

Jean ALPHONSE

HEURISTIQUE DE L'ÉMERGENCE MÉTASCIENTIFIQUE

AVEC PAUL JANET
LA CLÉ D'UNE RÉFLEXION ÉMANCIPATRICE
DES ENSEIGNEMENTS À FAIRE ÉPOQUE



Sapience et sophia en la nouvelle Athènes sans frontières

POUR UNE MÉTASCIENCE
Cahiers de recherches hérétiques au matérialisme scientifique
publications sur le site de l'auteur <http://metascience.fr>

0 aitia L'insuffisance d'une connaissance fondée sur l'expérience physique du monde

1 theoretike Catégorisation de continuums contractuellement complémentaires

2 sema Dépasser la théorie du sens fondée sur le tiers exclu

3 ergon L'encours qualificateur réalisant le potentialisé

4 ontos Continuité *in extenso* d'existence, sous-jacente des indéfinies discontinuités individuées d'être, d'avoir et de faire

5 metanoia Le domaine de conciliation entre credo, savoir, sophia

6 lexis Vocabulaire de métaphysique moderne et bibliographie

Réflexions candides sur l'épistémologie

Ouvrage édité par l'auteur
Contact: jean.alphonse@free.fr

Dépôt légal à la Bibliothèque Nationale de France

ISBN 2-9504817-4-4

Non à l'escalade des profits éditoriaux punissant maintenant en France de 2 ans de prison et de 150.000 € d'amende la copie pour les usages non commerciaux. En tant qu'auteur et usager, je souhaite pour mon travail la liberté que nous avions il y a encore quelques années de faire des copies à usage personnel.

Copyright: L'auteur consent pour le contenu du présent livre protégé par les lois et conventions internationales de la propriété intellectuelle une licence de libre reproduction par les divers moyens conservant le contenu original, et leur libre diffusion pour des usages non commerciaux.

Copyright: Les droits d'édition commerciale et droits annexes se réfèrent aux habituels contrats de la pratique éditoriale. Ces droits couvrent notamment la commercialisation qui pourrait être faite de l'œuvre, de ses adaptations et traductions, graphiques et numériques, de diffusion commercialisée.

Introduction

RETOUR SUR LA PHILOSOPHIE POUR AFFRANCHIR LE PENSEUR EN VUE D'UNE ÉPOQUE POSTMODERNE

Une vérité ne triomphe pas de la mettre en lumière sous le regard de ses adversaires, mais parce que les dits adversaires meurent et que cette vérité valant mieux que l'ancienne devient familière à une nouvelle génération.

Max PLANCK

I SOUS L'EFFIGIE DE SOCRATE

Quantité des croyances collectives que nous pensons être à devoir braver l'épreuve du temps, deviendront obsolètes à leur tour, fut-ce les plus universellement admises, car toutes, bien que posées par absolu par leurs promoteurs depuis des généralisations obtenues de subsomption en subsomption, ne peuvent montrer leur vérité qu'en des usages circonstanciels: que dans la relativité des cas particuliers dont il faut constamment remettre l'appréciation en jugement. En cela, les savoirs modernes enseignés dans les universités aux fins de diplômes ne sont pas épargnés de croyances, car si l'on s'y réfugie derrière le fait que la preuve d'expérience puisse être indemne de croyances, la docte interprétation de l'expérimenté, elle, est chose jugée sous la dépendance de ce auquel on est à croire dans l'époque.

Le problème est alors d'examiner semblable labilité véridictoire de fait sans se suffire d'occulter son propos à tenir que la recherche scientifique, pour échapper au principe de croyance, pose à notre époque le dit par les spécialistes comme synonyme de vérité officielle. Car si cette vérité officielle représente incontestablement

un bien au profit du lien social, sa problématique libre d'autorité n'en reste pas moins l'affaire de chacun, en ce que l'examen du plus vraisemblable ne peut que passer par la réflexion personnelle.

