

UNIL / UNIGE

MÉMOIRE DE MASTER EN THÉOLOGIE

---

**Michael Polanyi**

*L'implication personnelle du sujet dans la connaissance*

---

*Présenté par :*

Olivier KESHAVJEE

*Directeur :*

Prof. Ghislain WATERLOT

*Expert :*

Prof. Christophe CHALAMET

22 septembre 2012

# Table des matières

<b>I. Introduction</b>	<b>1</b>
A. Problématique . . . . .	1
B. De la philosophie des sciences en théologie? . . . . .	2
C. Méthodologie. . . . .	3
D. Remarque sur les traductions . . . . .	3
<b>II. Michael Polanyi</b>	<b>4</b>
A. Hongrie (1891-1919) . . . . .	4
B. Allemagne (1919-1933) . . . . .	7
C. Manchester (1933-1959). . . . .	8
D. Les dernières années (1959-1976) . . . . .	10
<b>III. Polanyi sur l'implication du sujet dans la connaissance : <i>personal knowledge</i></b>	<b>14</b>
A. Introduction . . . . .	14
1. Les enjeux . . . . .	14
2. Le projet . . . . .	16
B. Développement. . . . .	17
1. Connaissance tacite : la structure <i>from-to</i> de la connaissance . . . . .	17
2. Croire pour connaître : justification d'une philosophie post-critique . . . . .	22
3. De la connaissance de la nature à la connaissance de Dieu. . . . .	33
C. Conclusion . . . . .	35
<b>IV. Réception, influence et résonances</b>	<b>36</b>
A. En philosophie . . . . .	37
1. Thomas S. Kuhn. . . . .	38
2. Karl Popper. . . . .	40
3. Hans-Georg Gadamer. . . . .	41
4. Alasdair MacIntyre . . . . .	43
B. En théologie . . . . .	44
1. Paul Tillich . . . . .	46
2. Leslie Newbigin. . . . .	47
3. Thomas F. Torrance . . . . .	51
4. J. Wentzel van Huyssteen . . . . .	55

<b>V. Évaluation à visée théologique</b>	<b>58</b>
A. Critiques générales de la pensée de Polanyi . . . . .	58
1. Quelques critiques récurrentes et mineures . . . . .	59
2. Polanyi, l'élitiste autoritaire . . . . .	60
3. Polanyi sans le réalisme . . . . .	62
4. Comment évaluer des visions rivales . . . . .	63
B. Qu'en est-il maintenant de l'objectivisme ? . . . . .	64
C. Pertinence pour la théologie . . . . .	66
1. La nature du discours théologique. . . . .	68
2. Les disciplines à pertinence théologique : le cas des sciences bibliques . . . . .	71
3. Conclusion : la théologie dans un univers polanyien. . . . .	79
<b>VI. Conclusion</b>	<b>81</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>83</b>
<b>Annexes</b>	<b>87</b>
A. Connaissance tacite : intuition et passions intellectuelles . . . . .	87
1. La méthode scientifique . . . . .	87
2. Le processus de découverte et le rôle de l'intuition . . . . .	89
3. La science, un projet passionnant et passionné . . . . .	92
B. La connaissance comme compétence : apprentissage, autorité et tradition . . . . .	95
1. Compétences ( <i>skills</i> ) . . . . .	96
2. Autorité et traditions . . . . .	96

# I. Introduction

## A. Problématique

Dans sa leçon d'adieu, D. Marguerat affirme qu'il n'est pas de recherche qui ne soit marquée du sceau de la subjectivité et de l'intuition. Et il continue : « Inutile d'insister, on sait tout cela aujourd'hui en milieu universitaire. »<sup>1</sup> Si aujourd'hui nous le savons, et le confessons par exemple en remplaçant parfois le terme « objectif » par « intersubjectif », de quelle manière la subjectivité et l'intuition marquent-elles la recherche universitaire ? Concrètement, à quel niveau et dans quelle mesure les résultats en sont-ils influencés ? Et quelles en sont les conséquences ? Peut-on encore parler de « connaissance » ? Et plus profondément, le sait-on vraiment ? Est-ce que ce constat a été réellement intégré par les chercheurs, ou continuent-ils de travailler de la même manière qu'auparavant, simplement en parlant différemment de leur travail ?

Il y a plus d'un demi-siècle, Polanyi travaille précisément sur cette question. Qu'en est-il de l'implication du chercheur dans sa recherche ? De quelle manière cette implication colore-t-elle la recherche ? Peut-on s'en débarrasser ? Si non, est-ce que toute la connaissance sombre dans le subjectivisme ? Entre le rationalisme des Lumières (qu'il appelle « objectivisme ») et l'irrationalisme postmoderne (qu'il appelle « nihilisme »), Polanyi essaie de tracer une troisième voie qui tienne compte de la situation personnelle du sujet connaissant, et de la réalité extérieure à lui-même de l'objet de sa connaissance.

Pour ce faire, il entreprend une étude minutieuse de la manière dont la science est poursuivie, et de son caractère profondément humain et personnel. Chimiste de profession, il se consacre principalement aux sciences de la nature, mais son érudition dans les sciences humaines et son intérêt pour la religion le poussent à chercher les implications de la philosophie des sciences de son époque sur la société et, voyant les problèmes qu'elle crée, à développer une nouvelle philosophie pour contribuer à l'essor d'une société plus libre. Fondamentalement, Polanyi s'oppose à l'attitude des Lumières qui cherche à établir une connaissance impersonnelle, objective et détachée, dans laquelle aucun élément personnel, de foi ou de tradition ne jouerait de rôle. Pour Polanyi, non seulement cet objectif est inatteignable, mais en plus il est destructeur, car il contribue à promouvoir une vision du monde dans laquelle l'humain et tout ce qui lui donne sens ne trouve pas sa place. Revaloriser la composante humaine de la connaissance (l'intuition, la compétence, l'autorité, la tradition, la foi) permet de revaloriser l'humain. Redonner à ces éléments leur importance ne va pas faire sombrer la connaissance dans

---

1. D. MARGUERAT, « Mon parcours d'exégète, Essai d'autobiographie », *Études Théologiques & Religieuses* 85.1, 2010, p. 89.

l'irrationalisme, le traditionalisme, le subjectivisme ou le fidéisme, car une réalité extérieure au chercheur — et la même pour tous — résiste à la possibilité de projeter n'importe quoi sur elle.

Près de soixante ans se sont écoulés depuis le *magnum opus* de Polanyi, et la situation ambiante a bien changé. Principalement, le « post-modernisme », que Polanyi mentionne par endroit sous le terme de « nihilisme » s'est établi une place respectée, et nombreuses de ses critiques (qui vont dans le même sens, quoique plus loin, que celles de Polanyi) sont des lieux communs. Il n'empêche, la « science » et la « scientificité » continuent d'exercer une influence considérable, dans bien des domaines et pour bien des personnes, d'une manière très similaire à l'« objectivisme » que Polanyi attaque. Le positivisme n'est plus au goût du jour pour une majorité de chercheurs, mais son influence demeure. L'approche de Polanyi, quoique située dans le temps, n'a que peu perdu de pertinence, comme critique d'une épistémologie non viable ou comme une alternative éclairante et stimulante. Présenter cette approche et ses implications d'une manière critique, tel est l'objectif de ce travail<sup>2</sup>.

## B. De la philosophie des sciences en théologie ?

Est-il légitime de faire de la philosophie des sciences pour un travail de théologie ? Dans n'importe quelle « science » ou domaine qui prétend produire des connaissances, il est légitime et fondamental de faire de l'épistémologie — bien que cet aspect soit certainement sous-évalué en théologie moderne. Mais est-ce légitime de faire de la philosophie des sciences ? Très certainement. Ce n'est pas la première fois qu'un théologien s'intéresse à la science, et de nombreux exemples d'illustres théologiens peuvent être donnés. Rien qu'au siècle passé, plusieurs théologiens influents ont publié sur la philosophie des sciences, parmi lesquels par exemple Tillich<sup>3</sup>, Pannenberg<sup>4</sup>. Plusieurs autres seront mentionnés dans ce travail par la suite.

La science a un impact direct sur la théologie, en tant que discours le plus déterminant dans notre société, délimiteur de ce qui peut et ne peut pas être pensé en toute bonne foi. Dans un contexte universitaire, nombre de théologiens cherchent à travailler de manière « scientifique », sans que l'on sache toujours très bien ce que cela signifie pour la théologie, ou même pour ses disciplines apparentées (historiographie, psychologie, sociologie, etc.) Ces éléments à eux seuls justifient un travail en philosophie des sciences dans le cadre de la théologie.

Polanyi offre, de par la nature même de son œuvre, diverses raisons supplémentaires de le prendre en considération. Ces raisons deviendront évidentes par la suite. Il suffira pour l'instant de mentionner que son œuvre, largement ignorée jusqu'à peu par les économistes et les philosophes, a de longue date reçu un accueil favorable parmi les théologiens.

---

2. Une des raisons qui m'a poussé à faire un travail de mémoire en épistémologie est la volonté de faire le tri entre mes différentes expériences théologiques. J'ai en effet eu le privilège d'étudier dans trois facultés de traditions réformées : la Faculté Jean-Calvin (Aix-en-Provence, France), la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Unil (Lausanne, Suisse), et the Faculty of Theology of Stellenbosch University (Stellenbosch, Afrique du Sud). Malgré un héritage réformé commun, ces trois traditions présentent des perspectives de recherche considérablement différentes, et pour une très grande partie s'ignorent ou se méprisent. Puisqu'il me semblaient que les raisons justifiant ces différences n'étaient pas discutées en cours mais assumées (du moins dans certaines de ces traditions), faire de l'épistémologie semblait un bon choix pour mettre ces éléments en lumière, comprendre les différences, et mieux me situer.

3. P. TILlich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, Ein Entwurf von Dr. Paul Tillich, Privatdozent an der Universität Berlin*, Göttingen, Vandenoerck & Ruprecht, 1923.

4. W. PANNENBERG, *Theology and the Philosophy of Science*, Philadelphia, Westminster John Knox Press, 1976.

## C. Méthodologie

Dans une première partie, je présente quelques éléments principaux de la vie de Polanyi. Celui-ci ayant insisté sur la dimension personnelle de toute la connaissance — et donc de sa théorie de la connaissance — cette étape est fondamentale, et plusieurs moments de sa vie anticiperont et éclaireront sa théorie.

La partie principale présente l'épistémologie polanyienne, à savoir la « connaissance personnelle ». Elle mettra en lumière les raisons pour lesquelles Polanyi entreprend de développer une épistémologie, comment il parvient à faire tenir ensemble ces deux termes apparemment antithétiques (« connaissance » et « personnelle »), et récapitulera sa résolution du « conflit » entre foi et raison. La plupart des exemples sont repris de Polanyi, et donc tirés des sciences dures. Leur application *a fortiori* pour la recherche en sciences humaines et en théologie est la plupart du temps suffisamment évidente pour que je n'ai pas besoin de l'explicitier : s'il y a une dimension personnelle dans la physique, à combien plus forte raison dans la théologie. Dans la dernière partie, je regarderai plus en détail des cas touchant de plus près à la théologie.

Polanyi étant peu connu, je procède ensuite à le mettre en perspective avec huit penseurs, philosophes et théologiens. J'ai opté pour de nombreuses petites comparaisons afin de pouvoir mieux situer Polanyi, et illustrer les différents domaines dans lesquels — en philosophie et en théologie — il a pu avoir une influence ou une « résonance », et les différentes manières dont il a été utilisé ou développé.

Dans la dernière partie, je présente quelques critiques à l'encontre de la pensée de Polanyi, un rapide aperçu des changements entre son époque et la nôtre quant à l'objet de sa critique (l'« objectivisme »), et deux applications personnelles de sa pensée pour ma compréhension de la théologie.

## D. Remarque sur les traductions

La grosse majorité de la littérature de et sur Polanyi est en anglais. J'ai choisi de traduire certaines citations, afin de ne pas brusquer la lecture par le passage d'une langue à l'autre — quant une traduction en français n'était pas difficile ou ne faisait pas perdre à la citation son mordant. Toutes les traductions en français, lorsqu'il y en a, sont donc les miennes.

## II. Michael Polanyi

Michael Polanyi (1891–1976) est un polymathe. « Homme de la renaissance »<sup>1</sup>, il a apporté des contributions importantes dans des domaines très variés, allant de la chimie physique théorique à l'épistémologie religieuse. Polanyi a exercé quatre carrières différentes : en médecine, en chimie, en économie et sciences sociales, ainsi qu'en philosophie des sciences. Sa pratique de la médecine — sa seule formation académique complète — ne durera que quelques années. Reconnu comme chef de file en chimie pour ses découvertes significatives, il reçoit divers prix internationaux, deux de ses étudiants seront lauréats Nobel (ainsi que son fils) et diront l'influence de Polanyi sur leur carrière, et la Royal Society of Chemistry en Grande Bretagne décerne encore tous les deux ans la *Polanyi Medal in Gas Kinetics*<sup>2</sup>. En 1946, il reçoit un doctorat *honoris causa* de Princeton University — en même temps que Niels Bohr et Linus Pauling, ainsi que Reinhold Niebuhr et Emil Brunner — pour ses travaux scientifiques et sa défense de la liberté scientifique dans ses ouvrages de sciences sociales et économie. Malgré ces accomplissements, c'est dans ses travaux de philosophie des sciences que Polanyi apporte sa contribution la plus originale et la plus remarquable, bien qu'il n'y entre que tardivement, passé la cinquantaine.

### A. Hongrie (1891-1919)

Michael Polanyi<sup>3</sup> est né le 11 mars 1891 à Budapest, 5<sup>ème</sup> enfant d'une famille juive non pratiquante, talentueuse et intellectuelle<sup>4</sup>. Son père, Mihály Pollacsek, est un riche constructeur de rails de trains, et offre à ses enfants la meilleure éducation possible. Des tuteurs privés enseignent l'anglais et le français en plus de l'allemand et du hongrois parlés à la maison. Leur mère, Cecile, organise un salon qui accueille artistes et écrivains. Le climat intellectuel vibrant de Budapest, réuni dans sa maison, a un effet très stimulant sur le jeune Polanyi : « I grew up

---

1. M. T. MITCHELL, *Michael Polanyi, The Art of Knowing*, Library of modern thinkers, Wilmington, ISI Books, 2006, p. 19-20.

2. M. J. NYE, *Michael Polanyi and His Generation, Origins of the Social Construction of Science*, Chicago, University of Chicago Press, 2011, p. xv. Cf. [www.rsc.org/Membership/Networking/InterestGroups/GasKinetics/awards.asp](http://www.rsc.org/Membership/Networking/InterestGroups/GasKinetics/awards.asp) (visité le 09.07.2012).

3. Son nom s'écrit en hongrois « Mihály Polányi ». Comme dans ses propres publications ainsi que dans la majeure partie de la littérature à son sujet, j'aurai recours à la forme anglicisée du nom, « Michael Polanyi ».

4. La biographie principale de Polanyi est W. T. SCOTT et M. X. MOLESKI, *Michael Polanyi, Scientist and Philosopher*, Oxford, Oxford University Press, 2005. D'autres références utilisées pour cette section sont R. GELWICK, *The Way of Discovery, an Introduction to the Thought of Michael Polanyi*, Oxford, Oxford University Press, 1977 ; MITCHELL, *Michael Polanyi, op. cit.* ; D. SCOTT, *Everyman Revived, The Common Sense of Michael Polanyi*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995 ; C. WEIGHTMAN, *Theology in a Polanyian Universe, the Theology of Thomas Torrance*, New York, Peter Lang, 1994 ; NYE, *Michael Polanyi and His Generation, op. cit.*

in this circle, dreaming of great things. »<sup>5</sup> En 1900, suite à des pluies abondantes, un important projet de construction ferroviaire est détruit, Mihály se voit contraint de payer de sa poche les quelques 2000 employés et fait faillite. Les Polanyis sont alors forcés à déménager dans un petit appartement et à vivre de manière plus humble.

Au gymnase, Polanyi est passionné de physique et d'histoire de l'art, témoignant déjà de son intérêt pour des domaines très variés. Il entre en 1908 à l'Université de Budapest pour étudier la médecine, bien que sa passion soit la chimie physique. Durant ses études, ses intérêts restent tournés autour des sciences naturelles. Avec son frère Karl et d'autres, il fonde le « Cercle Galilée » (*Galilei Kör*) pour « la défense et la propagation de la science impartiale »<sup>6</sup>. Il voit alors la religion comme un obstacle au progrès. Durant ses études de médecine, Polanyi a l'occasion de travailler dans un laboratoire de l'Institute of Pathology and Physiological Chemistry, ce qui lui permet d'approfondir ses connaissances en chimie physique, et pose les bases de son Ph.D. quelques années plus tard dans le même domaine. En 1910, il publie ce qui sera le premier d'une série de plus de 200 articles scientifiques.

L'été 1912, Polanyi décide de passer un semestre à la Technische Hochschule à Karlsruhe, en Allemagne, afin d'étudier sa vraie passion en compagnie d'autorités en la matière : la chimie physique. Il développe la thèse que l'entropie d'une substance tend vers zéro si la pression tend vers l'infini — de la même manière que si la température tend vers zéro. Il s'appuie pour cela sur une analyse détaillée des traités de thermodynamique de Planck, ainsi que de la théorie quantique d'Einstein. Il écrit deux articles sur le sujet qu'il soumet à Georg Bredig, un des professeurs de Karlsruhe. Celui ne s'estime pas compétent pour les évaluer proprement, et les envoie à Einstein, qui répond : « The papers of your Mr. Polanyi please me a lot. I have checked over the essentials in them and found them fundamentally correct. »<sup>7</sup> Au delà de la validation de sa théorie, Polanyi voit deux choses. Premièrement, cela le confirme dans sa volonté de se tourner vers la chimie plutôt que la médecine. Deuxièmement, comme il le décrira par la suite, par la réponse positive d'Einstein : « Bang ! I was created a scientist. »<sup>8</sup> Ce sera aussi le début d'une correspondance entre Polanyi et Einstein qui, bien qu'irrégulière, continuera sur une vingtaine d'années.

En 1913, Polanyi reçoit son diplôme de Docteur, et entre à la Technische Hochschule à Karlsruhe. C'est durant cette année qu'il lit Dostoïevski. *Les frères Karamazov* ont un profond impact sur lui, et son intérêt religieux est éveillé. Plus tard, il se présentera comme inscrit dans une tradition philosophique qu'il fait remonter à Kierkegaard et Dostoïevski<sup>9</sup>. De nombreux thèmes centraux chez Dostoïevski se retrouvent chez Polanyi, notamment une passion pour la liberté, et la conscience que des traditions appropriées peuvent contribuer à garantir cette

---

5. Michael Polanyi Papers, Box 38, Folder 8, Special collection Research Center, University of Chicago Library ; cité dans MITCHELL, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 2

6. Lee Congdom, « Karl Polanyi in Hungary, 1900-19 », *Journal of Contemporary History*, 2, 1976, p. 171 ; cité dans SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 21, ma traduction. La majeure partie des citations en français dans le texte sont traduites par moi.

7. Lettre d'Einstein à Bredig, 30 Janvier, 1913 ; cité dans *Ibid.*, p. 27.

8. M. POLANYI, « Polanyi, Michael (March 11, 1891—) », *World Authors*, J. WAKEMAN (éd.), New York, Wilson, 1975, p. 1151–1153.

9. M. POLANYI, J. BRONOWKI et C. R. ROGERS, « A Dialogue : Michael Polanyi and Carl R. Rogers », *Man and the Science of Man*, W. R. COULSON et C. R. ROGERS (éds.), Columbus, Merrill, 1968 ; mentionné dans WEIGHTMAN, *Theology in a Polanyian Universe, op. cit.*, p. 15.



liberté<sup>10</sup>. Polanyi se fera baptiser chrétien dans l'Église catholique à Budapest en 1919, juste avant de partir en Allemagne.

En 1914, Polanyi s'engage volontairement dans l'armée austro-hongroise comme médecin militaire. Il est envoyé en tant que chirurgien assistant à l'hôpital de Zombor, à 200km au sud de Budapest. L'armée austro-hongroise essuie plusieurs défaites, et Polanyi est confronté à de nombreux blessés de guerre, nombre d'entre eux mourant sous le regard des médecins impuissants. « My state of mind became so hardened that I did not recognize myself anymore. »<sup>11</sup> Les conditions sanitaires précaires sont propices aux épidémies, et Polanyi contracte la diphtérie, ce qui l'empêche d'être envoyé au front. Il retourne à Budapest pour un temps de convalescence, qu'il met à profit en poursuivant ses recherches en chimie physique, notamment sur l'absorption des gaz. De retour à Zombor, Polanyi continue ses recherches pendant les soirées. Voyant la guerre comme totalement insensée et inutile, il commence à réfléchir à des possibilités de penser les questions de réforme sociale de manière systématique. Une inflammation des reins, conséquence de la diphtérie, le pousse à retourner à Budapest. Il publie alors un article sur l'absorption des gaz, qu'il soumet comme thèse de doctorat, laquelle il obtient en 1919 à Budapest. Pendant cette période de troubles politiques en Hongrie, Polanyi écrit ses premiers articles sur des questions sociales. Il est finalement relevé de ses obligations militaires à cause de sa santé, puis interdit d'enseignement en Hongrie à cause de l'antisémitisme montant, et retourne à Karlsruhe.

Au final, ces quelques années durant la première guerre mondiale auront été les seules pendant lesquelles Polanyi pratiqua la médecine — le seul domaine dans lequel il suivit un parcours académique normal. En effet, son titre de chimie lui a été accordé sur la base d'un article déjà publié, et tout son travail par la suite en sciences sociales et politiques, en économie ou en philosophie des sciences a été produit du point de vue d'un autodidacte. Cela aura du bon et du moins bon. D'un côté, de par son langage et ses méthodes peu conventionnelles, une faible attention seulement lui est accordée ; ne se situant pas toujours dans les débats de l'histoire de la discipline, les chercheurs conventionnels ont plus de peine à entrer en dialogue avec lui.<sup>12</sup> D'un autre côté, d'une part les résultats témoignent de ses compétences<sup>13</sup>, et d'autre part, cela permet à Polanyi d'être plus créatif. Comme il le dira :

I believe that I came into my true vocation in 1946 when I set out on the pursuit of a new philosophy to meet the need of our age. My way at starting with little or no schooling was wholly beneficial here. For a sound knowledge of philosophy makes the necessary radical advances extremely difficult ; one must shoot here first and ask questions afterwards, as I have always done—for better or worse.<sup>14</sup>

---

10. cf. *Ibid.*, p. 20.

11. Lettre de Polanyi à Fanjans, 11 Novembre, 1914 ; cité dans SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 33.

12. Cf. MITCHELL, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 5.

13. Comme l'a dit Sir William Mansfield Cooper : « Was not Polanyi, in the strict academic sense, an amateur in everything except his early skills in medicine ? And could anyone quarrel with the result ? » E. P. WIGNER et R. A. HODGKIN, « Michael Polanyi », *Biographical Memoirs of Fellows of the Royal Society* 23, 1977, p. 425 ; cité dans MITCHELL, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 17.

14. Michael Polanyi Papers, Box 38, Folder 8 ; cité dans *Ibid.*, p. 6. « As I have always done » n'est pas une exagération. Polanyi a toujours travaillé de manière intuitive. Par exemple, quand Polanyi défend sa thèse de doctorat, un examinateur note un élément curieux : une démonstration est fautive, mais le résultat final est correct. Le jeune Polanyi répond alors que certainement très souvent l'on atteint d'abord une conclusion correcte, puis

Par exemple, en 1921, Polanyi participe à une conférence avec Fritz Haber (prix Nobel de chimie) et Einstein, sur invitation du premier. Les deux s'opposent totalement à Polanyi, lui reprochant « une méconnaissance complète de la structure scientifiquement établie de la matière »<sup>15</sup>. Ce fut un coup très dur pour Polanyi. Une dizaine d'années plus tard, le physicien Fritz London ouvre de nouvelles voies de par son travail sur les forces cohésives. Polanyi le contacte et lui demande de faire quelque expérimentation, après quoi ils publient conjointement un article donnant raison à la position de Polanyi, aujourd'hui largement acceptée. Réfléchissant à cet incident, Polanyi écrit :

I would never have conceived my theory, let alone have made a great effort to verify it, if I had been more familiar with major developments in physics that were taking place. Moreover, my initial ignorance of the powerful false objections that were raised against my ideas protected those ideas from being nipped in the bud. Later, by undertaking the labor necessary to verify my theory, I became immune to these objections, but I remained powerless to refute them. My verification could make no impression on minds convinced that it was bound to be specious.<sup>16</sup>

Cela dit, Polanyi ne pense pas qu'Einstein et Haber étaient en tort. Il est nécessaire qu'une perspective commune sur la nature des choses demeure, afin que la communauté scientifique puisse travailler conjointement. « A strong presumption that any evidence which contradicts this view is invalid must prevail. Such evidence has to be disregarded, even if it cannot be accounted for, in the hope that it will eventually turn out to be false or irrelevant. »<sup>17</sup>

## B. Allemagne (1919-1933)

À Karlsruhe, Polanyi rencontre Magda Kemeny, étudiante hongroise en chimie. Il se fiancent en 1920, et se marient à Budapest en février 1921. Magda est alors en train d'étudier pour un doctorat, qu'elle devra abandonner suite à la fermeture de la Technische Hochschule en 1922. Michael et Magda auront deux fils. George (1922), qui deviendra économiste, et John (1929), chimiste. Polanyi entretient une relation particulièrement proche avec John, et est très admiratif de son travail : « He is about to solve problems I have tried to crack open and failed. That is nice. »<sup>18</sup> Il eut raison : John recevra le prix Nobel de chimie en 1986.

Polanyi se voit offrir une position de recherche en chimie à Berlin, à l'Institut Fritz Haber, après qu'il ait acquis la confiance de celui-ci par ses découvertes sur les rayons X. Berlin est alors au centre du monde scientifique, et Polanyi s'épanouit dans ce climat intellectuel, notamment

---

seulement l'on essaie de la démontrer. L'examineur est dubitatif. Plus tard, un assistant de Polanyi le décrira comme « admirablement intuitif » et fait le même constat : plus d'une fois, lors de dérivations quantitatives, Polanyi aurait griffonné quelques équations qui, après inspection, s'avéraient contenir des erreurs alors que le résultat final était correct. Cf. Lettre Shay à Scott, 1979, cité dans SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 106. Polanyi développera beaucoup le rôle de l'intuition et de l'imagination dans la découverte scientifique. Cf. « Annexe A. Connaissance tacite : intuition et passions intellectuelles », p. 87.

15. MITCHELL, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 6.

16. M. POLANYI, *Knowing and Being, Essays by Michael Polanyi*, M. GRENE (éd.), London, Routledge & Paull, 1969, p. 91 ; cité dans MITCHELL, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 7.

17. Polanyi revient sur cet épisode et ses implications pour le début de sa carrière scientifique dans POLANYI, *Knowing and Being, op. cit.*, p. 92.

18. Lettre de Michael Polanyi à Karl Polanyi, 16 Novembre, 1958 ; cité dans SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 234.

grâce au Colloque Physique hebdomadaire de l'Université de Berlin. « The seminar ... where Planck, Einstein, Schrödinger, von Laue, Hahn and Lise Meitner met every Wednesday for informal discussion is still the most glorious intellectual memory of my life. »<sup>19</sup> En 1926, Polanyi est promu professeur associé. Peu après, on lui propose un poste de professeur ordinaire à l'université de Prague, mais il décline l'offre. Durant ces années, il fera la rencontre de Karl Bonhoeffer — le frère de Dietrich — qui deviendra l'un des plus proches amis de Polanyi durant cette période.

Polanyi aura l'occasion de faire plusieurs voyages en URSS en 1928, 1931 et 1932, puis à nouveau en 1935. Il rencontre Nikolai Bukharin, l'un des théoriciens influents du parti communiste, qui lui expose que la distinction entre sciences théoriques et pratiques vient d'une société qui prive les scientifiques de la conscience de leur fonction sociale, créant l'illusion d'une science pure. En URSS, par contre, les scientifiques suivent instinctivement l'harmonie socialiste — et donc l'actuel plan quinquennal, qui n'est finalement qu'une confirmation consciente de l'harmonie scientifique pré-existante. Pour Polanyi, au contraire, confondre sciences pures et appliquées serait fatal aux sciences pures, qui se doivent de rechercher la connaissance comme une fin en soi, bien que leurs découvertes aient des retombées pratiques<sup>20</sup>. La rencontre marquera Polanyi<sup>21</sup>. Ce thème de la liberté sera central dans toute son œuvre, en économie comme en philosophie des sciences, notamment en lien avec ses thèses sur le rôle de l'intuition dans la découverte<sup>22</sup>, qui empêche le chercheur de décider ou de prédire dans quelle sens ses travaux le mèneront — ce qui s'oppose à toute idée de planification.

Dès les années 30, l'antisémitisme grandit. Polanyi se voit offrir une place à Manchester, mais la refuse en pensant que la situation s'améliorera en Allemagne. En 1932, le parti national-socialiste l'emporte, et Polanyi accepte finalement en 1933 l'offre de Manchester.

### C. Manchester (1933-1959)

Durant cette période<sup>23</sup>, Polanyi travaille sur le rôle de la société pour maintenir une économie et une recherche scientifique libres<sup>24</sup>. Il publie en 1935 *U.S.S.R. Economics*, dans lequel il analyse les problèmes de l'Union soviétique ; puis *Contempt of Freedom* en 1940, sur la liberté de recherche et l'économie qui interdisent toute planification, et finalement en

---

19. Polanyi lecture to Chaos Club, Chicago, 1950, Box 32, Folder 15 ; cité dans *Ibid.*, p. 305.

20. Polanyi se distingue de beaucoup de scientifique en ce qu'il travailla dans la recherche théorique comme dans la recherche appliquée.

21. Cf. 30 ans plus tard, M. POLANYI, *The Tacit Dimension*, Garden City, Doubleday, 1966, p. 3.

22. Cf. « Annexe A. Connaissance tacite : intuition et passions intellectuelles », p. 87.

23. Pour cette section, cf. MITCHELL, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 14s.

24. Un domaine dans lequel Polanyi a été particulièrement créatif et précurseur est son projet de réforme des brevets scientifiques et du copyright. Il argumente que les brevets corrompent la recherche et la créativité. La connaissance n'est pleinement bénéfique que quand sa circulation est libre. De plus, la créativité ne peut être circonscrite en domaines discrets, toute découverte s'appuyant sur la totalité du réseau de la connaissance humaine. Le système actuel de propriété intellectuelle se fourvoie complètement sur la nature de la créativité, de la connaissance et du fonctionnement de la science. Il propose alors que les brevets soient ouverts à tous, et leurs auteurs rémunérés sur la base de leur impact dans la société. Il propose un changement similaire sur le copyright. Ceci n'est pas sans anticiper d'une certaine manière les courants grandissants actuellement d'Open Access et autres Creative Commons. Voir par exemple M. POLANYI, « Patent Reform », *Review of Economic Studies* 11.2, 1944, p. 61–76. Cf. A. JOHNS, « Intellectual Property and the Nature of Science », *Cultural Studies* 20.2-3, 2006, p. 151-158 ; S. R. ЖА, *Reconsidering Michael Polanyi's Philosophy*, University of Pittsburgh, 2002, p. 263.

1945 *Full Employment and Free Trade*<sup>25</sup>. Ce livre — étonnamment, bien que publié dans un établissement prestigieux — ne reçoit que peu d'attention. Polanyi défend une synthèse de l'économie keynésienne avec celle associée plus tard à Milton Friedman. D'après Roberts et Van Cott, il était trop en avance sur son temps, et trop marginal, pour être entendu :

Had he possessed an economics chair and graduate students, he might have been in contention as the most important economist of his time, eclipsing both Keynes and Friedman by his early synthesis. Economics and public policy would have been spared the long and pointless Keynesian odyssey toward big improvement.<sup>26</sup>

En 1944, Polanyi est élu « Fellow of the Royal Society » pour son travail scientifique. Il est surpris et reconnaissant : « I have been a vagabond all my life and the recognition by such a venerable body as the Royal Society does not really fit me. »<sup>27</sup> Polanyi se rend compte qu'il doit s'attaquer à des questions plus fondamentales s'il veut mener à bien son projet. En 1945, il donne les *Ridell Lectures* à Durham, qui seront publiées sous le titre *Science, Faith, and Society*<sup>28</sup>. Il pose les bases de son épistémologie qu'il développera plus en détail entre autres dans *Personal Knowledge*. Contre l'idée établie du travail scientifique, Polanyi démontre que la science dépend de la tradition, et de l'autorité exercée par une communauté de chercheurs. De plus, les scientifiques ne travaillent pas de manière purement explicite, mais s'appuient sur leur intuition pour découvrir une réalité qu'ils croient connaissable. Une compétence pratique (*skill*) de « connoisseur » est alors nécessaire, laquelle ne s'apprend qu'auprès d'un maître, par imitation. Tout cela se produit dans une communauté consacrée à des idéaux transcendants comme la vérité, la justice et la charité. Il ne s'agit pas seulement d'épistémologie, mais concerne l'ensemble de la situation humaine dans un âge scientifique, situation pour laquelle la nature de la connaissance scientifique est l'élément principal<sup>29</sup>. Après deux guerres mondiales, et un certain nombre de révolutions, Polanyi dira : « I no longer believe that the decisive problems of our world can be solved by applying the methods of science. »<sup>30</sup> Au contraire, il verra une des causes des problèmes de son temps dans une vision de la science qui ne laisse pas de place à l'humain et à ce qui l'intéresse réellement<sup>31</sup>.

En 1945, Polanyi est invité pour parler à *the Moot*, un groupe fondé par le théologien Joseph H. Oldham — missionnaire en Inde et figure importante dans la formation du Conseil Œcuménique des Églises. Le groupe se rassemble pour discuter de la manière de pratiquer la foi chrétienne dans le monde moderne. T.S.Elliot et Karl Mannheim en font partie, Tillich et R.Niebuhr y ont passés et fréquemment discutés — c'est probablement dans ce groupe que Polanyi fit leur connaissance. Polanyi est donc invité, et trouve la rencontre très profitable. Les amitiés, ainsi que le climat intellectuel et spirituel le toucheront profondément : « ces choses

25. M. POLANYI, *Full Employment and Free Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945.

26. P. C. ROBERTS et N. V. COTT, « Polanyi's Economics », *Tradition & Discovery* 25.3, 1998, p. 26 ; cité dans MITCHELL, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 28. Je ne suis pas compétent pour évaluer une telle affirmation. Au sujet de sa pensée politique, voir par exemple R. T. ALLEN, *Beyond Liberalism, The Political Thought of F. A. Hayek & Michael Polanyi*, New Brunswick & London, Transaction Publishers, 1998.

27. Michael Polanyi Papers, Box 5, Folder 4 ; cité dans MITCHELL, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 15.

28. M. POLANYI, *Science, Faith, and Society, A Searching Examination of the Meaning and Nature of Scientific Inquiry*, Chicago, University of Chicago Press, 1946.

29. GELWICK, *The Way of Discovery, op. cit.*, p. 42.

30. M. POLANYI, « Can Science Bring Peace ? », *The Listener*, p. 531 ; cité dans WEIGHTMAN, *Theology in a Polanyian Universe, op. cit.*, p. 15.

31. Cf. *infra*, p. 14.

ont changé nos vies, » dira-t-il. Polanyi apprécie particulièrement la rigueur dans l'analyse des croyances et l'analyse des enjeux de la société, tout en traitant l'acte de foi avec respect. Il y fait une nouvelle expérience de prière — les rencontres commencent et terminent par la prière — et découvre le livre anglican de la prière commune (*the Book of Common Prayer*), qu'il portera dès lors toujours avec lui dans sa poche.

En 1947, il est invité à donner les prestigieuses *Gifford Lectures* à Aberdeen, qu'il délivrera en 1951-52 et dont la forme publiée constituera son *magnum opus*, *Personal Knowledge*<sup>32</sup>. Durant ces années de préparation, Polanyi entame un virage qui le mènera pleinement vers la philosophie. Une chaire de « Social Studies » est créée spécialement pour lui, sans devoir d'enseignement, afin qu'il puisse se consacrer pleinement à sa réflexion. Certains scientifiques trouvent ce tournant inspirant, mais beaucoup voient cette transition comme une perte pour la science : « These Hungarians are strange... here is a great scientist giving up the Nobel to write mediocre works of philosophy. »<sup>33</sup> Pour Polanyi, par contre, il a trouvé « sa vraie vocation ... la poursuite d'une nouvelle philosophie qui réponde aux besoins de notre temps. »<sup>34</sup>

Durant les *Gifford Lectures*, Polanyi introduira pour la première fois sa distinction entre consciences « focale » et « subsidiaire ». Cette distinction est au cœur de son épistémologie<sup>35</sup>. Lors de la mise en forme de ses lectures pour leur publication, il rencontre Marjorie Grene, philosophe américaine, qui lui donnera une partie des notions philosophiques qui lui manquent. Grene a étudié avec Heidegger à Freiburg (et traduit une partie de celui-ci en anglais), ainsi qu'avec Jaspers à Heidelberg. En 1969, elle éditera une collection d'essais importants de Polanyi, *Knowing and Being*<sup>36</sup>. Polanyi eut beaucoup de plaisir à parfaire sa formation en philosophie, par exemple en lisant Kant :

I am reading Kant's *Critique of Pure Reason* and feel grateful not to have missed this opportunity. To have lived as a scholar and missed Kant would be like visiting Egypt and missing the Pyramids.<sup>37</sup>

En 1958, Polanyi prend sa retraite et quitte Manchester pour devenir *Senior Research Fellow* au Merton College à Oxford. Il publie *The Study of Man*<sup>38</sup>, une étude sur la condition humaine à la lumière de l'histoire.

## D. Les dernières années (1959-1976)

Polanyi a fréquemment voyagé, notamment aux États-Unis. Il s'y sent de mieux en mieux, en particulier parce que ses idées y sont mieux reçues. En effet, il ne trouve pas le soutien qu'il espère à Oxford, bastion du positivisme logique et de la philosophie linguistique<sup>39</sup>. Il quitte le Merton College, et est désormais plus libre de passer du temps aux USA. Polanyi en profite pour

32. M. POLANYI, *Personal Knowledge, Towards a Post-critical Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, 1964.

33. Isaiah Berlin ; cité dans SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 208.

34. Michael Polanyi Papers, Box 38, Folder 8 ; cité dans MITCHELL, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 6.

35. Cf. *infra*, p. 17.

36. POLANYI, *Knowing and Being, op. cit.*

37. Lettre à Arthur Koestler, Michael Polanyi Papers, Box 5, Folder 4 ; cité dans MITCHELL, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 16.

38. M. POLANYI, *The Study of Man, The Lindsay Memorial Lectures 1958*, Chicago, University of Chicago Press, 1959.

39. SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 241.

rencontrer Tillich, duquel il se dit particulièrement proche<sup>40</sup>. Après des échanges par oral et écrit, Tillich écrit à Polanyi pour lui dire qu'il est heureux de voir combien ils sont en accord. En particulier, Tillich a apprécié ce commentaire de Polanyi : « [Tillich] has fought for the purification of faith from religious fundamentalism ; I would supplement this by purifying truth from scientific dogmatism. »<sup>41</sup>

En 1962, Polanyi est invité à donner les Terry Lectures à Yale, qui seront publiées dans *The Tacit Dimension*<sup>42</sup> en 1966. Par la suite, la santé de Polanyi se détériore, et il devient trop faible pour continuer à écrire. Il demande de l'aide à Harry Prosch pour assembler une série de cours en un livre. Le résultat est *Meaning*<sup>43</sup>, publié en 1975. Il semblerait que Polanyi n'ait pas été très content du travail de Prosch<sup>44</sup>, si bien que ce n'est pas à celui-ci mais au théologien et philosophe des sciences écossais Thomas Torrance qu'il confiera la gestion de son œuvre littéraire.

La même année, son fils George meurt du cancer. Peu avant son décès, une amie demande à Polanyi s'il a peur de la mort. Celui-ci répond : « Oui. Voilà ce que je ressens, » et pointe du doigt un des tableaux représentant Saint Augustin sur le littoral, méditant sur la Trinité<sup>45</sup>. Polanyi meurt le 22 février 1976, le jour de ses 55 ans de mariage. Son épouse Magda lui survivra dix ans. L'annonce mortuaire dépeint son caractère de la sorte :

Those who knew Polanyi well will attest to his sweetness of character, to a pervading sadness which was none the less at every other moment illuminated by sparkling humour, gentleness tempered by a strong and courageous spirit, patent honesty and the humility which is invariably the property of the wise.<sup>46</sup>

Dans ses dernières années, Polanyi reçut une attention croissante de la part des théologiens, et autres personnes intéressées par les questions touchant à la foi ou à l'être humain. Bien qu'il ait développé une épistémologie basée sur l'implication personnelle du sujet connaissant, Polanyi parle extrêmement peu de lui — de ses émotions, de sa vie privée, ou de sa foi. Il y a un débat pour savoir qu'elles étaient ses vues religieuses. Bien que non pratiquant, Polanyi reconnaît que le judaïsme l'a beaucoup marqué, mais il se fait baptiser chrétien en 1919. Certains disent qu'il l'a fait par crainte de l'antisémitisme grandissant, mais c'est négliger l'importance de la religion chrétienne dans ses ouvrages. Il n'est pas régulier à la messe, et adopte bientôt une perspective protestante. Il apprécie la dimension de révision constante dans le protestantisme, comme en science ou en droit. Il ne sera jamais attaché à une dénomination particulière, mais entretiendra des amitiés profondes avec de nombreux intellectuels chrétiens, notamment dans *the Moot*. L'influence de Dostoïevski et Tolstoï fut très importante pendant un temps : « [From 1915 to 1920,] I was a completely converted Christian on the lines of Tolstoy's confession of

---

40. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 283.

41. Lettre de Tillich à Polanyi, 21 Mai, 1963 ; cité dans SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi*, *op. cit.*, p. 252 en référence à M. POLANYI, « Science and Religion, Separate Dimensions or Common Ground ? », *Philosophy Today* 7, 1963, p. 14. Cf. *infra*, p. 46.

42. POLANYI, *The Tacit Dimension*, *op. cit.*

43. M. POLANYI et H. PROSCH, *Meaning*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.

44. Il faut dire, pour la défense de Prosch, que Polanyi n'était plus vraiment capable d'exprimer clairement ses critiques pendant la rédaction. L'eût-il été, Prosch aurait pu s'y adapter. Cf. SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi*, *op. cit.*, p. 286.

45. *Ibid.*, p. 292.

46. *The London Times*, 23 Février, 1976 ; cité dans *Ibid.*, p. 294.

faith. »<sup>47</sup> Il continue en disant que cette foi diminue, puis revint dans un certain degré. La dimension du christianisme qui marque Polanyi le plus clairement est dans sa lecture du schéma paulinien de la rédemption<sup>48</sup>, qu'il applique à la connaissance et donc à la vie toute entière :

It would go too far if I tried to tell you now exactly what my religious beliefs are. Fundamental is the fact that from the beginning of my enquiries in the early years of the war, I was guided by a conviction that the Pauline scheme of redemption is the paradigm of the process of scientific discovery. It demands us to undertake a task for which our explicit faculties are clearly insufficient, trusting that our labours will be granted success by powers over which we have no command.<sup>49</sup>

Pour Polanyi, Dieu ne peut pas être observé — pas plus que la beauté ou la vérité. « He exists in the sense that He is to be worshiped and obeyed, but not otherwise ; not as a fact—any more than truth, beauty or justice exist as facts. All these, like God, are things which can be apprehended only in serving them. »<sup>50</sup> Dans un papier pour *the Moot*, il défend qu'une fois une doctrine de la rencontre établie, toute référence à Dieu qui ne serait pas sous la forme d'une prière apparaît comme secondaire et déplacée.<sup>51</sup> L'investigation chrétienne appropriée est donc le culte (*worship*) : prière, confession, rituels, sermons, qui guident les sentiments de contrition et de gratitude du croyant.<sup>52</sup> « I could well imagine the paradoxical situation that one can pray to God, or that one can love God, or that one can serve God ... without saying that God exists, because it would seem an unnecessary and foolish thing to add. »<sup>53</sup> Ce sont avant tout les symboles et rituels qui meuvent le croyant. Polanyi mentionne une oraison funèbre de Dietrich Bonhoeffer en l'honneur de von Harnack, commencée par ces mots : « Wenn ein Mensch wie Harnack über die Erde geht... » Ceux-ci annoncent le ton symbolique du service : « le corruptible revêt l'incorruptible, » « Mort, où est ta victoire ? » Pour Polanyi de tels termes parlent profondément de notre destinée, « even though there is no information given by them ». De la même manière, le Notre Père récité à genoux avec toute l'assemblée exprime les profondeurs de sa propre vie, « though literally I believe none of the Lord's prayer. »<sup>54</sup> Il n'est donc pas surprenant que Polanyi ne discute qu'occasionnellement des questions liées à la doctrine chrétienne, à l'étude des Écritures, au Jésus historique ou aux controverses théologiques. Il est tout aussi cohérent en ne parlant que peu de ses vues religieuses : Dieu n'est pas connu dans le discours<sup>55</sup>.

