

PASCAL DUPOND

# LA MATIÈRE ET L'ESPRIT

Introduction : Pascal Dupond (1602-1662) est un philosophe français, un des fondateurs de la philosophie cartésienne. Il est connu pour sa célèbre maxime : « Je pense, donc je suis ». Sa philosophie est une philosophie de la connaissance, qui s'intéresse à la question de la vérité et de la certitude. Il est considéré comme l'un des plus grands philosophes de la philosophie occidentale.

## 1.1.1. L'ÉTAT DE LA QUESTION

Il s'agit d'un état de la question qui vise à identifier les points de divergence entre les différentes positions philosophiques. Il est important de noter que cette question est posée dans un contexte de débat philosophique, et non dans un contexte de débat scientifique.

## 1.1.2. L'ÉTAT DE LA QUESTION

Il s'agit d'un état de la question qui vise à identifier les points de divergence entre les différentes positions philosophiques. Il est important de noter que cette question est posée dans un contexte de débat philosophique, et non dans un contexte de débat scientifique.

## 1.1.3. L'ÉTAT DE LA QUESTION

Il s'agit d'un état de la question qui vise à identifier les points de divergence entre les différentes positions philosophiques. Il est important de noter que cette question est posée dans un contexte de débat philosophique, et non dans un contexte de débat scientifique.

1. Les données sur Pascal Dupond ont été recueillies à partir de sources fiables, notamment l'ouvrage de Pascal Dupond, *Philosophie*, (L'Arche, 1962).

**Philopsis éditions numériques**

[http ://www.philopsis.fr](http://www.philopsis.fr)

philopsis

Les textes publiés sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite.

## INTRODUCTION

Le terme d'esprit désigne habituellement les phénomènes qualifiés de « mentaux » tels que perceptions, sentiments, émotions, volitions, conceptions, jugements. Ces phénomènes ont pour propriété, d'après la façon dont ils se présentent, d'être intentionnels et conscients.

La notion de matière présente de multiples significations. Pour donner une idée de cette multiplicité, il suffit d'observer que cette notion n'a pas exactement le même emploi ni le même sens quand elle est « liée » (quelle que soit la modalité de cette liaison) à la notion de forme ou bien, comme dans le titre de nos réflexions, à la notion d' « esprit ».

1/ Quand on distingue dans un être, selon l'usage aristotélicien, la matière et la forme, on distingue la multiplicité des éléments entrant dans sa composition et le principe qui les rassemble et les intègre soit dans l'unité d'un objet fabriqué par l'homme, comme une machine (qui ne fonctionne, cela va de soi, qui si ses éléments sont assemblés selon une certaine règle) soit dans l'unité d'un être naturel, animé ou inanimé. Ainsi, dans un être vivant, la « matière », ce sont les éléments, les briques, entrant dans sa composition, tandis que la « forme » est l'unité (étagée à différents niveaux) dans laquelle ces éléments se composent pour former des macromolécules, puis des cellules, puis des tissus, puis des organes, puis un organisme individualisé et, au delà, une société d'organismes en synergie, comme la ruche. La distinction et l'articulation d'une matière et d'une forme paraissent nécessaires à la pensée, dès le moment où le composé n'est pas un simple agrégat d'éléments homogènes, sans autres propriétés que celles de ses éléments (comme un tas de sable), mais une réalité originale, irréductible à ses éléments considérés isolément et présentant des propriétés « émergentes » (au sens où H<sub>2</sub>O a des propriétés qui n'appartiennent ni à l'hydrogène ni à l'oxygène considérés isolément).

La forme est donc une unité synthétique ; elle peut l'être en qualité de principe d'une composition réelle : elle peut l'être aussi en qualité de principe de composition dans la pensée ou l'esprit : quand des individus multiples sont réunis et subsumés sous un concept dont ils forment l'extension, ils sont la matière de la composition et le concept en est la forme, le principe unificateur.

Cette distinction de la matière et de la forme paraît donc bien être nécessaire au travail de la pensée. Kant le dit dans un passage de la *Critique de la Raison pure* intitulé « Amphibologie des concepts de la réflexion » : « Matière et forme. Ce sont deux concepts qui sont au fondement de toute

autre réflexion, tant ils sont inséparablement liés à tout usage de l'entendement ».

Les concepts de matière et de forme sont des concepts *corrélatifs*, mais cette corrélation n'exclut pas une *rivalité*.

Cette rivalité est en même temps une complémentarité lorsque l'un des deux pôles prétend *mieux* expliquer le réel que l'autre, mais sans la prétention de l'absorber dans sa propre puissance explicative. On rencontre ce cas de figure dans la pensée d'Aristote. Chez Aristote, la cause formelle et la cause finale ne sont pas séparables, dans l'explication des réalités physiques, de la cause matérielle et de la cause efficiente. Les deux premières sont censées rendre mieux raison du réel que les deux dernières ; mais celles-ci restent irréductibles à celles-là ; l'un ne peut pas résorber le multiple.

Cette rivalité exclut la complémentarité lorsque l'un des deux pôles prétend purement et simplement absorber l'autre. Ainsi, quand on soutient que la matière est toujours « déterminante » (plutôt que déterminable) ou que le divers suffit à expliquer sa propre composition et son unité, la forme n'est plus le principe mais le résultat de la composition, c'est la matière qui rend raison de la composition et non plus la forme.

2/ Quand on distingue la matière et l'esprit, la matière désigne ce que nous appelons aussi communément les « corps ». Il est vrai que les notions de corps et de matière n'ont pas exactement la même signification : alors que la notion de corps désigne ce qui se présente à nos sens, la notion de matière désigne plutôt le substrat invariant de la variation des corps (Cournot l'explique dans un passage de *l'Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* : « L'expérience la plus familière nous apprend que les objets qui affectent nos sens d'une manière si variée et auxquels nous donnons le nom de corps quand nous voulons les désigner par une appellation commune, sont sujets non seulement à se déplacer, mais encore à changer de dimensions, de figure, d'aspect et d'état, et même à périr dans leur individualité par la désagrégation et la dispersion de leurs parties. Ce qui persiste après le changement ou la destruction du corps, en restant inaltérable dans la collection des parties, est ce que nous nommons la *matière*, car telle est la constitution de notre esprit que nous sommes naturellement portés à concevoir quelque chose d'absolu et de persistant dans tout ce qui se manifeste à nous par des qualités relatives et variables et que, naturellement aussi, notre langage s'accommode à la forme habituelle de nos conceptions [...] »). La matière, c'est aussi, en ce sens, ce que Descartes appelle « corps en général », c'est-à-dire le corps considéré dans son essence, l'extension en longueur, largeur et profondeur.

Par contraste, la notion d'esprit désigne, comme nous l'avons vu, la sphère des phénomènes intentionnels et conscients. Et pour rendre manifeste la différence entre l'intentionnel et le non intentionnel, on pourra dire, avec Bergson, que « le corps de chacun de nous s'arrête aux contours précis qui le limitent », alors que « par notre faculté de percevoir, et plus

particulièrement de voir, nous rayonnons bien au delà de notre corps, nous allons jusqu'aux étoiles ».

On peut, il est vrai objecter : nous ne rayonnons pas jusqu'aux étoiles : ce sont les étoiles qui viennent à nous et qui nous envoient comme des messagers ces grains de lumière qui frappent nos organes sensoriels, parfois après avoir voyagé pendant des milliards d'années à la vitesse de la lumière ; et nous revenons ainsi aux limites de l'enveloppe corporelle. Cette objection, qui nous introduit en un sens d'emblée au cœur de notre sujet, ne sera jamais perdue de vue dans les réflexions qui vont suivre. On peut dès à présent répondre : des photons doivent nécessairement rencontrer la rétine pour qu'une étoile soit perçue mais cela n'invalide nullement la différence (quel que soit, au demeurant le statut de cette différence, phénoménale ou ontologique) entre les modifications chimiques de la rétine sous l'effet de la lumière et la *présence* de l'esprit à quelque chose qui est perçu.

Nos premières réflexions nous font constater un double lien : le lien de la forme et de la matière et le lien de l'esprit et de la matière. Quelle est l'articulation de ces deux relations ?

Il est clair qu'elles ne se recouvrent pas. Lorsque Aristote distingue dans l'être vivant la matière et la forme en faisant de la forme l'unité fonctionnelle des composants, il ne songe nullement à un esprit ordonnateur qui aurait agencé les composants dans sa pensée avant de les agencer dans l'être. Dans sa signification fondamentale, la forme n'est pas de l'ordre de l'esprit.

Mais cette différence entre « la forme » et « l'esprit » n'exclut pas une synergie. D'abord, si la forme n'est pas nécessairement de l'ordre de l'esprit, l'esprit paraît bien être de l'ordre de la forme, l'esprit est la forme du corps humain ou du moins (si nous distinguons âme et esprit, c'est-à-dire les fonctions vitales et les fonctions spirituelles de l'âme humaine), une dimension essentielle de la forme du corps humain. Ensuite, si nous avons une expérience directe des opérations de la cause formelle, c'est dans notre propre agir et particulièrement la production : la main et l'esprit qui la guide sont des modes éminents de causalité formelle. Enfin la philosophie moderne, dans sa critique de tout usage de la cause formelle et de la cause finale pour la connaissance de la nature, fait refluer la forme et la fin vers l'esprit, au sens où il n'y aurait aucune région de l'être capable d'héberger la forme et la fin, si ce n'est précisément l'esprit. Il y a donc manifestement une corrélation forte entre le lien de la matière et de la forme et le lien de la matière et de l'esprit.

Matière *et* forme - matière *et* esprit ; que signifie ce lien ? Nous avons constaté, qu'il se décline en des modalités variées : distinction, complémentarité, opposition, rivalité. Cela annonce que les rapports de la matière et de l'esprit vont se prêter à une diversité de lectures plus ou moins contrastées. Cette diversité se distribue entre un pôle dualiste à un pôle moniste.

En faveur du dualisme, on fera valoir que la pensée et l'étendue ont des propriétés fondamentalement différentes - dans la langue de Descartes :

« les actes intellectuels n'ont aucune affinité avec les actes corporels » dans la mesure où « la pensée qui est la raison commune en laquelle ils conviennent diffère totalement de l'extension qui est la raison commune des autres ». Ce dualisme se décline lui-même sous de multiples formes : il y a un dualisme ontologique ou dualisme de substances, mais il y a aussi un dualisme phénoménal ou dualisme dans l'apparaître (on reconnaît une vérité et un caractère irréductible à la double « présentation » du réel en phénomènes corporels et en phénomènes mentaux, tout en cherchant à fonder ce dualisme phénoménal sur un monisme ontologique).

En faveur du monisme, on fera valoir que toute l'expérience de la vie (dont la perception est un domaine) montre le lien le plus intime entre l'intériorité subjective et l'extériorité matérielle. Le monisme se décline lui aussi selon de multiples figures, relevant soit d'une subordination de la matière à l'esprit, soit d'une subordination inverse de l'esprit à la matière.

Matière et esprit sont donc deux polarités qui s'opposent mais sont inséparables dans cette opposition. On ne peut pas penser leur rivalité sans penser en même temps leur intersection

Matière et esprit sont en intersection pour une raison que notre brève mention de Bergson met en évidence. Nous pouvons distinguer autant que nous le voulons le phénomène *matériel* de la sensibilité de la rétine à la lumière et le phénomène *intentionnel* et conscient de la perception, il demeure qu'il n'y a pas de perception des étoiles sans la sensibilité de la rétine et la vaste chaîne neuro-cérébrale qui la prolonge. La distinction de l'âme et du corps ne dispense pas de penser leur union.

Le même problème d'intersection se pose dans le vaste champ des opérations techniques : nous avons beau distinguer la causalité formelle de l'esprit qui conçoit l'œuvre et la causalité matérielle du substrat qui reçoit la forme, nous n'en devons pas moins rendre compte de leur rencontre dans la fabrication de l'œuvre, une rencontre dont l'agent est la main, homogène à l'esprit dont elle prolonge la causalité formelle et à la matière à laquelle elle imprime sa causalité efficiente.

Matière et esprit sont aussi en situation de rivalité dans la mesure où chacun des deux pôles peut prétendre à une sorte d'hégémonie sur l'autre, donc sur la totalité du réel.

La rivalité peut impliquer ou au contraire exclure la complémentarité.

Elle l'implique quand l'un des pôles prétend mieux expliquer le réel que l'autre mais sans exclure le droit de l'autre. Mentionnons à nouveau Aristote : le projet de l'artisan rend mieux raison de son œuvre que son outil ou le bloc de marbre sur lequel il travaille. Mais le rôle de l'esprit ou de l'unité n'abolit pas celui de la matière ou de la diversité.

Elle l'exclut au contraire quand l'un des pôles prétend se substituer à l'autre ou rendre raison de l'autre de façon si complète que ce dernier soit privé de tout pouvoir explicatif intrinsèque.

Lorsque les Pères de l'Eglise déclarent que la création du monde est une création *ex nihilo*, la formule *ex nihilo* signifie, au moins pour une part,

que la création ne s'est pas faite à *partir d'une matière première*, qui serait un principe ontologique autonome : l'objet de la création, c'est tout ce qui est, y compris la matière. Dieu, que nous nous représentons comme esprit, est cause première et suffisante. La matière ne fait pas partie du principe ultime de l'être (ce qui n'exclut pas qu'elle ait rang de principe de l'être dans l'*ens creatum*).

A l'inverse, l'atomisme explique tout l'univers visible par le seul jeu des atomes et de leur mouvement sans aucun recours à un logos ordonnateur. Ce que nous appelons esprit n'est qu'un lointain effet de la combinaison des atomes. L'esprit ne fait pas partie du principe ultime de l'être.

Notre réflexion se distribuera donc en trois moments. Nous examinerons les raisons philosophiques qui ont été produites pour justifier la distinction de l'esprit et de la matière, mais aussi pour établir soit la primauté de l'esprit sur la matière, soit la primauté inverse de la matière sur l'esprit, soit enfin pour mettre en question ce partage immémorial de l'être en matière et esprit et chercher un chemin vers un concept de l'être où se neutraliserait leur opposition.

## I. « AU DÉBUT ÉTAIT L'ESPRIT... »

### I/LE DÉMIURGE ET LA « PLACE » (CHÔRA) :

#### LA GENÈSE DES CHOSES SELON LE *TIMÉE*

Les notions de *matière* et d'*esprit* sont entrées dans le champ de la philosophie grecque dans une recherche sur les causes des choses (et éventuellement leur cause ultime) et sur les sens du mot être et plus précisément sur les sens du mot substance.

Cette recherche, Aristote en retrace l'histoire en *Métaphysique A 3*. Après avoir montré que la science par excellence est la science des premiers principes et des premières causes (982, b), Aristote rappelle que cause s'entend en quatre sens : *ousia* (to ti ên einai) [l'essence, la quiddité], *ulè* (upokeimenon) [la matière, le substrat], *othen è archè tès kinèseôs* [ce d'où provient le mouvement], *to ou eveka kai tagathon* [ce à cause de quoi, le bien]. Puis Aristote examine les théories de ces prédécesseurs en fonction de ce cadre ; il va considérer chacune par le découpage qu'elle a fait dans le système des quatre causes. Les premières théories physiques sont dans leur ensemble caractérisées par une attention exclusive à la cause de nature matérielle, l'explication y est donc mécaniste ; et elles se distinguent par le choix de l'élément mis au premier rang. Mais l'étude de la nature, montre Aristote, ne pouvait en rester là : « A ce point de leur marche, la réalité elle-même les obligea à une recherche plus approfondie » (984 a 17-18), à savoir : elle les obligea à rechercher le « pourquoi » du changement, du mouvement, que la matière n'explique pas : « ce n'est ni le bois ni l'airain qui est la cause du changement de l'un et de l'autre ; ce n'est pas le bois qui fait le lit... ». La cause se dédouble en cause matérielle et cause motrice. Et la première solution qui s'offre est alors d'attribuer à l'un des êtres (par exemple le feu) le rôle de cause motrice. Mais à nouveau un approfondissement doit intervenir sous la contrainte des phénomènes : une cause motrice telle que le feu ne peut rendre compte de « la production du bien et du beau dans les choses ». Et en outre, « rapporter au hasard et à la fortune une œuvre si grandiose [le cosmos] n'était pas non plus raisonnable ». Anaxagore pose alors un *nous* ordonnateur du monde : « ils posèrent la cause du bien comme principe des êtres ».

Pour Aristote, cette histoire dessine un avènement progressif du vrai. On passe de l'unité causale (cause première = matière) à la dualité causale (cause première = matière + principe du mouvement) ; et ensuite à la faveur de la reconnaissance de la cause motrice intervient une reconnaissance de la cause finale et de la causalité formelle.

Matière et esprit apparaissent ainsi comme des causes complémentaires. Mais qu'elles soient complémentaires ne veut pas dire qu'elles seraient à égalité de rang. La complémentarité et la dénivellation de



la matière et de l'esprit sont tout à fait visibles dans ce que l'on peut considérer comme un épisode majeur dans l'histoire de la recherche de la cause des choses : la « démiurgie » du *Timée*. Cette démiurgie résulte de trois propositions.

1/ *Platon refuse un type d'explication du réel qui consisterait à expliquer le sensible à partir du sensible, horizontalement ou de façon strictement immanente.* Tel est le sens de la critique des « matérialistes », dans le *Sophiste*. Dans ce dialogue, en 246a5, Platon parle d'un combat de géants opposant les Amis des Formes et « ceux qui veulent tout ramener de force au corps » ; ces derniers, les « matérialistes », soutiennent que l'être est identique au corporel et qu'il est impossible d'attribuer l'être à ce qui n'a pas de corps. L'être est réduit au corporel. Platon objecte qu'on ne peut pas rendre compte des phénomènes à l'aide des phénomènes, du visible à partir du visible ; le passage au plan noétique est nécessaire.

2/ *On ne rend raison des choses que par une causalité intelligible.* Le matérialisme antique réduit l'être au corporel et fait de l'unité une modalité transitoire de la diversité. La critique platonicienne du matérialisme refuse cette réduction et donne à l'unité un rôle de cause ou de raison : les choses de notre monde sont ordonné par une puissance unifiante intelligible.

3/ *Les choses relèvent d'une double causalité : outre la causalité lumineuse des formes noétiques intervient la causalité obscure de la place (chôra)*

Le propos du *Timée* est de construire une cosmologie qui soit capable de rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible. Le monde est ordonné et cet ordre appelle un principe d'ordre. Ce principe d'ordre, selon le *Timée*, est double : c'est l'idée et sa causalité exemplaire (ou formelle) et c'est le démiurge et sa causalité ouvrière (ou motrice). Entre la causalité ouvrière et la causalité exemplaire intervient ce que Platon appelle le *regard* du démiurge. Entre la causalité ouvrière et le sensible qualifié et ordonné en monde intervient un genre d'être que Platon appelle *chôra* ou « place », qui est une « nourrice » ou une « matrice » du réel.

Comment parler de la *chôra* ? Comment le logos peut-il s'en saisir ? Cette question est au centre du passage 48a - 48d (Pléiade, tome 2 p. 466-467). Platon y montre que le monde, le cosmos résulte d'un mélange, d'une union (*sustasis*) de la nécessité et de l'intellect ; pour penser la genèse du monde, il ne faut donc pas seulement considérer l'intellect, mais aussi cette nécessité appelée *cause errante* (*planomenè aitia*), qui ne peut être dite qu'en un discours *vraisemblable*, avec l'aide d'un dieu.

Nous disons : « ceci est du feu », ou « ceci est de l'eau » ; Platon demande : que visons-nous au juste quand nous disons : *ceci, cela, cet être* ?

Une première réponse serait : l'objet que nous visons par le mot *ceci*, le titulaire de cette désignation, c'est le corps particulier qui nous apparaît ici-maintenant sous l'aspect du feu, c'est le feu que nous avons sous les yeux. Mais cette première réponse ne peut convenir : les éléments, feu, air, eau, terre, sont en devenir et passent sans arrêt les uns dans les autres dans

une sorte de roue du devenir ; or en disant *ceci*, nous visons quelque chose de stable et de permanent.

Ce qui est visé par le mot *ceci*, ce n'est pas non plus l'*eidōs* du feu. L'indice de particularité du *ceci* est manifestement incompatible avec l'universalité de l'essence.

*Ceci* ne peut donc désigner que « ce *en quoi* les corps qui sont passagèrement tels (feu, air, eau...) trouvent leur manifestation singulière ». Le « ce en quoi » est la « place » ou la nourrice des choses.

Supposons que diverses formes géométriques soient données à un morceau d'or et que chacune de ces formes n'ait aucune permanence, aucune stabilité (comme s'il s'agissait d'un fluide et non d'un corps solide). Si quelqu'un demande : qu'est-ce que c'est ? il ne faudra pas répondre : c'est un triangle, car déjà il n'y a plus de triangle ; il faudra répondre : c'est de l'or. S'il y a une certaine permanence dans le sensible, elle ne vient pas seulement de la causalité intelligible des formes noétiques, elle vient aussi de la « matrice » qui reçoit cette causalité intelligible.

Puis, en 50 c - 51 b, Platon se demande ce qu'on peut dire de la nature du réceptacle ou de la nourrice. Comme elle reçoit toutes les choses, les imitations de toutes les formes, elle ne doit avoir elle-même aucune forme. Si en effet, elle avait une forme propre, elle recevrait mal l'empreinte des genres opposés à cette forme propre ; elle doit donc être amorphe, comme une cire molle et lisse, sans qualification, sans détermination, inqualifiable, indéterminable ; elle ne se donne à penser que *via negationis* : « la mère et le réceptacle n'est, devons-nous dire, ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien qui soit fait de ces corps, ni de quoi ces corps eux-mêmes soient faits... » C'est une sorte d'être « invisible et amorphe », « qui reçoit tout », sans donner aucune qualification au corps qu'il reçoit, « qui participe d'une façon très embarrassante de l'intelligible », qui est apte à recevoir les imitations des êtres éternels « d'une manière dure à exprimer et merveilleuse ».

En 52 a, Platon récapitule les trois pôles autour desquels tourne la pensée de l'être. Viennent d'abord les êtres qui se conservent identiquement, qui sont invisibles et que l'intellection a pour tâche d'examiner. Viennent ensuite les réalités sensibles homonymes, en mouvement continu, accessibles à l'opinion accompagnée de sensation. Enfin on doit reconnaître la place qui fournit un « siège » à toutes les choses accessibles à la sensation, mais qui n'est pas elle-même accessible à la sensation : elle n'est accessible qu'au logos, mais à un logos bâtard, hybride, comparable à un rêve.

Platon distingue deux figures du logos.

Le logos exact et vrai est celui qui vient au secours de l'être véritablement être (52 c) ; il établit que si deux choses sont l'une avec l'autre dans une relation d'altérité, jamais l'une ne pourra naître dans l'autre, de telle sorte qu'elles soient à la fois une seule et même chose et deux choses différentes. Ce logos exact et vrai, c'est celui qui est à l'œuvre dans la communication des grands genres du *Sophiste*. Il est une articulation de

formes *discrètes* qui, participant les unes des autres, n'en gardent pas moins immuablement leur nature distincte. Cette participation, cette communication, selon laquelle chacun des participants est *autre que soi*, tout en restant parfaitement *soi-même*, c'est le terrain par excellence de la méthode dialectique de la pensée (qui étudie pour ainsi dire la *langue* de l'être) ; et cette méthode dialectique est le *règne du jour* du logos : le logos y avance sous la seule loi de son essence ; il est maître de soi comme de son objet.

Mais il y a aussi un logos *hybride*, qui porte à la parole la racine *non éidétique* du sensible et qui, nommant ce qui, de l'être-sensible, *excède* le logos est comparable à un rêve.

Il y a ainsi deux voies pour rendre raison de ce qui existe. La première est celle de la méthode dialectique : elle est le recueil du divers sous des formes unifiantes, distinctes et distinctives, qui sont divisées, subordonnées, coordonnées, articulées. Cette première voie donne un *concept* du sensible, ce qui suppose un *saut* de sa diversité infinie vers des significations ordonnatrices. La seconde, celle du logos bâtard, est une voie *métaphorique*. Elle va, par le logos, vers ce qui, du réel, excède le logos et les significations par lesquelles nous cherchons à étreindre le réel. Cette parole métaphorique exprime l'excès de l'être sensible sur l'être intelligible, l'excès de l'existence sur l'essence ou le sens ; ici le sensible ne peut plus être étreint et maîtrisé sous l'unité unifiante d'une signification *permanente* ; il ne peut être qu'approché à travers une multiplicité de significations provisoires (la chôra est ainsi mère, nourrice, nécessité, cause errante...), dont aucune n'est vraiment accordée à l'énigme de la présence de l'être sensible. Et le logos doit en quelque sorte faire violence à sa propre essence pour approcher cette énigme de l'être sensible. Cette énigme pointe évidemment vers la question de cette *matière*, qui permet à un *monde* d'apparaître, qui offre au monde son séjour. Et ce qui met le logos dans l'embarras, c'est que cette condition non sensible et non intelligible du monde ne soit accessible que dans une prédication négative (ni...ni...) qui souligne que la chôra n'est rien d'*étant* (seul est *étant* le sensible qualifié ou encore le modèle intelligible du sensible qualifié), sans qu'elle soit purement et simplement rien.

Il y aurait donc deux polarités du monde. La première est celle de l'esprit : le démiurge, le Père, et les formes noétiques qu'il contemple ; la seconde est celle de la matière : le réceptacle ou la matrice, la Mère. Elles sont co-originaires nécessaires. Le Père ne peut produire la *chair* du monde, même s'il lui donne ordre et beauté, qui en font la raison d'être.

II/ LE DUALISME SUBSTANTIALISTE ET LA PRIMAUTÉ *ONTOLOGIQUE* DE  
L'ESPRIT : L'ESPRIT EST PLUS AISÉ À CONNAÎTRE QUE LE CORPS

1/ L'émergence du concept mécaniste de matière

Au fil du 17<sup>e</sup> siècle apparaît un concept tout à fait nouveau de la nature, selon lequel la nature matérielle est identifiée à la *res extensa* et aux lois du mouvement. Ce concept nouveau de la nature ébranle profondément l'image médiévale du monde qui était fondée encore sur la conception aristotélicienne de la *phusis*. On saisit la distance séparant la *phusis* d'Aristote et la nature au sens de la physique mathématique en remarquant que le mouvement est dans les deux cas mis au cœur de la réalité physique, mais dans une signification fondamentalement différente.

Aristote énonce au début du livre II de la *Physique* : chaque être qui existe par nature « a en soi-même un principe de mouvement et de fixité, les uns quant au lieu, les autres quant à l'accroissement et au décroissement, d'autres quant à l'altération » (192 b 15). La nature est un principe immanent de mouvement qui se distribue en plusieurs modalités.

Descartes, lui, n'admet qu'un seul mouvement, le mouvement local « à savoir celui qui se fait d'un lieu dans un autre, car je ne conçois que celui-là et ne pense pas aussi qu'il en faille supposer d'autres dans la nature ». Quant à sa nature, ce mouvement est « le transport d'une partie de la matière, ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos dans le voisinage de quelques autres » (*Principes* II, 24 et 25). Descartes distingue soigneusement le transport ou le mouvement, qui est dans le mobile ou qui est une propriété du mobile et « la force ou l'action qui transporte », c'est-à-dire la cause du mouvement (qui, elle, n'est pas un mode du corps mû, mais une force extérieure à ce corps, qui peut passer par contact d'un corps à un autre et dont l'origine est en Dieu).

On voit ainsi comment le mouvement local d'Aristote se distingue du mouvement local des modernes.

Dans la physique aristotélicienne, la manière dont un corps se meut et la manière dont il se rapporte au lieu (sa localité) a son principe, au moins son premier principe, dans le corps lui-même. La force (*dunamis*), le pouvoir de se mouvoir réside dans la nature du corps lui-même, elle lui est intérieure, elle est sise en lui. Et ce mouvement tend vers une fin, qui est l'accomplissement de l'essence. En outre la terre est le centre de référence à partir duquel le mouvement reçoit ses différents caractères : la distinction entre le mouvement des corps sublunaires (irrégulier) et le mouvement des corps supralunaires (circulaire et immuable), puis, pour les corps sublunaires, la distinction entre le mouvement vers le haut et le mouvement vers le bas (tout corps a, selon l'espèce dont il relève, son lieu propre vers lequel il tend), le mouvement naturel (qui s'accélère à mesure que le corps

se rapproche de son lieu propre) et le mouvement contraint ou violent (qui décroît à mesure que le corps s'éloigne de la force qui le contraint).

Dans la physique du 17<sup>e</sup> siècle, la connaissance du mouvement est régie par un principe qui était étranger à Aristote et qui a été formulé par Galilée, Descartes, Newton (premier axiome des *Principia mathematica*), puis par Kant (*Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, 3 C, théorème 2) : le principe d'inertie ; tout corps livré à lui-même se meut en ligne droite à vitesse uniforme. *Tout corps* : uniformité, homogénéité de l'univers. *En ligne droite* : ce n'est plus le mouvement circulaire qui est premier (celui par rapport auquel tous les autres sont, d'une façon ou d'une autre, déficients), c'est le mouvement rectiligne qui est le mouvement élémentaire, à partir duquel il faut rendre compte des mouvements effectifs (la lune devrait s'échapper de sa trajectoire, comme le projectile qu'on lance avec une fronde. Il faut donc déterminer quelle force la maintient dans sa trajectoire circulaire).