L'acquisition du savoir comme ouverture mentale semble constant au cours des siècles pour les individus. Mais dans son moyen d'acquisition collective, à devoir s'intégrer aux évolutions des cultures locales, l'entendement sous-jacent aux progressions des connaissances est discontinu. Le savoir est alors épisodiquement à devoir passer par des remises en question à faire socialement époque. D'où sont les constantes divergences entre les enseignements cernant la doctrine des savoirs faits, et les nouvelles connaissances encore informelles en voie d'émergence. Le savoir académique qui en est l'expression, de même, ne progresse plus de nos jours, hormis l'illusion que donne l'apparence d'une croissance quasi exponentielle du nombre de diplômés dans le monde. Aujourd'hui dirigé par le dogme matérialiste, on se suffit, avec la progression des disciplines scientifiques, d'ajouter continuellement de l'information dans le seul but de développer en les confortant des options méthodologiques collectives arrêtées fin du XIX^e siècle.

C'est dans ce contexte que le sentiment de ce qui reste à connaître du monde par rapport aux options prises avec des savoirs doctrinalisés à son propos, peut de nouveau devenir consciemment vigilant: une disposition périodique à continûment pouvoir rafraîchir notre manière de juger au cours des âges. Car lorsqu'on est à marquer un arrêt intellectif par lequel on consacre aux formalisations techniques pouvant satisfaire l'exploitation des acquis, l'enseignement de même se suffit d'instruire la formalisation du savoir fait. Ce sont alors des apparences que l'on concrétise à devoir tourner le dos aux vraies pénétrations de ce qui est encore connaissable: une disposition intellectuelle toute naturelle pour les enseignants venant de ce qu'occulter ce qui est potentiellement devant est à pouvoir mieux faire apercevoir le chemin parcouru. Mais pour qui est en phase d'acquisition, regarder ce qui est devant, bien qu'à ne pas méconnaître le chemin déjà parcouru, conduit au maintien vigilant du sentiment qui, toujours, précède les dépassements de soi à participer de nouveaux horizons. Le présent livre a cet objet en vue. Son auteur s'y trouve guidé par des penseurs

convaincus de ce que le pluriculturalisme, comme source de syncrétisme du meilleur produit de la pensée humaine en toutes les cultures, est à permettre une pénétration plus consciente du monde. Mais pour cela, nous avons constamment à faire preuve de courage pour nous émanciper, non pas de notre culture d'accueil, celle de notre formation, mais de ses liens, de son enfermement reposant le plus souvent sur la mémoire des traditions. Il n'est pas toujours facile de vivre dans le milieu de vie qui nous est donné, mais c'est lui qui nous permet de devenir cela qui ne relève pas de responsabilités extérieures. Voici bien l'idée par laquelle PICCO DELLA MIRANDOLA (1463-1494), lui dont le 'Gaal' philosophique fut de ne pas se laisser enfermer dans une culture, fut-ce la meilleure, définit l'humain: *un animal de nature variée, multiforme et changeante, doté d'une libre volonté. Aussi chacun naissant dans la condition de devenir ce qu'il veut bien être, c'est cela qui doit faire l'objet de toute son attention.*¹ Il l'écrivit à l'encontre des philosophes de son temps qui prostituaient leur vécu pour une recherche d'argent et de gloire: *De mes études et réflexions, je n'ai jamais espéré aucune marchandise, aucun profit, sinon la formation de mon âme...* D'entreprendre cette démarche n'est pas sans risques. Lui mourut jeune, empoisonné, car comme COPERNIC, comme Giordano BRUNO et d'autres qui explorèrent les méandres d'une pensée personnelle, PICCO gênait les officiels de son époque. De tout temps et en toutes les sociétés, lorsqu'on ne prétend pas aux succès mondains, sans pour autant vivre caché, le projet de déviance relève du parcours hardi autant que périlleux des hérétiques se mettant à dos les officiels du système pour la foi duquel une forte politique concerne moins la vérité, que d'exclure ce qui peut faire ombrage.

