

Jean-Michel Besnier

# LES THÉORIES DE LA CONNAISSANCE

*Que  
sais-je?*





Jean-Michel Besnier

LES THÉORIES  
DE LA  
CONNAISSANCE

*Cinquième édition mise à jour  
10<sup>e</sup> mille*

*Que  
sais-je?*

## À lire également en **Que sais-je ?**

COLLECTION FONDÉE PAR PAUL ANGOULVENT

Hervé Barreau, *L'Épistémologie*, n° 1475.

Sylvain Auroux, *La Philosophie du langage*, n° 1765.

Dominique Lecourt, *La Philosophie des sciences*, n° 3624.

Michèle Kail, *L'Acquisition du langage*, n° 3939.

Michel Fayol, *L'Acquisition du nombre*, n° 3941.

Michel Fayol, *L'Acquisition de l'écrit*, n° 3970.

ISBN 978-2-7154-2360-2

ISSN 0768-0066

Dépôt légal – 1<sup>re</sup> édition : 2005  
5<sup>e</sup> édition mise à jour : 2024, mars

© Presses Universitaires de France/Humensis, 2024  
170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

## Avant-propos

« Pour forger, il faut un marteau, et pour avoir un marteau, il faut le fabriquer. Ce pourquoi on a besoin d'un autre marteau [...]. » Spinoza voulait réformer l'entendement\*<sup>1</sup> « pour qu'il comprenne les choses facilement, sans erreur et le mieux possible », mais il ne croyait pas dans les vertus d'une théorie de la connaissance se présentant comme l'inventaire raisonné des instruments nécessaires pour connaître. La bonne méthode consistait, pour lui, en une autoréflexion de la connaissance en acte : comme on prouve le mouvement en marchant, on édifie la science en connaissant (en forgeant progressivement ses outils) et non pas parce qu'on applique des méthodes qui supposeraient la connaissance déjà acquise.

Soucieuse d'éviter la recherche à l'infini des moyens de connaître, l'argumentation de Spinoza n'a cependant pas empêché que la connaissance soit apparue comme un problème exigeant des théories. Aujourd'hui, de nombreux philosophes et hommes de science considèrent même comme étant de première urgence la tâche d'élaborer « une connaissance de la

---

1. La première occurrence d'un mot défini dans le glossaire est suivie d'un astérisque (\*).

connaissance ». Leurs raisons méritent d'être brièvement examinées.

Le mobile le plus immédiat qui nourrit l'enquête épistémologique résulte de la prise de conscience accrue de nos ignorances. Tout se passe comme si l'étendue de notre savoir jetait une ombre grandissante sur les objets auxquels s'appliquent nos facultés de connaître. Plus nous savons et plus nous découvrons combien nous ignorons. Personne ne croit plus, comme lord Kelvin au XIX<sup>e</sup> siècle, à l'achèvement prochain des sciences physiques, et l'on tend même à se résigner à ce que nous demeurent voilées les 10-43 premières secondes de l'univers. S'efforcer de comprendre pourquoi nous nous trompons, pourquoi nous errons, pourquoi nos connaissances semblent ainsi affectées d'une indélébile « tache aveugle » : telle est l'ambition initiale des théories de la connaissance, contemporaines des grandes découvertes scientifiques.

Ignorance n'est pas innocence, et les hommes de science le savent bien. Les tiendrait-on, autrement, pour responsables des désordres que les applications de leurs travaux peuvent provoquer ? L'accusation qu'on leur porte d'être des « apprentis sorciers » traduit la conviction populaire qu'un savoir vrai et entier apporterait le bien tandis que leur demi-science serait grosse de tous les dégâts. En ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, la réflexion sur les mécanismes qui engendrent les connaissances prend parfois la forme d'une autocritique : comment la science a-t-elle pu se rendre complice de tant d'horreurs ? Le XVIII<sup>e</sup> siècle en espérait Lumières et Liberté,

le xx<sup>e</sup> siècle a appris à la redouter comme l'agent des catastrophes les plus irréparables. Il y a de ce fait, dans le projet de connaître la connaissance, l'ambition de maîtriser la perversion toujours envisageable des instruments du progrès technoscientifique, le désir de restaurer la confiance du citoyen qui attend de la démocratie qu'elle conjugue et pondère l'un par l'autre le savoir et le pouvoir.