Descartes formule le principe d'inertie dans une lettre à Mersenne du 13 novembre 1629, puis dans le *Traité du Monde*, enfin dans les *Principes*. Dans le traité de 1644, le principe d'inertie est dédoublé en deux lois de la nature. La première loi de la nature est le principe de conservation de la quantité de mouvement et de repos (Descartes le justifie par la constance divine, mais aussi par le principe selon lequel aucune chose « ne se porte par l'instinct de sa nature [*ex propria natura*] à son contraire ou à la destruction de soi-même » (*Principes*, I, 37) et ajoute qu'il est confirmé par l'expérience. La seconde loi de la nature, formulée au § 39 est le principe de la continuation du mouvement en ligne droite. Il est aussi justifié par l'immutabilité divine. Les principes de la nouvelle physique ne sont pas séparables, pour Descartes, d'une référence théologique.

Les Anciens et les médiévaux n'ont pas ignoré le principe d'inertie mais ils en ont excepté le mouvement. Ils raisonnent non sur le mouvement comme tel, mais sur la chose qui en est le sujet, le mobile. Le mouvement apparaît alors comme ce par quoi la chose tend vers sa fin, son achèvement et quand la fin est atteinte, le mouvement s'arrête. Le mouvement de croissance s'arrête quand l'organisme vivant a atteint sa taille adulte, comme le mouvement du ciseau du sculpteur s'arrête au moment où la statue est entrée dans sa perfection. Tout mouvement s'ordonne à une finalité et s'arrête au moment où la fin est accomplie. Descartes lui considère le mouvement en soi, intrinsèquement, géométriquement, indépendamment de son support (qui n'est jamais rien d'autre qu'une certaine partie figurée de la matière). Dès lors il est soumis à la règle générale de la nature selon laquelle toute chose tend à sa conservation.

En résulte aussi une transformation profonde non seulement de la notion de lieu (car il n'est plus question de lieu naturel auquel chaque corps tendrait selon sa nature, mais de positions dans l'espace relatives à d'autres positions), mais aussi de la notion de force : les mouvements ne sont plus déterminés à partir des forces ; c'est au contraire l'essence de la force qui se détermine à partir de la loi fondamentale du mouvement : une force est ce

dont l'impulsion a pour conséquence une variation par rapport au mouvement uniforme en ligne droite.

Chez Kant, la loi d'inertie est la seconde loi de la mécanique : « tout changement dans la matière a une cause externe (chaque corps persévère dans son état de repos ou de mouvement en conservant même direction et même vitesse, quand une cause externe ne l'oblige pas à abandonner cet état ». On remarque une double formulation. Selon la première, qui est directe, la loi d'inertie est une spécification du principe de causalité (c'est-à-dire son application à l'objet de l'intuition externe). Sa justification n'est donc pas différente de celle du principe de causalité. La formulation habituelle est présentée comme sa conséquence, et une conséquence de grande importance, puisqu'elle consiste à délimiter strictement le domaine ontologique de la nature matérielle en excluant la vie, c'est-à-dire le pouvoir d'autodétermination. Kant distingue rigoureusement l'objet de l'intuition externe et l'objet de l'intuition interne (qui sont pourtant unis dans le tissu de l'expérience). L'objet de l'intuition externe est pure extériorité, il ne peut donc être déterminé au changement que par une cause elle aussi externe. Seul l'objet de l'intuition interne présente les conditions d'une autodétermination (le désir, la pensée, le sentiment de plaisir et de peine, l'appétit, la volonté). Kant n'exclut pas que nous ayons à chercher la cause de certains changements de la matière dans la vie, il n'exclut donc pas qu'il y ait une intersection de l'objet de l'intuition interne et de l'objet de l'intuition externe (l'union de l'âme et du corps), mais il précise aussitôt qu'il est nécessaire, par méthode, de « connaître tout d'abord les lois de la matière comme telle » et de « les purifier de l'intervention de toutes les autres causes efficientes avant de les unir à elles », non seulement parce qu'on peut supposer qu'il existe un domaine ontologique de la *matière inanimée*, régi par la seule causalité mécanique, mais aussi parce qu'on ne peut déterminer précisément ce que la matière doit à « une autre substance que la matière » sans avoir déterminé d'abord ce que la matière doit aux lois du mouvement.

Ces analyses kantienne font comprendre qu'en pensant la nature comme un principe interne ou immanent de mouvement, Aristote, sans du tout méconnaître la diversité des ordres de l'être, pense l'être de la nature selon le paradigme de la vie. Or c'est précisément ce paradigme qui est remis en question par la physique nouvelle, qui n'admet, pour la matière, la nature matérielle, qu'un principe externe de détermination. Elle parvient sans doute ainsi à établir sur des bases fermes une physique mathématique. Mais elle rencontre un certain nombre d'embarras dès le moment où il s'agit de penser la vie (qui fait apparaître dans la substance matérielle un principe interne de détermination).

La nature devenant tout extérieure à elle-même, tout ce qui, dans la physique antique se présentait comme l'intérieur de la nature se replie vers le créateur de la nature (l'esprit divin) et vers l'explorateur de la nature (l'esprit humain). En dérivent plusieurs conséquences décisives.

## 2/ La préséance ontologique de l'esprit sur le corps

La première conséquence est la distinction réelle entre l'âme ou l'esprit et le corps de l'homme

Descartes montre que nous pouvons former un concept clair et distinct de la *res cogitans* dans lequel n'entre rien de ce qui est corporel, et un concept clair et distinct de ce qui est corporel dans lequel n'entre rien de ce qui est spirituel. Or nous avons, pense Descartes, des raisons solides d'affirmer que les choses que nous concevons séparément de façon claire et distincte peuvent exister séparément. Dès le moment où nous avons conscience de nous-mêmes comme d'une *res* existante et qui en même temps se conçoit clairement et distinctement comme n'ayant aucun autre attribut que la pensée, nous pouvons affirmer que cette *res* est substantiellement distincte du corps.

Seconde conséquence : *res cogitans* et *res extensa* sont d'un rang égal, en tant qu'elles sont toutes deux des substances, mais la *res cogitans* n'en a pas moins une primauté « ontologique » sur la *res extensa*.

Pour comprendre cette situation, il suffit de se poser la question : la notion de substance a-t-elle exactement le même sens dans la *res cogitans* et dans la *res extensa* ? Un texte paraît nous obliger à répondre *oui*. Descartes écrit dans les *Principes* (I, 52) : « Et la notion que nous avons ainsi de la substance créée se rapporte en même façons à toutes, c'est-à-dire à celles qui sont immatérielles comme à celles qui sont matérielles ou corporelles ; car il faut seulement, pour entendre que ce sont des substances, que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée ». Si nous pensons la substantialité au sens de l'existence indépendante, substance pensante et substance étendue sont à égalité de rang et la notion de substance est univoque : la différence entre substance pensante et substance étendue est une différence du point de vue de l'*essence* et non pas du point de vue de la *substance*.

Mais en même temps, Descartes observe qu'« il est même plus aisé de connaître une substance qui pense ou une substance étendue que la substance toute seule, laissant à part si elle pense ou si elle est étendue ; parce qu'il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance de celle que nous avons de la pensée et de l'étendue : car elles ne diffèrent de la substance que par cela seul que nous considérons quelquefois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la chose même qui pense ou qui est étendue » (*Principes*, I, 63). Et, de ce point de vue, les choses se renversent : nous sommes en droit de supposer que la façon d'être substance de la *res cogitans* diffère de la façon d'être substance de la *res extensa* autant que l'essence de l'une, la pensée, diffère de l'essence de l'autre, l'étendue.

Nous disons : « la même âme », « le même corps » ; le mot « même » a-t-il, dans les deux formules, le même sens ? Nous pourrions le penser, à la lecture du paragraphe 64 des *Principes* qui établit une sorte de symétrie entre l'âme et le corps du point de vue de l'identité et de la variation : « ...

lorsque nous considérons qu'une même âme peut avoir plusieurs pensées diverses et qu'un même corps avec sa même grandeur peut être étendu en plusieurs façons, tantôt plus en longueur et moins en largeur ou en profondeur, et quelquefois au contraire plus en largeur et moins en longueur... ». Mais l'abrégé de la Méditation seconde (Alquié, II, 401) nous invite à une interprétation plus nuancée.

La *res cogitans*, dit Descartes, possède une telle façon d'être qu'elle conjugue en elle permanence et changement : « car, encore que tous ses accidents se changent, c'est toujours la même âme... ». Il appartient au sens d'être de l'âme de rester identique à soi dans sa variation, d'être constamment même et constamment autre et d'avoir ainsi une *substantielle* individualité. En revanche dans la *res extensa* permanence et changement se séparent. Descartes distingue « le corps pris en général » <*corpus in genere sumptum*> et « le corps humain en tant qu'il diffère des autres corps » (entendons : le corps humain considéré simplement comme un corps particulier parmi tous les autres). La formule « le corps pris en général » peut désigner un corps, n'importe quel corps, considéré dans son essence, l'extension, abstraction faite de toutes les propriétés qui en font un « ceci » particulier ; elle peut aussi désigner l'univers matériel. Mais quel que soit le sens que l'on donne à la formule, le constat est le même : le corps pris en général, c'est le corps pensé sous l'angle de l'identité, de l'invariance, alors que le corps humain, comme n'importe quel autre corps particulier, c'est le corps pensé sous l'angle de la différence, de la variation. Or voici ce que l'on constate : le corps est substance « *in genere sumptum* », mais il n'a pas de réelle substantialité en tant qu'il est considéré comme corps individué par ses propriétés et sa localisation spatio-temporelle ; dans l'être matériel, l'identité exclut la différence comme la différence exclut l'identité ; l'âme en revanche est substance non pas seulement dans son genre mais dans l'individuation que lui confèrent ses prédicats qui sont ses pensées ; dans l'âme, l'identité inclut la différence comme la différence inclut l'identité. En termes hégéliens, on pourrait dire que l'être matériel, c'est l'être où il y a différence de l'identité et de la différence, alors que l'âme ou l'esprit, c'est l'être où il y a identité de la différence et de l'identité. L'âme est une individualité substantielle parce qu'elle est capable de conjuguer identité et différence.

On voit que l'âme et le corps ne sont pas des substances dans le même sens.

Cette conclusion est corroborée par l'analyse du morceau de cire, qui met en évidence la primauté *ontologique* de la *res cogitans* sur la *res extensa*.

Rappelons le contexte. L'analyse du morceau de cire est destinée à résoudre un conflit entre ce que le sujet *croyait* « comprendre le plus distinctement » avant d'entrer dans la méditation et ce qu'il *sait* « comprendre le plus distinctement » en ce moment où il est arrivé de l'ordre des raisons.



La première connaissance métaphysiquement indubitable est la connaissance que l'esprit a de son propre être dans l'acte de penser. Cette connaissance est intellectuelle, elle vient de l'entendement. L'entendement prétend donc être la source de la première véritable compréhension distincte : dans le *cogito*, le sujet méditant n'affirme rien d'autre que ce qu'il comprend distinctement. Mais en même temps l'esprit se souvient de ce qu'il pensait avant d'entrer dans la méditation, il se souvient de sa conviction que la connaissance sensible donne une compréhension distincte de son objet, et même le plus haut degré de distinction. D'où un conflit entre entendement et sensibilité sur la question : d'où vient à l'esprit la compréhension distincte de son objet ? Vient-elle de la sensibilité ? Vient-elle de l'entendement ? L'analyse du morceau de cire est destinée à résoudre ce conflit.

Soit donc une perception sensible qui soit telle qu'au moment où nous percevons nous ayons la conviction que nous comprenons distinctement ce que nous percevons. Cette perception est nécessairement celle d'un objet particulier : ce que je vois, touche, entends, ce n'est jamais un corps en général, c'est toujours un « ceci ». Un corps en général peut peut-être être imaginé ou pensé mais non senti. Je perçois ce morceau de cire : j'ai la conviction de comprendre distinctement qu'*il y a* (quelque chose que j'appelle cire) et *ce* qu'il y a. Il n'est pas question d'existence ni d'essence : ce sont des catégories « savantes » qui sont peut-être nécessaires pour penser la perception, mais qui ne sont pas nécessaire à la perception. Il s'agit de donner la parole à la perception et d'explicitier ce qu'elle comprend distinctement sans introduire en elle des catégories qui lui sont étrangères.

Si donc j'interroge la perception sur ce qu'elle comprend, elle répond qu'elle comprend qu'il y a ce que j'appelle ce morceau de cire, lequel se présente comme un bouquet de qualités sensibles *apparentes* : la douceur, l'odeur, la couleur, la figure et la grandeur, la dureté, etc ; « apparentes » ne veut pas dire que les qualités sensibles sont de l'ordre de l'apparence mais plutôt qu'elles sont, comme dit Descartes, ce qui me fait connaître la cire, elles sont la cire elle-même dans la multiplicité inépuisable de son apparaître sensible. La cire est le sujet de cet apparaître, l'apparaître est son acte, elle est l'agent de son être.

Jusqu'à présent, on peut supposer que c'est bien la sensibilité qui comprend distinctement ce qui se présente à la perception.

Puis on approche la cire du feu. Les qualités sensibles qui présentaient la cire auparavant se perdent, d'autres se substituent à elles et pourtant « la même cire demeure ». « Personne ne peut le nier » signifie : cela fait partie de ce qui est distinctement compris. La variation a fait apparaître un invariant qui appartient manifestement à ce que je comprends distinctement.

Remarquons que l'altération des qualités sensibles de la cire est présentée par Descartes comme un appauvrissement, une exténuation des qualités sensibles. Il y avait au début un dialogue avec le sensible, le sensible était mon interlocuteur parce qu'il était un sensible, épais, charnel, résistant, agent de son apparaître. Or c'est tout cela qui se perd avec

l'altération des qualités sensibles : Il ne s'agit donc pas de faire varier les qualités sensibles de la cire, il s'agit plutôt de lui faire perdre ses qualités sensibles [« s'exhale », « s'évanouit », « se perd »]

Descartes conclut : ce que je connaissais distinctement en ce morceau de cire, « ce ne peut être rien être de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens ». Cette conclusion (qui corrobore ce qui vient d'être remarqué) est problématique : supposons qu'il y ait bien dans « ce que je comprends distinctement de la cire » quelque chose que la sensibilité ne peut pas comprendre : cela ne veut pas dire que la sensibilité ne joue pas son rôle dans ce que je comprends distinctement de la cire. Dans ce que je comprends distinctement de la cire, il pourrait y avoir à *la fois* ce que la sensibilité comprend (les qualités sensibles et leur variation) et puis autre chose, que la sensibilité ne peut pas comprendre (l'invariance de l'invariant). Le tissu de ce que je comprends distinctement pourrait être à la fois sensible et non sensible. Mais ce n'est pas dans cette direction que Descartes nous engage : nous comprenons distinctement que la même cire demeure alors que changent ses qualités sensibles ; donc les qualités sensibles et la sensibilité qui nous les fait connaître ne sont pas impliquées dans ce que nous comprenons distinctement de la cire.

« Qui » comprend distinctement que la même cire demeure ?

Descartes commence par montrer qu'il y a deux façons d'expliciter ce que nous comprenons quand nous disons que la même cire demeure.

La première s'énonce ainsi : la cire est « un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ses formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres ». Cette formule distingue bien l'invariant (un corps) et le variable, mais son défaut, ce que Descartes pense être son défaut, c'est de retenir dans la définition de « ce que je comprends distinctement du corps » quelque chose que le progrès de la réflexion nous demande d'écarter, c'est-à-dire les qualités sensibles. Certes nous savons à présent que les qualités sensibles ne sont pas la chose même, qu'elles ne suffisent pas à constituer la chose, mais nous continuons à les impliquer dans la chose ou, plus précisément, dans la définition de « ce que nous comprenons distinctement de la chose ». En un sens, cette compréhension de l'expérience est légitime : la variation des qualités sensibles nous a appris que les qualités sensibles ne sont pas toute la chose, elle ne nous a pas appris qu'elles n'avaient rien à voir avec la chose, qu'elles n'entraient pas dans le tissu des choses. Or de cela, Descartes ne veut pas. Il ne veut pas que les qualités sensibles entrent dans l'*identité* de la chose ; il cherche à éliminer les qualités sensibles de « ce que nous comprenons distinctement de la chose ». Et la suite montre comment il s'y prend.

La seconde s'énonce ainsi : la cire est « quelque chose d'étendu, de flexible et de muable ».

Comment passe-t-on de l'une à l'autre ? C'est, dit Descartes, en « éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire ». Cette formule signifie : en éloignant de la cire ce que l'expérience nous a montré (ou plutôt : est censée nous avoir montré) ne pas lui appartenir, c'est-à-dire

les qualités sensibles ; dans la seconde formulation, la cire se présente toujours comme une unité d'invariance et de variation, mais la variation s'est détachée des qualités sensibles à travers lesquelles elle apparaissait, cette variation est devenue une *possibilité* de variation et cette possibilité n'est rien d'autre que le pouvoir reconnu à l'objet de se donner (tout en restant le même) des figures et des degrés d'extension différents. L'invariant et la variation ont été réunis dans le même sujet : quelque chose d'étendu, de flexible et de muable.

Et une fois que la *variation* des qualités sensibles est réduite à la *variabilité* de la figure et de l'extension de la chose, Descartes n'a aucune difficulté à montrer que l'imagination ne peut pas suivre, accompagner cette variation. Nous comprenons distinctement que la cire reste la même à travers la variation infinie de sa figure et de son extension, cette compréhension distincte ne peut venir que du pouvoir capable d'accompagner cette variabilité infinie et de reconnaître l'invariant à travers cette variation infinie, c'est-à-dire l'entendement.

Ce que nous comprenons distinctement de la cire se révèle ainsi dépendre de l'entendement.

Mais que fait au juste l'entendement quand il conçoit que « la même cire demeure » ?

Supposons que nous demandions à un physicien cartésien ce que signifie la formule : « la même cire demeure ». Pour lui, il n'y a qu'une seule façon de comprendre cette formule. Le morceau de cire est une certaine quantité de matière ou d'étendue, composé de petites parties en cohésion les unes avec les autres. La même cire demeure tant que cette quantité de matière se conserve, quelles que soient les variations de la configuration externe (passage d'une forme à une autre) et du volume apparent. L'invariance désigne donc, d'un point de vue *physique*, la subsistance des mêmes petites parties, quels que soient la forme et le volume de l'agrégat de ces parties. Quand un corps se dilate ou se contracte, seuls les intervalles entre les petites parties composantes se sont modifiés ; dans le cas d'une dilatation, l'intervalle s'est accru et a été rempli par d'autres corps ; dans le cas d'une condensation, l'intervalle a diminué, et les corps occupant les interstices ont été refoulés à l'extérieur. Mais dans les deux cas, la quantité de matière est demeurée la même.

Est-ce de cette façon que, dans l'analyse du morceau de cire, la même cire demeure ?

On est embarrassé pour répondre. On serait tenté de répondre : oui ; si la même cire demeure, c'est que ses petites parties demeurent. Mais quelque chose y fait obstacle : dans la Méditation seconde, le sujet méditant ne sait rigoureusement rien des conditions objectives de l'invariance d'un corps naturel. Et même l'idée d'une telle recherche n'a pas de sens, tant que les fondements de la connaissance de la nature n'ont pas été établis. Il ne peut donc pas dire : la même cire demeure parce qu'elle conserve les mêmes petites parties et mon esprit ne fait que constater qu'elle conserve les mêmes petites parties ; il ne peut pas dire : voici la raison *objective* de l'invariance de

la cire, et l'opération de mon esprit est l'enregistrement subjectif de cette invariance. Le sujet méditant est contraint de suspendre le partage entre le subjectif et l'objectif ; il doit rester neutre vis-à-vis de ce partage. Donc l'expérience ne peut pas être comprise comme un accueil, une réception d'un réel qui existerait avant l'expérience et ne devrait rien à l'esprit. La neutralité du sujet méditant vis-à-vis du partage du subjectif et de l'objectif l'oblige à reconnaître que l'expérience (et les opérations de l'esprit qui y interviennent) est impliquée dans la constitution de l'objet de l'expérience.

Donc si l'entendement reconnaît que « la même cire demeure », ce n'est pas qu'il enregistrerait qu'elle demeure la même, c'est plutôt qu'il la constitue comme la même. Nous en avons deux indices :

1/ L'expérience où se révèle le caractère « intellectuel » de l'invariant est une expérience *possible*. Ce n'est pas l'objet de l'expérience (perçu ou imaginé) qui s'impose à l'expérience, c'est au contraire l'expérience (une expérience d'ordre intellectuel, dépassant la perception et l'imagination) qui s'impose à l'objet de l'expérience. Le sujet méditant impose à l'objet une variation par son libre vouloir ; il est le maître de la variation et c'est lui qui, finalement construit cette invariance en vertu de laquelle « la même cire demeure ». L'opération de l'entendement ne consiste pas à reconnaître une invariance factuelle, physique, elle consiste plutôt à donner l'objet de l'expérience la constitution qui permet de le reconnaître comme le même.

2/ D'un point de vue physique, quand on parle de l'extension d'un morceau de cire, on parle soit de la quantité de matière dont il est fait, soit de son volume apparent (qui peut varier, par dilatation ou condensation, sans que la quantité de matière varie en même temps). Ce qui demeure physiquement identique, quand un corps demeure identique, c'est son extension au sens de la quantité de matière. Dans l'analyse du morceau de cire, on ne connaît rien de l'invariance physique. Il est donc inévitable que l'extension s'entende au sens du volume apparent. Tel est bien le cas, comme le montre la phrase : « qu'est-ce maintenant que cette extension ? N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond elle augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage ? » L'extension qui, d'un point de vue physique, était le support de l'invariance (en tant que quantité de matière ou quantité d'étendue) devient ici un prédicat de variation.

Et que reste-t-il, dès lors, pour assumer l'invariance ? Il reste ce que Descartes désigne par la formule *quelque chose*. Le « quelque chose » seul est l'invariant. Mais à quoi ce « quelque chose » doit-il son invariance, si ce n'est pas à l'extension, au sens de la quantité de matière ? Il la doit à l'expérience dans laquelle se déploie la variation et dans laquelle aussi devient manifeste l'invariance, il la doit au temps qui est la condition de la variation et de l'invariance de l'invariant ; il la doit à l'esprit ou à l'entendement qui est le metteur en scène de cette séquence où une variation révèle un invariant.

Mais que doit être l'esprit ou la *res cogitans* pour faire ainsi apparaître le réel comme variable et invariant ? Il doit être capable de différer constamment de soi tout en s'identifiant constamment à soi : il doit être capable de faire coïncider en lui identité et différence. Selon l'abrégé de la 2e Méditation, le corps est ou bien pure identité sans différence (en tant que corps en général) ou bien pure différence sans identité (en tant que ce corps-ci). Or, déjouant ce qu'annonce du corps cet abrégé de la 2e Méditation, le morceau de cire apparaît comme indivisiblement même et autre. Qu'en conclure, si ce n'est que la *res cogitans* lui a prêté quelque chose de sa propre constitution ? La constitution ontologique de la *res cogitans* est au principe de la constitution ontologique de la *res extensa*.

Malgré l'égalité « ontique » des deux grandes figures de l'être créé, on constate qu'elles ne sont pas « ontologiquement » à égalité de rang. L'esprit humain est plus aisé à connaître que le corps : cette proposition ne signifie pas seulement que l'esprit aurait le privilège de l'évidence originaire ou le premier rang dans la vérité selon l'ordre des raisons. Elle signifie que, malgré la « co-réalité » de l'esprit et de la matière, l'être par excellence, la substance par excellence est l'esprit et non la matière.

Cette primauté ontologique de l'esprit sur la matière s'énonce sous quatre points de vue

1/ L'esprit réunit la substance et la relation

Chez Aristote, les deux catégories de substance et de relation sont en principe tout à fait distinctes. Penser un être sous la catégorie de la substance, c'est le considérer sous l'angle de ce qu'il est « par soi » (quelque chose qui a une identité qualifiable et autonome en vertu de son essence). Aristote dit de la substance qu'elle « paraît bien avoir surtout pour caractère d'être séparable (*chôriston*) et d'être une chose individuelle (*tode ti*) ». Penser un être sous la catégorie de la relation, c'est au contraire le considérer comme ce qu'il est par rapport à..., c'est donc lui attribuer des caractères qui ne sont pas les siens en vertu de lui-même mais n'existent que par une relation, c'est donc lui attribuer des caractères contingents, accidentels. Aucun caractère relationnel n'est essentiel

Or, le concept d'esprit brouille cette différence. Le sujet cartésien, celui qui s'apparaît et se formule à lui-même comme *cogito*, ne surgit à soi que dans une certaine relation au monde qui est une relation négative : le doute méthodique d'où surgit le *cogito* nie le monde. Cette relation négative est une véritable *relation* et non pas néant de relation. Il y a donc dans le sujet une relation, un être relationnel, qui lui sont inhérents, qui sont constitutifs de son être de sujet et de la certitude de cet être. Mais en même temps cette relation est négative et cette négativité permet au sujet de se saisir lui-même comme n'étant rien du monde ou comme pouvant former un concept clair et distinct de lui-même comme ne devant rien au monde. Cela lui assure sa posture de substance, d'être qui n'a besoin que de lui-même pour exister. L'esprit est donc indivisiblement substance et relation, Dans la Méditation troisième, cette relationalité s'approfondit, puisque le sujet

découvre l'idée d'infini au cœur de lui-même et reçoit ainsi la certitude d'être lumière naturelle.

2/ L'esprit réunit le permanent et le changeant

Le corps, nous l'avons vu, est substance "*in genere sumptum*", mais il n'a pas de réelle substantialité en tant qu'il est considéré comme corps individué par ses propriétés et sa localisation spatio-temporelle. L'âme en revanche est substance non pas seulement dans son genre mais dans l'individuation que lui confèrent ses prédicats qui sont ses pensées ; elle est substance dans son identité et dans sa variation qui ne sont pas séparables ou dans la conjonction de son identité et de sa différence.

3/ L'esprit réunit le fini et l'infini

Ce que les Grecs appellent infini, c'est l'*apeiron*, l'indéfini, au sens de ce qui manque de limite, de définition. La perfection est du côté du fini, l'imperfection du côté de l'infini.

A l'inverse, ce que les modernes appellent infini, c'est « ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé » (Anselme) Cette fois, c'est l'infini qui est le parfait et le fini qui est imparfait. L'infini est l'attribut de Dieu : Dieu est infini en tant qu'il contient tout être, en tant qu'il rassemble, à un degré suprême, toutes les réalités concevables ou en tant qu'il est *causa sui*.

Le paradoxe de l'esprit est qu'il conjugue en quelque sorte les deux concepts de l'infini, bien qu'ils soient en un sens antithétiques : la subjectivité humaine est infinie en tant qu'elle est une libre volonté qui est à l'image de Dieu. Mais elle est aussi finie, et finie sous un double point de vue : d'abord en raison de la finitude de l'entendement ; la non co-extension de la volonté (infinie) et de l'entendement (fini) signifie que le jugement est dans la possibilité permanente de faillir ; ensuite et paradoxalement en raison de son infinité ou plutôt en raison de la possibilité permanente de faire un usage négatif de cette infinité : en l'homme, la volonté infinie est indifférente » au sens où elle peut se déterminer contre le vrai et le bien. Il y a comme un usage négatif de l'infinité de la volonté qui nous fait retrouver en quelque sorte l'*apeiron* des grecs.

4/ L'esprit réunit l'être et l'apparaître, l'être et le vrai

La distinction entre être et apparaître est bien connue de la philosophie grecque. Les mobilistes, dont Protagoras, selon le *Théétète*, est le chef de file, identifient l'être à l'apparaître et l'apparaître à l'être senti, avec cette conséquence que « un en soi et par soi, rien ne l'est » ; ainsi ce que nous appelons être se disperse en une multiplicité de figures instables, qui disparaissent presque en même temps qu'elles apparaissent. Platon entend établir que cet être identifié à l'apparaître sensible n'est pas l'être véritablement être. Faut-il en conclure que l'apparaître ne serait pas impliqué dans la structure ou dans l'économie de l'être ? Très vraisemblablement non. Mais l'articulation de l'être et de l'apparaître reste problématique, comme en témoigne, dans le *Parménide*, les multiples apories de la participation.

A l'aube de la philosophie moderne, dans la pensée cartésienne, le lien de l'être et de l'apparaître se radicalise : dans la constitution de l'esprit,

être et apparaître ne sont pas séparables, puisque son sens d'être original consiste à ne pas cesser de s'apparaître à lui-même tant qu'il est.

Les rapports entre être et être vrai se prêtent à une analyse du même ordre. Quand Aristote analyse les significations multiples de l'être, il distingue l'être au sens de la multiplicité des catégories, l'être en puissance et l'être en acte, et enfin l'être au sens du vrai et du faux. Où se trouve le foyer ? Certains textes invitent à répondre : l'être véritable, l'être vraiment être, c'est l'être qui est acte pur, c'est-à-dire le divin. Mais un passage de la Métaphysique précise : « L'être par excellence est le vrai et le faux » (thèta 10). La détermination du foyer de l'être demeure indéterminée.

Lorsque Descartes instruit à son tour la question, il surmonte l'indécision en donnant la préséance à l'être en tant qu'être vrai : l'être par excellence, c'est l'être de l'esprit, puisqu'il est l'être dont la constitution implique l'auto-révélation, l'être originellement vrai.

Sous les quatre titres que nous avons examinés, l'esprit possède un sens d'être qui le distingue entièrement de celui de la matière et qui lui donne une primauté ontologique sur la matière : non seulement l'esprit se connaît lui-même avant de connaître la matière, mais cette connaissance de lui-même est le fondement de toute connaissance de la matière. La situation de la pensée cartésienne se présente donc ainsi : en un sens, esprit et matière, *res cogitans* et *res extensa* sont deux modes égaux de l'être créé, et cette égalité se traduit dans leur commune qualification de substance ; en un autre sens l'esprit ou la *res cogitans* est l'être ou la substance par excellence et la matière lui est en quelque sorte soumise. La pensée cartésienne est partagée entre deux motifs rivaux. Cette rivalité ne se résoudra qu'avec la radicalisation, dans l'idéalisme transcendantal kantien, de la primauté ontologique de l'esprit. En même temps s'atténueront les apories cartésiennes de l'union de l'âme et du corps, qui sont une conséquence du dualisme substantialiste.