Dans cette disposition, les connaissances en cours d'émergence ne peuvent pas plus retenir l'attention des érudits formés aux savoirs faits, que les curieux s'alimentant d'actualités médiatisées. Les connaissances en cours d'émergence ne sont pressantes que pour de rares lecteurs personnellement en recherche, non pas de situations sociales, mais de ce qui trouve son attrait en soi. Lorsqu'on tente de communiquer à ce propos, il est bon de suivre l'auteur des

1. Rita EL KHAYAT et Alain GOUSSOT, *Métissages culturels*, éditions Aïni Bennaï, Maroc, 2002.

Aventures d'Alice au pays des merveilles, Lewis CARROLL, lorsqu'il dit dans son incursion au pays de la logique (son métier était l'enseignement des mathématiques) qu'on ne peut espérer mieux présenter *la chose qui est un médicament pour la raison, en la dissimulant sous la confiture*. C'est de cela que le lecteur comprendra qu'on mette en arrière-plan de l'effigie pour **une Athènes non territoriale de la sagesse**, l'ombre de SOCRATE. Elle rappelle que la possibilité de progresser vient de se remettre soi-même en question. Tout jeune encore, on dit, maintenant qu'il est entré dans la légende, qu'il répondait aux instruits de son époque, que ce qu'on 'savait' était insignifiant se trouvant mesuré à l'étendue de ce qu'on pouvait apprendre.

Pour effigie d'une heuristique émancipatrice, donc, la figure de SOCRATE, en ce que: *L'œuvre de SOCRATE avait deux parties: 1° renverser l'autorité des sophistes; 2° réformer la philosophie. Mais ces deux parties tiennent inséparablement l'une à l'autre; car il fallait détruire la sophistique avant d'espérer de fonder une philosophie véritable; et c'était seulement à l'aide de la véritable méthode philosophique qu'il était possible de renverser les sophistes.*²

Ce sentiment tout socratique, d'autres philosophes l'ont partagé au cours des temps. Des philosophes qui tinrent également utile ce qui s'ensuivit pour SOCRATE devenu autant sage qu'aguerri vis-à-vis du pédantisme des détracteurs. Confronté aux sophistications dogmatiques des érudits de son temps — ces savants si habiles au maniement de ce dans lequel ils étaient instruits et qui distillent à leur tour des arguments souvent spécieux à faire illusion —, SOCRATE ruinait leur système seulement par une manière de les interroger en les poussant progressivement au dépassement des aspects pouvant compléter les insuffisances de leurs affirmations.

Dans leur façon de traverser les époques, qu'est-ce qui caractérise ces érudits en question, sinon d'être sclérosés au point de ne plus appréhender le nouveau chez l'autre, se suffisant alors d'arguments spécieux de ne pouvoir évoluer en eux-mêmes? On les trouve

2. Paul JANET, *Essai sur la dialectique de PLATON*, Joubert, 1848. Lire en première partie comment SOCRATE marque son époque à rompre avec l'enseignement de son temps et concevoir avec bonheur un renouveau consécutif d'une émancipation personnelle par rapport aux enseignements de son temps.

assurément aujourd'hui parmi les instruits qui croient savoir dès lors qu'ils peuvent parler doctement de leur spécialité depuis un jugement enclos dans le formalisme d'artifices logiques propres à leur époque. Aussi, aujourd'hui comme hier, il arrive qu'ils se trouvent quelques fois confondus par le biais de leur propre processus déductif mené à **déborder des habitudes**.

Ces choses sont dites uniquement pour montrer comment s'instaurent les cycles sociaux du renouvellement intellectuel. L'ancienne tournure d'esprit est marquée du scepticisme par lequel on nie tout ce qui diffère de ce qu'on a conçu. La nouvelle passe par le doute non sceptique en tenant conscient que cela qu'on croit savoir est à remettre périodiquement en cause. L'habile témérité de nier ce qui est de l'ordre du possible dans la sophistication académique ne regardant que le triomphalement accumulé à la gloire du passé, fait de nouveau place au bon sens par lequel on mesure son ignorance face à l'étendue de ce qui est à découvrir devant. Arrive alors le moment par lequel les premiers croient savoir de simplement pouvoir avec habilité manier les connaissances accumulées d'école, jusqu'à assujettir en séduisant les foules par l'artifice des médias, quand les seconds ne peuvent progresser que dans l'ombre pour continuer de sacrifier aux vrais principes de la science. Mais c'est précisément dans l'ordre des choses naturelles qu'épisodiquement le processus de régénération succède aux états de maintenance accomplis. Ce qui d'abord croît est suivi de maturité, puis inexorablement, des corruptions organiques arrivent précisément à permettre le renouveau. Ce qui rend compte de ce que le processus de représentation du monde au cours des âges doit passer par des schismes lorsque la puissance institutionnelle en vient à intellectuellement s'imposer par des moyens dogmatiques.

