# La science, connaissance suprême

1. **La science couronnement du savoir** 
   1. **Remonter à l’anhypothétique**
2. **La science ne peut s’en tenir aux hypothèses**

> Le but de la science, *épistémè*, est de parvenir à la connaissance des choses les plus élevées et cela, selon deux conditions : que la connaissance ne soit pas subordonnée à un usage quelconque ; qu’elle ne dépende pas d’hypothèses.

**Le mouvement de la science consiste à remonter jusqu’à ce qui se comprend sans hypothèse pour, ensuite, éclairer par régression ce qui en dépend.** « Apprend donc cette autre division du domaine de la pensée que je désigne comme celui que la raison même touche par la puissance de la dialectique, traitant les hypothèses non comme des principes mais réellement comme des hypothèses, comme de simples bases de départ et tremplins pour atteindre à ce qui n’est plus hypothétique, le principe du tout, et, l’ayant touché, redescendre en tenant ce qui tient à lui et ainsi de suite jusqu’à la fin, sans jamais se servir du sensible mais seulement d’idées prises en elles-mêmes, pour elles-mêmes et par elles-mêmes et terminer sur des idées. » Platon *République* 511bc

> Il convient donc d’ « aller jusqu’à l’arithmétique et la traiter, non pas en spécialiste, mais jusqu’à ce qu’on parvienne à la vision de la nature des nombres par la pensée pure et non point pour acheter ou vendre comme s’en préoccupent importateurs et marchands. » ibid. 525c.

Les mathématiques qui se contentent de l’accord de la pensée avec elle-même à partir de présuppositions admises ne peuvent recevoir le titre de science. Platon leur donne le nom de connaissance discursive.

« Quant aux disciplines dont nous avons dit qu’elles saisissent quelque chose de l’être, la géométrie et ce qui s’ensuit, nous voyons bien qu’elles rêvassent autour de l’être, mais qu’elles sont incapables de le voir éveillées, aussi longtemps que, se servant d’hypothèses, elles les laissent inébranlées , ben qu’elles ne puissent en rendre compte. Ce dont on ne sait pas le commencement, et dont le milieu et la fin impliquent ce début qu’on ignore, quel moyen que ce simple accord de la pensée avec elle-même devienne jamais une science ? » 533bc

1. **La science suppose l’intelligibilité de l’être**
   * + Il est ainsi possible d’établir **une concordance entre les types de connaissances et les genres de l’être.**

Ce qui est en devenir ne peut être l’objet de la science : le discours en épousera nécessairement les variations. Or la science suppose une juste compréhension de l’identité : ce qui n’est pas circonscrit ne peut être connu en stricte rigueur.

« Il suffira donc de donner le nom de science à la première section, à la seconde celui de « discursion » , à la troisième celui de « créance », celui de « simulation » à la quatrième ; ces deux dernières sections ensemble, je les nomme « opinion », les deux premières ensemble, « intellection » ; de dire que l’opinion se rapporte à ce qui devient, l’intellection à ce qui est ; que le rapport de l’être au devenir est le même que l’intellection à l’opinion, le même que de la science à la confiance et de la discursion à la simulation.

[…] Est-ce que aussi tu donnes le nom de « dialecticien » à celui qui saisit pour chaque chose la raison de son essence ? et de celui qui ne l’a pas saisie, pour autant qu’il ne serait pas à même de s’en rendre raison aussi bien à lui-même qu’à un autre, ne déclarerais-tu pas que, pour autant, l’intelligence de cette chose lui fait défaut ? » 534

* **La science se rapporte ainsi à ce qui permet de rendre raison.**

Elle suppose qu’il n’y a pas de régression à l’infini dans l’ordre des raisons. Son ambition est de saisir ce qui rend raison sans avoir à être subordonné à un autre principe. Le présupposé de la science porte ainsi sur la structure même de l’être : ce par quoi l’on rend raison des étants n’est pas un principe logique simplement mais est ce par quoi ils sont.

Ainsi Socrate peut-il faire état d’une déception de jeunesse. Au moment de mourir, dans le *Phédon*, il se remémore l’enthousiasme suscité en lui par le titre d’un ouvrage d’Anaxagore :

« Mais un jour, ayant entendu quelqu’un lire dans un livre, dont l’auteur était, disait-il, Anaxagore, que c’est l’esprit qui est l’organisateur et la cause de toutes choses, l’idée de cette cause me ravit et il me sembla qu’il était en quelque sorte parfait que l’esprit fût la cause de tout. S’il en est ainsi, me dis-je, l’esprit ordonnateur dispose tout et place chaque objet de la façon la meilleure. Si donc on veut découvrir la cause qui fait que chaque chose naît, périt ou existe, il faut trouver quelle est pour elle la meilleure manière d’exister ou de supporter ou de faire quoi que ce soit. En vertu de ce raisonnement, l’homme n’a pas autre chose à examiner, dans ce qui se rapporte à lui et dans tout le reste, que ce qui est le meilleur et le plus parfait, avec quoi il connaîtra nécessairement aussi le pire, car les deux choses relèvent de la même science. En faisant ces réflexions, je me réjouissais d’avoir trouvé dans la personne d’Anaxagore un maître selon mon coeur pour m’enseigner la cause des êtres. Je pensais qu’il me dirait d’abord si la terre est plate ou ronde et après cela qu’il m’expliquerait la cause et la nécessité de cette forme, en partant du principe du mieux, et en prouvant que le mieux pour elle, c’est d’avoir cette forme, et s’il disait que la terre est au centre du monde, qu’il me ferait voir qu’il était meilleur qu’elle fût au centre. S’il me démontrait cela, j’étais prêt à ne plus demander d’autre espèce de cause. De même au sujet du soleil, de la lune et des autres astres, j’étais disposé à faire les mêmes questions, pour savoir, en ce qui concerne leurs vitesses relatives, leurs changements de direction et les autres accidents auxquels ils sont sujets, en quoi il est meilleur que chacun fasse ce qu’il fait et souffre ce qu’il souffre. Je n’aurais jamais pensé qu’après avoir affirmé que les choses ont été ordonnées par l’esprit, il pût leur attribuer une autre cause que celle-ci : c’est le mieux qu’elles soient comme elles sont. Aussi je pensais qu’en assignant leur cause à chacune de ces choses en particulier et à toutes en commun, il expliquerait en détail ce qui est le meilleur pour chacune et ce qui est le bien commun à toutes. Et je n’aurais pas donné pour beaucoup mes espérances ; mais prenant ses livres en toute hâte, je les lus aussi vite que possible, afin de savoir aussi vite que possible le meilleur et le pire.

