

Science catholique ou science œcuménique ?

L'universalisme européen est aujourd'hui remis en question. Comment expliquer que la période du développement des droits de l'Homme (*sic*) soit également celle de la colonisation ? Comment expliquer que la période de l'élaboration de la méthode scientifique soit aussi celle de la destruction des savoirs dits locaux ou traditionnels ? Peut-on mettre d'un côté des idéaux universalistes irréprochables en eux-mêmes, de l'autre la mauvaise foi, les deux poids deux mesures, qui ont corrompu et continuent de corrompre leur application ? Ou bien le problème est-il plus profond, et plonge-t-il ses racines jusque dans la manière européenne de se représenter l'humanité et la science ? Que ces deux notions soient liées, c'est ce dont on ne peut pas douter à lire n'importe quelle page de tout ce qui a pu être écrit en Europe ces trois cent dernières années au sujet de l'histoire des civilisations : le progrès de l'humanité, c'est le progrès des techniques, des arts, des religions, de la morale, du droit, et des sciences. Dans tous ces domaines, les changements profonds que traverse l'Europe entre le XVIe et le XVIIe siècle ouvrent une nouvelle ère dans l'histoire de l'humanité, l'époque moderne.

La manière dont on raconte l'histoire d'une chose nous renseigne sans doute sur la manière dont on la comprend, or comment raconte-t-on l'histoire des sciences ? Le plus souvent, notre « il était une fois » ouvre directement sur la Révolution scientifique (au singulier, et en majuscules) et sur son héros, Galilée. Ayant compris qu'il fallait sortir la tête des livres des Anciens pour lire directement le grand livre de la nature, qui est écrit en caractères mathématiques, Galilée aurait inauguré un genre d'enquête si nouveau qu'avant lui, c'est à peine si l'on pourrait parler de science. C'est le récit le plus répandu, mais depuis un moment maintenant, ce n'est plus celui des personnes compétentes : plus on s'est mis en tête d'étudier sérieusement les sources prétendument pré-scientifiques de cette révolution, au Moyen-âge et dans l'Antiquité, plus il est apparu impossible de maintenir un concept de science, quel qu'il soit, qui exclue les recherches de ces précurseurs, sans exclure du même coup des pans démesurés de la recherche moderne. Même ainsi, cependant, l'historiographie de ce qu'il a bien fallu appeler des sciences médiévales et antiques est restée orientée par le projet d'expliquer les événements de la révolution scientifique européenne ; et ceci est encore plus vrai en ce qui concerne celles de ces recherches qui se sont déroulées hors d'Europe, dont il semble qu'elles n'aient jamais aspiré à rien d'autre qu'à apporter leur contribution à cet événement particulier, pour disparaître ensuite. L'idée que ces sciences puissent avoir eu leur vie propre, dans l'histoire et éventuellement jusqu'à nos jours, est inaudible et presque inexistante.

Cette histoire des sciences européo-centrée correspond bel et bien à une certaine image de la science et du rôle de l'Europe dans l'histoire de l'humanité. Telle qu'on la dépeint souvent, la science qui apparaît en Europe au XVIIe siècle n'est pas seulement une démarche à vocation universaliste, qui cherche à produire des démonstrations valables en tout lieu, en tout temps, et pour tout le monde, et qui y parvient parfois : elle est, d'ores et déjà, la seule vraie science universelle. Il est clair qu'une telle conception a pu et peut encore servir de prétexte pour étendre l'autorité de l'Europe sur la planète, y compris par la force. A peine peut-on parler dans ce cas

d'instrumentalisation, car ce processus d'expansion est inscrit dans l'idée d'une science née en Europe avec pour destin d'éclairer toute la Terre.

Je voudrais ici présenter la critique de ce schéma qui a été proposée dans les années 1960 par Lu Gwei-Djen et Joseph Needham, deux biochimistes conjointement reconverti-es à l'histoire de la science chinoise, qui appelaient à « provincialiser l'Europe » dans l'histoire mondiale des sciences, et promouvaient l'idéal d'une « science œcuménique ». Je me référerai notamment à l'un de leurs exemples favoris, celui de l'acupuncture et de sa réception (ou plutôt de sa non-réception) par l'Occident. J'en profiterai pour m'interroger sur l'emploi, spontané et récurrent dans les critiques contemporaines de la science, d'un vocabulaire d'origine religieuse.

Mais avant d'exposer leur plaidoyer pour un universalisme réformé, je vais commencer par développer la position de l'universalisme orthodoxe qu'ils critiquent, et dont témoigne de manière exemplaire une conférence de Husserl prononcée en 1935, dans laquelle l'auteur défend sa conception de ce qu'il appelle la « figure spirituelle de l'Europe ». Ceci, afin de mieux ancrer le débat dans la situation politique de notre époque. D'un côté en effet, l'Europe a perdu la prééminence qui était la sienne encore dans les années 1930, et on peut parier que la position de Husserl apparaîtra de plus en plus naïve et anachronique dans la bouche de celles et ceux qui la répètent. D'un autre côté, cependant, les enjeux politiques qui motivaient cette position, non seulement le désir plus ou moins voilé de justifier l'impérialisme européen, mais aussi l'effroi justifié devant le rejet de la raison dans les mouvements fascistes, restent malheureusement très actuels.

Le récit classique : Edmund Husserl

En 1935, le philosophe spécialiste de théorie de la connaissance Edmund Husserl donne une conférence intitulée « La crise de l'humanité européenne et la philosophie ». Il en reprendra le contenu pour introduire son dernier livre quelques années plus tard, sous le titre cette fois de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Comme l'explique Gérard Granel dans la préface à sa traduction française de ce livre, le contexte de rédaction de ces textes est très sombre :

Le nazisme est au pouvoir en Allemagne depuis plus de deux ans, l'antisémitisme fait rage, Mussolini domine l'Italie depuis dix ans et invente un type de société et un monde de pouvoir auxquels aucune analyse (y compris « marxiste ») ne comprend rien, Franco s'apprête à soumettre l'Espagne, les démocraties libérales s'effritent dans l'atèrmoiement en attendant de s'effondrer dans la lâcheté. De son côté, le socialisme est devenu stalinisme, sans que l'on sache (on ne le sait pas encore aujourd'hui) comment, dans ce glissement, il ne fait que suivre l'étrange, l'horrible mouvement de terrain qui emporte l'Europe, ou comme dira Husserl, l'« humanité européenne ». Car si la « Crise » est quelque part, elle est là : dans l'innommé/innommable d'une sorte de

basculement d'un monde, qui se prenait alors pour *le Monde* (et qui, en un sens, l'était en effet).¹

De l'avis de Granel, Husserl a irrémédiablement un train de retard lorsqu'il entreprend de défendre et de rajeunir la vision du monde héritée des Lumières : c'est ce qui fait de la *Crise* un livre « complètement désuet », en tout cas sur le plan politique, mais qui reste exemplaire de l'impasse dans laquelle se trouve cette pensée classique de la civilisation, du progrès, de l'identité et du rôle de l'Europe dans l'histoire universelle. Husserl lui-même avait pourtant anticipé l'objection dès sa première conférence, en se défendant de vouloir simplement réhabiliter la philosophie des Lumières et le rationalisme, dont il prétendait lui-aussi pointer les « erreurs ». ² Qui a raison, de l'auteur ou de son traducteur ? A mon avis, les deux, mais malheureusement plutôt le second : Husserl propose effectivement une réforme, mais qui semble bien légère rapportée à la situation. Voyons plus précisément ce qu'il en est.