Interroger par soi-même le monde, dans l'autonomie personnelle retrouvée, est suivi de concrétisations intellectuelles. Mais avec le troisième épisode arrive aussi la mesure comparant ce qu'on tient au détenu par l'autre. Discriminer ce qu'on possède, entraîne précisément l'intolérance au motif des dogmes et la corruption qui est à permettre justement le renouvellement interne. À l'inverse, l'ancienne injonction de *se connaître soi-même* a ce résultat de permettre de continuer à progresser. *En persuadant aux esprits de s'examiner eux-mêmes, et les uns les autres; bien plus, en leur*

*imprimant cette habitude par la pratique et l'exemple, SOCRATE fit plus que s'il avait ajouté quelque hypothèse nouvelle aux systèmes de Thalès, d'Héraclite et de Pythagore.*³

Apprendre en apprenant à apprendre n'est pas même qu'apprendre ce que d'autres apprennent. Saisissons bien la différence d'attitude. Pour SOCRATE situé dans son temps à la jonction d'un tel renouvellement épistémique, le but n'était pas de dénoncer des manières de penser devenues inefficaces en affirmant que de nouvelles déductions plus satisfaisantes que les anciennes s'imposaient dans tel ou tel autre domaine particulier des connaissances. Il ne s'agissait pas pour lui de sortir vainqueur d'une argumentation. Ce qui ressortait plus impérieux à ses yeux était de dépasser les habituelles disputes partisans reposant sur l'analyse, en les surdéterminant par ce qui était intellectuellement susceptible de les accorder harmonieusement. Il s'agit alors de compléter significativement le diversifié présenté en opposition. Ce tout de complétude diffère de la totalité des divergences séparées, en ce qu'il dirige l'entendement synthétique surajoutant à la phase primaire d'une nécessaire analyse, précisément celle par laquelle les différences particulières à chacun pour appréhender le monde sont à se compléter par delà l'enrichissement des disputes philosophiques. Entendons bien que les deux manières sont fondamentales, qu'on ne saurait réduire l'une à l'autre, les deux étant entre elles contractuelles de résultats communs.

On peut donc en rester à la maïeutique socratique. Mais elle ne représente qu'un intermédiaire méthodologique pouvant nous cacher l'essentiel: **le fait que notre regard ne porte que jusqu'où l'on est à vouloir regarder**, et qu'en conséquence il importe d'abord de faire évoluer l'horizon de nos recherches pour que le champ du connaissable s'agrandisse d'autant. Le champ de l'intellectuellement convoité infère très précisément avec le sens d'une conversion tout intérieure de soi: un *lâcher prise* décidant du degré d'ouverture dans le nouveau champ de conscience.

Résumons le propos. La maïeutique de SOCRATE représente le moyen par lequel la sagesse peut se renouveler en passant par la réflexion personnelle au cours des époques quand, tel l'oiseau

3. *Ibidem.*

Phénix, elle renaît périodiquement des accidents de parcours, ainsi que des corruptions organiques arrivant par vieillissement naturel. Mais à bien lire SOCRATE, on comprend que sa préoccupation première fut d'apprendre à connaître le monde **sans se départir d'une sagesse allant avec le fait que le savoir est conduit à n'être jamais indépendant de ce qu'on veut en faire. Le bornage du vu s'établit ainsi dans les limites de ce qu'on veut regarder, pour la raison que c'est l'usage du savoir qui conduit pour une grande part la satisfaction de nos projets d'agir sur notre environnement, et pour une moindre part encore la sagesse de participer qualificativement de notre altérité d'être et d'avoir.**

Avec le principe d'action qualifiée de la personne à son altérité se conçoit l'utilité qu'il y a de relier sapience et sophia. Nos connaissances se trouvent incidemment orientées, déviées, dans l'exact rapport de ce que nous les investissons en actes à satisfaire nos projets intimes. Mais il importe d'examiner l'acquisition du savoir en corrélation de l'alliée prévoyante d'une autre acquisition devant progresser parallèlement: la sagesse d'agir à notre altérité d'être et d'avoir, ainsi que d'une manière de faire, cela dans l'expérience du libre arbitre décidant de nos mouvements individuels et collectifs dans les coordonnées du vrai, du beau et du bien.