XLVII. — Mais je ne tardai pas, camarade, à tomber du haut de cette merveilleuse espérance. Car, avançant dans ma lecture, je vois un homme qui ne fait aucun usage de l’intelligence et qui, au lieu d’assigner des causes réelles à l’ordonnance du monde, prend pour des causes l’air, l’éther, l’eau et quantité d’autres choses étranges. Il me sembla que c’était exactement comme si l’on disait que Socrate fait par intelligence tout ce qu’il fait et qu’ensuite, essayant de dire la cause de chacune de mes actions, on soutînt d’abord que, si je suis assis en cet endroit, c’est parce que mon corps est composé d’os et de muscles, que les os sont durs et ont des joints qui les séparent, et que les muscles, qui ont la propriété de se tendre et de se détendre, enveloppent les os avec les chairs et la peau qui les renferme, que, les os oscillant dans leurs jointures, les muscles, en se relâchant et se tendant, me rendent capable de plier mes membres en ce moment et que c’est la cause pour laquelle je suis assis ici les jambes pliées. C’est encore comme si, au sujet de mon entretien avec vous, il y assignait des causes comme la voix, l’air, l’ouïe et cent autres pareilles, sans songer à donner les véritables causes, à savoir que, les Athéniens ayant décidé qu’il était mieux de me condamner, j’ai moi aussi, pour cette raison, décidé qu’il était meilleur pour moi d’être assis en cet endroit et plus juste de rester ici et de subir la peine qu’ils m’ont imposée. Car, par le chien, il y a beau temps, je crois, que ces muscles et ces os seraient à Mégare ou en Béotie, emportés par l’idée du meilleur, si je ne jugeais pas plus juste et plus beau, au lieu de m’évader et de fuir comme un esclave, de payer à l’État la peine qu’il ordonne.

Mais appeler causes de pareilles choses, c’est par trop extravagant. Que l’on dise que, si je ne possédais pas des choses comme les os, les tendons et les autres que je possède, je ne serais pas capable de faire ce que j’aurais résolu, on dira la vérité ; mais dire que c’est à cause de cela que je fais ce que je fais et qu’ainsi je le fais par l’intelligence, et non par le choix du meilleur, c’est faire preuve d’une extrême négligence dans ses expressions. C’est montrer qu’on est incapable de discerner qu’autre chose est la cause véritable, autre chose ce sans quoi la cause ne saurait être cause. C’est précisément ce que je vois faire à la plupart des hommes, qui, tâtonnant comme dans les ténèbres, se servent d’un mot impropre pour désigner cela comme la cause. Voilà pourquoi l’un, enveloppant la terre d’un tourbillon, la fait maintenir en place par le ciel, et qu’un autre la conçoit comme une large huche, à laquelle il donne l’air comme support. Quant à la puissance qui fait que les choses sont actuellement disposées le mieux qu’il est possible, ils ne la cherchent pas, ils ne pensent pas qu’elle possède une sorte de force divine ; mais ils croient pouvoir découvrir un Atlas plus fort, plus immortel qu’elle, et qui maintienne mieux l’ensemble des choses, et ils ne songent jamais qu’en réalité c’est le bien et la nécessité qui lient et maintiennent les choses. »

* **La science vise la cause et non la condition.**

Anaxagore donne pour cause ce qui n’est que condition de possibilité. La complexion de Socrate, les lois de la locomotion peuvent expliquer *comment* Socrate a pu se rendre sur le lieu de sa mort mais non pas *pourquoi* il accepte de s’y rendre plutôt que de fuir. Le comment laisse la place à de nombreux cas contraires : comment aller ici ou là ne justifie pas de la nécessité d’aller ici plutôt que là. Or **la connaissance accomplie ne se contente pas de montrer la possibilité des contraires, elle produit la nécessité.** La science vise à enchaîner les propositions par les liens de la justification logique. De même que les statues de Dédale, d’après la légende, s’enfuyaient si on ne les attachaient pas, de même les opinions droites s’évanouissent si on le arrime pas par de solides liens logiques ; ce n’est qu’à cette condition qu’ elles sont de véritables « epistèmai » (*Ménon* 97 d).