Dans cette conférence, Husserl met la crise politique et morale de son époque dans la perspective d'un grand récit, qui a pour l'enjeu ce qu'il appelle la « figure spirituelle de l'Europe », à savoir « l'irruption et le début du développement d'une nouvelle époque de l'humanité, l'époque de l'humanité comme telle, qui désormais ne veut et ne peut vivre que dans la libre formation de son existence, de sa vie historique, par les idées de la raison, par des tâches infinies. » ³ Cette représentation de l'Europe comme du berceau historique de la raison universelle, et le garant, dans son développement, de la diffusion planétaire de ce nouveau rapport au monde, est mobilisée dans le but de combattre une autre idée de l'identité européenne, à savoir l'idée raciste qui définit « spirituellement » l'Europe en référence à un autre grand récit, celui du destin de la prétendue race aryenne. Husserl est antiraciste, il faut le souligner, sans quoi on risque de passer à côté du problème que posent son discours et ses reprises contemporaines. Car bien sûr, cette représentation est elle-même une expression de l'aveuglement complaisant de l'Europe sur elle-même, et une justification de sa politique coloniale. Husserl est européocentriste, et la phrase tristement célèbre dans laquelle il affirme que l'Inde est appelée à s'eupéaniser, tandis que « nous ne nous indianiserons jamais » indique bien que selon lui, l'Europe est détentrice encore à son époque d'une rationalité dont le reste du monde est relativement dépourvu. S'eupéaniser signifie accéder à cette rationalité, et, avec elle, à l'humanité comme telle.

L'Inde est juste un exemple, mais ce n'est pas tout à fait un exemple au hasard. Dans son livre *The Shape of Ancient Thought*, le classiciste Thomas C. Eviley rapporte qu'en Allemagne, au début du XIXe siècle, la découverte de l'affinité linguistique du sanskrit aux langues européennes avait incité plusieurs philosophes, dont Schlegel, Schopenhauer ou Novalis, à s'intéresser à l'antiquité indienne, où ils espéraient découvrir la source la plus originelle de la civilisation. Cette vogue cessa rapidement, conjointement à la colonisation de l'Inde par l'Angleterre. Hegel, entre autres, a particulièrement insisté sur l'insignifiance historique de l'Inde. Il justifiait ainsi la condamnation de sa culture devant le tribunal de l'histoire, et sa subordination aux puissances européennes en tant que dépositaires de l'esprit universel. Suite à cette réaction, « l'Europe en

1 Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie*, Tel Gallimard, 1989, p.iv

2 « Je suis certain, moi aussi, que la crise européenne s'enracine dans l'erreur d'un certain rationalisme. » écrit ainsi Husserl p.371

3 p.352

revint à la vénération confortable du « Miracle Grec »⁴. Husserl ne fait pas exception : née en Grèce, d'abord dans de tous petits cercles, mais vouée à changer la face du monde, la « nouvelle attitude envers le monde-environnant », c'est la philosophie et la science. Husserl anticipe les remises en cause de la notion de miracle grec, mais seulement pour les frapper d'invalidité. Certes, les Grecs eux-mêmes mentionnent l'influence qu'ils ont reçue des traditions égyptienne et babylonienne ; certes, il y a des « philosophies » indiennes et chinoises (Husserl met les guillemets) qui ont « quelque chose en commun » avec la philosophie proprement dite. Mais la ressemblance, dit-il, n'est que très superficielle. En effet, selon lui, ces prétendus philosophies n'ont jamais rompu avec « l'attitude naturelle », qui est aussi une appréhension religieuse et mythique du monde. Pour en être si sûr, Husserl se fie très certainement au témoignage de certains de ses contemporains, n'étant lui-même aucunement spécialiste dans ces domaines. Cette confiance apparaît vraiment extraordinaire, si l'on considère que l'attitude prétendument nouvelle que Husserl a en tête, et qu'il imagine pouvoir n'être apparue qu'à un seul et unique endroit, et une fois pour toutes, se ramène finalement à quelque chose d'aussi général que la promotion de l'esprit critique à l'égard des traditions.

Il faut avoir reçu une bonne ration de narcissisme chauvin pour adhérer sans réserves à ce récit, et pourtant, si Husserl insiste tant sur le caractère et l'origine européenne de ce projet, c'est pour encourager ses compatriotes à rejeter leur nationalisme guerrier pour s'identifier non pas avant tout comme les enfants de leur patrie ou de leur race, mais comme les champions d'« une supranationalité d'un type entièrement nouveau ». Telle serait, sur le plan politique cette-fois, « la forme spirituelle de l'Europe » : l'idée que l'humanité tout entière peut prendre part à la libre critique de ses traditions politiques, et qu'en particulier les nations doivent cesser de se faire concurrence pour coopérer toutes ensemble à la création d'un monde plus juste. Il semble bien que, pour Husserl, cette nouvelle société par delà les nations soit à portée de main des Européens, pourvu seulement qu'ils veuillent bien revenir à eux-mêmes. Les autres peuples y sont conviés, dès lors qu'ils seront européanisés ; en fait, la rejoindre, c'est s'européaniser, et vice versa, l'un et l'autre étant, dans l'idée, identiques. La rationalité qui est l'apanage historique de l'Europe deviendra alors universelle en fait, comme elle l'avait toujours été en droit.

En quoi la position de Husserl diffère-t-elle donc de celle de l'humanisme rationaliste des Lumières, celle que l'on enseigne encore aujourd'hui dans toutes les écoles européennes, et dans bien d'autres ? Selon lui, l'erreur de la modernité européenne a été d'identifier abusivement les sciences positives (en particulier la physique mathématisée) à la rationalité en général. Galilée, notamment, en serait le premier responsable. Du coup, la question des valeurs, des buts, du sens de la vie humaine est laissée à côté de ce que l'on conçoit comme le domaine propre de la rationalité, dans ce qui relève de « l'esprit » (par opposition à « la nature »), du « subjectif » (non-« objectif »). Cela revient à la fois abandonner ces domaines primordiaux de la vie humaine en pâture à l'irrationalisme, et à méconnaître la place et le sens des sciences elles-mêmes au sein de la vie humaine. Bref, l'Europe, vouée à la science, est en grand besoin de philosophie. Mais cette proposition de réforme est-elle à ce point nouvelle ? Elle répète, elle aussi, un idéal d'éducation humaniste, qui fait la part aux lettres et aux arts autant qu'aux sciences, et qui est en fait caractéristique des débuts de la modernité européenne. Surtout, est-elle suffisante ? Il peut sembler contradictoire, au moins sur le plan psychologique, de faire appel au chauvinisme européen pour

4 CH.1 « Linguistic hierarchization »

prôner l'universalisme. Quand bien même Husserl aurait gain de cause, une Europe unie par l'idée de son exceptionnalité ne sera certainement pas moins encline à imposer son modèle au reste du monde. La prétendue mission civilisatrice de l'Europe a souvent servi de prétexte pour justifier la colonisation, mais Husserl ne dit rien de cette histoire. Le fait est d'autant plus étonnant qu'il sait très bien que « la rivalité du commerce et les combats de la puissance » qui exacerbent les nationalismes et produisent l'hostilité entre les puissances européennes ont très souvent été liées à leurs intérêts coloniaux.