Le doute a toujours été présent chez Polanyi, non pas le doute cartésien mais un sens continu de l'inadéquation de la foi ; une conscience que celle-ci n'a pas pleinement atteint son objet. Il

---

47. Lettre à Karl Mannheim, 19 Avril, 1944 ; cité dans *Ibid.*, p. 289.

48. Découvert plus en profondeur dans sa lecture de Reinhold Niebuhr, en particulier *The Nature and Destiny of Man*.

49. Lettre à Doan, 3 Juin, 1968 ; cité dans SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 289. Nous reviendrons là-dessus en développant sa théorie de la connaissance, cf. *infra*, p. 33.

50. POLANYI, *Personal Knowledge, op. cit.*, p. 279-280.

51. SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 287.

52. POLANYI, *Personal Knowledge, op. cit.*, p. 281.

53. Cf. SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 263. On sent bien l'influence de Tillich.

54. « Acceptance of Religion », supplément de cours non publié ; cité dans *Ibid.*, p. 273.

55. Cependant, Torrance remarque que plus il parlaient avec Polanyi de leurs vues sur la science et la relation à la théologie durant les années 1970, plus Polanyi devenait ferme et explicite dans son engagement chrétien. Cf. T. F. TORRANCE, « Michael Polanyi and the Christian Faith, a Personal Report », *Tradition & Discovery* 27.2, 2001, p. 29.

cite Tillich à cet effet : « Faith embraces itself and the doubt about itself. »<sup>56</sup> Si bien que par moment, Polanyi parle de manière très hésitante de sa foi. Il écrira à Oldham en 1948 : « I have no right to describe myself as a Christian. » Un jour, un prêtre de l'église syrienne lui demande : « Can you say, Michael, "I know whom I have believed" ? » Polanyi répond avec tristesse : « If only I could. »<sup>57</sup> À d'autres moments, il est plus affirmatif. Par exemple à une rencontre à Stanford en 1962 avec un théologien, un psychologue et un historien de l'art, la discussion dévie sur le programme de démythologisation de Bultmann, en particulier de la résurrection. Polanyi aurait rapidement répondu que la résurrection ne devrait pas être un problème pour la personne moderne qui comprend ce que sont les miracles<sup>58</sup> ; Bultmann est allé trop loin en adoptant les critères d'acceptation des sciences naturelles : si Dieu devait devenir homme, des choses telles que la résurrection ne sont pas surprenante. « I believe this is just what happened. »<sup>59</sup>

D'après Torrance, ami de Polanyi, si celui-ci n'était pas content avec le travail de Prosch sur *Meaning* c'est parce que Prosch a donné une image d'un christianisme trop mystique, détaché des événements historiques du message chrétien. Si Polanyi était réticent à parler de sa foi, c'est que certains de ses proches collaborateurs — dont Marjorie Grene — étaient opposés à la religion. Il rapporte que dans la dernière lettre reçue de Polanyi, celui-ci raconte la célébration de Pâques à la Cathédrale de Guildford avec son épouse Magda, et comment il a été « overwhelmed with the actual resurrection of Christ. » Finalement, pour Torrance, la foi de Michael et Magda se ressentait dans leur foyer et dans leur relation ; « Michael Polanyi, as I knew him, was certainly a Christian. »<sup>60</sup>

Dans tous les cas, Polanyi était surtout religieux dans le sens tillichien de la préoccupation de l'*ultimate*. Il est engagé pour des valeurs telles que la vérité, la justice, la liberté et la charité, qu'il relie constamment à quelque chose qui nous dépasse, et qu'il n'hésite pas à nommer Dieu. Ainsi, écrivant à Karl Bonhoeffer au sujet de la mort de son frère Dietrich, il parle de cet « amour de la liberté qui ne peut tirer sa justification rationnelle que d'une obligation envers ce qui transcende. »<sup>61</sup>

---

56. P. TILlich, *The Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, London 1955, p. 61 ; cité dans POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 280.

57. SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi*, *op. cit.*, p. 287.

58. Sur les miracles et la science, cf. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 284.

59. Rapporté par Richard Gelwick, dans SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi*, *op. cit.*, p. 291.

60. TORRANCE, « Michael Polanyi and the Christian Faith », art. cit. ; cf. MITCHELL, *Michael Polanyi*, *op. cit.*, p. 119-120. Dans tous les cas, Polanyi parle peu des « événements historiques du message chrétien » dans ses autres livres. Ce n'est manifestement pas ce qui l'intéresse.

61. Lettre à Bonhoeffer, 21 mai, 1946 ; cité dans SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi*, *op. cit.*, p. 287.



# III. Polanyi sur l'implication du sujet dans la connaissance : *personal knowledge*

## A. Introduction

Pour ce travail, nous nous intéressons principalement à la contribution majeure de Polanyi, à savoir son épistémologie. Ce chapitre en présentera les traits principaux.

### 1. Les enjeux

La raison principale qui pousse Polanyi à travailler spécifiquement en épistémologie n'est pas avant tout le décalage remarqué entre le travail réel des scientifiques et le discours par lequel ceux-ci décrivent leur travail. Son but n'est pas uniquement de corriger un tel écart pour que les méthodes soient en adéquation avec la science, et rendre celle-ci plus effective.

I have been often asked why I gave up my work in chemistry in favor of economics, sociology, philosophy, and the like. The answer is really quite simple : a desire to go back to normal. We all started with being interested in the whole world ; it's the only genuine interest we can have.<sup>1</sup>

C'est effectivement son intérêt pour l'ensemble du monde, pour la situation humaine dans un monde scientifique, qui l'a mené à abandonner les sciences expérimentales pour les sciences humaines, puis pour la philosophie des sciences. Et le monde tel que Polanyi le connaît est ravagé par différentes formes de totalitarismes qui trouvent leur cause dans le même phénomène — phénomène qu'il appelle « inversion morale. » Les guerres ont toujours fait partie de l'histoire humaine, mais ce qui est nouveau dans ce siècle est d'une part un *mépris* pour des valeurs morales comme la vérité, la compassion et la justice ; et d'autre part une *passion morale* pour une perfection utopique.<sup>2</sup> D'un côté le scepticisme moderne, qui dépasse de loin le scepticisme grec, arrive à un point où tout ce qui n'est pas justifiable sur les bases de la raison et de l'expérience n'est pas digne d'intérêt, n'est pas réel. Le christianisme mis de côté, la nouvelle religion devient le scientisme qui ne laisse aucune place aux valeurs morales et qui présente une conception purement mécanique de l'homme et de la société. Ce qui reste du christianisme, par contre, c'est sa passion pour la perfection, une « ferveur chrétienne sécularisée »<sup>3</sup>, mais sans les modérations données sous la forme des doctrines du péché originel et de l'eschatologie. La personne inversée

---

1. « LeCompte de Nouy Foundation Award to Michael Polanyi », *The Christian Scholar*, 43, 1960, p.58 ; cité dans GELWICK, *The Way of Discovery*, op. cit., p. 29.

2. Cf. SCOTT, *Everyman Revived*, op. cit., p. 6.

3. POLANYI, *Knowing and Being*, op. cit., p. 10.

moralement n'a pas simplement substitué philosophiquement des buts matériels à des objectifs moraux, mais elle agit avec toute la force de ses passions morales, dépossédées du contexte qui leur donnait sens, au sein d'un cadre de référence matérialiste<sup>4</sup>.

It has turned out that modern scientism fetters thought as cruelly as ever the churches had done<sup>5</sup>. It offers no scope for our most vital beliefs and it forces us to disguise them in farcically inadequate terms. Ideologies framed in these terms have enlisted man's highest aspirations in the service of soul-destroying tyrannies.<sup>6</sup>

Tragiquement, ce scientisme moderne est regardé comme la méthode critique par excellence, le moyen suprême de décrire la réalité<sup>7</sup>. Si deux explications d'un phénomène sont données, et que l'une fonctionne dans un cadre purement matérialiste et réductionniste, celle-ci sera invariablement considérée comme supérieure – plus scientifique et critique. Cette vision du monde, enseignée par les écoles et les médias, affecte tout un chacun. Pour Polanyi, la cause des problèmes sociaux est donc principalement épistémologique. En parlant de développer une philosophie qui « réponde au besoin de notre temps »<sup>8</sup>, il propose une théorie de la connaissance qui redonne une juste place aux croyances, aux jugements moraux, aux idéaux transcendants, et ce pour éviter les massacres dont le siècle passé a été le témoin. Il s'agit d'éviter d'une part cette compréhension erronée de la science qui détruit tout ce qui est cher à l'humain – une connaissance impersonnelle présentant une image de l'univers dans lequel nous-même sommes absents<sup>9</sup> –, et d'autre part d'éviter un mouvement de balancier contre la science parce qu'elle n'apporte pas ce qui est recherché. Il ne s'agit pas d'un retour en deçà des Lumières mais d'une avancée hors de l'objectivisme caractéristique des Lumières, d'une philosophie « post-critique » – le sous-titre de *Personal Knowledge* – qui empruntera certains éléments pré-modernes (notamment le *nisi credideritis, non intelligitis* augustinien<sup>10</sup>) pour dépasser la modernité.

Ce que Polanyi vise, dès lors, est une « réforme générale »<sup>11</sup> de notre compréhension du fonctionnement de la science, et de la connaissance humaine en général. Contrairement à la tendance de son temps à viser une connaissance objective, impersonnelle et détachée, Polanyi s'efforce tout au long de son œuvre de montrer toute la dimension profondément *personnelle* de l'entreprise scientifique.

When we inquire into how science finds and holds its knowledge, the story turns out to be radically different from the one we have been taught. Contrary to finding knowledge according to the principles of the objective ideal, science finds it by a process in which our

---

4. POLANYI et PROSCH, *Meaning, op. cit.*, p. 18.

5. Pendant un temps, explique Polanyi par ailleurs, toute idée pouvait être passée sous silence simplement si elle contredisait la religion. La théologie était alors la plus grande sources d'erreurs et d'abus. Maintenant, quand une idée peut-être rejetée parce qu'elle est « non scientifique », « the power exercised previously by theology has passed over to science ; hence, science has become in its turn the greatest single source of error. » [M. POLANYI, « Scientific Outlook, Its Sickness and Cure », *Science* 3246.125, 1957, p. 480.] Pour Polanyi, il ne s'agit certainement pas de revenir à une mentalité pré-scientifique, mais d'éviter au maximum les abus de la science.

6. POLANYI, *Personal Knowledge, op. cit.*, p. 265.

7. POLANYI, *The Study of Man, op. cit.*, p. 64.

8. Cf. *supra*, p. 6.

9. POLANYI, *Personal Knowledge, op. cit.*, p. 142.

10. St. Augustin, *De libero arbitrio*, I, 4 ; cité dans *Ibid.*, p. 266. Cf. *infra*, p. 25.

11. GELWICK, *The Way of Discovery, op. cit.*, p. 47.

personal powers are tacitly involved at every stage.<sup>12</sup>

« Le but de ce livre est de nous ré-équiper avec les facultés desquelles des siècles de pensée critique nous ont enseigné à nous méfier. »<sup>13</sup> Revaloriser le coefficient personnel – comme il l’appelle – permettra de revaloriser ce qui nous est cher. En effet, « what we find real depends on how we know, and is a matter of life or death »<sup>14</sup>. Si ces croyances, engagements et valeurs qui permettent la connaissance scientifique sont vus comme légitimes, un discours sur ces éléments pourra être vu comme tout autant légitime que la connaissance scientifique elle-même qui prend appuis dessus.

## 2. Le projet

Polanyi présente le projet de *Personal Knowledge* dans la préface. Il s’agit avant tout d’une enquête sur la nature et la justification de la connaissance scientifique, qui ouvre sur des questions au delà de la science.

I start by rejecting the ideal of scientific detachment. In the exact sciences, this false ideal is perhaps harmless, for it is in fact disregarded there by scientists. But we shall see that it exercises a destructive influence in biology, psychology and sociology, and falsifies our whole outlook far beyond the domain of science. I want to establish an alternative ideal of knowledge, quite generally.<sup>15</sup>

La contradiction apparente entre les termes « connaissance » et « personnelle » est résolue en modifiant notre compréhension de la connaissance :

I regard knowing as an active comprehension of the things known, an action that requires skill. Skilful knowing and doing is performed by subordinating a set of particulars, as clues or tools, to the shaping of a skilful achievement, whether practical or theoretical. ... Clues and tools are things used as such and not observed in themselves. They are made to function as extensions of our bodily equipment and this involves a certain change of our own being. Acts of comprehension are to this extent irreversible, and also non-critical. For we cannot possess any fixed framework within which the re-shaping of our hitherto fixed framework could be critically tested.<sup>16</sup>

Une telle participation du sujet connaissant ne rend pas l’acte *subjectif*. Celui-ci n’est pas arbitraire ou passif, mais « un acte responsable, revendiquant une validité universelle »<sup>17</sup>. Il est donc *objectif* dans le sens où il établit bel et bien un contact avec une réalité cachée, ouvrant sur des implications inconnues. Pour Polanyi, cette fusion entre le subjectif et l’objectif mérite le terme de « connaissance personnelle ».

Le livre est divisé en quatre parties. La première partie, *The Art of Knowing* vise à montrer le coefficient personnel dans différents domaines : quelques grands éléments de l’histoire de la physique, les probabilités, l’ordre et le chaos, et les compétences (*skills*) nécessaires à l’entreprise

---

12. *Ibid.*, p. 85.

13. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 381.

14. SCOTT, *Everyman Revived*, *op. cit.*, p. 11.

15. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. vii.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

scientifique. La deuxième partie, *The Tacit Component* enracine cet élément personnel dans le langage, les passions intellectuelles et la dimension sociétale de la connaissance. *The Justification of Personal Knowledge* donne une esquisse plus précise de la connaissance personnelle, dans la logique de l'affirmation, le rôle du doute et de la croyance, et de l'engagement (*commitment*). Finalement, *Knowing and Being* tire quelques implications d'une perspective personnelle de la connaissance pour la compréhension de l'être humain et de sa nature dans un monde scientifique.

## B. Développement

Dans ce qui suit seront présentées les grandes lignes de l'épistémologie polanyienne et leur argumentation. Étant donné que Polanyi propose une « réforme » de la totalité de notre compréhension de l'entreprise scientifique, il aborde un nombre extrêmement vaste de domaines, aussi me dois-je d'être sélectif. Je présenterai premièrement la connaissance tacite, nœud de son épistémologie, puis la manière dont il aborde la justification de son épistémologie, et ses implications pour le rapport entre foi et raison. Deux domaines de l'activité scientifique où la dimension tacite est apparente sont présentés en annexes.

### 1. Connaissance tacite : la structure *from-to* de la connaissance

La notion de connaissance tacite est au cœur de l'épistémologie polanyienne, et est peut-être sa contribution principale à la discussion. Elle peut se résumer par un commentaire de cet adage : « we can know more than we can tell »<sup>18</sup>. Polanyi pose les bases du concept pendant les Gifford Lectures<sup>19</sup>, puis les développe plus en détail dans ses Terry Lectures en 1962. Il lui faudra trois ans pour se convaincre que sa résolution du paradoxe du Ménon (cf. *infra*) est la bonne, après quoi il publiera sa réflexion la plus aboutie en 1966 dans *The Tacit Dimension*.

Polanyi part du constat de base de la psychologie de la forme (*Gestaltpsychologie*) sur le fonctionnement du cerveau — à savoir que celui-ci intègre un grand nombre de détails dans un tout cohérent, sans les identifier indépendamment<sup>20</sup>. Les détails d'un motif ou d'une mélodie doivent être appréhendés conjointement, sinon il ne forment aucun motif. Polanyi utilise ces observations, mais son évaluation en est « si différente »<sup>21</sup> qu'il ne développe jamais beaucoup les thèses du gestaltisme. Comment sommes-nous capables de reconnaître un visage ? Nous savons immédiatement reconnaître un grand nombre de personnes, pourtant nous sommes bien embarrassés quand il s'agit de *dire comment* nous nous y prenons. C'est donc qu'une partie de notre connaissance est tacite, à savoir non formulée, non explicite. Polanyi mentionne deux

---

18. POLANYI, *The Tacit Dimension*, *op. cit.*, p. 4.

19. Sur les éléments qui ont induits Polanyi à formuler ce concept, cf. SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi*, *op. cit.*, p. 221.

20. Une recherche sur le mot « Gestalt » dans un moteur de recherche permet de visualiser des images utilisées par cette école de pensée pour illustrer ce phénomène, et rapidement comprendre de quoi il est question.

21. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 55. Une des différences est que le gestaltisme présente la perception comme une expérience passive, alors que pour Polanyi il s'agit d'un acte qui façonne toute connaissance, cf. POLANYI, *The Study of Man*, *op. cit.*, p. 28. Sur le rôle du gestaltisme dans la philosophie des sciences, de Wittgenstein à Kuhn en passant par Polanyi, cf. J. CAT, « Switching Gestalts on Gestalt Psychology, On the Relation between Science and Philosophy », *Perspectives on Science* 15.2, 2007, p. 131–177.

expériences<sup>22</sup> qui vont dans ce sens. En 1949, Lazarus et McCleary présentent des syllabes dans le désordre à des participants. Après certaines syllabes, ceux-ci reçoivent un choc électrique. En quelque temps, ils sont capables de prédire les chocs, mais quand on leur demande comment ils s’y prennent, il ne savent pas répondre. En 1958, une expérience similaire de Eriksen et Kuethé démontre le même résultat quand les chocs sont administrés à la suite de certains mots que les participants utilisent.

De cela, Polanyi tire qu’il y a deux types de consciences : la conscience *focale* (*focale awareness*) et la conscience *subsidaire* (*subsidiary awareness*). Dans tout acte de connaissance, nous portons notre conscience focale sur l’objet de notre attention, tout en habitant (*dwelling*) subsidiairement dans un ensemble d’indices qui rendent la conscience focale possible. Quelques exemples rendront cela plus clair<sup>23</sup>. Lorsque l’on plante un clou, on tient fermement le marteau dans sa main tout en regardant attentivement le clou. On ne sentira pas que le marteau touche sa paume, mais que la tête du marteau touche le clou — pourtant nous sommes conscients du contact du marteau avec notre main puisque nous ajustons automatiquement la trajectoire si nécessaire. Nous portons attention au clou de manière focale, à travers le marteau dont nous sommes conscients subsidiairement. De la même manière, lorsque j’utilise un bâton pour sonder une cavité, le bâton devient comme une extension de mon corps ; à travers les vibrations et chocs qui me parviennent (attention subsidiaire), j’explore la cavité (attention focale). Polanyi donne encore l’exemple du langage. Lorsqu’il reçoit son courrier, il lui parvient dans différentes langues. S’il veut transmettre une lettre à son fils qui ne parle qu’anglais, il doit d’abord vérifier que celle-ci n’est pas en allemand, hongrois ou français. En effet, en lisant, Polanyi porte son attention sur le contenu de la lettre (attention focale) à travers les mots (attention subsidiaire). Ceux-ci sont comme transparents, et Polanyi regarde à travers pour voir le sens. S’il apparaît qu’il y a une erreur typographique, alors ils deviennent comme opaque, et pendant un instant l’attention focale se porte sur le mot lui-même, à travers d’autres éléments subsidiaires.

De ces exemples, Polanyi extrait plusieurs propriétés. Premièrement, les deux consciences sont mutuellement exclusives. Si Polanyi porte son attention focale sur les mots, il ne voit plus le contenu. Si un pianiste se concentre sur ses doigts ou sur les touches du piano plutôt que sur la musique jouée, il risque de s’embrouiller. Mais à chaque fois, un ensemble de détails est utilisé de manière subsidiaire pour embrasser (*to attend to*) l’objet de son attention focale. Deuxièmement, il y a une grande similarité entre connaissance pratique et connaissance théorique. Qu’il s’agisse de faire du vélo (conscience subsidiaire : mouvement des muscles, coordination des membres ; conscience focale : trajectoire) ou de faire de la physique (conscience subsidiaire : théorie mathématique ; conscience focale : réalité matérielle), le sujet connaissant habite (*indwell*) subsidiairement un ensemble de détails (*particulars*) à travers lesquels il porte sa conscience focale sur l’objet de son attention. Troisièmement, subsidiaire n’est pas synonyme d’inconscient. Si nous sommes toujours pleinement conscients de l’objet de notre attention focale, nous ne sommes pas toujours conscients (*conscious*) de tous les éléments de notre conscience (*awareness*) subsidiaire<sup>24</sup>. Par exemple, nous sommes totalement inconscients des processus de notre oreille

---

22. POLANYI, *The Tacit Dimension*, *op. cit.*, p. 7-8.

23. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 55-57.

24. Ici, la traduction n’aide pas. « Awareness » et « consciousness » en anglais traduisent tous deux « conscience » en français.

interne qui nous permettent de garder l'équilibre, ou d'une partie des présupposés hérités de notre culture et de nos traditions, par contre nous sommes pleinement conscients de certains détails que nous utilisons pour identifier un visage, ou des mots que nous écoutons pour comprendre un message<sup>25</sup>. Quatrièmement, toute connaissance est soit tacite, soit fondée sur la connaissance tacite<sup>26</sup>. Finalement, Polanyi mentionne quatre aspects de la connaissance tacite<sup>27</sup> :

1. *la structure fonctionnelle* : tous les exemples le montrent bien, il y a une structure dynamique, *de-vers (from-to)* dans tout acte de connaissance. *Partant* des particuliers dont je suis subsidiairement conscient (proximal), je porte mon attention *vers* l'objet dont je suis focalement conscient (distal).
2. *la structure phénoménale* : l'intégration des particuliers change notre perception de l'objet. Un visage apparaît, un message est convoyé. Ainsi, nous sommes conscients des subsidiaires dans le changement d'apparence de l'objet d'attention.
3. *l'aspect sémantique* : dans cet acte de connaissance, les indices subsidiaires prennent une nouvelle signification, un sens apparaît. Des éléments dénués de sens (les sensations du bâton dans sa main, de l'encre sur une feuille) deviennent porteurs de sens (la forme de la cavité explorée, un message).
4. *l'aspect ontologique* : ce dernier aspect combine les trois précédents. La connaissance tacite nous donne une compréhension d'objets extérieurs et indépendants de nous-même. Elle permet d'établir un contact avec la réalité.

En conséquence, on s'aperçoit d'un élément au centre de toute connaissance : notre corps. « Our body is the ultimate instrument of all our external knowledge, whether intellectual or practical. »<sup>28</sup> Dans cette structure *from-to*, c'est avant tout *de* notre corps que nous embrassons la réalité qui nous entoure. Et en cela, Polanyi ne fait pas de distinction entre sciences humaines et sciences dures, comme il le détaille dans les nombreuses manières à travers lesquelles le scientifique va manipuler ses instruments et ses théories comme des extensions des capacités de son corps. On regarde à travers un télescope pour porter notre regard plus loin. On regarde à travers une théorie mathématique pour voir la nature à sa lumière. Ainsi, un processus d'*habitation* ou d'*intériorisation* est au centre de la connaissance :

It now becomes a means of making certain things function as the proximal terms of tacit knowing, so that instead of observing them in themselves, we may be aware of them in their bearing on the comprehensive entity which they constitute. It brings home to us that it is not by looking at things, but by dwelling in them, that we understand their joint meaning.<sup>29</sup>

En ceci, la connaissance ne peut être que *personnelle* — c'est à dire fondée sur les pouvoirs d'un sujet qui dans un acte actif habite des détails pour embrasser l'objet de son attention. Polanyi s'oppose donc fortement à l'idéal de connaissance détachée des Lumières, où le sujet doit être retiré de l'équation pour que la connaissance soit objective. Si l'aspect tacite est

---

25. POLANYI, *Knowing and Being*, op. cit., p. 197 ; cf. dans MITCHELL, *Michael Polanyi*, op. cit., p. 74.

26. Cf. POLANYI, *Knowing and Being*, op. cit., p. 195.

27. POLANYI, *The Tacit Dimension*, op. cit., p. 10-13.

28. *Ibid.*, p. 15. Cf. M. POLANYI, « Faith and Reason », *The Journal of Religion* 41.4, 1961, p. 241-242.

29. POLANYI, *The Tacit Dimension*, op. cit., p. 18. D'après M. A. RAE, éd., *Critical Conversations, Michael Polanyi and Christian Theology*, Eugene, Wipf & Stock, 2012, p. 4, cette notion d'habitation, de « demeurer en » est dérivée du quatrième évangile.

indispensable à la connaissance, vouloir retirer l'élément personnel c'est, au final, détruire la possibilité même de la connaissance. Pour Polanyi, cet *objectivisme* n'est pas trop dangereux dans les sciences dures car il est ignoré dans les faits par les scientifiques<sup>30</sup>, mais destructeur dans les sciences humaines. De plus, la connaissance tacite annonce l'échec du réductionnisme ontologique. Une connaissance pleinement explicite des détails n'est ni possible, ni souhaitable : c'est dans une compréhension du tout que l'objet est connu. Tout comme le pianiste qui perd le sens de la musique s'il se concentre uniquement sur ses doigts, le biologiste ne peut pas comprendre une grenouille s'il ne travaille qu'au niveau des interactions des particules physiques. « Speaking more generally, the belief that, since particulars are more tangible, their knowledge offers a true conception of things is fundamentally mistaken. »<sup>31</sup> Un réductionnisme méthodologique est de mise – une analyse détaillée des parties constituantes – mais celui-ci n'a de sens que dans le cadre d'un acte tacite qui englobe l'objet : la grenouille doit premièrement être informellement identifiée et appréhendée comme telle, avant d'être disséquée.

Polanyi applique finalement sa théorie de la connaissance tacite au cœur de l'activité scientifique : l'identification de problèmes<sup>32</sup>. La recherche doit commencer par l'identification d'un bon problème. Mais comment peut-on voir un problème ? Platon pose la question dans *Ménon*. Ménon affirme que chercher une solution à un problème est impossible.<sup>33</sup> Socrate reformule : il est impossible de chercher ce que l'on connaît, comme ce que l'on ne connaît pas. Ce que l'on connaît, on ne le cherche pas, et comment savoir ce que l'on cherche quand on ne le connaît pas ? Autrement dit, soit je connais totalement un objet, soit je ne le connais pas du tout.<sup>34</sup> Personne n'a vraiment accepté la théorie de la réminiscence pour résoudre cela, mais personne n'a proposé de solution alternative.

30. Polanyi relate différentes manières de faire cela dans son chapitre sur l'objectivité dans les sciences [POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 3-17.]. Par exemple, les manuels de science disaient que c'est suite à l'expérience de Michelson et Morley – qui en 1887 voulurent mesurer la vitesse de la terre par rapport à l'éther en comparant la vitesse de la lumière dans un sens puis dans l'autre, mais ne remarqua pas de différence significative – qu'Einstein répondit par la théorie de la relativité restreinte. Mais quand Einstein en parle, Michelson-Morley ne joue aucun rôle, c'est sur la base de son « intuition rationnelle » et imagination qu'il a développé la théorie. [Polanyi s'est assuré auprès de lui de ce point précis, cf. *Ibid.*, p. 10.] Les manuels continuent en mentionnant les expériences qui ont confirmé la théorie, et assuré ainsi son acceptation dans le monde scientifique. Mais là encore, l'histoire est autre. Des expériences de D.C. Miller contredisaient les résultats de la relativité restreinte, mais la communauté scientifique ayant déjà accepté la nouvelle rationalité proposée par la vision du monde dérivant de la théorie d'Einstein, ces expériences furent négligées – dans l'espoir qu'elle s'avèrent un jour être fausses. « Actually, philosophers deal extensively with induction as a method of scientific discovery ; but when they occasionally realize that this is not how discoveries are made, they dispose of the facts to which their theory fails to apply by relegating them to psychology. » [*Ibid.*, p. 14.] Une manière courante de faire cela en philosophie des sciences est dans la distinction du *contexte de découverte* (historique et social, contingent) du *contexte de justification* (rationnel et objectif).

31. POLANYI, *The Tacit Dimension*, *op. cit.*, p. 19, cf. POLANYI, « Scientific Outlook », *art. cit.*, p. 482 ; POLANYI, « Faith and Reason », *art. cit.*, p. 245-246. Polanyi développera une théorie de la réalité sur plusieurs niveaux, qu'il faut prendre en considération conjointement pour une juste intelligence d'un phénomène. Par exemple, la fabrication de brique repose sur les propriétés physiques des matériaux, mais le constructeur de briques travaille pour l'architecte, et l'architecte sous la supervision de l'urbaniste. Chaque niveau obéit à ses propres règles, et les niveaux supérieurs vont définir le cadre des niveaux inférieurs. En cela encore – en défendant l'émergence dans un temps où le réductionnisme battait son plein – Polanyi était avant-gardiste. Depuis quelques années, l'émergence revient sur le devant de la scène scientifique et dans les discussions philosophiques et théologiques, voir p.ex. P. CLAYTON et P. DAVIES, eds., *The Re-Emergence of Emergence : The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2006. Les détails de chaque niveau sont intégrés dans le niveau supérieur respectif où ils prennent sens. Dans une telle perspective le problème corps-esprit ne se pose pas. [cf. SCOTT, *Everyman Revived*, *op. cit.*, p. 61.]

32. Comment le scientifique est-il capable d'identifier et de résoudre un problème est un thème récurrent important chez Polanyi. Cf. « Annexe A. Connaissance tacite : intuition et passions intellectuelles », p. 89.

33. PLATON, *Ménon*, p. 80d.

34. *Ibid.*, 80e.

So we are faced with the fact that, for two thousand years and more, humanity has progressed through the efforts of people solving difficult problems, while all the time it could be shown that to do this was either meaningless or impossible.<sup>35</sup>

Le *Ménon* montre que si la connaissance est pleinement explicite, alors aucune découverte n'est possible. Si des découvertes sont possibles, c'est que nous pouvons connaître des choses que nous ne pouvons dire. Nos capacités mentales nous permettent donc d'avoir, de manière tacite, une indication d'une cohérence jusqu'alors non appréhendée. De la même manière, nous pouvons avoir une « prescience tacite » de la fécondité future d'une théorie — le genre de conviction qui ont poussé les coperniciens à maintenir envers et contre tous que l'héliocentrisme était vrai, jusqu'à ce que Newton amène sa contribution décisive. Il s'agit là — si je comprends bien — de l'aspect ontologique de la connaissance tacite. À travers elle, les indices pointent vers une réalité cachée. Connaître, c'est revendiquer avoir établi un contact avec cette réalité cachée, contact réel qui peut se manifester par des implications pour l'instant inconnues et peut-être impensables.

La connaissance est donc un acte pleinement personnel, dans le double sens d'impliquer la personnalité du sujet connaissant, et d'être généralement solitaire<sup>36</sup>. Il implique la conviction qu'il y a quelque chose à découvrir, et engage le sujet dans la revendication du contact établi avec la réalité. Si la connaissance était toute explicite, nous serions incapables de fonctionner tels que nous le faisons au quotidien<sup>37</sup>. Comme nous allons le voir, à la lumière d'une perspective tacite de la connaissance, des formes de connaissances autres que scientifiques — tels que l'art, la poésie, la religion — apparaissent comme faisant partie de la même grande plage d'expériences humaines qui visent à comprendre la réalité. Et la connaissance scientifique apparaît comme tout autant fondée sur des éléments de foi, d'imagination et d'audace<sup>38</sup>.

Polanyi n'est pas le premier à avoir parlé d'une dimension tacite de la connaissance, mais il est le premier à l'avoir intégrée comme élément central d'une épistémologie. Il en montre des éléments chez Kant, qui en parle comme de « mother wit » ou d'un « skill so deeply hidden in the human soul that we shall hardly guess the secret trick that Nature here employs »<sup>39</sup>. Prosch mentionne des traits de la connaissance tacite chez Platon, Aristote, Hume et d'autres<sup>40</sup>. Dans tous les cas, ce n'est ni une dimension nouvelle, ni une dimension qui a été pleinement

---

35. POLANYI, *The Tacit Dimension*, *op. cit.*, p. 22.

36. Poursuivi dans une communauté, nous y viendrons. Cf. « Annexe B. La connaissance comme compétence : apprentissage, autorité et tradition », p. 97.

37. Tor Nørretranders suggère que nos sens fournissent à notre cerveau plus de 11 millions de bits par seconde (dont au moins  $10 \times 10^6$  viennent des yeux). Les capacités de traitement de notre « conscience consciente », en revanche, est de l'ordre de 40 bits par seconde. Cf. T. NØRRETRANDERS, *The User Illusion, Cutting Consciousness Down to Size*, London, Penguin Books, 1999, p. 125-126 ; cité dans T. RAY, « Rethinking Michael Polanyi's Realism, From Personal Knowledge to Intersubjectively Viable Communication », *Prometheus* 26.3, 2008, p. 247. « Consciousness could be seen as a series of "edited highlights" in which the mind "pauses" to reflect on what *has* happened or what *could* happen. But tacit knowing guides a reflexively automatic "real time" interaction with what *is* happening. » [*Ibid.*]

38. SCOTT, *Everyman Revived*, *op. cit.*, p. 61.

39. E. KANT, *Critique de la raison pure*, A.133 et A.141 ; cité dans POLANYI, *Knowing and Being*, *op. cit.*, p. 105. Renaut traduit respectivement « bon sens » et « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, dont nous arracherons toujours difficilement les vrais mécanismes à la nature pour les mettre à découvert devant nos yeux. » [E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. par A. RENAUT, Paris, Flammarion, 2006, 221 et 226.]

40. H. PROSCH, « Polanyi's Tacit Knowing in the 'Classic' Philosophers », *Journal of the British Society for Phenomenology* 4, 1973, p. 201-215 ; cité dans GELWICK, *The Way of Discovery*, *op. cit.*, p. 78-79. Voir par exemple A. BOTWINICK, « Tacit Knowledge in Plato », *Commonwealth : A Journal of Political Science* 2.4, 1988, p. 58-77.



approfondie par le passé<sup>41</sup>.

Perhaps both Kant and his successors instinctively preferred to let such sleeping monsters lie, for fear that, once awakened, they might destroy their fundamental conception of knowledge. For, once you face up to the ubiquitous controlling position of unformalizable mental skills, you do meet difficulties for the justification of knowledge that cannot be disposed of within the framework of rationalism.<sup>42</sup>

Fort de cette conviction qu'il existe au cœur de la connaissance intellectuelle des éléments déterminants mais non explicites, Polanyi va regarder l'entreprise scientifique dans son ensemble, sur la base de sa propre expérience ainsi que de ses lectures et discussions, pour mettre en lumière un certain nombre de procédés au cœur de la démarche scientifique, qui sont pourtant souvent négligés par les praticiens. Ainsi, contrairement aux philosophes des sciences de son temps qui ne s'intéressaient qu'à la justification des résultats scientifiques (contexte de justification), Polanyi s'intéresse au processus de découverte des résultats (contexte de découverte). Au niveau personnel<sup>43</sup>, il montre notamment que l'application d'une méthode scientifique ne suffit pas à se débarrasser du coefficient personnel en mettant en lumière la dépendance de l'observation par rapport à la théorie et les problèmes que cela pose pour falsifier une hypothèse. La dimension personnelle reste présente à chaque étape de l'élaboration et de l'application d'une méthode ou de règles. De plus, il présente le rôle déterminant de l'intuition ainsi que des passions intellectuelles, et présente leur fonction dans l'élaboration de la science. En conséquence, la science n'est pas différentes ici des autres domaines de la culture comme l'art ou la religion : « science can then no longer hope to survive on an island of positive facts, around which the rest of man's intellectual heritage sink to the status of subjective emotionalism. »<sup>44</sup>

Sur un plan plus communautaire<sup>45</sup>, Polanyi montre que la pratique de la science dépend de l'utilisation de compétences (*skills*), qui ne peuvent être enseignées explicitement. Elles ne peuvent être apprises que par imitation, en se plaçant sous l'autorité d'un maître. De plus, les scientifiques doivent se soumettre à l'autorité de leur collègues dans tous les domaines sauf celui où ils sont compétents. Ainsi, parler de « science » ou de « scientifique », c'est reconnaître à la fois la tradition et l'autorité organisée. L'autorité vue à travers le temps est la tradition, qui porte les valeurs de la science, mais est véhiculée par la société. Les jeunes grandissent — sans en être conscients — dans une culture qui leur enseigne les valeurs et compétences pratiques d'une vision scientifique, et les transmettent à la génération future. Ainsi, toute exploration est menée au sein d'un cadre fiduciaire (*fiduciary framework*), accepté de manière a-critique.

## 2. Croire pour connaître : justification d'une philosophie post-critique

Dans la troisième partie de *Personal Knowledge*, Polanyi procède à une « justification de la connaissance personnelle »<sup>46</sup>, sur la base de la nature de l'affirmation, d'une analyse du rôle du

---

41. Pour une confirmation expérimentale de l'existence de la dimension tacite, cf. K. K. MORGAN, « Does Polanyi's Tacit Knowledge Dimension Exist ? », *Personal Knowledge at Fifty*, 2008, URL : <http://www.missouriwestern.edu/orgs/polanyi/Loyola08/Loy08-conf-sch-6-2.htm> (visité le 19/07/2012).

42. POLANYI, *Knowing and Being*, op. cit., p. 106.

43. Cf. « Annexe A. Connaissance tacite : intuition et passions intellectuelles », p. 87.

44. POLANYI, *Personal Knowledge*, op. cit., p. 134.

45. Cf. « Annexe B. La connaissance comme compétence : apprentissage, autorité et tradition », p. 95.

46. POLANYI, *Personal Knowledge*, op. cit., p. 247-324.

doute, et de la dimension d'engagement.

### *La logique de l'affirmation*

Pour Polanyi, une assertion articulée est toujours composée de deux éléments : une phrase qui transmet un contenu propositionnel, et un acte tacite par lequel cette phrase est affirmée. Ainsi, cela revient au même de dire «  $p$  est vraie » ou «  $p$  ». <sup>47</sup> Toute assertion est donc nécessairement attribuable à une personne définie et située dans l'espace-temps — qu'il s'agisse de l'auteur/orateur, ou du lecteur/auditeur qui fait sien ce qu'il entend — qui « assertit » la proposition. Beaucoup d'éléments tacites sont à l'œuvre dans de nombreuses formes de propositions, y compris dans les langages purement formels décrivant des systèmes déductifs <sup>48</sup>. *A fortiori*, « l'art de l'affirmation est montré une fois de plus comme étant logiquement similaire à l'art de la découverte ; ils sont les deux essentiellement des décisions mentales intuitives et non formalisables. » <sup>49</sup>

Lorsque l'on parle de « critique », ce qui est évalué c'est notre acceptation d'une proposition articulée. Les inférences logiques sont les plus aptes à être critiquées, en refaisant maintes fois le processus de dérivation. Les assertions factuelles peuvent aussi être examinées, bien que le test ne puisse être formalisé de la même manière. La connaissance tacite, en revanche, ne peut pas être critiquée. On peut être prudent pour ne pas se tromper, mais une critique formelle, systématique est impossible. De la même manière que l'on ne peut pas dire d'une performance sportive ou artistique qu'elle soit critique, les termes « critique » ou « non critique » ne peuvent pas s'appliquer à la connaissance tacite en tant que telle. Elle est a-critique <sup>50</sup>.

Se pose maintenant la question de la justification de cette connaissance tacite. Sur quelle base la vérité peut-elle être formulée, en l'absence de critères externes fixes ? La seule réponse possible est : sur moi, sur la base de mon acceptation et affirmation. « This self-accrediting is itself a fiduciary act of my own, which legitimates in its turn the transposition of all my ultimate assumptions into declarations of my own belief. » <sup>51</sup> En effet, Polanyi reconnaît qu'il n'a pas commencé son exploration de la connaissance sur une *tabula rasa*, en dehors de toute croyance. Il parle avec son langage, son éducation, ses croyances (*beliefs*), bien qu'il soit impossible de formuler précisément ces croyances. Reconnaître que ces croyances sont là, au moins, est cohérent, et le début de leur justification. Au contraire, une théorie impersonnelle est auto-contradictoire, puisqu'elle se base de part en part sur des éléments personnels qu'elle ne reconnaît pas.

---

47. Si ce n'est pas le cas, il faut concevoir une régression à l'infini : «  $p$  », «  $p$  est vraie », « " $p$  est vraie" est vraie », etc. En fait, l'objectivisme transforme une proposition formulée doublée de l'action de son assertion en deux propositions : l'une à propos d'objets (la proposition), l'autre à propos de la vérité d'une phrase mentionnant ces objets. Ce qui pose le problème suivant : comment peut on prétendre savoir cette deuxième vérité — comme si elle existait par elle-même — alors qu'il s'agit de l'expression d'un jugement personnel. Si «  $p$  est vraie » est vue non comme une proposition mais comme un acte d'acceptation a-critique, et que « vrai » est vu non comme une propriété inhérente de  $p$  mais comme une affirmation que la personne croit  $p$ , le problème ne se pose plus. Cf. *Ibid.*, p. 305.

48. Le second théorème d'incomplétude de Gödel affirme que dans tout système axiomatique cohérent pouvant formaliser « suffisamment » d'arithmétique, on ne peut démontrer à l'interne la cohérence des axiomes. Pour Polanyi, cela signifie que l'on ne sait jamais précisément ce que nos axiomes signifient — si c'était le cas, on pourrait tout de suite voir ce qui dans un axiome va contredire un autre. On peut démontrer la cohérence de la théorie dans un système d'axiome plus large, mais alors ce nouveau système sera indécidable à l'interne.

49. POLANYI, *Personal Knowledge, op. cit.*, p. 261.

50. *Ibid.*, p. 264.

51. *Ibid.*, p. 265.

Pour Polanyi, le mouvement critique est peut-être l'effort humain le plus fructueux de son histoire. « The arts, the intellectual splendors, and moral attainments of the last 300 years stand unrivaled in the history of mankind. »<sup>52</sup> Mais cet effort était nourri par « la combustion de l'héritage chrétien et l'oxygène du rationalisme grecque ». Une fois ce carburant éteint, le mouvement s'est détruit de l'intérieur : nous avons pensé pouvoir être capables d'être relevés de toute responsabilité personnelle par l'acceptation de critères objectifs, et cet espoir s'est vu détruit à néant, et réduit à une profession de nihilisme<sup>53</sup>. Polanyi parle de la critique comme d'un deuxième fruit récolté à l'Arbre, qui a irrévocablement altéré notre connaissance du Bien et du Mal. L'humanité a été chassée d'un autre jardin (celui du dogmatisme médiéval) — qui était de toutes façons un « Paradis de Fous ». Nue, elle est livrée à l'immoralité (les totalitarismes et autres horreurs dont il a été le témoin), et ses passions revêtent un déguisement d'objectivité : le Minotaure scientifique est né<sup>54</sup>. L'esprit moderne, donc, en décidant de rejeter les croyances comme légitimes, a simplement rejeté une partie de ses capacités mentales. La croyance est vue, avec Locke, non plus comme « a higher power that reveals to us knowledge lying beyond the range of observation and reason, but a mere personal acceptance which falls short of empirical and rational demonstrability. »<sup>55</sup> Les croyances sont complètement discréditées, réduites à la subjectivité, autorisées à paraître seulement à certaines occasions bien contrôlées — comme les Rois et Seigneurs en Angleterre, graduellement réduits à être honorés dans certaines cérémonies. « Modern man lost his capacity to accept any explicit statement as his own belief. »<sup>56</sup>

Dès lors s'exprime le programme « post-critique » polanyien :

We must recognize belief once more as the source of all knowledge. Tacit assent and intellectual passions, the sharing of an idiom and of a cultural heritage, affiliation to a like-minded community : such are the impulses which shape our vision of the nature of things on which we rely for our mastery of things. No intelligence, however critical or original, can operate outside such a fiduciary framework.<sup>57</sup>

À noter qu'il s'agit de « reconnaître » des croyances qui sont *déjà* là. Il ne s'agit pas d'ouvrir la porte à n'importe quelles croyances pour les faire ré-entrer dans un monde d'où la raison et l'expérience les auraient *effectivement* chassées. Il ne s'agit pas de répudier les gains prodigieux apportés par la modernité, en particulier les sciences et la technologie. Il s'agit de garder l'excellent, et d'éviter le tragique. Pour cela, il faut reconnaître que nous sommes situés, reconnaître notre inscription dans une tradition, dans une culture, dans un « système fiduciaire ». Nos esprits sont en action sur la base de présuppositions pour la plupart non-formulées. Cette base de croyance est indubitable uniquement dans la mesure où nous la croyons telle. Sans cet assentiment de notre part, il ne s'agit de rien d'autre que l'état d'esprit d'un individu quelconque. Et là réside la « libération ultime de l'objectivisme » : dans la réalisation que l'on ne peut formuler ses convictions qu'à l'intérieur de ses convictions. Ces

52. POLANYI, « Faith and Reason », art. cit., p. 238.

53. Polanyi utilise le terme de « nihilisme » de manière vague, pour parler de ces éléments de déconstruction qu'il percevait tout autour de lui.