Pour toutes ces raisons, la philosophie se doit de conserver son indépendance par rapport aux sciences expérimentales, car c'est précisément dans l'accordement entre sagesse et connaissance depuis le libre arbitre personnel, que nous pouvons serrer ce qui caractérise l'induction philosophique, alors qu'on la perd en mettant comme aujourd'hui nos pas dans ceux des déductions technoscientifiques. Nous ne saurions y nier ce rôle venant de ne pas séparer la sapience de la sophia quand l'étymologie du terme 'philosophie' nous rappelle cette prévoyante amitié pour le savoir. Si l'on en transposait le signifié au sens des attrait du savoir pour lui-même, la philosophie ne serait en rien gardienne de son sage usage. Et justement pour que la quête des connaissances reste vraie par ce qu'elle vise de l'essence des choses à devoir compenser l'arrêt par doctrine d'une fixation des savoirs sur des apparences donnant forme et substance servant nos désirs de posséder une part

importante du monde, quelques fois inconsidérément, ou tout le moins à dépasser ce qui permet notre participation des autres êtres.

Par ailleurs, quelle est l'incidence pragmatique de considérer la sagesse dépendante du libre-arbitre de la personne, plutôt que comme une science existant en soi et collectivement exploitable? En conservant les vérités à propos du monde dépendantes de nos projets, c'est faire en sorte que nous les tenions pour toujours à être relatives, nous protégeant de les dévier par doctrine en les considérant déterminées par nature, jusqu'à ne plus les remettre en question, quand ce ne l'est pas par dogme à les élever au niveau des vérités absolues. Transposer dans l'absolu ce qu'on tient pour véritable est déjà le signe d'une sclérose des intentions. Et lorsque autour d'un projet spécifique à l'époque, nous en venons à propager la pensée unique au travers de l'enseignement des savoirs académiques, c'est dès ce moment l'arrêt du véritable progrès des connaissances, le savoir transmis ne visant plus qu'au travail d'époque. Manques induisant précisément par réaction les prémices du possible dans tout renouveau culturel.

Pour résumer ce qui précède, les étapes d'une heuristique⁴ paraissent advenir en coïncidence des stades de maturité psychologique allant avec le renouvellement des interprétations de notre expérience du monde. Comment croire que notre époque échappe par le moyen de l'interprétation scientifique à son destin temporel advenant de satisfaire une phase spécifique accordée à la suite ininterrompue de moyens réalisant progressivement l'humanité?

II LA PARTICULARITÉ DU MODERNISME SITUÉ ENTRE PASSÉ ET AVENIR

À partir du changement des mentalités par rapport à celles qu'elles étaient en rapport aux *a priori* des croyances religieuses, les sciences progressèrent magnifiquement, tant par l'étendue des documents à propos d'une expérience des états du monde, que dans l'énorme travail de théorisation, notamment au travers de la logique instrumentale et les mathématiques, à permettre d'expliquer comment les choses adviennent physiquement. Dans le même temps les

4. Le *Dictionnaire historique de la langue française* le Robert dit: **Heuristique**, mot emprunté à l'allemand *heuristik* (1750), adaptation du latin moderne *heuristica*, forme dérivée du grec *heuristikê*, représente l'art de trouver: la méthode heuristique sert à découvrir.

religions perdirent de leur vitalité, se suffisant de plus imposer que la force des traditions. Sans doute depuis un phénomène social de compensation, les théologies ne participent plus que parcimonieusement à enrichir la métaphysique. Pourtant, comme la nature des êtres ne se réduira jamais à la nature des choses, répondre par QUOI et COMMENT représentera toujours un questionnement incomplet, notamment pour édifier la conduite de soi dans le libre arbitre, c'est-à-dire sans tenir aussi POURQUOI le monde est tel qu'il est: questionnement n'échappant pas à viser QUI parmi les êtres sont le ou les auteurs **de ce qui est**, dès lors qu'on ne peut prouver même dans le dogme matérialiste que ce qui est puisse venir de rien et être au monde sans raison. Si l'on ne mesure pas les religions au degré de fidéisme à des écrits fondateurs, une fidélité s'inscrivant dans la propension pour des rituels, la pression des interdits et l'effet émasculant de l'autorité des clergés dans la libre disposition de soi, peut-être que la religion ne régresse pas, mais c'est alors en rapport à son essence. Reste que, à notre époque, les connaissances ontologiques allant avec les concepts d'une surnature, sont dérisoires devant la séduction des savoirs scientifiques à propos de la nature.

