut l'œuvre de la phénoménologie de Husserl. C'est à Husserl en effet que le XX^{ème} siècle doit d'avoir mis en évidence le *paralogisme* sur lequel repose ce dogmatisme caractéristique du naturalisme hérité du XIX^{ème} siècle. L'essence de ce dogmatisme, Husserl l'appelle l'« attitude d'esprit naturelle », qu'il définit, dès 1907, en ces termes :

« L'attitude d'esprit naturelle n'a encore aucun souci d'une critique de la connaissance. Dans l'attitude d'esprit naturelle, nous sommes tournés, par l'intuition et par la pensée, vers les choses qui dans chaque cas nous sont données — qu'elle le soit, cela va pour nous de soi, même si elles le sont de diverses manières et avec de divers modes d'être, selon la source et le niveau de connaissance. Dans la perception par exemple, une chose se trouve — cela va pour nous de soi — devant nos yeux ; elle est là au milieu des autres choses, animées et inanimées, douées de psychisme et sans psychisme, c'est-à-dire au milieu d'un monde [...].

À ce monde se rapportent nos jugements. [...] C'est ainsi que progresse la connaissance naturelle. Elle étend de plus en plus loin sa conquête de la réalité, dont l'existence et la présence vont dès l'abord de soi, et qu'il ne s'agit d'explorer de plus près que quant à son étendue et à son contenu, [...]. C'est ainsi que naissent et croissent les diverses sciences naturelles : les sciences de la nature comme sciences de la nature physique et psychique, d'un autre côté les sciences mathématiques, les sciences des nombres, des ensembles, des relations etc. »⁷

L'attitude naturelle est dogmatique dans la mesure où elle reproduit – dans *toutes* les disciplines scientifiques – la même adhésion foncière à l'évidence intellectuelle immédiate, qui caractérisait l'interprétation spontanément objectivante des phénomènes, dans les philosophies antiques que dénonçait le scepticisme grec ; ou bien, la confiance cartésienne dans la valeur objective transcendante de l'idée adéquate, chez les métaphysiciens de l'âge classique. Avec cette *différence capitale* toutefois, que dans l'attitude naturaliste l'adhésion porte sur la *perception*.

Le caractère contradictoire de cette présupposition d'une réalité extérieure en soi du monde apparaît lorsque le naturalisme tente de rendre compte de l'origine et des fondements de la connaissance. En effet, le problème de la possible validité de la connaissance y est conçu comme celui de la relation entre un *objet* à déterminer – posé comme préexistant à la relation – et un *sujet* psychique, doté de certaines facultés

⁵ Nous soulignons.

⁶ Paul NATORP, *Psychologie générale selon la méthode critique*, trad. E. Dufour et J. Servois, Paris, Vrin, 2007, p.45-46.

⁷ Edmund HUSSERL, *L'Idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowit, Paris, PUF, 1970, Première leçon, p. 37-39 (*passim*).

(sensation, représentation, synthèse logique), voire même – dans les cas extrêmes – un sujet *identifié à un cerveau*, qui reçoit et traite des stimuli nerveux. Ainsi, pour comprendre et valider la possibilité de la connaissance, on s'appuie sur l'évidence de la *réalité* du monde, qui n'est autre que la présupposition de la validité de la connaissance...

Le cercle vicieux est manifeste : une théorie naturaliste de la connaissance, si complexes que soient les données sur lesquelles elle s'appuie, enferme donc toujours une *pétition de principe* : elle s'accorde d'avance comme vrai, au principe de la recherche théorique, ce qu'il s'agit de fonder par cette même théorie.

Il en va ainsi, par exemple, dans les explications courantes de la vision. Elles déterminent le phénomène subjectif de la vision comme la réponse consciente à l'excitation de certains *récepteurs* sensoriels – les cellules qui tapissent le fond de la rétine – puis de fibres nerveuses et de réseaux synaptiques déterminés et spécialisés du cortex, par un stimulus physique *externe*, le rayonnement lumineux – que la physique par ailleurs définit comme un processus énergétique. Elles invitent donc à comprendre la formation de la représentation visuelle comme l'effet de la rencontre et interaction d'éléments physiques *extérieurs les uns aux autres*, sous l'effet d'un processus physique lui-même *extérieur* à l'organisme. Mais en concevant la vision comme l'exercice d'une causalité dans l'*extériorité*, on oublie que c'est *de la vision même* que nous tenons la possibilité d'avoir l'idée de quelque chose comme une extériorité, et de penser les catégories de l'« intérieur » et de l'« extérieur ».

De même, on oublie que toute interprétation physique de la *lumière* repose sur la présupposition de l'*expérience vécue* de la lumière, qui est le *voir* lui-même. Or *le voir est indéductible*, il ne se laisse ni déduire par une démonstration, ni construire par une théorie causaliste : car il est une *expérience transcendante*, la source originaire de toute possibilité de représentation de l'espace, et des corps – et par conséquent de la possibilité de penser un monde et une nature.

Le dogmatisme n'est donc nullement conjuré par la pensée scientifique, malgré l'abondance des connaissances objectives accumulées par les sciences. Le fait étonnant est que la grande extension du savoir scientifique est parfaitement compatible avec la résurgence de cette naïveté dogmatique que l'on aurait pu croire dépassée. Il en existe des exemples frappants à l'époque actuelle.