54. POLANYI, *Personal Knowledge*, op. cit., p. 268.

55. J. LOCKE, *A Third Letter on Toleration*, 1692 ; cité dans POLANYI, *Personal Knowledge*, op. cit., p. 266.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*

convictions sont déjà nôtres avant même que nous ne formulions une quelconque proposition, avant d'avoir la moindre connaissance. Polanyi fait appel à Saint Augustin pour « restaurer l'équilibre de nos capacités cognitives » : *nisi credideritis, non intelligitis*<sup>58</sup>. Le rôle de la philosophie est alors d'expliciter ces croyances, afin de *découvrir ce que je crois vraiment*. Découvrir les croyances qui sous-tendent mes pensées et mes actions, formuler les convictions que je tiens déjà. Toute recherche est dès lors une exploration d'un sujet, et une exégèse de nos croyances fondamentales, à la lumière desquelles nous approchons le sujet.

Pour l'esprit moderne, cela ressemble à un dogmatisme dangereux. Certes, Polanyi reconnaît qu'il s'agit là d'un dogmatisme. Mais « une orthodoxie dogmatique peut être gardée sous contrôle de manière interne et externe, alors qu'un credo inversé dans une science est à la fois aveugle et trompeur »<sup>59</sup>.

### *La critique du doute*

Le doute méthodique est l'un des éléments constitutifs de l'objectivisme de la tradition moderne. Après Descartes et Kant, est ancrée profondément dans tout esprit critique l'idée que l'acceptation de croyances non prouvées est un danger dont on se prévaut en suivant le chemin rigoureux du doute méthodique. Sur cette base, nous serons élevés non seulement vers la vérité, mais aussi vers la tolérance, car les dogmatismes sont sources d'erreurs et de nombreux maux. Une fois encore, Russell est le héraut de l'objectivisme :

Arians and Catholics, Crusaders and Muslims, Protestants and adherents of the Pope, Communists and Fascists, have filled large parts of the last 1600 years with futile strife, when a little philosophy would have shown both sides in all these disputes that neither had any good reason to believe itself in the right. Dogmatism (...) in the present age as in former times, is the greatest of the mental obstacles to human happiness.<sup>60</sup>

Thus rational doubt alone, if it could be generated, would suffice to introduce the Millennium.<sup>61</sup>

Accepter une croyance sur la base d'un acte conscient et volontaire est perçu quelque part en chacun – y compris en Polanyi – comme un abandon de la raison, un glissement potentiel vers l'obscurantisme. C'est pourquoi, avant de défendre une attitude a-critique envers la croyance, il faut procéder à un examen critique de la notion de doute. Polanyi va donc, dans ce chapitre, examiner ce qu'il appelle « la croyance en l'efficacité du doute comme dissolvant de l'erreur »<sup>62</sup>.

Il s'agit tout d'abord de voir l'équivalence entre la croyance et le doute. En effet, Polanyi distingue deux types de doutes : d'une part le doute non explicite, intérieur, une forme d'hésitation, expression de notre réticence à habiter un cadre conceptuel ; d'autre part un doute articulé, qui peut lui aussi prendre deux formes. Premièrement, le doute contradictoire : à l'affirmation « je crois *p* », l'on répond « j'en doute » – dans le sens de : « je ne crois pas *p* » – ce

58. « À moins que tu ne crois, tu ne comprendras pas. » Saint Augustin, *De libero arbitro*, I, 4 ; cité dans *Ibid.* À d'autres endroits, Polanyi utilise l'expression *fides quaerens intellectum*, par exemple POLANYI, *Science, Faith, and Society*, *op. cit.*, 15 et 45 ; POLANYI, *The Tacit Dimension*, *op. cit.*, p. 61. Cf. MITCHELL, *Michael Polanyi*, *op. cit.*, 61n1.

59. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 268.

60. B. RUSSELL, *Universities Quarterly* 1, 1946, p. 38 ; cité dans POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 271.

61. B. RUSSELL, *Let the People Think*, London, Allen et Unwin, 1941, p. 28.

62. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 279.

qui est une forme équivalente de croyance en *non-p*. Secondement, le doute agnostique : « *p* n'est pas prouvé ». Ce type de doute ne dit rien sur la crédibilité de l'affirmation : que *p* ne soit pas prouvé ne signifie pas nécessairement qu'il faille la rejeter, à l'image du 5<sup>ème</sup> postulat d'Euclide (Gauss a démontré qu'il est indépendant des quatre premiers — il ne peut pas être prouvé sur leur base) qui peut toujours être inclus ou rejeté. Si ce doute ne dit rien de la crédibilité de la proposition, il n'est cependant pas exempt de contenu fiduciaire : il implique l'acceptation d'un certain système de croyances concernant la possibilité et la modalité des preuves valables de propositions. Les partisans du doute défendent que le doute critique est fondé sur des méthodes rigoureuses et éprouvées qui ne connaissent pas d'alternatives, elles ne peuvent être raisonnablement remises en question. Là encore, Polanyi argumente pour le contraire. Affirmer, par exemple, que les astrologues ont tort et que les scientifiques sont plus critiques, c'est affirmer la croyance que les preuves en faveur des horoscopes peuvent s'expliquer dans la vision scientifique du monde et des humains, que cette vision scientifique est supérieure à la vision astrologique. L'élément fiduciaire de toute remise en question critique apparaît clairement dans l'histoire, quand par exemple pour opposer les interprétations astrologiques et la valeur surnaturelle attachée aux météorites, les scientifiques de l'Académie Française se sont évertués durant tout le 18<sup>ème</sup> siècle à se débarrasser de ces phénomènes en leur trouvant d'autres explications et en négligeant les évidences. Au point que les scientifiques des pays avoisinants, ne voulant pas paraître superstitieux par rapport à leur collègues français, ont jeté des musées un certain nombre de précieux fragments de météorites. On peut voir aujourd'hui ce phénomène comme déraisonnable (les météorites ne sont pas contraires à notre vision scientifique du monde), mais d'autres doutes que nous entretenons actuellement sur la base de notre vision du monde pourraient finir de la même manière aux yeux des générations futures. Au final, il n'y a que notre confiance en leur validité qui les justifie.

Polanyi continue en donnant plusieurs exemples de cas où des arguments scientifiques sont rejetés non pas à cause des faits présentés ou de la logique de l'argumentation, mais à cause de la conclusion, que la communauté refuse de croire. Parfois à raison, parfois à tort. Au final, le scientifique doit se positionner par rapport à n'importe quelle revendication importante dans son champ de compétence. S'il l'ignore et continue sa recherche, c'est qu'il considère qu'elle est infondée. S'il la considère, la mesure du temps consacré est proportionnelle à la probabilité qu'il lui astreint. Le scientifique peut avoir une attitude de doute impartial seulement si une affirmation est totalement en dehors de son champ de connaissance. « He can be strictly agnostic only on subjects of which he knows little and cares nothing. »<sup>63</sup>

Polanyi demande ensuite si le doute est un principe heuristique, s'il est nécessaire pour remettre en question les connaissances établies et faire avancer la science. C'est parce qu'ils ont osé questionner des éléments centraux que Copernic, Planck ou Einstein ont transformé la connaissance de leur époque. Certes, mais le doute n'est pas le seul facteur de découverte. C'est parce que Christophe Colomb était convaincu que la terre est ronde — parce que contrairement à ses contemporains qui faisaient de cette conviction une spéculation lui a agi en fonction — qu'il a pu découvrir un nouveau continent. De même, les *Principia* de Newton ne contenaient rien de choquant pour les scientifiques de l'époque ; le génie de l'auteur a été de prendre ces

---

63. *Ibid.*, p. 276.

croyances scientifiques un peu confuses et de leur donner une forme solide. Le doute, donc, n'est pas le seul facteur d'innovation. Plus important, il n'existe aucune maxime dans les sciences naturelles ou humaines qui peut recommander le doute ou la croyance comme garantie de découverte dans un moment donné et une idée donnée. Dans certains cas, la conception actuelle a de sévères problèmes qu'il faut remettre en question ; dans d'autres, ces implications n'ont pas été pleinement réalisées. Dans certains cas, le doute sera courageux et novateur ; dans d'autres, il sera imprudent et destructeur. Et il n'existe pas de règles pour trancher.

Après un court chapitre sur le doute agnostique dans la cour de justice, Polanyi se tourne vers le doute religieux. En effet, la doctrine du doute s'est développée en étant principalement nourrie par une remise en question du dogme religieux. Pour Polanyi, la religion — le christianisme, en l'occurrence — est avant tout un acte d'adoration (ou de culte, *act of worship*) ; une habitation (*indwelling*) plus qu'une affirmation. En effet, Dieu, pas plus que la vérité, ne peut être observé autrement qu'en le servant. « Dieu existe » n'est pas un constat de fait, comme « la neige est blanche », mais une déclaration accréditive, comme « la proposition “la neige est blanche” est vraie ». Le doute qui concerne le christianisme est donc le premier type de doute, le doute intérieur, l'hésitation à faire sien un système de pensée. La religion est en effet une vision heuristique, et comme tous les grands systèmes intellectuels — les mathématiques, la fiction, les arts — elle est validée en devenant un lieu d'épanouissement pour la pensée humaine (*an happy dwelling place of the human mind*).

La religion, donc, comme impulsion heuristique, trouve sa signification dans le procédé d'enquête qui lui est propre : le culte (*worship*). Tout dans le culte (les mots des prières et confessions, les actions des rituels, les enseignements et sermons, le bâtiment) sont des indices perçus non pour eux-mêmes mais subsidiairement intégrés dans l'acte de culte. En tant que tel, il n'est pas question de vrai ou de faux, et dire « Dieu existe » après un culte revient à dire « “la neige est blanche” est vraie » après avoir dit de manière confiante « la neige est blanche ». Cela ajoute peu à ce qui a déjà été dit.

La théologie, au contraire, peut être dite vraie ou fausse, dans la mesure de son adéquation à formuler et à purifier une foi religieuse pré-existante, une forme d'« axiomatisation » de la foi chrétienne. Ces résultats ne peuvent être compris que par des chrétiens pratiquants, non dans le sens s'opposant à « chrétiens sociologiques » ou « chrétiens à quatre roues »<sup>64</sup>, mais dans le sens de chrétiens qui regardent « à travers » les mots, les rituels, les images pour intégrer ces éléments dans une signification focale qui les transcende (Polanyi parle alors de *skilful religious knowing*). Et ces résultats de la théologie peuvent grandement aider les chrétiens dans leur pratique. Prouver l'existence de Dieu est aussi absurde que prouver les prémisses mathématiques ou les principes de l'inférence empirique. De plus, les propositions théologiques apparaissent dénuées de sens si elles sont comprises comme prétendant validité dans l'univers de l'expérience observable. Ce n'est pas un problème pour Polanyi : il y a souvent des contradictions qui paraissent intolérables jusqu'à ce qu'on les comprenne. « Today physicists enjoy these apparent absurdities [les contradictions quantiques] which they alone can comprehend, even as Tertullian seems to have enjoyed the startling paradoxes of his faith. »<sup>65</sup>

64. Baptême, confirmation, mariage, et enterrement.

65. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 282.

La religion, en tant que système de sens, n'est pas une question de vrai ou de faux (pas plus que dans l'art), mais elle dépend pourtant de certains éléments observables, et des doutes peuvent concerner ces faits. Il est évident que des confirmations historiques des récits bibliques auront tendance à renforcer la foi des chrétiens. La critique biblique, plutôt que confirmer, a discrédité la plausibilité extra-religieuse de nombreux narratifs, ce qui suscite une incertitude. La théologie moderne saisit cette aubaine pour réinterpréter la foi chrétienne dans une forme plus vraie. Exprimée en termes polanyiens<sup>66</sup>, cette forme plus vraie de foi est similaire, une fois encore, aux grands systèmes articulés qui donnent sens à notre humanité. Les mathématiques ou l'art en tant que visions heuristiques s'appuient sur l'expérience comme indice factuel ou comme thème, mais pour celle qui est prête à habiter leur système, les mathématiques et l'art transportent leur propre expérience interne, et c'est pour cette expérience que l'on est prêt à habiter tel système. De la même manière, la religion s'appuie sur l'expérience séculière comme matériau brut, comme thème sur lequel elle construit son univers, et le nouveau convertit entre dans ce système articulé d'adoration et de doctrine en s'abandonnant à l'extase religieuse que ceux-ci évoquent. Cette satisfaction éprouvée en est la validation. Si la critique a détruit les croyances en certains éléments surnaturels, la vérité religieuse qu'ils transmettent est imperturbée. Par exemple, « the book of Genesis and its great pictorial illustrations, like the frescoes of Michelangelo, remain a far more intelligent account of the nature and origin of the universe than the representation of the world as a chance collocation of atoms. »<sup>67</sup> La cosmologie biblique exprime — quoiqu'en termes inadéquats — que l'existence du monde est signifiante, et que l'être humain en a émergé. Au contraire, l'image scientifique interdit toute signification au monde, et ignore nos expériences les plus vitales en tant qu'humains.

En conclusion, la foi chrétienne est confrontée à deux types de doutes. Le doute tacite, l'hésitation : c'est l'expérience interne qui est mise en doute, on refuse d'habiter la foi chrétienne et la vie mentale qu'elle offre, comme porteuse de sens. La raison principale est la crainte de perdre son emprise sur la réalité. Cette hésitation, qui s'applique à tout système heuristique, ne peut être expliquée de manière explicite, elle demeure intrinsèque à un acte mental personnel. Le deuxième type de doute est le doute factuel, qui s'attaque à la religion pré-critique, et — si poussé jusqu'au bout de sa logique — menace de détruire toute signification religieuse. Ce doute radical serait valide si l'univers était dénué de sens, mais Polanyi ne croit pas que l'univers soit dénué de sens. La critique s'attaque donc à la religion telle qu'exprimée alors (le dogmatisme médiéval), ce qui est une bonne chose, car elle a permis un renouvellement des fondements de la foi. La foi, qui contrôle la personne toute entière et la met en relation avec l'univers, appartient aux mêmes types de propositions que les axiomes de l'arithmétique ou les prémisses des sciences naturelles, elle opère une fonction fiduciaire similaire.

We owe our mental existence predominantly to works of art, morality, religious worship, scientific theory and other articulate systems which we accept as our dwelling place and as the soil of our mental development. Objectivism has totally falsified our conception of truth, by exalting what we can know and prove, while covering up with ambiguous utterances all that we know and *cannot* prove, even though the latter knowledge underlies, and must

66. Et Polanyi affirme ici son affinité avec Tillich : « I find my own conception of the scope and method of a progressive Protestant theology confirmed by many passages in the writings of Paul Tillich. » [*Ibid.*, p. 283]

67. *Ibid.*, p. 284.

ultimately set its seal to, all that we *can* prove. In trying to restrict our minds to the few things that are demonstrable, and therefore explicitly dubitable, it has overlooked the a-critical choices which determine the whole being of our minds and has rendered us incapable of acknowledging these vital choices<sup>68</sup>.

Polanyi réfléchit ensuite sur la dimension des croyances implicites, et leur « stabilité » ou résistances aux expériences et évidences opposées. Les propositions formelles auxquelles nous adhérons ne sont considérées vraies que sur la base de notre acceptation logiquement antérieure d'un ensemble de termes à partir desquels nos références à la réalité sont construites. On ne peut résonner qu'à l'intérieur de ce système de croyance. Or, l'objectivisme a forcé toutes les croyances modernes à prendre une forme tacite, si bien que l'on ne s'en rend pas nécessairement compte. Pour mettre cet élément en lumière, Polanyi propose une étude d'une tribu primitive africaine, les Azande, qui maintient avec une grande force sa vision du monde, malgré la confrontation avec des Occidentaux. Le cas principalement discuté est celui d'un oracle divinatoire dans lequel une chouette ingère un poison. Si l'oracle donne une réponse contradictoire, les Azande ont un nombre de réponses toutes prêtes à donner pour en rendre compte (par exemple, l'incantation a été mal faite, ou un tabou a été commis). De la même manière, lorsqu'un Occidental essaie de leur montrer que la substance est un poison naturel, en leur demandant ce qui se passerait si une chouette qui a résisté au poison en reprenait une grande dose, le Zande répond qu'il ne sait pas et que cela ne l'intéresse pas, et qu'il faut être Européen pour vouloir faire des expériences insignifiantes et gaspiller de la bonne substance. Si l'expérience est menée, et que la chouette meurt, les Azande sont impressionnés de la crédulité de l'Européen : si la chouette est morte, c'est que la substance était mauvaise — la preuve en est que la chouette est morte.

Les Azande résonnent dans leur système de croyances, et ne peuvent pas faire autrement. De la même manière, Polanyi cite un ancien marxiste et un ancien freudien qui tous deux affirment comment dans leur système tout pouvait être expliqué. Avant leur conversion, toute expérience était preuve de la vérité de leur pensée. Après, tout leur paraît excessif et douteux. Polanyi demande alors ce qui fait la stabilité d'un système comme celui des Azande ou des marxistes. Il y voit trois éléments :

1. *La circularité du système*, et le fait que les objections ne peuvent être discutées qu'une par une. S'il y a une contradiction entre l'expérience vécue et un élément du système, celle-ci est expliquée par une référence aux autres éléments du système qui ne sont pas remis en doute. De la même manière que si l'on se demande si un mot a un sens, on ouvre un dictionnaire qui va nous donner une définition en utilisant d'autres mots dont la signification n'est pas remise en question actuellement. Si l'on demande à un Zande pourquoi l'oracle n'a pas marché, il répondra que la substance n'était pas bonne. Et si on lui demande comment il sait que si la substance est bonne ou non, il répondra que c'est l'oracle qui en témoigne. Ainsi, la circularité d'un système le renforce par chaque contact avec un nouveau sujet, et la réfutation de chaque doute renforce notre confiance dans le système dans son ensemble<sup>69</sup>. De plus, différentes personnes qui partagent les mêmes

---

68. *Ibid.*, p. 286.

69. De la même manière, un système axiomatique comme les mathématiques est circulaire, en ce que les axiomes



présuppositions se confirment mutuellement dans leur confiance.

2. Ce que Polanyi nomme l'« *auto-expansion* » du système. Il s'agit des réserves d'explications qui permettent d'expliquer les évidences contraires, comme « la substance était mauvaise » pour les Azande.
3. La « *nucléation* », ou la tendance d'un système fiduciaire à empêcher toute conception rivale de s'installer et prendre racine. Pour qu'une nouvelle conception puisse prendre place, un certain nombre de faits doivent être accumulés pour lui donner du poids. S'ils sont rejetés les uns après les autres, la nouvelle conception ne peut se développer.

Qu'en est-il de notre connaissance scientifique ? Elle repose exactement sur la même structure pour sa stabilité. Dans de nombreuses théories scientifiques, des évidences contraires ont été rejetées sur la base de la stabilité de la théorie, exactement comme dans le cas des Azande pour protéger leur superstition. Dans certains cas, l'histoire a donné raison au rejet, dans d'autres non. La cohérence de la science, en tous les cas, n'est pas un critère de *vérité* mais de *stabilité*. Et l'attribution de vérité à tout système stable est un acte fiduciaire qui ne peut être analysé dans un discours qui ne prend pas un compte la dimension d'engagement (*commitment*, cf. section suivante). En conséquence, aucun principe de doute ne peut permettre de trancher entre deux systèmes stables pour dire lequel est vrai.

En résumé, tout doute critique se base sur un système fiduciaire qui le précède. À chaque affirmation critiquée, tout un ensemble de propositions et de croyances tacites est affirmé de manière a-critique. Le doute n'est pas garant de progrès : dans certaines situations il faut douter de ce qui semble établi, et dans d'autres il faut l'affirmer avec conviction. Seule une décision tacite, fondée sur l'expérience passée du chercheur, pourra trancher. Et finalement, la connaissance à laquelle le doute critique permet d'arriver est structurellement similaire sur bien des points à d'autres formes de systèmes fiduciaires que nous considérons non-critiques.

En conclusion, si nous considérons que le doute critique exige de nous que nous rejetions toute croyance établie sur une base non-critique, alors la seule réponse intellectuellement possible est de rejeter tout langage appris (car utilisé de manière a-critique et portant une certaine vision du monde), toute éducation (car apprise par soumission à une autorité), toute perception (car elle pourrait inclure des choses qui soient fausses). Bref, on voit que cet idéal est intenable, et ainsi « le programme du doute critique s'effondre, révélant par son échec l'enracinement fiduciaire de toute rationalité. »<sup>70</sup>

### *Engagement (commitment)*

À cause de la nature de l'affirmation, toute affirmation repose ultimement sur un système fiduciaire accepté de manière a-critique par l'auteur de l'affirmation. Une proposition est toujours reliée à une personne qui la propose, aussi dire « *p* » est similaire à dire « je crois *p* » ou « *p* est vraie ». Le doute peut jouer un rôle, mais pas tout le temps et n'est pas

---

— la plupart du temps — ne font que déclarer les éléments impliqués dans la pratique de ce système. Ainsi en mathématiques, on s'appuie sur notre pratique pour choisir et habiter les axiomes, et on s'appuie sur les axiomes pour démontrer les théorèmes qui font les mathématiques. De plus, chaque théorème pourrait être un axiome (et chaque axiome un théorème déduit des nouveaux axiomes). Ainsi, si l'on doute d'une proposition à la fois, celle-ci est confirmée par la circularité du système.

70. POLANYI, *Personal Knowledge*, op. cit., p. 297.

garant de résultats. Maintenant, Polanyi scelle son épistémologie en l'inscrivant dans une dynamique d'« engagement » (*commitment*). Il distingue pour cela le *subjectif* (état actuel dans lequel nous vivons nos émotions), l'*universel* (réalité cachée identique pour tous) et le *personnel* (engagement responsable de l'individu envers la réalité). Le sujet connaissant astreint une qualité impersonnelle à ses affirmations, en ce qu'il les regarde établies de manière impersonnelle par sa discipline. Cependant, c'est uniquement de par sa soumission à des standards scientifiques qu'il les perçoit comme existant universellement. « Personne ne peut connaître des standards intellectuels universels excepté en reconnaissant leur juridiction sur soi, en tant que terme sur lequel l'on se considère responsable pour la poursuite de ses efforts mentaux. »<sup>71</sup> À l'intérieur de mon engagement, je peux parler de « fait », « connaissance », « preuve », « réalité », « vérité ». Mais ces termes ne peuvent pas être référés de manière désengagée, en dehors d'une dynamique d'engagement. On ne peut parler de connaissance à laquelle on ne croit pas, ou de réalité qui n'existe pas. Pour moi qui n'y crois pas, il ne s'agit que de prétention de connaissance, et j'écris « connaissance » ou « fait » (entre guillemets). « Commitment is in this sense the only path for approaching the universally valid. »<sup>72</sup> Ainsi, il y a corrélation entre le personnel et l'universel, qui transcende la dualité subjectif/objectif :

In so far as the personal submits to requirements acknowledged by itself as independent of itself, it is not subjective ; but in so far as it is an action guided by individual passions, it is not objective either.<sup>73</sup>

Dans une dynamique d'engagement, le personnel et l'universel ont besoin l'un de l'autre, se confirment l'un l'autre (l'universel ne peut être affirmé que par le personnel, et le personnel vient à l'existence en visant l'universel). Aussi, pour une affirmation quelconque, dire « je crois *p* » met l'accent sur la dimension personnelle, alors que « *p* est vraie » met l'accent sur l'universel. On préférera la première formulation pour les convictions heuristiques, artistiques, religieuses, et la seconde pour les affirmations des manuels de science, mais « une plus grande contribution fiduciaire ne correspond pas nécessairement à une plus grande incertitude de ce qui est affirmé. »<sup>74</sup>

Luther à la diète de Worms pourrait être l'archétype de cette dynamique d'engagement : « Me voici, je ne puis faire autrement. » Le sujet connaissant est poussé à atteindre l'universel depuis son système fiduciaire propre, par une exigence qu'il reconnaît contraignante pour lui. Toute connaissance, en tant qu'intégration de détails subsidiaires dans un objet focal, est un acte mental ; et comme toute action avec une visée spécifique, l'acte de connaissance peut manquer ses objectifs. La connaissance personnelle est faillible, c'est un risque, et en ce sens elle implique une certaine *responsabilité*. Plus il y a de choix différents, plus la responsabilité est grande. Chaque acte tacite de la vie, et en particulier dans la recherche scientifique, est fait de tels choix : une recherche passionnée pour une solution que l'on croit existante, et des décisions créatives prises sur des bases qui seraient considérées insuffisantes pour un esprit composé uniquement de pensée explicite. « The active scientific investigator stakes bit by bit his whole professional life on a series of such decisions and this day-to-day gamble represents

---

71. *Ibid.*, p. 303.

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*, p. 300.

74. *Ibid.*, p. 305.

his most responsible activity. »<sup>75</sup> Reconnaître cela, c'est abandonner tout espoir de parvenir à des critères de vérités strictes, ou à une méthode explicite qu'une machine de Turing pourrait suivre pour parvenir à une connaissance fiable. Le chercheur est un agent responsable. Bien sûr, sa procédure est méthodique, mais ces méthodes sont des règles de l'art qu'il applique de sa propre manière originale aux problèmes de son propre choix. Ainsi, si la connaissance tacite et l'affirmation au sein d'un système fiduciaire étaient reconnus comme des actions a-critiques, dans la dynamique d'engagement, elles deviennent des actes responsables. Cette connaissance nous permet de nous engager sur des bases qui pourraient mener d'autres personnes à d'autres conclusions. « We may firmly believe what we might conceivably doubt; and may hold to be true what might conceivably be false. »<sup>76</sup>

Deux éléments servent de garde-fous pour ne pas tomber dans une simple subjectivité arbitraire. Premièrement, sur le pôle personnel, et en acceptant de reconnaître le coefficient personnel de l'activité mentale humaine, cette compulsion qui pousse le sujet connaissant à se soumettre à des standards d'exigences et à viser l'universalité est contraignante. « La liberté de la personne subjective de faire comme il lui plaît est renversée par la liberté de la personne responsable d'agir comme il lui semble juste. »<sup>77</sup> Deuxièmement, c'est l'affirmation d'une réalité unique, extérieure à soi, cachée mais qui se donne à connaître. C'est parce qu'un contact avec la réalité est établi qu'une prétention à l'universalité est légitime et nécessaire. Et parce que cette réalité est *réelle* et extérieure, on ne sait jamais qu'elles seront les implications de notre connaissance actuelle, la réalité continue de se révéler de manière parfois imprévisible<sup>78</sup>. La dimension de responsabilité de l'engagement porte tant sur les choix opérés que sur les implications encore imprévues d'une théorie, elle nous embarque sur une mer d'implications sans limites, impossibles à prévoir. Comme chacun espère établir un contact avec la réalité, tous espèrent que leurs découvertes vont finalement coïncider ou se compléter mutuellement. De plus, une telle dynamique d'engagement continue de faire appel à des méthodes, des faits, des raisons pour accepter ou rejeter telles croyances, mais tous ces éléments sont interprétés dans cette dynamique d'engagement sur base de systèmes fiduciaires tacites.

Chaque affirmation est un acte faillible d'engagement responsable. Elle est centrée dans notre corps, moyen de contact avec la réalité, et inscrite dans les circonstances dans lesquelles nous sommes. Notre système fiduciaire est conditionné par notre appartenance culturelle, notre langue, notre parcours, les informations sur lesquelles nous nous appuyons, les autorités que nous reconnaissons pour nos jugements de valeur. Comment, dans ce contexte, arriver à un jugement responsable à visée universelle ? Pour Polanyi, c'est là notre appel.

I believe, therefore, that as I am called upon to live and die in this body, struggling to satisfy its desires, recording my impressions by aid of such sense organs as it is equipped with, and acting through the puny machinery of my brain, my nerves and my muscles, so I am called upon also to acquire the instruments of intelligence from my early surrounding and to use these particular instruments to fulfill the universal obligations to which I am

---

75. *Ibid.*, p. 310.

76. *Ibid.*, p. 312.

77. *Ibid.*, p. 309.

78. C'est ce qui fait qu'une découverte scientifique peut avoir des implications, parfois des siècles après sa première formulation, que l'auteur de la découverte n'avait pas entrevues, et ne pouvait même pas imaginer.

subject.<sup>79</sup>

Voici ce que nous devons accepter comme la donnée de notre problème particulier. Pas surprenant devant cette tension entre ce que nous sommes appelés à faire et les moyens que nous avons, que Polanyi réutilise une image biblique pour décrire la dynamique de l'engagement : le schéma de la Chute et de la Rédemption. La chute est notre condition subjective qui limite notre connaissance, et de laquelle nous pouvons être sauvés « par la grâce de l'esprit. » Dans la rédemption, l'on s'abandonne dans la performance d'une obligation que l'on accepte — bien qu'elle apparaisse impossible à nos capacités spécifiables — dans l'espoir d'être visités par une puissance dont on ne peut pas rendre compte. « This hope is a clue to God. »<sup>80</sup>

### Conclusion

Telle est, pour Polanyi, la justification de la connaissance personnelle. La dynamique d'engagement et de responsabilité tournée vers une réalité extérieure et surprenante complète l'image générale. Nulle part Polanyi n'a *rigoureusement* démontré sur des bases objectives que l'univers a du sens, que la réalité est extérieure et identique pour tous, ou encore que l'esprit humain est capable de connaissance tacite. Toute sa justification est une démonstration dans le sens d'une *manifestation* de la beauté et de la puissance de son épistémologie pour rendre compte de l'expérience humaine de la recherche et de la découverte. Il n'a pas pu faire autrement que présupposer les bases même de ce qu'il voulait justifier, et interpréter la connaissance personnelle de manière personnelle ; le mode fiduciaire de manière fiduciaire, et la dynamique de l'engagement à l'intérieur d'un engagement de sa part. Toute autre approche aurait été incohérente. « Any enquiry into our ultimate beliefs can be consistent only if it presupposes its own conclusions. It must be intentionally circular. »<sup>81</sup>.

### 3. De la connaissance de la nature à la connaissance de Dieu

Il peut être intéressant de conclure cette présentation succincte de l'épistémologie polanyienne par une présentation un peu plus explicite de la manière dont son épistémologie fait le lien entre la connaissance de la matière et la connaissance de Dieu — autrement dit la manière dont il résout le « conflit » entre foi et raison. Il est important de se souvenir que le but premier de Polanyi n'est pas la justification de la connaissance religieuse, mais d'établir une description authentique de la manière dont la science est conduite pour revaloriser le coefficient personnel — et cela déborde sur la connaissance de Dieu<sup>82</sup>.

---

79. POLANYI, *Personal Knowledge, op. cit.*, p. 323. Cette tension entre la situation d'où parle le sujet connaissant et la prétention à l'universalité est bien exprimée dans un document sur la liberté de conscience, récemment présenté à l'ONU : « We make this declaration with the full realization that to claim to speak from *nowhere* is impossible, and that to speak from *everywhere* is incoherent. We speak from *somewhere*, and in our own time, but with the sure confidence that these declarations, agreed on by people of many traditions and perspectives, are universal affirmations that speak to and for all human beings (...). » [*The Global Charter of Conscience, A Global Covenant concerning Faiths and Freedom of Conscience*, 2012, URL : <http://charterofconscience.org> (visité le 05/07/2012), art. 25.]

80. POLANYI, *Personal Knowledge, op. cit.*, p. 324.

81. *Ibid.*, p. 299. De la même manière, le rationaliste ne peut pas ultimement faire appel à autre chose qu'à la raison pour justifier sa pensée, ou l'empiriste aux sens. Sous peine d'auto-contradiction.

82. T. CLARK, « Knowledge in Science and Religion, A Polanyian Perspective », *Critical Conversations, Michael Polanyi and Christian Theology*, M. A. RAE (éd.), Eugene, Wipf & Stock, 2012, chap. 1, p. 9. Cf. les deux premières

Le conflit entre foi et raison n'apparaît que si l'on conçoit la raison et la science comme procédant des règles explicites de la déduction logique et de la généralisation inductive. Mais ces opérations en elles-mêmes sont insuffisantes pour rendre compte de l'édifice de la raison (*a fortiori* de la science), elles ne peuvent même pas être définies sur la base d'elles seules. Ces règles et tout procédé logique explicite ne sont que des outils dans la recherche de solution d'un problème, recherche qui fait appel à bien des éléments tacites. Elles n'ont aucune signification à part au dedans de ce contexte dynamique informel. « Une fois que cela est reconnu, le contraste entre foi et raison disparaît de lui-même, et l'étroite similitude de cette structure émerge à sa place. »<sup>83</sup> Une conversion religieuse engage la personne dans son ensemble. Or, comme Polanyi l'a montré, la compréhension implique « an extension of ourselves into a new dwelling place »<sup>84</sup> que nous assimilons subsidiairement comme extension de notre corps dans un acte de connaissance tacite. La plus grande division entre foi et raison apparaît en conséquence de l'exigence extrême d'objectivité, qui réduit l'humain à un ensemble d'appétits, un objet mécanique ou le produit passif de circonstances sociales. L'épistémologie objectiviste ne peut voir que des relations Je-Cela, et seule la connaissance reconnue comme personnelle peut engager des êtres humains dans une relation Je-Tu. La connaissance personnelle établit une ascension continue entre nos connaissances les moins personnelles de la matière inerte à une connaissance conviviale<sup>85</sup> des organismes vivants et au-delà vers une connaissance responsable des humains. Contrairement à la vision du monde objectiviste basée sur une connaissance explicite, composée essentiellement de collisions hasardeuses de particules élémentaires, la connaissance personnelle présente une vision de la réalité constituée d'une hiérarchie ascendante de sens (*meaning*) et d'excellence, chaque niveau étant l'intégration des niveaux inférieurs<sup>86</sup>. Certes, Polanyi reconnaît certaines différences, par exemple il préfère parler de vérification et de « *p* est vraie » en science de la nature, et de validation et de « je crois *p* » en religion (et autres). Mais il ne s'agit que de différences de degrés. La structure de la connaissance est la même, l'acte et ce qu'il engage est sensiblement identique. Plus l'on monte dans les niveaux de réalités, plus la portée est large, plus l'implication personnelle est grande, et plus le sens est riche.

Such I believe is the true transition from the science to the humanities and also from our knowing the laws of nature to our knowing the person of God.<sup>87</sup>

Il n'y a de conflit entre foi et raison, *a fortiori* entre science et religion, que si l'on considère que la science est basée sur des faits vérifiables alors que la religion non, que la science est détachée alors que la religion est subjective, que la science se remet constamment en question alors que la religion a une attitude dogmatique, ou que la science fait l'unanimité alors que les

---

lignes de *Personal Knowledge*: « This is primarily an enquiry into the nature and justification of scientific knowledge. But my reconsideration of scientific knowledge leads on to a wide range of questions outside science. » [POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. vii]

83. POLANYI, « Faith and Reason », art. cit., p. 244.

84. *Ibid.*

85. La convivialité est une des notions polanyiennes que je n'ai pas développée ici autrement qu'au passage. Il s'agit de « the importance of trust in the authority of others, the readiness to submit one's work to the scrutiny of others and the maintenance of practices of mutual correction and endorsement. » [RAE, *Critical Conversations*, *op. cit.*, p. 2.] Cf. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 203-243.

86. Cf. *supra*, p. 20, note 31.

87. POLANYI, « Faith and Reason », art. cit., p. 245.

vues religieuses varient d'une communauté à l'autre. Ces éléments sont largement remis en question par Polanyi, et une majorité des philosophes des sciences qui ont suivi<sup>88</sup>. « Ainsi, en discontinuité radicale avec le point de vue des Lumières, Polanyi montre que les types de connaissance établis en science présentent une continuité importante avec les types de connaissance établis en religion. »<sup>89</sup>

## C. Conclusion

Au final, Polanyi met en lumière la composante tacite et personnelle de tout acte de connaissance. La connaissance qui en découle n'est donc pas objective, mais elle n'en est pas pour autant subjective en ce que son auteur prétend établir un contact avec la réalité. C'est une connaissance qui engage l'individu dans sa totalité, le faisant habiter une vision du monde, une communauté et des outils conceptuels ou pratiques. Elle est donc faillible, et engage la responsabilité de celui qui prétend avoir établi un contact efficace avec la réalité, contact qu'il prétend supérieur à ceux établis par avant ou par ailleurs. Ni certaine dans un sens cartésien ni détachée, elle transcende la plupart des distinctions des Lumières, l'objectif et le subjectif, ou le théorique et le pratique.

Proposant une vision englobante de la réalité conçue comme hiérarchie de niveaux, elle permet une autonomie relative des différents niveaux de connaissance, mais requiert leur intégration finale dans une vision de l'humain situé dans un monde signifiant et ouvrant ultimement sur le divin.

---

88. Cf., P. DIAS, « Is Science Very Different from Religion? A Polanyian Perspective », *Science & Christian Belief* 22.1, 2010, 43–55, qui se réfère principalement à Kuhn, Lakatos et Feyerabend. Voir aussi G. van den BRINK, *Philosophy of Science for Theologians, An Introduction*, G. van den BRINK, V. BRÜMMER et M. SAROT (éds.), *Contributions to Philosophical Theology* 12, Frankfurt, Peter Lang, 2009.

89. CLARK, « Knowledge in Science and Religion », *op. cit.*, p. 38.

## IV. Réception, influence et résonances

De manière générale, et à part en chimie, Polanyi a été largement ignoré par ses contemporains. Malgré ses efforts pour promouvoir ses idées, Polanyi était et est toujours largement moins connu que Kuhn ou Popper, que ce soit du public, des scientifiques ou des philosophes des sciences<sup>1</sup>. Symptomatique, de nombreux manuels de philosophie des sciences ne mentionnent même pas Polanyi, et plusieurs dictionnaires n'ont pas d'entrées à son nom<sup>2</sup>. La contribution la plus reconnue de Polanyi est sa mise en lumière de la connaissance tacite qui compose la majeure partie de notre connaissance, et sur laquelle s'appuie la connaissance explicite. Il est fréquemment cité en référence à cela<sup>3</sup>. À part ce point, Polanyi est reconnu par deux groupes de penseurs : les théologiens (sur lesquels nous reviendrons plus bas), et les sociologues des sciences. Le mouvement de sociologie de la connaissance scientifique voit Polanyi comme l'un de ses champions, pour avoir sévèrement critiqué le positivisme, mis en lumière l'aspect tacite de la connaissance, et étudié la science comme une pratique sociale plutôt que comme une méthode formelle. De fait Polanyi est très souvent associé à Kuhn et Feyerabend<sup>4</sup>. Pour cette raison, Polanyi a souvent été qualifié de relativiste, subjectiviste, ou fidéiste. L'erreur faite est de sortir l'aspect personnel et social de la pensée de Polanyi de sa métaphysique réaliste, sur laquelle il a constamment insisté pour éviter ce subjectivisme. En conséquence, Polanyi n'est pas reçu pour la « révolution » qu'il pensait amener dans la perception de la connaissance, mais des composantes sont récupérées et greffées à d'autres

1. M. J. NYE, « A Response to Theodore L. Brown and Richard Henry Schmitt », *Tradition & Discovery* 38.2, 2011-2012, p. 224.

2. Par exemple R. BOYD, P. GASPER et J. D. TROUT, éd., *The Philosophy of Science*, Cambridge, MIT Press, 1991 ; S. OKASHA, *Philosophy of Science. A Very Short Introduction*, Oxford 2002 ; P. MACHAMER et M. SILBERSTEIN, éd., *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, Malden, Blackwell, 2002 ; P. GODFREY-SMITH, *Theory and Reality. An Introduction to the Philosophy of Science*, Chicago, University of Chicago Press, 2003 ; S. SARKAR et J. PFEIFER, éd., *The Philosophy of Science, An Encyclopedia*, New York et London, Routledge, 2006 ; D. LECOURT, éd., *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Quadrige / PUF, 2006.

3. Voir par exemple T. S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. par L. MEYER, Paris, Flammarion, 2008, p. 73 ; P. FEYERABEND, *Adieu la raison*, trad. par B. JURDANT, Paris, Seuil, 1989, p. 126 ; P. L. QUINN, « Comments on Laudan's "Methodology : Its Prospects" », English, *PSA : Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1986, 1986, p. 355-358 ; W. H. NEWTON-SMITH, éd., *A Companion to the Philosophy of Science*, Blackwell Companions to Philosophy, Malden, Blackwell, 2000, p. 431.

4. Voir par exemple W. J. BROAD, « Paul Feyerabend, Science and the Anarchist », English, *Science*, New Series 206.4418, 1979, p. 534-537 ; C. R. KORDIG, « Objectivity, Scientific Change, and Self-Reference », English, *PSA : Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1970, 1970, p. 519-523 ; P. F. DRIGGERS, « Theoretical Blockage, A Strategy for the Development of Organizational Theory », English, *The Sociological Quarterly* 18.1, 1977, pp. 143-159 ; L. LAUDAN, « Methodology's Prospects », *PSA : Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1986, 1986, p. 347-354 ; L. C. ARCHIE, « [untitled] », English, *American Scientist* 66.4, 1978, p. 509 ; S. FULLER, « Being There with Thomas Kuhn, A Parable for Postmodern Times », English, *History and Theory* 31.3, 1992, pp. 241-275 ; NEWTON-SMITH, *A Companion to the Philosophy of Science*, op. cit., p. 207. Cf. NYE, *Michael Polanyi and His Generation*, op. cit., p. 224.

perspectives. Lui-même a été profondément déçu d'être ignoré de la sorte<sup>5</sup>, et ce d'autant plus que la plupart de ses idées seront largement répandues et attribuées à Kuhn<sup>6</sup>.

Comment expliquer cette maigre réception ? Un des éléments est que Polanyi écrit ses ouvrages de philosophie des sciences en Angleterre, à l'heure de gloire de la pensée positiviste et logiciste du cercle de Vienne, et de la philosophie linguistique et du positivisme logique de Gilbert Ryle et A. J. Ayer. Précisément le genre de philosophie dont Polanyi est très critique<sup>7</sup>. De plus, son langage d'autodidacte, sa manière peu orthodoxe d'aborder les problèmes et la perspective radicalement différente qu'il incarne ont certainement joué en sa défaveur. En même temps, malgré les remarques pessimistes de Feyerabend, à travers Kuhn et d'autres, nombre de ses idées ont fini par percer, et Polanyi a gagné ce que Gelwick a nommé une brillante « victoire tacite »<sup>8</sup>.

Bien qu'il reste dans l'ombre du monde académique, et qu'il demeure caché aux yeux du public, un nombre grandissant de chercheurs le reconnaît comme l'un des grands esprits de notre temps<sup>9</sup>. Oldham résume bien ce que beaucoup ont perçu en le lisant :

Of all the books I have read in recent years none has taken so powerful a hold on me... you have by the comprehensiveness of your thought brought to the birth in me a way of seeing things as a whole that up to now has existed only in a very embryonic and incomplete stage.<sup>10</sup>

Plusieurs journaux se sont consacrés particulièrement à l'étude et à l'application de la pensée de Polanyi<sup>11</sup>, et une littérature académique grandissante se développe dans le monde.

Dans ce chapitre, je propose de mettre en lumière quelques influences, échanges ou similarités de pensée entre Polanyi et plusieurs autres penseurs. Il ne s'agit que d'un échantillon d'auteurs, sans prétention à l'exhaustivité, et centré sur la philosophie des sciences et la théologie, bien que d'autres domaines auraient pu être significatifs.

## A. En philosophie

Quatre philosophes ont été choisis ici pour entrer en dialogue avec Polanyi. Kuhn est certainement le philosophe des sciences à travers lequel Polanyi aura eu le plus d'influence.

---

5. Dans une lettre poignante à Donald Campbell, Polanyi se plaint que ses idées aient été « systématiquement ignorées dans la littérature académique de philosophie », que Kuhn « répète, sans référence à leurs origines, les idées que j'ai développés dans mes livres précédents » et que le reste des idées de Kuhn est principalement du non-sens. Cf. S. JACOBS et P. MULLINS, « Michael Polanyi and Karl Popper, The Fraying of a Long-Standing Acquaintance », *Tradition & Discovery* 38.2, 2011-2012, p. 82.

6. Cf. *infra*, p. 38. Malgré cette popularisation, il n'y aura pas forcément de changements en profondeur : « [Fleck, Polanyi, Kuhn] n'ont pas pour autant amélioré la situation. Les philosophes ne sont pas revenus à l'histoire. Ils n'ont pas abandonné les charades logiques qui étaient leur signe de reconnaissance. Ils ont enrichi ces charades d'autres formules vides, la plupart d'entre elles tirées de Kuhn ("paradigme", "crise", "révolution", etc.) sans considération pour le contexte, compliquant ainsi leur doctrine ; mais ils ne l'ont pas rapprochée de la réalité. Le positivisme prékuhnien était infantile, mais relativement clair (cela inclut Popper ...). Le positivisme postkuhnien est resté infantile — mais il est en plus très peu clair. » [FEYERABEND, *Adieu la raison*, *op. cit.*, p. 321.]

7. TORRANCE, « Michael Polanyi and the Christian Faith », art. cit., p. 29 ; MITCHELL, *Michael Polanyi*, *op. cit.*, p. 19.

8. C. S. MCCOY, « The Postcritical and Fiduciary Dimension in Polanyi and Tillich », *Tradition & Discovery* 22.1, 1995, p. 7.

9. SCOTT, *Everyman Revived*, *op. cit.*, p. viii.

10. Oldham, cité dans SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi*, *op. cit.*, p. 229.

11. Dont *Tradition & Discovery : The Polanyi Society Periodical* ([www.missouriwestern.edu/orgs/polanyi/](http://www.missouriwestern.edu/orgs/polanyi/)), et *Polanyiana* ([www.kfki.hu/chemonet/polanyi/](http://www.kfki.hu/chemonet/polanyi/)).