C'est d'ailleurs sur le front de l'éthique et de la politique que certains hommes de science – comme Jacques Monod – n'hésitent pas à justifier leur intérêt pour le questionnement épistémologique : mettre en lumière les ressorts de la découverte scientifique, évaluer les moyens conceptuels à l'œuvre pour constituer l'objectivité et interroger les modes d'organisation de la communauté des savants, n'est-ce pas militer pour les idéaux du siècle des Lumières : la Raison et le progrès moral ? Bien comprise, l'objectivité scientifique décrit et consacre l'intersubjectivité des hommes de science. Dans cette perspective, la théorisation de l'acte de connaître débouche sur l'éthique de la connaissance et sur le rêve d'une humanité délivrée des frayeurs qu'entretiennent les obscurantismes de toute sorte. À l'heure où l'on déplore volontiers la perte des repères symboliques et le triomphe d'un scepticisme généralisé, il paraît donc urgent de soutenir l'action des « travailleurs de la preuve », comme les nommait Gaston Bachelard, et de justifier leur vocation à la vérité.

Si la caution du philosophe ne suffit pas, on ira chercher celle de l'économiste qui sait de quel poids

la connaissance pèse désormais dans la balance des « nouveaux pouvoirs ». Le scénario des prospectivistes ne manque jamais de souligner que les savoirs seront au XXI<sup>e</sup> siècle l'une des sources essentielles de richesses. Au premier rang d'entre eux, Alvin Toffler va jusqu'à prédire la prochaine dématérialisation du capital et sa transformation en « symboles qui ne représentent eux-mêmes que d'autres symboles, enclos dans les mémoires et la pensée des hommes – ou des ordinateurs<sup>1</sup> ». Le travail de la terre et les machines industrielles seraient ainsi en passe de céder la place au savoir comme ressource économique dominante. Dans le droit-fil de la révolution informatique, le triomphe de l'« immatériel » annoncerait que le pouvoir appartiendra à celui qui sait manipuler les symboles, maîtriser les sources d'information, gérer et exploiter les connaissances.

Voilà peut-être la raison ultime qui rend légitime l'intérêt accru pour les théories cognitives, les méthodes d'apprentissage, la logique floue\*, la neurobiologie et les recherches sur la construction des savoirs. S'il ne s'exprime pas en philosophe, A. Toffler n'en réclame pas moins les efforts des théoriciens de la connaissance : « Le savoir est encore plus mal réparti que les armes et la richesse. Il en résulte qu'une redistribution du savoir (et surtout du savoir sur le savoir) est plus importante encore

---

1. Alvin Toffler, *Les Nouveaux Pouvoirs. Savoir, richesse et violence à la veille du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1991.

qu'une redistribution des autres ressources, qu'elle peut d'ailleurs engendrer<sup>1</sup>. »

S'attacher à démonter les mécanismes de la connaissance, à identifier ses présupposés théoriques et à exprimer ses implications philosophiques : qui dira que cette entreprise est vaine si elle concourt à prévenir l'erreur, à maîtriser les conséquences des progrès technoscientifiques, à élucider les conditions d'une morale laïque et finalement à accueillir les promesses du futur ?

Dans une large mesure, la sagesse de l'homme de ce début de siècle est solidaire de sa volonté d'interroger les sources et les voies de la connaissance. La Renaissance avait éprouvé cette solidarité d'où étaient issues les grandes figures de l'humanisme.

---

1. *Ibid.*



PREMIÈRE PARTIE

# Connaître la connaissance

## CHAPITRE PREMIER

# Antécédents philosophiques

Pour qu'une théorie de la connaissance soit envisageable, il faut au moins que soient clairement distingués le sujet qui connaît et l'objet à connaître. De ce point de vue, une expérience cognitive minimale est requise, au terme de laquelle le sujet a dû éprouver la résistance de l'objet et se trouver en quelque sorte « dénié » sur ses dispositions à comprendre la réalité. Expérience d'une séparation, à la limite douloureuse, qui consacre la révélation du doute, ainsi que Hegel la décrit dans le premier chapitre de sa *Phénoménologie de l'esprit*. La conscience qui s'éprouve d'abord dans la « certitude sensible » en vient à désespérer d'elle-même, découvrant l'extrême précarité de son savoir, et elle se résout à la nécessité d'une réflexion théorique sur son pouvoir de connaître.