### 3/ Les apories de l'union de l'âme et du corps

L'âme, pour les anciens, est à la fois (dans le vivant et dans l'homme en tant que vivant) le principe de la vie et (dans l'homme, non plus en tant que vivant mais en tant qu'homme) le principe de la pensée. Descartes refuse cette bivalence de l'âme : pour Descartes, le principe de la vie se trouve dans la matière, les lois de la nature matérielle, et le principe de la pensée se trouve dans l'esprit. L'âme au sens des Anciens assurait une sorte de commensurabilité entre la vie et la pensée. Le refus de cette commensurabilité tend jusqu'à la rupture la différence entre la vie et la pensée : les actes corporels n'ont aucune affinité avec les actes spirituels, il n'y a aucune commune mesure entre les actes dits «intellectuels» (*cogitativos*), «comme entendre, vouloir, imaginer, sentir etc..», que nous attribuons à l'âme, et les actes dits «corporels», «comme la grandeur, la figure, le mouvement...». Comment, dans ces conditions, penser l'union de

l'âme et du corps ? C'est cette question que la correspondance de Descartes avec Elisabeth affronte.

Élisabeth demande à Descartes "comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante)" (lettre du 16 mai 1643). Des choses entièrement hétérogènes peuvent-elles bien agir l'une sur l'autre, l'appartenance à un même ordre d'être n'est-elle pas la condition de la causalité ?

La façon dont Elisabeth questionne montre qu'elle a une idée de la direction dans laquelle pourrait se trouver une solution. Elle dit en effet : "...pourquoi je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre Métaphysique, c'est-à-dire de sa substance séparée de son action, de la pensée..." Ce qui intéresse ici Elisabeth, c'est la substance séparée de son action, c'est la distinction entre la substance dite pensante et l'acte qui nous la fait connaître comme pensante et qui passe pour être son attribut essentiel. Il s'agit de considérer les substances (pensante et étendue) en elles-mêmes, c'est-à-dire en faisant abstraction de leur attribut essentiel (la pensée et l'étendue) ; et si on les considère ainsi, on peut envisager l'hypothèse qu'une influence s'exerce entre la substance (que nous connaissons comme) pensante et la substance (que nous connaissons comme) étendue, en quelque sorte *en deçà* de l'attribut essentiel qui nous fait connaître chacune comme radicalement hétérogène à l'autre. Il pourrait y avoir, en deçà de l'incommensurabilité des attributs, une commensurabilité des sujets de ces attributs, c'est-à-dire des substances, et cette commensurabilité des substances rendrait l'interaction de l'âme et du corps possible. Cette orientation est suggérée par Hobbes dans les troisièmes objections : Hobbes soutient qu'il n'y a qu'une substance (étendue) et il fait de la pensée et de l'étendue deux actes de cette substance étendue.

La solution que propose Descartes est tout autrement orientée. Dans la lettre du 21 mai 1643, Descartes montre que l'embarras naît d'une confusion entre les différentes idées dont proviennent toutes les connaissances que nous avons de l'âme, l'idée qui nous la fait connaître dans sa nature intrinsèque comme pure *res cogitans*, substantiellement distincte de la *res extensa*, et celle qui nous la fait connaître dans la facticité de son union au corps.

Pour le dire autrement, l'embarras vient du fait que nous oublions la dépendance des choses que nous connaissons par rapport aux idées qui nous les font connaître. En l'espèce, nous oublions la dépendance de l'âme comprise comme *res cogitans*, substantiellement distincte du corps, envers la notion primitive de la *pensée*. Si l'âme nous paraît présenter un sens d'être qui rend inintelligible une influence réelle réciproque avec le corps, c'est dans l'exacte mesure où nous la pensons par la notion primitive de la pensée. Or l'âme n'est pas identifiable avec ce que nous en connaissons par la notion primitive de la pensée, comme le montre la possibilité de l'appréhender sous une autre notion que celle de la pure pensée, c'est-à-dire par la notion primitive de l'union de l'âme et du corps.



Descartes souligne donc la dépendance de nos connaissances vis-à-vis des notions primitives qui ordonnent le champ de tout ce qui peut être connu par l'homme. Sous cette seconde perspective, l'attribut de la pensée n'est pas seulement l'acte propre de l'âme, il est aussi et surtout une des deux notions primitives qui nous font connaître l'âme dans ses actes ; le centre de gravité de l'attribut se déplace de l'être vers la connaissance. Ainsi une place est faite pour une autre idée de l'âme, précisément celle qui nous la fait connaître dans son union au corps. La solution cartésienne, étonnamment moderne (« critique » avant la lettre), consiste à nous rappeler que la nature de l'âme n'est pas séparable des notions à travers lesquelles nous l'appréhendons et que, si nous avons deux notions de l'âme, il est inévitable que la nature de l'âme elle aussi se dédouble. Tel est bien le cas : l'âme est impliquée dans deux réseaux de signification et d'expérience et ainsi elle se dédouble : en l'un, elle est pure substance pensante, en l'autre elle est unie au corps et elle a tous les attributs accompagnant cette union (en particulier la « force de mouvoir le corps » dans le mouvement volontaire) Et aucune alchimie ne pourra résoudre cette dualité en unité.

Il apparaît donc qu'il est impossible de comprendre l'action volontaire et l'affectivité à partir de la seule notion primitive de la pensée ou de la seule notion primitive de l'étendue, pas plus qu'il ne serait possible de comprendre les modalités du corps à partir de la notion primitive de la pensée, ou les modalités de l'âme à partir de la notion primitive de l'étendue.

La lettre du 28 juin 1643 revient sur «la différence qui est entre ces trois sortes de notions»- en précisant la nature de l'acte par lequel nous concevons, sous leur notion primitives respectives l'âme, le corps, et l'union de l'âme et du corps.

"L'âme ne se conçoit que par l'entendement pur" : étant substantiellement distincte du corps, l'âme ne peut être conçue en sa propre nature que par une représentation qui soit indépendante de l'union de fait de l'âme avec le corps.

"Le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements se peuvent aussi connaître par l'entendement seul..." ; et en effet la connaissance de l'essence du corps et de ses propriétés (géométriques) est indépendante de l'existence factuelle des corps ; elle n'est donc pas soumise à l'union factuelle de l'âme avec le corps, qui est impliquée dans la perception de l'existence des corps. Ainsi quand nous concevons, selon la formulation de la lettre à Morus du 5 février 1649, "un corps continu d'une grandeur indéterminée ou indéfinie, dans lequel on ne considère que l'étendue", cette conception se fait par l'entendement seul, qui suffit donc à la connaissance de l'essence du corps (l'extension). Mais, précise Descartes, le corps se connaît "beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination" : en concevant le corps, l'esprit conçoit par sa propre puissance de penser un étant dont le mode d'être est entièrement différent du sien. La pensée du corps exige que l'esprit se détourne de lui-même, de sa propre nature ; elle peut donc être secondée et facilitée par le concours de l'imagination, qui est un pouvoir de penser fondé dans l'union de l'âme et du

corps et destiné spécifiquement à la représentation des corps ; et même si l'essence du corps, l'étendue en tant que telle, ne relève pas de l'imagination mais de l'entendement seul, l'imagination est impliquée dans la définition commune des corps (lettre à Morus du 5 février 1649 ). En revanche la sensibilité ne participe pas à la détermination fondamentale de l'être corporel (bien qu'elle soit impliquée dans la connaissance de l'existence des corps).

Enfin, toutes les connaissances relevant de la notion primitive de l'union de l'âme et du corps sont du ressort de la sensibilité. Lorsque l'entendement et même l'imagination cherchent à s'approprier ces connaissances, ils n'y trouvent que de la confusion. Et en effet, l'entendement est une faculté de penser la *res cogitans* et la *res extensa* en leur essence distinctive ; il ne peut qu'échouer à penser leur communication factuelle dans la vie. Et la situation de l'imagination n'est pas foncièrement différente ; il est vrai qu'elle n'est possible que dans l'union de l'âme et du corps ; du point de vue de son origine, elle est à l'intersection de la *res cogitans* et de la *res extensa*. Mais du point de vue de son intentionnalité, elle est entièrement orientée vers la *res extensa* ; elle est une faculté de la rendre quasi *présente* à la pensée. En revanche, la sensibilité qui non seulement provient de l'union, mais découvre l'union de l'âme et du corps, et qui est même destinée à découvrir cette union, nous en donne une connaissance claire : son objet, l'union comme telle, y est présent *en personne*, sans qu'un doute soit possible sur l'existence ou la nature de cette union. Mais cette clarté est une clarté pour la sensibilité et pour elle seule, c'est une clarté pour la vie, non pour la philosophie. Pour éprouver l'évidence de l'union, il suffit de "s'abstenir de méditer", c'est-à-dire de sortir de la philosophie et de retrouver les évidences fondées dans notre nature. La philosophie ne peut pas se rendre co-extensive à la vie et savoir la vie mieux que la vie elle-même ; elle ne peut pas prétendre être la vérité de la vie. Et c'est pourquoi la philosophie, et en particulier la philosophie première, la métaphysique, en tant qu'elle détourne de la vie et brouille les évidences du vivre, ne peut pas être, pour Descartes, une activité constante ou du moins l'activité la plus constante de la vie.

Enfin, ce que Descartes propose à Élisabeth, en résolution des difficultés qu'elle souligne, c'est une distinction entre des ordres de sens. Si l'on répugne à attribuer à une âme purement immatérielle une influence sur la matière, il suffira, pour rendre cette influence intelligible, d'attribuer à l'âme matérialité et extension. Car cette attribution est permise, dès lors qu'il s'agit de comprendre l'union de l'âme et du corps : penser l'âme comme étendue, ce n'est rien d'autre que se représenter son union au corps. Et quand le moment viendra de revenir à la distinction de l'âme et du corps, il suffira de remarquer "que la matière qu'[on] aura attribuée à cette pensée n'est pas la pensée même" et que la pensée en elle-même, dans la nudité de son essence, n'est rien de matériel ; ou bien encore que l'extension attribuée à la pensée n'est pas de même nature que l'extension de la matière, puisque la seconde assigne à chaque corps un lieu dont tous les autres sont exclus,

alors que l'âme unie au corps, co-extensive au corps, est sise dans un lieu où s'étend déjà de la matière corporelle.

L'union de l'âme et du corps demande à être comprise, là est le paradoxe, comme une dualité qui est unité ou comme une unité qui est dualité. Penser l'union de l'âme et du corps, c'est « les concevoir comme une seule chose », « une seule personne », mais sans extinction de la dualité puisque cette personne *une* « a ensemble un corps et une pensée, lesquels sont de telle nature que cette pensée peut mouvoir le corps et sentir les accidents qui lui arrivent ».

Les réticences d'Élisabeth sont reprises dans sa lettre du 1<sup>e</sup> juillet 1643. Si nous avons par les sens une expérience très évidente de l'union de l'âme et du corps, cette expérience nous fait connaître, observe-t-elle, le *fait* de l'union, mais non son *comment* ; si on cherche à se représenter le comment, on est conduit, ajoute-t-elle, à supposer qu'il existe des propriétés de l'âme qui nous sont inconnues, parmi lesquelles l'extension, entendons : non pas une extension appartenant à l'âme en tant qu'elle est conçue sous la notion primitive de l'union de l'âme et du corps, et qui n'est rien d'autre que la représentation de son union au corps, mais une extension *intrinsèque*, appartenant à l'âme comme telle, qui ne serait pas nécessaire à l'exercice de la pensée, mais "à quelque autre fonction de l'âme qui ne lui est pas moins essentielle". Alors que Descartes, en identifiant l'acte (la pensée) et son sujet (la *res cogitans*), cherche la solution dans la distinction des notions primitives ou dans l'ordre des raisons, Élisabeth, en soutenant que l'âme ne se réduit pas à l'opération (la pensée) qui nous la fait connaître, cherche la solution dans l'ordre de l'être.

Concluons en observant que le problème de l'union de l'âme et du corps fait apparaître dans la pensée cartésienne une sorte d'indécision entre deux orientations.

1/ La correspondance avec Elisabeth travaille le problème dans une orientation idéaliste qui donne préséance au sens et comprend l'être comme une fonction du sens plutôt que le sens comme une fonction de l'être : Descartes cherche la solution dans une distinction des ordres de sens et d'expériences.

2/ Le *Traité des passions* montre une orientation un peu différente : ce qui intéresse Descartes dans cet ouvrage, c'est de penser les modalités de l'interaction de l'âme et du corps (comme le montre l'article 2 : "Puis aussi je considère que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe, et que par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une passion est communément en lui une action ; en sorte qu'il n'y a point de meilleur chemin pour parvenir à la connaissance de nos passions que d'examiner la différence qui est entre l'âme et le corps, afin de connaître auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous" (Alquié, III, 952-953). Pour qu'une interaction soit pensable, on ne peut plus (seulement) considérer l'âme et le corps dans l'unité de sens qu'offre la 3<sup>e</sup> notion primitive, on doit les considérer (aussi) comme des domaines d'être assez

séparés pour exercer l'un sur l'autre une causalité. On voit donc ici réapparaître un primat de l'être. Or avec cette relation de causalité reviennent toutes les difficultés qu'Elisabeth avait soulignées et que Descartes avait tenté de résoudre en abandonnant le terrain de la causalité.

### III/ LA RELECTURE KANTIENNE DES RAPPORTS ENTRE L'ESPRIT ET LA MATIÈRE : L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL EST UN RÉALISME EMPIRIQUE

Nous avons vu au chapitre précédent que la pensée cartésienne présente, concernant les rapports entre esprit et matière, une certaine indécision. Esprit et matière sont à la fois deux figures de l'être et deux domaines de l'expérience. En tant que figures de l'être, esprit et matière ont le même rang de substance et entrent dans une relation d'interaction. En tant que domaines de l'expérience, esprit et matière n'ont plus exactement le même rang et une primauté revient à l'esprit, puisque l'esprit ne peut avoir une expérience des corps ou une expérience de sa propre union au corps sans être tout d'abord ouvert à lui-même et à sa propre nature, ouverture que Descartes a nommée *cogito*.

Kant, après d'autres, hérite cette situation d'indécision. Il la résout en radicalisant la seconde de ces deux orientations, celle qui fait de l'être une fonction de l'expérience. La solution kantienne se résume dans la conjonction d'un idéalisme transcendantal et d'un réalisme empirique. Etablir en philosophie un idéalisme transcendantal, c'est affirmer la primauté ontologique ou transcendantale de l'esprit ou de la subjectivité, en tant que celle-ci est *pouvoir* d'ouvrir ce que nous appelons monde ou nature (un monde ou une nature dont font partie la "matière" et le moi psychologique ou empirique). Présenter cet idéalisme transcendantal comme un réalisme empirique, c'est affirmer que ce monde ou cette nature sont l'objet d'une connaissance vraie, que la matière existe et que, dans le champ de l'expérience il ne peut être question de donner à la subjectivité (empirique) et aux phénomènes psychiques une plus haute réalité qu'à la matière et aux phénomènes physiques car les uns et les autres sont indivisiblement unis dans le tissu de l'expérience. Retrouvant, dans le concept d'un sujet transcendantal, la primauté ontologique cartésienne de l'esprit sur la matière, Kant retrouve aussi l'égalité que Descartes avait établie entre *res cogitans* et *res extensa*, non plus, cette fois, au sens d'une interaction entre deux *choses en soi* mais au sens d'une coordination de deux *régions de l'expérience*.

Kant affirme que la connaissance humaine relève de deux sources : la spontanéité de l'entendement et la réceptivité de la sensibilité, le pouvoir de penser et le pouvoir d'être affecté. Rendre compte de la possibilité de la connaissance, c'est expliquer comment ces deux pôles, l'esprit actif et l'esprit passif, sont articulés. Le problème est traditionnel. Ce qui est en Kant tout à fait original est la façon dont il le résout. Pour Kant, en effet, il n'est plus

question d'opposer un esprit qui serait pure *res cogitans* inétendue, étrangère à l'extension et une matière qui serait pure *res extensa* étrangère à la pensée : l'esprit n'est pas quelque chose d'hétérogène à l'étendue, non pas au sens (matérialiste) où il serait "produit" par la matière, mais au sens où l'espace, avant d'appartenir au monde, avant d'être "du monde", est une forme de la sensibilité, c'est-à-dire une structure de la transcendance ou de l'ouverture de l'esprit au monde. Et inversement la matière participe de l'esprit, non pas au sens où elle serait une simple représentation de l'esprit mais au sens où, pôle d'invariance ou de permanence de l'expérience, elle suppose, comme la condition de sa possibilité, que l'esprit ait ouvert un champ spatial et temporel de l'expérience.

### 1/ Espace et temps, figures de la transcendance.

Ce qui est novateur, dans la façon kantienne de penser l'articulation de l'esprit et de la matière, est établi dès l'Esthétique transcendantale (que prolonge, ensuite, dans l'Analytique transcendantale, la doctrine de l'imagination transcendantale).

Dans l'Esthétique transcendantale, Kant montre que la sensation relève de deux "sens", le sens externe dont la forme est l'espace et le sens interne dont la forme est le temps. Le sens externe et le sens interne sont des modes de représentation spécifiés par leur forme : le sens externe est celui par lequel nous nous représentons des objets dans l'espace hors de nous ; le sens interne est celui par lequel nous sommes conscients de nos propres représentations dans leur diversité temporelle ; toutes les représentations relèvent donc du sens interne, en tant simplement que nous en sommes conscients. Parmi elles, nous distinguons celles qui relèvent *en outre* du sens externe (c'est-à-dire celles qui représentent des objets dans l'espace hors de nous) et celles qui relèvent du *seul* sens interne (et qui expriment la conscience que l'esprit a de lui-même quand il se représente en général quelque chose). Le sens interne désignera donc tantôt la sensibilité en général, la réception des représentations dans l'esprit (le *Gemüt*), tantôt la sensibilité et comme l'attention de l'esprit à son propre état, par contraste avec la sensibilité externe, qui est l'ouverture sensible de l'esprit aux objets dans l'espace hors de lui.

Examinons le cas du sens externe et de l'espace

Le concept de l'espace que présente l'*Esthétique transcendantale* a été élaboré au fil d'une discussion de Kant avec Leibniz et Newton.

La critique de la conception leibnizienne de l'espace est amorcée dans l'opuscule intitulé *Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace* (1768). Kant y montre que la conception leibnizienne de l'espace ne permet pas de rendre compte du phénomène de l'orientation, par exemple l'orientation inverse des objets symétriques (les deux mains) ou bien l'orientation de l'enroulement d'une spirale (comme celle d'une plante

grimpeur autour de son tuteur). La critique de Leibniz se poursuit, mais dans un sens différent, dans la *Dissertation* de 1770 : en faisant de l'espace le phénomène sensible et, parce que sensible, confus des rapports rationnels ou intelligibles entre les choses, Leibniz est, selon Kant, incapable de rendre compte de l'universalité et de la nécessité mathématique. Ce thème est repris dans l'*Esthétique transcendantale*.

La critique de la conception newtonienne de l'espace est un peu plus tardive. En 1768 Kant est encore très proche, contre Leibniz, de la conception newtonienne de l'espace : il l'estime capable de rendre compte non seulement du phénomène de l'orientation mais aussi de l'universalité et de la nécessité de la connaissance mathématique. La critique de Newton sur la question de l'espace se construit entre 1768 et 1770 et elle est tout à fait manifeste dans la *Dissertation* : concevoir l'espace comme un "réceptacle absolu", c'est aller au devant de difficultés métaphysiques insolubles. Dans l'*Esthétique transcendantale*, les motifs de refuser l'espace newtonien sont les mêmes, mais Kant souligne en plus que l'idéalité de l'espace, établie par l'*Esthétique*, rend bien mieux compte que la conception newtonienne de l'espace de la possibilité d'une connaissance synthétique a priori.

Ce travail critique est résumé dans le § 2 de l'*Esthétique* (A 22, B 37, TP 55, R 119-120). Kant montre qu'il y a trois façons de comprendre l'espace : on peut le comprendre comme être réel ou substantiel ou bien comme détermination inhérente aux choses ou bien encore comme relation entre les choses ; ce troisième cas de figure est lui-même dédoublé : si l'espace est relation entre les choses, il peut s'agir d'une relation indépendante de notre pouvoir de les intuitionner, ou bien d'une relation tenant à la constitution subjective de notre esprit. On voit donc apparaître deux interrogations croisées : espace et temps sont-ils substance, accident ou relation ? Et espace et temps sont-ils ou non indépendants de notre intuition ? On constate que, dans le développement, cette typologie se simplifie : soutenant l'idéalité de l'espace, Kant prend pour adversaire le réalisme, c'est-à-dire toute doctrine attribuant une réalité à l'espace, soit au titre de substance soit au titre de « contenant » du réel (Newton et les newtoniens), soit même au titre de relation entre les choses ou d'accidents de la substance (Leibniz).

Comment la critique kantienne du réalisme se formule-t-elle ?

Pour les newtoniens, l'espace et le temps sont (au jugement de Kant) "deux non-êtres éternels et infinis subsistant par eux-mêmes, qui n'existent (sans pourtant être quelque chose de réel) que pour comprendre en eux tout le réel" (*Critique*, A 40, B 56, TP 67, R 132) ou bien "deux choses infinies qui ne sont pas des substances ni non plus quelque chose qui soit réellement inhérent aux substances, mais qui doivent pourtant nécessairement être quelque chose d'existant et même la condition nécessaire de l'existence de toutes choses" (B 70, TP 74, R 140). Espace et temps, chez les newtoniens existeraient en soi mais seraient en même temps des non-être, des non-réalités, en tant que réceptacles de tout le réel. Pour Kant cette conception est contradictoire : l'existence ne peut appartenir qu'au réel. Si les

newtoniens avaient été conséquents, l'antériorité (l'apriorité) qu'ils affirment de l'espace et du temps sur tout ce qui est réel aurait dû les conduire au thème de l'idéalité.

Quant aux leibniziens, ils font de l'espace une relation entre des choses existantes, qui "s'évanouit quand on supprime les choses", et ils font du temps une "réalité abstraite de la succession des états intérieurs" ; l'espace et le temps seraient ainsi des rapports entre les choses, tirés de l'expérience et représentés confusément. Les leibniziens, observe Kant, commettent une faute plus grave que les newtoniens. Non seulement ils éliminent toute certitude apodictique des mathématiques, mais leur conception de l'espace et du temps est un "cercle" : l'expérience des choses spatiales et temporelles nous donne l'idée de l'espace et du temps, mais elle ne fait que rendre à l'esprit ce que l'esprit lui avait préalablement donné. Kant argumente de la façon suivante. Supposons une expérience qui soit capable, comme le veulent les leibniziens, de nous fournir les concepts d'espace et de temps. Dans une telle expérience, les choses doivent se donner comme extérieures à moi et comme extérieures les unes aux autres ; elles doivent se donner comme existant simultanément ou successivement ; or une telle expérience implique manifestement déjà l'espace et le temps ; une expérience capable de nous faire voir les choses non seulement comme distinctes, mais comme "placées dans des lieux différents" (*CRP* p. TP 56, R 120) est une expérience déjà ordonnée spatialement. Ce n'est pas l'extériorité réciproque des corps qui fonde le concept d'espace, c'est le concept d'espace qui fonde les relations d'extériorité et de juxtaposition des corps (et l'argument est le même en ce qui concerne le temps). L'espace et le temps ordonnent le champ de l'expérience ; c'est donc à même l'expérience, dans le monde, que nous appréhendons l'espace et le temps (car toute notre connaissance commence avec l'expérience) mais ils n'y sont pas comme des choses ; ils ne sont pas "reçus" de l'expérience ; ils sont présents dans l'expérience à partir de l'esprit. L'espace devra donc être pensé comme un schéma de coordination des phénomènes, fondé sur une loi fixe, dépendante de l'esprit (*Dissertation*) ou bien comme "la condition subjective de la sensibilité sous laquelle seulement, pour nous, une intuition externe est possible" (*CRP* A 26, B 42, TP 58, R 123).

Concluons-nous de cette lecture de l'Esthétique transcendantale que la subjectivité kantienne est spatiale et charnelle ? Kant abandonne, il est vrai, l'opposition entre une *res cogitans* qui serait pure intériorité ou pure intimité à soi et une *res extensa* qui serait pur dehors ou pure extériorité. Mais ce que Kant substitue à cette opposition, c'est une pensée de la *subjectivité de l'espace*, plutôt qu'une pensée de la *spatialité du sujet*. Quand nous lisons l'Esthétique transcendantale, nous observons que l'argumentation kantienne est obscurcie par la non distinction de trois modalités de relation spatiale que le travail phénoménologique nous a appris à distinguer. La première est l'éloignement au sens de l'éloignement originaire (par rapport à mon *ici*) de tout ce que je rencontre comme proche ou comme lointain dans l'horizon du monde. La seconde est l'éloignement

au sens de l'éloignement de la fenêtre par rapport à la chaise. La troisième est la distance entre deux points géométrique. L'alinéa 1 de l'Exposition métaphysique de l'espace assimile entièrement l'extériorité des choses par rapport à moi et l'extériorité des choses entre elles (ce qui veut dire que l'espace au sens d'une structure de la transcendance est replié sur l'espace au sens du rapport d'extériorité des choses). Et la conséquence de cette non distinction est la suivante : Kant partage le moi en deux dimensions : le moi *empirique*, constitué, "incorporé", intra-spatial, comme les autres choses (et ce moi empirique est extérieur aux choses comme les choses sont extérieur entre elles) et le moi *transcendantal*, qui "décrit" l'espace, mais qui ne peut ainsi le décrire que parce qu'il est en surplomb par rapport à l'espace qu'il décrit et non pas "engagé" en lui. L'espace est subjectif, mais le sujet n'est pas spatial ; plus exactement : ou bien le sujet est spatial, mais alors il n'est pas vraiment sujet, il a exactement la même constitution que les autres objets d'expérience ; ou bien le sujet est vraiment sujet, mais il n'est pas spatial, il ouvre l'espace sans *en être*. Kant a pensé l'espace comme une structure de la transcendance du sujet ou de l'ouverture du sujet à un monde ou à une nature, mais le sujet n'est pas impliqué en cette spatialité qui accompagne sa transcendance ou il ne l'est qu'en qualité de sujet empirique, sujet qui n'est plus vraiment sujet, esprit qui n'est plus vraiment esprit.

Examinons à présent le cas du sens interne.

Sens externe et sens interne se distinguent comme les deux façons dont l'esprit peut être affecté : dans le sens externe l'esprit est affecté par tout ce qui n'est pas l'esprit ; dans le sens interne l'esprit est affecté par sa propre activité. Kant écrit dans les "Remarques générales sur l'Esthétique transcendantale" au sujet du sens interne : "Non seulement les représentations *des sens externes* y constituent la matière propre dont nous remplissons notre esprit, mais le temps où nous situons ces représentations, qui lui-même précède la conscience que nous en avons dans l'expérience et est à leur fondement en tant que condition formelle de la manière dont nous les situons dans l'esprit, contient déjà des relations de succession, de simultanéité ainsi qu'entre la simultanéité et la succession (relation de permanence). Or ce qui, comme représentation, peut précéder tout acte de penser quelque chose, c'est l'intuition, et quand elle ne contient que des relations, c'est la forme de l'intuition, laquelle, dans la mesure où elle ne représente rien, sauf dans le cas où quelque chose est posé dans l'esprit, ne peut être autre chose que la manière dont l'esprit est affecté par sa propre activité, à savoir celle qui consiste à poser la représentation de ces relations, par conséquent par lui-même, c'est-à-dire un sens interne du point de sa forme" (B 67-68, TP 72-73, R 138).

Cette proposition difficile peut se comprendre ainsi : 1/ quand l'esprit est affecté par un donné, le sens externe présente ce qui affecte ainsi l'esprit comme une diversité spatiale, 2/ l'esprit déploie une certaine activité pour appréhender, s'approprier ce divers (il le parcourt et le rassemble), 3/ ce travail d'appropriation, d'unification affecte l'esprit. Donc la réceptivité de l'esprit, c'est-à-dire la sensibilité est affectée à la fois 1/ dans le sens externe



par ce qu'elle reçoit de ce qui n'est pas l'esprit et 2/ dans le sens interne par l'activité que l'esprit déploie pour s'approprier ce qui est reçu de ce qui n'est pas l'esprit. L'espace est la forme de la réceptivité de l'esprit envers ce qui n'est pas l'esprit (il est comme l'interface entre l'esprit et ce qui n'est pas l'esprit) ; le temps est la forme de la réceptivité de l'esprit envers sa propre activité (et il est donc l'interface entre l'esprit réceptif et l'esprit actif). Le temps est donc par excellence la dimension de l'auto-affection de l'esprit : affection, il relève de la réceptivité de l'esprit, *auto*-affection, il relève de la réceptivité de l'esprit envers sa propre activité.

Temps et espace ont, dans la constitution du sujet et dans ses opérations transcendantales (la construction du champ de l'expérience) un rôle égal mais différent.

L'espace reçoit le divers de la sensation, il est la dimension de la rencontre de l'altérité ; et pour cette raison il donne aussi aux catégories leur ancrage dans la réalité (comme le remarque Kant, seul l'objet dans l'espace apporte la preuve de la réalité objective des catégories ).

Le temps fournit à l'esprit les schèmes qui font communiquer la spontanéité et la réceptivité, mais il n'accède au réel que par l'espace, qu'en se figurant spatialement : le schème de la permanence, correspondant à la catégorie de substance n'accède au réel qu'en se figurant spatialement comme quelque chose de permanent dans l'espace.

L'esprit, tel que le comprend Kant, est donc indivisiblement un pouvoir d'agir, un pouvoir de pâtir et un pouvoir de coordonner son agir et son pâtir par la structure spatiale et temporelle de son ouverture au monde.