Un parallèle inconfortable : Étienne Gilson

Les problèmes de l'histoire des sciences que brosse Husserl apparaîtront plus clairement, je crois, en rapprochant sa conférence d'une autre série de cours, donnés quinze ans plus tard par l'éminent historien de la philosophie médiévale, et champion de la « philosophie chrétienne », Etienne Gilson, devant les étudiants de la faculté de théologie de Louvain, et rassemblés ensuite dans son livre *Les Métamorphoses de la cité de Dieu*. Husserl, en effet, n'était pas le seul métaphysicien, à son époque, à avoir des arrière-pensées politiques, et à méditer sur la figure spirituelle de l'Europe en tant qu'idée d'une société humaine universelle. Cette idée, aux yeux de de Gilson, apparaît pour la première fois dans le message du Christ, lorsque critiquant le nationalisme juif celui-ci choisit d'adresser son message à l'humanité toute entière. Certes, les philosophes stoïciens, avant cela, s'étaient déjà revendiqués citoyens du monde, mais Gilson ne voit là que métaphore, car dit-il le cosmos n'est pas une société ; certes, l'impérialisme macédonien ou romain peut lui aussi avoir eu pour ambition de gouverner le monde (parfois sous le prétexte de réaliser l'idéal stoïcien, comme Plutarque l'a prétendu, au sujet des conquêtes d'Alexandre), mais il manquait à ce projet l'idée de peuples unis par une volonté commune, et donc la perspective d'une société digne de ce nom. Gilson est plus préoccupé par l'universalisation de la foi que par celle de l'esprit scientifique, et c'est pourquoi il insiste sur les racines judéo-chrétiennes de notre idée de l'Europe, plutôt que sur ses sources grecques. Mais il construit un récit analogue à celui de Husserl, et qui véhicule le même sous-texte : nous, les Européens, sommes dépositaires d'une mission exceptionnelle entre tous les peuples du monde, parce que nous (et nous seuls) avons inventé l'universalisme. Ce message s'accompagne, comme chez Husserl, d'une critique du nationalisme, et même d'une certaine forme d'anti-impérialisme.

Le projet européen que promeut Gilson, en filigrane tout au long de son livre, et au grand jour dans son chapitre de conclusion, « L'Église et la société universelle », est véritablement moyenâgeux ; en fait, c'est une tentative de réanimation de l'augustinisme politique. Le pouvoir temporel qui est en train de se construire restera « sans âme » tant qu'il ne reconnaîtra pas l'autorité spirituelle de l'Église, et les peuples européens ne feront pas vraiment société tant qu'ils ne seront pas redevenus tous catholiques. Il ne suffit donc pas que cette idée ait eu, dans l'histoire, une seule et unique origine : l'institution européenne à laquelle elle a donné naissance a toujours été, et reste encore aujourd'hui, la seule qui la cultive vraiment. Sur ce point encore, le récit de Gilson est analogue à celui de Husserl. Mais il est plus explicite : il est indispensable qu'il n'y ait qu'une seule Église, et qu'elle maintienne en elle cette unité de manière autoritaire. Lorsqu'il commente

Augustin, Gilson abonde dans le sens de sa critique de la liberté de pensée que Rome ou Athènes garantissait à ses philosophes : si ces cités avaient vraiment eu à cœur d'éviter l'erreur à leurs citoyens, certainement elles auraient mis des limites à la rivalité des écoles. L'Église se doit de faire preuve de plus de cohérence pour maintenir la vérité du dogme. « Sa catholicité, c'est à dire son universalité, ne l'en oblige que plus strictement à préserver cette unité doctrinale ». Il ne faut pas forcément persécuter les hérétiques, mais nommer l'hérésie est, pour l'Église, « une question de vie ou de mort » :

L'Église ne saurait tolérer, avec indifférence et sans intervenir, que ceux qui parlent en son nom soutiennent ce qu'il leur plaît. La Cité de Dieu, dont l'existence tient à l'unité de la foi, ne peut accorder à ses docteurs le droit de se combattre et de se contredire que la Cité de confusion accordait indifféremment à ses philosophes. La seule chose qu'elle puisse faire, en pareil cas, c'est d'intervenir avec autorité pour rétablir l'unité en y rappelant les aberrants ; car un homme qui se trompe n'est pas un hérétique, mais si celui qui se trompe devient hérétique en préférant son sens propre à la doctrine dont vit l'Église, celle-ci ne peut que l'exclure du corps qu'il cherche à détruire. A vrai dire, elle ne l'exclut pas, elle constate qu'il s'en est lui-même exclu.⁵

Ce qui désigne l'Église catholique entre toutes les autres, c'est justement qu'elle est la seule, au dire de Gilson, à entretenir aussi jalousement cette unité, la seule donc à se donner les moyens de son universalisme. Il n'y a donc pas d'autre choix que d'appeler le monde entier à la rejoindre, en acceptant son autorité.

Au sein de la tradition catholique elle-même, Gilson mentionne pourtant une autre option, celle représentée par l'œcuménisme de Nicolas de Cues, selon lequel « c'est un seul et même Dieu, que les différentes religions servent de différentes manières et qu'elles nomment de noms différents ».

Si l'on réunissait en congrès quelques hommes intelligents et bien informés des différentes religions qui se rencontrent dans le monde entier, ne découvrirait-ils pas entre elles un minimum d'accord réel, sur lequel une paix religieuse durable pourrait finalement s'établir ?⁶

Mais cette fois Gilson fronce les sourcils ; il s'étonne que Nicolas de Cues n'ait jamais été trouvé hérétique ; il doute qu'il faille voir dans sa position autre chose qu'un compromis de circonstance, et peut-être une ruse apologétique. Peu importe si dans la solution prétendument œcuménique que celui-ci met en scène, les religieux du monde tombent d'accord pour privilégier le monothéisme, abandonner le culte des idoles, reconnaître la nature divine du Christ, la virginité de Marie, et l'essentiel des sacrements chrétiens. Du moment qu'il propose de réinterpréter la conception catholique de la Trinité, « il est pourtant légitime de se demander si, dans son zèle pour l'établissement d'une paix universelle entre les religions, Nicolas de Cues ne procède pas à une conciliation dont le dogme catholique fait tous les frais et où il risque finalement de se volatiliser ».⁷

5 p.71

6 p.156

7 p.166

La position de Gilson en matière de religion apparaîtra sans doute particulièrement intégriste à la plupart des gens, et politiquement dangereuse. Mais les problèmes qu'elle soulève se posent, de manière analogue, dans le cas de la science. Quel genre ou quelle profondeur de désaccord la science peut-elle admettre en son sein ? Peut-elle tolérer que ceux qui parlent en son nom soutiennent ce qui leur plaît ? N'est-il pas vital pour elle aussi de pouvoir dénoncer la pseudo-science ? Mais peut-elle le faire sans disposer d'une institution autoritaire unifiée ? Et peut-on réaliser cette unité autrement qu'en appelant le monde entier à rejoindre l'institution vouée à ce projet ? L'Europe est-elle la seule à avoir produit une telle institution, ou peut-on trouver une base minimale pour dire que d'autres ont ailleurs poursuivi le même projet, d'une manière différente ? On comprend, à partir de là, qu'une critique de la conception de la science qui s'exprime chez Husserl ait pu prendre la forme d'un plaidoyer pour « une science œcuménique ».