Un cas tout à fait typique est celui de Jean-Pierre Changeux, qui pense pouvoir assurer, sur la base de la connaissance approfondie du cerveau que fournit l'exploration neurobiologique des systèmes de réseaux neuronaux, la clarification fondamentale des valeurs logiques, éthiques et esthétiques – si l'on en croit son ouvrage intitulé *Du vrai, du beau, du bien*⁸. Sans pouvoir entrer dans un examen détaillé de ce livre, je retiendrai simplement, pour ainsi dire à titre de symptôme, une des assertions de l'éminent neurobiologiste, dans son dialogue avec Alain Connes paru en 1989 sous le titre significatif *Matière à pensée*⁹.

Le programme épistémologique que défend Changeux se veut matérialiste. Le matérialisme est une forme extrême du naturalisme, puisqu'il repose sur la conviction que la forme fondamentale de l'être est *la matière*, et donc que la matière existe, en soi et avant toute conscience, puisqu'elle est la donnée première et originelle dont l'esprit et les activités de la pensée ne seraient que des produits d'évolution. Dans ce contexte,

8 éditions Odile Jacob, 2008.

9 Jean-Pierre CHANGEUX, Alain CONNES, *Matière à pensée*, éditions O. Jacob, 1989, 1992.

Changeux déclare rejoindre la position du philosophe Jean-Toussaint Desanti, qui dans *La philosophie silencieuse*, montre que l'explication matérialiste de l'univers exige la construction de modèles de la réalité, qui impliquent toujours un sous-modèle, à savoir (je cite Desanti)

« le modèle de l'ensemble des procès qui produisent la connaissance, et qu'il importe de construire de telle façon que : 1° Il soit compatible avec le modèle de la réalité ; et 2° en soit éliminé explicitement tout appel à une forme quelconque de transcendance. »

Desanti nomme « appareil de connaissance » « le sous-modèle dont la constitution est ainsi exigée. ». Reprenant cette déclaration sur les conditions *logiques* d'une philosophie matérialiste cohérente, Changeux ajoute aussitôt :

« Pour le neurobiologiste, l'appareil de connaissance qui permet de *saisir la réalité*, de construire ces modèles, *c'est bien entendu le cerveau*. ».

Un tel degré de cécité philosophique ne peut manquer de laisser perplexe. On se demande, d'abord, quel statut logique et ontologique J-P. Changeux attribue au cerveau : est-il le principe et l'instance de formation de notre représentation de la « réalité », ou bien lui-même une partie et un secteur de cette « réalité » ? Car le cerveau qu'étudie le neurobiologiste est un *objet* : le statut épistémologique de la biologie, science positive, implique ce statut d'objet, et uniquement d'objet. Mais si ce même cerveau est, en vertu d'une option matérialiste préalable, censé exercer *aussi* la fonction et les pouvoirs du *sujet* de la connaissance consciente, il s'ensuit que les représentations qui constituent la pensée cognitive sont les *produits contingents d'un objet*, de son fonctionnement *de fait*. On doit donc en conclure que l'ensemble du donné qui nous *apparaît*, par l'effet des transferts physico-chimiques qui se déroulent *de facto* dans le cortex, n'est pas du tout « la réalité », mais simplement une fantasmagorie subjective, causalement nécessitée, mais d'une nécessité qui est parfaitement *contingente*, et qui ne peut donc avoir le sens et la valeur d'une *vérité*. Car on ne peut pas dériver, d'une disposition empirique contingente, la rigoureuse *nécessité idéale* des lois de la logique formelle et du calcul mathématique. Si les lois logiques ne sont qu'un produit de fait de la constitution matérielle d'un organe de structure contingente, l'évidence logique n'est qu'une illusion, et l'idée de vérité logique est une chimère. C'est donc la validité de toute démonstration scientifique – donc de toute science, y compris la neurobiologie – qui s'effondre par principe, et bascule dans l'absurdité.

Mais M. Changeux ne s'en aperçoit pas, pas plus qu'il ne voit la contradiction manifeste entre l'opération de « construire des modèles » et l'idéal scientifique de « saisir la réalité ». Le scientifique qui, faute de réflexion critique sur les présupposés qui sous-tendent ses concepts opératoires, manque de soumettre sa théorisation à la critique épistémologique, fait ainsi courir au public et à la société le risque d'une véritable régression intellectuelle : la neurobiologie telle que Changeux l'interprète nous renvoie à l'époque de Hume – avec la lucidité critique en moins.

Que conclure de cette réflexion ? Que les sciences nous trompent ? ou qu'elles se trompent, en affirmant, à titre de présupposition et comme leur raison d'être, la préexistence de la nature et du cosmos ? Certes non ! Mais plutôt, qu'il ne peut pas y avoir de science sérieuse, rigoureuse et responsable, sans une *réflexion critique* (au sens kantien) sur ses présupposés et ses conditions de possibilité, dont la source est l'activité subjective de la pensée logico-conceptuelle. Il en résulte qu'il *n'existe pas d'objet absolu*, et que la portée de l'objectivité scientifique est nécessairement *limitée*, puisque relative aux conditions subjectives de la pensée.