Popper doit être mentionné comme l'un des philosophes des sciences les plus célèbres travaillant dans le cadre de l'objectivisme. Gadamer opère en herméneutique un mouvement très similaire à celui que Polanyi opère en science. Finalement, MacIntyre reprendra bien des éléments centraux de Polanyi.

De nombreux autres philosophes auraient pu être mentionnés. Polanyi a été comparé à Aristote sur l'aspect de la réalité à plusieurs niveaux et de la connaissance tacite<sup>12</sup>. La critique du fondationalisme de Plantinga et Wolterstorff des années 1980 n'est pas sans similarités<sup>13</sup>, et l'on verra un exemple de philosophie « post-fondationaliste » avec le théologien van Huyssteen.

## 1. Thomas S. Kuhn

Kuhn est certainement le philosophe des sciences le plus célèbre. Son livre *La structure des révolutions scientifiques*<sup>14</sup> est resté pendant longtemps dans le top-10 des publications académiques les plus citées, toutes disciplines confondues. C'est lui qui a popularisé le terme « paradigme », aujourd'hui servi à toutes les sauces. *Structure* (1962) a été publié à la même période que *Personal Knowledge* de Polanyi (1958) et *The Logic of Scientific Discovery* de Popper, réécrit en anglais (1959). Popper sera fait chevalier en 1965 pour sa défense de la liberté et du rationalisme. Polanyi a reçu un doctorat *honoris causa* de Princeton University en 1946, pour ses travaux en chimie et sa défense de la liberté scientifique. Par contraste, Kuhn ne reçoit aucun honneur lié à des valeurs politiques<sup>15</sup>. *Structure* est pourtant cohérent avec des valeurs libérales humanistes, et porte de manière implicite une idéologie politique du status quo<sup>16</sup>, mais n'est pas ouvertement engagé politiquement – contrairement à Popper et Polanyi. Des trois auteurs, et des trois ouvrages, c'est Kuhn et son *Structure* qui est le plus lu, et pour beaucoup le plus lisible. Pour certains, c'est justement le ton apolitique et détaché (« scientifique ») qui a permis à Kuhn de percer là où Polanyi a échoué, à cause de sa rhétorique parfois plus engagée<sup>17</sup>.

Les idées de Kuhn sont très similaires à celles de Polanyi. La notion et la terminologie de « paradigmes », la dépendance de l'observation par rapport à la théorie, l'inscription des découvertes dans un contexte socio-historique et l'importance de ce contexte dans la démarche scientifique, l'incommensurabilité entre deux paradigmes, la notion et la terminologie de « conversion » pour passer d'un paradigme à un autre<sup>18</sup>, le fait que ces transitions ne soient pas tout à fait réversibles<sup>19</sup>... Tous ces éléments se trouvent chez Polanyi avant d'être popularisés par Kuhn.

C'est évident, Polanyi a influencé Kuhn, plus que celui-ci n'a voulu le reconnaître, mais l'étendue de cette influence est difficile à déterminer. Kuhn a entendu des conférences de Polanyi, et lu certains de ses livres et articles. À la sortie de *Personal Knowledge*, alors que

12. C. LONEY, « Authenticity and the Reconciliation of Modernity », *The Pluralist* 4.1, 2009, p. 33–50.

13. Voir par exemple N. WOLTERSTORFF et A. PLANTINGA, éd., *Faith and Rationality, Reason and Belief in God*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.

14. T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

15. NYE, *Michael Polanyi and His Generation*, op. cit., p. 256.

16. *Ibid.*, p. 294.

17. FULLER, « Being There with Thomas Kuhn », art. cit., p. 260.

18. J. BARR, « Conversion and Penitence », *Belief in Science and in Christian Life, the Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life*, T. F. TORRANCE (éd.), Haddington, Handsel Press, 1980, chap. 3, p. 49.

19. « This is due to the interpretative nature of the perceptual shift which alters the seeing and understanding of particulars. » [DRIGGERS, « Theoretical Blockage », art. cit., p. 150.]

Kuhn est en train d'écrire *Structure*, il aurait choisi de ne pas le lire pour ne pas devoir tout revoir depuis le début et recommencer.<sup>20</sup> Il le lit quand même un peu plus tard, et avoue (en rétrospective) avoir été un peu déçu, et ne le cite qu'en passant, dans une note sur la connaissance tacite<sup>21</sup>. Quand Polanyi lit Kuhn (un article qui résume le livre, puis le livre quand il sort), il est frappé par la similarité de la pensée, et prend ouvertement partie en faveur de Kuhn. Il est tout de même blessé de voir que l'attention qu'il n'a jamais réussi à avoir, Kuhn l'a, sans même le mentionner<sup>22</sup>. À ses amis, Polanyi dit que Kuhn l'a plagié, et d'après Torrance, Kuhn aurait reconnu dans une lettre que c'est bien de Polanyi qu'il a pris l'idée de paradigme<sup>23</sup>. Il est difficile de faire la part des choses : Kuhn a certainement été influencé par Polanyi, mais il est tout à fait possible qu'une partie de ces idées leur soit apparues en même temps de manière indépendante<sup>24</sup>. Dans une lettre, il reconnaît qu'il a volontairement omis de citer Polanyi dans la préface de son ouvrage, mais qu'il lui doit « peut-être » une « grande dette ». Manifestement, l'histoire a mal fini, et les deux hommes qui avaient pourtant tant en commun n'ont plus rien voulu avoir à faire l'un avec l'autre<sup>25</sup>. Toujours est-il que la plupart des idées révolutionnaires de Kuhn se trouvaient déjà chez Polanyi<sup>26</sup>. « From my point of view, all that is good in Kuhn's position is found in Polanyi. »<sup>27</sup>

Il y a cependant des différences importantes entre les deux théories. La dimension ouvertement politique de Polanyi (la science ne peut être développée que dans une société qui soutient certains idéaux, il faut donc s'engager pour maintenir et développer ces valeurs) a déjà été mentionnée. La différence principale porte cependant sur le réalisme. Polanyi insiste énormément sur l'existence d'une réalité cachée, qui se donne à connaître, se manifeste de manière parfois surprenante, et que la connaissance personnelle atteint bel et bien. Kuhn n'aime pas plus cette dimension ontologique que la dimension politique. Pour lui,

nous devons peut-être abandonner la notion, explicite ou implicite, selon laquelle les changements de paradigmes amènent les scientifiques, et ceux qui s'instruisent auprès d'eux, de plus en plus près de la vérité. ... Le processus tout entier [du développement scientifique] a pu se dérouler, comme nous le supposons pour l'évolution biologique, sans orientation vers un but précis, vers une vérité scientifique fixée et permanente dont chaque stade du

20. NYE, *Michael Polanyi and His Generation*, op. cit., p. 242.

21. La phrase « L'existence d'un paradigme n'implique même pas celle d'un ensemble complet de règles. » renvoie à la note suivante : « Michael Polanyi a brillamment soutenu une thèse très semblable, en prétendant qu'une grande partie des succès d'un homme de science dépend de la *connaissance tacite*, c'est-à-dire d'une connaissance qui s'acquiert par la pratique et ne peut pas se formuler explicitement. » [KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, op. cit., p. 73.]

22. M. X. MOLESKI, « Polanyi vs. Kuhn : Worldviews Apart », *Tradition Discovery* 33.2, 2006-2007, p. 22. Cf. *supra*, p. 37, note 5.

23. TORRANCE, « Michael Polanyi and the Christian Faith », art. cit., p. 31.

24. Le phénomène de « découvertes simultanées » en science est largement établi ; de nombreuses découvertes ont été opérées dans des endroits différents, par des équipes indépendantes, et à peu près en même temps. Il ne serait pas du tout surprenant que quelque chose de similaire arrive en philosophie des sciences.

25. Pour plus de détails sur l'influence de Polanyi sur Kuhn, cf. FULLER, « Being There with Thomas Kuhn », art. cit. ; MOLESKI, « Polanyi vs. Kuhn : Worldviews Apart », art. cit. ; S. JACOBS, « Michael Polanyi and Thomas Kuhn : Priority and Credit », *Tradition Discovery* 33.2, 2006-2007, p. 25-36 ; A. MILAVEC, « Public Recognition, Vanity, and the Quest for Truth : Reflection on 'Polanyi vs. Kuhn' », *Tradition Discovery* 33.2, 2006-2007, p. 37-48.

26. « Over the years Kuhn adopted and adapted increasingly more of Polanyi's ideas, while Polanyi's visibility decreased in the philosophy of science community by the 1970s, a few years before his death. » [S. R. JHA, « The Bid to Transcend Popper, and the Lakatos-Polanyi Connection », *Perspectives on Science* 14.3, 2006, p. 330.]

27. MOLESKI, « Polanyi vs. Kuhn : Worldviews Apart », art. cit., p. 21.

développement de la connaissance scientifique serait un meilleur exemplaire.<sup>28</sup>

L'idée qu'une théorie établit un lien avec la réalité n'a aucune signification pour Kuhn. Quand Polanyi lit ces lignes, qui sont dans les derniers paragraphes de *Structure*, il annote en marge : « Truth!!!!!!! This *really* needs analysis. »<sup>29</sup> En ce sens, il est surprenant que Polanyi soit si souvent associé à Kuhn et Feyerabend<sup>30</sup> qui ne peuvent échapper à l'étiquette de relativistes, alors que le réalisme est fondamental dans sa théorie. Un autre point que Polanyi n'accepte pas chez Kuhn est la dichotomie trop simple entre science normale, dans un paradigme standard, et science révolutionnaire, qui crée de nouveaux paradigmes. Comme on la vu dans sa critique du doute, Polanyi pense que des avancées remarquables sont aussi faites en prenant le paradigme standard au sérieux. Finalement, Polanyi considère que Kuhn ne rend pas bien compte de l'impulsion heuristique intérieure qui pousse les scientifiques vers la découverte – et Kuhn que Polanyi donne trop d'influence au scientifique individuel, et pas assez à la communauté<sup>31</sup>.

Au final, c'est certainement *via* Kuhn que Polanyi a eu le plus d'influence jusqu'à récemment. Il est tout à fait heureux que Polanyi soit de plus en plus redécouvert pour sa contribution propre, et peut-être que dans quelques années, les manuels de philosophie des sciences traceront certains concepts de la « révolution kuhnienne » directement à leur source, chez Polanyi<sup>32</sup>.

## 2. Karl Popper

Sir Karl Raimund Popper (1902–1994)<sup>33</sup> est l'un des philosophes des sciences les plus influents du siècle passé. Son ouvrage le plus célèbre est *The Logic of Scientific Discovery*<sup>34</sup>, et sa contribution la plus originale est son introduction de la réfutabilité comme critère de démarcation des théories scientifiques<sup>35</sup>.

Popper et Polanyi eurent de fréquentes interactions<sup>36</sup>. En 1932, Popper envoya une première

---

28. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, *op. cit.*, p. 232-235.

29. Cf. NYE, *Michael Polanyi and His Generation*, *op. cit.*, p. 255.

30. Feyerabend, par contre, dans sa période post-popperienne, soutient Polanyi et Kuhn dans leur combat contre l'idée qu'il existerait une méthode scientifique définissable de manière rationnelle, mais reproche à ceux-ci de continuer à insister sur le fait que le procédé scientifique mérite un traitement spécial. Pour lui, chaque tradition (scientifique ou autre) doit avoir le même accès aux centres de pouvoir dans la société, et la science ne mérite aucun piédestal. Kuhn et Polanyi (et Lakatos se joint à Feyerabend ici [cf. I. LAKATOS, « The Problem of Appraising Scientific Theories », *Mathematics, Science and Epistemology, Philosophical Papers*, J. WORRALL et G. CURRIE (éds.), t. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, chap. 6, p. 111.]) défendent un « autoritarisme élitiste », où seuls les plus sages peuvent interpréter la différence entre bonne science et pseudo-science. Politiquement, ils sont fondamentalement conservateurs, et sociologiquement, ils appartiennent à l'élite. Cf. NYE, *Michael Polanyi and His Generation*, *op. cit.*, p. 253-4.

31. Cf. SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi*, *op. cit.*, p. 246.

32. Actuellement, de nombreux manuels de philosophie des sciences citent Kuhn pour parler par exemple de la dépendance de l'observation par rapport à la théorie, et ne mentionnent pas Polanyi. Exemples : OKASHA, *Philosophy of Science. A Very Short Introduction*, *op. cit.* ; MACHAMER et SILBERSTEIN, *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, *op. cit.* Par contraste, A. F. CHALMERS, *Qu'est-ce que la science ?*, Paris, La découverte, 1987 est plus juste envers Polanyi.

33. SARKAR et PFEIFER, *The Philosophy of Science*, *op. cit.*, p. 571-578.

34. K. R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson & Co., 1959, réécriture en anglais de son *Logik der Forschung*, 1934.

35. « I shall not require of a scientific system that it shall be capable of being singled out, once and for all, in a positive sense ; but I shall require that its logical form shall be such that it can be singled out, by means of empirical tests, in a negative sense : *it must be possible for an empirical scientific system to be refuted by experience.* » [K. R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, London et New York, Routledge, 2002, italiques originales.]

36. Cf. JACOBS et MULLINS, « Michael Polanyi and Karl Popper », art. cit.

version de son *Logik des Forschung* à Polanyi. Plus tard, Friedrich Hayek a aidé l'un et l'autre à publier certains de leurs écrits. Ils continuent leurs échanges lorsque Popper vient à la London School of Economics, et ont de nombreux intérêts communs, dans les sciences comme dans l'économie. Alors que Polanyi donne ses Gifford's Lectures, il se distingue de plus en plus de Popper. Celui-ci critique sévèrement certaines idées de Polanyi, et les deux hommes s'éviteront par la suite<sup>37</sup>. Leurs œuvres principales n'ont que peu de références mutuelles, et après la mort de Polanyi, Popper critique sévèrement son « fidéisme »<sup>38</sup>.

Pour Polanyi, le falsificationnisme de Popper est un exemple de l'idéal objectiviste d'une recherche détachée. Dans cette perspective, le chercheur est non seulement indifférent aux résultats de ses recherches, mais cherche activement leur réfutation. Ceci est non seulement non vérifié par l'expérience, mais impossible logiquement : les découvertes ont lieu grâce à l'imagination du chercheur. Celui-ci *prend le risque* de se tromper, mais ne le *recherche* pas. De manière similaire, les tribunaux font argumenter deux avocats qui défendent deux positions contradictoires, « because it is only by a passionate commitment to a particular view that the imagination can discover the evidence that supports it »<sup>39</sup>.

### 3. Hans-Georg Gadamer

Gadamer publie *Vérité et Méthode*<sup>40</sup> en 1960, deux ans après *Personal Knowledge*. Aucun des auteurs ne témoigne d'une connaissance de l'autre, pourtant leur approche épistémologique est très similaire. Au niveau de l'approche générale, les deux auteurs critiquent l'objectivisme moderne et le relativisme subjectif, mais plus que ces deux extrêmes, c'est toute la représentation de la connaissance impliquée par ces descriptions qui est rejetée<sup>41</sup>. Pour ce faire, ils entreprennent une description de la pratique actuelle de la compréhension humaine ou de la production de connaissances ; leurs approches sont donc descriptives et non normatives. Dans les deux cas, finalement, il s'agit d'œuvres de grande envergure : pour Gadamer toute compréhension humaine est concernée, pour Polanyi toute connaissance humaine.

Allant plus dans le détail, Polanyi et Gadamer sont très proches. Les deux revalorisent le rôle de la tradition, après sa dévalorisation pendant les Lumières. Toute compréhension a nécessairement lieu au sein d'une tradition limitée et faillible, mais dont l'autorité n'est pas absolue : il est toujours possible de se repositionner<sup>42</sup>. La compréhension est donc

37. Torrance note que lorsque l'un est à l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences à Bruxelles, l'autre s'efforce de ne pas y être. TORRANCE, « Michael Polanyi and the Christian Faith », art. cit., p. 30.

38. Il semble que Popper ait dirigé un de ses doctorants sur une critique de la pensée de Polanyi, laquelle était présentée de manière caricaturale comme défendant l'irrationalisme, le psychologisme, le conventionnalisme et l'élitisme, puis la version caricaturée était critiquée dans une perspective popperienne. Pour une analyse et une réfutation des charges outrancières contre Polanyi, cf. A. F. SANDERS, *Michael Polanyi's Post-Critical Epistemology, A Reconstruction of Some Aspects of Tacit Knowing*, Amsterdam, Rodopi, 1988, cité dans JHA, « The Bid to Transcend Popper, and the Lakatos-Polanyi Connection », art. cit., p. 328, et A. F. SANDERS, « Polanyi, Popper and Methodology, A Reply to S. Richmond », *Tradition & Discovery* 22.2, 1995-1996, p. 27-35.

39. POLANYI, *The Tacit Dimension*, op. cit., p. 79. Cf. MITCHELL, *Michael Polanyi*, op. cit., p. 38. Pour plus de détails sur les différences de perspectives entre Polanyi et Popper, cf. A. BAGOOD, *The Role of Belief in Scientific Discovery, Michael Polanyi and Karl Popper*, Roma, Millennium Romae, 1998 ; J. MISIEK, éd., *The Problem of Rationality in Science and its Philosophy, On Popper vs. Polanyi. The Polish Conferences 1988-89*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.

40. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1960.

41. Gadamer, *Polanyi and relativism, (A recent presentation)*, 2 déc. 2009, URL : <http://tacitknowing.wordpress.com/2009/12/02/gadamer-polanyi-and-relativism-a-recent-presentation/> (visité le 19/07/2012).

42. Gadamer mentionne dans *Vérité et Méthode* que les traditions n'ont qu'un rôle secondaire en sciences dures

nécessairement perspective, jamais sans préjugés ni présuppositions. En conséquence, aucun détachement absolu n'est possible : même si l'on essaie à l'interne de prendre conscience pleinement des tenants et aboutissants de sa tradition, il restera toujours des éléments qui nous échappent ; et si l'on se distancie de la tradition, on en aura simplement embrassée une autre. De plus, viser un tel détachement par un doute radical et une suspicion *a priori* de toute autorité et tradition détruit notre capacité de compréhension : le « préjugé contre les préjugés » a pour effet de « dénier aux traditions leur puissance »<sup>43</sup>. Pour Gadamer comme pour Polanyi, cela n'entraîne pas de relativisme où « tout va » : le texte selon Gadamer n'est pas simplement un objet d'étude sur lequel on peut appliquer une méthode comme bon nous semble, mais une altérité qui s'adresse à nous, fait des revendications sur nous ; de la même manière que selon Polanyi la réalité se donne à connaître au chercheur<sup>44</sup>. De par cette réalité propre, certaines interprétations sont simplement meilleures que d'autres, et il est toujours possible de parler de vérité. « But conviction and not certainty is the appropriate description of beliefs that no longer lie on a spectrum between certainty and scepticism. »<sup>45</sup>

Finalement, pour l'un comme pour l'autre, la reconnaissance d'une situation première — tradition, conviction, intuition — n'est pas contre le rôle d'une méthode : pour Gadamer, dans la mesure où l'interprétation est reproductive, il y a de la place pour de la méthode. Pour Polanyi, les « règles de l'art » transmises de maître à élève jouent un rôle majeur. Mais cette méthode n'est pas décisive : dans la mesure où l'interprétation est productive, la vérité est au delà de la méthode. En termes polanyiens, un « saut logique » est nécessaire, laissant place à une vision créatrice.

Si les mouvements opérés par Gadamer et Polanyi sont largement similaires, on peut noter quelques domaines dans lesquels ils se complètent l'un l'autre. Premièrement, le langage gadamérien d'« horizons » et leurs « fusions » ne fonctionne que depuis un point de vue détaché, qui voit à la fois les deux sujets en conversation et les limites de leurs horizons. L'horizon apparaît alors comme une limitation subjective qui doit être dépassée, et les deux horizons et les questions qu'ils sous-tendent sont nécessairement complémentaires. Il s'agit peut-être d'une limite de la métaphore, où alors d'un point sur lequel Gadamer ne s'est pas complètement détaché du cartésianisme qu'il critique, et qui l'empêche peut-être de revendiquer avoir échappé au relativisme<sup>46</sup>.

De plus, si Gadamer reconnaît qu'une explicitation complète est impossible — que ce soit de sa tradition car des éléments nous échappent nécessairement, ou de l'intention de

---

et en mathématiques, alors qu'elles sont centrales en sciences humaines. [H.-G. GADAMER, *Truth and Method*, trad. par J. WEINSHEIMER et D. G. MARSHALL, 3<sup>e</sup> éd., New York, Continuum, 2004, p. 283-285.] Polanyi, on l'a vu, va plus loin, si bien qu'au final leurs compréhensions des traditions dans un domaine comme dans l'autre convergent. Cf. Z. YU, « Tradition, Authority and Originality in a Post-critical Perspective », *Tradition & Discovery* 32.3, 2005-2006, p. 40-56.

43. GADAMER, *Truth and Method*, *op. cit.*, p. 273.

44. Il est intéressant de noter que pour mettre en avant cet aspect d'altérité expérimenté par le chercheur, Polanyi comme Gadamer utilisent un langage métaphorique personnifiant dans lequel la réalité externe agit en sujet sur le sujet connaissant.

45. Gadamer, *Polanyi and relativism*, *op. cit.*

46. Dans cette image, il n'y a pas d'horizons en compétitions ou en contradictions, dont l'un permettrait d'avoir une perspective véritable, alors que l'autre ne voit que l'erreur. Il n'y a pas de bons ou mauvais horizons, seulement des horizons plus ou moins limités. Cf. D. J. KETTLE, « Truth and Dialogue, Polanyi, Gadamer, and Theological Hermeneutics », *Critical Conversations, Michael Polanyi and Christian Theology*, M. A. RAE (éd.), Eugene, Wipf & Stock, 2012, chap. 6, p. 108-140.

l'auteur car une dimension inconsciente est toujours à l'œuvre — il continue « d'être lié par la doctrine post-Kantienne qui veut que l'intelligibilité dépende du langage »<sup>47</sup>. Polanyi, avec la connaissance tacite et l'émergence de sens à travers les niveaux de la réalité, permet de voir le sens comme logiquement antérieur au langage, bien que celui-ci en soit le véhicule par excellence. En contre partie, Gadamer complète Polanyi en argumentant pour la signification objective d'un texte face à son interprète. Dans une épistémologie objectiviste, il y a un saut logique insurmontable entre la signification du texte pour son auteur dans le passé, et sa signification pour moi, dont l'impact est perçu comme subjectif. Gadamer et Polanyi permettent ainsi de montrer qu'un texte peut avoir un sens au delà de celui pour ses auteurs, car son interprétation est possible à travers nos capacités tacites propres, et celles développées à travers toute une tradition d'interprétation.

#### 4. Alasdair MacIntyre

Alasdair MacIntyre (1929–)<sup>48</sup> est Senior Research Fellow au Centre for Contemporary Aristotelian Studies in Ethics and Politics (CASEP) de l'Université Métropolitaine de Londres, et professeur émérite de philosophie à l'Université de Notre Dame. Proche du marxisme, il change complètement l'approche de sa philosophie morale à la lecture de Kuhn et Lakatos, et se rapproche du thomisme. Il argumente que différentes théories de la justice sont basées sur différentes rationalités pratiques, à leur tour basées sur différentes traditions rationnelles inscrites socialement. Une tradition, pour MacIntyre, est un débat qui s'étend dans le temps, dans lequel certains accords fondamentaux sont définis et redéfinis à travers des débats internes et externes.

Polanyi et MacIntyre se sont rencontrés en 1969 à l'Université de Texas où Polanyi a donné une série de conférences. Ce dernier a écrit une critique plutôt positive du premier ouvrage de MacIntyre, mais est mort trop tôt pour pouvoir poursuivre la discussion. Aux débuts de ses écrits, MacIntyre entre souvent en dialogue avec Polanyi, en lui reprochant de tomber dans l'irrationalisme, conséquence de son fidéisme<sup>49</sup>. Dans les années 80, les mentions de Polanyi cessent, MacIntyre ne semble plus intéressé. « Mais on peut défendre qu'alors que sa pensée devenait plus mature, MacIntyre en arriva à trouver la pensée de Polanyi moins répréhensible. »<sup>50</sup>

Après que MacIntyre devienne thomiste, il reconnaît que la rationalité pratique requiert des vertus morales, et qu'en ce sens l'œuvre de Polanyi est anticipée par celle d'Aristote et de l'Aquinat. Il continue cependant de s'opposer à Polanyi : contrairement à Kuhn et Feyerabend qui rejettent le réalisme de Polanyi, ce dernier le maintient avec toute l'ardeur d'un positiviste pour garder une dimension objective. MacIntyre laisse entendre que Polanyi oppose tradition

---

47. C. E. GUNTON, « The Truth of Christology », *Belief in Science and in Christian Life, the Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life*, T. F. TORRANCE (éd.), Haddington, Handsel Press, 1980, chap. 5, p. 101.

48. Ses ouvrages principaux sont A. MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981 ; A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988 ; A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry : Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, *Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990. Pour la majorité de cette section, cf. MITCHELL, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 154.

49. À ce moment, MacIntyre encore proche du marxisme, peut ne pas apprécier les critiques qu'en fait Polanyi.

50. MITCHELL, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 155.

et raison, consensus et dispute — alors que, comme on l’a vu, pour Polanyi tout raisonnement s’opère nécessairement dans une tradition ; les deux ne peuvent s’opposer.

Dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (ses Gifford Lectures<sup>51</sup>), MacIntyre trace une tierce voie entre les « encyclopædistes » (raison impersonnelle, universelle et désintéressée) et les « généalogistes » (la raison déguisée se prétendant neutre pour masquer des intérêts cachés) :

What this [false] alternative conceals from view is a third possibility, the possibility that reason can only move towards being genuinely universal and impersonal insofar as it is neither neutral nor disinterested, that membership in a particular type of moral community, one from which fundamental dissent has to be excluded, is a condition for genuinely rational enquiry and more especially for moral and theological enquiry. ... A prior commitment is required and the conclusions which emerge as enquiry progresses will of course have been partially and crucially predetermined by the nature of this initial commitment.<sup>52</sup>

La similarité avec Polanyi est criante. Polanyi parle d’objectivistes et de nihilistes, MacIntyre d’encyclopédistes et généalogistes. Les deux affirment que ces deux extrêmes peuvent (et doivent) être évités. Les deux opposent le projet des Lumières — une connaissance explicite garantie par une méthode rigoureuse produisant des résultats universellement valides et certains — en revalorisant le rôle central de la tradition dans toutes les formes de découverte, rôle que la modernité a poussé à négliger. Les deux considèrent les traditions comme dynamiques, laissant place à des conflits internes et à des débats externes. Les deux s’opposent à un pessimisme postmoderne, où le subjectif et le particulier prennent le pas sur l’objectif et l’universel.

Comme Marjorie Grene le mentionne<sup>53</sup>, il y a finalement plus de similarités que de différences entre ces deux penseurs, malgré ce que MacIntyre veut laisser entendre<sup>54</sup>.

## B. En théologie

Les théologiens ont été prompts à repérer Polanyi et à entrer en dialogue avec lui. Le fait d’être considéré avec sérieux par un scientifique, que la théologie soit présentée comme une discipline tout autant respectable que les sciences, les nombreuses images bibliques et théologiques utilisées pour décrire la connaissance (St. Augustin, chute/rédemption, deuxième chute, œuvre/foi/grâce), et bien sûr la mise en avant du rôle positif et complémentaire de la foi à celui de la raison, tout cela ne pouvait manquer d’attirer les théologiens. De plus, je pense que l’image générale de la situation humaine telle qu’elle ressort dans la pensée de Polanyi n’est pas sans résonances fortes avec une image théologique : l’être humain est placé par Dieu dans un monde extérieur à lui-même et à Dieu, avec la faculté de l’étudier et de le connaître. Pour ce faire, l’humain est appelé à être créatif, à faire des choix, à s’engager et à être responsable. Sa

51. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry : Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, op. cit.

52. *Ibid.*, p. 59-60 ; cité dans MITCHELL, *Michael Polanyi*, op. cit., p. 159.

53. M. GRENE, « Response to Alasdair MacIntyre », *Morals, Science and Sociality*, H. T. E. JR. et D. CALLAHAN (éds.), Hastings Center, Hastings-on-Hudson, 1978, p. 40-47 ; cité dans MITCHELL, *Michael Polanyi*, op. cit., p. 155. De manière intéressante, Polanyi comme MacIntyre reconnaissent l’influence positive de Grene sur leur développements, et la citent dans les remerciements de leurs ouvrages.

54. L’influence des Polanyis sur MacIntyre ne s’est pas limitée à celle de Michael. Sur le rôle de la pensée de Karl Polanyi — son frère — dans la philosophie morale de MacIntyre, cf. P. MCMYLOR, « Moral Philosophy and Economic Sociology, What MacIntyre Learnt from Polanyi », *International Review of Sociology* 13.2, 2003, p. 393-407.

connaissance, comme lui, est limitée dans l'espace et le temps, faillible mais réelle et ouverte sur la transcendance.

Such a theological conception of our reality encourages creaturely humility ; it reminds us that we are not God, that we ourselves—and our *knowledge*—are but a part of the divine act of creation.<sup>55</sup>

Des théologiens de traditions différentes (mais sauf erreur majoritairement réformées) s'approprient Polanyi de manières diverses. Je présente ici Tillich, avec lequel Polanyi a eu un échange significatif, Torrance et Newbigin, deux théologiens influents dont la théologie a été profondément marquée par Polanyi, et van Huyssteen comme un exemple actuel et montant des possibilités offertes par une philosophie post-critique pour le dialogue entre sciences et théologies<sup>56</sup>.

Là encore, d'autres théologiens auraient pu être mentionnés. De nombreuses similitudes ont été mises en avant entre Barth et Polanyi, tous deux nés dans les années 1880. Bien qu'ils ne semblent pas s'être connus, il existe un profond accord entre leurs deux ontologies et épistémologies<sup>57</sup>. De profonds accords sont observables avec le philosophe calviniste hollandais de la même période, Herman Dooyeweerd (1894-1977), qui développe le concept kuyperien de « sphères de souveraineté » (*sovereiniteit in eigen kring*). Ces sphères comme domaines de la société ayant chacun une tâche et des compétences données par Dieu et délimitées par leur nature intrinsèque<sup>58</sup> ne sont pas sans rappeler les différents niveaux de réalités polanyiens et leur autonomes respectives<sup>59</sup>. Dans un lignée similaire, le théologien américain Van Til propose une résolution analogue du « conflit » entre foi et raison : la raison n'opère que dans le cadre de la foi et est orientée par elle. En conséquence, il n'existe aucune neutralité religieuse, et ce dans tous les domaines de la connaissance, y compris les mathématiques<sup>60</sup>. De plus, de la même manière que pour Polanyi la réalité se donne à connaître, pour Van Til Dieu se révèle à travers le *sensus deitatis* et la régénération opérée par le Saint Esprit<sup>61</sup>.

---

55. L. HARVEY, « The Theological Promise of Michael Polanyi's Project, An Examination within the Contemporary Context of Atheism and the Constructivist Critique of the Natural Sciences », *Critical Conversations, Michael Polanyi and Christian Theology*, M. A. RAE (éd.), Eugene, Wipf & Stock, 2012, chap. 3, p. 71.

56. Ian G. Barbour, une des figures principales du dialogue science/religion a lui aussi été influencé par Polanyi, cf. C. DULLES Avery Robert, « Faith, Church, and God, insights from Michael Polanyi », *Theological Studies* 45.3, 1984, p. 537.

57. P. FORSTER, « Michael Polanyi and Karl Barth, A Creative Congruance ? », *Critical Conversations, Michael Polanyi and Christian Theology*, M. A. RAE (éd.), Eugene, Wipf & Stock, 2012, chap. 5, p. 94-107 montre les points d'accords entre les deux conceptions, et comment Polanyi pourrait pousser la théologie barthienne un peu plus loin. T. A. DEMMONS, « Tacit and Tactile Knowledge of God, Toward a Theology of Revelation for Persons with Intellectual Disabilities », *Journal of Religion, Disability & Health* 11.4, 2008, p. 5-21 témoigne de cette similitude en utilisant ces deux perspectives pour illuminer la connaissance de Dieu des personnes à déficiences mentales : appliquant le concept de co-humanité de Barth à la connaissance tacite de Polanyi, Demmons passe d'une théorie de la connaissance des Lumières à une théorie informée théologiquement, inclusive pour tous (dans la perspective des Lumières, la connaissance est explicite et impossible aux personnes à déficiences mentales), médiée par le corps et l'art.

58. H. DOOYEWEERD, *Roots of Western Culture, Pagan, Secular, and Christian Options*, Beaver Falls, Radix Books, 1979, p. 22.

59. Pour une ébauche de comparaison, cf. <http://www.dooy.salford.ac.uk/ext/polanyi.html>.

60. Voir par exemple R. CLOUSER, *The Myth of Religious Neutrality, An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005. V. S. POYTHRESS, « A Biblical View of Mathematics », *Foundations of Christian Scholarship, Essays in the Van Til Perspective*, G. NORTH (éd.), 1976, p. 158-188.

61. Cf. C. V. TIL, *Common Grace and the Gospel*, Phillipsburg, P & R Publishing Co., 1947 ; C. V. TIL, *A Christian Theory of Knowledge*, Phillipsburg, P & R Publishing Co., 1969. Dooyeweerd et Van Til n'étant pas exactement dans les théologiens que notre tradition lit volontiers, je ne pousse pas plus la comparaison.



## 1. Paul Tillich

Le théologien chez lequel l'œuvre de Polanyi trouve le plus de résonances — de son propre aveu<sup>62</sup> — est certainement Paul Tillich. Bien qu'ils ne se soient rencontrés physiquement qu'une seule fois (sans parler des conférences de Tillich auxquelles Polanyi assista), et que leur correspondance fut brève, de profondes similarités sont observables dans leurs pensées. Les deux penseurs viennent d'arrière-plans et de formations très différentes, mais la profondeur de leurs pensées et la largeur de leurs intérêts les rapprochent.

Tillich affirme une dimension fiduciaire à la connaissance. Son ouvrage de 1925, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, présente un « beliefful realism »<sup>63</sup> : percevoir le réel prend place dans le contexte d'un système de croyances qui nous rend capables d'affirmer notre connaissance comme étant en lien à la réalité. La foi chrétienne fournit de telles fondations pour la connaissance. Dans sa *Systematic Theology*, cette dimension est présente clairement dans sa notion d'*ultimate concern*, qu'il lie par ailleurs explicitement avec la foi : « Faith is the state of being ultimately concerned : the dynamics of faith are the dynamics of man's ultimate concern. »<sup>64</sup> L'implication du sujet est centrale, ainsi que l'interaction avec la réalité. Pour les deux hommes, il y a une influence positive de la science sur la religion, et réciproquement<sup>65</sup>, aussi les deux veulent-ils faciliter une relation créatrice entre ces deux domaines. Bien sûr, Tillich ne cherche pas à développer une nouvelle épistémologie, alors que Polanyi si. Ce dernier est donc concerné par la nature même de la foi et de la connaissance tacite dans la connaissance en général.

L'influence de Tillich sur Polanyi est notable, notamment dans tout ce que Polanyi dit au sujet de l'« existence » de Dieu. Polanyi a lu Tillich, et l'a entendu une fois en Angleterre, mais ne lui a jamais parlé jusqu'en 1963. Tillich est alors invité à donner les Earl Lectures à la Pacific School of Religion à Berkeley. Charles McCoy, théologien à Berkeley, organise une rencontre informelle entre les deux hommes. Tillich l'accepte immédiatement (notamment parce qu'il aime passer du temps avec des amis le soir à discuter en buvant du schnaps). D'après McCoy, « the two stars sparkled and thoroughly enjoyed the exchange of views—a happy, brilliant meeting of great minds. »<sup>66</sup> La conversation sera poursuivie par un échange épistolaire.<sup>67</sup>

L'une des différences principales, que Polanyi soulève pendant leur échange, est son désaccord avec la distinction trop sévère que Tillich fait entre sciences comme *preliminary*

---

62. « I find my own conception of the scope and method of a progressive Protestant theology confirmed by many passages in the writings of Paul Tillich. ... » [POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 283.]

63. MCCOY, « The Postcritical and Fiduciary Dimension in Polanyi and Tillich », art. cit., p. 9.

64. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, New York, Harper, 1957, p. 1 ; cité dans MCCOY, « The Postcritical and Fiduciary Dimension in Polanyi and Tillich », art. cit., p. 9.

65. Pour Tillich (dans sa *Systématique*), science et théologie sont deux manières indépendantes d'arriver à la vérité, aussi il ne peut logiquement y avoir de contradiction entre les deux. Les conflits sont entre la théologie et le « naturalism », la science et le « supernaturalism », et entre le « naturalism » et le « supernaturalism ». Jamais entre la science et la théologie, où les conflits sont par principe impossibles. Cf. J. F. HAUGHT, « Tillich in Dialogue with Natural Science », *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, R. R. MANNING (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, chap. 14, p. 223–237.

66. MCCOY, « The Postcritical and Fiduciary Dimension in Polanyi and Tillich », art. cit., p. 6.

67. O. GINGERICH, « Truth in Science : Proof, Persuasion, and the Galileo Affair. », *Science & Christian Belief* 16.1, 2004, 13–26.

*concern* et religion comme *ultimate concern*<sup>68</sup>. Lors de leur correspondance, Tillich montre à Polanyi des articles antérieurs où il présente une épistémologie similaire. Finalement, Tillich affirme être satisfait avec la manière dont Polanyi présente les choses, en particulier de cette affirmation : « Tillich has fought for the purification of faith from religious fundamentalism ; I supplement this by purifying truth from scientific dogmatism. »<sup>69</sup> Tillich est en train d'écrire le troisième volume de sa systématique quand il écrit à Polanyi :

You are right that I had to solve first of all the problem of mutual interferences of theology and science. Only after this has been done the next step is possible, namely to show the continuity between the different types of knowledge, and this you have done for epistemology in an excellent way.<sup>70</sup>

Polanyi, de son côté, se dit un peu déçu de voir que Tillich se soucie principalement de guider la proclamation de l'Église, plutôt que de développer une théorie de l'expérience mystique, similaire à la dimension transnaturelle possédée par les arts<sup>71</sup>. Polanyi est évidemment plus intéressé à développer une théorie alternative de la situation humaine dans un monde scientifique, théorie qui engloberait l'ensemble de l'expérience humaine et répondrait à la destruction de sens (*meaning*) opérée par la vision scientifique de son temps. Tout de même, Polanyi trouve en Tillich un allié pour son programme de philosophie post-critique, et Tillich accepte rapidement l'idée d'une logique post-critique en science comme en théologie. Dans ce sens, leur travaux sont largement complémentaires : Polanyi s'oppose à l'objectivisme de son époque et rouvre la possibilité d'un discours religieux, explicitement fondé sur la foi. Tillich propose un tel discours, visant à réanimer la signification de la foi chrétienne dans une culture séculière<sup>72</sup>.

Thomas Torrance, ami de Polanyi, rapporte que dans une conversation Polanyi aurait affirmé s'être distancé de la pensée de Tillich. Torrance ne précise pas en quoi, ni spécifiquement quand la discussion a eu lieu (probablement après 1975)<sup>73</sup>.

## 2. Leslie Newbigin

Leslie Newbigin (1909–1998)<sup>74</sup> est un œcuméniste, missionnaire, pasteur et théologien anglais. Il étudie la théologie au *Westminster College* de Cambridge, puis part en 1936 être évangéliste de village en Inde. Ministre dans l'Église Réformée Unie d'Angleterre, il sera aussi Évêque de l'Église de l'Inde du Sud du diocèse de Madura et Ramnad. En 1951, il joue un rôle important dans la création de l'Institut chrétien pour l'étude des religions et des sociétés, à Bangalore. Il sera secrétaire général du Conseil International des Missions, jusqu'à son intégration au Conseil Œcuménique des Églises en 1961, puis secrétaire général associé du

---

68. Polanyi exprime cela par écrit à différents endroits, tout en montrant son appréciation pour Tillich. Par exemple, POLANYI, « Faith and Reason », art. cit., p. 244 ; POLANYI, « Science and Religion », art. cit., p. 4.

69. *Ibid.*, p. 14.

70. Lettre de Tillich à Polanyi, 21 mai 1963 ; cité dans R. GELWICK, « The Polanyi-Tillich Dialogue of 1963, Polanyi's Search For A Post-Critical Logic In Science And In Theology », *Tradition & Discovery* 22.1, 1995, p. 16.

71. Pendant leur échange, Tillich a pointé du doigt un jeune ministre qui se trouvait là aussi, et aurait dit « but I have to tell this young man and thousands like him what to say from the pulpit next Sunday. » [*Ibid.*, p. 19.]

72. *Ibid.*

73. TORRANCE, « Michael Polanyi and the Christian Faith », art. cit., p. 30.

74. J. NICOLE, *Newbigin, James Edward Lesslie (1909-1998)*, *Encyclopédie du Protestantisme*, P. GISEL (éd.), 2<sup>e</sup> éd., Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides, 2006, p. 992.

COE. En 1965, il quitte Genève pour retourner en Inde et devenir évêque du diocèse de Madras. Finalement, après sa retraite en 1974, il enseigne pendant cinq ans l'œcuménisme aux *Selly Oak Colleges* de Birmingham. Il s'est engagé à travers sa vie et ses écrits pour une conception christologique de la mission, et pour l'unité visible de l'Église. Son livre le plus connu est peut-être *The Gospel in a Pluralist Society*<sup>75</sup>. Comme Niebuhr et Tillich, il cherche à développer une « théologie de la culture », mais contrairement à eux, il s'appuie sur son expérience profonde d'une interculturalité radicale<sup>76</sup>.

Newbigin a été profondément influencé par Polanyi, et rares sont ses livres qui ne le mentionnent pas. Comme exemple de son approche, l'un de ses derniers écrits, *Proper Confidence : Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship*<sup>77</sup> applique l'épistémologie polanyienne pour répondre à la question suivante : comment témoigner de la vérité de l'Évangile dans une culture qui a recherché la certitude absolue comme idéal de la vraie connaissance, et qui maintenant désespère de parvenir à une quelconque connaissance de la vérité ?

Newbigin distingue la connaissance classique de la connaissance personnelle. La connaissance classique, que ce soit sous sa forme platonicienne ou aristotélicienne, présente un sujet au contrôle des opérations : je décide des questions que je pose (qui vont conditionner les réponses que j'obtiendrais), et l'objet de ma connaissance est soumis passivement à mon questionnement. La connaissance produite est mon accomplissement et ma possession. Un autre type de connaissance, que nous expérimentons tous les jours, est la connaissance personnelle. Ici, je ne suis plus au contrôle : je peux poser des questions, mais je dois aussi répondre aux questions de l'autre. La connaissance qui en résulte n'est pas simplement mon accomplissement, mais aussi un don de l'autre. Il y a une différence radicale entre ces deux manières de connaître, différence que l'on peut expérimenter lorsque l'on parle de quelqu'un d'absent, qui soudainement entre dans la pièce. On peut alors feindre d'ignorer sa présence, ou prétendre que c'est un imposteur et qu'il n'est pas celui dont on parle, mais si l'on reconnaît sa présence, le discours change nécessairement. Que se passe-t-il si — comme le prétend la foi chrétienne — Dieu entre dans la pièce ? Soudainement, c'est à nous de répondre aux questions, plus de les poser. « Surely, the asking of questions is a vital part of our encounter with reality. But reality finally encounters us when we have to answer the question put to us by the incarnate *logos* : “Who do you say that I am ?” »<sup>78</sup> Le lecteur familier en philosophie classique qui lit le prologue du quatrième évangile est confronté à un tel choix. Le texte parle de *logos*, on est en terrain familier. Mais soudainement, « le *logos* se fait chair » ! Le lecteur peut alors soit fermer le livre en considérant que l'auteur est hors de son bon sens, soit continuer à lire, et voir l'édifice de la pensée grecque détruit pour être reconstruit sur la base de ce nouveau *logos*. L'acceptation dont témoigne la tradition biblique que Dieu se révèle en Christ devient le nouveau point de départ de la pensée.

Dans deux chapitres aux titres univoques, « Doubt as a Way to Certainty » et « Certainty

---

75. L. NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, London, Eerdmans, 1989. On peut encore mentionner L. NEWBIGIN, *Foolishness to the Greeks, Gospel and Western Culture*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986 ; L. NEWBIGIN, *The Open Secret, An Introduction to the Theology of Mission*, 2<sup>e</sup> éd., Grand Rapids, Eerdmans, 1995.