L'exemple de l'acupuncture : Lu Gwei-Djen et Joseph Needham

La critique de Lu Gwei-Djen et Joseph Needham n'est pas contenue dans un seul texte, et elle ne s'est pas construite en un jour. Les étapes de son élaboration témoignent de la difficulté qu'il y a à se détacher de la vision dominante. La plupart de ces textes n'étant pas accessibles en français, j'en ai traduit de longs passages. Le premier est une conférence que Joseph Needham a donné en 1955 devant la Britain-China Friendship Association, intitulée « Le dialogue de l'Orient et de l'Occident ». Voici son ouverture.

Depuis des milliers d'années, un dialogue se poursuit entre les deux extrémités de l'Ancien Monde. Immense fut l'influence qu'elles exercèrent l'une sur l'autre, et très différentes les cultures qu'elles ont produites. Nous avons aujourd'hui de bonnes raisons de penser que les problèmes du monde ne seront jamais résolus tant qu'on ne les envisagera que d'un point de vue européen. Il est nécessaire de regarder l'Europe depuis l'extérieur, de voir l'histoire européenne, et les échecs de l'Europe non moins que ses accomplissements, par les yeux de cette plus grande partie de l'humanité, les peuples d'Asie (et d'ailleurs aussi ceux d'Afrique).

ORGUEIL ET PRÉJUGÉS

Bon nombre de gens, en Europe occidentale et dans l'Amérique européenne, souffrent de ce que l'on pourrait appeler un orgueil spirituel. Ils sont fermement convaincus que leur propre forme de civilisation est la seule forme universelle. Profondément ignorants des conceptions et traditions intellectuelles et sociales des autres peuples, il leur semble tout naturel de leur imposer leurs propres idées et coutumes, qu'il s'agisse de leurs lois, de leur société démocratique, ou de leurs institutions politiques. La culture qu'ils propagent est cependant quelque peu contradictoire, car l'Europe n'est jamais complètement parvenue à réconcilier le matériel et le spirituel, le rationnel et le romantique. Et leur mode de vie tend à corrompre et à détruire celui des cultures voisines, parmi lesquelles certaines incarnent peut-être des valeurs plus saines.

L'essor de la science et de la technologie modernes en Europe occidentale, apportant dans sa traîne des pouvoirs sur la nature inimaginables auparavant, a donné aux Américains et aux Européens une psychologie de domination, qui leur est désormais presque inconsciente. Cette mentalité a été renforcée par les annexions, les guerres de conquêtes, et les « expéditions punitives » de la période de l'expansion coloniale, en sorte que les valeurs Européennes-Américaines sont aujourd'hui offertes, pour ainsi dire, au bout d'une mitrailleuse, avec l'ombre d'un champignon atomique en toile de fond. La civilisation chrétienne ne fait pas preuve d'une plus grande humilité chrétienne aujourd'hui qu'à l'époque des Croisades, lorsque la civilisation de l'Islam était encore, dans son ensemble, plus haute que celle de l'Europe. Mais cet amour-propre, à l'époque tout simplement absurde, constitue aujourd'hui une grave menace pour tous les êtres humains.

UNIVERSALITÉ ET SUPÉRIORITÉ

On dit parfois que la culture Européenne a une vocation universelle, une dynamique créative supérieure, qui la distingue de toutes les autres. Son expansion est tenue pour la conséquence naturelle de cette supériorité. Et il semble que la culture de l'Europe occidentale continue de s'étendre dans le monde entier, tandis que les autres cultures demeurent locales, et bien en mal de défendre leurs territoires.

Il est bien confortant, pour les Occidentaux, d'en conclure à leur propre universalité et supériorité. Ce raisonnement comporte pourtant un sophisme. C'est un fait historique que la civilisation de l'Europe a effectivement produit cette entité que constitue le monde moderne unifié de l'aile d'avion et de l'onde radio. Mais cela ne fut le fait ni de ses juristes, ni de ses théologiens, ni de ses politiciens, ni de ses écrivains, mais de ses ingénieurs et scientifiques. Ce qu'il faut se demander, par conséquent, c'est : des différentes parties de la civilisation mondiale « européenne » moderne, lesquelles sont universelles, et lesquelles sont localement et paroissialement européennes ? Dès lors que la question est bien posée, sa réponse est évidente. Les facteurs véritablement universels sont la science et la technologie moderne, avec les philosophies qui les ont rendues possibles. Et il faut bien comprendre que l'Europe n'a pas donné naissance à une science « européenne » ou « occidentale », mais à une science mondiale de validité universelle.

Aujourd'hui, les scientifiques et les ingénieurs de tous les peuples et de toutes les races se comprennent bien les uns les autres, à chaque fois et où qu'ils se rencontrent ; ils parlent la même langue, ils reconnaissent la même vérité. Car la Nature ne fait pas acception de personnes. Tous les êtres humains, peu importe leur race ou leur sexe, une fois reçu l'entraînement et la compétence qui convient, sont égaux devant le fait naturel. Et la science est, par essence, une entreprise sociale. Les observateurs de la Nature forment une communauté mondiale. Si je descends dans les profondeurs, mon frère est à mes côtés ; si je m'envole dans les cieux, mon pilote peut être un Chinois, mon copilote un Indien, mon navigateur un Africain. Celui qui méprise l'homme ne méprise pas l'Homme mais – la Nature. On ne fait pas impunément ce genre d'erreur.

Le sophisme fondamental de l'eurocentrisme, par conséquent, réside dans le présupposé tacite qui veut que puisque la science et la technologie moderne, qui sont effectivement nées dans l'Europe de la post-Renaissance, sont universelles, tout le reste de ce qui est européen l'est aussi. Le Droit romain est « évidemment » le plus grand accomplissement de l'esprit humain en matière de jurisprudence, la philosophie grecque (cela va sans dire) l'approche la plus étroite de la vérité métaphysique que l'humanité ait jamais atteinte, notre propre religion (avec tous ses plus petits accidents de temps, de lieu, et de théorie) a révélé une vérité qu'il incombe à tous les hommes de croire, où qu'ils soient. La peinture et la sculpture européenne sont la peinture et la sculpture « suprêmes », celles que les artistes de toutes les autres cultures doivent avoir essayé d'atteindre, sans succès. La musique européenne est de la musique ; toutes les autres musiques sont de l'anthropologie. Et ce qui convient (en matière de cinéma, de lectures, ou de mode de vie) au premier Européen (ou Américain) venu, doit convenir à tout le monde.⁸

La réponse à la question que Needham met en avant est cependant loin d'être aussi évidente qu'il le dit. N'y a-t-il vraiment rien, dans la science moderne, de local et de paroissial ? Et réciproquement : n'y a-t-il vraiment rien d'universel dans le droit, ou même dans les religions issues d'Europe ? Par ailleurs, l'unification politique ou religieuse du monde, sur le modèle européen, est-elle moins avancée que son unification scientifique ? Peut-on donc désigner le monde moderne unifié comme étant uniquement celui de l'aile d'avion et de l'onde radio ? Est-il seulement possible d'isoler ainsi le domaine de la science et de la technologie du reste de la civilisation qui les a produites et qui a promu leur développement et leur diffusion ? Alors même que Needham s'engage clairement dans une critique de l'universalisme occidental, le statut d'exception qu'il accorde à la science fragilise dangereusement sa position anti-impérialiste. Pourtant, le soin que met Needham à défendre l'idée selon laquelle la science moderne n'est pas européenne le conduit, dès ce texte, à éroder par le bas le récit classique de ses origines :