Les justifications de la nécessité ne se peuvent trouver qu’en saisissant le fondement de l’unité du multiple : la réponse à la question ‘pourquoi ceci et non pas plutôt cela ?’ est la réponse à la question de l’ordre des choses ; il s’agit de remonter à la raison de leur détermination. La recherche suppose que ce qui est est en vertu d’une nécessité immanente. Si, en effet, tout et son contraire pouvait arriver, il n’y aurait aucun sens à chercher à rendre raison de ce qui est donné. **La science ne vaut que si ce qui est est déterminé selon un ordre constant et intelligible**. Connaître est ramener l’objet à ce par quoi il est ce qu’il est et non pas plutôt autre chose ; telle est la logique qui préside à la recherche de la cause. Le chemin à suivre consiste donc à « remonter » au terme antérieur sans lequel ce qui est advenu ne serait pas ce qu’il est ou ne serait pas du tout. La métaphore de l’ascension se comprend aisément : on passe à un niveau de réalité antérieur et supérieur ; antérieur puisqu’il faut bien que la cause précède ce qu’elle cause, supérieur puisque la cause doit avoir plus de réalité que ce qu’elle cause. La voie ascensionnelle conduit ainsi aux essences desquelles le sensible participe : un triangle n’est triangle que dans la mesure où il est conforme aux règles de construction de tout triangle ; le connaître est donc remonter au principe par lequel il est ce qu’il est. **Il y a ainsi coïncidence entre être et connaître** : le connaître tend à coïncider avec l’être par quoi est l’étant singulier que l’on cherchait à connaître.

« Voilà le chemin que j’ai pris. Je pose en chaque cas un principe, celui que je juge le plus solide, et tout ce qui me paraît s’y accorder, qu’il s’agisse de causes ou de toute autre chose, je l’admets comme vrai, et, comme faux, tout ce qui ne s’y accorde pas. Mais je veux te rendre ma pensée plus sensible, car je pense que tu ne m’entends pas encore.

— Non, par Zeus, dit Cébès, pas trop bien.

XLIX. — Pourtant, reprit Socrate, il n’y a dans ce que je dis rien de neuf : c’est ce que je n’ai jamais cessé de dire, et en d’autres occasions et tantôt, dans notre entretien. Je vais essayer de te montrer la nature de la cause que j’ai étudiée, en revenant à ces idées que j’ai tant rebattues. Je partirai de là, admettant qu’il y a quelque chose de beau, de bon, de grand en soi et ainsi du reste. Si tu m’accordes cela et si tu conviens que ces choses en soi existent, j’espère alors que je trouverai et te ferai voir la cause qui fait que l’âme est immortelle.

— Sois sûr que je te l’accorde, dit Cébès, et achève vite ta démonstration.

— Examine à présent ce qui s’ensuit, dit Socrate, pour voir si tu partages mon opinion. Il me paraît que, s’il existe quelque chose de beau en dehors du beau en soi, cette chose n’est belle que parce qu’elle participe de ce beau en soi, et je dis qu’il en est de même de toutes choses. M’accordes-tu ce genre de cause ?

— Je te l’accorde, dit-il.

— Maintenant, continua Socrate, je ne conçois plus et je ne puis m’expliquer les autres causes, ces savantes causes qu’on nous donne. Mais si l’on vient me dire que ce qui fait qu’une chose est belle, c’est ou sa brillante couleur, ou sa forme ou quelque autre chose de ce genre, je laisse là toutes ces raisons, qui ne font toutes que me troubler, et je m’en tiens simplement, bonnement et peut-être naïvement à ceci, que rien ne la rend belle que la présence ou la communication de cette beauté en soi ou toute autre voie ou moyen par lequel cette beauté s’y ajoute ; car sur cette communication je n’affirme plus rien de positif, je dis seulement que c’est par le beau que toutes les belles choses deviennent belles. C’est là, je crois, la réponse la plus sûre que je puisse faire à moi-même et aux autres. En me tenant à ce principe, je suis persuadé que je ne ferai jamais de faux pas et que je puis, en toute sûreté, et tout autre comme moi, répondre que c’est par la beauté que les belles choses sont belles.

*Phédon* ibid.

1. **L’objet de la science est le Bien**
   * + **Ainsi la science n’est-elle pas déterminée par l’objet qu’elle vise mais par la façon dont elle le vise.**

Il y a science dès que le fait brut est mis en relation avec ce qui est le fondement de la nécessité de son être. En aucune façon il ne s’agit de dire ici que tout ce qui est est nécessaire ; bien au contraire : ce qui nous est donné dans l’horizon sensible est contingent, aurait pu ne pas être et, sans aucun doute, ne sera plus un jour. Mais, cette réalité contingente et évanescente n’est pas rien parce qu’elle participe d’un principe qui lui donne l’être qu’elle a. Le chemin de la science est donc de discerner au sein même de l’évanescence ce en vertu de quoi il y a des étants déterminés. Il s’agit donc de distinguer ce qui appartient à l’essence de la chose de ce qui est accidentel ; le but est de saisir ce qui fait l’unité du multiple. Qu’est ce qui constitue l’essence de l’abeille en dépit des caractères singuliers qui distinguent une abeille d’une autre ? Ce travail de délimitation est proprement l’œuvre de la dialectique, qui consiste à distinguer par la parole ( dia-lexis). Cette opération ne vaut pas seulement pour les réalités données empiriquement. Elle s’applique aussi aux essences elles-mêmes. La science, est produite par la dialectique qui permet de délimiter les déterminations de chaque Idée. Les essences sont, en effet, entre elles dans des rapports de subordination logique et ontologique. L’Idée de chien participe de l’idée d’animal, laquelle participe de l’Idée de vivant, par exemple. La clé de voûte de toutes les Idées, celle dont toutes participent est l’Idée de Bien. Aucune essence, en effet, ne peut subsister sans participer de la plénitude d’être qu’est le Bien. Le mal est pure négation, il est délétère en son principe même ; une Idée ne peut participer du Mal parce que le Mal n’est pas une essence … et parce que si, par impossible, tel était le cas, l’Idée qui en participerait se détruirait immédiatement.