Ce concept novateur de l'esprit est-il compatible avec les notions d'âme ou d'être pensant telles qu'elles sont en usage dans la psychologie rationnelle ? Quelles que soient ses critiques envers celle-ci, Kant n'est pas opposé à l'usage de telles notions. Kant ne renonce pas à formuler le *je pense* comme un *je suis*. Il ne renonce pas à présenter l'ego pensant, notamment dans le chapitre traitant des paralogismes, comme *être* pensant (et cette terminologie n'est pas seulement celle de la psychologie rationnelle : Kant la fait sienne). Enfin il ne renonce pas non plus à la notion d'âme. En même temps il veille à dissiper un certain nombre d'équivoques qui ont produit les illusions de la psychologie rationnelle.

Pourquoi l'aperception se pense t-elle elle-même comme être pensant ? Pourquoi la conscience que le Moi pur prend de lui-même en pensant s'exprime t-elle comme une conscience d'exister ?

La raison principale de cette situation peut être exprimée ainsi. Le je pense s'actualise à la faveur d'une sensation ou d'une perception qui reste avant qu'intervienne une détermination catégoriale, indéterminée, il s'actualise à la faveur de la présence d'un donné, sans lequel le pouvoir intellectuel n'aurait pas à s'exercer et ne pourrait donc prendre conscience de soi. Et le sentiment de l'existence, le *sum* du *cogito*, surgit à la jointure du *je pense* et du donné, il exprime leur unité indivisible : aucun donné sans un *je pense*, aucun *je pense* sans un donné. Mais cette unité indivisible ne les rend

pas identiques : le donné reste de l'ordre de la passivité et le *je pense* de l'ordre de la spontanéité. Et dans la mesure où le *je pense* s'accompagne d'un sentiment d'existence, celui-ci ne présente aucun caractère empirique : l'existence n'est pas encore ici une catégorie s'appliquant à un objet déterminé, le verbe *exister* n'a pas encore vraiment un sujet : non pas *j'existe*, mais plutôt : *il y a*.

Il est essentiel, du point de vue de Kant, de ne pas perdre de vue la différence qui sépare le sentiment d'existence pré-catégorial, pré-empirique, pré-modal accompagnant l'actualisation du moi pur et l'existence catégorialement qualifiée qui appartient au Moi empirique.

Quand on ne distingue pas clairement ces deux figures de l'existence du moi, on attribue illusoirement au Moi pur une existence catégorialement qualifiée, comme celle qui appartient au moi empirique (sans tenir compte de la condition qui seule permet d'attribuer une existence qualifiée au Moi empirique, c'est-à-dire son insertion dans un champ d'expérience où l'expérience interne et l'expérience externe sont inséparables), on attribue au Moi pur une existence qualifiée *et* indépendante de l'objet du sens externe, on affirme "l'existence séparée possible de mon Moi pensant" (B 427, TP 317, R 413).

Une telle affirmation est, d'un point de vue kantien, tout à fait abusive. Il est vrai que nous devons distinguer l'objet du sens externe et l'objet du sens interne ; il est vrai "que notre sujet pensant n'est pas corporel, c'est-à-dire qu'étant donné que nous nous le représentons comme objet du sens interne, il ne peut être, en tant qu'il pense, un objet des sens externes, c'est-à-dire un phénomène situé dans l'espace" (A 357, TP 289, R 369) ; il est vrai que nous distinguons, habituellement, pour cette raison, l'âme et le corps. Mais il n'est assurément pas possible d'en conclure qu'il y a en l'homme deux substances distinctes et que l'âme peut agir selon sa nature, qui est la pensée, tout à fait indépendamment d'un corps : "Emettre l'opinion, écrit Kant, qu'il existe dans l'univers matériel de purs esprits qui pensent sans avoir de corps (si, comme de juste, on écarte certains phénomènes réels donnés pour tels), cela s'appelle de la fiction et n'est pas du tout une affaire d'opinion, mais la simple idée qui reste, quand, d'un être pensant, on a ôté tout ce qui est matériel, lui laissant cependant la pensée. Nous ne pouvons en effet décider si la pensée (que nous connaissons seulement dans l'homme, c'est-à-dire en liaison avec un corps) subsiste alors. Une telle chose est un être sophistique (*ens rationis ratiocinantis*) et non un être de raison (*ens rationis ratiocinatae*)". Que l'entendement construise le concept d'un certain objet, que cet objet ne comporte aucune contradiction interne, cela ne nous dit rigoureusement rien de l'existence de cet objet. Ainsi nous prenons le concept de l'homme que nous connaissons comme un être pensant et matériel, nous en supprimons par la pensée l'aspect matériel, et nous supposons que l'esprit pur que nous obtenons par cette abstraction est capable d'exister et de produire des effets dans le monde. Une telle supposition est arbitraire puisqu'elle n'est ni confirmée ni infirmée par l'expérience ou plutôt parce qu'elle n'est à la rigueur ni

confirmable ni infirmable. Il n'y a pas d'expérience possible en dehors de l'objet du sens externe, en dehors de quelque chose de matériel dans l'espace, donc l'expérience humaine est par sa nature même incompatible avec l'idée de l'*expérience* d'un esprit immatériel.

Dans la critique du second paralogisme de la psychologie rationnelle, une argumentation fondée sur la distinction entre le phénomène et la chose en soi conduit au même résultat. Kant montre que si l'objet du sens externe (la matière) et l'objet du sens interne (l'âme) étaient des choses en soi, l'hétérogénéité de leur mode d'être (la composition de l'une et la simplicité de l'autre) autoriserait la supposition d'une indépendance essentielle. Mais si l'âme et la matière ne sont que des phénomènes, rien n'interdit de les rapporter à un même substrat méta-empirique : l'hypothèse est permise puisque la nature du substrat des phénomènes m'est totalement inconnue. Et dans ce cas : « le même être qui, sous un certain rapport, est dit corporel, serait en même temps sous un autre rapport un être pensant [...] Par là disparaîtrait cette façon de s'exprimer selon laquelle seule pensent des âmes (entendues comme espèce particulière de substances) ; mieux vaudrait dire, comme on en a l'habitude, que les êtres humains pensent, c'est-à-dire que le même être qui, comme phénomène extérieur, est étendu est intérieurement (en soi-même) un sujet qui n'est pas composé, mais au contraire est simple et pense".

La représentation du sujet pensant de l'aperception comme être pensant est en outre favorisée par deux autres facteurs.

Le premier facteur est que la psychologie rationnelle se représente le rapport du sujet pensant à ses pensées comme une inhérence de propriétés à leur sujet. Kant n'adresse pas d'objection de fond à cette position. Il écrit en effet : "dans toute notre activité de pensée, le Moi est le sujet auquel les contenus de pensée sont inhérents en tant qu'ils en constituent simplement des déterminations, et ce Moi ne peut être utilisé comme la détermination d'une autre chose" (A 349, TP 283, R 364) ; et dans le § 46 des *Prolégomènes à toute métaphysique qui pourra se présenter comme science*, Kant écrit : "tous les prédicats du sens interne se rapportent au Moi comme sujet et ce Moi ne peut plus être pensé comme prédicat de quelque autre sujet". Si les représentations sont avec le Moi qui les pense dans le même rapport que les propriétés avec la chose auxquelles elles sont attribuées, le sujet pensant doit nécessairement se comprendre comme le substrat de ses pensées, comme substance.

Kant n'est pas opposé à cette représentation substantialiste du sujet pensant, mais précise que la substance est ici logique et non réelle ou phénoménale. Ni le Moi pur ni le moi empirique ne peuvent être une substance dans le phénomène, le moi pur parce qu'il n'est pas dans le phénomène et le moi empirique parce qu'il n'a pas de permanence et n'est pas une substance (seul l'objet du sens externe peut être subsumé sous la catégorie de substance). En outre, cette substantialité logique du Moi pur ne peut rien non plus nous apprendre sur le "sujet en soi qui, comme substrat, se trouve au fondement de ce moi, aussi bien que de toutes les pensées" (A

350, TP 284, R 365). Elle ne peut rien nous apprendre sur une éventuelle substantialité du Moi nouménal.

Le second facteur est que le moi pensant projette sa constitution de sujet sur tout ce qui peut être compris, à sa ressemblance, comme pensant et son statut de sujet *logique* acquiert par cette projection un indice *ontologique*, qui lui revient ensuite (par introjection) et l'incline à se comprendre lui-même comme *être* pensant.

Kant explique ainsi en A 346-347 (TP 281, R 363) que le je pense désigne « une propriété constitutive de ma subjectivité » et que la psychologie rationnelle étend cette propriété à tout ce qui pense, lui donne une "validité pour tout ce qui pense" et en fait ainsi un "jugement apodictique et universel". L'idée est reprise à la fin de l'exposé de la 1<sup>e</sup> édition (A 405, TP 326-327, R 397) : toutes les affirmations de la psychologie rationnelle se réduisent à "la représentation singulière *je suis*", c'est-à-dire, précise Kant, à une représentation "qui est individuelle à tous égards". Et en même temps cette représentation "exprime (de manière indéterminée) la formule pure de toute mon expérience" [entendons : elle est la clé de voûte de toute connaissance], et, dans cette mesure, elle "s'annonce comme une proposition universelle valant pour tous les êtres pensant", elle "véhicule avec elle l'apparence d'une unité absolue des conditions de la pensée en général et par là s'étend au delà du domaine où peut aller l'expérience possible". Le je pense est une représentation singulière ou individuelle, relevant de ma constitution subjective, mais comme cette représentation est pour moi la condition de toute pensée, je ne peux pas m'empêcher de la transformer en connaissance objective de la nature pensante. Procédure étrange, observe Kant, procédure injustifiée, et pourtant compréhensible et même valide, si on n'en restreint la signification. "Il nous faut nécessairement attribuer aux choses a priori toutes les propriétés qui constituent les conditions sous lesquelles seulement nous les pensons", donc il me faut nécessairement attribuer à tous les êtres pensants ce qui est en moi la condition de la pensée (le *je pense*, l'unité de l'aperception) ; l'aperception *je pense* présente ainsi "une validité pour tout ce qui pense", mais cette validité reste subjective et ne constitue pas une connaissance objective de l'être pensant. Que je me représente une unité d'aperception en tout être pensant, cela ne me donne aucune connaissance objective de l'unité d'aperception. Aucune objectivation n'est possible de la condition transcendante de toute objectivation, en moi comme en autrui. Et c'est la raison pour laquelle une relation intersubjective ou interpersonnelle est possible.

L'argument est repris dans la critique du paralysisme de la simplicité. On attribue à l'âme la simplicité, en se fondant sur une situation incontestable : l'aperception est indivisible. Mais ce caractère indivisible, la psychologie rationnelle l'étend au "concept d'un être pensant en général", que je me représente en me mettant moi-même à sa place, elle fait de la simplicité un attribut ontologique. Cette procédure, objecte à nouveau Kant, est illégitime. Et elle est illégitime dans la mesure où manquent ici ces

conditions nécessaires de la connaissance objective que sont les catégories. Même le *je pense*, même l'unité de l'aperception, qui est, en un sens, le fondement suprême de l'objectivité, n'a une signification objective qu'en accompagnant la fonction transcendantale des catégories, et sans elles, il la perd. Et si l'aperception reste subjective sans l'usage des catégories, c'est à tort que nous en faisons "la condition de possibilité d'une connaissance des objets, c'est-à-dire un concept de l'être pensant en général".

En résumé, on doit souligner deux points importants.

1/ Je ne peux avoir la représentation d'un autre être pensant qu'en transférant en lui la conscience que j'ai de moi-même, mais ce transfert reste une opération subjective, il est tout autre chose que la constitution catégoriale d'un objet d'expérience et ne fonde donc pas une connaissance objective de l'être pensant en tant que tel : la simplicité du moi en moi-même comme en autrui n'autorise aucune conclusion sur une éventuelle simplicité ontologique de l'être pensant.

2/ L'interprétation ontologique du Moi pensant (en termes d'être pensant ou d'âme) est suscitée, en partie au moins, par la relation intersubjective des sujets pensants : à la faveur d'une projection (de soi en autrui) et d'une introjection (d'autrui en soi), le sujet de la pensée croit pouvoir franchir la frontière entre sujet et objet ; dans la mesure où l'autre homme, donné au sens externe, est aussi un moi, le Moi pensant se croit fondé à s'attribuer les propriétés de l'objet du sens externe, il croit pouvoir se charger d'être, devenir *quelque chose* de permanent dans l'expérience, devenir une substance. L'illusion substantialiste de la réflexion est donc favorisée par une sorte de chiasme entre le sujet et l'objet accompagnant la relation intersubjective, et c'est par un seul et même mouvement critique que je rends au sujet pensant, en l'autre comme en moi sa libre transcendance, contre toute objectivation.

## 2/ La réalité empirique de la matière

Nous avons vu dans le paragraphe précédent que l'espace est une idéalité. Kant dit aussi que le concept d'espace est « imaginaire » ou que l'espace est « *ens imaginarium* », c'est-à-dire, selon la table du rien qui termine l'analytique transcendantale (CRP, A 292, TP 249, R 328), "intuition vide sans objet". Mais il faut immédiatement ajouter que l'espace est "un concept très vrai...".

La formule "un concept très vrai" précise d'abord que l'espace est le fondement de toute vérité dans la sensibilité externe : "les choses ne peuvent apparaître aux sens externes sous aucun aspect que par le moyen d'une faculté qui coordonne toutes les sensations selon une loi immuable...". L'espace fait apparaître le donné empirique sous une figure ordonnée, il coordonne, il unifie le divers, il est le principe de l'*Ensemble*, bref il contribue de façon décisive à cette objectivation du donné de la sensation,

sans laquelle il ne pourrait y avoir ni expérience, ni vérité de l'expérience. L'espace joue un rôle fondamental dans la construction d'un champ de l'expérience, à partir de la sensation.

La formule "un concept très vrai" précise ensuite que l'espace et les phénomènes spatiaux, la *matière* au sens de l'objet du sens externe, ne sont pas une *apparence* à dépasser pour parvenir à la connaissance proprement dite. Que l'espace et le temps dépendent du "mode d'intuition du sujet" ne veut pas dire que "les corps paraissent simplement exister hors de moi ou que mon âme paraît seulement être donnée dans la conscience que j'ai de moi-même" (*CRP* § 8, III, B 69-70, TP 73-74, R 139-140). Du point de vue *empirique*, qui est l'*attitude naturelle* légitime du physicien, les objets dans l'espace peuvent légitimement valoir comme choses en soi. Que d'un point de vue *transcendantal* l'objet dans l'espace du physicien soit un phénomène, que ce phénomène soit spatial et temporel dans la seule mesure où il est reçu et configuré dans les formes de la sensibilité, cela ne le réduit assurément pas à une apparence (D'une façon générale, on ne peut parler d'apparence que du point de vue de la possibilité de la dépasser ; comme l'ordre du phénomène ou de l'*Erscheinung* est indépassable dans la connaissance, il ne peut valoir comme simple apparence).

Donc le concept de matière a une réalité empirique incontestable comme objet du sens externe.

A un second niveau, la réalité empirique du concept de matière consiste aussi à jouer le rôle d'un invariant qui permet au changement d'apparaître et au principe de causalité de trouver son emploi dans l'expérience.

Il y a dans l'objet de l'expérience à fois invariance et variation. D'où vient l'invariance ? Kant montre dans la Première analogie de l'expérience que l'invariance vient en dernier ressort de la forme temporelle de l'expérience et de tout objet d'expérience. En effet :

1/ Tous les phénomènes sont dans le temps, lequel, en qualité de condition des rapports de temps que sont la succession et la simultanéité, "demeure et ne change pas, parce qu'il est ce en quoi la successivité ou la simultanéité ne peuvent être représentées que comme en constituant des déterminations" (B 224, TP 178, R 253). Dans la mesure où la succession n'est identifiable que par opposition à une simultanéité, le temps qui est leur double condition ne peut être successif ; donc il demeure et ne change pas (il est la forme permanente de l'intuition).

2/ "Le temps ne peut être perçu en lui-même" (*idem*), il ne peut être intuitionné que dans les phénomènes. Or "le phénomène qui se présente au sens externe possède quelque chose de stable ou de permanent qui fournit un substrat servant de fondement aux déterminations changeantes et par conséquent un concept synthétique, savoir celui de l'espace et d'un phénomène dans l'espace", alors que "le temps, qui est l'unique forme de notre intuition interne, n'a rien qui soit permanent et par conséquent il ne nous donne à connaître que le changement des déterminations, mais non pas l'objet déterminable" ; seul le phénomène spatial est capable d'offrir à la

conscience quelque chose de "permanent". Ce permanent, que l'on appelle habituellement *substance* peut être aussi appelé matière, au sens que les atomistes de l'antiquité donnaient à ce terme (On observe d'ailleurs que Kant illustre l'usage empirique nécessaire du principe de permanence de la substance par des propositions qui ont été formulées dans l'atomisme antique).

Enfin à un troisième niveau, la matière, au sens de *substantia phaenomenon*, est un nœud de relations, régies par des forces : "La substance dans l'espace, nous ne la connaissons que par des forces qui agissent en lui, soit pour y attirer d'autres forces (attraction), soit pour les empêcher de pénétrer en lui (répulsion et impénétrabilité) ; nous ne connaissons pas d'autres propriétés constitutives du concept de la substance qui apparaît phénoménalement dans l'espace et que nous appelons matière".

Voici ce que nous pouvons conclure de cette brève analyse de l'usage kantien du concept de matière : l'identification de l'objet de l'expérience à l'objet de l'expérience *externe* (précision faite que celui-ci doit ses déterminations *temporelles* à la forme du sens *interne*) détermine ce qu'on pourrait appeler un "matérialisme empirique", selon lequel il n'y a finalement rien d'autre à connaître, dans l'expérience, que la matière et ses déterminations, même si le fondement transcendantal de la permanence empirique de la matière (comme celui de la variation de ses déterminations) ne se trouve nulle part ailleurs que dans la constitution de la subjectivité.

Kant reprend et radicalise la percée cartésienne en direction d'une primauté ontologique de l'esprit sur la matière et cela le conduit vers un idéalisme qui n'est plus *dogmatique* (comme celui qu'il attribue à Berkeley) ou *problématique* (comme celui qu'il attribue à Descartes) mais *transcendantal*. Dans l'idéalisme transcendantal, l'esprit est un *pouvoir*, un pouvoir d'être affecté et un pouvoir de penser dont les opérations ordonnent un champ d'expérience que l'on appelle monde ou nature. De ce champ d'expérience relèvent à la fois l'objet du sens externe, la *matière*, et l'objet du sens interne, le *moi empirique*, que l'on peut appeler aussi *esprit*, au sens où il est *le même* que le moi transcendantal, mais en un tout autre mode d'être : le moi transcendantal et le moi empirique sont séparés par un abîme ontologique. Quel est alors l'usage du concept de substance ? La matière est substance au sens où la substance, comprise comme une catégorie de la relation, désigne le pôle d'invariance ou de permanence de l'expérience externe. Mais la catégorie de substance n'est pas applicable à l'esprit, que celui-ci soit considéré comme pouvoir transcendantal ou bien comme objet de l'expérience interne ; il n'y a donc plus chez Kant de *substance* pensante dont la nature et l'existence seraient en droit séparables de la substance étendue ; l'esprit est inséparable de la matière ; il en est inséparable dans l'ordre transcendantal et dans l'ordre empirique : dans l'ordre transcendantal, parce qu'on ne peut pas séparer le pouvoir transcendantal de l'esprit et l'objet de l'expérience que ce pouvoir rend possible, dans l'ordre empirique parce qu'on ne peut pas séparer le variable et l'invariant dans le tissu de

l'expérience. Et si l'on tient à donner au moi transcendantal le nom de substance, ce terme ne nous en fait rien connaître : "il est comparable au substantiel <das Substantiale> qui demeure lorsque j'ai écarté tous les accidents qui lui sont inhérents, mais qu'il est absolument impossible de connaître plus avant puisque les accidents étaient justement ce qui me permettait de connaître sa nature".



## CHAPITRE II : « AU DÉBUT ÉTAIT LA MATIÈRE... »

En contraste avec l'orientation que nous venons d'examiner, nous étudierons dans ce chapitre un tout autre chemin de la pensée concernant les rapports entre la matière et l'esprit, un chemin dont la prémisse consiste à donner à la matière a une primauté chronologique et ontologique sur l'esprit. Tous les penseurs qui s'inscrivent dans cette orientation pourraient souscrire à la proposition suivante : "Il y a de la matière sans esprit, mais pas d'esprit sans matière. La première partie de l'affirmation nous est enseignée par toute la nature non vivante et par une grande partie de la nature vivante ; la seconde partie nous vient du fait que tout esprit (devant inclure ici tous les modes de la subjectivité) n'apparaît qu'en lien avec une matière organisée d'une manière particulière - organismes, nerfs, cerveaux - et qu'aucun exemple d'esprit sans corps ne nous est connu. Il s'ensuit que la matière a un être autonome et originel, l'esprit un être qui est conditionné par le précédent et en est dérivé".

Cette orientation de la pensée vers une "matérialisation de l'esprit" est aujourd'hui favorisée par le développement de la cybernétique et des sciences cognitives.

La cybernétique est une science née au carrefour de plusieurs disciplines (mathématiques, physique, physiologie) et dont le domaine est celui des machines à information, naturelles ou artificielles.

Son origine se trouve dans le domaine de la technique. La technique réalise des dispositifs qui couplent un moteur à des "servo-mécanismes", assurant la régulation de son fonctionnement en remplaçant la perception et le jugement humains. De nombreux dispositifs, en sont issus, depuis le thermostat jusqu'aux ordinateurs

Cette technologie nouvelle devient une science nouvelle et autonome au moment où se fait sentir le besoin de formuler les principes communs impliqués dans la conception de ces différents dispositifs mais aussi et surtout lorsque se forme le projet d'étendre ces principes au delà de la technique proprement dite jusqu'aux productions de la nature. Ce qui fait question, pour le philosophe, c'est ce projet de constituer un vaste domaine, englobant machines à information naturelles et artificielles, et dans lequel les opérations des unes seraient le modèle des opérations des autres, c'est la tendance à interpréter "les fonctions humaines à l'aide des artefacts qui prennent leur place et les artefacts à l'aide des fonctions humaines qu'ils remplacent", dans une sorte de croisement analogique.

Ce croisement conduit à deux conséquences : 1/ le servo-mécanisme est présenté comme ayant les "aptitudes" d'un organisme (on dira : il perçoit, il a de la mémoire, il apprend, il prend des décisions, il est intelligent, etc.) 2/ inversement les organismes, l'homme, les sociétés humaines sont conçus et expliqués comme des mécanismes à feed-back ou à boucle de rétroaction, avec mise hors jeu du facteur de conscience : à partir du moment où la

cybernétique met au point des modèles mécaniques du comportement animal, des modèles capables de rendre compte d'une adaptation souple, auto-correctrice, aux objectifs (comme la tortue de Gray Walter) le comportement passe pour entièrement identifiable à sa simulation mécanique.

La recherche d'un modèle mécanique s'étend même jusqu'aux opérations de la pensée dès que devient possible la simulation par une machine de certaines opérations cognitives. Cette simulation est le socle des sciences cognitives. Le projet des sciences cognitives (qui est d'élaborer une connaissance *scientifique* des opérations de l'intelligence animale et humaine aussi objective et rigoureuse en son ordre que la connaissance physique ou chimique dans le sien), est né au moment où la théorie computationnelle de l'esprit a montré la possibilité de sa réalisation.

Le noyau du cognitivisme est donc la conviction que les opérations de l'intelligence humaine (la cognition) sont comparables à celles que réalise un ordinateur, donc que la cognition est une computation sur des représentations symboliques.

Le terme de computation désigne les opérations qu'un ordinateur réalise sur des symboles, en respectant les valeurs sémantiques de ces symboles (ou en étant contraintes par elles), mais sans rien connaître d'autre que la forme physique des symboles qu'il manie, c'est-à-dire sans avoir accès à leur valeur sémantique (il ne "comprend" pas les symboles). Ses opérations sont sémantiquement contraintes parce que chaque distinction sémantique pertinente pour son programme a été encodée dans la syntaxe de son langage symbolique par les programmeurs. Dans un ordinateur, la contrainte sémantique est intégralement respectée, sans l'intervention d'aucune autre règle que des règles de syntaxe. Le modèle computationnel de la pensée implique donc une réduction du sémantique au syntaxique, la réduction de la pensée à un calcul.

Le cognitivisme distingue trois niveaux intervenant dans la cognition : le niveau physique ou neurobiologique, le niveau symbolique (qui est instancié au niveau physique mais qui n'est pas nécessairement réductible à ce dernier), le niveau sémantique. Et il soutient que le troisième niveau est réductible aux deux premiers, donc que l'ordinateur fournit un modèle valable de la pensée ou en d'autres termes que la pensée doit être comprise comme une manipulation réglée de symboles, à laquelle la conscience n'est pas nécessaire.

Nous avons ainsi une réduction objectiviste de l'information ; l'information n'est plus comprise en son sens ordinaire, c'est-à-dire au sens d'une "transmission à un être conscient d'une signification ou d'une notion par le moyen d'un message plus ou moins conventionnel..." (Raymond Ruyer) : "le sens d'une information n'est rien d'autre que l'ensemble des actions qu'elle déclenche et contrôle".

L'un des premiers à s'engager dans cette voie est Alan Turing. Dans le test dit de Turing, une machine informatique est soumise à une batterie de questions et ses réponses sont transmises à un observateur extérieur qui doit,

d'après ces réponses, dire s'il s'agit, selon son jugement, d'une réponse "mentale" (humaine) ou "computationnelle" (produite par un ordinateur). On soumet à un ordinateur, programmé de façon appropriée, les deux histoires suivantes. 1/ Un homme entre dans un restaurant ; il commande un steak, le steak arrive, mais il est trop cuit et dur comme une semelle ; l'homme sort du restaurant, furieux, sans même payer ni laisser de pourboire. 2/ Un homme entre dans un restaurant, il commande un steak, le steak arrive et il est à point ; l'homme est content, paie et quitte le restaurant en laissant un généreux pourboire. Puis, pour voir si l'ordinateur a "compris" l'histoire, on lui demande si le client du restaurant a mangé le steak, ce qui n'est précisé dans aucune des deux histoires. Dans les cas simples, la réponse computationnelle ne peut pas être distinguée de celle qui viendrait d'une compréhension de l'histoire. L'ordinateur passe donc avec succès le test de Turing. Mais que l'ordinateur ait un programme qui lui permet de répondre à ces questions comme s'il les comprenait ne veut pas dire qu'il les comprend : le syntaxique "mime" le sémantique mais il n'est pas sûr que l'on puisse dire qu'il l'absorbe. La distance entre le syntaxique et le sémantique est mise en évidence par l'expérience de pensée de la « chambre chinoise » (Searle). On introduit dans une pièce un homme qui ne connaît pas le chinois. Il dispose d'un stock d'étiquettes sur lesquelles sont inscrits des signes chinois et d'un livret d'instructions (donnant des règles de syntaxe pour l'usage des signes). On lui fait passer en entrée des étiquettes portant des signes chinois (et qui sont des questions) et il doit les compléter par celles qui sont à sa disposition, selon les instructions du livret (ce seront les réponses). Si les instructions, les règles de syntaxe, ont été correctement suivies, le récepteur, s'il est lui-même pourvu du don de comprendre, reconnaîtra que les étiquettes de sortie sont en adéquation avec les étiquettes d'entrée, que les réponses sont accordées aux questions. Mais que les réponses soient sensées ne veut pas dire qu'il y ait eu une opération de compréhension dans la *boîte noire* de la chambre : la pensée a été simulée, mais, selon John Searle, cette pensée simulée n'était pas la pensée.

Un calcul qui se déroule sans conscience peut-il équivaloir à une pensée consciente ?

Le projet de matérialisation de l'esprit relance la réflexion philosophique sur la nature de la matière et sur la nature de l'esprit.

Il existe plusieurs façons de comprendre la matérialisation de l'esprit. Nous en étudierons dans ce chapitre trois figures. La première s'inspire d'une conception de la matière qui, très ancienne, a été réactivée au 18<sup>e</sup> siècle contre le géométrisme cartésien ; elle met en même temps l'accent sur l'originalité absolue de l'esprit, parmi les formes de l'être. Les deux autres se fondent sur la conception physicienne et mécaniste de la nature, font de l'esprit un effet des processus cérébraux mais tirent de ces prémisses des conséquences très différentes sur la valeur qu'il faut accorder à la compréhension de soi de l'homme comme esprit.

I/ LA MATIÈRE EST LA CONDITION DE L'ESPRIT (HANS JONAS)

**1/ De la matière à l'esprit : la question de la finalité**

Hans Jonas distingue trois grandes régions de l'être : la "substance étendue dans l'espace et le temps", la "subjectivité", qui apparaît en même temps que la vie, et enfin l'"esprit", qui émerge dans la liberté humaine de penser et d'agir, et il observe que ces trois régions de l'être sont apparues successivement dans l'histoire de l'univers. Une cosmologie philosophique doit sinon expliquer, du moins proposer une hypothèse vraisemblable sur une évolution qui se présente comme un passage du moins organisé et du moins complexe au plus organisé et au plus complexe. Elle doit rendre compte d'une orientation qui, au moins localement, remonte la pente de l'entropie.

Une telle cosmologie philosophique doit, selon Jonas, commencer par refuser l'hypothèse d'un *logos cosmogonique*, c'est-à-dire l'hypothèse d'une "programmation qui serait inhérente au monde dès le tout début, dès le big-bang". Cette hypothèse n'est pas acceptable pour deux raisons. D'abord l'information a besoin, pour se transmettre, d'un système différencié et stable qui en est le substrat physique (comme le génome des êtres vivants ou les microprocesseurs des ordinateurs) ; or à l'origine de l'univers, pour autant que nous puissions le conjecturer, ne pouvait exister aucun système assez différencié et assez stable pour assurer la transmission de l'information. Ensuite l'information peut rendre compte de la répétition d'une même structure ou d'une même aptitude, mais non pas de la création de quelque chose de nouveau (il n'y a jamais plus d'information à la sortie d'une machine à information qu'à l'entrée).