76. Cf. NEWBIGIN, *Foolishness to the Greeks*, op. cit., p. 1.

77. L. NEWBIGIN, *Proper Confidence, Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995.

78. *Ibid.*, p. 12.

as a Way to Nihilism », Newbiggin brosse une esquisse de l'évolution du rationalisme en Europe, via Avicenne, Descartes, Newton, Kant et Nietzsche. Depuis, un profond dualisme entre objectivité et subjectivité, théorie et pratique, fait et valeur, etc. traverse notre culture. Le type de connaissance visée, certaine et sur le modèle mathématique des *Principia* de Newton, est impossible à atteindre et débouche sur le nihilisme. En particulier, depuis Bacon, la science rejette le concept de dessein ou cause finale et ne garde que celui de cause efficiente, ce qui aura des conséquences monumentales pour l'histoire des sciences. Voir tout sous l'angle des causes efficientes (suite à une élimination méthodologique des causes finales) a été extrêmement riche et fructueux. Mais la tentative d'expliquer tout ce qui existe sur la base des causes et non du dessein conduit à des absurdités conceptuelles et à la tyrannie sociale<sup>79</sup>. Les causes peuvent être découvertes par l'observation d'un mécanisme, mais pas le dessein ou le but dans lequel il a été créé, car jusqu'à ce qu'il soit réalisé, il est caché dans l'esprit de celui qui planifie. Si l'on voit un chantier et que l'on se demande ce qui va être construit, deux possibilités s'offrent à nous : attendre que l'édifice soit fini, ou demander à l'architecte ce qu'il planifie. « If the work in question is ... the creation and consummation of the cosmos, the first alternative is not available to us. »<sup>80</sup> Si la vérité est recherchée sur la base de la cause des choses, on ne peut pas découvrir le but de la vie. On est donc libre de choisir et d'imposer nos propres desseins. C'est ce qui se passe aujourd'hui quand on ne peut pas contredire le discours scientifique sous peine de passer pour irrationnel, mais que chacun est libre de choisir ses valeurs et de vivre comme il le souhaite dans un monde conçu de manière scientifique.

Le christianisme ne présente pas une vérité compatible avec les canons de rationalités de la modernité et satisfaisant à ses exigences de certitude. La vérité présentée se donne sous la forme d'une histoire, qui donne du sens à nos vies, « l'histoire du cosmos et de la race humaine en termes de l'activité de son Auteur et Gouverneur. »<sup>81</sup> Elle donne un ensemble de lentilles, non pas pour être regardées et analysées, mais pour regarder au travers. Le rôle de l'Église est de raconter et d'incarner cette histoire. L'histoire racontée n'est pas différente de celles racontées par les historiens séculiers qui écrivent l'histoire d'une nation ou d'une civilisation. Elle n'est différente qu'en ce qu'elle interprète les sources différemment, à la lumière de l'auto-révélation de son Créateur. En ce sens, elle est une contre-histoire. Bien sûr, elle ne peut pas être évaluée sur la base d'un cadre fiduciaire qui lui serait extérieur. L'affirmation que Celui par lequel et pour lequel toute chose existe doit être identifié à un homme qui a été crucifié et qui est ressuscité, cette affirmation cadre mal avec n'importe quelle structure de plausibilité. Au contraire, elle offre une nouvelle lumière pour interpréter toute autre histoire. Cette histoire est soit la pierre de l'angle, soit une pierre d'achoppement. De plus, la révélation n'est pas simplement une communication d'informations, mais une invitation. La réponse attendue est une conversion radicale, un engagement intellectuel et actif.

S'appuyant sur Polanyi, Newbiggin montre que sa pensée n'est pas un *sacrificium intellectus* : tout système qui cherche à comprendre et à rendre compte de l'expérience le fait sur la base de croyances qui ne peuvent être prouvées. En conséquence, aucun système de croyance ne

---

79. Cf. NEWBIGGIN, *Foolishness to the Greeks*, op. cit., p. 94.

80. NEWBIGGIN, *Proper Confidence*, op. cit., p. 57.

81. *Ibid.*, p. 72.

peut être rejeté sur la base du fait qu'il repose sur des suppositions non démontrées<sup>82</sup>. Comme Polanyi, Newbiggin conclut que foi et doute sont tous deux nécessaires dans la connaissance, mais que la foi — la volonté de prendre le risque d'affirmer des propositions qui peuvent être doutées — a un rôle premier, et le doute un rôle dérivé et second. En effet, le doute doit nécessairement s'exercer dans un cadre fiduciaire<sup>83</sup>. « Rational doubt depends on faith; rational faith does not depend on doubt. »<sup>84</sup> Une pensée responsable peut se développer au sein de l'histoire racontée par la tradition chrétienne. Puisque l'on ne peut avoir une compréhension totale des choses qu'en considérant à la fois leur fonctionnement et leur dessein, et que c'est dans cette histoire que nous comprenons le dessein de Dieu pour le monde, il faut reconnaître la théologie comme faisant partie de l'entreprise de la connaissance humaine. Si le *logos* s'est fait homme en Jésus-Christ, cela doit aussi colorer notre recherche de la vérité, y compris dans le domaine des entités impersonnelles. Cependant, si le niveau théologique (qui prend en compte la téléologie que la science ne peut pas voir) est le niveau ultime, la théologie doit respecter l'autonomie relative des différents niveaux de la réalité, qui se doivent d'étudier la réalité sur la base de leur ressources propres, avec leur perspective singulière.

En conclusion, à la question posée par une culture en quête de certitudes ou désabusée de savoir sur quelles bases l'on peut considérer que l'Évangile est vrai, Newbiggin montre que chercher à démontrer la plausibilité de la foi chrétienne selon les canons ambiants de la rationalité, revient à faire fausse route. Si l'histoire que l'Église raconte est vraie, elle remet en question tous les critères de rationalité fondés sur d'autres suppositions. L'Évangile n'est pas un ensemble de croyances qui reposent sur l'observation empirique et l'expérience humaine, mais l'annonce d'un nom et d'un fait, qui offre le point de départ d'une nouvelle manière d'aborder et de rendre compte de la totalité de l'expérience. L'accepter est un nouveau départ, une conversion radicale, y compris intellectuelle<sup>85</sup>. L'Église doit être humble : elle n'est pas seule en possession de la vérité, elle n'est qu'une apprentie qui cherche à comprendre ce que cela signifie de vivre à la lumière de la Seigneurie du Christ. Mais elle doit aussi être courageuse dans l'annonce que Jésus seul est Seigneur, bien que l'ultime démonstration reste encore à venir<sup>86</sup>. La vraie connaissance n'est accessible qu'à celui qui habite et est personnellement engagé pour la vérité déjà saisie.

The confidence proper to a Christian is not the confidence of one who claims possession of demonstrable and indubitable knowledge. It is the confidence of one who had heard and answered the call that comes from the God through whom and for whom all things were made : "Follow me."<sup>87</sup>

82. Ce qui doit être rejeté, en revanche, c'est l'aveuglement qui empêche de voir la dimension fiduciaire de toute pensée. Cf. NEWBIGGIN, *Foolishness to the Greeks*, *op. cit.*, p. 148.

83. Newbiggin renvoie ici à la critique du doute de Polanyi, présentée plus haut. Cf. *supra*, p. 25 et suivantes.

84. NEWBIGGIN, *Proper Confidence*, *op. cit.*, p. 25.

85. NEWBIGGIN, *Foolishness to the Greeks*, *op. cit.*, p. 148.

86. Newbiggin s'oppose à une théologie moderne qui ayant accepté les canons de la modernité passe la tradition chrétienne au crible de la critique, pour mettre en lumière ce qui est objectif, factuel et théorique, et laisse à la subjectivité de chacun le choix des valeurs et pratiques. De même, Newbiggin s'oppose au fondamentalisme qui, comme la théologie moderne, accepte l'idéal moderne d'une connaissance certaine et veut défendre une connaissance objective de Dieu sur la base d'une lecture littérale des Écritures.

87. NEWBIGGIN, *Proper Confidence*, *op. cit.*, p. 105.

### 3. Thomas F. Torrance

Thomas F. Torrance (1913–2007) est né en Chine, fils de parents missionnaires. Il a été professeur de systématique à l'université d'Édimbourg pendant 30 ans jusqu'à sa retraite, et est reconnu comme l'un des théologiens anglophones les plus influents du 20<sup>ème</sup> siècle. Il a notamment édité la traduction de la *Dogmatique* de Barth en anglais (avec qui il a étudié à Bâle), et contribué à l'épistémologie des concepts théologiques et leur relations avec les sciences naturelles. En 1978, il a reçu le Templeton Prize for Progress in Religion pour ses travaux à l'interface des sciences et de la théologie sur la rationalité de l'univers. Homme d'Église, il a été entre autres modérateur de l'Assemblée Générale de l'Église d'Écosse en 1976–1977, et architecte de la *Déclaration commune sur la Trinité* (1992) entre l'Alliance Réformée Mondiale et l'Église orthodoxe. Il était un ami proche de Michael et Magda Polanyi, à partir de l'époque des Gifford Lectures. C'est à lui que Polanyi a demandé d'être son exécutif littéraire après sa mort.

Torrance s'est toujours beaucoup intéressé aux sciences et aux dialogues avec la théologie. Pour lui, et sur la base des évolutions en physique fondamentale, l'univers n'est pas auto-explicatif et autosuffisant mais caractérisé par des conditions limites qui doivent rester ouvertes et indéterminées par ses propres relations internes. Le rôle de la théologie est d'aider la science à rester ouverte aux structures invisibles et moins tangibles de l'univers<sup>88</sup>. Torrance cherchait à éviter les dualismes cartésiens et kantien présents en théologie, et trouvait pour cela appui dans les visions unifiées de la réalité présentées par Einstein, Maxwell ou Polanyi<sup>89</sup>. Polanyi spécifiquement permet de développer des approches non-réductionnistes plus intégrant, qui prennent en considération l'ordre qui émerge dans l'univers, en restaurant nos facultés cognitives négligées par une vision détachée de la science. Cela permet de « réconcilier la science avec l'homme en replaçant la science dans son véritable objectif. »<sup>90</sup> Une telle vision de la science sera bénéfique pour tous, y compris pour la théologie dans la tâche qui lui est propre :

Hence constant dialogue with natural science enabling us to share in its remarkable discoveries of God's handiwork can only be helpful to us in developing our knowledge of God, even when we allow our minds, as we surely must, to be lifted above the world of nature that they may acquire patterns of belief and thought really appropriate to God under the transforming impact of his self-communication to us in Jesus Christ.<sup>91</sup>

La science et la théologie ne sauraient être opposées, mais se complètent pour éclairer le sens de l'univers créé par Dieu, dans lequel il nous a placé, et au sein duquel il se fait connaître.

Au delà de l'interface théologie-science, Torrance a appliqué des éléments de l'épistémologie

---

88. GELWICK, *The Way of Discovery*, op. cit., p. 134-135.

89. Pour l'influence de Polanyi sur la théologie des sciences de Torrance, voir WEIGHTMAN, *Theology in a Polanyian Universe*, op. cit. Weightman pense que Torrance n'a pas bien compris Polanyi, en particulier que celui-ci a négligé des éléments centraux de *Meaning*. Or, Torrance dit précisément que *Meaning* a été déformé par Prosch (son éditeur), et ne représente pas fidèlement la pensée de Polanyi, c'est pourquoi il ne l'utilise pas. [cf. TORRANCE, « Michael Polanyi and the Christian Faith », art. cit., p. 30.] Pour une discussion plus extensive de cette question, voir aussi J. V. APCZYNSKI, « Torrance on Polanyi and Polanyi on God : Comments on Weightman's Criticisms—A Review Essay. », *Tradition & Discovery* 24.1, 1997, p. 32–34 ; C. WEIGHTMAN, « Polanyi and Mathematics, Torrance and Philosophy of Science : A Response to Apczynski's Review. », *Tradition & Discovery* 24.1, 1997, p. 35–38.

90. T. F. TORRANCE, éd., *Belief in Science and in Christian Life, the Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life*, Haddington, Handsel Press, 1980, p. xvi.

91. *Ibid.*, p. xvii.

polanyienne dans son élaboration de la théologie. À titre d'exemple, *Belief in Science and in Christian Life*<sup>92</sup> est une collection d'articles issue d'une conférence organisée par Torrance sur la pertinence de Polanyi pour la foi chrétienne. Divers auteurs présentent différents domaines de la théologie éclairés par cette épistémologie spécifique. Je présenterai ici les contributions de Torrance, Puddefoot, Barr et Gunton.

Torrance réfléchit sur la nature de la foi et les implications pour la vie d'Église et la théologie<sup>93</sup>. Après Locke, la foi est vue comme une opinion privée sans fondements, et toute connaissance fondée sur l'éclairage interne de la foi, ou une autorité extérieure, est rejetée. Quand Polanyi « restaure l'équilibre de nos capacités cognitives », il réintègre la vision de la foi défendue par Clément et Augustin, une foi qui précède et rend possible la compréhension. Dans la Bible, la foi est souvent comparée à la vision : elle n'est pas fondée sur ce qui est vu (« nous marchons par la foi et non par la vue », 2 Corinthiens 5, 7) mais ouvre sur la vision d'une réalité cachée, et anticipe la vision ultime de Dieu. L'accès à cette vision est donné par la médiation de la Parole de Dieu. La foi n'est pas subjective, car dans la foi nous sommes saisis par la réalité ultime de Dieu, extérieure à nous-même, et donc libre de l'emprisonnement de nos propres fantaisies et préconceptions. Elle est fondée objectivement, dans le contact avec une réalité cachée qui se révèle, de manière indémontrable :

Our basic convictions and beliefs are unprovable — for example, that God is love and is the creative source of all order in the universe — but they arise within us as basic acts of assent and acknowledgment on the part of our minds to divine Reality which we cannot know except on grounds of service and obedient listening or submission.<sup>94</sup>

En ceci, la connaissance de Dieu n'est pas radicalement différente de la connaissance scientifique telle que la présente Polanyi. S'il y a des différences, il ne s'agit pas du statut des croyances, mais de la nature de l'objet connu. La connaissance est toujours une dynamique *from/to*, d'une personne habitant subsidiairement un cadre fiduciaire (proximal), à un objet connu (distal). La relation de connaissance prend une forme différente selon la nature de l'élément distal, s'il s'agit d'un objet, d'une personne, d'une idée, de Dieu. S'il s'agit d'un objet ou d'une personne, le proximal et le distal sont au même niveau ontologique du créé. S'il s'agit de Dieu, notre relation à lui ne peut qu'être une relation de révérence, et la foi prend la forme d'une adoration.

En conclusion, il y a un profond enchevêtrement entre la foi, le culte (*worship*) et la compréhension, sous la guidance des croyances ultimes de l'Église dans son engagement pour l'auto-révélation de Dieu en Jésus Christ. Il s'agit d'une vision heuristique, d'une « recherche priante » de Dieu, qui ouvre les esprits à de nouvelles perspectives sur la vérité divine. Ce développement de l'intuition qui donne forme à la formulation des croyances explicites a lieu au sein du cadre des revendications du Christ sur nous, et de notre engagement pour lui. Le cadre interprétatif de croyances nous est donné de manière irréversible dans les fondations apostoliques de l'Église en Christ, au sein duquel nous augmentons notre connaissance et compréhension de la vérité de Dieu par le Christ et dans l'Esprit. Au fond, l'approche est très

---

92. *Ibid.*

93. T. F. TORRANCE, « The Framework of Belief », *Belief in Science and in Christian Life, the Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life*, T. F. TORRANCE (éd.), Haddington, Handsel Press, 1980, chap. 1, p. 1–27.

94. *Ibid.*, p. 12.

similaire à une approche scientifique, qui professe une pénétration continue dans la nature intelligible des choses ; pénétration ayant lieu au sein des prémisses ultimes nécessaires au fonctionnement de la science. Comme dans les sciences, il y a interrelation entre croyances implicites et explicites. Les formalisations théologiques équipent nos croyances tacites avec un outillage précis qui augmente leur portée, mais les opérations théologiques dépassent constamment les formalisations actuelles de l'Église et anticipent de nouvelles formes de pensées, plus adéquates. La théologie étant interpersonnelle, ces opérations s'appuient au sein de la spiritualité incarnée dans la tradition de l'Église et la transcendent :

A spirituality that is locked through ultimate beliefs into the inner intelligible relations in God himself, as Father, Son and Holy Spirit. Trinitarian worship and Trinitarian theology thus provide constant restructuring of the life and understanding of the Church in the image of God.<sup>95</sup>

John Puddefoot<sup>96</sup> présente le rôle de l'« habitation » (*indwelling*) dans la théologie et la vie d'Église. Il critique la critique biblique réductionniste, qui lit le texte comme objet focal en habitant un système fiduciaire étranger et contraire à la pensée et à l'expérience des auteurs. C'est seulement en habitant subsidiairement le monde du texte et en regardant focalement le sens qui en émerge que l'on pourra – ou pas – être passionnément convaincu de leur vérité. De la même manière que l'on ne peut pas comprendre les mathématiques si l'on reste au niveau extérieur de dérivations formelles sans habiter le monde de sens qu'ils contiennent, de la même manière « Christ demands faith of man, the faith to dwell in him »<sup>97</sup> si l'on veut pouvoir comprendre son message. « The Bible and Christian doctrine are the rails whereby we measure our continuity with the past, but the non-formal interpretative framework of the community of faith in accrediting them as such cannot be set aside ; this is the mistake of so much biblical criticism. »<sup>98</sup> Dieu s'adresse à l'être humain personnellement – le fait qu'il se soit fait humain en est un signe. La connaissance chrétienne ne peut qu'être personnelle, et trouve son fondement dans un sens d'obligation envers le Dieu vivant. La connaissance personnelle n'est pas *faite*, mais *découverte*. La théologie jaillit de la rencontre personnelle du théologien avec le Christ, comme la science jaillit de la rencontre personnelle du scientifique avec la réalité. En résulte une vision qui doit être partagée à d'autres, décrite malgré son indescriptibilité, et enrichie par des descriptions similaires d'autres chercheurs. Le chrétien, qu'il soit scientifique, philosophe ou laïc, s'appuie ultimement sur la personne de Jésus-Christ, qui a dit :

« Si vous demeurez (habitez, *dwell*) dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples ; vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous affranchira. » (Jean 8, 31-32)

John Barr<sup>99</sup> applique ce que Polanyi dit de la conversion scientifique à la conversion religieuse. Il présente un cadre interprétatif composé de neuf étapes : (1) le scientifique habite

95. *Ibid.*, p. 25.

96. J. C. PUDDEFOOT, « Indwelling, Formal and Non-Formal Elements in Faith and Life », *Belief in Science and in Christian Life, the Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life*, T. F. TORRANCE (éd.), Haddington, Handsel Press, 1980, chap. 2, p. 28-48. C'est grâce à Puddefoot que j'ai croisé par hasard la pensée de Polanyi, en 2006 ou 2007, en lisant J. C. PUDDEFOOT, *Logic and Affirmation, Perspectives in Mathematics and Theology*, Jedburgh, Scottish Academic Press, 1987.

97. PUDDEFOOT, « Indwelling », *op. cit.*, p. 33.

98. *Ibid.*, p. 34.

99. BARR, « Conversion and Penitence », *op. cit.*



une tradition ; (2) il est dérangé par un problème ; (3) il a foi qu'une solution existe ; (4) il s'engage passionnément dans la recherche ; (5) son intuition lui offre une nouvelle vision ; (6) il rencontre de la résistance dans son entourage ; (7) il est confiant que la communauté atteindra un consensus en reconnaissant son travail ; (8) ayant établi un contact avec la réalité son travail va déboucher sur des vérités insoupçonnées ; et (9) ce processus n'est jamais fini mais doit être continué.

Barr applique cette grille à deux conversions/découvertes scientifiques (Copernic et Frank Whittle – inventeur du turboréacteur à gaz), et à deux conversions/révélations religieuses (Moïse et Saul de Tarse). Dans les quatre cas, ces neuf éléments sont présents, de manières différentes. Il distingue alors entre conversion radicale – comme Saul qui doit changer complètement d'orientation – et « miniconversions » ou pénitences – qui sont des ajustements mineurs. Tout le monde ne doit pas passer par le même chemin, suivant la situation dans laquelle il se trouve. Les Églises chrétiennes qui demandent pour tous des conversions radicales à la Saul sont tout autant dans l'erreur que celles qui ont oublié la nécessité d'une conversion radicale pour ceux qui ont tourné leur dos à Dieu. Barr continue en réfléchissant aux implications pour la prédication, les sacrements, l'enseignement, l'accompagnement spirituel, les petits groupes et la prière.

Un dernier exemple de ce type d'appropriation théologique de l'épistémologie polanyienne est donné par Colin Gunton sur la vérité de la christologie<sup>100</sup>. Après Descartes et Kant, les théologiens travaillent dans des situations de dichotomies profondes : savoir et croyance, objectif et subjectif, raison théorique et raison pratique, etc. Dans ce contexte, Schleiermacher centre la théologie sur une description de l'expérience intérieure du croyant. En conséquence, la foi chrétienne est rendue radicalement subjective, et la théologie coupe avec les sciences en ce qu'elle appartient premièrement à la sphère du sujet, et non de l'objet. La science et la religion sont deux sphères différentes, à approcher par des routes différentes.

Polanyi centre sa critique contre l'objectivisme face auquel Schleiermacher réagit. Si Polanyi a raison, si toute connaissance est personnelle, qu'elle repose sur un système fiduciaire et transcende la distinction objective/subjective, alors l'idée que se faisaient alors les théologiens de la science était erronée. Il n'y a plus à choisir entre un ensemble de doctrines théologiques abstraites totalement objectives, et un subjectivisme qui tourne autour de l'ego de l'individu croyant. Puisque le sujet est capable d'établir une connaissance avec la réalité dans d'autres cas, on peut poser l'hypothèse que c'est possible pour la théologie et la réalité divine.

Gunton discute ensuite de l'historicisme et de l'interprétation d'événements uniques dans le passé, et montre comment Gadamer complète Polanyi, et Polanyi Gadamer<sup>101</sup>. Se reconnaître dans une tradition ouvre la possibilité d'interpréter les textes du passé, en ce que d'une part elle fournit les éléments subsidiaires de la connaissance tacite, mais aussi en ce que dans le cas de la christologie, l'élément focal appartient lui aussi à la tradition (les textes bibliques et des Pères).

À cette lumière, Chalcédoine peut être vu comme une tentative de regarder à *travers* les données du Nouveau Testament et la vie d'adoration de la communauté chrétienne (subsidiaire), *vers* la vérité à propos de Jésus-Christ (focal). Pour ce faire, des outils conceptuels longuement

100. GUNTON, « The Truth of Christology », *op. cit.*

101. Cf. *supra*, p. 42.

élaborés sur plusieurs siècles sont utilisés de manière tacite par les Pères qui les habitent. Dans ce sens, la formulation de Chalcédoine est d'une haute précision scientifique<sup>102</sup>, qui condense en quelques phrases ce qui peut être cru à propos de Jésus-Christ, et donc présentant dans une forme qui est à la fois personnelle et scientifique une revendication de la vérité du christianisme.

#### 4. J. Wentzel van Huyssteen

J. Wentzel van Huyssteen est le James I. McCord Professor of Theology and Science à Princeton Theological Seminary. Très respecté pour ses travaux sur l'interdisciplinarité entre sciences et théologies – tant par des scientifiques que par des théologiens – il a reçu de nombreux honneurs pour cela. Ses Gifford Lectures (les premières délivrées par un Sud-africain) de 2004 à Edinbourg, publiées en 2006<sup>103</sup>, sont une étude de cas d'interdisciplinarité entre paléanthropologie et anthropologie théologique, sur la base de sa théorie de l'interdisciplinarité basée sur ce qu'il appelle une rationalité postfondationnaliste<sup>104</sup>.

L'interdisciplinarité qu'il présente s'appuie sur une idée centrale de sa rationalité postfondationnaliste, à savoir que des disciplines aussi différentes que les sciences ou les théologies puisent dans les mêmes ressources humaines de la rationalité. Il s'agit de stratégies de raisonnement différentes, mais pas de rationalités rivales. S'appuyant entre autres sur MacIntyre, van Huyssteen vise aussi à tracer une troisième voie entre le règne universel de la raison une, qui dicte les formes propres de raisonnements pour tout le monde, dans toutes les disciplines, et le relativisme et tribalisme épistémologique. La rationalité postfondationnaliste reconnaît que « all our inquiry, whether scientific or theological, is highly contextual and already presupposes a particular theoretical, doctrinal, or personal stance and commitment. »<sup>105</sup> Cette rationalité est fondée dans les moyens ordinaires par lesquels nous raisonnons, établissons des jugements et des décisions rationnelles dans le quotidien, et pas dans des théories abstraites de la raison. « Rationality is never going to function as a superimposed, modernist metanarrative, but will always develop as an emerging pattern that unifies our experience without in any way totalizing it. »<sup>106</sup> Elle s'appuie sur des communautés (en science comme en théologie), qui dialoguent à l'interne et à l'externe sur la base des ressources rationnelles partagées. Ces communautés s'étendent dans le temps, et toute expérience est interprétée à travers cette tradition qui forme nos valeurs et informe nos jugements. Dans ce contexte, la théologie peut demeurer liée à une tradition spécifique, sans être prise au piège par elle.

Pour van Huyssteen, le lieu de la rationalité n'est pas des croyances immatérielles, mais des personnes incarnées (*embodied*). Incarnées dans une tradition, et dans un corps. L'épistémologie évolutionniste fait le lien entre évolution biologique, et évolution culturelle. Elle montre comment toute connaissance est avant tout fonction de systèmes incarnés en relation avec leur environnement. Ces capacités cognitives sont le résultat de l'interaction avec l'environnement,

102. Scientifique ici dans le sens où des outils appropriés à l'objet étudié sont utilisés.

103. W. J. van HUYSTEEN, *Alone in the World?, Human Uniqueness in Science and Theology*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2006.

104. Cf. W. J. van HUYSTEEN, *The Shaping of Rationality, Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999; W. J. van HUYSTEEN, *Duet or Duel?, Theology and Science in a Postmodern World*, Harrisburg, Trinity, 1998.

105. Van HUYSTEEN, *Alone in the World?, op. cit.*, p. 6.

106. *Ibid.*, p. 13; cf. van HUYSTEEN, *The Shaping of Rationality, op. cit.*, 176s.

et ont une longue histoire d'évolution. Dans un acte de connaissance, le sujet va au delà de sa base biologique, sans pour autant perdre son contact. La connaissance est donc toujours une relation entre le sujet connaissant et ce qui est connu. En résumé :

We, as rational agents, are thus always socially and contextually embedded. Moreover, it is as embodied rational agents that we perform rationally by making informed and responsible judgments in very specific personal, communal, but also disciplinary and interdisciplinary contexts. In fact, in all domains of rational behavior we make these judgments for what we perceive to be good reasons. And it is precisely in our very human ability and responsibility for informed judgments in all areas of life that we find what I have called the shared resources of human rationality.<sup>107</sup>

Sciences et religions sont des interprétations alternatives de notre expérience. Bien qu'elles partagent les mêmes ressources de la raison, les différences sont importantes — focus épistémologique, ressources expérientielles, structures heuristiques. Elles concernent bien plus que les simples objets d'études, méthodologies et linguistiques internes. C'est toute la réalité qui est perçue différemment. Cela rend le dialogue interdisciplinaire extrêmement difficile, et limité à des points bien spécifiques. Il n'est d'ailleurs pas possible de parler du « rapport entre science et théologie » de manière abstraite, mais uniquement de scientifiques spécifiques, travaillant dans des domaines spécifiques, et de théologiens spécifiques, qui font des théologies spécifiques, et qui peuvent entrer en dialogue sur un problème partagé et clairement défini. Dans un échange interdisciplinaire, chacun se tient dans sa tradition, et se rend compte qu'il y a des questions auxquelles il est impossible de répondre par les seules ressources de sa tradition, ce qui pousse à chercher le support d'autres disciplines. Sur la base d'intérêts partagés, un moment d'échange transversal peut avoir lieu, non pas dans une discipline, mais dans un espace liminaire. On ne peut pas transférer d'une discipline à l'autre des données, théories et conclusions telles quelles, mais uniquement des intérêts, des indices, des critères qui peuvent nous aider à repousser les frontières de notre discipline. Après l'échange, un travail de réinterprétation intradisciplinaire a lieu. Il n'y a pas de règles, chacun en fait ce qu'il en veut. « On a postfoundationalist view, whether the theological perspective will be accepted as meaningful and enriching, or as irrelevant and speculative, will in the end depend on the specific scientist and his or her worldview. »<sup>108</sup> L'échange est donc limité à un moment précis, et il ne peut y avoir d'imposition d'une certaine vision du monde ou de faits bruts (qui sont toujours interprétés). En reconnaissant les limites du dialogue, l'on reconnaît l'intégrité des différentes disciplines. La théologie n'est pas transformée en science naturelle, ni rejetée comme non-science — pour autant que scientisme comme impérialisme théologique soient évités.

Sur cette base, van Huyssteen va étudier l'anthropologie théologique et la paléanthropologie, pour montrer quel enrichissement mutuel il peut y avoir entre ces disciplines. La richesse d'une telle approche a été reconnue par des théologiens<sup>109</sup> comme par des scientifiques. Ce qui nous intéresse ici, c'est la similarité de la rationalité

107. van HUYSSTEEN, *Alone in the World?*, *op. cit.*, p. 10; cf. van HUYSSTEEN, *The Shaping of Rationality*, *op. cit.*, p. 145ss.

108. Van HUYSSTEEN, *Alone in the World?*, *op. cit.*, p. 305.

109. Cf. D. MÜLLER, « La question de Dieu au cœur de l'humain et la tâche théologique de son élaboration académique et publique », *Recherches de Science Religieuse* 96.4, 2008, p. 551; D. MÜLLER, « Les dimensions religieuses de l'éthique et la question de Dieu », *Introduction à l'éthique, Penser, croire, agir*, J.-D. CAUSSE et D. MÜLLER (éds.), 2009, p. 46-47.

postfondationnaliste avec la connaissance personnelle de Polanyi.

Van Huyssteen cite Polanyi et Kuhn (ainsi que MacIntyre) comme ceux par lesquels il a été rendu clair que toute pensée présuppose toujours un engagement doctrinal antérieur. Ce compte-rendu de la rationalité postfondationnaliste fait très fortement écho à la pensée de Polanyi. La rationalité est une compétence qui a toujours lieu dans un engagement qui la précède. Sur la base de la théorie que nous habitons, nous interprétons notre expérience pour en faire émerger des schémas. La rationalité est située dans l'espace et le temps par son lien au corps du sujet connaissant. Cela ne l'empêche pas cependant de transcender sa situation pour s'étendre au-delà, mais toujours d'une manière risquée qui demande compétence et responsabilité. Toute connaissance s'appuie sur les mêmes ressources rationnelles et une structure similaire, que ce soit dans les sciences, les théologies, ou le quotidien.

Si l'épistémologie est fortement similaire, leurs ontologies semblent différentes. Polanyi cherche à produire une vision cohérente de la réalité, en accord et soutenant son épistémologie. Dès lors, la réalité peut être vue comme un enchevêtrement de différents niveaux hiérarchiques, chaque niveau supérieur en partie mais non totalement déterminé par les niveaux inférieurs ; et chaque niveau inférieur trouvant son sens dans les niveaux supérieurs. Différentes disciplines étudient la même réalité, mais à des niveaux différents. Van Huyssteen ne cherche pas une vision unifiée du réel, mais une possibilité de dialogues entre différentes disciplines, et cherche à éviter des hiérarchies parmi celles-ci, pour garantir au maximum son autonomie à chacune. Privilège de l'autonomie, avoir une vision du monde spécifique — tant que ce n'est pas un scientisme ou un impérialisme qui coupe alors court au dialogue. Il n'y a cependant pas symétrie entre les différentes disciplines, et la paléanthropologie ou l'épistémologie évolutionniste peuvent plus facilement se passer de la théologie ou des sciences des religions que l'inverse. De plus, il parle d'émergence : la vie émerge du substrat biologique, et pour le théologien la création ou la révélation émergent de leur composantes naturelles. Sans présenter une réalité aussi structurée que celle de Polanyi, différents niveaux sont tout de même présents et doivent être considérés tels quels.

Au final, l'approche de van Huyssteen résonne fortement avec celle de Polanyi. Intéressant pour nous, il élabore un domaine que Polanyi n'a à mon sens pas assez considéré, à savoir la possibilité et les limites de dialogues entre discours divergents. Cela peut nous aider aussi à penser les dialogues possibles au sein d'une même discipline : deux paradigmes scientifiques différents, ou deux écoles de philosophie / théologie en conflit. Peut-être que dans de tels cas, le dialogue est tout autant possible, mais tout aussi limité : *si* l'intérêt est là, alors différents indices, critères ou éclairages peuvent être échangés ; pas plus. Et puis chacun repart de son côté, dans sa tradition, et en fait ce qu'il veut.

## V. Évaluation à visée théologique

Dans ce chapitre, je me tourne vers une évaluation et une application de certains points de la pensée polanyienne, en me focalisant plus ouvertement sur la théologie. Deux éléments particuliers retiendront mon attention, à savoir la tâche et le statut du discours théologique dans un monde scientifique à la lumière d'une philosophie des sciences actuelle, et la question des sciences bibliques, qui est particulièrement intéressante en ce qu'elle se trouve à un point stratégique d'une épistémologie de la théologie : c'est sans aucun doute la discipline la plus scientifique de la théologie, et la plus fondamentale au sens propre d'une théologie de tradition réformée dans laquelle résonne encore le *sola scriptura*.

### A. Critiques générales de la pensée de Polanyi

Le problème auquel l'on se heurte lorsque l'on veut évaluer la pensée de Polanyi est que pour apprécier la dimension tacite de la connaissance, il faut déjà l'avoir acceptée. Polanyi reconnaît pleinement la dimension circulaire de sa théorie et la nécessité de l'adopter de manière a-critique. C'est ce qu'il dit à travers des phrases comme : « the decision to [adopt the fiduciary mode] must be admitted to be itself in the nature of a fiduciary act »<sup>1</sup>, « you cannot express commitment noncommittally »<sup>2</sup>, etc. Je ne peux pas en faire une critique depuis, par exemple, l'épistémologie critique des Lumières, et avoir l'impression d'avoir fait un travail intellectuellement rigoureux puisque critique. Je n'aurais même pas effleuré la pensée de Polanyi, qui se doit – comme tout système de pensée – d'être habité pour être évalué.

Mais cela, déjà, nous donne deux pistes d'évaluation. Premièrement, en reconnaissant la dimension fiduciaire de sa pensée, Polanyi est cohérent. Il n'existe pas de critères de rationalité universels, mais si quelque chose s'en rapproche, la cohérence en fait partie : on est en droit d'attendre d'une théorie qu'elle soit au moins cohérente avec elle-même. En cela, la connaissance personnelle est plus rationnelle que l'objectivisme ou tout système de connaissance qui ne reconnaît pas sa circularité<sup>3</sup>. Deuxièmement, est-ce que la connaissance personnelle est

---

1. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 256.

2. POLANYI, *The Tacit Dimension*, *op. cit.*, p. 25.

3. En affirmant cela, je postule que tout système est circulaire. Cela fait plusieurs années que j'en suis convaincu, mais je suis conscient que tout le monde n'est pas de cet avis. La circularité est une option que l'on est habitué à rejeter de prime abord (l'argument circulaire est certainement le sophisme le plus connu), et elle peut être effectivement fallacieuse, tout comme elle peut être rigoureuse si elle est assumée, et suffisamment large et englobante pour ne pas être un simple argument de facilité. De plus, on a reproché à certains philosophes des sciences qui critiquent l'objectivité scientifique d'être incohérent, en ce qu'ils affirment que le choix d'un paradigme est une affaire de goût, mais présentent leur philosophie comme la seule valide (c'est le fameux paradoxe du relativisme : « tout est relatif »). Voir par exemple KORDIG, « Objectivity, Scientific Change, and Self-Reference », *art. cit.* Je ne suis pas sûr que cette critique soit valide pour Kuhn et Feyerabend, en tout cas elle ne l'est pas pour Polanyi qui ne prétend jamais que sa

satisfaisante intellectuellement ? Est-elle éclairante pour rendre compte de l'ensemble de la connaissance ? Est-elle une « heureuse demeure pour la pensée » (*happy dwelling place of the human mind*) ? La réponse à cette question ne peut qu'être personnelle (non explicite), mais pour ma part je pense que dans les grandes lignes elle rend extrêmement bien compte de beaucoup d'éléments de la démarche intellectuelle, tant des aspects personnels que communautaires, et a quelque chose qui « sonne juste »<sup>4</sup>. Bien sûr, il faut faire certains sacrifices : la certitude cartésienne n'est plus atteignable, l'unanimité est d'autant plus difficile que la science fait intervenir des éléments personnels, aucune méthode ne peut nous guider de manière certaine vers des résultats, les éléments discursifs ne suffisent pas à décider entre deux positions ; la notion même de « connaissance » prend un aspect différent. En contrepartie, elle évite la plupart des clivages malheureux de notre temps : raison/foi, objectif/subjectif, fait/valeur, sciences dures/sciences humaines, etc. Elle suscite et valorise l'originalité et la créativité, et met en valeur ce qu'il y a de beau dans l'humain — et qui nous distingue pour l'instant d'une machine de Turing — tant dans la recherche que dans la connaissance produite. Et elle résonne bien avec une certaine vision théologique de la situation humaine devant Dieu, comme je l'ai argumenté plus haut<sup>5</sup>.

Cela dit, la connaissance personnelle et *Personal Knowledge* ne sont pas sans limites. Dans ce qui suit, je propose quelques critiques de mon crû ou glanées à différents endroits, d'abord quelques points mineurs, puis trois critiques plus importantes. Je me heurte ici à un autre problème pour l'évaluation de Polanyi, qui est que contrairement par exemple à Kuhn qui a été critiqué et évalué dans tous les sens, Polanyi a souvent été soit embrassé soit ignoré.

## 1. Quelques critiques récurrentes et mineures

Un premier point discutabile est la manière dont Polanyi décrit l'« objectivisme » comme totalisant tout l'idéal de la connaissance des Lumières. Ce type de projection ne peut manquer de tomber dans la simplification. On peut certainement argumenter que Polanyi ne fait pas justice à Laplace, Descartes ou Kant. En même temps et pour sa défense, Polanyi ne discute pas tant ces auteurs que la manière dont ils sont perçus, l'idéal de connaissance tel qu'il est vécu à son époque. Et cet idéal, évidemment, est plus appliqué et poursuivi qu'explicité et justifié ; il est en grande partie tacite. C'est à chacun d'évaluer ce qu'il en est, sachant qu'une communauté grandissante trouve sa description pertinente.

Deuxièmement, Polanyi a souvent été traité de relativiste, ou de fidéiste. C'est d'ailleurs la manière dont il est souvent perçu par les auteurs qui n'ont pas pris le temps de le lire. Il y a ici beaucoup de caricature<sup>6</sup> tout de même. Polanyi s'efforce d'éviter le relativisme en insistant constamment sur différents garde-fous, dont une communauté de chercheurs qui édicte des maximes explicites et discutables, et le contact avec une réalité extérieure au sujet, qui résiste à ce qu'on projette n'importe quoi sur elle. Cette réalité extérieure et sa résistance ne peuvent

---

philosophie n'implique pas de coefficient personnel.

4. Notamment, elle permet de rendre compte des différences expérimentées de l'intérieur entre les trois traditions théologiques au sein desquelles j'ai eu le privilège d'étudier. Sur la base de la « critique » des Lumières, je n'aurai pu faire de l'ordre qu'en jetant purement et simplement une voire deux de ces expériences à la poubelle.

5. Cf. *supra*, p. 44.

6. Cf. l'attaque popperienne sur le polanyisme, *supra*, p. 41, note 38.

être démontrées, et Polanyi affirme fréquemment y être engagé (*committed to*). Cela fait partie de son cadre fiduciaire. Si l'on n'est pas satisfait de cette réponse, alors on ne sera pas satisfait de l'ensemble de son épistémologie, et le problème n'est pas le relativisme. Pour quiconque trouve plus absurde de rejeter l'idée d'une réalité extérieure que de la postuler, alors la connaissance personnelle évite le relativisme, bien que la connaissance reste personnelle et engagée, et ne parvienne pas à l'idéal cartésien de certitude absolue. Si tout ce qui n'atteint pas cet idéal est relativiste, alors soit — la connaissance personnelle est relative à la personne<sup>7</sup>.

Pour ce qui est du fidéisme, ou du traditionalisme, l'argument n'est pas que chacun choisit arbitrairement le cadre fiduciaire qui lui plaît, mais que tout acte de connaissance est *déjà* entrepris au sein d'une tradition avec ses valeurs et ses croyances implicites et explicites. Le cadre fiduciaire est reçu, c'est un donné de l'équation, il ne suffit pas de souhaiter qu'il ne soit pas là. Et pour l'instant, aucune approche n'a permis de s'en séparer. Polanyi (comme Gadamer ou MacIntyre) montre que ceci ne corrompt en rien notre connaissance, et que prendre conscience du système fiduciaire dans lequel l'on se trouve permet de l'affiner, de le modifier, voire de le changer pour un autre. De plus, il ne peut s'agir d'un fidéisme compris comme une survalorisation de la foi ou de la révélation au détriment de la raison, puisqu'il s'agit au contraire d'un rééquilibrage contre une survalorisation de la raison au détriment de la foi, rééquilibrage qui affirme que tout exercice de la raison a lieu au sein d'un cadre fiduciaire. La raison sans la foi n'existe pas plus que la foi sans la raison.

Finalement, un autre point sur lequel Polanyi a pu être critiqué est en ce qu'il ne va pas assez loin dans sa théorie. Par exemple, « Polanyi does not explore the dimensions of the human encounter (I-Thou) as adequately as he does the scientific encounter; consequently, the distinctively human encounter remains to be investigated further. »<sup>8</sup> Ici pourtant, Polanyi travaille dans le domaine qu'il connaît le mieux, à savoir les sciences dures, et ouvre la voie pour que d'autres explorent d'autres domaines à la lumière de son épistémologie. Un domaine cependant où il me semble que Polanyi ne soit effectivement pas allé assez loin est dans son assimilation du christianisme à une expérience visionnaire sans dimension ontologique<sup>9</sup>, qui trop rapidement « interprète le christianisme dans le cadre conceptuel utilisé pour la réalité finie et créée, dans une simple conception séculaire de la vie humaine, de laquelle Polanyi ne s'est pas proprement libéré. »<sup>10</sup> Dans ce sens, ce que font Torrance, Newbigin ou Allen me semble appliquer plus richement l'épistémologie polanyienne à la théologie, en se détachant de sa propre perspective théologique.

## 2. Polanyi, l'élitiste autoritaire

Une des critiques sévères de la pensée de Polanyi vient d'Imre Lakatos, disciple de Popper<sup>11</sup>. Pour Lakatos, Polanyi affirme que les avancées scientifiques sont supérieures

7. Pour voir Polanyi argumenter contre le relativisme, cf. H. KIRSCHENBAUM et V. L. HENDERSON, eds., *Carl Rogers : Dialogues, Conversations with Martin Buber, Paul Tillich, B. F. Skinner, Gregory Bateson, Michael Polanyi, Rollo May, and Others*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1989, p. 167-172

8. T. A. LANGFORD, « Michael Polanyi and the Task of Theology », *The Journal of Religion* 46.1, 1966, p. 52-53.

9. Ce point est discuté chez Polanyi, comme je l'ai mentionné plus haut, cf. *supra*, p. 11.

10. R. T. ALLEN, « The Dialectic of Assimilation and Adaptation Revisited, A Polanyian Perspective », *Critical Conversations*, M. A. RAE (éd.), Eugene, Wipf & Stock, 2012, chap. 2, p. 41.

11. Voir par exemple LAKATOS, « The Problem of Appraising Scientific Theories », *op. cit.*, p. 111 ; I. LAKATOS, « Understanding Toulmin », *Mathematics, Science and Epistemology, Philosophical Papers*, J. WORRALL et G. CURRIE

aux visions astrologiques, catholiques, ou pseudo-scientifiques. Mais (contrairement aux démarcationnistes), il affirme qu'il n'y a pas de critère ou de loi qui peut servir de démarcateur explicite et universel pour séparer entre le progrès et la dégénérescence. La science ne peut qu'être jugé au cas par cas, et les seuls juges sont les scientifiques eux-mêmes. « If these authoritarians are right, academic autonomy is sacrosanct and the layman, the outsider, must not dare to judge the scientific élite. »<sup>12</sup> La dimension tacite joue un grand rôle dans la démarcation, et le non-initié ne peut pas en être juge, « for the tacit dimension is shared and understood (*verstanden*) only by the élite. »<sup>13</sup> Le critère, le choix, ne se fait pas sur la théorie (par une philosophie normative des sciences), mais sur le chercheur et sa communauté (psychologie, sociologie). La science est un affaire d'élites, protégée et garantie par autoritarisme.

Polanyi n'est pas complètement opposé à l'idée de critères de démarcation. Il donne par exemple trois éléments pour mesurer l'intérêt scientifique d'une proposition : la précision, la pertinence systématique, et l'intérêt intrinsèque<sup>14</sup>. Ces trois critères se compensent, mais seul les deux premiers sont scientifiques, le troisième est extra-scientifique. Aussi leur application ne répond pas à une règle ou un algorithme stricts qui permettrait à tous de parvenir au même résultat. Si bien qu'ultimement, à la question « Pourquoi ne pas croire aux explications astrologiques ? », Polanyi répond : « Je ne m'accroche pas aux explications astrologiques, car je ne crois pas qu'elles soient vraies. »<sup>15</sup> Et vouloir trancher de manière trop nette entre science et non-science serait un danger pour la science et la société<sup>16</sup>.