**Le sommet de la science est donc la connaissance du Bien**, au-delà du sensible et au-delà des distinctions entre les essences.

« Mais pour le Bien aussi, il en est semblablement. L'homme qui n'est pas capable de distinguer par le discours l'idée du bien, en la séparant de toutes les autres, et de passer, comme dans un combat, à travers toutes les réfutations, en s'employant à les réfuter non pas en se fondant sur l'apparence, mais sur l'essence, sur ce qui est, l'homme qui ne se fraie pas un passage à travers tous ces obstacles grâce à un discours qui ne faillit pas, n'affirmeras-tu pas que s'il se comporte ainsi, c'est qu'il ne connaît pas le Bien lui-même, ni aucun autre bien d'ailleurs, mais que, si de quelque côté il touche à son reflet, il y touche par une opinion, pas par un savoir ; et que, parcourant en rêve et en dormant sa vie présente, avant même d'avoir pu s'éveiller ici-bas il parviendra d'abord chez Hadès pour s'y assoupir complètement ?   
[…]- C'est donc qu'il te semble, dis-je, que la dialectique est placée en haut, comme au faîte de nos enseignements, et qu'il ne serait pas correct de placer un autre enseignement plus haut qu'elle, mais que l'exposé concernant les enseignements atteint ici sonterme ? »  
- Oui, il me le semble, dit-il. Platon  *République VII 534*

Une telle connaissance suppose la capacité à s’élever au-dessus de la réalité immédiatement donnée. Pour accéder à la science il faut pratiquer la dialectique, c’est-à-dire la séparation de l’essentiel et de l’accidentel ; ce qui revient à séparer le sensible de l’intelligible. En effet, un être matériel est individualisé les caractères sensibles. Callias est quelqu’un parce qu’il ne réduit pas au fait d’être un homme ; son individualité tient à son corps, son histoire, son tempérament, l’usage qu’il fait de ses facultés. Tout cela est accidentel relativement au fait d’être homme … mais essentiel pour lui puisque cela définit son identité personnelle. Mais ce qui est essentiel pour lui ne se prête pas à une connaissance véritable : ces déterminations singulières peuvent varier, elles ne se ramènent pas à un principe. La science entend donc dépasser les déterminations individuantes pour saisir ce qui est commun aux êtres du même type. Ce faisant, elle dépasse nécessairement le sensible. En d’autres termes, la science s’intéresse aux différences spécifiques mais laisse de côté les différences numériques. La différence spécifique tient à la définition même : un triangle est différent d’un autre polygône par des déterminations qui lui sont propres. La différence numérique se fonde sur les particularités individuelles à partir d’une essence commune : la différence entre deux abeilles peut être tenue pour numérique. La différence spécifique, comme le nom l’indique, est essentielle ; la différence numérique ne peut qu’être accidentelle.

1. **La science et la sagesse se supposent**

> Dans ces conditions, l’accès à la science (épistémè) suppose un dépassement du singulier, de la réalité sensible ; elle exige comme une séparation du corps et de l’âme, de ce par quoi nous sommes attachés au sensible singulier et ce qui nous permet d’accéder à l’intelligible. Socrate voit dans cet exercice la forme anticipée de la mort. La philosophie, en ce sens, est *mortification*, processus de séparation du sensible et de l’intelligible.

Voilà donc un premier point établi : dans les circonstances dont nous venons de parler, nous voyons que le philosophe s’applique à détacher le plus possible son âme du commerce du corps, et qu’il diffère en cela des autres hommes ?

— Manifestement.

— Et la plupart des hommes, Simmias, s’imaginent que, lorsqu’on ne prend pas plaisir à ces sortes de choses et qu’on n’en use pas, ce n’est pas la peine de vivre, et que l’on n’est pas loin d’être mort quand on ne se soucie pas du tout des jouissances corporelles.

— Rien de plus vrai que ce que tu dis.

X. — Et quand il s’agit de l’acquisition de la science, le corps est-il, oui ou non, un obstacle, si on l’associe à cette recherche ? Je m’explique par un exemple : la vue et l’ouïe offrent-elles aux hommes quelque certitude, ou est-il vrai, comme les poètes nous le chantent sans cesse, que nous n’entendons et ne voyons rien exactement ? Or si ces deux sens corporels ne sont pas exacts ni sûrs, les autres auront peine à l’être ; car ils sont tous inférieurs à ceux-là. N’est-ce pas ton avis ?

— Si, entièrement, dit Simmias.

— Quand donc, reprit Socrate, l’âme atteint-elle la vérité ? Quand elle entreprend de faire quelque recherche de concert avec le corps, nous voyons qu’il l’induit en erreur.

— C’est vrai.

— N’est-ce pas en raisonnant qu’elle prend, si jamais elle la prend, quelque connaissance des réalités ?

— Si.

— Mais l’âme ne raisonne jamais mieux que quand rien ne la trouble, ni l’ouïe, ni la vue, ni la douleur, ni quelque plaisir, mais qu’au contraire elle s’isole le plus complètement en elle-même, en envoyant promener le corps et qu’elle rompt, autant qu’elle peut, tout commerce et tout contact avec lui pour essayer de saisir le réel.