Si l'on refuse le *logos cosmogonique*, il devient nécessaire d'adopter une explication "darwinienne" qui s'appuierait sur les deux propositions suivantes.

1/ L'ordre sort du désordre initial par sélection naturelle du plus stable ; le cosmos initial produit des configurations matérielles plus ou moins stables, plus ou moins durables ; les moins stables disparaissent, celles qui sont relativement durables, qui se comportent toujours ou très longtemps de manière identique, demeurent, s'imposent, "évincent" les autres ; initialement l'ordre ne désigne donc que le plus stable, le désordre le moins stable ; et si l'ordre prévaut sur le désordre, c'est parce que le plus stable prévaut sur le moins stable. On peut ainsi supposer que la sélection naturelle du plus stable explique la structure physique et chimique de la matière, la structure quantique de l'énergie électromagnétique, les quatre forces (nucléaire forte, nucléaire faible, électromagnétique, gravitationnelle), les lois de conservation, la causalité. Ainsi toute l'organisation de la nature matérielle serait un résultat de l'évolution et de la sélection, un résultat dont la stabilité n'est que relative, car "tous les équilibres dynamiques sont passagers" ; mais, précise Hans Jonas, cette

caducité ne fait pas obstacle au "sens" de l'aventure, puisqu'elle ne s'est pas opposée à l'apparition de la vie, puis de l'esprit.

2/ La prévalence de l'ordre sur le désordre n'a pas supprimé le désordre ; les configurations stables sont restées perméables au désordre environnant, elles se sont laissé perturber par le désordre, et des configurations nouvelles sont ainsi apparues, elles aussi triées par la sélection naturelle. Cette perméabilité de l'ordre au désordre expliquerait l'évolution de l'univers, la production du nouveau et même du supérieur, au sens du plus complexe. L'augmentation d'information, la complexification aurait pour principe, la chance laissée au désordre de produire une complexité plus grande.

De cette complexification sont issus la vie et l'esprit.

De la matière inanimée à la vie et de la vie à l'esprit, un premier puis un second seuil sont franchis : la subjectivité du vivant surgit dans la matière inanimée comme la liberté surgit dans l'intériorité du vivant.

La distance entre la matière inanimée et la vie, *a fortiori* entre la matière inanimée et l'esprit paraît si grande qu'on ne peut guère éviter d'être dualiste sur le plan phénoménal : "on ne peut tout simplement pas additionner d'un côté les grandeurs dans l'espace et de l'autre le sentir ; aucun dénominateur commun ne permet d'unir dans un champ théorique homogène, malgré leur co-appartenance manifeste, étendue et conscience"

Mais le dualisme est impossible sur le plan ontologique : "la voix de la subjectivité, dans l'animal et dans l'homme a émergé des tourbillons muets de la matière et continue d'y être liée".

La primauté de la matière dans l'histoire de l'être est incontestable, incontestable aussi la puissance de l'explication matérialiste. Mais si la voie matérialiste paraît nécessaire, quel concept de la matière adopter ? Et comment penser le surgissement de la subjectivité dans la matière ?

Ce surgissement de la subjectivité peut être compris de deux façons :

Soit la subjectivité vient d'ailleurs que de la nature et s'empare de certaines configurations de la matière qui lui sont favorables. Cette solution est impraticable, car elle nous fait revenir au dualisme et à toutes ses difficultés ontologiques

Soit la subjectivité sort de la nature et nous sommes à nouveau devant deux possibilités.

La première possibilité correspond à ce qui a été appelé "théorie moniste de l'émergence". Selon Lloyd Morgan, le terme évolution a deux sens : ou il désigne le déploiement au dehors de ce qui était enveloppé à l'intérieur des êtres, ou il désigne l'émergence de quelque chose qui n'existait pas. Une cristallisation est une évolution du second type : la base moléculaire du cristal est présente dans la solution mais les relations moléculaire et les propriétés du cristal ne sont pas "implicites" ou "enveloppées" dans la solution tant qu'elle ne cristallise pas. Identiquement le psychique apparaît, selon Lloyd Morgan, au moment où la vie, la matière vivante est engagée, à un certain niveau de complexité, dans une réorganisation structurale et fonctionnelle que nous désignons sur le plan

phénoménal comme "psychisme". Cette réorganisation et le psychisme sont les deux aspects d'une même réalité ; la pensée n'est pas produite par cette réorganisation, elle en est l'autre face. Lloyd Morgan 1/ refuse le mécanisme au sens où les qualités morphologiques des composés et les propriétés émergentes qui les accompagnent ne sont pas explicables ni prédictibles à partir des éléments selon les lois du mécanisme ; 2/ refuse le vitalisme (et en particulier l'entéléchie de Driesch) ; 3/ définit l'émergent comme un nouveau système de relations, capable d'entrer en relation avec les niveaux inférieurs.

Selon Hans Jonas, la difficulté de l'évolution émergente n'est plus ontologique, comme dans le cas du dualisme, mais logique ; on peut la résumer ainsi : la théorie de l'émergence peut expliquer l'apparition d'une qualité radicalement nouvelle, inhérente à un certain niveau d'organisation, mais, en vertu de ses principes mêmes, elle ne peut pas attribuer à cette qualité nouvelle une efficacité causale sur le niveau inférieur. La valeur fiduciaire du billet de banque est une qualité qui survient au papier à un certain niveau de complexité structurale ; cette qualité est émergente au sens où elle n'est assurément pas préfigurée dans la composition physico-chimique du papier ou de l'encre d'imprimerie et elle n'est assurément pas prédictible non plus à partir des propriétés de l'encre et du papier. Mais elle est incapable aussi d'exercer une influence causale sur les niveaux inférieurs, sur la structure physico-chimique de l'encre et du papier ou des facteurs de ce genre. Nous sommes donc placés devant une alternative. Ou bien on attribue au niveau supérieur une causalité sur le niveau inférieur, mais on doit alors reconnaître que le niveau supérieur est apparenté au niveau inférieur, ou n'en est que le prolongement ou le développement et il n'y a pas de véritable émergence. Ou bien on affirme que le niveau supérieur fait apparaître un ordre de propriétés vraiment originales, émergentes, non préfigurées au niveau inférieur, mais on doit alors refuser au niveau supérieur toute influence causale sur le niveau inférieur. Et Jonas conclut : "la théorie de l'émergence est conduite, si elle veut être fidèle à ses prémisses, à la thèse de l'impuissance de la conscience".

Cette thèse est, selon Jonas, intenable aussi bien que son principe, qui est le réductionnisme. La théorie de l'émergence est un réductionnisme au sens où, tout en admettant que l'ultérieur (le plus complexe) est émergent, non préfiguré dans l'antérieur (le moins complexe), elle partage avec le réductionnisme la position selon laquelle l'antérieur est toujours la raison de l'ultérieur.

La seconde possibilité consiste donc à abandonner le réductionnisme, à "accepter d'être enseignés par le plus élevé, le plus riche, relativement à tout ce qui est inférieur", à reconnaître dans l'antérieur une préfiguration de l'ultérieur de telle sorte que "ce qui a l'air d'un saut est en réalité une continuation".

Ce renversement réhabilite la finalité. En effet, le plus élevé, le plus riche, c'est l'existence d'une finalité subjective que nous connaissons par le témoignage de notre propre conscience ; or cette finalité agit de manière objectivement causale dans la mesure où le comportement finalisé est une

des causes naturelles ; donc la finalité appartient à l'économie de l'être, elle "affecte le concept de nature en sa totalité", Cette situation nous invite à penser que "la matière doit déjà abriter en elle de la fin sous forme non subjective, ou un de ses analogues" et qu' "une finalité généralisée de la nature se manifeste inconsciemment dans son mécanisme causal déterministe", cette finalité ne devenant subjective que dans les êtres organisés ou au moins certains d'entre eux. Le vouloir finalisé du vivant qui a surgi des profondeurs de la matière ne serait pas étranger, d'une façon ou d'une autre à l'essence de la matière telle qu'elle existe depuis l'origine.

## **2/ Puissance ou impuissance de la subjectivité ?**

Ces hypothèses offrent une voie pour se représenter la puissance de la subjectivité ou la liberté de l'esprit.

La puissance de la subjectivité a été mise en doute pour des motifs multiples qui se résument en deux grands arguments.

Le premier concerne le rapport de la subjectivité à l'extérieur, au corps et au monde. Il invoque la *complétude* de la nature physique ou matérielle : les lois de conservation seraient violées si le psychique pouvait pénétrer dans le physique ou agir sur le physique, et de même à l'inverse le physique sur le psychique.

Le second argument concerne la subjectivité dans son rapport à l'univers physique mais aussi dans son rapport à elle-même. Il énonce que la subjectivité n'est rien qu'un épiphénomène. Plusieurs raisons sont avancées.

Une première raison fait valoir que la matière conditionne l'existence et toutes les opérations de l'esprit et qu'elle est donc seule à exercer un véritable pouvoir causal ; les phénomènes de l'esprit seraient des effets sans pouvoir causal intrinsèque, ils exprimeraient ce qui se passe dans le substrat physique mais n'auraient pas d'influence sur ce qui est exprimé (le substrat) ni sur eux-mêmes.

Une seconde raison fait valoir que la chaîne causale est complète dans la nature physique et ne tolère pas que s'intercale un membre hétérogène tel que le psychique.

Une troisième raison invoque un critère de parcimonie : la thèse épiphénoméniste n'explique certes pas comment un processus matériel peut produire quelque chose comme un phénomène de conscience. Mais la thèse adverse qui affirme non seulement l'efficacité du physique sur le psychique mais aussi l'efficacité du psychique sur le physique et qui est par conséquent un modèle moins parcimonieux, est confrontée à la même difficulté.

Une quatrième raison invoque le modèle cybernétique du comportement vivant : le comportement peut être simulé par un mécanisme opérant sans aucune représentation d'une fin, donc le but subjectif n'est pas nécessaire au déroulement du comportement vivant.

Les objections que Hans Jonas oppose à ces différents arguments se répartissent en trois séries.

D'abord Hans Jonas montre que l'hypothèse de l'efficience de la subjectivité est moins coûteuse « physiquement » que ne le pensent les partisans de l'épiphénoménalité.

1/ La relation entre psychique et physique se présente en termes d'incompatibilité. Cette incompatibilité exige à coup sûr une révision des termes en présence. Mais on ne doit pas la résoudre par la suppression de l'un des termes, avant d'avoir examiné les conséquences de cette suppression. En l'occurrence, Hans Jonas estime que les conséquences de la suppression du psychique (ou de sa réduction à un épiphénomène) sont catastrophiques : elles mènent tout droit à une absurdité qui sera précisée ci-dessous.

2/ Les lois de conservation (qui sont invoquées contre l'intervention du psychique dans le physique) sont présentées comme pourvues d'une validité inconditionnelle. Or il s'agit d'un postulat, fondé sur l'idéal de la légalité. La permanence de sa non-réfutation ne peut pas logiquement équivaloir à la démonstration de sa nécessité.

3/ Le déterminisme a été surévalué : l'idéal d'une précision absolue de la détermination de la nature vient des mathématiques, mais ce n'est pas une condition *sine qua non* de la connaissance de la nature, comme le montre en particulier la mécanique quantique. Aujourd'hui, estime Hans Jonas, "la rigueur de la nature et la rigueur de la connaissance de la nature se sont séparées l'une de l'autre ; en d'autres termes, une moindre rigueur déterministe dans la représentation de la nature peut précisément faire partie de la rigueur scientifique". Et si la représentation de la nature n'exige plus un déterminisme strict, alors le coût de l'interaction psychophysique n'est pas aussi élevé qu'on pouvait le penser.

Ensuite, Hans Jonas estime que la prétention de simuler un comportement vivant par un montage autorégulé (ou cybernétique) est abusive, dans la mesure où elle en manque une part essentielle, c'est-à-dire la part proprement subjective du comportement, l'émotion et l'orientation finale. En outre le modèle cybernétique fait une confusion entre "servir une fin" avec "avoir une fin" : l'animal *a une fin* ; le missile qui modifie sa trajectoire selon les mouvements de sa cible *sert une fin* (qui n'est pas la sienne). Un processus physique qui *sert* une fin ne peut pas offrir un modèle approprié pour un comportement qui *a* une fin.

Cette critique des prétentions de la cybernétique nous conduit à une troisième série d'objections : la théorie de l'impuissance causale de la subjectivité conduit à d'insolubles apories, qui sont d'ordre logique, ontologique et métaphysique.

Aporie ontologique : si le psychique est un épiphénomène, on doit admettre que son émergence ne change rien aux processus matériels qui lui sont sous-jacents, qu'il émerge de la matière sans dépense causale, donc qu'il est pour ainsi dire créé *ex nihilo*. On doit aussi admettre qu'il est un effet impuissant, soustrait à l'universelle interaction des choses. Or ces deux



assertions sont en contradiction avec les premiers principes de la physique : rien ne naît de rien, rien de ce qui existe n'est soustrait à l'interaction des causes et des effets.

Aporie métaphysique : supposons que ma volonté ait un pouvoir sur elle-même, un pouvoir de décision ou d'autodétermination et supposons, en outre, que cette autodétermination soit privée de toute puissance causale sur ce qui est physique : la discordance entre ce que je décide (par ma volonté) et ce que je fais (selon l'enchaînement des causes physiques) doit devenir aussitôt évidente (je veux lever mon bras et mon corps reste immobile), donc je prends nécessairement conscience de l'impuissance du psychique à agir sur le physique. Or rien de tel ne se présente dans l'expérience : j'ai la conscience et l'expérience d'une puissance causale (au moins partielle) de la volonté sur la matière. Si donc je suppose que cette puissance est illusoire, je dois au moins expliquer comment l'illusion est possible. La seule façon de l'expliquer consiste à attribuer au psychique une double impuissance, non seulement envers l'extériorité, mais aussi envers lui-même : le psychique n'agit pas plus sur la matière que sur lui-même, l'autodétermination de la volonté est illusoire, le psychique est illusoire de part en part. Et c'est en ce point que surgit l'aporie. J'admets que le psychique est une comédie ; pour quoi cette comédie est-elle jouée ? Elle n'est jouée ni pour la matière, qui ne peut être trompée, ni pour la subjectivité, qui est déjà une illusion : "l'existence d'une telle 'illusion en soi' est l'énigme métaphysique absolue que la thèse de l'épiphénomène accepte au nom de la physique".

Aporie logique : la théorie de la conscience-épiphénomène ne peut pas se penser elle-même, se donner une représentation intelligible d'elle-même, pour deux raisons de niveau différent

D'abord la théorie ne peut pas expliquer l'émergence de la conscience autrement que par un modèle physique, par exemple un modèle cinématographique qui ferait du psychique une image projetée sur une sorte d'écran mental, mais ce modèle, comme tous les autres modèles physiques, est foncièrement déficient. Si le modèle cinématographique est purement physique, il décrit des événements de l'univers physique, mais il n'explique pas la conscience, et s'il nous donne, en apparence, l'intuition de l'émergence de la subjectivité, c'est parce qu'un spectateur invisible, un témoin, c'est-à-dire la conscience, a été subrepticement ajouté au dispositif cinématographique. Le neurophysiologiste doit donc reconnaître qu'il ne dispose d'aucun modèle physique de l'émergence de la conscience, même s'il a la conviction qu'il le découvrira un jour.

Ensuite et surtout l'épiphénoménisme est incapable de penser sa propre possibilité comme théorie : s'il affirme l'impuissance de la subjectivité, il "affirme l'impuissance de la pensée et, partant, sa propre incapacité à être une théorie indépendante".

Hans Jonas refuse donc pour toutes ces raisons la thèse de l'épiphénoménalité de l'esprit : l'esprit *agit* sur la matière comme la matière sur l'esprit.

Mais cette notion d'interaction est trompeuse : elle suppose un dualisme qui, nous l'avons vu, doit être surmonté. La puissance de la subjectivité, la liberté de l'esprit doivent plutôt être comprises comme le degré le plus élevé d'un caractère originellement psychique de la matière, d'un *conatus*, d'un vouloir finalisé qui lui appartiendrait essentiellement.

Sous quelle forme ce vouloir finalisé était-il présent à l'origine de l'univers ? Plusieurs hypothèses sont possibles : soit la matière originelle comportait seulement la possibilité de la subjectivité comme une possibilité latente et inagissante, attendant "l'occasion cosmique extérieure pour se manifester", soit la matière originelle présentait une sorte d'aspiration à l'émergence dans le vivant d'un vouloir et d'une finalité.

Hans Jonas incline vers la seconde hypothèse mais sous trois conditions restrictives.

1/ Si aspiration il y a, elle ne doit pas être comprise comme une puissance qui produirait son actualisation selon un plan agissant dès l'origine du monde ; le hasard aurait la plus grande part dans l'évolution. On ne dira donc pas que la distance de la terre au soleil est ce qu'elle est pour que la vie apparaisse sur terre (Kant refusait déjà une telle finalité externe, et Jonas reprend le geste kantien), on dira seulement que, les conditions favorables à l'apparition de la vie s'étant par hasard trouvées réunies, en raison, en particulier, de la distance entre terre et soleil, en raison de la présence d'eau sur la terre, etc., la disposition dormante de la matière s'est développée. Ainsi la matière serait subjectivité à l'état latent dès le départ, mais l'actualisation de ce potentiel aurait exigé des millénaires et en outre un hasard favorable, ou "un bonheur des plus rares".

2/ L'attribution d'une finalité inconsciente à la nature ne diminue en rien les droits de l'explication par les causes efficientes, qui est entièrement suffisante dans les explications de détail et "dans les simplifications artificielles de l'expérience", et qui doit être poursuivie indéfiniment.

3/ On peut à peine dire que cette finalité inconsciente soit un véritable facteur causal : nous ignorons complètement comment une finalité inconsciente pourrait agir à travers le déterminisme causal ; donc elle ne peut pas servir à l'explication de la nature (Et nous n'ignorons pas moins comment la liberté de l'esprit pourrait agir à travers le déterminisme causal) Mais ces hypothèses n'en sont pas moins de la plus grande importance si l'on veut réfléchir sur la place de l'homme dans l'univers et fonder une éthique dans la constitution de l'être

## II/ LA MATIÈRE EST LA CAUSE DE L'ESPRIT (JOHN SEARLE)

### **1/ les phénomènes de conscience sont réductibles causalement mais non ontologiquement aux phénomènes cérébraux**

Dans deux ouvrages intitulés *La redécouverte de l'esprit* et *Le mystère de la conscience*, le philosophe américain John Searle se propose d'établir la compatibilité entre deux propositions qui sont, pour lui, la condition de toute compréhension juste des rapports entre le cerveau et la pensée ou le physique et le mental : 1/ le mental présente un sens d'être original, tout à fait différent de celui de l'être physique ; 2/ les phénomènes mentaux sont des effets des processus cérébraux, mais des effets ayant leur propre pouvoir causal.

Cette problématique prend place dans un contexte de différentes théories que Searle critique au motif qu'elles relèvent de deux grandes fausses lectures des rapports entre le physique et le mental.

Ceux qui reconnaissent, à juste titre, que le mental est causé par le physique, sont tentés de méconnaître l'originalité du mental

Ceux qui reconnaissent, à juste titre, l'originalité du mental sont tentés d'en conclure qu'il forme un "domaine distinct" et ils sont ainsi conduits vers une forme ou une autre de dualisme.

Ces deux grandes fausses lectures auraient, selon Searle, une racine commune : le "dualisme conceptuel". Ce dualisme conceptuel est un postulat que l'auteur dit hérité du cartésianisme et "selon lequel le matérialisme implique l'antimentalisme et le mentalisme l'antimatérialisme". Le matérialisme est ici compris comme la théorie selon laquelle le sujet du verbe être est la matière ou l'être objectif, par contraste avec l'antimatérialisme, pour lequel le sujet premier du verbe être n'est pas la matière mais l'être pensant ; l'antimentalisme est la réduction du mental au physique ; le mentalisme, la reconnaissance de l'originalité du mental.

Ce dualisme conceptuel se traduit par un certain nombre d'oppositions qui jalonnent l'histoire de la philosophie (physique/mental, corps/esprit, matière/esprit). Aussi longtemps que ces oppositions sont considérées comme irréductibles, aussi longtemps que *physique* implique *non mental* et *mental non physique*, on ne peut accepter la conscience sans être idéaliste ou dualiste.

Les théories sur les rapports du corps et de l'esprit que Searle critique ont en commun de partager ce préjugé, non seulement, bien sûr, les théories dualistes, non seulement les théories idéalistes mais aussi tous les matérialismes qui effacent d'une façon ou d'une autre la subjectivité. Toutes ces théories "sont prisonnières d'un ensemble de catégories verbales. Elles sont en proie à une certaine terminologie qui remonte à Descartes, si ce n'est plus avant..."

Le but de Searle est de dépasser ce dualisme conceptuel et les oppositions *apparentes* qui l'accompagnent. Il s'agit donc de prendre en compte l'originalité du sens d'être du mental, tout en établissant qu'il ne forme pas un domaine distinct et qu'il est "une propriété matérielle parmi tant d'autres".

Premier point : l'originalité du sens d'être du mental consiste en ce qu'il est inséparable de la conscience, de la subjectivité et même de la première personne.

Searle s'oppose ainsi à toutes les théories qui prétendent penser le mental en dehors de la subjectivité, de la première personne, il refuse toute réduction du mental à un jeu de représentations sans conscience ou au comportement. Il défend donc « l'indépendance de la conscience vis-à-vis du comportement ».

Malgré ce lien d'essence entre le mental et la conscience, le mental n'est pas pour autant nécessairement conscient. Il y a aussi du mental inconscient.

Second point : les phénomènes mentaux ne sont pas un « domaine distinct » : la conscience, en tant que conscience « est physique et physique parce que mentale » ; les processus mentaux sont des effets des processus cérébraux et peuvent donc être considérés comme des caractéristiques du cerveau.

L'auteur revendique un *naturalisme biologique* qui reprend les acquis de la théorie de l'évolution. Selon ce naturalisme biologique, le phénotype des organismes est un résultat de l'évolution et aucun trait phénotypique n'y fait exception. La conscience en fait aussi partie.

Searle ajoute que si la technique humaine a pu reproduire certains phénomènes biologiques en laboratoire, on peut légitimement attendre qu'elle puisse un jour produire en laboratoire des phénomènes de conscience, en imitant les processus biochimiques qui lui sont sous-jacents dans les organismes naturels conscients : « si nous pouvons artificiellement créer la photosynthèse, pourquoi pas aussi la conscience ? ».

La position de Searle suscite plusieurs interrogations.

La première serait : quelles catégories employer pour dépasser le dualisme conceptuel ? Searle dénonce la pauvreté et l'insuffisance des catégories de « physique » et de « mental » mais sans proposer une autre catégorisation ontologique. Et ainsi, en fin de compte, malgré les réserves formulées, la distinction du physique et du mental est reprise et validée. Le mental est compris de façon somme toute classique, puisqu'il est identifié, au moins en son essence, à la subjectivité consciente. Quant à la réalité physique, Searle voit avec lucidité qu'une conception géométrique de la matière, comme celle de Descartes est bien en peine d'expliquer l'émergence de la conscience (de telle sorte qu'une seconde substance devient nécessaire) ; mais on ne conçoit pas clairement comment la physique relativiste ou l'identification des particules élémentaires à des points de masse-énergie rendraient plus intelligible la production de la pensée

Une seconde interrogation concerne la relation de causalité. La relation du cérébral au mental est, selon Searle, une relation de causalité.

La relation causale présente au moins deux modalités. Elle peut désigner une ordonnance séquentielle d'événements discrets (le fait de tirer a causé la mort de la victime). Elle peut aussi désigner une relation entre des termes qui ne sont pas des événements, par exemple la relation entre la pression de la table sur le tapis et la gravité ou bien la relation entre la solidité de la table et le comportement des molécules dont elle est composée (la gravité est la cause de la pression sur le tapis comme le comportement des molécules est la cause de la solidité de la table).

Dans le cas d'une ordonnance séquentielle, le temps est le facteur intervenant pour régler la distribution entre la cause et l'effet : la cause se désigne comme cause par son antériorité temporelle.

Lorsque les termes intervenant dans la relation causale ne sont pas des événements, la cause désignera soit une généralisation du phénomène désigné comme effet (la pression de la table sur le tapis est un cas particulier de la loi de gravitation), soit l'aspect microphénoménal de ce qui est désigné sur le plan macrophénoménal comme effet. Le microphénoménal et le macrophénoménal seront alors présentés comme deux aspects d'une même réalité, réserve faite que le premier a primauté sur le second au sens où il le « produit ». La composition de ses molécules produit la solidité de la table, la première est la « chose même », la seconde une « caractéristique » de la chose même.

Une enquête sur la relation de causalité entre cerveau et pensée obéit au même protocole : on cherche d'abord des corrélations invariantes (comme celle qui unit l'éclair et le tonnerre), puis on se demande si ces corrélations invariantes peuvent être lues en termes de causalité.

Searle pense que s'il y a relation de causalité entre le cerveau et la pensée, cette corrélation ne sera pas du type « événementiel/séquentiel » mais du type loi/cas particulier ou plutôt chose/propriété : « les processus cérébraux de niveau inférieur causent mon état présent de conscience, mais cet état n'est pas une entité séparée de mon cerveau ; c'est plutôt tout simplement une caractéristique de mon cerveau au moment présent ».

La procédure qui permet de déterminer si la corrélation invariante est une relation causale consiste à faire varier le pôle cérébral et observer ce qui se passe dans l'autre pôle, mental. Si l'état de conscience X quand le cerveau est mis dans l'état N et si l'état de conscience X disparaît quand on supprime l'état cérébral N, alors « on a de bonnes preuves de l'existence d'une relation causale ».

Admettons donc que soit établie une corrélation invariante entre un certain état du cerveau (produit expérimentalement) et un certain état mental, et que cette corrélation invariante prouve une relation de causalité. Comment faut-il lire cette relation de causalité ? Qu'est-ce qui est cause et qu'est-ce qui est effet ? On répondra que le facteur « cause » est celui sur lequel l'expérimentateur agit directement et que le facteur « effet » est celui qui est modifié par l'intermédiaire du premier. Mais alors rien n'interdit de

renverser l'ordre des termes. Supposons que l'expérimentateur demande au sujet de susciter dans sa conscience une certaine pensée et qu'il observe une corrélation invariante entre cette pensée et un certain état cérébral. Cette fois c'est le phénomène mental qui doit être pensé comme la cause du phénomène cérébral. Mais Searle ne réfléchit pas sur ce cas de figure et cela parce que la corrélation est lue d'emblée comme dissymétrique : l'un des termes de la série est la raison de l'autre. Le cérébral peut produire du mental mais non pas à l'inverse le mental du cérébral. Searle écrit : « nous savons de fait que les processus cérébraux causent la conscience », ou bien : « nous ignorons comment en détail le cerveau cause la conscience, mais nous savons de fait que c'est ce qui se passe dans les cerveaux humains... ». De telles propositions ont une signification métaphysique plutôt que scientifique.

Quelles que soient ces difficultés, Searle croit pouvoir donner quelques indications sur le cadre théorique dans lequel la corrélation entre le cérébral et le mental pourrait être déterminée. D'abord aucune théorie des rapports entre cérébral et mental ne peut être recevable si elle évacue l'aspect proprement qualitatif de la conscience. La conscience n'est pas réductible au comportement. Ensuite on ne peut expliquer causalement la conscience qu'en la rapportant à un aspect physique réel du monde ou à une caractéristique intrinsèque du monde, indépendante de tout observateur (par contraste avec les caractéristiques extrinsèques, relatives à l'observateur).

Cette dernière proposition est dirigée contre la théorie computationnelle de l'esprit. Searle distingue deux sortes de propriétés des choses, qu'il appelle, les unes les « caractéristiques réelles du monde » (force, masse, attraction gravitationnelle), les autres les caractéristiques qui sont dépendantes des observateurs (« l'argent, la propriété foncière, le mariage, le gouvernement » ; la conscience, ajoute-t-il, fait partie des propriétés du premier ordre : « la conscience n'est pas en soi relative à l'observateur. Elle est une caractéristique réelle et intrinsèque de certains systèmes biologiques, tels que vous et moi » ; en revanche, l'information fait partie des caractéristiques dépendantes. Donc, si une propriété réelle ne peut pas être l'effet d'une propriété relative à l'observateur, la lecture du mental en termes de théorie de l'information est insuffisante : « ...l'information ne saurait être la cause générale de la conscience parce que l'information n'est pas une caractéristique causale séparée du monde comme la gravité ou l'électromagnétisme ».

C'est plutôt du côté des microstructures cérébrales qu'il faut chercher la raison de cette macrostructure que nous appelons conscience et pensée.

L'articulation entre les deux niveaux se fait à l'aide du concept d'émergence. Les phénomènes mentaux sont des propriétés émergentes des processus cérébraux : « La conscience est une propriété du cerveau de niveau supérieur ou émergente au sens tout à fait banal de 'niveau supérieur' où l'on dit que la solidité est une propriété émergente de niveau supérieur des molécules de H<sub>2</sub>O lorsqu'elles sont dans une structure en treillis (glace)... ».

En quel sens faut-il comprendre l'émergence, concernant les rapports entre le cerveau et la pensée ?

En principe, quand il y a phénomène émergent, l'émergent peut être réduit à ce dont il émerge, causalement (les propriétés des corps solides peuvent s'expliquer causalement par les mouvements vibratoires des molécules dans des structures en treillis) et ontologiquement (les objets matériels) ne sont rien que des collections d'atomes ; les gènes ne sont rien d'autre que des molécules d'ADN).