On nous dira que les fondations de la science ont été établies par les Grecs anciens. On accorde toutefois à ces gens admirables (et qui ont certes produit un nombre incontestable de grands hommes) une part d'honneur plus grande que celle qui leur revient. A en croire un auteur récent, les Grecs furent les premiers à chercher à déterminer les conditions requises à l'établissement d'une vérité générale, et à distinguer la science de l'opinion. Mais cela revient à ne faire aucun cas du travail des Mohistes, et de la doctrine confucéenne de la rectification des noms. Les Grecs, nous dit-on, furent les premiers à réfléchir sur les rôles respectifs de l'expérience et de la raison dans la connaissance. Mais tel était, précisément, le fond la controverse entre les Taoïstes et les Naturalistes.⁹

Si cet auteur récent n'est pas Husserl, c'est donc son frère. Needham, de son côté, est un spécialiste de l'histoire de la pensée chinoise, et selon lui, c'est seulement par une ignorance complaisante que l'on peut croire que ce que Husserl appelait l'attitude philosophique n'est apparu qu'en Europe. Cette erreur rectifiée, plus rien n'empêche que cette attitude se soit ensuite ramifiée en traditions de

8 J. Needham, *Within the Four Seas*, « The Dialogue of East and West », pp.11-14

9 p.20

recherche particulières. Needham et son épouse Lu Gwei-Djen ont consacré leur vie à documenter l'histoire de ces recherches dans le cas de la Chine, et le résultat de leur travail est compilé dans les multiples volumes de leur œuvre *Science and Civilisation in China*. De ce point de départ naît également une question qui reviendra comme un leitmotiv dans leur travail : comment expliquer qu'un Galilée, et avec lui la façon spécifiquement moderne de faire de la science, soient apparus en Europe, et pas en Chine ? Voyons maintenant comment ce travail a poussé Needham, presque malgré lui, à modifier quelque peu son premier schéma.

Le déplacement est manifeste dans une deuxième de ses conférences, prononcée en 1967 pour l'ouverture d'une Exposition permanente de la médecine chinoise à Londres, et qu'il intitule cette fois « Les rôles respectifs de l'Europe et de la Chine dans l'évolution de la science œcuménique ». Dans ce texte, disponible en français, Needham insiste sur les transferts de connaissances depuis la Chine et l'Inde qui ont permis la révolution scientifique des XVI^e et XVII^e siècles européens. Il explicite une métaphore qui restera structurante dans l'ensemble de son œuvre :

Par quelle métaphore décrire la manière dont les sciences médiévales de l'Occident et de l'Orient ont été subsumées en science moderne ? L'image qui vient naturellement à l'esprit de ceux qui travaillent dans ce champ est celle des fleuves et de la mer. Selon une vieille expression chinoise, « les fleuves font la cour à la mer », et l'on peut effectivement considérer les courants scientifiques anciens des diverses civilisations comme des fleuves se jetant dans l'océan de la science moderne. Celle-ci s'est constituée grâce aux apports de l'Ancien Monde, a sans cesse été irriguée par eux, qu'il s'agisse de l'Antiquité grecque ou romaine, du monde arabe, ou des cultures de la Chine et de l'Inde.¹⁰

Comme des rivières et des fleuves, les courants scientifiques peuvent se fondre les uns dans les autres, et finalement se perdent tous dans la mer. Needham distingue, dans ces rencontres, un « point de confluence », qui correspond à leur première mise en contact, et un « point de fusion », au moment où ils cessent de se distinguer. Par exemple, dans cette conférence, il soutient que dans le cas des mathématiques, de l'astronomie et de la physique, le point de confluence des traditions européenne et chinoise se situe vers 1610, et leur point de fusion peu après, en 1640 ; dans le cas de la botanique, leur confluence survient entre 1710 et 1780, mais leur fusion au moins un siècle plus tard ; dans le cas de la médecine, les premiers contacts ont lieu au XIX^e siècle, mais la fusion n'a pas encore eu lieu. La reconnaissance de ce dernier fait bouscule la position que Needham jugeait opportun de défendre dix ans plus tôt :

On se trouve contraint de parler, comme je le fais ici, de médecine « occidentale-moderne ». Il n'est pas juste de la désigner seulement comme « occidentale », en la mettant globalement sur le même plan que la médecine « chinoise » ou « indienne », parce qu'elle repose manifestement sur la science moderne, contrairement aux deux autres ; il est également inexact de l'appeler flatteusement médecine « moderne » car cela implique qu'elle ne doit rien aux civilisations non-européennes. Or, la véritable médecine moderne et œcuménique ne prendra corps que lorsque toutes ces contributions

10 J. Needham, *Dialogue des civilisations Chine/Occident*, p.271

s'y seront retrouvées. C'est pourquoi j'oppose les termes « moderne-occidentale » et « chinoise-traditionnelle ».¹¹

Une tension est apparue dans le discours de Needham, qui produit ces formulations un peu embarrassées. La médecine occidentale « repose sur la science moderne » dans la mesure où en a adopté les caractères principaux (la mathématisation, l'expérimentation contrôlée, l'instrumentation), et dans la mesure où elle s'appuie sur d'autres sciences modernes (la biologie, la chimie, etc.). Needham ne doute pas que, de ce fait, la médecine occidentale soit véritablement moderne. Pourquoi donc serait-il « flatteur » de l'appeler ainsi ? Bien sûr que des contributions extra-européennes ont rendu possible l'apparition de la science moderne. Needham ne cesse de le documenter, et jusque là cela n'avait pas l'air de le gêner. Oui mais voilà : ce que la médecine moderne-occidentale « doit » aux civilisations non-européennes, ne se situe pas seulement dans le passé. Pour la médecine moderne, ne pas reconnaître qu'elle est aussi « occidentale », c'est se flatter de n'avoir rien à apprendre de la médecine chinoise, fût-elle traditionnelle. Or, pour recevoir les contributions de la médecine chinoise-traditionnelle, il faudra bien que la médecine moderne-occidentale, quand bien même elle serait elle-même convaincue de sa propre supériorité, condescende à dialoguer avec cette tradition étrangère. C'est ainsi que l'expression de « science œcuménique » arrive sous la plume de Needham.

On trouve davantage de détails sur cette position dans un article que Needham a rédigé à la même époque, mais qu'il n'a jamais publié, et qu'on a conservé sous le titre assez général de « Medicine in Chinese Culture ». Ce texte réagit en partie à la parution, en 1983, du livre *The Evolution of Clinical Methods in Medicine*, dans lequel le médecin anglais et historien de sa discipline D. K. Keele accordait une place à la médecine chinoise, et reconnaissait que, dans celle-ci, les pratiques que l'on voudrait qualifier de mythiques ou religieuses avaient sans doute été marginales. C'était, si l'on veut, un progrès, mais aussitôt l'auteur se rattrapait en signalant que, pour avoir cessé d'être magique, la médecine traditionnelle chinoise n'en était pas moins restée « métaphysique » de part en part. Needham conteste cette description qui revient à lui refuser toute forme de scientificité.