— C’est juste.

— Ainsi donc, ici encore, l’âme du philosophe méprise profondément le corps, le fuit et cherche à s’isoler en elle-même ?

— Il me semble.

— Et maintenant, Simmias, que dirons-nous de ceci ? Admettons-nous qu’il y a quelque chose de juste en soi, ou qu’il n’y a rien ?

— Oui, par Zeus, nous l’admettons.

— Et aussi quelque chose de beau et de bon ?

— Sans doute.

— Or as-tu déjà vu aucune chose de ce genre avec tes yeux ?

— Pas du tout, dit-il.

— Alors, les as-tu saisies par quelque autre sens de ton corps ? Et je parle ici de toutes les choses de ce genre, comme la grandeur, la santé, la force, en un mot de l’essence de toutes les autres choses, c’est-à-dire de ce qu’elles sont en elles-mêmes. Est-ce au moyen du corps que l’on observe ce qu’il y a de plus vrai en elles ? ou plutôt n’est-il pas vrai que celui d’entre nous qui se sera le mieux et le plus minutieusement préparé à penser la chose qu’il étudie en elle-même, c’est celui-là qui s’approchera le plus de la connaissance des êtres ?

— Certainement.

— Et le moyen le plus pur de le faire, ne serait-ce pas d’aborder chaque chose, autant que possible, avec la pensée seule, sans admettre dans sa réflexion ni la vue ni quelque autre sens, sans en traîner aucun avec le raisonnement, d’user au contraire de la pensée toute seule et toute pure pour se mettre en chasse de chaque chose en elle-même et en sa pureté, après s’être autant que possible débarrassé de ses yeux et de ses oreilles et, si je puis dire, de son corps tout entier, parce qu’il trouble l’âme et ne lui permet pas d’arriver à la vérité et à l’intelligence, quand elle l’associe à ses opérations ? S’il est quelqu’un qui puisse atteindre l’être, n’est-ce pas, Simmias, celui qui en usera de la sorte ?

— C’est merveilleusement exact, Socrate, ce que tu dis là, répondit Simmias.

XI. — Il suit de toutes ces considérations, poursuivit-il, que les vrais philosophes doivent penser et se dire entre eux des choses comme celles-ci : Il semble que la mort est un raccourci qui nous mène au but, puisque, tant que nous aurons le corps associé à la raison dans notre recherche et que notre âme sera contaminée par un tel mal, nous n’atteindrons jamais complètement ce que nous désirons et nous disons que l’objet de nos désirs, c’est la vérité. Car le corps nous cause mille difficultés par la nécessité où nous sommes de le nourrir ; qu’avec cela des maladies surviennent, nous voilà entravés dans notre chasse au réel. Il nous remplit d’amours, de désirs, de craintes, de chimères de toute sorte, d’innombrables sottises, si bien que, comme on dit, il nous ôte vraiment et réellement toute possibilité de penser. Guerres, dissensions, batailles, c’est le corps seul et ses appétits qui en sont cause ; car on ne fait la guerre que pour amasser des richesses et nous sommes forcés d’en amasser à cause du corps, dont le service nous tient en esclavage. La conséquence de tout cela, c’est que nous n’avons pas de loisir à consacrer à la philosophie. Mais le pire de tout, c’est que, même s’il nous laisse quelque loisir et que nous nous mettions à examiner quelque chose, il intervient sans cesse dans nos recherches, y jette le trouble et la confusion et nous paralyse au point qu’il nous rend incapables de discerner la vérité. Il nous est donc effectivement démontré que, si nous voulons jamais avoir une pure connaissance de quelque chose, il nous faut nous séparer de lui et regarder avec l’âme seule les choses en elles-mêmes. Nous n’aurons, semble-t-il, ce que nous désirons et prétendons aimer, la sagesse, qu’après notre mort, ainsi que notre raisonnement le prouve, mais pendant notre vie, non pas. Si en effet il est impossible, pendant que nous sommes avec le corps, de rien connaître purement, de deux choses l’une : ou bien cette connaissance nous est absolument interdite, ou nous l’obtiendrons après la mort ; car alors l’âme sera seule elle-même, sans le corps, mais auparavant, non pas. Tant que nous serons en vie, le meilleur moyen, semble-t-il, d’approcher de la connaissance, c’est de n’avoir, autant que possible, aucun commerce ni communion avec le corps, sauf en cas d’absolue nécessité, de ne point nous laisser contaminer de sa nature, et de rester purs de ses souillures, jusqu’à ce que Dieu nous en délivre. *Phédon*