Pour ma part, contrairement à Lakatos qui pense que ne pas affirmer de critères de démarcation rend la science élitiste, je pense que c'est précisément l'inverse qui se produit. Lorsqu'un critère de démarcation est reconnu, ceux qui affirment ce critère – autorisent ou non sa modification, et définissent sa juste application – sont justement les scientifiques reconnus actuellement – l'élite –, donc ceux qui acceptent ce critère. Et cela leur permet précisément de garantir leur position face à des visions adverses, en s'appuyant sur un critère soi-disant objectif<sup>17</sup>. L'argument d'autorité est simplement déplacé. La donne serait évidemment différente s'il existait un critère universel et objectif, reconnu et accepté de tous<sup>18</sup>, mais jusqu'à ce

(éds.), t. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, chap. 11, p. 227.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. POLANYI, *Personal Knowledge, op. cit.*, p. 135-136, cf. « Annexe A. Connaissance tacite : intuition et passions intellectuelles », p. 93.

15. *Ibid.*, p. 150. Voir aussi A. CATTANI, « Popper, Polanyi and the Notion of Rationality », *The Problem of Rationality in Science and its Philosophy, On Popper vs. Polanyi. The Polish Conferences 1988-89*, J. MISIEK (éd.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, p. 70.

16. « Conversationally, we could say that, as a kind of crude characteristic, something is more like science and something is different – but I think it would be a mistake to draw any sharp lines. It is a homely term to talk about “science”, but not a very helpful one if one wants to make it precise. » [KIRSCHENBAUM et HENDERSON, *Carl Rogers : Dialogues, op. cit.*, p. 172-173.] L'utilisation du mot « science » comme terme appréciatif est destructeur pour la science (tout le monde veut être comme la physique, la discipline la plus évidemment « scientifique », et ce faisant rejette ce qui est propre à son approche), est destructeur pour la société (car détermine ce qui peut ou ne peut pas être fait et pensé sur la base d'une conception mécanique de la nature, descriptive qui plus est). Polanyi propose que l'on retire le mot « science » de la circulation pendant 10 ans pour nous forcer à trouver d'autres appréciations, comme « éclairant », « révélateur », « solide », « rigoureux »...

17. C'est, d'une certaine manière, ce que fait Zumstein dans l'« auditoire universel », cf. *infra*, p. 73, n. 84.

18. À ce moment Lakatos est convaincu de l'existence d'un tel critère. Par la suite, il évolue en se distanciant de Popper et en se rapprochant de Polanyi, cf. JHA, « The Bid to Transcend Popper, and the Lakatos-Polanyi Connection », art. cit. Je ne sais pas ce que Lakatos pensa de cette question plus tard.



jour aucun critère de la sorte n'a été proposé<sup>19</sup>. Dans la perspective polanyienne, tout critère de démarcation est sous-tendu par un cadre fiduciaire ; affirmer un critère, c'est affirmer ce cadre fiduciaire. Rejeter l'idée qu'il existe un critère valable pour tous, c'est justement ouvrir la communauté à différents cadres fiduciaires. Reconnaître la légitimité de différents cadres fiduciaires est le premier pas pour éviter un élitisme autoritarien. Polanyi témoigne de cela lorsqu'il dit ne pas être *a priori* fermé aux expériences extra-sensorielles, et en montrant comment si souvent au nom de la compréhension actuelle de la scientificité des éléments ont été rejetés au rang de superstition, pour ressortir et être étudiés un siècle plus tard<sup>20</sup>. D'une manière intéressante, c'est exactement ce qui se passe en Afrique du Sud, où les exégètes et théologiens de traditions occidentales (critiques, vision mécanique du monde) et africaines (engagés, vision holiste de la société) *doivent* entrer en dialogue, et doivent pour cela trouver un moyen de créer un « espace liminal » où chacun peut venir tel qu'il est pour entrer en dialogue avec l'autre<sup>21</sup>. Les exégètes et théologiens post-modernes, noirs, féministes, post-coloniaux, etc. reprochent justement aux exégètes occidentaux leur autoritarisme qui ne laisse s'exprimer dans l'Académie que ceux qui acceptent leurs critères, et donc leurs présupposés<sup>22</sup>.

Au final, donc, la position de Lakatos (et de Popper) est valide s'il existe un critère objectif de démarcation. Tant qu'il n'a pas été trouvé, la charge de la preuve tombe sur ceux qui pensent qu'un tel critère existe. En l'attendant, il faut chercher des moyens de collaboration entre différentes perspectives — ce qui n'implique pas un élitisme autoritaire pour autant qu'une certaine ouverture soit cultivée.

### 3. Polanyi sans le réalisme

Ray propose de séparer la connaissance tacite de son réalisme sous-jacent<sup>23</sup>. Polanyi affirme constamment être *engagé* envers une réalité extérieure qui se révèle. Pour Ray, ce réalisme est dangereux, car peut « ouvrir la porte à la possibilité d'être influencé par des choses qui ne peuvent pas être comprises en termes rationels (tels que des messages des dieux ...) »<sup>24</sup>. Ray critique Nonaka et Takeuchi<sup>25</sup> qui voient la connaissance tacite comme un problème qui doit être résolu : la connaissance est tacite, mais doit être rendue explicite par des techniques de

19. Sur le problème de la démarcation en philosophie des sciences, voir par exemple D. GILLIES, *Philosophy of Science in the 20th Century*, Malden, Blackwell, 1993, part IV ; OKASHA, *Philosophy of Science. A Very Short Introduction*, op. cit., ch.1.

20. Cf. POLANYI, *Personal Knowledge*, op. cit., p. 275, et *supra*, p. 26.

21. Sur le premier point, maintenir une attitude humble et ouverte, Polanyi peut aider. Sur le second point, entrer concrètement en dialogue à travers des traditions différentes, Polanyi reste — il me semble — silencieux. Cf. *infra*, p. 63.

22. Pour un aperçu de ce genre de débats au sujet des sciences bibliques notamment en Afrique, voir par exemple L. C. JONKER, *Exclusivity and Variety, Perspectives on Multidimensional Exegesis*, Kampen, Kok Pharos, 1996 ; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Rhetoric and Ethic, the Politics of Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress Press, 1999 ; J. S. UPKONG, « Can African Old Testament Scholarship Escape the Historical Critical Approach ? », *Newsletter on African Old Testament Scholarship [now Bulletin for Old Testament Studies in Africa]* 7, 1999, p. 2-5 ; J. S. UPKONG et al., *Reading the Bible in the Global Village : Cape Town*, Global Perspectives on Biblical Scholarship 3, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2002 ; W. S. JOHNSON, « Reading the Scriptures Faithfully in a Postmodern Age », E. F. DAVIS et R. B. HAYS (éds.), Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2003, p. 109-124 ; H. de WIT et G. O. WEST, éds., *African and European Readers of the Bible in Dialogue, In Quest of a Shared Meaning*, Pietermaritzburg, Cluster Publications, 2008.

23. RAY, « Rethinking Michael Polanyi's Realism », art. cit.

24. *Ibid.*, p. 244.

25. I. NONAKA et H. TAKEUCHI, *The Knowledge-Creating Company, How Japanese Companies Create the Dynamics of Innovation*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

gestion des connaissances (*Knowledge Management*). La connaissance tacite peut être « gérée ». Pour Ray, Polanyi ne permet pas une telle application de son épistémologie, mais tout n'est pas bon à prendre pour autant. Ray garde la dimension horizontale de la connaissance tacite dans la soumission des scientifiques les uns aux autres, mais rejette l'aspect vertical de la soumission à une « vérité métaphysique », comme le chrétien placé devant Dieu. Il propose un modèle constructiviste s'appuyant sur Glaserfeld<sup>26</sup> dans lequel aucune vérité métaphysique n'a de rôle à jouer, car « la connaissance ne peut transcender l'expérience humaine. »

His claim that all knowing is personal knowing is compromised by his faith in what no person can know : metaphysical truth. In contrast, radical constructivism insists that people have to take responsibility for making intersubjectively viable sense of the challenges and opportunities that emerge from human interaction across our increasingly interconnected and endangered planet.<sup>27</sup>

Ray croit que la connaissance ne peut transcender l'expérience humaine, Polanyi répondrait que l'expérience humaine consiste précisément à pouvoir connaître ce qui transcende l'humain. Ray montre que le système fiduciaire de Polanyi comporte plusieurs engagements (*commitments*) envers différents éléments, et qu'il est possible de développer une épistémologie sur la base de certains de ces engagements seulement, en les couplant à d'autres. C'est d'une certaine manière ce que faisaient déjà les philosophes favorables à Polanyi mais hostiles à la religion (Grene par exemple) — bien qu'ils n'aillent pas aussi loin que Ray —, et ce que je fais (ou Torrance, ou Newbiggin) quand j'adapte Polanyi à ma perspective théologique plutôt que la sienne<sup>28</sup>.

Cette critique de Ray a donc le mérite de montrer qu'il ne faut pas se laisser intimider par le côté « mystique » de Polanyi, ces « indices vers Dieu » et autres remarques ne sont pas *nécessaires* à sa pensée (nombreux philosophes non théistes se sont appropriés sa connaissance personnelle). Mais si l'on accepte de considérer son épistémologie dans une perspective théiste, alors ces éléments peuvent avoir une valeur significative

#### 4. Comment évaluer des visions rivales

Ce point me semble être celui sur lequel la pensée de Polanyi est la moins aboutie. Quand Polanyi parle de science ou d'histoire, il met en lumière la dimension personnelle et fiduciaire de toute approche, mais travaille comme si tout le monde avait la même. Comment gérer les différents engagements envers différents cadres fiduciaires, et les différents résultats qui doivent en découler ? Par exemple, Polanyi ne parle presque jamais d'autres religions que le christianisme. Comme MacIntyre, il prône un retour au théisme chrétien. Est-ce parce que notre société est fondée sur un judéo-christianisme, et qu'en voulant rééquilibrer notre tradition il déterre une partie enfouie, ou pense-t-il que le théisme a une supériorité pour rendre compte de la connaissance ? Est-ce que son épistémologie est compatible avec d'autres systèmes fiduciaires<sup>29</sup> ? Ce genre de questions ne semble pas du tout le préoccuper.

26. E. von GLASERFELD, *Radical Constructivism, A Way of Knowing and Learning*, London, RoutledgeFalmer, 2002.

27. RAY, « Rethinking Michael Polanyi's Realism », art. cit., p. 254.

28. Cf. mes applications à la théologie, *infra*, p. 66.

29. On a vu que beaucoup d'athées se sont appropriés la pensée de Polanyi, mais je n'ai pas souvenir d'avoir croisé d'autres croyants d'autres religions revendiquant l'aspect personnel de la connaissance à la suite de Polanyi.

Plus fondamentalement, comment trancher entre deux visions rivales ? Polanyi parle de la religion comme d'autres grands systèmes de la pensée humaine que sont les arts, les lois, les mathématiques. Comment est-ce que ces différentes visions sont liées les unes aux autres ? Est-ce que l'une est plus compréhensive et intègre les autres, ou est-ce qu'elles trouvent leur unité dans un acte d'intégration tacite et personnel, variant pour chacun<sup>30</sup> ? Polanyi affirme qu'il n'y a pas de règles pour trancher entre différentes perspectives rivales, et que chacun tranche de manière majoritairement tacite. Il dit aussi que la plupart du temps, une perspective scientifique contraire à la perspective majoritaire sera rejetée des universités, jusqu'à un éventuel changement. Si pour les sciences où peu de grands paradigmes se succèdent on peut accepter une telle option, qu'en est-il des sciences humaines, ou de la théologie, où tant de traditions différentes peuvent se battre pour rester au pouvoir au cœur de l'université ? Est-ce possible d'imaginer un réel pluralisme, où différentes traditions entreraient en dialogue et se respecteraient malgré des désaccords profonds ? Si oui, sur quelles bases ce dialogue pourrait-il avoir lieu ? À quel point peut-on habiter pour un temps une vision que l'on ne partage pas, sachant que celle-ci est majoritairement tacite ?

La situation académique a beaucoup évolué en un demi-siècle. Les penseurs occidentaux reconnaissent lentement qu'eux et leur rationalité ne sont plus les seuls dans l'auditoire universel. Les critiques non-occidentales ou occidentales mais en marge (féministes par exemple) touchent tous les domaines de la connaissance, des sciences à la théologie. L'épistémologie critique est insuffisante pour gérer ce genre de situation, et je pense que des ressources peuvent être trouvées dans la connaissance personnelle, mais ce que Polanyi mentionne explicitement est insuffisant<sup>31</sup>. Reconnaître l'existence de différentes traditions, différentes perspectives ou différents cadres fiduciaires ne signifie pas que toutes et tous se valent. Cela dit, pour pouvoir entrer dans une démarche d'évaluation honnête, il faut reconnaître leur existence et leur légitimité (du moins temporaire, ne serait-ce que par respect pour la personne qui habite une telle perspective), et donc abandonner l'objectivisme qui refuse de voir le coefficient personnel.

## B. Qu'en est-il maintenant de l'objectivisme ?

En soixante ans, la situation que Polanyi a connue a beaucoup changé. Parmi les éléments principaux qui ont motivé ce changement dans le domaine de la philosophie des sciences, on peut noter l'approfondissement des implications de la mécanique quantique<sup>32</sup>, la grande diffusion des idées de Kuhn<sup>33</sup>, et les critiques postmodernes aux facettes multiples qui jaillissent

---

Comment cette intégration se ferait-elle, si elle est possible ?

30. LANGFORD, « Michael Polanyi and the Task of Theology », art. cit.

31. Quelques pistes ont été données plus haut par la rationalité postfondationaliste et l'interdisciplinarité de van Huyssteen, cf. *supra*, p. 55. Polanyi donne tout de même certaines pistes. Par exemple, la compréhension étant un acte auto-transformant, l'on peut déjà savoir que chercher à comprendre quelqu'un d'une autre tradition ne va pas laisser indifférent, mais sera une démarche coûteuse.

32. « Ce qui pose un singulier problème d'objectivité en contexte quantique, c'est que le système observé n'est pas totalement indépendant, ni ontologiquement ni épistémologiquement, du système observateur. La conception classique du rapport sujet objet ne convient plus dans un tel contexte théorique. » [R. NADEAU, « Objectivité », *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, D. LECOURT (éd.), Paris, Quadrige / PUF, 2006, p. 825.]

33. Par exemple, *Structure* a été le livre le plus cité dans *Arts & Humanities* entre 1976 et 1983, cf. E. GARFIELD, « A Different Sort of Great Books List, The 50 Twentieth-Century Works Most Cited in the Arts Humanities Citation

de différents endroits<sup>34</sup>.

Qu'en est-il actuellement de la notion d'« objectivité » ? La question est difficile, et aucune théorie ne semble faire l'unanimité. Avec le positivisme et Popper, on espérait trouver une méthode qui garantisse l'objectivité de la science. Kuhn (et Polanyi) montre que la science est un procédé historique, déterminé par son contexte, et qui doit être étudié comme tel. Le concept d'objectivité lui-même est fluide, « a multifarious, mutable thing, capable of new meanings and new symbols : in both a literal and figurative sense, scientists of the late-nineteenth-century created a new image of objectivity. »<sup>35</sup> Autrement dit, « notre compréhension de l'objectivité est elle-même un procédé profondément historique. »<sup>36</sup>

Un élément qui s'est beaucoup développé et offre des espoirs de parvenir à une connaissance détachée est l'approche probabiliste et notamment sa modélisation informatique. Suite à l'échec de l'approche confirmationniste et falsificationniste pour parvenir à établir l'objectivité de la science, une approche probabiliste a vu le jour, parfois appelée bayésianisme pour son utilisation fréquente du théorème de Bayes. Ici, on ne cherche plus une connaissance certaine, mais une probabilité<sup>37</sup> qui permet d'établir des liens entre des éléments apparemment déconnectés. Couplé à la puissance de calcul informatique, ce genre d'approche permet aux scientifiques d'accomplir des tâches immensément complexes, et a l'avantage de faire apparaître des relations entre des éléments de manière totalement détachée, objective. Pourtant, l'approche bayésienne n'est pas sans difficultés<sup>38</sup>. Entre autres, « une inférence bayésienne ne peut pas choisir de manière efficace entre des théories, hypothèses ou complexes de théories alternatives, qui impliquent des conséquences empiriques identiques »<sup>39</sup>, et étant donné qu'il n'y a pas d'« algorithme pour construire et évaluer les algorithmes »<sup>40</sup>, le choix et l'application de procédés bayésiens demeurent marqués du coefficient personnel<sup>41</sup>.

Une autre évolution, présente aussi en sciences humaines et en théologie, est l'apparition du terme « intersubjectif » pour remplacer parfois le terme « objectif ». « Intersubjectif » reconnaît l'aspect situé et subjectif de la connaissance, tout en le transcendant par un accord entre

---

*Index, 1976-1983* », *Current Contents* 16, 1987, p. 3–7.

34. Notamment la critique féministe, qui s'est acquise une place respectée en philosophie des sciences, comme en témoigne la littérature académique dans le domaine. Le contenu de la critique elle-même est très varié selon les protagonistes et les disciplines scientifiques, et difficile à cerner, cf. par exemple E. F. KELLER, « Feminism and Science », *The Philosophy of Science*, R. BOYD, P. GASPER et J. D. TROUT (éds.), Cambridge, MIT Press, 1991, p. 279–288 ; E. ANDERSON, « Feminist Epistemology, An Interpretation and a Defense », *Philosophy of Science*, Y. BALASHOV et A. ROSENBERG (éds.), London, Routledge, 2002, p. 459–488.

35. L. DASTON et P. GALISON, « The Image of Objectivity », English, *Representations* 40, 1992, p. 123.

36. M. BEVIR, « Objectivity in History », English, *History and Theory* 33.3, 1994, p. 344.

37. Cf. *From Knowledge to Belief* — le titre de la thèse de doctorat de Daphné Kohler (Stanford University, 1994), professeur en modèles probabilistes et apprentissage machine à Stanford University et une des membres fondatrices de Coursera. *Belief* n'est pas à comprendre ici dans le sens où Polanyi l'utilise, mais dans le sens de probabilité.

38. Voir par exemple J. WORRALL, « Classic Debates, Standard Problems, Future Prospects », *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, P. MACHAMER et M. SILBERSTEIN (éds.), Oxford 2002.

39. E. W. CONSTANT, « Reliable Knowledge and Unreliable Stuff, On the Practical Role of Rational Beliefs », *Technology and Culture* 40.2, 1999, p. 350.

40. J. F. HANNA, « The Scope and Limits of Scientific Objectivity », English, *Philosophy of Science* 71.3, 2004, p. 361.

41. Polanyi montre déjà que l'affirmation confiante d'une hypothèse  $H$  ne peut être remplacée par le symbole impersonnel  $P(H|E)$ . Mon engagement pour affirmer  $H$  sur la base de l'évidence  $E$  doit être affirmé comme  $\neg H|E$  ( $\neg p$  étant le symbole introduit par Frege signifiant l'affirmation concrète de la proposition  $p$ ). « The act by which I set my seal to any statement — bet it and unambiguous statement or a statement of probability — is a personal act of my own. It cannot, therefore, be expressed by any symbol which would have the same meaning if uttered by somebody else : that is, by any impersonal clause, such as an unasserted probability statement. » [POLANYI, *Personal Knowledge, op. cit.*, p. 29.]

différentes subjectivités. Pour certains, l'intersubjectivité remplace l'objectivité et le terme peut s'utiliser partout où « objectif » s'utilisait avant : c'est la meilleure alternative. Pour d'autres, ce n'est pas une alternative suffisante puisque cela reste de la subjectivité. À titre d'exemple en théologie occidentale moderne, pour Bühler<sup>42</sup> les assertions de foi ne sont pas susceptibles d'une justification *objective*. Elles font appel à certaines assertions qui le sont (historiques, scientifiques), mais elle-mêmes sont le « reflet d'une vérité assumée *subjectivement* »<sup>43</sup>. Elles sont « objectivement indécidables »<sup>44</sup>. La dogmatique est un discours sur les implications de la signification de cette vérité subjective. La dimension ecclésiale de la dogmatique n'est pas un garant d'objectivité, mais un « ferment d'*intersubjectivité* »<sup>45</sup>. On voit que dans cette perspective la dogmatique évolue à l'intérieur de la dualité objectif/subjectif. Il est sous-entendu que les affirmations historiques et scientifiques sont « objectivement décidables », et la dogmatique peut s'élever au dessus de la pure subjectivité par une dimension communautaire, qui ne la fait tout de même pas atteindre l'objectivité — la vérité reste vérité d'une assertion *de foi*<sup>46</sup>.

L'idéal d'objectivité et les moyens d'y parvenir évoluent donc. Polanyi s'opposait à l'« objectivisme », à savoir un idéal de connaissance objective, détachée et impersonnelle — pas à l'« objectivité » en tant que telle, pour autant que celle-ci soit requalifiée à l'intérieur de la connaissance personnelle. La dimension nécessairement située de la connaissance semble avoir fait son chemin, mais l'idéal visé de manière générale demeure un idéal *impersonnel*, qui n'accorde de l'importance aux éléments personnels que dans la mesure où l'on ne peut les éviter, et dans lequel on peut dire : « quand je fais de la dogmatique, je dis effectivement ce que je pourrais dire si j'étais croyant. »<sup>47</sup>

### C. Pertinence pour la théologie

La pensée de Polanyi a reçu un impact très favorable parmi les théologiens, qui l'ont développé et appliqué avec plus de rigueur et profondeur à des domaines vers lesquels Polanyi ne s'est tourné que superficiellement. On a vu les cas de Torrance et Newbigin, ainsi que d'une certaine manière van Huyssteen. De nombreux autres théologiens du monde anglo-saxon auraient pu être mentionnés. D'autres lieux théologiques auraient pu être présentés, ainsi l'ecclésiologie à la lumière des communautés scientifiques<sup>48</sup>, la doctrine de Dieu et les modalités

---

42. P. BÜHLER, « Les assertions de la foi et leurs articulations », *Introduction à la théologie systématique*, A. BIRMELÉ et al. (éds.), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 99–123.

43. *Ibid.*, p. 118.

44. *Ibid.*, p. 119.

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*, p. 111.

47. P.-A. STUCKI, *Herméneutique et dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1970, p. 192 ; cité dans BÜHLER, « Les assertions de la foi et leurs articulations », *op. cit.*, p. 102. Une telle affirmation implique que l'on peut faire de la dogmatique de manière tout à fait similaire que l'on soit croyant ou non, la connaissance est donc détachée et ne comporte pas d'éléments implicites.

48. Cf. DULLES, « Faith, Church, and God », art. cit., p. 540-546 : communautés scientifiques et religieuses sont basées sur des convictions partagées ; des leaders reconnus pour leur incarnation de certaines valeurs phares ont un rôle régulateur ; les néophytes sont soumis à un apprentissage par l'exemple ; la communauté ne peut être connue qu'en l'habitant, on ne peut l'étudier simplement de l'extérieur ; la passion heuristique, qui mène à une découverte, tourne nécessairement vers la missiologie et la volonté de persuader, mais la conversion n'est pas possible sur la base de l'argumentation seule, etc.

d'interaction avec la création<sup>49</sup>, la Trinité et l'impact épistémologique de la réconciliation en Jésus-Christ<sup>50</sup>, la catéchèse et l'éducation religieuse<sup>51</sup>, etc. De même, des critiques similaires contre l'objectivisme qui s'élèvent de différents endroits de la planète et se font souvent entendre en théologie auraient pu servir de comparaison<sup>52</sup>.

Son épistémologie pourrait être utilisée pour éclairer toute l'entreprise théologique, et mettre en avant des éléments tacites généralement négligés, parmi lesquels les passions qui mènent un individu à entreprendre une démarche heuristique au sein d'une tradition théologique ; les éléments non-explicites dans les débats et leur rôle pour la persuasion<sup>53</sup> ; l'orientation générale de toute la recherche et l'enseignement par certaines valeurs envers lesquelles toute la communauté est engagée ; l'autorité du professeur et la dimension a-critique de l'étudiant qui se place sous sa tutelle – et ce pour apprendre à penser de manière critique ; la reconnaissance mutuelle des théologiens, que ce soit dans les lectures, les nominations ou les publications, et la communauté autarcique qui en émerge ; la manière dont la théorie véhiculée par la tradition colore toute lecture, etc.<sup>54</sup> Ces éléments font proprement *partie* de la recherche en théologie, et ne sont pas à voir comme un simple résidu non-souhaité. Les mettre en lumière plutôt que de les laisser agir dans l'ombre permettrait un plus grand contrôle sur leur influence, ainsi qu'une attitude plus responsable et – j'en suis convaincu – plus conviviale dans les controverses.

Pour ce travail, cependant, je me contenterai d'approfondir deux éléments. Le premier concerne la nature du discours de la théologie académique dans une société scientifique, éclairée par une telle conception de la science. Le second élément concerne quelques éclairage qu'une telle épistémologie peut donner sur les disciplines empruntées à pertinence théologique,

---

49. La théorie d'une réalité à plusieurs niveaux où les niveaux inférieurs offrent des possibilités ouvertes qui peuvent être actualisées par des niveaux supérieurs (penser à l'influence du *software* sur le *hardware*) ouvre la possibilité de voir Dieu comme « cause descendante » (*Top-down Cause*) qui influence tout en respectant l'intégrité des niveaux inférieurs. Cf. I. G. BARBOUR, *Nature, Human Nature, and God*, Minneapolis, Fortress Press, 2002, p. 28-30. De même pour la révélation ou l'inspiration : « The human spirit, with its native openness to the transcendent, would seem to offer a privileged locus for the unobtrusive insertion of a higher dynamism that would elevate, without interfering with, the natural processes of the mind. » [DULLES, « Faith, Church, and God », art. cit., p. 550.] Sur ces aspects, voir aussi A. McGRATH, *The Science of God, An Introduction to Scientific Theology*, London, T&T Clark International, 2004, p. 135-152.

50. HARVEY, « The Theological Promise of Michael Polanyi's Project », *op. cit.*, p. 71-73.

51. Voir par exemple R. L. ZIGLER, « Tacit Knowledge and Spiritual Pedagogy », *Journal of Beliefs & Values : Studies in Religion and Education* 20.2, 2006, p. 162-172.

52. Cf. *supra*, p. 62, n. 22. Je ne sais pas si des penseurs non-occidentaux se sont servis de la pensée de Polanyi, mais plusieurs féministes y ont trouvé des ressources. Voir par exemple Z. YU, « Feminist Epistemology in a Polanyian Perspective », *Tradition & Discovery : The Polanyi Society Periodical* 34 1, 2007-2008.

53. Sur le rôle des passions dans les controverses théologiques, et ce que dit Polanyi qu'une manière de montrer la dimension irrationnelle de la pensée adverse par des attaques sur la personne, voir par exemple la manière dont les termes « libéraux » et « fondamentalistes » sont utilisés de manières caricaturales dans les milieux respectivement conservateurs et modernistes. Sur la manière dont ces termes sont utilisés pour « étiqueter l'ennemi » plus que pour se définir soi-même, les accusations transmises par là, quelques différences authentiques et vertus morales, voir NEWBIGIN, *Proper Confidence*, *op. cit.*, p. 1-2. De même, sur l'usage de « fondamentaliste » comme insulte théologique signifiant quelque chose comme « stupid sumbitch whose theological opinions are considerably to the right of mine », cf. A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 244-245.

54. Prendre en compte ces éléments m'a aidé personnellement à mieux comprendre les différences entre les trois expériences théologiques que j'ai vécues. En particulier, pourquoi certaines options théologiques étaient incontestablement acceptées ou réfutées, sans avoir été explicitement discutées ; pourquoi certains débats sont impossibles et ne peuvent être tranchés par des arguments logiques, et le rôle des éléments non-rationnels dans la persuasion en faveur d'une option et contre les autres (discussion en détails de certains auteurs et passage sous silence complet d'autres, ton de la voix élogieux ou moqueur et méprisant, etc.). Tout ceci m'a permis de mieux me positionner, justifier ce positionnement, et comprendre celui des autres.

et leur influence sur la théologie. Nous prendrons ici l'exemple des sciences bibliques. Ces deux exemples révéleront ce qui me semble être des lacunes dans la perspective théologique majoritaire actuellement en Occident.

## 1. La nature du discours théologique

La science a un impact important sur la théologie. Sa rigueur et la qualité de ses résultats lui donnent rapidement une place de choix parmi les savoirs. En particulier, les *Principia* de Newton<sup>55</sup> annoncent l'aube d'une ère nouvelle, et « l'imitation de Newton devient l'ambition secrète de tous les savants, quelle que soit leur science. »<sup>56</sup> Rapidement, le discours scientifique et une vision scientifique du monde délimitent le cadre de ce qui peut être pensé en tout bien tout honneur.

Une des progressions observables en théologie est qu'on ne parle presque plus de Dieu. D'un discours *sur* Dieu basé sur l'auto-révélation *de* Dieu, la théologie devient principalement un discours sur l'histoire (étude basée sur le principe de l'analogie, sous le mode de la causalité<sup>57</sup>), sur des théologiens et philosophes (qui ont peut-être eux parlé de Dieu), ou sur des religions (perspectives diachroniques – histoire des religions – et synchroniques – religions comparées, psychologie de, sociologie de). Ne pouvant ou ne voulant plus prendre en compte les affirmations chrétiennes sur Dieu, l'humain ou le monde *en tant que telles*, on en discute de manière seconde à travers d'autres théologiens, sans jamais vraiment se positionner, afin de garder un *ethos* distancé, consonant avec l'idéal scientifique<sup>58</sup>.

However, in regard to this (widely accepted) understanding of theology the question arises as to whether we take the Bible and the Christian tradition completely seriously if we do not want to occupy ourselves with what is at stake in both of these as the deepest level, namely the truth claims concerning God and God's relation to our world.<sup>59</sup>

En termes polanyien, on n'habite pas la tradition chrétienne ou la Bible pour regarder le monde et d'autres traditions, mais on habite d'autres traditions (la tradition critique, une vision mécanique du monde) pour regarder la foi chrétienne.

De fait, si le climat actuel n'est plus aussi hostile à la foi que ne l'était le positivisme du début du siècle passé, l'effet de la science comporte toujours un certain degré « athéisant »<sup>60</sup>. Pourtant, beaucoup de théologiens – et de scientifiques – ignorent les évolutions récentes en philosophie des sciences et se basent sur une idée dépassée de la nature de la science. Poser cette question à la lumière de ces évolutions – particulièrement polanyienne, mais pas uniquement – ouvre de nouvelles perspectives, particulièrement réjouissantes pour les sciences humaines et la théologie chrétienne.

---

55. J. NEWTON, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, 1687.

56. G. GUSDORF, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Les sciences humaines et la pensée occidentale IV, Paris, Payot, 1971, p. 180. Il faudra attendre à peine plus de 10 ans pour voir un ouvrage de théologie imiter la méthodologie et le titre de l'œuvre maîtresse de Newton : J. CRAIG, *Theologiæ Christianæ Principia Mathematica*, 1698.

57. Cf. *infra*, p. 72

58. Il s'agit là d'une tendance générale, principalement dans la tradition continentale, qui ne manque pas de contre-exemples. Voir par exemple H.-C. ASKANI, « Dieu », *Introduction à la théologie systématique*, A. BIRMELE et al. (éds.), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 449-457.

59. Van den BRINK, *Philosophy of Science for Theologians*, *op. cit.*, p. 151.

60. *Ibid.*, p. 16.

Le plus grand bouleversement d'une philosophie des sciences à jour est le rejet général de l'image classique du fonctionnement de la science. Brink<sup>61</sup> résume cette image en trois points :

1. la science se développe de manière progressive,
2. les sciences naturelles (particulièrement la physique) donnent l'exemple de la manière dont la science fonctionne,
3. et le point de départ est toujours l'observation des faits.

Ces trois points sont maintenant largement remis en question. Le champion de ce bouleversement est certainement Thomas Kuhn, mais comme on l'a vu la plupart des idées de Kuhn se trouvent chez Polanyi. La science fonctionnant toujours au sein d'un cadre fiduciaire (ou d'un paradigme), elle peut être vue comme une herméneutique de la nature<sup>62</sup>. La différence avec les sciences humaines n'est plus fondamentale : les sciences humaines peuvent être vues comme une herméneutique de l'humain, ses activités (qu'il s'agisse de son comportement sociétal ou sa production littéraire) étant déjà en soi une herméneutique de la réalité. S'il y a moins de consensus dans les sciences humaines, c'est à cause de cette herméneutique à deux niveaux, qui complexifie d'autant plus les résultats et positions. Le coefficient personnel est beaucoup plus important, mais « sciences dures » et « sciences humaines » se trouvent sur le même continuum linéaire.

La conséquence la plus radicale est certainement que la « Théorie de la Nette Séparation »<sup>63</sup> — entre raison et foi, expérience et révélation, neutralité et engagement, comment et pourquoi, fait et norme, scientifique et confessant, objectivité et subjectivité, savoir et croire — ne tient plus. Dans la perspective de cette théorie, le croire n'est pas nécessairement inférieur au savoir, mais peut lui être complémentaire<sup>64</sup>. Le savoir régit la science et permet de parvenir à une connaissance objective et neutre — du moins la même pour tous — de la nature et de l'histoire, dans la sphère publique, et l'on n'a pas le droit de le rejeter à moins d'être malhonnête intellectuellement. Le croire régit la foi et est personnel et subjectif, de l'ordre du vécu individuel, dans la sphère privée, et l'on n'a pas le droit de le contester à moins d'être intolérant. Le croire est une critique de la toute puissance du savoir lorsque celui-ci méprise le croire (par exemple le scientisme). De même il y a abus lorsque le croire se prend pour un savoir (par exemple le créationnisme). Pour éviter toute confusion des ordres, croire et savoir doivent se réguler : le savoir empêche de tomber dans le fidéisme ou l'irrationalisme (le croire ne peut contredire le savoir), et le croire en retour rappelle au savoir que la vérité ne lui appartient jamais<sup>65</sup>. La résurrection, par exemple, est de l'ordre du croire<sup>66</sup>. Elle ne peut être réduite à un savoir :

---

61. *Ibid.*

62. « People create, as it were, a story, that places the facts which require explanation in a meaningful relationship, so that we can understand how they relate to a larger set of theories which already exist. » [*Ibid.*, p. 82.] Pannenberg argumente déjà pour une position similaire en 1976, cf. PANNENBERG, *Theology and the Philosophy of Science*, op. cit.

63. « The Theory of the Neat Dividingline », comme l'appelle Brink.

64. Voir par exemple J.-D. CAUSSE, « Les relations entre croire et penser », *Introduction à la théologie systématique*, A. BIRMELE et al. (éds.), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 17–48.

65. Dans cette perspective, en sciences bibliques, la méthode historico-critique est de l'ordre du savoir : elle définit le cadre à l'intérieur duquel on a le droit (mais pas le devoir) de pratiquer toute autres lectures qui sont alors de l'ordre du croire. Voir par exemple P. GISEL, « Lire théologiquement et spirituellement les Écritures, Un contrepoint à l'article de Jean-Louis Chrétien "se laisser lire avec autorité par les Saintes Écritures" », *Recherches de Science Religieuse* 93.4, 2005, p. 533–543 ou J. J. COLLINS, *The Bible After Babel, Historical Criticism in a Postmodern Age*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.

66. L'historien ne saurait la voir, cf. D. MARGUERAT, *L'homme qui venait de Nazareth*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, ch.7.



« Vouloir fonder le fondement reviendrait en fait à perdre le fondement même, à l'annuler dans sa constitution, à le nier dans sa vérité propre. C'est un non-savoir qui est la clé de voûte du savoir théologique. »<sup>67</sup>

Les historiens et philosophes des sciences ont clairement montré que l'ensemble de la science moderne repose sur des éléments de foi — comprise comme un engagement libre envers quelque chose qui peut être faux — qui ne peuvent être démontrés par les méthodes scientifiques elles-mêmes. Toute connaissance est ou repose sur la foi. Cela fait de la place à une théologie comprise comme foi en quête de compréhension parmi les disciplines cognitives, sans avoir à être embarrassé par le fait que ses convictions — par exemple l'incarnation, la mort, la résurrection, l'ascension et le retour de Jésus le Christ — ne puissent être vérifiées par des preuves formelles (puisque aucune discipline ne le peut)<sup>68</sup>. Ces convictions, dès lors, sont indistinguables de celles qui sous-tendent la pratique de la science, indémontrables elles aussi.

À titre d'exemple, et pour être un peu plus concret, voyons que faire de la distinction entre révélation et expérience. La théologie chrétienne s'est longtemps appuyée sur l'idée de révélation. La science moderne, au contraire, a rejeté toute forme de révélation pour ne jurer que par l'expérience. Actuellement, tout appel à la révélation est perçu comme non-scientifique, fermé et douteux. Et la révélation dans sa dimension discursive a été en conséquence bannie de la théologie critique. Pourtant, la révélation n'est rien d'autre qu'une certaine perspective à la lumière de laquelle une série d'expériences est intégrée, choisie sur la base de la conviction que cette perspective rend ces expériences significatives, en elles-mêmes, en lien les unes aux autres et dans le monde dans son ensemble. « It is fair to say that this is not so very different from what people do in science. »<sup>69</sup> Un appel à la révélation n'est rien d'autre que l'affirmation qu'une perspective est convaincante. Qu'y a-t-il d'étrange, de fermé ou de non-scientifique ? L'histoire du salut, par exemple, pourrait être *habitée* par un théologien qui à partir de là va regarder les textes et leur histoire, l'Église et son histoire, la systématique et l'éthique, la psychologie et la sociologie, les sciences dures et la théologie pratique, pour développer un savoir global sur l'ensemble du monde et sa signification *sub ratione Dei*, vu depuis une perspective théiste. Cette perspective, pour autant que le théologien en question la trouve plus convaincante qu'une vision mécanique de la nature<sup>70</sup> n'est pas à un niveau différent — pour ce théologien — qu'une recherche poursuivie dans une perspective que lui-même ne partage pas et n'habite pas.

Il n'y a pas de différences de principes entre une théologie informée par la foi, et les sciences. Les deux ont une « révélation » dans le sens de « insights from beyond, which cannot be simply proved, but which nevertheless impress themselves on us with such force that we feel inwardly certain of them »<sup>71</sup>. Dans les deux cas, bien sûr, cela ne signifie pas qu'il ne faille pas faire l'effort de montrer pourquoi telle perspective est éclairante, stimulante et passionnante. Et ce d'une manière intelligible, qui cherche à atteindre et à convaincre ceux qui préfèrent voire le monde à travers une autre perspective<sup>72</sup>. Cela ne signifie pas non plus que toutes les

67. CAUSSE, « Les relations entre croire et penser », *op. cit.*, p. 45-46.

68. Les seuls disciplines qui doivent être exposées ne sont pas celles qui reposent sur des convictions non démontrées, mais celles qui prétendent que ce n'est pas le cas.

69. Van den BRINK, *Philosophy of Science for Theologians*, *op. cit.*, p. 119.

70. Derrière le « savoir » en général, et derrière la méthode historico-critique en particulier, cf. *infra*, p. 75.

71. van den BRINK, *Philosophy of Science for Theologians*, *op. cit.*, p. 202.

72. Cf. la fonction persuasive des passions intellectuelles : « Annexe A. Connaissance tacite : intuition et passions intellectuelles », p. 94.

perspectives se valent, mais la discussion de l'évaluation des différentes perspectives est une autre affaire, qui vient après la reconnaissance<sup>73</sup>. En particulier, on ne peut pas simplement évaluer une perspective théologique sur la base de la « théorie de la nette séparation » qui présuppose la distinction claire entre les ordres du savoir et du croire, et penser avoir fait un travail intellectuellement honnête et rigoureux.

Polanyi nous apprend donc que pour comprendre le message chrétien, il faut l'habiter, le vivre et le penser de l'intérieur. Le soumettre à la critique d'une tradition extérieure peut être éclairant (et l'a été), mais ne garantit pas de parvenir à des perceptions moins suspicieuses, plus rationnelles et plus « vraies ». Personne ne peut décider *a priori* si une tradition est meilleure qu'une autre. Au minimum, toute théologie devrait s'efforcer d'explicitier au maximum la tradition et les présupposés dans lesquelles elle travaille, et réfléchir sur les implications de cette situation.

De fait, Polanyi (et la philosophie des sciences en général de la seconde moitié du siècle passé<sup>74</sup>), rouvre la possibilité de parler de Dieu de manière responsable, sans avoir à se sentir inférieur car moins « scientifique » et « détaché ». Et non seulement parler de Dieu, mais penser, présenter et défendre le message chrétien comme vérité universelle qui peut être expérimentée dans le domaine public. La théologie, pour les théologiens qui le souhaitent, n'a pas à se retirer de cette tâche, du moins pas sous prétexte qu'elle n'est pas rationnelle, scientifique ou ne fait pas l'unanimité.

## 2. Les disciplines à pertinence théologique : le cas des sciences bibliques

Alors que certains exégètes et théologiens s'opposent aux Lumières en y voyant une menace pour leur foi, d'autres y voient une aubaine pour la purifier et l'actualiser. Un exemple type pourrait en être Bultmann, et sa célèbre affirmation :

Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverstündlich und unmöglich macht.<sup>75</sup>

Pour survivre dans un climat où la science dans une mouture positiviste règne en maître, l'exégèse doit s'adapter, développer des « méthodes », produire des « résultats », et surtout raconter une histoire qui soit compatible avec le récit scientifique. En termes polanyiens, les exégètes empruntent pour l'analyse des textes bibliques le cadre fiduciaire qui soutient — et est soutenu par — les sciences de la nature, et les critères de rationalité qui vont avec.

---

73. Cf. *supra*, p. 63.

74. Ou plutôt, une certaine lecture de cette philosophie des sciences. Il est évident que tous les philosophes ne sont pas de cet avis.

75. R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie, Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, 1941, p. 18. « On ne peut se servir de la lumière électrique et de la radio, utiliser en cas de maladie les techniques médicales et cliniques modernes et en même temps croire au monde des esprits et des miracles du Nouveau Testament. Et si quelqu'un pense qu'il peut le faire pour lui-même, il doit être au clair sur le fait qu'en déclarant ceci pour l'attitude de la foi chrétienne, il rend la proclamation du message chrétien incompréhensible et impossible pour ses contemporains. » (ma traduction)

Si les exégètes sont prompts à mettre en avant le caractère scientifique de la méthode historico-critique (MHC), rares sont les explorations proprement épistémologiques qui en rendent compte. En voici deux à titre d'exemple.

Sevrin<sup>76</sup> propose de voir les résultats critiques comme une « théorie du texte » ou un « modèle explicatif » qui articule trois éléments : une théorie littéraire (comment le texte parle), une théorie historique (à qui et dans quelles circonstances il parle), et une théorie doctrinale (ce qu'il dit). Cette théorie n'est pas vraie, et n'a pas à l'être : « elle ne prétend pas saisir de manière absolue la vérité du texte, mais fournir la meilleure image possible de cette vérité, en l'état de la recherche. »<sup>77</sup> Cette théorie doit être complète, cohérente, respecter le critère d'économie (rasoir d'Ockham), et opératoire (féconde). Elle doit rendre compte de tous les « faits solides » observés<sup>78</sup>. L'exégète doit tenter « d'effacer sa subjectivité », tout en étant conscient qu'il détermine le sens du texte par son approche et les questions qu'il pose. Quel est le rôle de la foi dans ce processus de raison autonome ? Le terrain de l'histoire est commun au croyant et au non-croyant (mêmes méthodes et démarches), la foi n'est donc pas nécessaire. Cependant, avoir une expérience humaine de ce dont les textes parlent (amour, liberté, souffrance, foi) peut aider à les comprendre, pour formuler de meilleures hypothèses. « Pour qui garde la rigueur, c'est un riche matériau. »<sup>79</sup> Après l'exégèse, commence la tâche de la théologie, qui est de montrer comment le sens humain mis en évidence est parole de Dieu. Le texte étant le terreau de la Tradition, exégèse scientifique et théologie poursuivent le même but, sans jamais parvenir au bout de leurs courses respectives, toujours en perfectionnement, toujours en approfondissement. Si elles y arrivaient, elles s'entendraient parfaitement.

Zumstein présente ainsi les présupposés philosophiques inhérents à la MHC<sup>80</sup> : premièrement, la raison, instance autonome et normative, est l'instrument d'investigation de l'histoire et de la pensée humaine ; deuxièmement, la réalité est un donné accessible dans sa totalité au sujet connaissant, qui permet de reconstruire l'histoire par analogie ; finalement, les différentes unités de l'histoire sont reliées entre elles sur le mode analogique causal.<sup>81</sup> De cela, Zumstein relève deux implications : premièrement, seuls les phénomènes qui présentent une analogie dans notre perception actuelle de la réalité peuvent prétendre à l'historicité, et deuxièmement, le schème explicatif qui relie les événements entre eux est celui de la causalité. Sept principes dirigent le travail exégétique :

1. l'axiome de Semler<sup>82</sup> ;

---

76. J.-M. SEVRIN, « L'exégèse critique comme discipline théologique », *Revue théologique de Louvain* 21, 1990, p. 146-162.

77. *Ibid.*, p. 155.

78. « Qu'une discontinuité de vocabulaire, un hiatus littéraire, une articulation quelconque du texte vienne à la contredire, [la théorie] cesse d'être tenable. » [*Ibid.*]

79. *Ibid.*, p. 158.

80. P. GISEL et J. ZUMSTEIN, *Bible, Encyclopédie du Protestantisme*, P. GISEL (éd.), 2<sup>e</sup> éd., Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides, 2006, p. 123. Cf. J. ZUMSTEIN, *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 1991.