« Le passage d'une pathologie magico-religieuse à une pathologie métaphysique constituait certes un accomplissement », écrit Keele, « mais ce n'était pas assez pour fournir une base aux progrès de la médecine, car celle-ci n'était pas scientifique, ni dans sa méthode d'observation, ni dans son mode de raisonnement, en ceci qu'elle ne savait aucunement faire usage de la méthode de l'induction ». En ré-écrivant ceci dans nos propres termes, nous dirions plutôt que l'avancée qui la fit passer de la magie et de la religion à une théorie scientifique primitive a constitué un immense accomplissement, mais que pour toutes sortes de raisons, dans lesquelles nous ne pouvons pas entrer ici, l'Europe fut la seule civilisation dans laquelle les sciences antique et médiévale ont pu donner naissance à la science moderne. Nous ne dirions pas que les théories scientifiques de la Chine ancienne n'ont pas fourni la base d'un progrès en médecine, non plus qu'elles n'aient pas été scientifiques dans leurs observations ou leur raisonnement. Elles ont sans aucun doute fait usage de la méthode de l'induction, mais

11 p.280

elles sont restées des sciences pré-Renaissance et ne sont jamais devenues la science moderne.¹²

L'article ébauchait un catalogue des sources disponibles sur l'histoire de la médecine chinoise, un exposé de la logique de ses principes directeurs, et resituait ses principales théories dans les contextes politiques et religieux de leurs différentes époques. Voici son paragraphe de conclusion, en intégralité :

(8) L'INTÉGRATION POSSIBLE DES MÉDECINES CHINOISE-TRADITIONNELLE ET OCCIDENTALE-MODERNE.

La possibilité d'unifier ou d'intégrer les systèmes médicaux des peuples d'Asie de l'Est avec la médecine moderne est une question d'intérêt général. Il faut admettre que la théorie médicale chinoise-traditionnelle présente un caractère médiéval, parce que le ying et le yang, les cinq éléments, et d'innombrables autres concepts ne sont pas compatibles avec la médecine scientifique moderne. Ils sont, en réalité, analogues aux quatre éléments d'Aristote, qui ne peuvent aucunement être transposés en termes scientifiques modernes, ou aux quatre humeurs de Galien. Ils ne sont ni vérifiables ni falsifiables. Cependant, les médecins chinois, dont la perspicacité clinique était vraiment profonde, se sont servis de ces concepts comme d'un treillis où suspendre leur compréhension des maladies.

Le fait que sa terminologie et ses concepts soient médiévaux, alors que les concepts de la médecine occidentale sont essentiellement modernes, n'implique pas que nous ne puissions espérer l'avènement d'une médecine œcuménique, qui incorporerait toute la perspicacité clinique, ainsi que les techniques caractéristiques de la médecine est-asiatique, tout en restant fermement ancrée dans la science biologique moderne.

Depuis plusieurs dizaines d'années, le gouvernement chinois a fortement encouragé la recherche qui vise à évaluer les accomplissements de la médecine traditionnelle conformément aux standards de la science moderne, et à explorer des possibilités de synthèse. Il est tout aussi important d'adapter la science médicale moderne aux pratiques et aux idées des médecines traditionnelles chinoises, japonaises et indienne. La médecine occidentale-moderne doit être prête à apprendre autant qu'à enseigner.

Par exemple, la médecine pourrait être bien plus organiciste ou holiste qu'elle ne l'est actuellement, et elle pourrait éviter les principes actifs qui sont trop puissants quand on les emploie séparément. Elle pourrait utiliser les principes actifs sous leurs formes naturelles, comme dans les prescriptions « dans le style chinois » (*kanpoyaku*) qui sont faites aujourd'hui au Japon, et se servir dans d'autres cas des produits de la pharmacologie moderne. Des progrès considérables ont été réalisés pour tester leurs effets suivant les méthodes biochimiques et immunologiques modernes.

Voilà donc tout ce que nous sommes en mesure de rapporter concernant l'idéologie médicale chinoise et ce qu'il y aurait à en tirer. On pourrait penser que la

12 L. Gwei-Djen et J. Needham, *Science and Civilisation in China*, vol.6 part.6, p.44

médecine chinoise offre un exemple parfait à qui voudrait démontrer, sur un cas typique, comment la médecine est façonnée par la culture où elle est née. Mais, à bien y réfléchir, avons-nous une raison de penser qu'elle serait davantage « liée à la culture » que la médecine occidentale ?

C'est peut-être une illusion de ceux qui se trouvent avoir été éduqués dans la culture occidentale sémitique-hellénistique, que de considérer comme allant de soi l'application universelle de la médecine occidentale. Sans doute que cette culture était destinée, par toute une série d'accidents historiques, dans les dernières étapes de la Renaissance, à donner naissance à la science spécifiquement moderne. La médecine occidentale n'est devenue moderne qu'au XIXe siècle, lorsqu'elle fut rebâtie sur les résultats assurés de la physiologie et de la pathologie modernes. Il est vrai que cette culture était destinée, par une série d'accidents historiques, à donner naissance, aux derniers stades de la Renaissance, à une science spécifiquement moderne. La médecine occidentale n'est devenue moderne qu'au XIXe siècle, lorsqu'elle a été reconstruite sur la base des résultats assurés de la physiologie et de la pathologie scientifiques modernes. Les médecines traditionnelles des civilisations asiatiques ne sont confrontées à cette transition qu'à notre époque. La médecine occidentale ne pourra devenir véritablement et œcuméniquement moderne que lorsqu'elle aura intégré toute l'expérience clinique, les techniques spéciales et les éclairages théoriques acquis dans les systèmes médicaux non européens. C'est alors que se produira la fusion des médecines orientale et occidentale à laquelle nous avons fait référence plus haut.

En dernier ressort, tous les systèmes médicaux ont été « liés à la culture ». La médecine moderne ne se sépare de ses racines historiques locales que dans la mesure où elle participe à l'universalité de la science naturelle mathématisée moderne. Tout ce que les civilisations asiatiques peuvent apporter doit être et sera, en temps voulu, traduit dans ces termes absolument internationaux. Ce n'est qu'ainsi que la science médicale pourra se libérer de ses liens avec les cultures particulières et être mise universellement au service de l'ensemble du genre humain.¹³

La position que défend Needham conserve une visée universaliste : ces dernières lignes ne permettent pas d'en douter. Mais son universalisme est œcuménique. La science moderne n'y est pas opposée à la non-science, mais à une science médiévale. Le caractère médiéval des concepts propres à une tradition de recherche n'est pas une raison pour la rejeter en bloc. Non seulement leur compréhension est la meilleure voie d'accès à l'expérience qu'ils organisent, mais il se peut également qu'ils ne soient pas dépourvus d'intérêt théorique. Needham revendique, pour la médecine chinoise, le même genre de crédit qui a été accordé à une partie au moins de la médecine occidentale-traditionnelle, au moment de sa modernisation. Cette revendication porte avec elle de nouvelles questions : selon Needham, le XIXe siècle est à la fois celui de la confluence des médecines occidentale et chinoise, et celui de la modernisation de la médecine chinoise. Comment expliquer la lenteur de la fusion de ces deux traditions ? Et par suite : comment se fait-il que le travail de reconstruction de la médecine occidentale sur des bases physiologiques modernes n'ait pas concerné la médecine chinoise ?