Vivrons-nous de nouveau un stade d'exacerbation compensatrice explorant le domaine d'une surnature? Face à ce déséquilibre évident entre des connaissances spirituelles dont les retombées techniques visent des progrès d'être, par rapport à l'excroissance démesurée (par comparaison) des progrès scientifiques dont les retombées technologiques ne peuvent concerner que les choses de nos appropriations environnementales, connaissons-nous de nouveau un renversement de cette situation?

Ce qui est sûr c'est que le domaine de connaissance d'une surnature est présentement amoindri sous l'emprise collective des activités au profit des retombées technoscientifiques. Le matérialisme académique, après avoir décrété nul et sans objet le savoir métaphysique, condamne au nom de la logique binaire en usage, même la plus élémentaire prudence en déclarant comme doctrine à faire l'économie d'une surnature: *«rien n'existe en dehors de la matière, tout vient d'elle en passant par des transformations naturelles dynamiques de cause à effet et en aveugle»*. Mais cette idéologie moderne n'arrive-t-elle pas dans les académies comme un écho à:

«Peut-il sortir quelque chose de bon de Bethléem?» qu'on entendit jadis dans une circonstance semblable, à savoir **que rien n'existe hors ce qu'on tenait par dogme dans l'enceinte du Temple?**

Dans le rôle de transmettre des savoirs faits, doctrinalisés, les majors limitent leur initiation à partir de ce qu'ils reçurent eux-mêmes. Et c'est dans ce contexte qu'au jeu mimétique des rivalités on se moque de ce qui n'est pas du ressort de notre appartenance culturelle. Le mime, en conduisant à la mimésis, départage les collectivités entre des appropriations, toujours concomitantes de renoncements. Il y a de fait un mime particulier aux clergés des Églises, tout comme il y a le ton particulier aux clercs des académies. L'imitation en se propageant de proche en proche définit justement le lien communautaire depuis de tels signes d'appartenance. Véhiculée par les médias, passant par des modes, le rôle social de ce processus est positivement certain et précieux, mais pas sans des aspects négatifs qui en sont inévitablement le revers. L'antidote est alors épisodiquement dans l'émancipation de la personne se réappropriant sa propre autonomie conceptuelle et entreprenante, quitte à s'opposer incidemment à plusieurs sortes d'autorités extérieures passant si souvent trop aisément par des hiérarchies autres que qualifiées, c'est-à-dire artificielles depuis les prises de pouvoir et les innombrables expressions de la force ou du contrôle monétaire fixant les échanges.

III LA FONCTION ORGANIQUE ENTRE SAVOIR ET CROIRE DANS L'ACTIVITÉ HUMAINE

L'erreur du croyant —face aux lacunes du savoir, nous sommes tous par nécessité des croyants en quelque chose— est souvent de socialement tenter de démontrer, non seulement l'exactitude de ce qu'on croit, mais encore le bien fondé de telle croyance. Cependant qu'en référence à nos choix d'agir, croire pallie justement le défaut d'expérience, croire que tout est possible n'est pas à réduire le savoir d'expérience: ce n'est qu'à ne pas limiter le champ de nos possibles appréhendements. Ainsi sciences et croyances se complètent, les lacunes et défauts d'interprétation de ce que nous expérimentons par notre vécu restant tributaires de l'inépuisable expérimentale du monde. En sorte que là où l'expérience scientifique ne peut pénétrer, croire se justifie, dès lors qu'on est

par nos choix d'agir autant à viser depuis le présent le champ de l'accomplissable, que l'investissement de l'acte en vue de résultats escomptés au futur. En effet, c'est indéniablement en raison qu'on cherche au travers d'un libre arbitre déterminateur des effets attendus. Et cela seul suffit à discriminer les choses des êtres.