81. On l'aura remarqué, les deux derniers présupposés mentionnés par Zumstein font référence aux deux derniers principes formulés par E. TROELTSCH, « Über historische und dogmatische Methode in der Theologie », *Gesammelte Schriften*, 1962, p. 729-753. Le premier principe de Troeltsch concernait le doute méthodologique : la reconstitution du passé ne relève jamais du certain, mais toujours du probable.

82. L'axiome de Semler — qui n'a pas attendu Semler pour être appliqué — stipule que les textes bibliques appartiennent à la littérature mondiale de la même manière que n'importe quel autre texte, et doivent donc être lus et analysés selon les méthodes académiques utilisées en sciences humaines. Écrits par des hommes à un moment historique de l'histoire humaine, ils peuvent légitimement être étudiés en tant que tels par la raison humaine. La formulation de Semler se trouve au début de son *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (1771-1775).

2. le fait que les méthodes soient empruntées aux sciences littéraires et historiques, à l'exclusion de tout *a priori* théologique qui viendrait orienter l'exégèse ;
3. l'exégèse cherche à établir la vérité historique (sens des textes et plausibilité) ;
4. les règles de scientificité sont les suivantes : délimitation précise du champ d'observation, claire description des procédures d'analyses, l'adéquation de la méthode à l'objet étudié, et la vérifiabilité du travail, notamment par la répétabilité de l'analyse<sup>83</sup> ;
5. le consensus doit être établi par voie discursive, par l'exercice autonome de la raison<sup>84</sup> ;
6. la méthode doit être ouverte à des procédures d'analyse diversifiées ;
7. elle ne peut être appliquée sans un processus de distanciation, sans mettre entre parenthèse la dimension d'interpellation du texte.

Quel est le rôle de la foi dans l'exégèse critique ? Dans la méthode à proprement parler, aucun. Par contre, le texte ne perd pas sa dimension interpellatrice, car l'exégèse n'est que le premier moment de l'herméneutique. L'exégèse relève de la science qui étudie son objet avec une certaine distance critique ; la foi au contraire s'approche de la révélation comme sujet, de manière existentielle. Il n'y a pas d'oppositions entre les deux, car il ne s'agit pas du même ordre de vérité.

Pour ces deux auteurs, la MHC est l'application d'une raison neutre et autonome, partagée par tous (« croyants et incroyants »), qui vise la rigueur et l'honnêteté intellectuelle. Pour parvenir à ses résultats scientifiques, elle se doit de rejeter tout argument d'autorité, tout *a priori* théologique, en particulier la tradition de l'Église : le doute scientifique est « au départ de tout travail moderne en exégèse ... ; c'est lui qui vient remettre en question la tradition de l'Église ancienne à propos des Écritures bibliques. »<sup>85</sup> Si Sevrin et Zumstein rendent compte de manière légèrement différente de leur exégèse, ils s'accordent sur la pratique. Les deux repartent ensuite interpréter les résultats chacun de leur côté, Sevrin dans sa tradition catholique, Zumstein dans sa tradition réformée. Ce deuxième moment n'est pas requis de tous, et ne demande pas de consensus.

Il y a ici une évolution certaine par rapport à l'objectivisme auquel Polanyi faisait face. Le point le plus évident concerne la certitude, qui n'est plus un critère nécessaire de la connaissance. Sevrin et Zumstein reconnaissent que la connaissance exégétique est toujours faillible, n'est jamais établie une fois pour toutes. De plus, Sevrin essaie même d'appliquer une théorie similaire à celle de Kuhn, mais non sans une certaine naïveté. Par contre, la connaissance visée est impersonnelle : elle est neutre (tout le monde doit parvenir au même résultat, en

83. « La même analyse entreprise ailleurs selon la même méthode devrait aboutir au même résultat. » [GISEL et ZUMSTEIN, *Bible, op. cit.*, p. 123.]

84. Le lieu de ce consensus est « l'auditoire universel », à savoir « la communauté des esprits qui souscrit à cette règle dans l'élaboration du savoir. » [*Ibid.*] On ne saurait trouver de plus jolie formule pour mettre en avant la dimension circulaire de la démarche : ceux qui sont *déjà* dans « l'auditoire universel » décident des règles qui ne pourront être modifiées que par ceux qui les acceptent. Polanyi applaudirait la lucidité. Dommage pour Zumstein qu'il continue en disant que « les arguments d'autorité et les convictions a priori ne sauraient être pris en considération. » [*Ibid.*]

85. H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 81. Pour une évaluation philosophique de l'idée que la science se doit d'exclure toute proposition de foi ou basée sur la foi, cf. A. PLANTINGA, « Methodological Naturalism ? », *Facets of Faith and Science*, J. van der MEER (éd.), 1995. Pour une évaluation de l'exégèse historico-critique dans la perspective de Plantinga, cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief, op. cit.*, p. 386-421.

particulier que l'on soit croyant ou non<sup>86</sup>), détachée (même si les résultats sont toujours colorés pour Sevrin, il s'agit d'un pis-aller qu'il faut éliminer au maximum), explicite, « objective » dans le sens où tout observateur non-interférent aurait vu l'histoire se dérouler telle qu'elle est décrite par les résultats critiques<sup>87</sup>.

Je me propose ici d'essayer deux applications créatrices de la pensée de Polanyi sur la pratique exégétique, pour évaluer l'application de la méthode historico-critique en théologie. Là encore, je laisse de côté l'aspect des éléments tacites transmis par apprentissage, le rôle de la tradition et l'incohérence de toute tradition qui ne le reconnaît pas (« le préjugé contre les préjugés »), la dimension de l'observation déterminée par la théorie, l'insistance sur la méthode explicite comme garantie de scientificité, ainsi que le fait que la méthode préconisée est celle d'habiter une tradition extérieure au monde du texte pour lire le texte plutôt que d'habiter le texte pour lire le monde et soi-même. Polanyi n'aurait peut-être (probablement) pas été d'accord avec ces applications, ce qui est normal : j'assimile au sein de mon cadre fiduciaire l'épistémologie polanyienne, sans absorber en même temps toute sa vision de Dieu, du monde ou du christianisme<sup>88</sup>.

### *Une lecture sans a priori théologiques*

Pour une lecture « critique », c'est à dire compatible avec la tradition des Lumières, les résultats doivent être « neutres », et donc ne pas être influencés par des *a priori* théologiques. Voyons quelle est la faisabilité de cette doctrine, et son impact sur la reconstruction historique des textes. Pour cela, prenons comme exemple un cas limite, celui de la prophétie d'Ézéchiel 35,5ss qui relate de la destruction d'Édom. Pour dater ce texte dans une perspective historico-critique, il est évident que si la destruction du royaume a eu lieu telle qu'elle est décrite, sa mise par écrit dans un genre prophétique ne peut qu'être postérieure<sup>89</sup>. Si tel n'était pas le cas, alors croyants et non-croyants ne sauraient être d'accord.

Comment comprendre que les exégètes historico-critiques prétendent bannir tout *a priori* théologique qui orienterait la lecture ? L'idée est la suivante. Affirmer qu'il y ait une révélation possible<sup>90</sup> c'est un *a priori* théologique (appelons le *a*). Dater la rédaction Éz 35,5ss avant la destruction d'Édom (appelons cela *d<sub>pre</sub>*) implique d'affirmer *a* (ce qui s'écrit *d<sub>pre</sub>* ⇒ *a*). Or,

---

86. Aucun des deux auteurs ne discute ici avec des traditions non-occidentales, comme si les présupposés culturels n'avaient aucun effet sur notre lecture des textes. Contre cette idée, cf. B. K. BLOUNT, *Cultural Interpretation, Reorienting New Testament Criticism*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, qui montre comment Bultmann est autant marqué par son contexte que ne l'étaient les esclaves africains auteurs des *negro-spirituals*. À noter tout de même que Zumstein reconnaît qu'il y a de la place pour des lectures sociales, féministes, sémiotiques, etc. « à condition que chacune de ces méthodes soit évidemment consciente de son caractère fragmentaire et faillible. » [ZUMSTEIN, *Miettes exégétiques*, *op. cit.*, p. 87.]

87. Et non pas « objective » dans le sens où la reconstitution ne serait influencée d'aucuns présupposés, cf. CONZELMANN et LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, *op. cit.*, p. 38. Je continuerai d'utiliser le terme « objectif » sans les guillemets pour cette idée que la méthode décrit l'histoire de tous.

88. Lesquels, d'ailleurs, doivent être réinterprétés, parce que Polanyi a trop rapidement intégré l'expérience chrétienne « into the framework used for created and finite reality and a merely secular conception of human life, from which Polanyi did not properly liberate himself. » [ALLEN, « The Dialectic of Assimilation and Adaptation Revisited », *op. cit.*, p. 41.] Cf. R. T. ALLEN, *Transcendence and Immanence in the Philosophy of Michael Polanyi and Christian Theism*, Edinburgh, Rutherford House, 1992.

89. Bien qu'il s'agisse d'une évidence requise par la méthode — et à ce titre qui n'a pas besoin d'être formulée — j'ai eu le plaisir de l'entendre affirmée tel quel par un professeur.

90. Ou tout autre élément qui rompt avec le principe de l'analogie et de la causalité, par exemple un voyage dans le temps, une intervention extra-terrestre ou une lecture du futur dans les étoiles.

l'exégèse doit être critique, et rejeter tout *a priori* théologique, donc elle ne doit pas affirmer *a*. Il faut donc nier  $d_{pre}$  (sinon *a*) et affirmer une date postérieure à la destruction d'Édom ( $d_{post}$ ). Une datation postérieure n'implique pas d'*a priori* théologique<sup>91</sup>, et tout le monde peut être d'accord avec (donc la raison une et universelle est maintenue).

Il y a cependant un problème de taille. Si *a*, alors il y a une *possibilité* qu'historiquement Éz 35,5ss ait été écrit avant la destruction d'Édom (en effet, si  $d_{pre} \Rightarrow a$ , alors  $a \Rightarrow d_{pre} \vee d_{post}$ ), indépendamment de l'épistémologie critique ou de ce que les exégètes d'aujourd'hui appellent « scientifique »<sup>92</sup>. Le fait que l'exégèse historico-critique n'examine même pas cette possibilité (pour ne pas affirmer *a*), et ce sur tous les textes étudiés, revient alors exactement à nier la possibilité de la révélation, et donc à affirmer  $\neg a$ , ce qui est un *a priori* théologique. Il n'est donc pas possible de bannir tout *a priori* théologique, et affirmer y parvenir est un sophisme.

Maintenant, quel est l'impact de cette posture sur la reconstitution historique ? D'après Zumstein — qui suit ici encore Bultmann<sup>93</sup> — la seule manière scientifique d'interroger les textes est de voir l'histoire comme un enchaînement clos régi par le mode de la causalité. Ceci est supposé être une garantie pour décrire l'histoire scientifiquement, de manière à ce que tout le monde<sup>94</sup> puisse s'accorder (et préserver la raison une et universelle). Pour y parvenir, l'exégèse historico-critique affirme l'*a priori* théologique  $\neg a$ , qui implique  $d_{post}$ . Maintenant,  $\neg a$  est *postulé* pour garantir la « scientificité » des résultats. Cependant, si  $\neg a$  est faux, alors toute la reconstitution historique *risque* d'être fautive<sup>95</sup>. Et non seulement la datation de la rédaction de cette péricope, mais aussi l'histoire de la rédaction du livre, notre compréhension de l'usage du genre prophétique, notre perception du travail d'édition et de la pseudonymie dans le Proche-Orient ancien, la probabilité que ce genre de phénomènes de réinterprétation prophétique du passé caché sous une prophétie annonciatrice se retrouvent dans d'autres péripécies, et donc la datation de ces autres péripécies, etc. Autrement dit, toute la reconstitution historique à laquelle nous accordons un caractère scientifique est basée sur un *souhait*, le souhait de la véracité de la négation de tout *a priori* théologique qui influencerait la reconstitution de l'histoire, afin que nous puissions continuer à affirmer la raison une et universelle qui dirige ces résultats.

Ceci est généralisable à l'ensemble des résultats historico-critiques, et peut être déterminé

---

91. Effectivement, si  $d_{pre} \Rightarrow a$ , l'inverse  $a \Rightarrow d_{pre}$  (équivalent de  $d_{post} \Rightarrow \neg a$ ) n'est pas vrai : il est tout à fait possible qu'il y ait des cas de révélation mais que celui-ci n'en soit pas un ; on ne se prononce donc pas sur *a*. Voici comment Bultmann l'exprime : « il ne lui est pas permis [à la science historique] de prétendre qu'une pareille foi soit illusion et qu'il ne puisse y avoir d'intervention de Dieu dans l'histoire. Mais en tant que science elle ne saurait percevoir pareille intervention ni donc en tenir compte. » [R. BULTMANN, « Une exégèse sans présupposition est-elle possible », *Foi et compréhension*, trad. par A. PFRIMMER et S. PFRIMMER, t. 2, Paris, Seuil, 1969, p. 170.]

92. Et ce que les exégètes nomment « scientifique » est souvent basé sur une vision de la science dépassée. On peut entendre de nos jours des choses comme, par exemple, « le fait que ces morceaux de matière se soient révélés n'être en réalité que des abstractions mathématiques, non locales, c'est-à-dire pouvant s'étendre sur tout l'espace et de plus n'obéissant pas au déterminisme, a porté un coup fatal à ce matérialisme classique. Certes, le matérialisme est encore possible, mais un matérialisme "quantique" qu'il faudrait appeler "matérialisme fantastique" ou "matérialisme de science-fiction". » [S. ORTOLI et J.-P. PHARABOD, *Le cantique des Quantiques*, Paris, La Découverte, 1984.] Cf. J. STAUNE, éd., *Science en quête de sens*, Presse de la Renaissance, 2005 ; J. STAUNE, *Notre existence a-t-elle un sens ? Une enquête scientifique et philosophique*, Presse de la Renaissance, 2007.

93. Cf. BULTMANN, « Une exégèse sans présupposition est-elle possible », *op. cit.*, p. 169-170.

94. La encore, cela fonctionne peut-être en Occident, mais beaucoup d'ethnies ne regardent pas l'histoire sur le mode de la causalité matérielle. Les voilà donc bannis de l'« auditoire universel » jusqu'à ce qu'ils acceptent la rationalité occidentale.

95. De la même manière que si *a* est faux, toute reconstitution historique qui se baserait dessus risque d'être fautive.

avant même l'établissement de ces résultats, sur simple analyse des principes mentionnés par Zumstein. Si la seule histoire acceptée respecte le principe d'analogie et le mode de la causalité, alors l'exégèse présuppose un environnement matérialiste<sup>96</sup>, athéiste (éventuellement déiste). Posons, sur la base d'1 Corinthiens 15, 14, que si Dieu n'intervient pas dans l'histoire (« si Christ n'est pas ressuscité des morts »), la foi chrétienne est fautive (« notre prédication est vaine »). De là, on peut dire que si les principes de la MHC sont vrais, alors le christianisme est *nécessairement faux*, et la foi des chrétiens vaine — sauf réinterprétation de 1 Co 15<sup>97</sup>. Au contraire, si le christianisme est vrai, la MHC est *nécessairement fautive* : la méthode est fautive et non-scientifique<sup>98</sup> ; ses résultats seront au mieux partiellement faux, et devront être évalués au cas par cas<sup>99</sup>. Pas étonnant, donc, que le rapport entre histoire et vérité soit si compliqué en théologie moderne, si l'une est basée sur un athéisme, et l'autre sur un théisme !

Au final, parler de « refuser tout *a priori* théologique » laisse entendre qu'il y a un étage de la connaissance neutre, puis un deuxième étage pour ceux qui veulent une dimension théologique ou existentielle (ce qui apparaît clairement chez Zumstein et Sevrin)<sup>100</sup>. Cette formulation, basée sur une vision d'historiographie scientifique déterminée par une raison une et universelle, est un idéal inatteignable, qui ne sert qu'à obscurcir le discours. En prétendant passer d'une lecture confessante à une lecture scientifique, ce langage n'a fait que masquer le passage d'une lecture confessante à une autre, l'abandon d'une confession pour une autre. Ici, l'épistémologie polanyienne est bien plus riche et rigoureuse : toute enquête est menée au sein d'un cadre fiduciaire — qui comporte nécessairement une dimension théologique. Celui-ci peut soit concevoir des interventions divines (théisme), soit pas (déisme, athéisme). Le théisme ne va pas forcément en voir partout, mais va les considérer ; le déisme/athéisme ne va pas les considérer du tout (la MHC est donc déiste/athéiste). Polanyi nous oblige à rejeter cet idéal d'une raison une et universelle, qui n'est au final qu'un moyen de faire passer la rationalité, le cadre fiduciaire et les valeurs de ceux qui sont au contrôle de « l'auditoire universel » pour la seule manière de penser.

Une approche historico-critique est tout à fait légitime, pour qui veut penser l'histoire d'une perspective athéiste/déiste<sup>101</sup>. Pour qui veut penser l'histoire d'une perspective théiste, des

96. Zumstein parle d'agnosticisme méthodologique, mais comme on l'a vu dans l'exemple précédent, en se retenant d'affirmer des propositions théologiques et en refusant de considérer leur éventualité pour être compatible avec tous, croyants et incroyants, cet agnosticisme se transforme en athéisme de fait.

97. Non pas que la résurrection soit un locus théologique plus important que l'incarnation ou la création. C'est simplement un bon falsificateur pour cette discussion précise, sur la base du principe de causalité (troisième principe de Troeltsch). Un argument tout à fait similaire sur la base du principe de l'analogie — qui stipule qu'il n'y a pas d'événements uniques — prendrait comme falsificateur la doctrine de l'incarnation.

98. Non scientifique car (1) n'examine pas toutes les possibilités, comme la possibilité de *d<sub>pre</sub>* pour Êz 35 — or selon Descartes examiner toutes les possibilités est un des critères de scientificités — ; et (2) n'est pas adéquate à son objet d'étude, à savoir l'histoire dans laquelle Dieu peut intervenir (rappel : nous discutons le cas où le christianisme est vrai). Si « scientifique » est pris pour signifier « compatible avec un réductionnisme ontologique », alors la terminologie correcte est « scientiste ».

99. Et finalement, si le christianisme est faux, alors la MHC est *peut-être* vraie, et de manière similaire si la MHC est fautive, alors le christianisme est *peut-être* vrai.

100. Cf. section sur la « théorie de la nette ligne de démarcation », *supra*, p. 69.

101. L'attitude de ne pas reconnaître que le cadre fiduciaire dans lequel travaille la MHC n'est pas le seul valable et donc de vouloir imposer la méthode comme seule manière rationnelle d'aborder les textes — seule manière d'entrer dans « l'auditoire universel » — doit alors nous pousser à voir la méthode non pas comme un outil pour établir la vérité historique, mais comme un moyen de parvenir à l'objectif caché — fructueux jusque-là — d'affirmer l'autorité de l'Académie sur l'Église. Cf. NEWBIGIN, *Proper Confidence, op. cit.*, p. 83.

exégètes parlent de la méthode « historico-grammaticale », qui accorde une même attention au contexte historique et aux détails du texte et son histoire, mais accepte ouvertement de travailler dans un cadre fiduciaire théiste<sup>102</sup>. Et d'autres peut-être travailleront au sein d'un autre système fiduciaire encore. Développer un pluralisme méthodologique est nécessaire, pour rendre compte de l'état de fait dans lequel nous sommes, où plusieurs traditions peuvent légitimement étudier le même objet. Bien sûr, on ne parviendra pas à un accord, à une histoire une et universelle, mais différentes écoles peuvent voir des choses que d'autres ne verraient pas, et s'enrichir mutuellement<sup>103</sup>. Dans tous les cas, les exégètes doivent continuer d'explorer l'histoire tout en explicitant leur présupposés<sup>104</sup>. Et les théologiens se doivent d'interpréter les résultats des exégètes : nous ne devons (ni ne pouvons en toute honnêteté) accepter la parole de la communauté historico-critique comme parole d'évangile.

### *Une lecture qui laisse indifférent*

Polanyi argumente qu'une version objectiviste de la science conduit au rejet ou à la destruction de la science. Une science totalement objectiviste ne nous dit absolument rien qui nous intéresse, pas plus qu'un ensemble d'affirmations sans pertinence comme la détermination extrêmement précise du poids d'un atome<sup>105</sup>. À cause de suppositions non nécessaires, la science produit une image de la réalité dans laquelle l'être humain est totalement absent, qui peut justifier son rejet : la science ne répond pas aux questions qui nous préoccupent. C'est, d'après Polanyi, ce que St. Augustin a fait en rejetant les sciences naturelles comme n'apportant rien pour la poursuite du salut<sup>106</sup>. Plus encore, dans un tel univers où nous-mêmes sommes absents, il n'y a rien pour créer ou soutenir les valeurs qui sous-tendent la poursuite de la science, « hence there is no science. »<sup>107</sup> La science est soit rejetée pour préserver l'humain, soit s'auto-détruit. Et pire, la science objectiviste non seulement tend à sa destruction, mais à la destruction de la société qui la développe. On a vu que Polanyi voit un phénomène d'« inversion morale », où une conception mécanique de l'être humain peut justifier des abus tragiques. Sans aller jusque là, vouloir pousser la méthode scientifique comme interprète suprême des affaires humaines peut conduire à des théories sociales et économiques aberrantes<sup>108</sup>. C'est uniquement

---

102. Bien sûr, il ne suffit pas de changer de nom et de parler de principes différents pour que tout fonctionne. La tendance actuelle de la MHC ne peut être facilement modifiée. Tellement d'éléments tacites étant transmis et intégrés, et la dimension circulaire des résultats étant tellement importante, une simple reconnaissance du cadre fiduciaire à l'œuvre et même la volonté de considérer des perspectives théistes ne suffit pas à transformer et rectifier les résultats.

103. Que je ne sois pas mal compris : le développement des méthodes historico-critiques a permis sur bien des points de bien mieux comprendre les subtilités du texte, ou de l'éclairer à partir du contexte historique (et réciproquement). Cet acquis est extrêmement précieux et ne doit pas être abandonné. Je ne m'oppose ici qu'à son imposition de force comme seule méthode scientifique, sans jamais avoir vraiment examiné ce que « scientifique » signifie.

104. « The process of examining any topic is both an exploration of the topic, and an exegesis of our fundamental beliefs in the light of which we approach it; a dialectical combination of exploration and exegesis. » [POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 267.] Cf. CONZELMANN et LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, *op. cit.*, p. 38 ; BLOUNT, *Cultural Interpretation*, *op. cit.*

105. En 1914, T. W. Richard reçoit le prix Nobel pour sa mesure ultra-précise du poids de certains atomes. En 1932, Frederick Soddy écrit que ce genre de mesures est aussi intéressante que de connaître le poids d'un ensemble de bouteilles, certaines pleines, d'autres plus ou moins vide. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 136.

106. *Ibid.*, p. 141.

107. *Ibid.*, p. 142.

108. Par exemple, une théorie politique matérialiste, où le bien matériel et la maximisation du profit sont déclarés comme le bien suprême. Tout activité culturelle doit alors être évaluée à la lueur de ce bien, et toute découverte sur la base de son utilité, et non de la satisfaction intellectuelle qui en est produit. Cet idéal objectiviste appliqué aux



en reconnaissant l'exercice de nos passions intellectuelles dans l'acte d'observation de l'être humain que nous pourrions développer une théorie de l'humain et de la société qui soutient cette reconnaissance, et garantit la liberté de culture et de recherche. En conséquence,

A consistently moral society must foster a moralizing sociology and historiography, and it must sustain a philosophy justifying morality and moralizing, as well as its own role as the justifier of these.<sup>109</sup>

De la même manière qu'une science objectiviste peut pousser à son rejet, la MHC peut conduire à une lecture fondamentaliste des Écritures. En effet, ce qui pousse les chrétiens à étudier les Écritures, c'est une volonté de voir Dieu agir en sujet dans l'histoire pour lui donner sens, ou du moins une conviction que le sens de sa vie est d'une certaine manière lié à la vie de ces hommes et ces femmes dont les Écritures témoignent. En refusant *a priori* de voir Dieu dans l'histoire et de considérer que les Écritures puissent avoir un statut particulier, la MHC coupe la passion qui la fait naître et la nourrit<sup>110</sup>. En conséquence, la MHC présente une histoire dans laquelle Dieu est absent, et où les communautés religieuses ne sont que les produits de leur environnement. Et ce à nouveau non pas parce que le texte l'exige, mais par choix méthodologique. Le lecteur passionné est renvoyé à une histoire indifférente ; celui chez lequel cette passion demeure pourtant et qui ne connaît pas d'alternatives peut alors être poussé à ignorer une lecture historique rigoureuse pour la remplacer par une lecture immédiate<sup>111</sup>. Ici, Polanyi peut nous apprendre que rejeter cette passion n'est en rien nécessaire, et la considérer n'est en rien moins scientifique, et ne risque pas de transformer un département académique en école biblique. Au contraire, cela peut même augmenter la qualité de l'étude historique du texte. En effet, la supposition d'un saut infranchissable entre la culture passée et la culture présente ne se trouve pas vérifiée une fois que l'on considère tous les éléments humains communs au milieu productif du texte et à la communauté d'étude. Le texte n'est pas uniquement le résultat du contexte socio-historique (contexte différent du notre), mais aussi d'expériences et de questionnements d'hommes et de femmes similaires aux nôtres, ainsi que leur visitation par un Dieu qui se révèle similaire à celui que l'on connaît. S'autoriser à habiter le texte pour évaluer s'il peut-être lieu d'épanouissement pour la pensée humaine (« an happy dwelling place of the human mind ») peut suffire à rendre compte de la création et de la diffusion du texte, en dehors d'autres causes reconnues valables pour comprendre un texte.

---

sciences humaines détruit les passions et les libertés individuelles au nom d'une supposée nécessité scientifique. Cf. *Ibid.*, p. 141-142.

109. POLANYI, « Scientific Outlook », art. cit., p. 482.

110. À terme, ne resteront en département de recherche biblique que les passionnés du Proche-Orient ancien. D'ailleurs pourquoi y a-t-il tant de départements de recherches en sciences bibliques dans tant d'universités du monde ? Parce que la Bible est le texte sacré d'une large population de la planète, qui trouvent son sens en faisant sienne son histoire — ce qui est rejeté comme non scientifique par les exégètes. La méthode s'appuie pour son existence sur une passion qu'elle ne reconnaît pas, mais dont elle profite. (Cf. NEWBIGIN, *Proper Confidence*, op. cit., p. 84.) Une approche qui prend en compte la nécessité d'étudier la Bible avec l'exigence académique tout en laissant place à toutes les passions qui peuvent y mener est l'approche dialogale de Gerald West, qui crée des confrontations entre lecteurs académiques et lecteurs « moins-académiques » ou lecteurs « ordinaires », engagés dans des causes communes. Voir par exemple G. O. WEST, *Biblical Hermeneutics of Liberation, Modes of Reading the Bible in the South African Context*, Pietermaritzburg, Cluster Publications, 1995 ; G. O. WEST, *Academy of the Poor*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999 ; G. O. WEST, éd., *Reading Other-wise, Socially Engaged Biblical Scholars Reading with Their Local Communities*, Semeia Studies 62, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007.

111. Cela arrive à des jeunes pasteurs qui après cinq ans d'exégèse historico-critique se rendent compte qu'ils ne peuvent rien tirer du texte qui puisse leur être utile depuis la chaire, et ne connaissant pas d'alternatives se mettent à le prêcher sans l'analyser.

Au final, l'objectivisme n'est pas requis par une science intellectuellement responsable, mais tend à pousser les gens à la rejeter, et à réduire la description du monde à un monde sans l'humain. De même, le réductionnisme ontologique de la MHC n'est pas requis pour une exégèse intellectuellement responsable, mais tend à pousser de nombreux étudiants de la Bible à la rejeter, et à réduire la description de l'histoire à une histoire sans Dieu et où la religion n'est que le résultat de forces socio-politiques. Dans les deux cas, la solution — pour qui voit cela comme un problème — passe par une reconnaissance des passions qui poussent des hommes et des femmes à étudier la nature ou les textes de la Bible, ainsi qu'à contribuer à créer une société et une philosophie qui rendent compte de ces passions et les autorisent, sans quoi la discipline en tant que telle doit disparaître. Cela a été l'œuvre de Polanyi, de montrer que ces passions ne sont pas menaçantes pour la science, qu'elles n'empêchent pas une étude rigoureuse et des progrès dans l'établissement d'un contact toujours plus profond avec la réalité. Au contraire, c'est en les négligeant, en refusant de les considérer car non-scientifiques qu'elles continueront d'exercer leur influence dans l'ombre, sans aucun contrôle possible.

### 3. Conclusion : la théologie dans un univers polanyien

Les évolutions en philosophie des sciences<sup>112</sup> (Polanyi surtout, mais pas uniquement), autorisent à se débarrasser de ces vieilles habitudes scientistes qui poussent à mépriser tout ce qui n'est pas compatible avec un réductionnisme ontologique, et ouvrent la possibilité pour qui le souhaite de faire de la théologie — dans le sens de tenir un discours originaire *de* Dieu et *sur* Dieu — de manière ouverte et assumée dans un cadre théiste, voire spécifiquement chrétien.

Bien sûr, cela n'est nullement requis de tous. Au minimum, Polanyi encourage à mettre en lumière autant que possible le cadre épistémique ou les présupposés qui dirigent une recherche. Dans ce sens, son épistémologie aide à montrer le caractère théologiquement non-neutre de toute discipline théologique, y compris des méthodes historico-critiques<sup>113</sup>. Le christianisme ne pouvant être décidé à l'intérieur de l'Académie (qu'il s'agisse de l'historiographie, de la philosophie ou des sciences de la nature), son acceptation ou son rejet dépend d'un engagement préalable, a-critique. En conséquence, la scientificité de la MHC ne peut-être établie une fois pour toute et pour tous<sup>114</sup> : si le christianisme-théiste est vrai, donc pour les chrétiens théistes, elle est non-scientifique et non-justifiée, car non adaptée à voir proprement ce qu'elle se donne pour mission d'étudier — il faut avoir recours à une autre approche. Si le christianisme-théiste est faux, donc pour les athées/chrétiens-déistes (et d'autres), elle est scientifique et justifiée<sup>115</sup>.

Il faut donc soit exclure de force tous les cadres fiduciaires sauf un, soit trouver un moyen de collaborer malgré des perspectives différentes. Dans ce cas, il faudra au minimum reconnaître que l'on ne pourra parvenir à un accord final sur toute question étudiée. Différentes pistes sont

112. Le titre de cette section est inspiré de WEIGHTMAN, *Theology in a Polanyian Universe*, *op. cit.*

113. Pour une étude du caractère théologiquement non-neutre de toute théorie, cf. CLOUSER, *The Myth of Religious Neutrality*, *op. cit.*

114. À part en recourant à un argument d'autorité (comme l'a fait Zumstein) en argumentant que les critères de rationalités sont discutés dans l'« auditoire universel », à savoir l'ensemble des gens qui acceptent ces critères. Seuls ceux qui sont actuellement reconnus comme « scientifiques » peuvent définir ce que scientifique signifie. Les autres, c'est-à-dire ceux qui remettent en question cette définition, sont expulsés de force.

115. Plantinga argumente d'une manière similaire pour la justification de la croyance en Dieu dans le modèle « Aquin / Calvin » sur la base de sa vérité ou non. Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, *op. cit.*, p. 186-190.

envisageables pour une collaboration fructueuse (sur ce point, il faut le reconnaître, Polanyi est insuffisant<sup>116</sup>), mais dépassent le cadre de ce travail. Parvenir à établir et vivre un pluralisme théologique qui soit constructif, tel est à mon sens l'enjeu principal pour la théologie actuelle au niveau mondial.

---

116. Cf. *supra*, p. 63.

## VI. Conclusion

Au final, cette présentation de l'épistémologie polanyienne nous aura permis de mettre en lumière de nombreux aspects de la connaissance qui n'ont en rien perdu de leur actualité. Nous avons vu que toute la connaissance est soit tacite, soit s'appuie sur la connaissance tacite. La connaissance est toujours une intégration d'éléments subsidiaires dans un objet focal, opérée par un sujet. De ce fait, elle est nécessairement personnelle. Le degré de coefficient personnel varie selon les domaines, mais n'est jamais absent. L'implication personnelle intervient au niveau individuel comme aux niveaux communautaire et sociétal. La connaissance a toujours lieu au sein d'un cadre fiduciaire, de ce fait raison et foi collaborent nécessairement ensemble dans chaque acte de connaissance. Elle est un engagement passionné pour et au sein d'un cadre fiduciaire, et appelle à la responsabilité de celui qui prétend établir un contact avec la réalité. De ce fait, aucune connaissance n'est détachée ou neutre — y compris théologiquement neutre. Cela ne veut pas dire pour autant que la connaissance soit arbitraire, ou que les différents systèmes fiduciaires se valent. Une réalité cachée mais qui se peut connaître résiste à ce que des considérations arbitraires lui soient appliquées de force.

Étant donné que ces éléments personnels sont nécessairement présents, Polanyi propose d'arrêter de les considérer comme du bruit autour d'une connaissance impersonnelle visée, mais de commencer à les envisager comme appartenant de plein droits à la démarche scientifique et à toute autre démarche de connaissance. Les rendre le plus explicite possible permet au contraire d'éviter qu'ils exercent leur influence dans l'ombre.

De fait, beaucoup de questions sont laissées ouvertes. Une réinterprétation radicale de la connaissance remet en question de nombreux acquis, et un aussi court travail ne peut pas entreprendre de considérer tous les problèmes qu'elle soulève. Polanyi lui-même était conscient de cela :

Every system of thought has of course some loose ends tucked away of sight, and the system that I am trying to build round the conception of personal knowledge will also leave many questions in abeyance.<sup>1</sup>

Qu'il y ait des problèmes en suspens et des questions pour l'instant sans réponse n'est cependant pas surprenant. Cela arrive souvent en sciences que l'on passe d'un système de pensée à un autre qui pourtant pose certains problèmes, mû par la conviction que ces problèmes trouveront une résolution.

Voici quelques-unes de ces questions en suspens. Que désigne le terme « connaissance » ? Un acte (l'acte d'intégration tacite), mais peut-il désigner le produit fini ? Si j'enregistre

---

1. POLANYI, *Personal Knowledge, op. cit.*, p. 18.

tout ce que je sais explicitement sur mon disque dur, est-ce qu'il s'agit de connaissance, ou s'agit-il de connaissance uniquement lorsque quelqu'un lit cela dans un acte d'intégration ? Autrement dit, peut-on dire qu'un encyclopédie renferme du savoir ? Faut-il distinguer ici entre « connaissance » et « information » ? Toujours dans le domaine de la terminologie, y a-t-il une différence entre foi, croyance, et conviction dans une épistémologie personnelle ? Il semble que Polanyi utilise ces termes de manière interchangeable. Que dire de la distinction traditionnelle en théologie entre *fides qua creditur* et *fides quae creditur* ? Est-ce que la *qua* est comme la foi/conviction en sciences sauf que son objet est personnel, et la *quae* est connaissance ?

Sur un autre plan, comment éviter le risque que la connaissance tacite ne devienne un prétexte ou un bouche-trou que l'on invoque chaque fois que l'on ne parvient pas à expliquer ou justifier ce que l'on prétend savoir ? Une telle épistémologie repose de manière d'autant plus importante sur une déontologie marquée : honnêteté intellectuelle, transparence et rigueur sont au cœur de la connaissance. Comment susciter et développer ces valeurs, d'autant plus si une grande partie des valeurs se transmettent par l'exemple ?

Plus important encore, la question déjà mentionnée plusieurs fois dans ce travail : comment développer et vivre un pluralisme fructueux – la cohabitation et co-reconnaissance respectueuse de traditions multiples et incompatibles, qui cherchent à s'engager mutuellement dans un dialogue responsable plutôt que de s'ignorer – et ce sans tomber dans un relativisme qui ne permet pas non plus la recherche ? Cet enjeu me semble fondamental, dans de nombreuses disciplines dont la théologie chrétienne, en particulier dans un monde en changement et se globalisant à grande vitesse, et où de nombreuses traditions de nombreux endroits du monde énoncent des discours théologiques chrétiens depuis leur cadre fiduciaires respectifs.

Finalement, la connaissance personnelle répond à certaines questions classiques de théologie moderne. Dans une épistémologie impersonnelle, le statut épistémique d'une proposition de foi est problématique car subjective, même si celle-ci est portée par une communauté<sup>2</sup>. Polanyi montre que le statut des propositions scientifiques n'est pas radicalement différent. Dans une épistémologie personnelle, le problème du statut de vérité en théologie ne se pose donc pas, du moins il ne pose pas de « problèmes ».

J'ai proposé deux applications de cette épistémologie pour la théologie. L'une concernant la tâche de la théologie, l'autre concernant le statut de la méthode historico-critique. Dans le premier cas j'ai argumenté que la distinction habituelle entre « croire et savoir » ne tient pas, et en faveur de la possibilité d'un discours responsable de Dieu et sur Dieu comme connaissance ou savoir. Dans le second cas, j'ai argumenté que les principes de la méthode historico-critique tels quels sont incompatibles avec une théologie théiste, ce qui n'empêche pas une étude historique rigoureuse des textes, sur une autre base. Ces applications sont *personnelles* dans le sens où elles impliquent une plus grande part de coefficient personnel pour les accepter ou les rejeter que, par exemple, la section biographique. Je suis donc conscient que ces applications ne découlent pas *nécessairement* de la connaissance personnelle de Polanyi. Pour affirmer ce que j'affirme ici je m'engage donc plus que pour le reste de cette recherche, et je m'appuie sur les trois traditions dans lesquelles j'ai étudié, que j'habite et dont certaines des valeurs me portent.

---

2. Par exemple BÜHLER, « Les assertions de la foi et leurs articulations », *op. cit.*, p. 111.

# Bibliographie

## Littérature principale

### Ouvrages de Polanyi (sélection<sup>3</sup>)

#### *Monographies*

- POLANYI, M., *Knowing and Being, Essays by Michael Polanyi*, M. GRENE (éd.), London, Routledge & Paull, 1969.
- *Personal Knowledge, Towards a Post-critical Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, 1964.
  - *Science, Faith, and Society, A Searching Examination of the Meaning and Nature of Scientific Inquiry*, Chicago, University of Chicago Press, 1946.
  - *The Tacit Dimension*, Garden City, Doubleday, 1966.

#### *Périodiques*

- POLANYI, M., « Faith and Reason », *The Journal of Religion* 41.4, 1961, p. 237–247.
- « Scientific Outlook, Its Sickness and Cure », *Science* 3246.125, 1957, p. 480–484.
  - « The Stability of Belief », *British Journal for the Philosophy of Science* 3.2, 1952, p. 217–232.

### Études sur Polanyi

- ALLEN, R. T., *Transcendence and Immanence in the Philosophy of Michael Polanyi and Christian Theism*, Edinburgh, Rutherford House, 1992.
- APCZYNSKI, J. V., « Integrative Theology : A Polanyian Proposal for Theological Foundations », *Theological Studies* 40.1, 1979, p. 23–43.
- BAGOOD, A., *The Role of Belief in Scientific Discovery, Michael Polanyi and Karl Popper*, Roma, Millennium Romae, 1998.
- DIAS, P., « Is Science Very Different from Religion? A Polanyian Perspective », *Science & Christian Belief* 22.1, 2010, 43–55.
- DULLES Avery Robert, C., « Faith, Church, and God, insights from Michael Polanyi », *Theological Studies* 45.3, 1984, p. 537–550.
- GAÁL, B., « Epistemological Congruence Between Scientific and Theological Logics in Polanyi's Thinking About Ultimate Reality and Meaning, a Further Contribution to URAM Polanyi Studies (URAM 9 : 262-275 ; 10 : 142-45) », *Ultimate Reality and Meaning* 20.2-3, 1997, p. 205–215.
- GELWICK, R., « The Polanyi-Tillich Dialogue of 1963, Polanyi's Search For A Post-Critical Logic In Science And In Theology », *Tradition & Discovery* 22.1, 1995, p. 11–19.

---

3. Une bibliographie complète des publications de Polanyi est disponible dans SCOTT et MOLESKI, *Michael Polanyi, op. cit.*, p. 327-350.

- GELWICK, R., *The Way of Discovery, an Introduction to the Thought of Michael Polanyi*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- GILL, J. H., *The Tacit Mode, Michael Polanyi's Postmodern Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2000.
- JACOBS, S., « Michael Polanyi and Thomas Kuhn : Priority and Credit », *Tradition & Discovery* 33.2, 2006-2007, p. 25–36.
- JACOBS, S. et P. MULLINS, « Michael Polanyi and Karl Popper, The Fraying of a Long-Standing Acquaintance », *Tradition & Discovery* 38.2, 2011-2012, p. 61–93.
- JAEGER, L., *Croire et connaître. Einstein, Polanyi et les lois de la nature*, Cléon d'Andran, Excelsis, 1999.
- JHA, S. R., « The Bid to Transcend Popper, and the Lakatos-Polanyi Connection », *Perspectives on Science* 14.3, 2006, p. 318–346.
- JOHNS, A., « Intellectual Property and the Nature of Science », *Cultural Studies* 20.2-3, 2006, p. 145–164.
- LANGFORD, T. A., « Michael Polanyi and the Task of Theology », *The Journal of Religion* 46.1, 1966, p. 45–55.
- LAUDAN, L., « Methodology's Prospects », *PSA : Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1986, 1986, p. 347–354.
- MCCOY, C. S., « The Postcritical and Fiduciary Dimension in Polanyi and Tillich », *Tradition & Discovery* 22.1, 1995, p. 5–10.
- MILAVEC, A., « Public Recognition, Vanity, and the Quest for Truth : Reflection on 'Polanyi vs. Kuhn' », *Tradition & Discovery* 33.2, 2006-2007, p. 37–48.
- MISIEK, J., éd., *The Problem of Rationality in Science and its Philosophy, On Popper vs. Polanyi. The Polish Conferences 1988-89*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.
- MITCHELL, M. T., *Michael Polanyi, The Art of Knowing*, Library of modern thinkers, Wilmington, ISI Books, 2006.
- MOLESKI, M. X., « Polanyi vs. Kuhn : Worldviews Apart », *Tradition & Discovery* 33.2, 2006-2007, p. 8–24.
- MORGAN, K. K., « Does Polanyi's Tacit Knowledge Dimension Exist ? », *Personal Knowledge at Fifty*, 2008, URL : <http://www.missouriwestern.edu/orgs/polanyi/Loyola08/Loy08-conf-sch-6-2.htm> (visité le 19/07/2012).
- MULLINS, P., « Peirce's Abduction and Polanyi's Tacit Knowing », *The Journal of Speculative Philosophy* 16.3, 2002, p. 198–224.
- MUSSER, D. W., « Polanyi and Tillich on History », *Tradition & Discovery* 22.1, 1995, p. 20–30.
- NYE, M. J., *Michael Polanyi and His Generation, Origins of the Social Construction of Science*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.
- RAE, M. A., éd., *Critical Conversations, Michael Polanyi and Christian Theology*, Eugene, Wipf & Stock, 2012.
- RAY, T., « Rethinking Michael Polanyi's Realism, From Personal Knowledge to Intersubjectively Viable Communication », *Prometheus* 26.3, 2008, p. 241–257.
- SANDERS, A. F., « Polanyi, Popper and Methodology, A Reply to S.Richmond », *Tradition & Discovery* 22.2, 1995-1996, p. 27–35.
- SCOTT, D., *Everyman Revived, The Common Sense of Michael Polanyi*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995.
- *Michael Polanyi*, London, SPCK, 1996.
- SCOTT, W. T. et M. X. MOLESKI, *Michael Polanyi, Scientist and Philosopher*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

- TORRANCE, I. R., « Gadamer, Polanyi and Ways of Being Closed. », *Scottish Journal of Theology* 46.4, 1993, p. 497–505.
- TORRANCE, T. F., éd., *Belief in Science and in Christian Life, the Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life*, Haddington, Handsel Press, 1980.
- « Michael Polanyi and the Christian Faith, a Personal Report », *Tradition & Discovery* 27.2, 2001, p. 26–32.
- WEIGHTMAN, C., *Theology in a Polanyian Universe, the Theology of Thomas Torrance*, New York, Peter Lang, 1994.
- YU, Z., « Tradition, Authority and Originality in a Post-critical Perspective », *Tradition & Discovery* 32.3, 2005-2006, p. 40–56.