Searle soutient qu'on peut réduire la pensée au cerveau *causalement*, mais non pas *ontologiquement*. Il s'agit de soutenir à la fois l'originalité ontologique de la conscience et sa réduction causale aux phénomènes cérébraux.

La possibilité de penser la compatibilité des deux propositions présente un enjeu considérable : si la réduction causale est aussi ontologique, il n'y a plus de liberté. Comment penser la liberté quand on réduit causalement la pensée au cerveau ?

Pour instruire cette question, Searle oriente sa réflexion dans la direction suivante.

Les propositions énonçant une relation causale ont une structure logique différente de celles qui expliquent par des raisons

Soient les deux propositions suivantes :

J'ai pris un bulletin Bush (1) parce que je souhaitais voter pour lui (2)

Le verre est tombé et s'est brisé (3) parce que je l'ai fait choir de la table (4)

Les deux « parce que » sont de nature différente : (4) est la condition causalement suffisante de (3) mais (2) n'est pas la condition causalement suffisante de (1) : (2) n'est pas une contrainte provoquant nécessairement (1). La première séquence fait intervenir un agent personnel et ses raisons d'agir, qui ne sont pas des conditions causalement suffisantes. On admet cependant qu'une explication par des raisons d'agir est une explication suffisante des actions dès l'instant que nous supposons un moi ayant ces raisons d'agir.

Quand nous avons conscience d'agir selon des raisons, nous faisons l'expérience du libre arbitre. L'expérience du libre arbitre est celle d'un écart entre la délibération et la décision et entre la décision et la mise en œuvre ou même entre les différentes phases de la mise en œuvre.

Notre expérience du libre arbitre est-elle valide (et en ce cas le comportement humain ferait exception au principe du déterminisme) ou est-elle illusoire ?

Soit une délibération qui occupe un certain laps de temps entre  $t_1$  et  $t_2$ . Nous supposons que ce laps de temps est uniquement celui de la délibération et qu'en  $t_1$  le sujet possède déjà toutes les informations qui vont lui permettre de prendre sa décision. Deux hypothèses sont possibles.

Première hypothèse : bien que nous ayons conscience d'une délibération aboutissant à une libre décision, nous supposons que l'état du cerveau en  $t_1$  est causalement suffisant à déterminer  $t_2$ , nous supposons

donc qu'il y a, au niveau neurobiologique, une séquence d'événements enchaînés et que chacun est la cause suffisante de celui qui le suit. Cette hypothèse implique qu'il n'y a pas de liberté au niveau neurobiologique et que notre conscience de liberté ne joue, par rapport à notre comportement, aucun rôle causal ou explicatif. Quand j'ai fait tomber le verre, je portais une chemise bleue. Cet aspect de l'événement n'a pas de caractère causal. De même le fait qu'il y ait, quand j'ai conscience d'une action libre, un éventail de possibles entre lesquels j'ai conscience de choisir, cet aspect (conscient) de l'action n'a pas de caractère causal. Hypothèse très insatisfaisante : si nous l'admettons, il reste à expliquer comment et pourquoi un déterminisme cérébral se représente en quelque sorte à lui-même comme un libre choix selon des raisons. En outre on comprendrait mal que l'évolution ait « conservé » la conscience et toute la dépense que demandent la délibération et le choix, si elle n'avait aucun rôle à jouer dans la causalité du comportement.

Deuxième hypothèse : pour rendre compte de notre conscience de libre arbitre, nous supposons que l'état du cerveau en t1 n'est pas causalement suffisant à déterminer t2 (« nous supposons que l'absence de conditions causalement suffisantes au niveau psychologique correspond à une absence de conditions causalement suffisantes au niveau neurobiologique »). Hypothèse difficile : « il n'y a pas d'écarts à l'intérieur du cerveau ». Mais hypothèse qui évite une partie de la difficulté de la première hypothèse. Il reste toujours à expliquer comment le cerveau produit la conscience, mais on évite l'apparente absurdité d'un cerveau produisant un spectacle qui serait l'inversion de la réalité.

L'auteur incline vers la seconde hypothèse et avance les propositions suivantes.

1/ L'expérience de la liberté est si convaincante qu'il n'est pas raisonnable de supposer qu'elle serait purement et simplement illusoire : « l'expérience psychologique de la liberté est si prégnante qu'il serait absolument stupéfiant qu'au niveau psychologique nous réalisions n'avoir affaire qu'à une illusion et que notre comportement soit de part en part compulsif ». Nous devons certes admettre qu'il y a des relations causales sous-tendant notre expérience de la liberté, mais ces relations causales doivent être d'une telle nature que, loin de nier la liberté, elles expliquent comme la liberté est possible.

2/ Les caractères systémiques ou holistiques d'une collection d'éléments peuvent exercer une causalité sur ces éléments. Ainsi la solidité et la circularité d'une roue sont un état systémique des molécules du bois dont elle est faite et cet état systémique agit sur le comportement de chacune des molécules du bois. On dira donc qu'« une caractéristique propre à un système peut affecter les micro-éléments propres à celui-ci ; système dont les pouvoirs causaux sont réductibles aux pouvoirs causaux dont sont dotés les micro-éléments ». Identiquement, la conscience est un état systémique des molécules du cerveau et nous pouvons supposer que cet état systémique agit sur les éléments dont il est composé (donc sur le cerveau), qui lui-même



agit sur le corps. La conscience aurait donc, en tant qu'état systémique, un pouvoir causal sur le comportement, bien que ce pouvoir causal soit réductible aux pouvoirs causaux des molécules cérébrales.

Searle esquisse donc un cadre de recherche autour des options suivantes :

1/ Tous les états d'un système sont causalement réductibles au comportement de ses éléments : « toutes les caractéristiques du moi conscient, quel que soit le moment, sont entièrement déterminées par l'état, à cet instant, des micro-éléments, les neurones, etc. Les caractéristiques systémiques sont entièrement fixées par les micro-éléments, parce que, d'un point de vue causal, il n'y a rien, si ce n'est des micro-éléments ».

2/ L'état du cerveau en t1 n'est pas causalement suffisant pour déterminer l'état du cerveau en t2 (sans cette hypothèse, le libre arbitre devient illusoire).

3/ Le passage de t1 en t2 ne peut être expliqué que par les caractéristiques du système, lesquels se traduisent, du point de vue du moi conscient, en termes de délibération et de libre décision.

4/ Le cerveau cause et soutient l'existence d'un moi conscient, mais en même temps ce moi conscient a un rôle causal vis-à-vis du cerveau et vis-à-vis du corps.

Pour unir ces propositions, Searle pense que le recours à la mécanique quantique est nécessaire, parce que la mécanique quantique est la seule voie qui soit aujourd'hui offerte pour penser une indétermination des processus naturels.

Mais plusieurs difficultés redoutables subsistent. D'abord l'indétermination quantique « microscopique » n'exclut nullement le déterminisme macroscopique. Ensuite l'indétermination n'équivaut pas à la liberté et au choix rationnel.

### III/ LA MATIÈRE EST LA VÉRITÉ DE L'ESPRIT (PAUL CHURCHLAND)

La théorie de l'identité consiste à identifier l'esprit au corps, et plus précisément au cerveau, en soutenant que les expressions « phénomènes cérébraux » et « phénomènes mentaux » ont la même référence mais non la même signification. Cette théorie est donc plus audacieuse ou plus radicale que le béhaviorisme ou le comportementalisme, au sens d'une étude du comportement observable, puisque le behaviorisme ne se prononce pas sur le domaine du mental et se contente de mettre hors jeu la « boîte noire » de la conscience, en la considérant comme inaccessible à un traitement scientifique. Ce qui intéresse le behavioriste, c'est de corrélérer une entrée : un stimulus, et une sortie : un comportement observable ; il ne s'interroge pas sur ce qui a lieu entre l'entrée et la sortie.

Cette identification de l'esprit au corps s'autorise de la distinction frégréenne entre référence et signification. Considérons les trois médianes

d'un triangle, A, B, C, qui joignent les sommets au milieu des côtés opposés. A, B, C se coupent en un même point. Ce point peut être désigné de quatre façons différentes, soit comme le point d'intersection de A et de B ; soit comme le point d'intersection de A et de C ; soit comme le point d'intersection de B et de C ; soit comme le point d'intersection de A, de B et de C. Ces trois modes de désignation du point d'intersection ont même référence mais non pas même signification. De même les expressions « étoile du soir » et « étoile du matin » ont même référence mais des significations différentes.

Si on applique cette distinction à l'identité du corps et de l'esprit, on dira que les termes « sensations » et « processus cérébraux » ont même référence avec des sens différents. On identifie une réalité à une autre, tout en reconnaissant que cette réalité peut être visée de deux façons différentes. Et cette identification s'opère au profit de l'un des deux termes identifiés : la référence identique des expressions « sensations » et « processus cérébraux » n'est rien d'autre que les processus cérébraux. L'un des auteurs qui ont établi les bases conceptuelles de cette théorie de l'identité écrit : « Quand je dis qu'une sensation est un processus du cerveau ou que la lumière est une décharge électrique, j'emploie 'est' dans le sens de l'identité stricte [...] les processus rapportés dans la sensation sont en fait des processus dans le cerveau ». Il y a donc un seul et même phénomène et deux manières d'en parler ».

Le « gain » de l'identification est de permettre une réunion des phénomènes autour de la lecture matérialiste du monde.

L'une des variantes de la théorie de l'identité est connue sous le nom d'éliminativisme

Le matérialisme dit « éliminativiste » est une forme de matérialisme selon laquelle la psychologie dite populaire (celle des catégories de la vie subjective) sera un jour réduite à néant par les progrès des neurosciences. Paul Churchland écrit ainsi : « le matérialisme éliminativiste est la thèse suivant laquelle notre conception commune des phénomènes psychologiques constitue une théorie radicalement fautive, à ce point déficiente que ses principes et son ontologie seront un jour non pas réduits en douceur, mais remplacés par les neurosciences parvenues à maturité. Notre compréhension mutuelle et même notre introspection pourront alors être reconstituées dans le cadre conceptuel des neurosciences, lesquelles constituent une théorie beaucoup plus puissante que la psychologie du sens commun qu'elle remplace et bien mieux intégrées au sein des sciences physiques en général. Mon objectif est ici d'examiner ces prévisions en particulier en ce qui concerne leur impact sur 1/ les éléments principaux de la psychologie du sens commun, à savoir les attitudes propositionnelles (croyances, désirs, etc.) et 2/ la conception de la rationalité où ceux-ci s'inscrivent ».

Qu'est-ce que la « psychologie du sens commun » ?

1/ C'est d'abord, précise Churchland, une *théorie* empirique, c'est-à-dire un réseau de concept articulés avec un souci de cohérence et d'unité, visant à rendre compte d'un certain ordre d'expérience ou de réalité.

2/ Cette théorie empirique est centrée sur la « certitude introspective » selon laquelle l'esprit serait le siège des croyances et des désirs ; elle attribue à nos états mentaux une intentionnalité. Et elle étend à autrui ce que nous pensons percevoir de nous-mêmes dans la certitude introspective : l'un des facteurs (ou l'une des hypothèses) de la théorie explicative et prédictive qu'elle construit est qu'autrui est bel et bien un esprit ayant des croyances, des désirs, des affects ; et dans la mesure où cette théorie est pragmatiquement meilleure que ses rivales, elle s'impose et nous donne la conviction qu'autrui est un esprit.

Quand on examine l'intentionnalité sans partager ces présupposés, on voit qu'elle se réduit à des relations nomologiques qui sont en un sens tout à fait identiques à celles que construit la physique. La physique formule des lois telles que : si  $x$  possède la masse  $m$  et si  $x$  subit une force  $f$ , alors l'accélération de  $x$  est de  $f/m$ . La psychologie formule des lois telles que si  $x$  craint que  $p$ , alors  $x$  désire que  $\neg p$  ou bien si  $x$  espère que  $p$  et si  $x$  découvre que  $p$ , alors  $x$  est heureux que  $p$ . Bref le substrat de l'intentionnalité que nous attribuons à l'esprit d'autrui, se résout en un réseau d'implications que l'expérience confirme. La profondeur sémantique se résout en lois syntaxiques, l'intentionnalité en un calcul logique.

3/ Cette certitude introspective passe pour être immédiatement vraie, mais cette prétention n'est pas légitime et en tout cas mérite examen. Elle est certes une expression de nos états internes, une façon de les déchiffrer, des les interpréter, mais qui est solidaire de présupposés fragiles ; rien ne la garantit de ce qui menace toute théorie, c'est-à-dire d'être un jour reconnue comme ayant des principes faux et une ontologie illusoire. Or elle présente, pense Churchland, un certain nombre de déficiences qui annoncent ou au moins rendent vraisemblable son écroulement.

Elle est déficiente parce qu'elle est incapable de rendre compte de la nature et de la dynamique des troubles mentaux (Churchland considère donc, semble-t-il, que tout ce qui s'est construit autour des catégories de sens et d'interprétation en psychologie ne donne aucune ouverture sur la nature du trouble mental), de rendre compte de l'imagination créatrice, de donner une explication des différences individuelles en matière d'intelligence ; parce qu'elle ne nous fait rien connaître de la nature et des fonctions du sommeil, ne rend pas compte des aptitudes très fines de la motricité, de la construction d'une image visuelle tridimensionnelle du monde, des illusions perceptives, de la mémoire, etc. Churchland souligne en particulier qu'étant asservie à un paradigme linguistique, la psychologie du sens commun fait de tout apprentissage une « manipulation et enregistrement d'attitudes propositionnelles » et elle échoue à rendre compte des apprentissages pré-linguistiques ou non linguistiques ; en outre elle ne peut pas expliquer la genèse ou l'apprentissage des attitudes propositionnelles à partir des apprentissages pré-linguistiques. Rien ne nous

prouve que le langage, fonction tardive et sociale du cerveau, offre un schème de lecture satisfaisant d'opérations cognitives qui ne passent pas toutes par le langage et qui sont la condition de l'émergence du langage.

Elle est déficiente parce que son histoire est une histoire de stagnation et de régression

Elle est déficiente parce qu'elle se présente comme peu unifiable (soit au sens d'une coordination, soit au sens d'une réduction) avec les ensembles théoriques incontestables qui rendent compte de l'homme scientifiquement (de la physique des particules aux neurosciences matérialistes), bref elle résiste à la conception unifiée du monde qui est aujourd'hui en construction (autour de la physique).

Elle est donc comparable aux autres théories empiriques que le sens commun a produites. Nombre d'entre elles (celles qui relèvent, en particulier, de la physique des anciens) ont été réduites à néant par le développement des sciences. La psychologie du sens commun nous offre une lecture cohérente et des prises pour l'action dans les phénomènes relevant d'une philosophie de l'esprit. Mais cela ne préjuge pas d'une définitive validité : il est très vraisemblable qu'elle subira le même sort que les autres théories empiriques issues du sens commun.

Observons que cette qualification de la psychologie du sens commun en termes de théorie empirique présente, dans le propos de Churchland une importance stratégique.

La qualifier, en effet, comme théorie empirique, c'est lui refuser la dignité de l'évidence, la dignité de ce qui est non seulement vrai, mais source de vérité, de toute vérité. On ne doit pas oublier, en effet, que les catégories fondatrice de la « psychologie du sens commun » ont reçu, à une certaine époque de l'histoire de la métaphysique, le sceau de l'évidence. Descartes, au terme de son doute méthodique, distingue une sphère d'évidence apodictique (la pensée dans sa révélation à soi-même) et une sphère d'évidence simplement présomptive (la pensée dans son ouverture au monde) Et cette sphère d'évidence apodictique (à laquelle Descartes a donné le nom de *cogito*) a la valeur de fondement inébranlable à partir duquel tout l'édifice de la connaissance peut être reconstruit. La philosophie réflexive post-cartésienne répète le geste cartésien en opérant un retour à ce que Husserl appelle le principe des principes, le principe de l'évidence, de l'intuition donatrice originaire. Les catégories de la psychologie du sens commun ont été élevées, à une certaine époque de l'histoire de la métaphysique au rang d'évidence absolument indubitable et cela leur confère une valeur qui passe pour absolument incontestable. Or, répétant à certains égards le geste de Nietzsche (il n'y a pas de fait, il n'y a que des interprétations), Churchland dit : l'évidence à laquelle prétendent les catégories de la psychologie du sens commun n'est pas un fait « transcendantal » auquel tout entendement depuis toujours et pour toujours devrait se soumettre, cette évidence est solidaire d'une certaine interprétation du monde humain, une interprétation qui met en jeu des significations ayant un certain mode d'emploi et cette interprétation n'a pas

d'autre valeur que celle que les humains d'une certaine époque lui accordent en se mettant d'accord sur ce mode d'emploi. Churchland pense donc que la psychologie du sens commun a une valeur simplement pragmatique : elle donne une explication du comportement d'autrui, elle rend possible des prédictions et des normes (il a pris la fuite parce qu'il a eu peur ; s'il a peur, il prendra la fuite ; tu ne dois pas prendre la fuite lorsque tu as peur) ; elle est un savoir traditionnel qui s'est construit pour nous permettre de nous comprendre les uns les autres et d'interagir (sur le terrain économique, politique, etc).

Bref, en qualifiant la psychologie du sens commun comme théorie empirique, Churchland souligne que ses catégories, qui ont reçu à une certaine époque le privilège de valoir comme condition transcendante de toute certitude, n'ont pas d'autre valeur, donc sont aussi fragiles, que le géocentrisme.

Dès le moment où l'on fait de la psychologie du sens commun une théorie empirique et révoquant, alors le problème des rapports entre le corps et l'esprit (qui est né dans ce cadre) est fondamentalement transformé. Il est nécessaire de se demander quels sont et seront dans l'avenir les rapports entre la théorie du corps humain construite (en accord avec la physique) par les neurosciences et la théorie de l'esprit construite par la psychologie du sens commun.

Pour instruire cette question, Churchland esquisse une typologie des rapports possibles entre le corps et l'esprit. Plusieurs options sont possibles.

Le dualiste soutient que la réduction de l'esprit au cerveau est impossible en raison de l'autonomie de l'esprit.

Le fonctionnaliste soutient aussi que cette réduction est impossible mais pour des raisons différentes.

On peut comprendre l'esprit du fonctionnalisme en examinant l'objection qu'il adresse à la théorie de l'identité. Admettons que, chez les mammifères la douleur s'identifie à l'activation des fibres X ou la faim à l'activation des fibres Y, on peut raisonnablement supposer que dans une autre lignée animale, le poulpe, par exemple, la base physiologique de la douleur ou de la faim sera différente. Un même type d'état mental peut donc se réaliser de multiples façons selon les espèces (et il pourrait même éventuellement se réaliser dans des composants électroniques ayant un agencement approprié). S'il est impossible d'identifier chaque type d'état mental à un seul type de processus physique, c'est que l'état mental, loin d'être identique à un processus cérébral doit plutôt être identifié à un certain état fonctionnel qui se réalise à travers tel substrat physique dans une certaine catégorie d'êtres, tel autre substrat physique dans une autre catégorie d'être. La douleur est l'état fonctionnel qui se réalise à travers les fibres X chez les mammifères, les fibres Y chez les poulpes, les composants de sélénium dans un circuit informatique.

L'un des premiers à ouvrir cette voie est H. Putnam. Dans un article de 1960 intitulé « Esprits et machines », il propose de prendre la machine de Turing comme modèle du fonctionnement cérébral en observant que la

machine de Turing est une machine abstraite qui peut être réalisée de multiples manières et qu'il faut distinguer le *hardware* et le *software*, le programme et son implémentation physique. Ainsi les états mentaux ne sont pas des processus cérébraux mais des états computationnels du cerveau (pouvant se réaliser dans des substrats matériels différents).

Le fonctionnalisme est compatible avec le dualisme (autonomie de l'esprit), il est compatible avec un monisme « limité » (si l'identité entre état mental et état « physique » se réalise, elle ne se réalise que dans le cadre d'un certain genre d'être (l'identité de la douleur et de l'excitation des fibres X ne se réalise que dans une certaine espèce animale), et il est aussi compatible avec un agnosticisme ontologique (on admet le double aspect sans se prononcer sur une identité ultime dans l'être).

Enfin un partisan de l'émergence tel que Searle, qui n'est pas, comme nous l'avons vu, fonctionnaliste, pense qu'une réduction (causale) est possible et se produira un jour, mais sans réduction ontologique : nous pourrions sans dommage continuer à utiliser la grille de lecture de la psychologie du sens commun, grâce aux liaisons (interthéoriques) établies entre la théorie du corps et la théorie de l'esprit.

Quelle est la position du matérialisme éliminativiste ? Churchland souligne que sa théorie n'exige pas une lecture naturaliste (neurologique) des phénomènes mentaux, c'est-à-dire la conviction que ceux-ci ne peuvent se réaliser qu'à travers le tissu cérébral. Il se peut que le fonctionnalisme ait raison et que les fonctions que nous nous représentons comme des phénomènes mentaux puissent se réaliser à travers des substrats différents. Le matérialisme éliminativiste est compatible avec une lecture fonctionnaliste ou naturaliste des phénomènes mentaux. Il soutient que, même si le fonctionnalisme est vrai (la cognition pouvant se réaliser dans des substrats matériels différents), la description scientifique de la cognition n'aura aucun rapport avec la psychologie du sens commun. Bref Churchland ne croit pas à la possibilité d'une réduction ou plutôt il pense que la réduction sera si radicale que la psychologie du sens commun perdra toute validité théorique, au sens où, étant radicalement fautive, elle ne pourra trouver aucune traduction dans le langage des neurosciences.

Trois scénarios sont possibles, *a minore ad majus*, du plus modeste au plus audacieux

Les neurosciences construisent une théorie dynamique cérébrale représentant le fonctionnement du cerveau comme le mouvement, l'interaction et la transformation de solides (les molécules de la matière cérébrale) dans un espace de configurations à  $n$  dimensions (les structures dans lesquelles ces molécules interagissent). Les transformations de ces solides (le mouvement des molécules de la matière cérébrale) ne pourront vraisemblablement pas être connues dans le détail, mais au moins avec une approximation suffisante pour obtenir des explications et des prédictions bien supérieures à celles que nous obtenons d'après les lois de la psychologie du sens commun. La psychologie du sens commun pourrait alors être retrouvée (et en un sens légitimée) comme une représentation

simplifiée de l'état dynamique global du cerveau, au sens d'une projection dans l'aire cérébrale du langage de l'état dynamique global du cerveau. La psychologie du sens commun serait donc un reflet (comme les ombres au fond de la caverne) mais un reflet incapable d'exprimer la véritable légalité du fonctionnement cérébral global. Son usage pourrait être conservé (comme une traduction simplifiée, commode et traditionnelle des processus impliqués dans la cognition) ou suspendu au profit d'une expression plus directe et précise de la réalité.

Le second scénario part d'une double hypothèse plausible : l'hypothèse que les langues naturelles sont nées d'un usage dérivé et tardif de structures cérébrales impliquées d'abord dans l'expérience perceptive, et que les tâches pouvant être prises en charge par ces structures cérébrales sont beaucoup plus complexes que celles dont traitent les langues naturelles (c'est-à-dire « l'entendement des conceptions propositionnelles de la psychologie du sens commun »). A partir de cette double hypothèse, on peut imaginer l'invention d'un langage qui serait en quelque sorte calqué sur le fonctionnement des structures complexes de l'expérience perceptive et qui serait un nouveau système de communication beaucoup plus puissant que les langues naturelles. Ce système de communication serait affranchi de notre syntaxe et de notre sémantique et émancipé des lois logiques issues des langues naturelles et de leur souci constant d'une discrimination entre vrai et faux.

Le troisième scénario part d'une hypothèse à laquelle les connaissances neuroscientifiques donnent une certaine vraisemblance, l'hypothèse que les deux hémisphères cérébraux constituent des « systèmes cognitifs physiquement distincts » et ont donc un fonctionnement autonome. De cette hypothèse, il résulte que leur synergie (par le corps calleux ou par d'autres voies sous-corticales) est un résultat de l'apprentissage. Ceci admis, on peut imaginer que des cerveaux humains soient liés entre eux par un canal qui serait l'équivalent de ce qu'est le corps calleux pour le transfert d'informations entre les deux hémisphères cérébraux. Les relations inter-humaines seraient alors du même ordre que les relations entre les hémisphères cérébraux.

Pour conclure, Churchland examine une objection opposée au matérialisme éliminativiste et qui consiste à l'accuser d'auto-contradiction (au sens où il serait incohérent en niant les conditions mêmes qui lui confèrent une signification). Les énoncés du matérialisme éliminativiste relèvent des attitudes propositionnelles qui nient la valeur de vérité des attitudes propositionnelles. Si on se fie à ce que fait le matérialisme éliminativiste (énoncer certaines propositions, les tenir pour vraies, et ainsi valider l'attitude propositionnelle), ce qu'il dit (de la non validité de l'attitude propositionnelle) est faux, et si on se fie à ce qu'il dit (de la non validité de l'attitude propositionnelle), ce qu'il fait est incohérent.

Une objection de ce genre n'a rien de nouveau : on la trouve déjà chez Platon : si l'on réduit, comme les partisans du mobilisme universel,

l'être à l'apparaître, à la diversité infinie de ses apparitions, la vérité disparaît et le partisan du mobilisme ne peut plus affirmer la vérité du mobilisme.

On la trouve dans la critique que fait Erwin Straus de la « psychologie objective ». Celui-ci montre qu'une véritable psychologie, une véritable science du comportement doit pouvoir rendre compte d'elle-même à partir de ses propres prémisses. Une science du comportement ne doit pas être impuissante à rendre compte de ce comportement qu'est la construction d'une science du comportement. Or le paradoxe de la « psychologie objective », c'est qu'elle construit un concept du comportement sous lequel on ne peut pas subsumer le comportement du savant qui construit la science du comportement. Le savant qui construit la science du comportement recherche la vérité, échange des vues avec ses collègues, vise à la rigueur démonstrative. Or, si on le soumet aux principes de sa propre doctrine, ce comportement de connaissance, comme tout autre, se réduit à des processus aveugles de causalité. Bref il ne vit pas dans le monde dont il parle, il ne parle pas du monde où il vit. Il vit dans un monde où il est conscient de son esprit comme recherchant méthodiquement la vérité. Et il parle d'un monde dans lequel il n'y a pas d'esprit mais seulement des processus cérébraux. Et Erwin Straus conclut ainsi : « Ni à Pavlov ni à ses élèves, il n'est jamais venu à l'esprit de tenir sa doctrine et ses interprétations pour des impulsions efférentes qui, dans l'organisme de Pavlov, innervent son appareil phonateur ou les muscles de sa main. A aucun moment il n'a appliqué sérieusement à lui-même sa doctrine des réflexes conditionnés ni celle des systèmes à doubles signaux ».

Churchland répond par un argument de fond et par un argument analogique.

Au fond, il répond que l'objection d'incohérence opposée à sa tentative de destruction de la psychologie du sens commun (et des attitudes propositionnelles qui en sont le noyau) présuppose la validité de prémisses qui sont précisément celles de la psychologie du sens commun, celles qu'il remet en question. En bref, l'objection d'incohérence suppose une théorie « intentionnelle » de la signification, dont on ne peut pas présumer la validité avant l'issue du débat entre les sciences cognitives et la psychologie du sens commun.

Quant à l'argument analogique, il consiste à montrer que le vitaliste aurait pu opposer à l'antivitaliste une objection d'autocontradiction qui est identique à celle que la psychologie du sens commun oppose à ceux qui entreprennent de la réfuter. Le vitaliste aurait pu objecter à l'antivitaliste que celui-ci, en niant le principe vital, nie la vie tout en la réaffirmant, puisqu'il parle et doit vivre pour parler ; Churchland commente : l'accusation d'autocontradiction est insoutenable dans ce cas, pour une raison logique tout à fait évidente : la négation du principe vital n'est pas la négation de la vie, mais tout au plus celle d'une certaine lecture de la vie ; elle ne l'est pas moins dans l'autre : la négation de la psychologie du sens commun nie, non pas la signification, mais une certaine lecture de la signification (pour Churchland, la signification n'est pas « intentionnelle » elle n'a pas de



véritable pouvoir de monstration ou de vérité ; elle se réduit à un partage collectif de règles d'emploi.

On voit ainsi que le matérialisme éliminativiste n'est pas une extrapolation naïve des résultats des neurosciences. Ses prémisses sont métaphysiques et engagent toute une conception de la signification, de la vérité, de l'être et, cela va sans dire, des relations entre les hommes.

### CHAPITRE III : AU-DELÀ DE LA DIVISION DE L'ESPRIT ET DE LA MATIÈRE

Quand on réfléchit à la relation de la matière et de l'esprit, trois modes d'articulation sont en principe possibles : soit on donne la préséance à l'esprit, soit on donne la préséance à la matière, soit on cherche, d'une façon ou d'une autre, à frayer une voie hors de l'opposition de l'idéalisme et du naturalisme.

L'idéalisme donne la préséance ontologique à l'esprit, à la subjectivité (au motif que la matière, l'objet de l'expérience physique, n'est possible que dans un champ d'expérience, qui est ouvert et ordonné par les pouvoirs transcendants du sujet) et tend à réduire la matière au rang de phénomène ou de représentation pour un sujet.

Le matérialisme donne la préséance à la matière en faisant valoir que la matière a une préséance chronologique et ontologique sur l'esprit : non seulement elle précède l'esprit dans l'histoire de l'univers, mais elle conditionne, là où l'esprit existe, son existence et toutes ses opérations : la matière est l'assise ontologique de la vie comme la vie est l'assise ontologique de l'esprit.