Si donc la foi anticipant sur cette science impossible nous donne la certitude morale, écrit JANET, la science ne peut donner qu'une connaissance relative, approximative, sujette à révision dans un autre état de connaissance, mais qui, pour nous, est le mode de représentation le plus rapproché auquel nous puissions atteindre. Lorsque Bacon a dit que nous ne connaissons Dieu que par un rayon réfracté (radio refracto), cette expression, admirée de tous, signifie bien que la représentation que nous en avons n'est pas adéquate, sans être cependant infidèle: de même que la projection d'un cercle n'est pas un cercle, quoiqu'elle en reproduise fidèlement toutes les parties.

Est-ce que l'on confond en géométrie les formes abstraites des formes réelles; en mathématique, les formules avec les quantifications en grandeur et en abondance dans l'espace? Aucunement. Pourquoi devrions nous tenir avec l'avènement des technosciences objectives que la métaphysique débouchant sur des connaissances ontologiques soit confondue avec d'antiques représentations théologiques, fut-ce les meilleures? Par son avertissement préfaçant son *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paul JANET nous livre sa pensée sur ce propos: *En publiant des études d'un caractère si abstrait et spéculatif, je sais que je vais contre la tendance du moment, qui paraît de moins en moins favorable à la métaphysique et à la philosophie pure. Et cependant je persiste à croire que ces recherches sont le plus haut et le plus digne objet des investigations humaines, et que leur abandon serait un grand signe d'abaissement intellectuel. C'est dans cette pensée et dans cette crainte que j'ai écrit récemment le morceau qui sert d'introduction à ce volume. Il m'a semblé qu'une défense de la philosophie et de la métaphysique ne serait pas mal placée ici, et protégerait en quelque sorte les études qui suivent.*

Appréhender sagement le monde en ne tenant pour rien l'influence sur nos représentations de notre désir d'agir sur lui peut paraître utopique. L'objectivité est louable en science, mais à la condition

qu'on ne donne pas dans la posture positiviste d'isoler la fonction de la tête de celle du cœur. **Dès lors que le principe de fonction vise l'unité ressortant de l'organisé**, ce qui substrate l'individu au monde comporte dans son prolongement l'âme humaine qui, elle, ne peut qu'assurer complémentirement une fonction à cela qui surdétermine la nature humaine en cours de réalisation.

De toute façon, en séparant le seul savoir d'expérience —il est inévitablement restreint aux états du déjà effectué—, on commet de nouveau le faux pas historique consistant à institutionnaliser la vérité sous forme de dogmes. Pourquoi se levèrent un GALILÉE, un Giordano BRUNO, un DESCARTES et d'autres encore? En raison de l'autorité de la *Congrégation pour la doctrine* qui de leur temps s'imposait à partir de vérités autoritairement tenues pour absolues. Pourquoi de nouveaux penseurs se lèvent aujourd'hui hors les enceintes des académies? Précisément en ce qu'on y renouvelle une autorité au travers du dogme matérialiste qui, en science, impose de ne considérer pour véritable que ce qui est physiquement manifesté.

Depuis la nuit des temps, et durant toute l'instance de réalisation cosmique à partir du potentialisé passant au travers de ce qui devient, se fait et acquiert, autre est la vérité avancée autoritairement, autre est la vérité finale à propos d'une chose particulière: elle ne peut ressortir comme étant définitive que de sa relation complexifiée à toutes les autres choses qu'il est possible d'examiner de même en particulier.

Mesure-t-on l'activité personnelle d'âme et de conscience dans les coordonnées de l'espace? Non! Est-ce pour autant que l'âme humaine ne puisse avoir sa propre réalité pour cause de dépasser la phénoménologie physique? Par différence aux choses, l'activité des êtres s'inscrit dans les coordonnées du vrai, du bien et du beau: pas dans l'espace, sinon à confondre les retombées dans l'espace de tels mouvements dans les coordonnées d'être. Ce sont alors ces aspects qui font que, s'il est possible d'étudier séparément les critères du vrai au travers de l'épistémologie, ceux du bien avec la morale et l'éthique, puis le beau à partir des lois de l'esthétique, nous verrons depuis la profonde interprétation de Paul JANET concernant la philosophie de PLATON, que ce ne peut être que dans leur ensembledement que le vrai, le bien et le beau sont représentatifs de