> L’objet de la science est la réalité intelligible c’est-à-dire la réalité qui ne comprend aucun élément sensible. L’Idée de triangle, par exemple, n’est pas triangulaire : elle ne se confond pas avec l’image d’un triangle ; elle comprend en elle la règle de construction de tout triangle possible. **Paradoxalement donc, il n’y a de science que de ce qui n’est pas sensible. Ceci a pour conséquence de lier étroitement science et sagesse.** La sagesse, à la différence de la science, est un savoir être : sa finalité est essentiellement ascétique et éthique ; le sage se reconnaît à sa sérénité, sa capacité à être heureux, sa bienveillance. Il ne se contente pas de survivre mais il cultive le bien vivre, la vie heureuse. La destination de la sagesse est donc pratique. La science a une finalité théorique : elle est ordonnée à la *théoria*, à la contemplation. L’*épistémè* met en présence de la réalité intelligible en laquelle il est possible de se complaire par la contemplation. Il est possible dans cette mesure d’opposer l’utilité de la sagesse et l’inutilité de la *théoria* issue de l’épistémè. Mais plusieurs remarques s’imposent. L’utilité de la sagesse est d’un genre particulier : elle sert à bien vivre … mais elle est déjà ce bien vivre ; l’utilité de la sagesse est d’enseigner qu’il n’y a pas à chercher indéfiniment un enchaînement de moyens : la vraie fin est la vie elle-même ; qui a trouvé comment bien vivre n’a rien d’autre à chercher. Il y a donc une analogie entre l’utilité de la sagesse et le désintéressement de la *théoria* : dans les deux cas, on découvre l’éminence de ce qui ne renvoie à rien d’autre qu’à soi-même, l’éminence de l’activité, de la jouissance de la fin dernière. De plus, l’accès à la science, qui permet la contemplation, suppose la sagesse comme sa condition : pour accéder à la science, il faut être en situation de reconnaître ce que l’on n’a pas inventé soi-même. La connaissance, et par excellence la connaissance certaine, suppose un effacement du sujet. Connaître n’est possible que si l’on ne fait pas obstacle à ce qui est à connaître ; les obstacles peuvent être de nature différente, distraction, paresse, mégalomanie, attachement à des idées préconçues … dans tous les cas, ils se ramènent à l’attachement à la singularité. On peut appeler « corps » ce système de préoccupations narcissiques : mes affects, mes préjugés, mes intérêts. La science exige une purgation : il faut pouvoir libérer en soi ce qui est capable de viser l’universel, ce qui n’est pas obéré par le poids de l’enracinement dans l’ici et le maintenant. Ainsi la science s’accomplit-elle comme prolongement de la sagesse, de la liberté à l’égard de soi-même. Enfin, la science alimente la sagesse : la reconnaissance du Bien, du Beau, du Vrai enchante et fait connaître le vrai sens de chaque réalité. Le sage est donc toujours en même temps savant.

1. **Les réquisits de la science : universalité, nécessité**
   1. **La science au-delà de l’art**

> En un sens large, la science peut s’entendre de toute forme de compétence apte à agir sur son objet infailliblement : on peut dire d’un artisan qu’il a la « science » de son art dans la mesure où il sait écarter l’arbitraire, les flottements dommageables.

« La science est dite spéculative, pratique et poétique et chacune de ces différences marque une relation, la science étant la théorie de quelque chose, la production de quelque chose et l’action de quelque chose ». Aristote *Topiques* VI,6

> Mais, en un sens plus étroit, la science se définit par les conditions qui rendent possible la certitude. Elle se distingue de l’art, comme habileté, en ceci qu’elle est étrangère au particulier ; elle suppose une certaine liberté à l’égard des besoins : « c’est pourquoi les arts mathématiques sont apparus d’abord en Égypte , où la caste des prêtres disposaient du loisir » id. *Métaphysique* A 1

**La science ne peut pas tenir lieu de toute connaissance ; elle ne saurait remplacer la connaissance du terrain, la familiarité avec la multiplicité des cas particuliers.** Pour l’efficience il n’est donc pas possible de faire l’économie de la connaissance empirique. Si, en effet, le but est de traiter le singulier, seule la connaissance du singulier est opératoire.

« Ce n’est pas l’homme que guérit le médecin, sinon de façon contingente, mais Callias ou Socrate ou quelque autre ainsi dénommés en particulier, à qui il revient d’être homme : si donc on a la raison sans l’expérience, et si l’on connaît la vérité générale tout en ignorant les cas particuliers qu’elle renferme, on commettra beaucoup d’erreurs thérapeutiques. »

*Métaphysique* A 1

* 1. **La science a pour objet la nécessité**

Le domaine de la science se trouve ainsi délimité par un jeu d’exclusions : elle ne peut porter que sur la nécessité. Il faut distinguer, en effet, l’activité de l’esprit qui consiste à délibérer, à statuer dans l’horizon du contingent et celle qui tend à connaître ce qui est immuable. Ce n’est pas la même chose, en effet, de prendre une décision dans un contexte mouvant et de connaître des réalités indépendantes du contexte. On ne parlera de science que dans ce deuxième cas.

«  Nous avons divisé les vertus de l’âme, et distingué, d’une part les vertus du caractère, et d’autre part celles de l’intellect Nous avons traité en détail des vertus morales ; pour les autres restantes, après quelques remarques préalables au sujet de l’âme, voici ce que nous avons à dire.

Antérieurement nous avons indiqué qu’il y avait deux parties de l’âme, à savoir la partie rationnelle et la partie irrationnelle. Il nous faut maintenant établir pour la partie rationnelle elle-même, une division de même nature. Prenons pour base de discussion que les parties rationnelles sont au nombre de deux, l’une par laquelle nous contemplons ces sortes d’êtres dont les principes ne peuvent être autrement qu’ils ne sont, et l’autre par laquelle nous connaissons les choses contingentes : quand, en effet, les objets diffèrent par le genre, les parties de l’âme adaptées naturellement à la connaissance des uns et des autres doivent aussi différer par le genre, s’il est vrai que c’est sur une certaine ressemblance et affinité entre le sujet et l’objet que la connaissance repose. Appelons l’une de ces parties la partie *scientifique*, et l’autre la *calculatrice*, délibérer et calculer étant une seule et même chose, et on ne délibère jamais sur les choses qui ne peuvent être autrement qu’elles ne sont. Par conséquent la partie calculative est seulement une partie de la partie rationnelle de l’âme. Il faut par suite bien saisir quelle est pour chacune de ces deux parties sa meilleure disposition : on aura là la vertu de chacune d’elles et la vertu d’une chose est relative à son œuvre propre. » *Ethique à Nicomaque* VI 1139 a sqq