13 p.66

Gwei-Djen et Needham donnent des éléments de réponse dans leur livre *Celestial lancets*, publié en 1980. Ce livre entièrement consacré à l'acupuncture en retrace de nouveau les principes et l'histoire, mais il inclut également un long chapitre sur les « interprétations physiologiques » qui en ont été proposées, et un autre sur ses « influences » historiques. La deuxième section de ce dernier chapitre donne une image édifiante des attitudes des Européens confrontés à la nouveauté de la médecine chinoise. D'après les auteurs, la première mention connue de l'acupuncture dans le corpus médical européen se trouve chez le danois Jacob de Bondt, qui fut témoin de cette pratique alors qu'il officiait en qualité de chirurgien-général pour la Compagnie hollandaise des Indes orientales à Batavia. Le compte rendu succinct et très imparfait qu'il en donne dans le dernier chapitre du cinquième livre de son *Historia naturalis et Medica Indiae Orientalis*, intitulé « Certaines œuvres miraculeuses de la Nature sur lesquelles les chercheurs en médecine feraient bien de se pencher à l'avenir », est ensuite repris et corrigé par un autre médecin de la Compagnie, Willem ten Rhijne, sur la base de ses propres observations. Celui-ci publie en 1673 un traité *De Apunctura*, spécialement consacré à la question, dont l'introduction inscrit sans ambiguïté l'acupuncture dans le cadre des pratiques scientifiques :

La théorie fournit les lois, et l'expérience la dextérité ; le meilleur praticien est celui qui, formé et entraîné à la fois à la théorie et à l'expérience, est maître de son art. Chez les Chinois et les Japonais, la cautérisation et l'acupuncture sont les deux opérations principales, qu'ils emploient pour se libérer de toute douleur. Si ces deux peuples (en particulier les Japonais) en venaient à être privés de ces deux techniques, leurs malades seraient en bien piteux état, et perdraient tout espoir de guérison ou de soulagement. L'une et l'autre nation détestent la phlébotomie, car, selon leur jugement, les saignées soutirent à la fois le sang sain et malade, et par suite abrègent la vie. Ils ont par conséquent entrepris de débarrasser le sang malade de ses impuretés par la moxibustion, et d'en chasser les vents, qui sont à l'origine de toute douleur, au moyen de la moxibustion et de l'acupuncture. Quoique les médecins chinois (qui sont les précurseurs à qui les médecins japonais ont emprunté ces systèmes thérapeutiques) ignorent l'anatomie, ils ont néanmoins dédié plus d'effort peut-être, au fil des siècles, à apprendre et à enseigner avec un très grand soin la circulation du sang, que ne l'ont fait les médecins européens, individuellement ou collectivement. Et leur médecine toute entière est fondée sur les règles de cette circulation, comme s'ils en avaient reçu l'oracle de la bouche d'Apollon à Delphes.¹⁴

Willem ten Rhijne rapporte quatre planches figurant les méridiens reliant les principaux points d'acupuncture le long du corps humain, que son exposé confond cependant parfois avec le tracé des veines. Un an plus tôt, un autre chirurgien-général de Batavia, Andreas Cleyer, avait fait paraître trente planches anatomiques détaillées, mais presque sans les accompagner d'explications. Le théologien et linguiste William Wotton en fait mention, en 1694, à la suite d'un passage ridiculisant les corrélations symboliques de la philosophie médicale chinoise. Son attitude moqueuse contraste particulièrement avec la précédente, et cela d'autant plus qu'elle mobilise elle aussi les concepts classiques de la théorie de la science.

14 Cité par L. Gwei-Djen et J. Needham, *Celestial lancets*, p.271

Il serait fastidieux de s'attarder davantage sur de telles Notions, dont chaque page du livre de Cleyer est remplie. Les Figures Anatomiques présentées en annexe des Traités, qui nous viennent elles aussi de Chine, sont si fantaisistes, que l'on croirait presque avoir affaire à une vaste Plaisanterie, si ces théories ne correspondaient aux Allusions que l'on trouve au détour des Récits de voyage des Missionnaires. Ceci ne doit pas toutefois porter atteinte à leurs Médecines Simples des Chinois, qui sont peut-être très admirables, et qu'une longue Expérience peut leur avoir appris à appliquer avec un grand succès, et il est possible qu'ils puissent parfois formuler des Suppositions qui ne sont pas malencontreuses dans les Cas ordinaires, en prenant le Pouls de leurs Patients : Tout ceci, néanmoins, est peu de chose, rapporté à la Médecine, en tant qu'Art ; et quoiqu'on puisse éventuellement accorder aux Chinois d'être d'excellents Empiristes, comme le sont bon nombre des Sauvages des Indes Occidentales, on ne saurait croire qu'ils puissent être des Philosophes convenables ; ce qui, dans toute Enquête sur l'Érudition d'une Nation, quelle qu'elle soit, est la première Question à prendre en compte.¹⁵

La distinction entre le savoir-faire et l'art est aussi vieille que la médecine elle-même. Elle oppose classiquement une pratique dirigée par la grande expérience des cas particuliers, à une pratique qui en outre s'appuie sur une science, c'est à dire sur une théorie faite de concepts généraux issus de l'induction.¹⁶ L'extrait précédent de Willem ten Rhinje ne laisse pas de doute sur le fait qu'aux yeux de ce témoin compétent, ces distinctions s'appliquaient à la médecine chinoise, exactement de la même manière qu'à la médecine européenne. Par contraste, William Wotton, depuis son cabinet européen, premièrement ne doute pas qu'il faille ranger toute la médecine extra-européenne exclusivement du côté du simple savoir-faire, et deuxièmement, il en conclut que par conséquent, c'est peine perdue que de s'y intéresser. Tout le monde, en Europe, ne partageait cependant pas cette attitude. En septembre 1686, dans un article des *Nouvelles de la République des Lettres* d'Amsterdam, Pierre Bayle, un commentateur encyclopédique des débats philosophiques de son époque, avait fait un tout autre accueil à la parution de l'ouvrage d'un Jésuite, le Père Boyme :

Il nous explique [le système de la Médecine des Chinois] fort nettement, et il est aisé de comprendre par les choses qu'il en dit que les Chinois sont assez habiles. A la vérité leurs principes ne sont pas les plus clairs du monde, mais si on nous les eût débités sous le règne de la Philosophie d'Aristote, nous les aurions admirés, et nous y eussions trouvé pour le moins autant de justesse et d'évidence que dans les nôtres. Malheureusement en les a produit dans notre Europe lorsque les principes de Mécanique inventés ou ressuscités par les Physiciens Modernes nous donnaient un grand dégoût pour les facultés, pour la chaleur naturelle, et pour l'humide radical, les grands fondements de la médecine des Chinois, aussi bien que de la Péripatéticienne.¹⁷

A ce compte-rendu, qui correspond à l'évaluation de Gwei-Djen et Needham eux-mêmes, il faut ajouter qu'à l'époque où écrit Bayle, et longtemps après, la médecine européenne est encore très

15 Cité p.282

16 Le chapitre suivant est tout entier consacré à expliquer cette distinction, qui à mon avis permet une approche de la connaissance non-scientifique ou pré-scientifique moins méprisante que ses descriptions habituelle en termes de connaissance « de sens commun »

17 Cité p.286

majoritairement péripatéticienne, et que les théories mécanistes n'y jouent qu'un rôle marginal et souvent remis en question. Les trois positions exposées ci-dessus resteront typiques par la suite : la Compagnie hollandaise des Indes Orientales continue de produire régulièrement des observateurs, mais qui ne parviennent jamais à attirer l'attention des médecins en Europe, à l'exception de quelques uns qui ne font pas école. Il faut attendre les années 1950 pour voir apparaître des sociétés d'acupuncture en Europe.