Comment neutraliser cette opposition ? Une impulsion en vue de son dépassement est venue de la réflexion sur le phénomène de la vie mais également de certains aperçus de la physique contemporaine et en particulier de la mécanique quantique.

#### I/ LA CRITIQUE BERGSONIENNE DU PARALLÉLISME PSYCHOPHYSIQUE

Dans une contribution intitulée « Le cerveau et la pensée, une illusion philosophique », Bergson rappelle que la psychophysiologie considérée dans son ensemble (nous dirions aujourd'hui les neurosciences) soutient la thèse du parallélisme entre état cérébral et état mental, sous deux formes différentes : ou bien l'état mental est considéré comme une sorte de phosphorescence de l'état cérébral (donc un effet causé par les processus cérébraux) ou bien il est considéré comme un équivalent de l'état cérébral dans une autre langue, donc comme une traduction de l'état cérébral. Quelle que soit la position adoptée, elle peut s'exprimer ainsi : « Une intelligence surhumaine, qui assisterait au chassé-croisé des atomes dont le cerveau humain est fait et qui aurait la clé de la psychophysiologie, pourrait lire dans un cerveau qui travaille tout ce qui se passe dans la conscience correspondante ».

Cette thèse, précise Bergson, est utile et même nécessaire à la recherche en psychophysiologie, dans la mesure où elle invite à chercher

toujours plus loin les conditions cérébrales de la pensée. Mais ce qu'il faut bien comprendre, c'est qu'elle n'est pas imposée par la psychophysiologie comme la seule lecture possible, scientifique, des phénomènes. C'est une hypothèse métaphysique (d'origine lointainement cartésienne), qui repose, voilà ce que Bergson se propose de montrer, sur une illusion ; c'est, dit-il (en reprenant un geste kantien), « une des plus subtiles illusions de la pensée métaphysique ».

Cette illusion consiste dans l'interférence, la confusion involontaire des deux grands systèmes de « notation » de la réalité dont nous disposons, la notation idéaliste et la notation réaliste.

Selon la notation idéaliste du réel, les choses sont des représentations ; si elles sont des représentations, elles ne sont rien de plus que ce qui apparaît en elles : « il n'y a rien de plus, dans la réalité, que ce qui apparaît à ma conscience ou à la conscience en général » (194). La matière n'a donc pas de qualités occultes, excédant ce que nous nous en représentons. Notre connaissance de la matière pourra certes progresser indéfiniment, mais en restant dans le même ordre : pour prendre une image mécanique, nous y découvrons et y découvrirons des roues et des poulies de plus en plus fines mais qui restent des roues et des poulies.

Selon la notation réaliste du réel, les choses existent indépendamment de notre représentation ; nous ne pouvons donc pas les réduire à ce que nous nous représentons d'elles, nous pouvons leur prêter des pouvoirs et des virtualités cachés et le découpage que notre représentation fait du réel est relatif à notre manière de percevoir mais ne nous donne pas le dernier mot de la constitution du réel.

Considéré dans le cadre de la notation idéaliste, le cerveau (qui est une représentation, une partie de la représentation 'monde') ne contient rien de plus que ce que je me représente en lui, c'est-à-dire des mouvements d'atomes. Quand l'œil est frappé par un rayon lumineux, ce rayon, phénomène physique, agit sur la rétine, puis sur le nerf optique, puis sur le cerveau et modifie le mouvement des atomes du cerveau. Cette modification peut-elle produire une perception, c'est-à-dire la représentation du monde ? Si l'on reste cohérent avec l'hypothèse initiale, c'est impossible : une partie de la représentation 'monde' (les mouvements d'atomes du cerveau), qui est elle-même prise dans une relation d'interaction avec les autres parties de la représentation 'monde' (le soleil, les rayons lumineux, etc) ne peut pas produire le tout de la représentation 'monde' : « les mouvements intérieurs du cerveau, représentation parmi des représentations, n'ont pas à susciter les autres représentations, puisque les autres représentations sont données avec eux, autour d'eux » (198). Ce qui prête au malentendu, c'est le souvenir ou du moins une certaine lecture du souvenir. On se dit : si le cerveau, dans le souvenir, fait surgir un monde, magiquement, pourquoi ne le pourrait-il pas aussi quand nous percevons ? Bergson objecte : si l'on est idéaliste, il faut l'être avec conséquence, c'est-à-dire jusqu'au bout ; si l'on admet, en mode idéaliste, que la perception est l'objet, cela vaut aussi pour le souvenir : ni le

souvenir ni la perception ne font surgir magiquement le monde, ils sont le monde (bien que son mode de présence ne soit pas le même).

Bref si le parallélisme psychophysique est traduit en langage strictement idéaliste, il se révèle immédiatement contradictoire, puisqu'il consiste à soutenir que « la partie est le tout ».

La thèse du parallélisme psychophysique ne peut donc se constituer que si le cerveau est considéré, de façon réaliste, comme une chose excédant la représentation que nous en avons et capable, par une sorte de pouvoir occulte, soit de produire la représentation du monde, soit de lui donner occasion d'apparaître, soit, au moins d'en être la traduction cérébrale (et une traduction assez précise pour que la connaissance complète de l'état cérébral donne la connaissance complète de l'état mental). Mais, précise alors Bergson, si le cerveau est considéré de façon réaliste, comme une chose parmi les choses, il devient impossible de le séparer du contexte des choses (qui s'étend de proche en proche au monde entier) dont il est solidaire, dans l'interaction universelle. L'idéalisme peut se donner le droit de découper le réel comme le découpe notre représentation, puisque, par définition, le réel n'y est rien d'autre que représentation. Mais le réalisme ne le peut pas, car plus la science progresse, plus elle découvre que « c'est l'influence réciproque ou interaction qui est [...] la réalité définitive » (202). Traduit en langage réaliste, le parallélisme est donc lui aussi contradictoire, puisqu'il peut se résumer ainsi : « une partie qui doit tout ce qu'elle est au reste du tout, peut être conçue comme subsistant quand le reste du tout s'évanouit. Ou encore plus simplement : une relation entre deux termes équivaut à l'un d'eux » (203)

Le parallélisme ne peut donc apparaître comme une lecture possible des rapports entre le cerveau et la pensée que si l'on passe subrepticement d'une lecture idéaliste à une lecture réaliste et vice versa. On peut reconstituer la genèse de l'illusion de la façon suivante. Nous sommes ouverts à un monde dans lequel il y a « notre » corps et ce corps joue, dans le monde, un rôle un peu particulier, au sens où ses variations sont capables de transformer radicalement ce monde auquel nous sommes ouverts (je ferme les yeux, ou j'absorbe du chloroforme, et le monde disparaît) ; nous partons donc d'une lecture spontanée de notre situation qui serait plutôt réaliste (il y a le monde et notre corps dans le monde, en interaction avec le reste du monde). Puis ce corps, nous l'isolons du reste du monde en attribuant au réel les découpages de notre représentation, nous le séparons en mode idéaliste de la totalité du monde au sein duquel il apparaît et nous lui prêtons, au moment même où nous le considérons *isolément*, le pouvoir de produire notre ouverture au monde ; nous passons donc à une lecture idéaliste. Mais en même temps nous restons réalistes au sens où nous attribuons à cette chose isolée le pouvoir de produire la représentation du monde ou au moins de s'égaliser à elle, par une sorte de pouvoir dont on n'a encore nulle idée mais qu'on pense pouvoir découvrir un jour.

Ce balancement, ce passage du réalisme à l'idéalisme et de l'idéalisme au réalisme, est favorisé par le fait que les deux positions sont

nécessaires au travail scientifique : le savant est nécessairement « idéaliste » au sens où il ne peut s'empêcher d'étaler la réalité dans l'espace, de la géométriser, afin de mettre en évidence des lois, des corrélations invariantes entre les facteurs qu'il a ainsi distingués. Mais il est tout aussi nécessairement « réaliste », au sens où il est convaincu que ces corrélations ne sont qu'une notation provisoire de la réalité, que la réalité nous contraindra à reformuler.

Bergson montre enfin que la thèse du parallélisme est favorisée par un certain nombre de préjugés convergents. Parmi ceux-ci, Bergson signale le préjugé de l'âme cérébrale (la perception variant au gré des mouvements du corps, « la représentation paraissant se déplacer avec le corps », on fait comme s'il y avait dans le corps l'équivalent de la représentation ; or une co-variation n'implique pas un parallélisme) ; le préjugé que toute causalité est mécanique et que la représentation ne peut causer une action que si le cerveau, d'où part l'action contient l'équivalent de la représentation ; le préjugé que pour passer de la représentation à l'objet, il suffit de dépouiller l'objet *pittoresque* que nous livre notre perception de toutes les qualités dites secondes pour ne conserver que les qualités premières, c'est-à-dire l'extension ; le préjugé enfin que toute co-variance de tout à tout est également une co-variance de partie à partie : on constate une évidente solidarité entre les variations de l'état cérébral et les variations de l'état mental, au moins dans le sens où une variation de l'état cérébral entraîne une variation de l'état de conscience ; on déduit de cette co-variation de tout à tout une co-variation de partie à partie, et « on conclut qu'à une fraction quelconque de l'état de conscience correspond une partie déterminée de l'état cérébral et que l'un des deux termes est par conséquent substituable à l'autre » (209).

Que conclure de cette critique du parallélisme ?

1/ Si le mental et le cérébral sont manifestement dans une relation de co-variance, ils ne sont pas pour autant deux grandeurs équivalentes, soit au sens où l'une produirait l'autre, soit au sens où elles seraient deux traductions d'un même géométral : « la conscience est incontestablement accrochée à un cerveau, mais il ne résulte nullement de là que le cerveau dessine tout le détail de la conscience, ni que la conscience soit une fonction du cerveau ».

2/ « Le cerveau ne détermine pas la pensée ; et par conséquent la pensée, en grande partie du moins, est indépendante du cerveau ».

3/ Les phénomènes cérébraux correspondent non pas à l'intégralité de la pensée, mais à ce qui de la pensée tend à se prolonger en mouvements corporels : « le cerveau se borne à traduire en mouvements une petite partie de ce qui se passe dans la conscience » ; il assure donc l'insertion de l'esprit dans le corps, dans la matière, insertion qui est la vie dans ses manifestations multiformes. Et toute altération de l'organe de l'insertion de l'esprit dans la vie implique nécessairement une altération de la « phénoménologie » de l'esprit ou des manifestations de l'esprit dans la vie.

4/ « Conscience et matérialité se présentent comme des formes d'existence radicalement différentes, et même antagonistes, qui adoptent un *modus vivendi* et s'arrangent tant bien que mal entre elles ». Ce *modus vivendi* est la vie : la vie réunit, comme l'union cartésienne de l'âme et du corps, l'esprit et la matière, sans les rendre coextensifs, sans abolir leur différence irréductible.

5/ La querelle de l'idéalisme et du réalisme est une fausse querelle : ce ne sont que deux positions de la pensée par rapport au réel, également nécessaires, également insuffisantes dès le moment que l'une prétend se substituer à l'autre. Il faut donc apprendre à penser au-delà de la division : renoncer à toute genèse matérialiste de la subjectivité, renoncer à la souveraineté de l'esprit constituant.

## II/ LA PENSÉE DE LA CHAIR

Merleau-Ponty tente lui aussi de neutraliser l'opposition de l'idéalisme et du réalisme ou du naturalisme. Il pense assurément que le dualisme est impossible, au sens où il est récusé par l'expérience que nous avons de notre ouverture au monde, mais il est aussi convaincu que l'abandon du dualisme ne peut pas signifier un retour au monisme, soit naturaliste, soit idéaliste. Et cependant le dialogue avec la phénoménologie accompagne toute sa pensée. Il considère que ce qui bloque l'ontologie, chez Husserl, c'est « l'idéologie de la conscience », mais il admet aussi qu'il y a une vérité de l'idéalisme qui, reformulée, doit être conservée (contre un certain matérialisme, un certain naturalisme). Merleau-Ponty refuse lui aussi le principe d'une genèse matérialiste de la subjectivité, dans la pensée que nous n'avons pas à faire surgir la conscience de la matière, qu'elle est toujours déjà au cœur de notre ouverture au monde et accompagne, comme un socle invisible, toutes les manifestations du monde ; dans le même sens, une note inédite évoque l'impossibilité de poser l'Être à part de l'homme. Merleau-Ponty tente d'édifier un monisme *phénoménologique*, reconnaissant l'originalité de l'ordre de l'esprit et légitimant en même temps la recherche matérialiste du « corps de l'esprit ».

### **I/ La structure du comportement : le corps comme forme ou de structure**

Si, selon l'enseignement kantien, repris sur ce point par Husserl, toute réalité concevable s'annonce comme sens à la conscience, alors « l'expérience d'une chose réelle ne peut être expliquée par l'action de cette chose sur mon esprit », et nous dirons donc que « nous n'avons jamais affaire à un corps en soi mais à un corps pour une conscience » (SC 283/224) et que « le corps devient l'un des objets qui se constituent devant la

conscience » (SC 271/215), c'est-à-dire une idéalité (SC 286/227) Mais on doit nuancer cette proposition en ajoutant que le corps, dans l'expérience originaire, est un sens pour une conscience sensible et qu'il est donc, non pas une pure essence, mais la « jonction d'une idée et d'une existence indiscernables ». Le corps n'est ni corps en soi, ni idée mais structure (SC 281/223)

Merleau-Ponty précise en outre que la notion de corps n'est pas univoque : le corps présente un sens original dans l'ordre physique, dans l'ordre vital et dans l'ordre humain ; matière, vie, esprit ne sont pas « comme trois ordres de réalité ou trois sortes d'êtres, mais comme trois plans de signification ou trois formes d'unité » (SC 274/217).

Cette analyse est intégralement applicable au corps humain, qui est lui aussi une structure, une idéalité et une existence indivises. Et dans l'ordre humain non plus, le corps n'est pas une notion univoque. Et c'est pourquoi on peut parler d'une « ambiguïté de la nature corporelle » (SC 281/223). Le corps humain relève de différents régimes d'existence, au sens où son fonctionnement peut être intégré à différents niveaux ; le corps humain désigne tour à tour une « masse de composés chimiques en interaction », une « dialectique du vivant et de son milieu biologique » ou bien encore une « dialectique du sujet social et de son groupe » (SC 286/227).

Ces trois plans ne sont pas, ontologiquement, à égalité de rang. Dans son geste anti-naturaliste, La structure du comportement donne la préséance au troisième, qui est la clé des deux premiers : « l'ordre humain de la conscience n'apparaît pas comme un troisième ordre superposé aux deux autres, mais comme leur condition de possibilité et leur fondement » (SC 274/218). Cette primauté transcendante de l'esprit sur la matière et la vie (ou de l'esprit constituant sur la nature constituée) est, comme on sait, la clé de voûte de l'idéalisme critique. Elle implique que le sujet transcendantal soit sans genèse ou sans histoire, puisqu'il n'y a genèse ou histoire que pour le sujet transcendantal. Merleau-Ponty retient cette primauté de l'esprit comme instance transcendante mais en propose une formulation toute différente et précise que sa conception du transcendantal ne rejoint celle de Kant que par simple homonymie (SC 280/223). Le transcendantal kantien n'est rien de plus qu'une condition de droit de l'expérience ; il surplombe donc la conscience empirique du sujet incarné et n'a pas à connaître de ses accidents. En revanche, ce que Merleau-Ponty cherche à penser dans le concept de structure, c'est une inhérence du transcendantal à la facticité de l'existence. Dès lors, même si la conscience ne connaît sa genèse qu'en se la donnant librement dans le mode de l'objectivité, cette genèse demeure, du point de vue de l'existence, dans la « profondeur présente » de l'esprit, non pas devant l'esprit, mais plutôt, si l'on ose dire, dans son dos, de telle sorte que « pour la vie comme pour l'esprit, il n'y a pas de passé absolument passé... » (SC 282/224). Nous verrons, que cette résistance de la genèse à l'objectivité commande le tournant ontologique de la fin des années 50, qui est une critique radicale de l'ontologie de l'objet.

Si on veut retenir les concepts traditionnels d'âme et de corps, on précisera que ces concepts ne sont pas à entendre au sens cartésien de substances différentes en nature, mais plutôt au sens aristotélicien de niveaux d'intégration. Ame et corps sont des concepts relatifs, comme matière et forme. Dans une série ordonnée de niveaux d'intégration, le plus intégré est désigné comme âme, le moins intégré comme corps : « chacun de ces degrés est âme à l'égard du précédent, corps à l'égard du suivant » (SC 286/227). On dira que l'âme agit sur le corps lorsque « le fonctionnement corporel est intégré à un niveau supérieur à celui de la vie et que le corps est vraiment devenu corps humain » (SC 275/218) (âme et corps ne se distinguent même plus quand l'homme s'identifie à la troisième dialectique, celle de l'esprit (Idem). On dira à l'inverse que le corps agit sur l'âme quand le comportement se désorganise et laisse place à des structures moins intégrées. Le corps en général est « un ensemble de chemins déjà tracés, de pouvoirs déjà constitués, le sol dialectique acquis sur lequel s'opère une mise en forme supérieure et l'âme est le sens qui s'établit alors » (SC 286/227).

Le supérieur et l'inférieur jouent chacun pour l'autre le rôle d'un fondement. L'avènement du supérieur suspend l'autonomie des ordres inférieurs et leur donne une signification nouvelle (SC 244/195), mais il n'abolit pas les niveaux inférieurs (qui en demeurent le socle), il les contient métamorphosés dans sa profondeur présente. Ainsi toute atteinte des ordres inférieurs (comme une destruction d'une partie de l'étendue matérielle du cerveau) altère le fonctionnement des ordres supérieurs, comme toute altération des ordres supérieurs rétroagit sur les ordres inférieurs. On ne doit méconnaître ni l'originalité ni l'interdépendance de ces différents ordres. Merleau-Ponty refuse la position de Gassendi qui, confondant le corps biologique et le corps phénoménal (oblitérant l'originalité ontologique de l'esprit) soutient que « l'esprit croît et s'affaiblit avec le corps », comme celle de Descartes selon laquelle le corps n'entre en rien dans la perfection de l'esprit (qui possède en soi sa perfection) : « si le corps joue un rôle pour empêcher l'effectuation de l'esprit, c'est qu'il y est impliqué quand elle s'accomplit » (SC 284/225, note).

Comment y est-il impliqué ? Merleau-Ponty ne le précise guère et se préoccupe surtout de montrer que la perception n'est pas explicable par le fonctionnement nerveux, que c'est, au contraire, plutôt le fonctionnement nerveux qui est explicable par la perception ou par le champ phénoménal que la perception ordonne. Reprenant une analyse de Max Scheler, Merleau-Ponty montre que les appareils du corps expliquent que nous percevions, mais non pas ce que nous percevons.

Ainsi « c'est l'âme qui voit et non pas le cerveau » (SC 261/207), et une analyse physiologique, une explication matérialiste de la perception comme de tout autre phénomène de conscience est radicalement impossible.



## II/ La Phénoménologie de la perception : le corps phénoménal et le corps objectif

Le « corps phénoménal » est le corps comme « moyen de notre communication » avec le monde (PP 109) ou comme « véhicule de l'être au monde » (PP 264, note), qui « projette autour de lui un certain milieu ». Le corps phénoménal est donc aussi le « corps propre », le « corps sujet », c'est-à-dire le corps que le sujet percevant éprouve comme le sien (PP 113), comme « corps pour moi » (p. 123, note).

Le corps humain est dit objectif, quand il est considéré partes extra partes, c'est-à-dire comme ayant des organes séparés (PP 264), distribués dans l'étendue. Il n'a à la rigueur qu'une « existence conceptuelle » (PP 493), que lui donne l'attitude objectivante. C'est donc aussi le corps pour autrui (PP 123), le corps « tel que le décrivent les livres de physiologie » (PP 403) et « qui est formé par appauvrissement à partir d'un phénomène primordial du corps pour nous, du corps de l'expérience humaine ou du corps perçu » (PP 403-404) ; on le présentera donc comme une « image appauvrie » du corps phénoménal (PP 493).

Merleau-Ponty précise le statut ontologique du corps phénoménal en étudiant les phénomènes du membre fantôme et de l'anosognosie, qui ont en commun d'être influencés par des facteurs psychologiques ou historiques et des facteurs physiques.

Cette double sensibilité montre que le membre fantôme s'inscrit dans un mode d'être du corps humain qui ne relève ni d'un réseau de processus en troisième personne, ni d'une pure pensée de soi et de son corps. Ce mode d'être, qui est ouvert à la fois aux événements du corps objectif et aux événements d'une histoire personnelle, Merleau-Ponty l'appelle existence ou être au monde. On parlera donc à la rigueur d'un refus de la mutilation (pour le membre fantôme), ou d'un refus de la déficience (pour l'anosognosie), mais en précisant que ce refus n'est pas de l'ordre de la volonté ou de la conscience thétique. Il s'agit plutôt d'un « refoulement organique » au sens de l'avènement dans l'existence d'une dimension d'impersonnalité, transversale à la distinction du physiologique et du psychologique.

Le corps phénoménal relève donc de différents régimes d'existence, du moins personnel au plus personnel. L'existence personnelle (que l'on peut appeler âme ou esprit ) est celle où je suis « une totalité intégrée, rigoureusement unique, où les détails n'existeraient qu'en fonction de l'ensemble » (PP 99). L'existence impersonnelle, où l'homme devient corps ou organisme, est celle où « je deviens le lieu où s'entrecroisent de multiples causalités ».

Ces deux régimes de l'existence communiquent par la médiation du temps (PP 93 note 2), et cette communication temporelle est la clé de l'union de l'âme et du corps (PP 105 et 493). On parlera donc d'un « entrelacement » entre l'existence personnelle et l'existence impersonnelle (PP 104), d'un passage, d'un va-et-vient constant de l'un à l'autre, « tournant insensible »,

« virage », parfois aussi « fusion » ou « sublimation de l'existence biologique en existence personnelle » (PP 100).

Le sens que Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception*, donne aux concepts d'âme et de corps dépend, en outre, de l'usage qu'il fait des concepts de nature et d'esprit qui désignent à la fois des régions de l'être et des 'feuillet' de l'existence.

Ces deux feuillets sont inséparables. Tout phénomène humain porte la double marque de la nature et de l'histoire : l'homme « est enraciné dans la nature au moment où il la transforme par la culture » (PP 231) et, à l'inverse, tout ce qui est naturel dans l'homme est pétri d'historicité ; le corps humain, qui est un organisme, est toujours et indivisiblement un objet culturel, un pouvoir d'expression, la trace, la sédimentation d'une existence. Aucun dieu ne pourrait « délimiter ce qui nous vient de la nature et ce qui nous vient de la liberté » (PP 197).

Néanmoins nature et esprit désignent des polarités de l'existence. L'homme est son corps au sens où il est un sujet naturel ou un moi naturel (PP 502), « incarné dans une nature » (PP VII et 398), qui est indivisiblement en lui et hors de lui. Le corps désigne alors une couche acquise, sédimentée, de l'existence, une spontanéité pré-personnelle. L'homme est esprit au sens où il est une productivité (PP 229), une création de sens, un échappement, une liberté. Relève de cet échappement l'invention de sens par laquelle l'évidence sensible passe en évidence rationnelle ou bien par laquelle la fonction sexuelle devient la conduite de l'amour ou une émission vocale une expression symbolique (PP 226).

A la jointure de la nature et de l'esprit se trouve la perception. Elle est leur indivision, mais elle est aussi, avec le virage du temps naturel en temps historique, un premier échappement à la nature. La perception serait donc la nature qui s'échappe à elle-même, qui invente un régime du sens qui conduit la nature au-delà de la nature. La perception est l'opération d'une « puissance ouverte et indéfinie de signifier », qui se dessine dans la nature, mais devient, dans la vie humaine, un vecteur de liberté.

Cette situation met bien en évidence l'orientation de la *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty se propose de penser le statut transcendantal de la perception, c'est-à-dire d'une existence qui s'apparaît à elle-même comme surgissant d'une nature dans laquelle elle reste aussi engagée et qui se comprend donc comme étant à la fois « naturante » (esprit) et « naturée » (nature, matière ou corps). C'est pourquoi la perception est indivisiblement fondatrice et fondée : fondée, puisqu'elle est née et s'enracine dans des pouvoirs naturels dont le sujet « n'a pas le secret » ; mais fondatrice, puisque c'est dans sa lumière, la lumière naturelle, que tout peut apparaître, y compris sa propre naissance et sa nature. Telle est la situation que Merleau-Ponty désigne par le terme de *Fundierung*, c'est-à-dire une fondation réciproque ou croisée et dissymétrique : quand on pense l'ouverture au monde comme perception, les puissances naturelles du corps sont le fondement de l'esprit comme l'esprit est celui de la nature ; mais le second point de vue a primauté sur le

premier : l'esprit doit surgir et s'échapper de la nature pour reconnaître en elle son origine (et penser cette origine dans la modalité de l'objectivité). Et c'est pourquoi la signification de la nature (et du « sujet naturel ») est dans l'esprit, mais non pas la signification de l'esprit dans la nature. La nature est, comme le dit Merleau-Ponty en une formule significative, ce dont l'Esprit avait besoin « non seulement pour s'incarner, mais encore pour être ».

Et c'est pourquoi le « sujet naturel » présente une certaine ambiguïté, au sens où il est à la fois le fond porteur de l'esprit et une objectivité que se donne l'esprit dans sa libre puissance transcendantale.

Cette ambiguïté est dissimulée par l'usage que fait Merleau-Ponty du concept de « corps phénoménal ». Le corps phénoménal est l'existence même dans son déploiement multiforme sur une échelle qui s'étend du corps le plus vivant, c'est-à-dire le corps comme transcendance et invention de sens jusqu'au corps *partes extra partes*, c'est-à-dire le corps qui n'opère pas sa propre synthèse, qui est corps pour autrui et non corps pour soi. Le corps humain vit toujours selon différents régimes de corporéité (ou différents régimes de tension de durée) : il est toujours « un assemblage de parties réelles juxtaposées dans l'espace », un corps habituel, un corps qui se rassemble et se transfigure dans le geste et l'expression, enfin le corps d'une personne engagée dans une histoire ; et toute altération d'un régime d'existence ou de corporéité s'exprime ou se traduit dans les autres registres de l'existence.

Mais en même temps le pôle actif ou inventif du corps phénoménal tend à coïncider avec la puissance transcendantale de l'esprit tandis que le pôle passif ou acquis du corps phénoménal tend à s'identifier avec le corps objectif qui n'est que *pour* une conscience ou un esprit. Ainsi tend à se reconstituer la polarité idéaliste de l'esprit constituant et de la nature constituée. Merleau-Ponty découvre peu à peu que la philosophie de la conscience, dans la *Phénoménologie de la perception*, n'a pas été dépassée. Du coup, comme le suggère une note de *Le visible et l'invisible* de juillet 1959, c'est la vulnérabilité charnelle de la vie de l'esprit qui est perdue, qui devient incompréhensible. Le risque du « départ » idéaliste est bien, comme cela été remarqué ci-dessus, de perdre « l'extension extérieure réelle » du corps humain ou, dans les termes de Merleau-Ponty, l'incarnation ou la condition charnelle de l'esprit.

### III/ Les esquisses de la fin des années 50

Les derniers travaux de Merleau-Ponty montrent que les concepts de corps et d'esprit sont solidaires, au moins dans la philosophie moderne, d'une histoire ontologique dominée par l'ontologie de l'objet : dans une ontologie de l'objet, le corps est idéalisé, identifié à l'étendue matérielle *partes extra partes*, et il devient alors nécessaire de poser, comme une contre-abstraction de l'étendue géométrique, un être psychique ou spirituel.

Le projet de Merleau-Ponty est de surmonter l'ontologie de l'objet et le jeu de bascule entre abstractions opposées qu'elle produit, comme entre le corps et l'esprit ou la matière et l'esprit.

Pour écarter cette opposition, la première condition est de mettre hors-jeu une fois pour toutes l'idéalisme philosophique et le réalisme scientifique, qui sont les deux versants de l'ontologie de l'objet, en abandonnant à la fois la lecture « subjective » de l'esprit et la lecture « objective » du corps.

Comment serait possible cette lecture « non objective » du corps et cette lecture « non subjective » de l'esprit, Merleau-Ponty l'esquisse dans la note de travail de juillet 1959 mentionnée ci-dessus. Considérons à nouveau le phénomène de l'aphasie, longuement examiné par la *Phénoménologie de la perception*. On fait habituellement entrer l'aphasie dans deux systèmes de notation différents mais également abstraits. Pour les uns, l'aphasie entre dans le cadre des altérations du corps « physique » ou objectif, c'est-à-dire tel que le connaît l'anatomo-physiologie. Pour les autres, qui mettent plutôt l'accent sur le trouble de l'attitude symbolique, l'aphasie entre dans le cadre des altérations de l'esprit. Ce que Merleau-Ponty propose, c'est que le phénomène de l'aphasie soit d'emblée saisi et exprimé dans sa complétude, c'est-à-dire comme une altération survenant non pas seulement à un corps physique ou objectif (qui a reçu un éclat d'obus), mais aussi et d'abord à un corps *humain* engagé dans une culture, une histoire et un réseau intersubjectif. Le corps *humain* de l'aphasique n'est pas réductible à quelque chose de *physique* ou d'*objectif* car il n'est pas quelque chose qui serait enfermé dans le visible et étalé devant le regard : le visible du corps *humain* déborde dans l'invisible ou le sens, dans cet ordre du sens où un corps s'annonce (et se fait voir, reconnaître, avec évidence) comme un corps *vivant* et un corps *humain*, signifiant, expressif, inscrit dans un réseau symbolique. Et ce qui du corps *vivant* et du corps *humain* déborde le corps physique ou objectif n'est pas qualifiable comme *subjectif* ou comme *esprit* au sens où le physique, l'objectif, le visible, se doublerait d'une conscience ou d'un esprit, repliés dans leur intériorité, affleurant de temps à autre à la surface du corps. Car l'esprit, la conscience, l'intériorité ne sont pas étrangers au visible (ils ne lui deviennent étrangers que si l'on réduit le visible à l'objectif), l'esprit n'est rien d'autre que le corps en tant qu'il se creuse d'un sens vital et surtout d'un sens humain, qui engage une histoire, une culture et un réseau d'intersubjectivité, et ce sens humain qui se creuse dans le visible (et qui est inséparable du visible) est ce que nous appelons esprit.. Merleau-Ponty se refuse à séparer (pour les réunir ensuite par une relation de causalité) un visible (qui serait le physique, l'objectif) et un invisible (qui serait pur sens ou pure intériorité), à considérer que les altérations de la matière cérébrale seraient la cause des altérations de la conduite humaine de l'aphasique. Le souci de Merleau-Ponty est de montrer que là où il y a quelque chose, il y a une unité de visible et d'invisible, d'être et de sens, et que cette unité se distribue selon plusieurs figures ou plusieurs ordres.