Ainsi ne peut-on pas parler de science à propos de ce qui est à venir et contingent. **Il n’y a pas de science des futurs contingents.** Ce qui dépend de la rencontre de plusieurs facteurs ne peut être prévu : dans ce cas, le présent ne porte pas en lui l’avenir avec nécessité, la prévision est impossible. La recherche de la nécessité est déçue. De deux propositions contradictoires, nécessairement l’une est vraie et l’autre fausse ; la contradiction offre la figure de la nécessité par excellence : ne pouvant être ni fausse ensemble ni vraies ensemble, il faut que l’une exclut l’autre. Or les deux propositions « il y aura demain une bataille navale » et « il n’y aura pas demain une bataille navale » sont formellement contradictoires parce qu’incompatibles, mais il est, en même temps impossible de trancher : elles sont incompatibles sans que l’une soit vraie et l’autre fausse puisqu’elles portent toutes deux sur un futur contingent. (*De l’Interpréation*) Là où l’on devrait pouvoir trouver la nécessité de l’exclusion, on doit se contenter de la coexistence … en attendant demain « pour voir ». En pareil cas, la science est impossible : la nécessité ne porte que sur l’exclusion des propositions ( il est exclu que les propositions coexistent) et non pas sur l’exclusion de celle-ci par celle-là. On est en présence d’un indécidable qui a paradoxalement la forme de la contradiction, laquelle devrait nous permettre de décider.

Ce type de situation est typique de l’impossibilité de la science en raison de la nature de l’objet à connaître. L’impossibilité de la science ne tient pas ici à la faiblesse de notre capacité à connaître mais de l’inadéquation entre l’objet et les réquisits de la science.

La question se pose donc de savoir quel type de réalité est rebelle à la science. Ce n’est pas un hasard si Aristote prend une bataille navale comme exemple de réalité inaccessible à la science. L’événement historique est à la convergence de facteurs de différentes natures : le temps qu’il fait, le tempérament des chefs, la vigueur et la volonté des soldats etc. L’événement fait irruption dans une structure, il est atypique et surprenant ; il peut introduire une solution de continuité.

**La science a pour objet les rapports constants ; elle se rapporte à la structure et non à l’événement.** Elle met ainsi au jour les relations d’adéquation entre les parties d’un tout. La nécessité qu’elle connaît est ainsi fondée sur la finalité : elle rend raison de l’exclusion du contraire en manifestant le lien intelligible entre organe et fonction, par exemple.

Ce type de nécessité peut ainsi susciter l’émerveillement : **le *taumazein* n’est pas simplement l’étonnement de celui qui prend conscience de la distance entre ce qui est et ce qu’il attendait ; il est aussi l’enchantement de celui qui a compris que la réalité est ordonnée**. L’adéquation entre l’intelligible et l’intelligence ne va pas de soi : il pourrait se faire que le réel ne correspond pas à nos attentes logiques ; que l’intelligence ne soit pas précédée par un intelligible. L’émerveillement est la reconnaissance d’un accord entre connaissable et connaissance ; cette « reconnaissance » doit être prise au double sens d’explicitation et de gratitude.

« En toutes les parties de la Nature il y a des merveilles ; on dit qu'Héraclite, à des visiteurs étrangers qui, l'ayant trouvé se chauffant au feu de sa cuisine, hésitaient à entrer, fit cette remarque : *« Entrez, il y a des dieux aussi dans la cuisine. »* Eh bien, de même, entrons sans dégoût dans l'étude de chaque espèce animale : en chacune, il y a de la nature et de la beauté. Ce n'est pas le hasard, mais la finalité qui règne dans les oeuvres de la nature, et à un haut degré ; or, la finalité qui régit la constitution ou la production d'un être est précisément ce qui donne lieu à la beauté.  
      Et si quelqu'un trouvait méprisable l'étude des autres animaux, il lui faudrait aussi se mépriser lui-même, car ce n'est pas sans avoir à vaincre une grande répugnance qu'on peut saisir de quoi se compose le genre Homme, sang, chair, os, veines, et autres parties comme celles-là.  
      De même, quand on traite d'une partie ou d'un organe quelconques, il faut garder dans l'esprit qu'on ne doit pas seulement faire mention de la matière et voir là le but de la recherche, mais qu'on doit s'attacher à la forme totale ; ainsi considère-t-on une maison tout entière et non pas seulement les briques, le mortier, les bois. Pareillement, dans l'étude de la Nature, c'est la synthèse, la substance intégrale qui importent, et non des éléments qui ne se rencontrent pas séparés de ce qui fait leur substance.» *Les Parties des Animaux*, I, 5, 645a 16-36

De même qu’il n’y a pas des science du contingent, il ne saurait y avoir de science de l’individuel.