Conclusion

Ici s'arrête mon exposé de ce que Lu Gwei-Djen et Joseph Needham promouvaient, il y a déjà plus de cinquante ans, sous le nom de « science œcuménique ». Je voudrais, pour conclure, revenir sur les enjeux que j'ai exposés en introduction, et signaler un problème qui émerge de toute la discussion précédente, et qu'il serait grand temps, pour nous autres Européens, de prendre à bras-le-corps. Je le formulerais ainsi : comment remettre en question les présupposés et les implications racistes de l'histoire des civilisations, sans pour autant rejeter en bloc l'idée d'une histoire générale de l'humanité ? Dit comme cela, je pense que ce problème sera bien accueilli par la plupart des gens. Les difficultés commencent ensuite. Je crois m'être rendu compte que ce problème ne pouvait être résolu rapidement, en tout cas pas en Europe. Au contraire, l'emprise du récit dans lequel nous avons grandi est si forte qu'il est besoin d'avancer pas à pas, pour ne pas dire pied à pied, pour s'en écarter durablement. Le remettre en question, c'est forcément nous remettre en question, dans la mesure où il nous parle de notre identité, en tant qu'euro-péen·nes, en tant que scientifiques ou philosophes, et même en tant qu'antiracistes. Le pas qu'ont proposé Gwei-Djen et Needham ne coûte vraiment pas cher, d'un point de vue théorique ; il semblera sans doute insuffisant à bon nombre de critiques de la science. Mais quelle différence un si petit pas produirait-il déjà dans la pratique de la science, si l'on consentait pour de bon à le franchir ! Il implique de reconnaître que nous autres rationalistes aurions souvent des leçons de tolérance à recevoir de la part des spécialistes du dialogue interconfessionnel. La condition minimale d'une science œcuménique, c'est de reconnaître qu'il existe une pluralité d'institutions scientifiques, même si on voit cela comme un problème, et même si l'on est convaincu·e de la supériorité de l'institution à laquelle on appartient, et ne pas exiger des autres qu'ils abandonnent leur institution et rentrent dans la nôtre pour commencer à les écouter.

Il suscite, aussi, de nouvelles questions : quelles conditions doivent-elles être réunies pour pouvoir ne serait-ce que présenter un exemple de science extra-européenne (fût-elle « médiévale ») à un public européen, sans tomber immédiatement dans le ridicule ? L'acupuncture est aujourd'hui reconnue, au niveau international, par l'OMS, et en France, où elle peut être enseignée en faculté de médecine. Peut-être la prendra-t-on bientôt en exemple pour soutenir qu'il n'y a pas de problème, que la science, en fait, intègre ce qu'il y a de valable dans les traditions extra-européennes, en oubliant tous les obstacles, les deux poids deux mesures, qui s'opposèrent à cette reconnaissance ; mais ce n'est pas encore le cas. Pour que cette tradition puisse aujourd'hui être prise en exemple, il a fallu dans un premier temps qu'elle soit sauvée de la destruction à l'époque de la colonisation. Comme l'écrit Nathan Sivin, l'éditeur testamentaire des écrits de Gwei-Djen et Needham sur la médecine, en critiquant leur métaphore des fleuves :

On ne peut pas vraiment dire que la transition vers la science moderne qu'a connue la Chine au XXe siècle ait été un « point de fusion », l'affaire de deux corps qui se mélangent. [...] L'astronomie occidentale a triomphé en Chine en 1644, non pas parce que les astronomes chinois et occidentaux se seraient mis d'accord sur le fait que son temps était venu, mais parce que Johann Adam Schall von Bell, à qui les nouveaux seigneurs Mandchou de la Chine avaient donné les pleins pouvoirs en tant qu'Astronome royal, a ordonné aux fonctionnaires du Bureau d'Astronomie d'apprendre l'astronomie occidentale sans délai, sous peine de perdre leur emploi. La chimie l'a emporté au XIXe siècle lorsque, à l'issue des Guerres de l'opium, les traités de paix autorisèrent les missionnaires à imposer leur programme aux étudiants qu'ils recruteraient, etc. Entre 1927 et 1929, le gouvernement de Nanjing aurait très bien pu mettre la pratique de la médecine traditionnelle hors-la-loi, si ses praticiens n'avaient pas appris les méthodes modernes de formation de groupes d'intérêts et de lobbying.¹⁸

En l'état actuel des choses, il serait infiniment plus difficile de produire devant un public européen les cas de la chimie ou l'astronomie traditionnelles chinoises. Peut-être ont-elle été détruites au point que ce ne sera jamais possible. Peut-être que certaines de leurs spécificités auraient fini par être reconnues si elles avaient été protégées. Bref, le récit de l'exceptionnalité scientifique de l'Europe a malheureusement un caractère auto-réalisateur, et la possibilité même de lui trouver des contre-exemples dépend de conditions politiques.

Dernier point, mais non des moindres : quel sens donner aux nouveautés historiques qui jalonnaient le récit classique, telles que l'apparition de la logique formelle en Grèce antique, ou l'essor de la mathématisation, de l'expérimentation contrôlée, et de l'instrumentation dans l'Europe moderne ? Gwei-Djen et Needham, nonobstant leur œcuménisme, leur conservent un caractère exceptionnel, en tant que moments irréversibles du progrès de l'humanité. Je n'ai pas de réponse à cette question, mais je pense qu'on peut, au minimum, adopter à leur égard l'attitude que Claude Lévi-Strauss préconisait, dans *Race et histoire*, à l'égard des inventions technologiques révolutionnaires, telles que la pierre taillée ou la machine à vapeur. Il y a des créations, écrit Lévi-Strauss, qui changent la face du monde, et tombent dans le patrimoine commun de l'humanité. Elles sont le résultat de conjonctures historiques imprévisibles, et au fil du temps leur lieu d'origine perd toute signification. Les Européens, avons aussi peu de raison de nous enorgueillir de l'invention de la machine à vapeur que les Africains de l'invention de la pierre taillée. Et Lévi-Strauss d'insister sur le fait que ces événements ont d'autant plus de chances de se produire dans une société ouverte aux transferts provenant d'autres cultures que la sienne. Dans son livre *The Construction of Modern Science*, le spécialiste de la révolution scientifique européenne Richard Westfall adopte cette même attitude à l'égard de la méthode expérimentale elle-même. Il la décrit comme un outil intellectuel, au même titre que d'autres instruments révolutionnaires pour la recherche scientifique qui apparaissent à la même époque, comme les télescopes. Je ne sais pas si tel est le dernier mot sur la révolution scientifique européenne. Mais considérer les caractères qui définissent classiquement la science moderne comme des outils d'usage commun, c'est déjà cesser de les considérer comme des éléments de définition de la science en général, ou comme sa condition *sine qua non*. Cela n'ôte

18 N. Sivin, préface à L. Gwei-Djen et J. Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 6, part. 6, p.14

rien à leur valeur, ni à l'intérêt éventuel, pour la diversité des traditions scientifiques, de se les approprier.