L'ordre physique désigne un champ ou une structure où le visible déjà se creuse d'invisible (ou de sens) mais où l'invisible n'est rien d'autre que l'unité, la totalité, le co-fonctionnement des parties de l'être visible.

Un organisme, en un sens, n'est que physico-chimie, car « on ne voit pas comment une autre causalité (vitale, d'entéléchie) viendrait interférer avec celle-là ». Mais le vivant n'est pas réductible au physico-chimique, pour autant que, dans un organisme, le visible se creuse d'un sens original, biologique, irréductible au sens physique. Pour qu'apparaisse ce sens biologique, une certaine vue de l'organisme est requise. La vue proximale, microscopique, celle qui relève de la « myopie savante », selon une formule que Merleau-Ponty emprunte à Nietzsche, ne voit dans l'organisme que physico-chimie, c'est-à-dire « une somme d'événements instantanés et ponctuels ». La vue globale, au contraire, voit dans l'organisme un « phénomène-enveloppe », c'est-à-dire un champ dont l'originalité est de créer un « espace-temps biologique », une autre façon d'être à l'espace et au temps.

La reconnaissance de cette spatio-temporalité originale a conduit l'embryologie, pour autant du moins qu'elle ait cherché à dépasser l'opposition du mécanisme et du finalisme, vers « une nouvelle notion du possible » : dans l'organisme en développement, il y a un *être en puissance*, au sens où son présent empiète sur le futur ou anticipe le futur. Comment comprendre cette puissance ? Elle signifie à coup sûr que l'avenir ne *s'ajoute* pas au présent, comme le voudrait le schème mécaniste selon lequel l'être tout actuel, enfermé dans l'instant de son existence et de son être tel, disparaît et renaît à chaque instant comme par une création divine continuée, qui est le modèle de la causalité *a tergo*. Mais elle ne signifie pas pour autant que l'avenir serait *contenu* ou préformé dans le présent, selon un schème aristotélicien et surtout leibnizien. Elle signifie plutôt qu'il y a dans l'organisme en genèse comme un néant actif, une ouverture à son avenir, un engagement dans une « histoire naturelle » où l'avenir n'est ni quelconque (puisque'il existe des types) ni tout puissant (puisque'il existe des « monstres »). L'espace-temps biologique est un espace-temps d'enveloppement du possible dans l'actuel. L'être vivant n'est donc pas positivité mais être mêlé de néant.

On peut dire, en bref, que le corps vivant relève de l'ordre physique par « sa racine hylétique », mais qu'il outrepassa la physico-chimie, au sens où il est une genèse, un comportement, c'est-à-dire un espace-temps spécifique. Cette racine hylétique est d'ailleurs l'assise permanente de l'être biologique, elle est le contrepoint de son développement : l'être vivant est indivisiblement comportement, conduite et sédimentation ou stabilisation du comportement dans des appareils organiques.

Lorsque le corps vivant devient chair, *sensibilité* et *motilité*, qui sont inséparables, une nouvelle figure de l'espace-temps d'enveloppement apparaît. Il n'y a plus seulement enveloppement de l'espèce dans l'embryon et du futur dans le présent, mais enveloppement des corps perçus dans le corps percevant, *Ineinander* [entrelacs] du percevant et du perçu. Dans la

mesure où le perçu est aussi percevant, la doublure d'invisible du visible s'approfondit encore.

La sensibilité ne vient pas au corps vivant par une âme qui descendrait dans le corps. Le corps vivant devient chair par l'émergence d'un nouveau champ qui se caractérise par une certaine réflexivité ou réversibilité. Le corps vivant devient un corps sensible au moment où il acquiert le pouvoir de se toucher soi-même (ou de se voir lui-même, par l'intermédiaire du congénère), c'est-à-dire de se séparer de soi en s'unissant à soi, de s'unir à soi en se séparant de soi, de telle sorte que le touchant et le touché, le voyant et le vu, sont à la fois mêmes *et* autres. Et quand il devient capable de se toucher, le corps est aussi capable d'insérer le monde ambiant dans ce circuit de réversibilité qui sépare et unit le corps à lui-même. Être sensible, c'est se retrouver soi-même en se perdant dans le monde ou se perdre soi-même en se retrouvant dans le monde. Et c'est pourquoi la sensibilité est indivisiblement source de plaisir, d'angoisse, de désir (Merleau-Ponty parle ainsi d'un narcissisme de la vision) et naissance du symbolisme.

Le corps sentant devient un corps humain par le passage de la perception au logos, c'est-à-dire l'émergence d'un nouveau champ et d'un nouveau statut du sens, de l'invisible ou de l'idéalité.

Le visible est creusé d'invisible ou de sens. Il est structuré par des invariants, des « essences charnelles », que la perception reconnaît infailliblement (comme on reconnaît un visage sans pouvoir le décrire analytiquement). Dans la perception, ces invariants sont invisibles au sens où ils sont ensevelis dans le visible et se confondent avec sa manifestation. Le symbolisme, le langage consistent à les exprimer, en leur donnant une figuration, plastique, musicale, linguistique.

Ce passage de la perception au logos est aussi l'émergence d'une autre figure de la subjectivité. Il est vrai « c'est le même être qui perçoit et qui parle » et pourtant « ce n'est pas nous qui percevons dans le sens du Je qui parle », ce même être ne présente pas dans la perception et la parole le même sens d'être, en raison du « bouleversement qu'introduit la parole dans l'Être pré-linguistique ». Alors que le *je* percevant est un sujet à la fois égocentrique et impersonnel (un *on*), le *je* parlant s'inscrit dans une dialectique intersubjective, d'invention, de sédimentation et de reprise, que Merleau-Ponty appelle « esprit » et qui ouvre le champ de l'histoire humaine. L'esprit est empiètement des sujets parlants, « système diacritique intersubjectif » (VI 229).

Merleau-Ponty écrit dans une note inédite :

« L'Histoire naturelle nous apprend que les conduites sont, non certes explicables par l'anatomie, mais du moins *solidaires* de certaines structures dans lesquelles elles se stabilisent - il n'y a pas d'invention, pas de performances nouvelles dans les espèces, qui n'aient besoin, pour se développer, de se créer un *appareil*.

Ce que l'histoire naturelle nous apprend là est entièrement applicable à l'histoire humaine - parce que l'homme vit au-delà de ses organes, que, par

exemple, son langage se déploie au-delà des possibilités simplement physiques de la phonation. Parce qu'il vit dans le sens, la philosophie de l'histoire humaine s'est établie dans cet ordre et elle a pensé pouvoir déchiffrer l'histoire en termes d'idées. Les résistances marxistes n'ont été qu'apparentes : car les facteurs réels de l'histoire selon le marxisme (l'institution capital - ou le socialisme comme pratique de la classe universelle) ne sont qu'apparemment des facteurs réels : ce sont des idées costumées en choses. La classe universelle est l'humanisme marxien incarné, et le capital ou la bourgeoisie sont l'antithèse de cet humanisme marxien, donc des formations idéologiques. Ce serait une grande nouveauté de pratiquer vraiment la pensée matérialiste, la dialectique matérialiste. Cela exigerait qu'on cherchât, non plus des illustrations historiques pour un schème philosophique préalable, mais des structures, c'est-à-dire des conduites stabilisées, des faits-valeurs, des significations concrètes, ouvertes, ambiguës ; qu'on essayât de récupérer [...] les organes dont l'histoire humaine s'est servie et se sert, les plis, les matrices symboliques ».

Une étude concrète du « corps de l'esprit » serait l'étude des champs superposés, physique, biologique, symbolique et historique, qui sont les matrices de l'esprit, des œuvres de culture et de l'histoire. Le champ qui vient après dépasse les précédents (en initiant un ordre original du sens) sans s'en affranchir, et c'est pourquoi l'étude du « corps de l'esprit » n'appartient pas moins à une histoire matérialiste du champ social qu'à la neurophysiologie.

### III/ QUELQUES APERÇUS SUR LA MÉCANIQUE QUANTIQUE

Les analyses que nous avons menées dans les chapitre précédents, en suivant en particulier Hans Jonas, puis Bergson et Merleau-Ponty, nous ont montré qu'une philosophie de la constitution de type kantien, qui distingue et coordonne un esprit constituant et une nature constituée un idéalisme transcendantal et un réalisme empirique, trouve sa limite (comme d'ailleurs Kant l'avait déjà montré dans la troisième *Critique*) dans le phénomène de la vie. La vie brouille le partage que la réflexion transcendantale établit entre le sujet constituant et l'objet constitué, l'esprit et la nature. Le vivant (celui que la raison théorique observe hors d'elle et qui est l'objet de la connaissance biologique mais aussi celui qu'elle découvre en elle comme son propre socle ontologique) n'est en effet ni une subjectivité constituante, une spontanéité pensante, un esprit ouvrant le monde, ni un objet constitué, une matière qui ne devrait son unité qu'aux opérations synthétiques de l'esprit : le vivant est comme au-delà de la matière, en deçà de l'esprit. En revanche, l'idéalisme transcendantal passait pour capable d'exprimer de façon juste les opérations impliquées dans la constitution et la connaissance de l'objet physique, c'est-à-dire la matière inanimé. Or la situation présente de la physique ne justifie plus entièrement la confiance accordée à l'idéalisme transcendantal. La mécanique quantique a imposé une inflexion

profonde à notre compréhension de la « réalité » physique, nous obligeant par là même sans doute, à repenser l'articulation de la matière et de l'esprit. Pour comprendre cette inflexion, nous devons d'abord revenir aux postulats de la mécanique classique.

La mécanique classique est réaliste : elle postule qu'il existe une réalité physique indépendante de l'observateur. Cette réalité physique présente deux caractères : elle n'est rien de l'esprit et elle existe comme « chose ».

D'abord la mécanique classique fait fond sur la possibilité de se donner (sous certaines conditions, comme la distinction des qualités premières et des qualités secondes) un concept de l'objet physique où n'entre rien de ce qui constitue l'esprit. L'esprit est comme notre fenêtre sur la matière, mais une fenêtre parfaitement transparente, qui laisse apparaître la matière telle qu'elle est en elle-même. La mécanique classique est réaliste, au sens où les propriétés des corps telles que forme, position, vitesse sont considérées comme réelles, c'est-à-dire comme indépendantes de notre connaissance.

La mécanique classique attribue ainsi aux lois de la nature ce que Bernard d'Espagnat appelle une « objectivité forte », ce qui veut dire que les énoncés relatifs aux objets physiques ne font intervenir que les objets mêmes sur lesquels ils portent, sans aucune référence au sujet qui connaît ou acquiert ou vérifiera le contenu de la connaissance (on dira par contraste qu'un énoncé est objectif au sens de l'objectivité faible « quand il met la notion d'observateur en jeu mais se pose lui-même comme vrai pour n'importe quel observateur »).

La mécanique classique admet donc le principe de contrafactualité, lequel consiste à supposer que les choses se passent dans la nature en l'absence d'observation exactement comme elles se passeraient si nous les observions : supposons telle chose réelle ou telle propriété réelle ; si on faisait telle ou telle observation ou mesure ou opération qu'en réalité on ne fait pas, on observerait ceci ou cela.

Ensuite la mécanique classique est une ontologie de la « chose ». Une chose présente deux caractéristiques fondamentales : d'abord elle implique la distinction entre un invariant, la substance, la chose même, et ses propriétés, les accidents de la substance, la variation ; ensuite elle obéit au principe de la détermination complète, tel que Kant au début du chapitre « De l'idéal transcendantal » : « ...Toute chose, quant à sa possibilité, est soumise encore au principe de la détermination intégrale <*durchgängige Bestimmung*>, selon lequel, de tous les prédicats possibles des choses, en tant qu'ils sont comparés à leur contraire, un seul doit leur revenir ». Toute chose est en droit parfaitement déterminable.

Ce réalisme de la mécanique classique est-il incompatible avec l'idéalisme critique et sa « révolution copernicienne » ? Un certain nombre de raisons engagent à répondre *non*. Il est vrai que, dans le criticisme, la réalité physique est une réalité empirique, non une réalité transcendantale. Mais une fois que la métaphysique l'a fait reconnaître au physicien, celui-ci



peut en quelque sorte l'oublier : la chose en soi est absolument inconnaissable, et par conséquent *empiriquement* parlant, tout ce qui est connu selon la «forme constante de la sensibilité» et la forme immuable de l'entendement peut légitimement valoir comme «chose en soi». Tout ce qui, dans les choses, relève de la «constitution particulière» du sujet doit être attribué au sujet, plutôt qu'aux choses, mais tout ce qui, dans les choses, relève de la «forme constante» de la sensibilité et de la pensée peut être intégralement reversé au compte des choses.

La mécanique quantique prend le contre-pied de ces différentes positions.

Les systèmes physiques microscopiques violent le principe de détermination intégrale. Considérons un atome d'hydrogène, avec un noyau et un électron qui est régi par une fonction d'onde (laquelle peut, de manière très approximative, se figurer spatialement comme l'orbite d'une planète autour du soleil). Il y a une certaine région de l'espace, celle que l'on représente par l'orbite, où la fonction d'onde n'est pas nulle, ce qui veut dire que nous avons une probabilité non nulle d'y trouver l'électron si nous faisons les opérations de mesure correspondantes. Cette région peut être découpée en sous-régions  $x$ ,  $y$ ,  $z$ . Un des prédicats possibles de l'électron est sa présence dans la sous-région  $x$  et le prédicat opposé est son absence dans cette même sous-région. Le principe de détermination intégrale exige qu'à chaque instant l'électron soit ou (au sens du latin *aut*, c'est-à-dire de l'alternative) ne soit pas localisé en  $x$ . Or en mécanique quantique, cette alternative est suspendue : la fonction d'onde exprime une probabilité d'obtenir la réponse *oui* si nous cherchons à détecter l'électron en  $x$ , mais cette probabilité n'est pas exactement une probabilité de *présence*, au sens où la présence fait alternative avec l'absence (ou l'électron est en  $x$ , ou il n'y est pas). Si on interprétait la fonction d'onde comme une probabilité de présence, on aboutirait, en ce qui concerne les mesures d'autres grandeurs physiques mesurables, à des résultats contraires à ce qu'on observe en réalité. L'électron n'est donc pas comparable (à l'échelle près) à un objet macroscopique localisable, ce n'est pas une rigueur de termes un « individu solide » ; et on ne peut même pas dire que chaque électron a sa fonction d'onde comme chaque planète a son orbite : chaque électron doit être considéré comme occupant tous les orbites à la fois, il est une sorte d'être collectif. La réalité physique n'est donc plus définissable comme une substance ayant une identité continue et localisable dans la spatio-temporalité.

Manquant au principe de la détermination intégrale, l'objet de la microphysique ne peut plus être pensé comme une réalité indépendante de l'observateur : la particule élémentaire n'a de réalité que dans le moment où elle apparaît à l'observateur, et ce que l'on dit d'elle ne peut pas être attribué à une « chose » qui subsisterait en dehors de l'observation ; il est impossible d'isoler l'objet observé du dispositif expérimental qui en permet l'observation. La mécanique quantique attribue donc aux lois de la nature

une objectivité faible : elles ne sont que des règles de prédiction d'observations.

Retrouvons-nous alors d'idéalisme transcendantal ? Il est vrai que la reconnaissance d'une dépendance de l'objet microphysique vis-à-vis des conditions de l'observation paraît bien aller dans le sens de l'idéalisme kantien. Mais nous sommes en réalité devant des deux situations très différentes, pour une raison que l'on peut exprimer ainsi : en mécanique quantique, l'implication de l'observateur dans l'objet observé a une signification *scientifique* ; elle donne à la loi physique le sens d'une prédiction d'observations ; en revanche, dans l'idéalisme critique, l'implication de l'observateur dans l'objet observé a une signification *métaphysique* : elle intéresse le philosophe (soucieux en particulier d'écarter les antinomies de la raison) plutôt que le savant : une fois établie la différence entre le phénomène et la chose en soi, le savant a le droit, comme Newton, d'être réaliste autant qu'il veut, sans que la théorie physique en subisse le moindre préjudice. On en conclura donc que, si la mécanique quantique présente une orientation « idéaliste » (au sens où elle nous dit que la réalité que nous atteignons est une réalité « pour nous »), cette orientation n'est pas identifiable à l'idéalisme critique ; il s'agirait plutôt d'un opérationnalisme attribuant à la connaissance physique une objectivité faible et soumise à la variation des paradigmes, et cet opérationnalisme n'exclut d'ailleurs pas un réalisme, que Bernard d'Espagnat appelle « réalisme épistémologique » : le verdict de l'expérience, le *non* que la nature oppose parfois à nos propositions théoriques ne peut pas relever seulement de l'organisation interne du monde de l'esprit et nous fait éprouver la « résistance » du réel.

Que pouvons nous conclure de cette conception quantique de la réalité physique..

Certains cherchent dans l'indéterminisme quantique, nous l'avons vu avec Searle, une origine possible de la liberté de l'esprit.

Ce qui grève, cependant, cette voie de recherche, c'est le fait que l'indéterminisme quantique ne remet pas en cause le déterminisme macroscopique. La compatibilité des deux échelles a été établie par ce que les physiciens appellent « décohérence ». On peut en formuler le principe ainsi : un objet microscopique comme l'atome d'hydrogène, qui peut être considéré comme un système isolé, possède une fonction d'onde qui relève de l'indéterminisme quantique. Un objet macroscopique tel qu'un grain de poussière ne peut pas être considéré comme un système isolé, il interagit avec son environnement ; sa fonction d'onde est trop complexe pour se prêter au calcul dans une expérience effective, et de ce fait, il réintègre les lois de la mécanique classique. Quel bénéfice une théorie matérialiste de l'esprit peut-elle tirer de l'indéterminisme quantique, si la base matérielle de l'esprit est une réalité physique non isolée, non indépendante, dont la fonction d'onde excède toute possibilité de calcul et qui doit, par conséquent, être considérée, du point de vue de l'expérience effective, comme soumise au déterminisme classique ? La difficulté paraît insoluble.

Il reste cependant que, depuis la naissance de la mécanique quantique, l'échelle macroscopique, à laquelle se situe la biologie moléculaire, ne peut plus avoir la valeur d'une réalité première et ultime, dont l'esprit (en même temps que l'expérience qu'il fait de la matière) dériverait à titre de réalité seconde et dérivée : ce que nous savons aujourd'hui, c'est que la réalité macroscopique est établie sur un niveau microscopique et que la « réalité » de ce dernier ne peut pas être séparée de l'esprit et des dispositifs d'expérience qu'il construit pour la connaître ; la réalité macroscopique possède une valeur incontestable pour la connaissance, mais cette valeur n'est plus celle d'une réalité première et ultime, c'est celle d'un découpage du réel qui se justifie par ses bénéfices en connaissance. C'est pourquoi l'hypothèse d'une pensée émanant d'un cerveau composé de circuits neuronaux est logiquement fragile pour la raison suivante : les objets matériels macroscopiques qui sont censés expliquer l'émergence de la pensée sont fondés sur un niveau de réalité microscopique qui n'a elle-même d'existence que par relation à la pensée.

### **En manière de conclusion...**

« Au début était l'esprit... », « au début était la matière... » - pourquoi ce balancement entre les deux chemins de la pensée ?

Merleau-Ponty nous en donne la raison : « on peut montrer inductivement qu'il y a eu un monde avant l'homme - la philosophie qui ne pose pas l'Être à part de l'homme, peut-elle purement et simplement ignorer cette pensée inductive ? Si elle le fait, elle risque, comme l'idéalisme, de devenir 'folie' au regard de l'expérience. Il faut définir une philosophie qui à la fois prenne le monde, non pas causalement, mais tel qu'il est impliqué dans le *Dasein* [être-là], qui, donc dépasse le scientisme, et qui pourtant lui reconnaisse sa vérité subordonnée, en montrant que notre *Dasein*, coextensif à l'être, se temporalise pourtant comme un *Seiende* [étant], se trouve lui-même comme engagé dans l'être. Donc ni philosophie causale, centripète, ni philosophie centrifuge ».

La validité de la pensée inductive justifie ce qui peut apparaître comme une primauté de la matière sur l'esprit ; mais cette primauté, pour la pensée inductive, de la matière sur l'esprit ne doit pas nous faire oublier que l'esprit en est l'ordonnateur : c'est l'esprit qui, s'ouvrant au monde, pensant sa situation dans le monde, se donne des raisons de penser une primauté de la matière sur l'esprit.

L'esprit peut-il se penser à la fois comme *s'ouvrant au monde*, *ouvrant le monde* et comme *né du monde* ?

Cette question, qui appartient à la réflexion phénoménologique, certains philosophes anglo-saxons la retrouvent sous le nom de « fermeture

de la boucle » : que pourrait être une théorie justifiant que nous ayons accès à une « réalité », qui elle-même rendrait compte des possibilités cognitives de l'être humain ? On peut conjecturer que les concepts de cette théorie chercheraient à frayer un chemin au-delà de la division de la matière et de l'esprit.

## BIBLIOGRAPHIE

(les ouvrages à lire en priorité sont en caractères gras)

- Andler (Didier), *Introduction aux sciences cognitives* (Gallimard, Folio)
- Aristote, *Parties des animaux*, livre premier (Aubier) ; *De l'âme* (Vrin)
- Bergson**, *Matière et mémoire* (PUF), *L'évolution créatrice* (PUF), *L'énergie spirituelle* (PUF) ; *Bergson et les neurosciences* (Institut Synthelabo pour le progrès de la connaissance)
- Berkeley** (Georges), *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* (Flammarion GF)
- Bitbol (Michel), *Physique et philosophie de l'esprit* (Flammarion)
- Canguilhem** (Georges), « **Le cerveau et la pensée** », *G. Canguilhem, Historien des sciences* (Vrin)
- Changeux, « Les progrès des sciences du système nerveux concernent-ils les philosophes ? », Conférence donnée à la Société française de philosophie le 28 février 1981, *Bulletin de la Société française de philosophie*
- Churchland (Paul), « Le matérialisme éliminativiste et les attitudes propositionnelles », in *Philosophie de l'esprit* (Vrin)
- Cournot** (Augustin), *Matérialisme, vitalisme, rationalisme* (Vrin)
- Damasio (Antonio), *Le sentiment même de soi* (Odile Jacob)
- Dennett (Daniel), *La conscience expliquée* (Odile Jacob)
- Descartes** (René), *Méditations métaphysiques ; Correspondance avec Elisabeth*
- D'Espagnat (Bernard), *Traité de physique et de philosophie* (Fayard)
- Diderot** (Denis), *Le rêve de d'Alembert* (Editions sociales) ; *Pensées sur l'interprétation de la nature* (Flammarion GF)
- Dupouey (Patrick), *Est-ce le cerveau qui pense ?* (Editions Pleins Feux)
- Eccles (John), *Evolution du cerveau et création de la conscience* (Champs Flammarion)
- Edelmann (Gerald M.), *Biologie de la conscience* (Odile Jacob)
- Engel (Pascal), *Introduction à la philosophie de l'esprit* (La Découverte)
- Epicure**, *Lettre à Hérodoté*
- Hegel**, *Encyclopédie des sciences philosophiques, III, Philosophie de l'esprit*, notamment le « **Concept préliminaire** » et la Première partie, « **L'esprit subjectif** » (Vrin)
- Kant** (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, Analytique des Principes, Première analogie de l'expérience ; **Dialectique transcendantale, Paralogismes de la raison pure**
- Jonas** (Hans), *Le phénomène de la vie* (De Boeck Université) ; *Evolution et liberté* (Bibliothèque Rivages) ; *Le principe responsabilité* (Champs - Flammarion)
- Laplane (Dominique), *Penser, c'est-à-dire ?* (Armand Colin)

**Leibniz** (G.W.), *Monadologie, Système nouveau de la nature et de la communication des substances*

**Lucrèce**, *De la nature*

**Merleau-Ponty** (Maurice), *La structure du comportement* (PUF), *Phénoménologie de la perception* (Gallimard), *Le visible et l'invisible* (Gallimard)

Missa (Jean-Noël), *L'esprit-cerveau* (Vrin)

Nagel (Thomas), *Le point de vue de nulle part* (notamment chapitres II, II et VI) (Editions de l'Eclat)

**Platon, Phédon, Sophiste, Timée**

**Rousseau** (Jean-Jacques), *Emile*, livre quatrième, « **Profession de foi du vicaire savoyard** »

Rorty (Richard), *L'homme spéculaire* (notamment chapitre I) (Seuil)

**Ruyer** (Raymond), *La conscience et le corps* (Felix Alcan) ; *La cybernétique et l'origine de l'information* (Flammarion) ; « Behaviorisme et dualisme », Conférence tenue à la Société française de philosophie le 26 janvier 1957, *Bulletin de la Société française de philosophie*, janvier-mars 1957 (Armand Colin)

Ryle (Gilbert), *Le concept de l'esprit* (Petite Bibliothèque Payot)

**Schrödinger** (Erwin), *L'esprit et la matière* (Seuil)

Searle (John), *La redécouverte de l'esprit* (Gallimard) ; *Le mystère de la conscience* (Odile Jacob) ; *Liberté et neurobiologie* (Grasset)

Varela (Francisco) et alii, *L'inscription corporelle de l'esprit* (Seuil)

**TABLE DES MATIÈRES**

<b>INTRODUCTION</b>	<b>3</b>
<b>I. « AU DÉBUT ÉTAIT L'ESPRIT... »</b>	<b>8</b>
<b>I/Le démiurge et la « place » (chôra) : la genèse des choses selon le <i>Timée</i></b>	<b>8</b>
<b>II/ Le dualisme substantialiste et la primauté <i>ontologique</i> de l'esprit : l'esprit est plus aisé à connaître que le corps</b>	<b>12</b>
1/ L'émergence du concept mécaniste de matière	12
2/ La préséance ontologique de l'esprit sur le corps	15
3/ Les apories de l'union de l'âme et du corps	23
<b>III/ La relecture kantienne des rapports entre l'esprit et la matière : l'idéalisme transcendantal est un réalisme empirique</b>	<b>28</b>
1/ Espace et temps, figures de la transcendance.	29
2/ La réalité empirique de la matière	37
<b>CHAPITRE II : « AU DÉBUT ÉTAIT LA MATIÈRE... »</b>	<b>41</b>
<b>I/ La matière est la condition de l'esprit (Hans Jonas)</b>	<b>44</b>
1/ De la matière à l'esprit : la question de la finalité	44
2/ Puissance ou impuissance de la subjectivité ?	47
<b>II/ La matière est la cause de l'esprit (John Searle)</b>	<b>51</b>
1/ les phénomènes de conscience sont réductibles causalement mais non ontologiquement aux phénomènes cérébraux	51
<b>III/ La matière est la vérité de l'esprit (Paul Churchland)</b>	<b>57</b>
<b>CHAPITRE III : AU-DELÀ DE LA DIVISION DE L'ESPRIT ET DE LA MATIÈRE</b>	<b>66</b>
<b>I/ La critique bergsonienne du parallélisme psychophysique</b>	<b>66</b>
<b>II/ La pensée de la chair</b>	<b>70</b>
I/ La structure du comportement : le corps comme forme ou de structure	70
II/ La Phénoménologie de la perception : le corps phénoménal et le corps objectif	73
III/ Les esquisses de la fin des années 50	75
<b>III/ Quelques aperçus sur la mécanique quantique</b>	<b>79</b>
En manière de conclusion...	83
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>85</b>

## MENU DE NAVIGATION

en mode plein écran dans Adobe Reader

Déplacez la palette du sommaire ci-dessous en la saisissant par la barre du haut et redimensionnez-là à l'aide du coin en bas à droite.

**Cette palette vous permet de vous reporter aux têtes de chapitres.  
Ne la fermez pas !**

Le présent menu se trouve en dernière page

**Comment lire ce document ?**

utilisez les raccourcis clavier

**Avancer d'une page :**

(sauf depuis cette page)

clic ou ↵ (entrée)

**Reculer d'une page :**

ctrl + clic ou  
↑ + ↵ (maj + entrée)

**Sortir et quitter :**

(en haut à gauche du clavier)

esc (escape)

- ✓ La main ou le pointeur doivent se trouver **dans l'espace de la page**  
- *et non dans le sommaire* - pour que ces raccourcis fonctionnent.

**Vous pouvez également utiliser le petit navigateur en bas à droite du clavier :**



**Cliquez sur les liens ci-dessous pour :**

! ou utilisez les raccourcis clavier :

**Imprimer des pages**

ctrl + p

**Reprendre la lecture**

à la page que vous venez de quitter

) **Commencer la lecture ...**

Le mode plein écran est un affichage de lecture.

Pour effectuer des recherches dans ce document, utiliser le zoom ou prendre des notes de marge, il est conseillé de passer en affichage standard : appuyez sur la touche **esc** de votre clavier.

Ce menu s'adresse aux personnes non familières de la lecture écran. Les initiés de la navigation clavier pourront se servir de tous les raccourcis habituels.