## Bibliographie générale

- ASKANI, H.-C., « Dieu », *Introduction à la théologie systématique*, A. BIRMELÉ et al. (éds.), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 429–457.
- BARBOUR, I. G., *Nature, Human Nature, and God*, Minneapolis, Fortress Press, 2002.
- BEVIR, M., « Objectivity in History », English, *History and Theory* 33.3, 1994, p. 328–344.
- BLOUNT, B. K., *Cultural Interpretation, Reorienting New Testament Criticism*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.
- BÜHLER, P., « Les assertions de la foi et leurs articulations », *Introduction à la théologie systématique*, A. BIRMELÉ et al. (éds.), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 99–123.
- BULTMANN, R., « Une exégèse sans présupposition est-elle possible », *Foi et compréhension*, trad. par A. PFRIMMER et S. PFRIMMER, t. 2, Paris, Seuil, 1969, p. 167–175.
- CAUSSE, J.-D., « Les relations entre croire et penser », *Introduction à la théologie systématique*, A. BIRMELÉ et al. (éds.), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 17–48.
- CHALMERS, A. F., *Qu'est-ce que la science ?*, Paris, La découverte, 1987.
- CLAYTON, P. et P. DAVIES, éds., *The Re-Emergence of Emergence : The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- CLOUSER, R., *The Myth of Religious Neutrality, An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005.
- CONSTANT, E. W., « Reliable Knowledge and Unreliable Stuff, On the Practical Role of Rational Beliefs », *Technology and Culture* 40.2, 1999, p. 324–357.
- DODS, R. R., « Knowing Ways/Ways of Knowing, Reconciling Science and Tradition », English, *World Archaeology* 36.4, 2004, p. 547–557.
- DRIGGERS, P. F., « Theoretical Blockage, A Strategy for the Development of Organizational Theory », English, *The Sociological Quarterly* 18.1, 1977, pp. 143–159.
- FULLER, S., « Being There with Thomas Kuhn, A Parable for Postmodern Times », English, *History and Theory* 31.3, 1992, pp. 241–275.
- GADAMER, H.-G., *Truth and Method*, trad. par J. WEINSHEIMER et D. G. MARSHALL, 3<sup>e</sup> éd., New York, Continuum, 2004.
- GISEL, P., « Lire théologiquement et spirituellement les Écritures, Un contrepoint à l'article de Jean-Louis Chrétien "se laisser lire avec autorité par les Saintes Écritures" », *Recherches de Science Religieuse* 93.4, 2005, p. 533–543.
- HANNA, J. F., « The Scope and Limits of Scientific Objectivity », English, *Philosophy of Science* 71.3, 2004, p. 339–361.
- HARAWAY, D., « Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist studies* 14.3, 1988, p. 575–599.



- HAUGHT, J. F., « Tillich in Dialogue with Natural Science », *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, R. R. MANNING (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, chap. 14, p. 223–237.
- KORDIG, C. R., « Objectivity, Scientific Change, and Self-Reference », English, *PSA : Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1970*, 1970, p. 519–523.
- KUHN, T. S., *La structure des révolutions scientifiques*, trad. par L. MEYER, Paris, Flammarion, 2008.
- LAKATOS, I., *Mathematics, Science and Epistemology, Philosophical Papers*, J. WORRALL et G. CURRIE (éds.), t. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- MÜLLER, D., « Les dimensions religieuses de l'éthique et la question de Dieu », *Introduction à l'éthique, Penser, croire, agir*, J.-D. CAUSSE et D. MÜLLER (éds.), 2009, p. 45–68.
- NEWBIGIN, L., *Foolishness to the Greeks, Gospel and Western Culture*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986.
- *Proper Confidence, Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995.
- *The Gospel in a Pluralist Society*, London, Eerdmans, 1989.
- PFUNDNER, M. et E. LUCAS, *Think God, Think Science : Conversations on Life, the Universe and Faith*, Milton Keynes, Paternoster, 2008.
- PLANTINGA, A., *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- PUDDEFOOT, J. C., *Logic and Affirmation, Perspectives in Mathematics and Theology*, Jedburgh, Scottish Academic Press, 1987.
- SEVRIN, J.-M., « L'exégèse critique comme discipline théologique », *Revue théologique de Louvain* 21, 1990, p. 146–162.
- Van den BRINK, G., *Philosophy of Science for Theologians, An Introduction*, G. van den BRINK, V. BRÜMMER et M. SAROT (éds.), Contributions to Philosophical Theology 12, Frankfurt, Peter Lang, 2009.
- Van HUYSSTEEN, W. J., *Alone in the World?, Human Uniqueness in Science and Theology*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2006.
- WESTPHAL, M., *Whose Community? Which Interpretation?, Philosophical Hermeneutics for the Church*, J. K. A. SMITH (éd.), The Church and Postmodern Culture, Grand Rapids, Baker Academic, 2009.

# Annexes

## A. Connaissance tacite : intuition et passions intellectuelles

Dans cette annexe, je mentionne certains éléments personnels d'ordre individuel, à savoir le rôle de l'intuition et des passions dans la recherche. Dans la suivante, je présenterai certains éléments qui débouchent sur une portée plus communautaire.

### 1. La méthode scientifique

Ce qui garantit le succès de la science et la validité de ses résultats, comme l'éducation l'enseigne en général, c'est sa méthode rigoureuse et efficace. La méthode scientifique permet de fonder ses résultats uniquement sur les faits observés, et non pas sur des croyances transmises par tradition, ni sur les désirs du chercheur. Elle est donc objective. Voici comment Russell la décrit :

In arriving at a scientific law there are three main stages : the first consists of observing the significant facts, the second in arriving at a hypothesis which if it is true would account for those facts, the third in deducing from this hypothesis consequences which can be tested by observation.<sup>4</sup>

Par exemple<sup>5</sup>, j'observe que les passants sous ma fenêtre portent des parapluies (fait). J'en conclus qu'il doit pleuvoir (hypothèse). Pour tester cela, je regarde si le sol est mouillé et brillant (test). Si c'est le cas, je conclus qu'il pleut. Il s'agit là d'un raisonnement hypothético-déductif : hypothèse → déduction → confrontation avec l'observation.

Pour Polanyi, un tel compte rendu du travail scientifique est loin d'être satisfaisant. La question pourrait être posée à Russell : qu'est-ce qu'un fait *significatif* ? « Things are not labelled "evidence" in nature, but are evidence only to the extent to which they are accepted as such by us as observers. »<sup>6</sup> Pour qu'un scientifique puisse parler de fait significatif avant même de parler d'hypothèse, il faut qu'il ait déjà identifié un problème spécifique, et soit engagé dans sa résolution. « All true scientific research starts with hitting on a deep and promising problem, and this is half the discovery. »<sup>7</sup> Un problème n'est pas une hypothèse, mais quelque chose de plus flou. S'il s'agissait simplement d'établir une hypothèse, alors de deux choses l'une : soit l'hypothèse est choisie au hasard, soit elle est choisie parce qu'elle a de bonnes chances d'être vraie. Dans le premier cas, la probabilité que l'hypothèse soit vraie avoisine zéro. Dans le second

---

4. B. RUSSELL, *The Scientific Outlook*, London, Allen et Unwin, 1937, p. 58.

5. SCOTT, *Everyman Revived*, *op. cit.*, p. 30.

6. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 30.

7. POLANYI, *Knowing and Being*, *op. cit.*, p. 118.

cas, la question demeure : comment arrive-t-on à une telle hypothèse, et comment le scientifique peut-il savoir que telle hypothèse a de grandes chances d'être vraie ?

It is of the essence of the scientific method to select for verification hypotheses having a *high* chance of being true. To select good questions for investigations is the mark of scientific talent, and any theory of inductive inference in which this talent plays no part is a *Hamlet* without the prince.<sup>8</sup>

Le scientifique doit donc avoir une capacité à percevoir un problème : une intuition rationnelle. Cette capacité « relies on largely unspecifiable clues which can be sensed, mobilized and integrated only by a passionate response to their hidden meaning. »<sup>9</sup> Il ne s'agit pas d'une capacité mystique, mais de quelque chose très similaire à la perception : de la même manière que nous avons dû nous entraîner pour être capables de distinguer des objets, l'intuition est une compétence ancrée dans notre sensibilité naturelle à voir des schémas cachés, qui doit être développée avec l'expérience et la pratique. Polanyi montre donc qu'intuition et passions intellectuelles font partie intégrante de la science : sans elles, la science n'est pas possible.

Avant de présenter un peu plus en détail le fonctionnement de l'intuition et le rôle des passions dans le processus de découverte scientifique, un autre problème qui se pose à une conception objectiviste de la science telle que présentée par Russell, est celui de la dépendance de l'observation par rapport à la théorie (*theory ladenness of observation*). Il s'agit d'un phénomène considérablement accepté actuellement par les philosophes des sciences<sup>10</sup> — mais pas nécessairement connu des scientifiques eux-mêmes. Polanyi n'est donc de loin pas le seul à le mentionner. Il prend cependant toute sa force dans l'épistémologie tacite polanyienne, spécialement ici l'aspect *from-to* de la connaissance. Voici comment Polanyi le formule : « within two different conceptual frameworks the same range of experience takes the shape of different facts and different evidence. »<sup>11</sup> L'expérience sensorielle est toujours interprétée, et il y a un sens dans lequel deux observateurs situés dans deux perspectives différentes mais placés devant le même objet ne « voient » pas la même chose. Il s'agit là d'une contradiction directe avec la théorie objectiviste qui veut que l'observation soit neutre, afin que la théorie bâtie sur l'observation demeure objective. Dans l'histoire des controverses scientifiques, la dépendance de l'observation par rapport à la théorie apparaît très clairement en ce que les différents partis ne sont souvent pas d'accord sur ce que sont les faits à considérer. Par exemple, l'abolition de la croyance en la sorcellerie aux XVI<sup>ème</sup> et XVII<sup>ème</sup> siècles a été faite en présence d'un corpus grandissant d'indices et témoignages en sa faveur. La communauté scientifique ne s'est pas embarrassée d'expliquer ces phénomènes, mais a simplement poussé pour que ceux-ci soient négligés<sup>12</sup>. Ces éléments sont retrouvés deux siècles plus tard, et analysés dans le contexte de l'hypnotisme. « Indeed, no scientist can forgo selecting his evidence in the light of heuristic expectations. »<sup>13</sup>

---

8. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 30.

9. POLANYI, *Knowing and Being*, *op. cit.*, p. 118.

10. Voir par exemple CHALMERS, *Qu'est-ce que la science?*, *op. cit.*, p. 50-71 ; J. BOGEN, « Experiment and Observation », *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, P. MACHAMER et M. SILBERSTEIN (éds.), Malden, Blackwell, 2002, chap. 7, p. 132-135 ; et OKASHA, *Philosophy of Science. A Very Short Introduction*, *op. cit.*, p. 87-90.

11. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 167.

12. Cf. Lecky, *Rationalism in Europe*, London, 1893, p.116-117 ; cité dans *Ibid.*, p. 168.

13. *Ibid.*

Cela soulève un autre aspect du problème : celui du test de l'hypothèse. Dans la théorie russellienne<sup>14</sup>, une théorie est très facilement décidée par l'observation. Pour le positivisme, il s'agissait de *vérifier* les hypothèses par l'expérience. Puis Popper a montré qu'on ne pouvait jamais vraiment vérifier une hypothèse par induction (peu importe combien de cygnes blancs je vois passer, il y a toujours une possibilité que le prochain soit noir); par contre on peut *réfuter* une hypothèse (si je vois passer un cygne noir, je sais que l'hypothèse « tous les cygnes sont blancs » est fausse)<sup>15</sup>. L'histoire de la science et l'analyse enseignent cependant qu'une conception mécanique de la falsification ne marche pas. L'histoire montre comment les scientifiques *négligent* souvent des éléments contraires à la théorie, dans l'espoir qu'ils soient expliqués par la suite<sup>16</sup>. Lakatos montrera plus tard comment lors d'une contradiction entre la théorie et l'observation, l'erreur peut se situer ailleurs que dans la théorie – par exemple dans une hypothèse annexe, une hypothèse par rapport aux outils de travail, etc. Ce sera alors cette hypothèse secondaire qui sera falsifiée, et non la théorie elle-même<sup>17</sup>. Dans tous les cas, aucune règle scientifique ne dit quand et comment une hypothèse doit être rejetée, ou quand elle doit être maintenue malgré les observations contraires. Il y a certes une formalisation partielle possible, résultant en des maximes qui peuvent aider à guider le choix, mais leur application tient plus de l'art que de la technique<sup>18</sup>.

Par ces quelques éléments de critique, Polanyi montre que l'idée d'une *méthode* scientifique qui permettrait de se débarrasser du coefficient personnel ne tient pas. La dimension tacite est présente à chaque étape de la recherche, y compris dans l'élaboration et l'application des maximes scientifiques (terme que Polanyi préfère à l'idée de méthode). Polanyi ne tombe pourtant pas dans l'extrême opposé suivi par d'autres (le plus célèbre étant Feyerabend) qui opposent toute possibilité de discours sur le travail méthodique des chercheurs<sup>19</sup>.

## 2. Le processus de découverte et le rôle de l'intuition

Comme mentionné, pour Polanyi, tout commence par l'identification d'un problème. Or, rien n'est un problème ou une découverte en soi, c'est uniquement le cas lorsque quelqu'un est intrigué par la situation. Un problème d'échecs ne signifie rien pour quelqu'un qui ne connaît pas le jeu, ni pour le champion d'échecs qui voit la solution directement. Une solution heuristique à un problème est un progrès irréversible : une fois la solution trouvée, on n'est plus intrigué de la même manière. Le problème perd son intérêt ou est intégré dans une routine qui n'implique plus de tension heuristique<sup>20</sup>. Cette tension résulte d'une forme de désir intellectuel – que le problème ait une incidence pratique ou non. Comme tout désir, il postule l'existence de quelque

14. Très présente encore aujourd'hui, comme nous le verrons en sciences bibliques, cf. *infra*, p. 72, note 78.

15. K. R. POPPER, *Logik der Forschung*, 1934.

16. La référence la plus célèbre ici est KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, *op. cit.* Cet aspect est cependant présent chez Polanyi avant Kuhn. Sur la dépendance de Kuhn à Polanyi, cf. *supra*, p. 38.

17. Cf. I. LAKATOS, « Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes », *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. LAKATOS et A. MUSGRAVE (éds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

18. Cf. *infra*, p. 96.

19. Pour plus de détails sur le positionnement de Polanyi par rapport à différentes traditions philosophiques, cf. LAUDAN, « Methodology's Prospects », art. cit. Sur Polanyi et Gadamer, cf. *supra*, p. 41.

20. Polanyi cite ici un nombre d'expériences faites sur des chimpanzés ou des verres de terres, cf. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 122.

chose qui peut le satisfaire<sup>21</sup>. Ce désir se manifeste souvent chez les esprits créatifs par une forme d'obsession, à tourner et à retourner le problème de tous les côtés, à le garder avec soi constamment dans toutes ses activités.

La solution d'un problème peut être quelque chose de connu (j'ai perdu mon stylo, je ne sais pas où il est mais je sais ce que je cherche), ou quelque chose d'inconnu (une solution d'un mot croisé : je ne sais pas ce que je cherche, mais je sais que c'est un mot qui a tant de lettres et correspond à telle définition). Un théorème mathématique par exemple, comme la plupart des problèmes stimulants, appartient à cette deuxième catégorie : la chose recherchée est inconnue. Il s'agit alors de « regarder à l'inconnu »<sup>22</sup>, c'est à dire regarder aux données à disposition, mais pas en tant que telles ; en tant qu'indices qui pointent vers l'inconnu ; qui y pointent et en font partie<sup>23</sup>.

Au final, reprenant une terminologie de Poincaré et l'adaptant légèrement pour l'appliquer au processus de découvertes à d'autres domaines que les mathématiques, Polanyi distingue quatre étapes dans la découverte. La première étape est celle de la *préparation* : il s'agit d'identifier un problème et de réfléchir à sa solution. La deuxième étape peut ne pas avoir lieu, ou alors très rapidement, il s'agit de l'*incubation*. Durant cette étape, rien n'est fait, rien ne se passe dans le domaine conscient, mais la tension heuristique perdure. L'attention focale est ailleurs. La troisième étape est celle de l'*illumination*, l'avènement d'une pensée heureuse. Il ne s'agit pas d'une performance logique stricte, opérable par une méthode détaillée. Un saut logique (*logical gap*) est franchi. Le plus large le saut, le plus d'ingéniosité est requise pour parvenir à la solution. Des règles d'inférence permettent d'explicitier des conclusions intelligentes à partir de connaissances établies. Les esprits pionniers parviennent à traverser des écarts logiques pour produire des résultats surprenants, originaux, qui deviennent l'occasion de nouveaux départs. En présence de génies, cette créativité s'observe clairement, mais ne peut pas être expliquée sur d'autres termes, ni être considérée comme acquise. Dans l'entreprise scientifique, il s'agit ici d'évaluer si la solution envisagée d'un problème est digne de l'investissement nécessaire (en temps, talent et argent). Le choix d'un problème adéquat fait partie intégrante du travail scientifique, et la pratique montre qu'une certaine fiabilité dans ces choix peut être atteinte. Finalement, la dernière étape est celle de la *vérification* (ou pour Poincaré de la *démonstration*). La solution entrevue dans le stade de l'illumination doit encore être affirmée et affirmée pour être acceptée comme véritable solution au problème. Polanyi distingue ici entre « vérification » et « validation »<sup>24</sup>. « Vérification » s'applique pour les sciences naturelles, et « validation » pour d'autres systèmes articulés comme les mathématiques, la religion ou les arts. Dans ce second cas, la participation personnelle est plus importante, mais dans les deux cas, il y a revendication de la présence de quelque chose de réel et extérieur<sup>25</sup>.

La première et la quatrième étapes sont actives, et dans le cas des sciences ou des

---

21. D'où l'angoisse de certains mathématiciens après le théorème de Gödel : et si le problème sur lequel je travaillais était justement indécidable ? Mais cela ne suffit pas à étouffer le désir : l'enjeu devient alors de prouver l'indécidabilité s'il y a lieu.

22. G. POLYA, *How To Solve It*, Princeton, Princeton University Press, 1945, p. 122 ; cité dans POLANYI, *Personal Knowledge*, op. cit., p. 127.

23. *Ibid.*, p. 127-128.

24. Cf. *Ibid.*, p. 202.

25. Contrairement à une expérience subjective, qui peut être dit authentique ou non, mais ne comporte pas cet aspect d'engagement envers une réalité extérieure.

mathématiques impliquent calculs et autres opérations symboliques explicites, alors que la deuxième et la troisième étapes sont passives et informelles. Le saut logique requiert ces deux aspects, articulé et inarticulé ; formel et intuitif, mais la capacité intuitive de l'investigateur prévaut toujours<sup>26</sup>. De bons mathématiciens sont souvent capable d'effectuer des calculs compliqués rapidement, sans quoi leur ingéniosité – leur capacité à produire des idées – demeurerait inefficace. Mais ce n'est pas leur capacité de calcul qui détermine leurs résultats. Polanyi cite un mathématicien qui affirme faire plus d'erreurs que ses étudiants, mais qu'il parvient à les remarquer plus vite qu'eux parce que le résultat ne *semble* pas correct. Gauss aurait dit : « J'ai eu mes solutions depuis longtemps, mais je ne sais pas encore comment y arriver. »<sup>27</sup> Comme nous l'avons vu, Polanyi a lui-même expérimenté cela plusieurs fois dans son travail scientifique<sup>28</sup>.

De manière intéressante pour le théologien, Polanyi voit trois éléments fondamentaux dans le processus de découverte scientifique. Premièrement, un travail intensif. Ce travail n'est pas garant d'une découverte, mais il est une condition. Deuxièmement, il faut la confiance du chercheur qu'il y a quelque chose à découvrir, qu'une découverte va peut-être avoir lieu. Finalement, la découverte elle-même, qui se donne à lui. Œuvres, foi et grâce : le scientifique *œuvre* avec la *croyance* que son travail le prépare à *recevoir* une vérité d'une source sur laquelle il n'a pas de contrôle. « I regard the Pauline scheme therefore as the only adequate conception of scientific discovery. »<sup>29</sup>

Encore une fois, Polanyi n'est pas le premier à parler du rôle de l'intuition dans le processus de découverte scientifique. Scott mentionne Henri Poincaré<sup>30</sup>, Agnes Arber, Sir Arthus Vick, Thomas Kuhn ou William Whewell, la plupart cités par Polanyi<sup>31</sup>. Ainsi, par exemple, l'un des esprits scientifiques les plus créatifs du siècle passé a pu écrire :

La tâche suprême du physicien consiste donc à rechercher les lois élémentaires les plus générales à partir desquelles, par pure déduction, on peut acquérir l'image du monde. Aucun chemin logique ne conduit à ces lois élémentaires. Il s'agirait plutôt exclusivement d'une intuition se développant parallèlement à l'expérience (*Einführung*).<sup>32</sup>

Einstein mentionne en effet souvent le rôle de l'intuition dans ses écrits. « *Einführung* » est difficile à traduire, et il est intéressant de noter que Solovine et Hanrion choisissent ici une formulation qui peut être comprise de manière impersonnelle : « se développant parallèlement à l'expérience. » Harris (traduction anglaise) traduit par « intellectual love ». « *Einführung* » dénote certainement un lien d'implication de la part du sujet, et parler d'amour intellectuel n'est probablement pas forcer le texte en ce qu'Einstein parle de « l'amour pour la Science » un peu

26. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 130.

27. Cité dans *Ibid.*, p. 131.

28. Cf. *supra*, p. 6.

29. POLANYI, « Faith and Reason », *art. cit.*, p. 247. Polanyi trace l'influence du schéma paulinien sur sa pensée à sa lecture de *The Nature and Destiny of Man* de Reinhold Niebuhr.

30. H. POINCARÉ, « L'intuition et la logique en mathématiques », *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, 1911, chap. 1.

31. SCOTT, *Everyman Revived*, *op. cit.*, p. 34-35.

32. A. EINSTEIN, *Comment je vois le monde*, trad. par M. SOLOVINE et R. HANRION, Paris, Flammarion, 1979 (1934), p. 123-124.

plus tard dans la conférence. On retrouve dès lors les éléments d'intuition, de saut logique et de passion<sup>33</sup>.

### 3. La science, un projet passionnant et passionné

Un corollaire de l'objectivisme auquel Polanyi se frotte constamment est celui du détachement scientifique. Que le scientifique soit « détaché » de sa recherche contribue à garantir de l'objectivité de ses résultats. Il s'agit donc d'un but poursuivi de manière consciente par la communauté scientifique. Pour Polanyi, cet idéal en soi est trompeur. Il y a bien des choses que nous considérons connaître qui disparaissent si nous les regardons d'une manière détachée<sup>34</sup>. Par exemple, la signification des mots ; les preuves d'un théorème mathématique (qui disparaît en tant que preuve si je cesse de lui accorder ma confiance), les idéaux moraux (si je cesse de les respecter), ou la grandeur humaine (si j'arrête de les révéler). D'un point de vue détaché, pickpockets et prophètes, Hitler et Gandhi, Jésus et Judas ont tous des comportements déviants de la norme, point. Polanyi montre ensuite comment la littérature psychologique durant la montée au pouvoir d'Hitler, voulant demeurer dans une perspective détachée, était complètement inadéquate à répondre au problème en question. « Even the most distinguished minds can produce nothing truly relevant to human affairs if they restrict themselves by the kind of detachment which is currently supposed to be the mark of scientific integrity. »<sup>35</sup>

Polanyi propose d'étudier les affaires humaines par une intense participation aux problèmes humains, plutôt qu'en se détachant d'eux.

A consistently moral society must foster a moralizing sociology and historiography, and it must sustain a philosophy justifying morality and moralizing, as well as its own role as the justifier of these.<sup>36</sup>

Concrètement, il ne s'agit pas d'accepter tout et n'importe quoi sous prétexte de participation du sujet connaissant. Comme Polanyi le montre suffisamment, l'objectivisme scientifique n'est ni requis pour développer une connaissance raisonnable et responsable, ni capable de rendre compte de ce qu'est l'entreprise scientifique. Polanyi affirme donc que l'on peut rejeter cet idéal de détachement sans craintes de tomber dans l'irrationalité. Par quoi le remplacer ? Polanyi mentionne la remarque du pape Urbain VIII, qui insista pour que Galilée considère la théorie copernicienne non comme une *explication réelle des faits*, mais comme un *dispositif pratique* pour calculer le mouvement des planètes. Les coperniciens se sont battus contre une telle conception réductionniste de leur théorie. Cette même attitude — utilisée alors pour garantir la suprématie du dogme religieux — a été utilisée deux siècles plus tard par Mach pour limiter la sciences aux seuls faits observables, et a été universellement admise depuis. La théorie de la relativité restreinte n'a pourtant pas conquis les esprits par sa capacité de prédiction des faits, mais par la beauté intellectuelle de sa représentation du monde. Sa rationalité interne

---

33. Les exemples pourraient être multipliés, ainsi Keynes parlant de Newton : « His peculiar gift is the power of holding continuously in his mind a purely mental problem until he has seen right through it. I fancy his pre-eminence is due to his *muscle of intuition* being the strongest and most enduring with which a man has ever been gifted. » [Cité dans F. DYSIN, *The New Yorker*, 3.8.79 ; cité dans SCOTT, *Everyman Revived, op. cit.*, p. 56. Italique originale.]

34. POLANYI, « Scientific Outlook », art. cit., p. 481.

35. *Ibid.*, p. 482.

36. *Ibid.*

a été considérée comme garante de sa vérité. Polanyi propose donc d'arrêter de voir la science comme « le résumé le plus commode d'un ensemble de faits donnés » — il s'agit là de la tâche des encyclopédistes et des éditeurs de répertoires téléphoniques. L'essence d'une théorie scientifique est de nous engager à une série de conséquences indéterminées qui peuvent jaillir de ladite théorie. Nous sommes prêts à nous engager de la sorte, car nous pensons sérieusement que la théorie établit un contact avec la réalité dont elle révèle un aspect. « By acknowledging this frankly, we shall restore science to the great family of human aspirations, by which men hope to fulfill the purpose of their existence as thinking beings. »<sup>37</sup>

À l'idéal de détachement scientifique, Polanyi répond par un engagement passionné de la part des chercheurs. Cette dimension est relativement évidente : l'histoire d'Archimède sautant hors de son bain et courant nu dans les rues de Syracuse en criant « Eurêka » en est un témoin<sup>38</sup>. Sans aller jusque là, un désir d'atteindre un contrôle intellectuel sur la situation environnante est présente jusque dans les plus petits organismes vivants (en tout cas vers de terre, peut-être amibes). Les passions ont donc, pour Polanyi, une *valeur scientifique*. Il ne s'agit pas de débordements psychologiques ou de produits dérivés, mais d'un élément indispensable à la science, opérant une fonction logique nécessaire. Polanyi présente trois fonctions des passions intellectuelles. La première est *sélective* : elle guide le scientifique vers ce qui est digne d'intérêt. La deuxième est *heuristique* : elle fait le lien entre notre appréciation d'une valeur scientifique (fonction sélective) et la vision de la réalité dans laquelle nous opérons. Finalement, les passions ont une fonction *persuasive*, qui se manifeste dans la volonté de convaincre autrui, conséquence nécessaire d'une vision de la réalité qui prétend à l'universalité.

1. Les passions chargent d'émotions les objets, les rendant attractifs ou répulsifs. L'enthousiasme du scientifique opérant une découverte est une passion *intellectuelle*, qui affirme que quelque chose est *intellectuellement* précieux. Il s'agit de la fonction *sélective*. Cette affirmation n'est pas l'affirmation d'un fait découvert, mais l'affirmation qu'un fait est intéressant pour la science. Ce type d'affirmation fait partie intégrante de la science, permettant de trier les éléments significatifs de la montages de faits ou théorèmes triviaux<sup>39</sup>. L'acceptation ou le rejet d'un objet scientifique dépend de sa beauté intellectuelle, une beauté qui ne saurait être définie en termes détachés — pas plus que la beauté d'une œuvre d'art le pourrait. Une affirmation sera perçue comme précieuse pour la science, plus elle possédera les qualités suivantes<sup>40</sup> :

1. certitude (précision),
2. pertinence systématique (profondeur),

---

37. *Ibid.*, p. 484.

38. De même, l'excitation régnant dans la salle du Cern lors de l'annonce de la découverte du boson de Higgs : applaudissement, cris, larmes. Voilà une attitude tout sauf détachée.

39. « If we decided to examine the universe objectively in the sense of paying equal attention to portions of equal mass, this would result in a lifelong pre-occupation with interstellar dust, relieved only at brief intervals by a survey of incandescent masses of hydrogen—not in a thousand million lifetimes would the turn come to give man even a second's notice. It goes without saying that no one — scientist included — looks at the universe this way, whatever lip-service is given to “objectivity”. » [POLANYI, *Personal Knowledge, op. cit.*, p. 3.] Popper fait la même remarque pour les mathématiques : pour chaque théorème intéressant, il y a une infinité de propositions triviales qui peuvent être dérivées des axiomes. [K. R. POPPER, *British Journal for the Philosophy of Science* 1, 1950, p. 194 ; cité dans POLANYI, *Personal Knowledge, op. cit.*, p. 188.]

40. *Ibid.*, p. 135-6.



### 3. intérêt intrinsèque.

Par exemple, le néo-darwinisme est soutenu par relativement peu d'évidences directes (1), mais cette carence est compensée en ce que la théorie cadre magnifiquement bien dans une description mécanique de l'univers (2), et en ce qu'elle touche à un sujet — l'origine de l'être humain — qui nous intéresse au plus haut point (3). Des recherches qui mènent uniquement sur le premier aspect sont souvent d'intérêt limité (par exemple, connaître précisément la masse d'un atome particulier). Ce type d'évaluation de l'intérêt d'une recherche est central à la démarche scientifique, et est opéré constamment par des chercheurs, des éditeurs de publications ou des comités de soutien financier. Une connaissance purement détachée qui ne reconnaît pas le rôle des passions et ne sait pas choisir quels sont les faits qui ont une importance scientifique, étant incapable de reconnaître des personnes, nous présente une vision de l'univers dans laquelle nous sommes nous-même absents<sup>41</sup>. Dans un tel univers, il n'y a personne capable de créer et de soutenir des valeurs scientifiques, donc pas de science possible (auto-contradictoire). Au contraire, une théorie scientifique qui attire l'attention de par sa beauté et prétend représenter la réalité empirique est similaire à une œuvre d'art, qui attire l'attention sur la réalité artistique ; similaire aussi à une contemplation mystique de la nature — un lien d'ailleurs présent dans l'origine pythagoricienne des sciences théoriques.

More generally, science, by virtue of its passionate note, finds its place among the great systems of utterances which try to evoke and impose correct modes of feeling. In teaching its own kinds of formal excellence science functions like art, religion, morality, law and other constituents of culture.<sup>42</sup>

2. Les scientifiques passent leur temps à essayer de deviner correctement. Leur travail est créatif car il change de manière irrévocable la manière dont nous voyons le monde. S'auto-impliquer au point d'accepter d'être transformé demande une motivation passionnée. C'est la fonction *heuristique* des passions intellectuelles. Ces passions sont loin d'être infaillibles. Polanyi donne l'exemple de Kepler et Einstein<sup>43</sup>, qui les deux ont suivi leur passions pour aboutir à de grandes découvertes qui ont changé leur manière de voir le monde (et la nôtre). Ces découvertes, dans les deux cas, étaient mêlées à des éléments rejetés aujourd'hui<sup>44</sup>. Les deux scientifiques approchent la nature avec leurs passions intellectuelles, et avec les croyances inhérentes à ces passions, et ces passions les ont menés à leurs triomphes comme à des erreurs. Ces passions étaient les leurs, bien qu'ils les considéraient valides universellement. De même, ce que l'on accepte ou rejette de leur travail, aujourd'hui, s'appuie sur des passions et croyances similaires, que l'on prétend universelles mais qui peuvent tout autant être fourvoyées.

3. Finalement, le but des passions heuristiques est d'enrichir notre vision du monde. Elles engendrent toutefois une souffrance quand une vision du monde que nous habitons est dédaigneusement ignorée par les autres. L'incroyance des autres menace notre propre

---

41. *Ibid.*, p. 142.

42. *Ibid.*, p. 133.

43. *Ibid.*, p. 143-145.

44. Pour Kepler, les distances des six planètes connues au soleil correspondait aux tailles successives des corps platoniques. Il parle par ailleurs de l'esprit résidant dans le soleil. Pour Einstein, son insistance à voir la réalité de manière moléculaire lui permit de résoudre d'importants problèmes, mais l'empêcha d'accepter la dimension probabiliste de la mécanique quantique, aujourd'hui largement acceptée.

conviction. « Our vision must conquer or die. »<sup>45</sup> C'est la fonction *persuasive* des passions intellectuelles. Le problème de la controverse est tout de suite apparent dans une épistémologie qui prend en compte la dimension tacite. Lors d'une transformation heuristique, un saut logique (*logical gap*) est opéré. Deux systèmes en conflits sont donc séparés par un écart logique, et les différents partis s'appuient sur des visions de la réalité différentes, dans lesquelles données et théories seront évaluées à l'interne<sup>46</sup>. Pour gagner un adversaire, il faut donc d'abord gagner sa sympathie intellectuelle, sans quoi il n'écouterait jamais dans une disposition qui pourrait lui permettre de franchir le saut logique. S'il accepte, une transformation heuristique peut opérer, un acte d'auto-modification, qu'on ne s'étonnera pas de voir qualifié de « conversion » par Polanyi. En conséquence,

it produces disciples forming a school, the members of which are separated for the time being by a logical gap from those outside it. They think differently, speak a different language, live in a different world, and at least one of the two schools is excluded to this extent for the time being (whether rightly or wrongly) from the community of science.<sup>47</sup>

Un argument purement formel ne peut pas convaincre quelqu'un à opérer une conversion, car l'argument fonctionne toujours dans le premier cadre de référence et ne peut pas le modifier. En conséquence, une manière d'encourager un vis-à-vis à changer de cadre est de montrer la dimension irrationnelle de sa pensée, ce qui se manifeste souvent par des attaques sur la personne adverse<sup>48</sup>.

Dans « Scientific Outlook », Polanyi parle du détachement scientifique dans les sciences dures, la biologie et les sciences humaines. La reconnaissance du rôle constitutif des passions au sein de l'entreprise scientifique aura pour conséquence de déborder dans les autres domaines de la culture qui reposent sur des passions similaires, comme l'art ou la religion. « Science can then no longer hope to survive on an island of positive facts, around which the rest of man's intellectual heritage sink to the status of subjective emotionalism. »<sup>49</sup>

## **B. La connaissance comme compétence : apprentissage, autorité et tradition**

Dans la section précédente, j'ai présenté certains éléments de l'argumentaire polanyien en faveur de la dimension personnelle de la connaissance. Ces éléments, à savoir l'intuition et les passions intellectuelles, étaient plutôt d'ordre individuel. Dans cette section, je présente d'autres éléments qui débouchent sur un aspect plus communautaire. Il s'agit de la manière dont la connaissance — en grande partie tacite — s'apprend majoritairement de manière implicite, en se plaçant sous l'autorité d'un maître.

45. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 150.

46. Depuis Kuhn, on parle d'incommensurabilité. Je ne l'utilise pas ici car d'une part il est — sauf erreur de ma part — absent du vocabulaire polanyien, et d'autre part son interprétation post-kuhnienne est sujette à controverse.

47. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 151.

48. « I am not applauding the outbreak of such passions. I do not like to see a scientist trying to bring an opponent into intellectual contempt, or to silence him in order to gain attention for himself; but I acknowledge that such means of controversy may be tragically inevitable. » [*Ibid.*, p. 160.]

49. *Ibid.*, p. 134.

## 1. Compétences (*skills*)

Polanyi part du « fait établi » suivant : « the aim of a skilful performance is achieved by the observance of a set of rules which are not known as such to the person following them. »<sup>50</sup> À titre d'exemple, nageurs et cyclistes utilisent différentes techniques pour rester à la surface ou en équilibre, sans pour autant savoir consciemment ce qu'ils font. Une analyse attentive pourra mettre en avant que lorsque le cycliste perd l'équilibre vers la droite, il tourne le guidon dans la même direction afin que sa trajectoire soit déviée le long d'une courbe, ce qui crée une force centrifuge qui le propulse vers la gauche. On peut poursuivre et noter que pour un angle donné de déséquilibre, la courbure nécessaire est inversement proportionnelle au carré de la vitesse. Mais cela ne nous dit pas comment faire du vélo.

Rules of art can be useful, but they do not determine the practice of an art; they are maxims, which can serve as a guide to an art only if they can be integrated into the practical knowledge of the art. They cannot replace this knowledge.<sup>51</sup>

Ainsi, c'est subsidiairement que l'on *sait* nager ou faire du vélo, bien que focalement nous ne soyons pas conscients de ce qui est mis en œuvre<sup>52</sup>. De la même manière, toute connaissance intellectuelle demande l'intégration d'éléments subsidiaires dans un objet focal, ce qui requiert une compétence qui ne suit pas de règles strictes. Comme mentionné plus haut<sup>53</sup>, l'élimination des propositions scientifiquement non intéressantes ou des solutions non probables d'un problème peut suivre certaines règles générales, mais leur application repose au final sur un engagement de la personne – engagement qu'elle se doit d'assumer. La connaissance, donc, s'apparente à un art, et demande apprentissage et pratique pour être développée. Il ne s'agit pas simplement d'apprendre un ensemble de règles, il faut encore savoir comment les appliquer. Et la connaissance pratique précède la connaissance des règles, en ce qu'elle est nécessaire pour appliquer les règles.

## 2. Autorité et traditions

Dans l'épistémologie critique des Lumières, et donc dans l'objectivisme auquel Polanyi s'oppose, le rejet des traditions ainsi que de toute autorité externe tient une place fondamentale. Pour reprendre des paroles de Russell :

The triumphs of science are due to the substitution of observation and inference for authority. Every attempt to revive authority in intellectual matters is a retrograde step. (...) One of the great benefits that science confers upon those who understand its spirit is that it enables them to live without the delusive support of subjective authority.<sup>54</sup>

Cependant, si la connaissance s'apparente à un art qui ne peut être spécifié dans tous ses détails, comment apprendre à le pratiquer ? La réponse de Polanyi est simple : elle ne peut être enseignée que par l'exemple, d'un maître à un apprenti. Apprendre par l'exemple, c'est se

---

50. *Ibid.*, p. 49.

51. *Ibid.*, p. 50.

52. *Ibid.*, p. 162.

53. Cf. *supra*, p. 89.

54. B. RUSSELL, *The Impact of Science on Society*, London, Allen et Unwin, 1952, p. 110-111 ; cité dans POLANYI, *Knowing and Being*, *op. cit.*, p. 94.

soumettre à une autorité. C'est faire confiance au maître, sans être capable de tout analyser en détails. En observant le maître et en l'imitant, l'élève absorbe les règles de l'art, « y compris celles qui ne sont pas explicitement connues du maître lui-même. »<sup>55</sup> Par exemple<sup>56</sup>, un étudiant en médecine voit un radiologue commenter une radio des poumons d'un patient, et relever dans un langage technique de nombreux éléments. De prime abord, l'étudiant n'observe que des taches, il ne voit pas ce que l'expert voit. Alors qu'il continue à regarder attentivement, image après image, semaine après semaine, ce qu'il voit commence à faire sens, et au delà des côtes il distingue maintenant des variations physiologiques et pathologiques, cicatrices, infections chroniques, etc. « He has entered a whole new world. » Il ne voit toujours qu'une portion de ce que l'expert voit, mais il *comprend* désormais ce qui lui est enseigné<sup>57</sup>. Dans les sciences de l'esprit, et dans une discipline particulière, le type de question que l'on considère suffisamment digne d'intérêt pour que l'on y consacre du temps, la manière de formuler ces questions, le type de réponses autorisées et attendues, tout cela obéit à des règles tacites que l'étudiant apprend par imitation de son professeur. L'étudiant qui apprend auprès d'un maître doit donc se soumettre à son autorité de manière a-critique<sup>58</sup>, et faire confiance dans le fait qu'il y a quelque chose à découvrir qui mérite d'y mettre un effort<sup>59</sup>.

De plus, l'autorité est nécessaire en sciences, en ce que chacun ne peut maîtriser qu'un tout petit domaine dans lequel il est compétent. Pour le reste, « il doit se baser sur les vues acceptés de deuxième main, sur la base de l'autorité d'une communauté de gens reconnus comme scientifiques ». <sup>60</sup> Communauté qui dépend d'une organisation complexe, où chaque scientifique reconnaît un certain nombre de chercheurs par qui il est reconnu en retour. Cette reconnaissance se fait à travers l'espace et le temps. Ainsi, parler de « science » ou de « scientifique », c'est reconnaître à la fois la tradition et l'autorité organisée.

Cette autorité est indispensable. Sans elle, la science ne pourrait être ni pratiquée ni enseignée. En même temps, « its dangers are an unceasing menace to scientific progress. »<sup>61</sup> Les abus que peuvent entraîner cette autorité sont bien réels, aussi faut-il la reconnaître pour ce qu'elle est : une autorité *compétente*, mais non *suprême* pour déterminer ce qui est scientifique<sup>62</sup>. C'est sur cette base que Polanyi comprend et valide qu'Einstein et Haber aient alors rejeté sa théorie sur l'absorption<sup>63</sup>, et en même temps qu'il se permet de s'opposer à l'objectivisme. L'autorité organisée se doit de maintenir une orthodoxie stricte, qui empêche que les publications soient inondées de non-sens, au risque d'ignorer des travaux importants — tels que la théorie de l'absorption de Polanyi.

55. POLANYI, *Personal Knowledge*, op. cit., p. 53.

56. *Ibid.*, p. 101.

57. La même expérience est faite par les étudiants en exégèse, qui parviennent à travers le temps à voir des ruptures dans le déroulement des idées et des variations de phraséologie, et sur la base d'icelles les différentes sources que les experts distinguent.

58. « These hidden rules can be assimilated only by a person who surrenders himself to that extent *uncritically* to the imitations of another. » [POLANYI, *Personal Knowledge*, op. cit., p. 53, je souligne.] Polanyi développe sa pensée et parle par la suite de soumission « *a-critically* », en ce que la critique ne peut s'appliquer qu'à des assertions formulées, et non pas à la connaissance tacite. Parler de critique ou non-critique n'a pas de sens ici. Cf. *Ibid.*, p. 264, et *supra*, p. 23.

59. Cf. POLANYI, *The Tacit Dimension*, op. cit., p. 61.

60. POLANYI, *Personal Knowledge*, op. cit., p. 163.

61. POLANYI, *Knowing and Being*, op. cit., p. 94.

62. POLANYI, *Personal Knowledge*, op. cit., p. 164.

63. Cf. *supra*, p. 7.

La tradition — l'autorité reconnue à travers le temps —, de même, n'est pas un traditionalisme figé. Elle transmet des valeurs, croyances, procédures, outils, résultats etc. mais elle « garantit implicitement le droit à l'opposition au nom de la vérité. »<sup>64</sup> « Les traditions nous sont transmises du passé, mais elles sont nos propres interprétations du passé, auxquelles nous sommes arrivés dans le contexte de nos problèmes immédiats. »<sup>65</sup> L'appropriation implique l'interprétation, colorée par les contextes dans lesquels cela a lieu. Ainsi, la tradition n'est pas un objet statique, mais un procédé dynamique.

De cela, il suit que « si la connaissance est enracinée dans la soumission à la tradition et à l'autorité, alors la croyance précède la connaissance — y compris dans la pratique de la science »<sup>66</sup>. Or les croyances ont besoin d'une communauté pour être portées.

Thus to accord validity to science—or to any other of the great domain of the mind—is to express a faith which can be upheld only within a community. We realize here the connection between Science, Faith and Society.<sup>67</sup>

Les traditions qui portent les valeurs de la science dépassent le cadre de la communauté scientifique<sup>68</sup>, et font partie de la société en général. Comme on l'a déjà vu, pour Polanyi, la science n'est pas une entreprise indépendante, mais est justifiée au sein d'une culture humaine engagée dans des édifices variés que sont les arts, les religions, les lois et les sciences, tous fondés sur des passions similaires. Les jeunes gens grandissant dans cette culture sont façonnés par elle, apprennent à vivre — sans en être conscients — selon les prémisses et les émotions qu'elle leur enseigne de vivre, et transmettent ces prémisses et émotions à la génération future. Un des éléments dans lesquels nous baignons et que la société nous transmet de manière a-critique est le langage, qui porte une théorie particulière sur l'univers, à travers laquelle nous voyons le monde<sup>69</sup>.

Ainsi, toute exploration humaine est menée initialement dans un « cadre fiduciaire » (*fiduciary framework*), accepté de manière a-critique. Au niveau de la société déjà, ensuite au niveau de la communauté et tradition scientifique plus précise dans laquelle le chercheur a été formé et évolue. Vouloir rejeter ces traditions et l'autorité qu'elles exercent est tout simplement impossible : cette démarche elle-même serait menée au sein d'un cadre fiduciaire, marqué par un langage, des habitudes et manières de penser et autres éléments tacites que l'on peut modifier mais dont on ne peut complètement se défaire.

---

64. POLANYI, *Knowing and Being*, *op. cit.*, p. 70 ; cité dans MITCHELL, *Michael Polanyi*, *op. cit.*, p. 67.

65. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 160.

66. MITCHELL, *Michael Polanyi*, *op. cit.*, p. 68.

67. POLANYI, *Science, Faith, and Society*, *op. cit.*, p. 73 ; cité dans MITCHELL, *Michael Polanyi*, *op. cit.*, p. 69.

68. « Communauté scientifique » serait une terminologie inventée par Polanyi, selon FULLER, « Being There with Thomas Kuhn », art. cit., p. 260.

69. Cf. POLANYI, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 295. Polanyi développe longuement le rôle du langage, dans lequel il voit en effet l'origine du coefficient personnel. Cf. *Ibid.*, p. 69-124.