La connaissance devient un problème théorique et non plus seulement une activité tournée vers le monde, dès lors que le savoir se révèle autre chose qu'une simple reproduction des réalités et s'impose comme le produit de l'élaboration du matériau auquel le sujet est d'abord confronté. Le théoricien de la connaissance se demande alors comment s'effectue cette élaboration

qui a conduit au savoir, par quels prismes la réalité est passée avant de devenir un objet pour le sujet qui connaît. Il doit finalement se convaincre du fait que celui-ci a essentiellement à faire avec ses représentations, qu'il n'est pas de connaissance sans le truchement de signes pour interpréter le réel, et que, par conséquent, le mécanisme de production de ces représentations et de ces signes peut seul donner les clés de la compréhension du pouvoir de l'homme de s'assimiler ce qui n'est pas lui. Comment nos concepts, qui sont des synthèses, demandera Kant, peuvent-ils synthétiser des représentations sensibles d'une nature différente de la leur ? Comment ce qui est *en-soi*, dira Hegel, peut-il devenir *pour-moi* ? Telle est bien la formulation philosophique du problème de la connaissance qui met au premier plan la notion de représentation. Afin de résoudre ce problème, il se trouvera quelques philosophes pour tâcher de surmonter ou neutraliser l'espace qui sépare sujet et objet. Penseurs du système ou théoriciens de l'expérience mystique, ils associeront la finitude à la représentation et la philosophie à la quête de l'unité absolue.

## I. – Assumer la rupture

C'est au sortir de la Renaissance que se mettent en place les théories de la connaissance auxquelles se réfèrent aujourd'hui encore les philosophes et les scientifiques soucieux de dégager le sens et les implications

de leurs démarches. Est-ce à dire qu'auparavant on n'interroge pas l'acte de connaître ? On ne saurait évidemment aller jusque-là, mais il est clair qu'avec les Temps modernes les pouvoirs humains de connaître prennent un relief particulier et appellent une réflexion spécifique. On ne se contente pas de définir la nature de la science pour justifier la recherche de la vérité, mais on questionne alors – explicitement – les limites du savoir, les objets qui lui sont accessibles ainsi que les compétences psychologiques du sujet connaissant.

Les théories de la connaissance semblent devoir se développer dans un contexte de rupture, et, de ce point de vue, la Renaissance a dû leur être propice : on procède alors à la destruction de la grande synthèse léguée par Aristote aux Pères de l'Église et qui offrait aux hommes un fonds commun d'évidences sur le monde. Le désarroi épistémologique qui en résulte d'abord favorise aussi bien la crédulité et la croyance en la magie que le désir de découvrir le monde et de réaliser tous les possibles. Cette deuxième attitude explique que la connaissance soit devenue une valeur dominante dans le contexte du XVI<sup>e</sup> siècle – connaissance sans beaucoup de méthode, investie dans l'érudition, la collection des faits, les descriptions de voyages ou la traduction des œuvres de l'Antiquité. C'est l'époque où l'on traduit par exemple Platon, Archimède, Apollonius et Pappus.

La volonté débridée de connaître paraît au service d'une sécularisation de la pensée : l'homme devra bientôt assumer sa solitude au sein d'un monde devenu infini et tâcher de reconstruire les repères symboliques qui

structuraient son existence dans le Cosmos fermé des Anciens. De ce point de vue, les théories de la connaissance accompagneront naturellement l'ambition de retrouver le sens de la présence de l'homme dans le monde ; elles devront remédier au scepticisme en garantissant que l'alliance avec la nature, si elle n'est plus évidente, n'en est pas moins promise, au terme de l'effort pour connaître. Au xvii<sup>e</sup> siècle, l'œuvre de Descartes traduit la dimension spirituelle et métaphysique qui sous-tend, à l'aube des Temps modernes, la volonté de savoir : interrogeant le sujet et ses ressources intellectuelles, elle entreprend à sa manière de combler avec les seules forces du cogito la rupture de l'homme avec le monde qui résulte, selon la Bible, de la faute originelle et contre laquelle les traditions religieuses entendaient prémunir. C'est en quoi elle reconduit peut-être la connaissance à son origine prométhéenne et transgressive. Réfléchir sur le pouvoir humain de connaître implique en effet d'assumer la violence jadis faite aux dieux et de leur signifier un peu plus leur congé. Parce qu'il peut connaître, l'homme est virtuellement « comme maître et possesseur de la nature », selon l'expression de Descartes.

Mais, avant Descartes, l'œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464) est emblématique de cette valorisation de la connaissance qui débouchera plus tard sur une revendication d'autonomie et de maîtrise sur l'univers. Ernst Cassirer n'hésitait pas à décrire le Cusain, ainsi qu'on le nomme, comme « le fondateur et le champion de la Philosophie moderne ». La raison principale en

est qu'il dégage les critères requis pour penser l'efficacité de l'acte de connaître, et cela contre la théologie qui les occultait à son profit. En évoquant quelques principes développés par l'auteur de *La Docte Ignorance*, on comprendra au prix de quelles ruptures le pouvoir humain de connaître s'est trouvé valorisé.