* 1. **la science a pour objet l’universel**

La science ne peut se contenter de constater un état de fait. Elle se constitue par la relation qu’elle établit entre ce qui est donné et ce par quoi il peut être. Quand bien même nous serions, depuis la lune, observateurs privilégiés d’une éclipse, nous ne la comprendrions pas de manière scientifique : le simple fait de changer de point de vue ne suffit pas à donner accès à la connaissance par les causes. Si donc il faut accéder aux causes pour connaître ce qui est donné, il faut se résoudre à dépasser le point de vue du constat de l’individuel :

«  Il n’est pas possible non plus d’acquérir par la sensation une connaissance scientifique. En effet, même si la sensation a pour objet une chose de telle qualité et non seulement une chose individuelle, on doit du moins nécessairement percevoir telle chose déterminée dans un lieu et à un moment déterminés. Mais l’universel, ce qui s’applique à tous les cas, est impossible à percevoir, car ce n’est ni une chose déterminée, ni un moment déterminé , sinon ce ne serait pas un universel, puisque nous appelons universel ce qui est toujours et partout. Puisque donc les démonstrations sont universelles, et que les notions universelles ne peuvent être perçues, il est clair qu’il n’y a pas de science par la sensation. Mais il est évident encore que, même s’il était possible de percevoir que le triangle a des angles égaux à deux droits, nous en chercherions encore une démonstration, et que nous n’en aurions pas ( comme certains le prétendent) une connaissance scientifique : car la sensation porte nécessairement sur l’individuel, tandis que la science consiste dans la connaissance universelle. Aussi si nous étions sur la lune, et que nous voyions la terre s’interposer sur le trajet de la lumière solaire, nous ne saurions pas la cause de l’éclipse : nous percevrions qu’en ce moment il y a éclipse, mais nullement le pourquoi, puisque la sensation, avons-nous dit, ne porte pas sur l’universel. » *Organon ivre IV,§31*

Ce mouvement propre à la science qui consiste à dépasser le fait singulier pour l’inscrire dans la perspective qui permet d’en rendre raison est caractéristique la science comme don, dans la logique chrétienne.

1. **Le don de science**

« Un rejeton sortira de la source de Jessé, un surgeon poussera de ses racines.  
Sur lui reposera l’Esprit de Yahvé,  
esprit de sagesse et d’intelligence,  
esprit de conseil et de force,  
esprit de connaissance et de crainte de Yahvé :  
son inspiration est dans la crainte de Yahvé.  
Il jugera, mais non sur l’apparence. Il se prononcera, mais non sur le ouï-dire. » *Isaïe,* 11,3

La tradition chrétienne considère la science comme l’un des sept dons du Saint-Esprit. Elle fait partie des trois dons qui touchent la faculté de connaître avec la sagesse et l’intelligence. Alors que la sagesse fait goûter Dieu lui-même et que l’intelligence donne la compréhension des vérités révélées, la science est le don par lequel nous apprécions sainement les choses créées, et nous connaissons la manière d’en bien user et de les diriger vers leur fin dernière qui est Dieu. La science est ici comprise à partir de la finalité ; elle suppose que la réalité est ordonnée à Dieu qui en est le principe et la fin. De même que, dans la logique platonicienne, la science est la connaissance du Bien duquel participent les Idées desquelles participe tout ce qui est, ici la science consiste à discerner Dieu alpha et oméga de toute chose. La science donne la connaissance de la cause suprême, qui en est en même temps la fin ; elle permet de comprendre la raison d’être de ce qui est et d’en apprécier le sens.

Le propre de la science est de juger comme il faut des créatures. Or, il y a des créatures qui sont pour l'homme une occasion de se détourner de Dieu, selon la Sagesse (14, 11): " Les créatures sont devenues une abomination, un piège pour les pieds des insensés. " Ces insensés n'ont pas sur les créatures un jugement droit, parce qu'ils estiment qu'il y a en elles le bien parfait, ce qui les conduit à pécher en mettant leur fin en elles, et à perdre le vrai bien. Ce dommage est révélé à l'homme lorsqu'il apprécie justement les créatures, ce qu'on fait par le don de science. C'est pourquoi on situe la béatitude des larmes comme répondant au don de science. Thomas d’Aquin *Somme théologique* II a, II ae q 9 a1

La science peut être tenue pour connaissance suprême. Son objet est la réalité empirique appréhendée *sub specie aeterni*, sous le rapport de l’éternité, comprise ici à partir de la révélation. La foi n’est pas considérée comme une conjecture ou comme un pari audacieux ; elle fait participer l’homme à la connaissance que Dieu a de lui-même et de sa création. La science est ainsi paradoxalement connaissance parfaite : éclairée par la foi, elle explicite la réalité par le contenu révélé. La science qui est l’objet du don est ainsi supérieure à la science obtenue par le seul effort humain ; mais elle n’est pas en contradiction avec cette dernière. Il s’agit toujours de discerner, de délimiter, de mettre en relation, pour remonter au principe.

La grâce est plus parfaite que la nature; elle ne va donc pas se trouver en défaut dans le domaine où l'homme peut être parfait par nature. Or, lorsque l'homme par sa raison naturelle adhère en toute intelligence à une vérité, il est doublement perfectionné en face de cette vérité; d'abord parce qu'il la saisit; puis parce qu'il a sur elle un jugement certain. C'est pourquoi deux conditions sont requises pour que l'intelligence humaine adhère d'une manière parfaite à la vérité de foi. L'une est qu'elle saisisse sainement ce qui est proposé; cela regarde, comme nous l'avons dit, le don d'intelligence. Mais l'autre est qu'elle porte un jugement sûr et droit en la matière, c'est-à-dire en discernant ce qui doit être cru. C'est pour cela que le don de science est nécessaire. Ibid.