## II. – Docte ignorance

On ne connaît, selon Nicolas de Cues, qu'en séparant et en opposant les phénomènes, grâce aux mots et aux concepts. C'est pourtant la recherche de l'unité suprême qui mobilise le sujet de la connaissance. De sorte que l'homme se découvre en quelque sorte enfermé dans la sphère de l'intelligible et, en même temps, habité du désir d'investir celle de l'inintelligible pour lui – celle de l'infini et du divin qui se situe par-delà les oppositions qui donnent seules matière à connaître. Par là s'explique qu'il ne soit d'accès à Dieu que négatif et qu'on doive parler d'une connaissance négative (d'une « docte ignorance<sup>1</sup> »), sur le modèle de la théologie négative : Dieu se donne à connaître dans la mesure de ce qui dépasse le pouvoir humain de connaître.

Loin que cette situation accorde l'avantage au point de vue théologique, elle contribue à rendre autonome

---

1. Nicolas de Cues, *La Docte Ignorance* (1439), trad. Moulinier, Paris, Puf, 1979.

celui de la science. En effet, si Dieu est incommensurable avec notre faculté de connaître, on ne saurait en déduire les êtres singuliers qui peuplent l'univers et dont nous voudrions faire la science. N'en déplaise aux théologiens, les individus sont en ce sens strictement « casuels », c'est-à-dire contingents\*. Faute de pouvoir les dériver de l'unité suprême, force est de chercher à les connaître en eux-mêmes et à partir d'eux-mêmes. Chacun des objets à connaître sera donc conçu comme autosuffisant, et c'est en tant que tel qu'il sera confié à l'intelligence humaine chargée de le comprendre dans ses caractères spécifiques. Telle est l'amorce des théories de la connaissance qui voient le jour dans le contexte désenchanté de la Renaissance : l'absolu reste le but du savoir, mais il est localisé dans les créatures et non plus dans l'au-delà de notre connaissance ; l'infini dessine l'horizon du savoir, non pas comme l'indétermination que les Anciens rejetaient de leur Cosmos, mais comme la somme des objets finis soumis à l'intelligence humaine. En bref, la créature est désormais comprise comme l'autoprésentation du Créateur, et c'est à ce titre qu'elle offre la perspective d'une connaissance du divin.

La science des hommes peut donc s'attacher au monde visible, sans s'exposer à l'impiété ou à l'indignité ; c'est en le faisant qu'elle prospecte le Créateur invisible. Nicolas de Cues a cette belle formule : « Nous connaissons l'unité de la vérité inatteignable dans l'altérité des conjectures. » Ainsi *La Docte Ignorance* donne-t-elle congé à la théologie, tout en sauvegardant

le caractère édifiant de la volonté de savoir. La connaissance humaine se trouve en quelque sorte sanctifiée, et les théories qu'on en pourra faire par la suite participent, à leur manière, d'une ambition de légitimer et de célébrer le pouvoir des hommes arraché aux dieux. Du monde clos, les hommes s'ouvrent désormais à un univers infini, selon la fameuse expression d'Alexandre Koyré, et l'autoéclucidation de leur faculté de connaître devient une source essentielle d'efficacité pour cette ouverture. Aux yeux du Cusain, le savoir des hommes est à l'absolu ce que le polygone est au cercle, c'est-à-dire l'objet d'une approximation illimitée mais virtuellement déterminable (en termes mathématiques). La quadrature du cercle et le concept de limite constituent en quelque sorte les métaphores pour justifier l'effort que déploieront les philosophes sur le terrain des théories de la connaissance.

Cette brève évocation de l'impact des thèses de Nicolas de Cues au seuil de la modernité n'empêche pas que les théorisations de l'acte de connaître aient commencé avant *La Docte Ignorance* – et *a fortiori* avant le *Discours de la méthode* de Descartes. Dans leurs grandes lignes, elles sont contemporaines des premières interrogations sur les conditions de la recherche de la vérité et, à cet égard, elles naissent avec la philosophie elle-même ; si les Temps modernes les rendront systématiques – notamment pour amortir les effets de la destruction des certitudes anciennes –, Platon en dessine certains traits qu'il convient ici de restituer.

### III. – Connaître n'est pas sentir

C'est dans une situation culturelle dominée par l'offensive des sophistes\* contre l'idée d'un savoir universel que Platon et certains de ses contemporains (Criton, Simmias de Thèbes...) interrogent la nature de la science. « L'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent et de la non-existence de celles qui n'existent pas » : cette déclaration imputée à Protagoras est en effet un véritable défi pour la pensée ; elle expose le savoir à une indétermination absolue et le savant à n'être qu'un imposteur. Platon écrit le *Théétète* pour tenter d'arracher la science aux sophistes. Ce faisant, il dessine les cadres d'une théorie de la connaissance qui ménage une place à la compréhension de l'erreur, faute de quoi il n'est pas de vérité concevable.

La démarche suivie par Socrate dans ce dialogue met en œuvre une réfutation de la théorie sensualiste de la connaissance dans laquelle Protagoras et les sophistes prétendaient puiser leurs arguments. Elle vaut d'être retracée car la thèse qu'elle réfute et qui soutient que le savoir est issu de la sensation a devant elle un bel avenir. Elle est, en outre, l'occasion de la mise en évidence des réquisits pour fonder philosophiquement la prétention au savoir – ce qui nous intéresse ici au premier chef.

Que résulte-t-il donc de l'affirmation soutenue par Protagoras selon laquelle la science n'est rien d'autre

que la sensation ? À première vue, trois conséquences qui contreviennent à l'idée que le sens commun se fait du savoir : 1/ « La sensation, en tant que science, a toujours un objet réel » (152c) ; elle est toujours vraie pour celui qui l'éprouve ; autrement dit, elle rend l'erreur impensable. 2/ Si la science se réduit à la sensation, il n'y a pas d'accord possible entre les hommes ; rien n'existe en soi qui permettrait un tel accord et chacun est le jouet de ses sens, lesquels modifient même à tout moment l'identité du sujet qui prétend se confier à eux pour connaître. 3/ Les mots ne veulent plus rien dire puisqu'ils ont l'impossible fonction de dénoter des réalités qui sont en fait toujours changeantes. Il faut donc en convenir : confondre la science avec la sensation, c'est s'interdire la vérité et l'erreur, l'objectivité et l'intersubjectivité, le langage et l'effort conceptuel – c'est-à-dire les éléments minimaux que paraît requérir l'ambition de connaître.

Négativement se profile ainsi, avec Platon, l'armature des interrogations sur lesquelles s'édifieront les théories de la connaissance : quelles « visions » sont en nous qui nous portent à croire qu'on peut se tromper, qu'il nous est permis de distinguer le rêve de la réalité, qu'il y a une réalité en soi dont on peut collectivement débattre, que les mots veulent dire quelque chose et que la recherche du vrai ne se confond pas avec celle du meilleur pour nous ? Platon nous enseigne en outre que toute conception de la connaissance est sous-tendue par un « engagement ontologique » – ou, si l'on préfère, une définition de ce que l'on admet pour réel – qui en

# TABLE DES MATIÈRES

---

Avant-propos .....	3
--------------------	---

## PREMIÈRE PARTIE

### Connaître la connaissance

#### CHAPITRE PREMIER

<b>Antécédents philosophiques</b> .....	10
I Assumer la rupture.....	11
II Docte ignorance.....	14
III Connaître n'est pas sentir .....	17

#### CHAPITRE II

<b>Anatomie des théories</b> .....	21
I L'esprit n'est-il qu'un seau ?.....	23
II Empirisme et rationalisme .....	28
III Déduction et induction.....	31

#### CHAPITRE III

<b>Pour ne pas en finir avec la science</b> .....	36
I Hume : connaître, c'est croire .....	36
II Kant : connaître, c'est construire .....	39
III Le critère de l'« expérience possible » .....	44
IV Au risque de la réfutation .....	47
V Popper, Einstein et l'amibe .....	49
VI Contre le « théâtre cartésien » .....	57

SECONDE PARTIE  
**Métaphysique de la connaissance**

**Affirmer des raisons de croire** ..... 60

CHAPITRE PREMIER

**Les paradoxes de la cognition** ..... 63

I Connaître, c'est « computer » ..... 65  
II Connaître, c'est connecter ..... 72  
III Connaître par sélection naturelle ..... 76  
IV Connaître, c'est faire émerger ..... 80  
V Connaître, c'est déléguer à l'intelligence artificielle ... 86

CHAPITRE II

**Recherche et religiosité** ..... 90

I La question du sens ..... 92  
II Einstein avec Schopenhauer ..... 96  
III Connaître, c'est réduire à l'unité ..... 102

**Conclusion** ..... 112

**Glossaire** ..... 113

**Bibliographie** ..... 121