l'action humaine. En ce sens que la **vérité** à propos du monde devient feinte et conventionnelle, dès lors qu'on la considère indépendante du **bien** désiré. Mais même à tenir le bien et le vrai ensemble, par exemple au travers de l'utile et de l'agréable, cela est encore insuffisant. Il y a plus encore à devoir considérer l'acte humain comme étant relié à des buts, en ce que la réalisation de ce bien est elle-même à passer, au travers du principe de qualification, par le choix des moyens, quand de tels moyens qualificatifs restent toujours à investir la signature personnalisant l'acte de la personne par ce qu'elle tient pour **beau** dans son acte réalisateur. À viser un but, l'éthique est là résumée, inséparable de l'esthétique et de l'épistémologie, dans l'animation humaine, sauf à la réduire au principe de réaction conduisant des résultats cybernétiques. Et c'est bien au niveau de l'âme humaine, dans les coordonnées du vrai, du bien et du beau, que l'activité individuée d'être à son altérité représente un niveau de réalité complexifiant la simple réactivité spécifique de la cause avec effet phénoménologique des choses exclusivement matérielles.

C'est en effet dans de telles coordonnées de soi à notre altérité que la personne, prenant la mesure de ses relations au monde, apprécie son propre devenir. Bien sûr, on peut toujours agir à ne regarder que l'obtention de la chose visée, sa matérialité. Mais alors, il s'agit de la seule acquisition dont il est question, pas du devenir. Tenant le devenir de soi dans une disposition au moins égale aux acquisitions à soi, l'action de soi au monde ne peut sans conséquence désolidariser ce qu'on entend intérieurement comme étant le meilleur, de ce qu'on perçoit comme le plus vraisemblable, et tel que ces deux aspects qui nous sont donnés — l'un par perception du senti au monde extérieur, l'autre par aperception de l'assenti au contact du monde intérieur —, se retrouvent conjugués dans **l'expression personnelle** comme art philosophique de vivre. L'art de vivre passant par la réflexion philosophique, fait que la beauté qu'on met dans nos actes, en relevant de notre propre choix personnalisé d'agir sur les chapiteaux du théâtre cosmique, entre un certain entendement du bien et une expérience acquise du vrai, possède précisément son objet: l'expérience du libre arbitre.

Les religions une fois formées se conservent et ne se transforment qu'au travers des schismes s'accordant à l'évolution de ce auquel

certaines personnes viennent à croire. Les sciences progressent continûment pour autant qu'on y conserve inchangée la délimitation de ce qu'elles visent comme moyens. À l'exemple du légendaire oiseau Phénix qui pouvait renaître invariablement sans une ride dans le temps qui passe, la philosophie se renouvelle, non dans son institution, mais assurément en passant par des personnes qui font l'expérience de leur sagesse d'agir dans le libre-arbitre personnel. Revaloriser continûment le contenu d'âme et de conscience depuis les critères du vrai, du beau et du bien, au détriment des formalisations dogmatiques et des systèmes à en délimiter la substance, est à préférer le doute d'une réflexion nue, aux vêtures sophistiquées de l'apparat sceptique des enseignants transmettant des *savoirs faits*.

En référence au *savoir en train de se faire*, **apprendre à apprendre** est primordial. Mais on s'y retrouve vulnérable, ne consacrant pas aux moyens de défense, comme dans les disputes occupées de doctrinaliser des savoirs faits. Chercher à en passer par des savoirs en train de se faire ne convient pas au repos de soi dans ce qu'on serre à vouloir monnayer étant en compétition. Il ne peut s'agir que d'un parcours solitaire. D'où est que le dissident n'agit pas sur le même terrain à contenir le jeu des meilleurs ferraillant avec habileté et élégance sur la scène des académies, jusqu'à produire l'admiration des spectateurs.

Après cette disposition préluant un temps émancipatoire des d'esprits, revenons à l'œuvre de SOCRATE. Elle couvre deux partitions distinctes: renverser l'emprise sur soi d'une autorité extérieure et, dans l'autonomie retrouvée, réformer notre propre pensée par un jugement entrepris sans artifice, c'est-à-dire conduit d'âme et de conscience. Disposition soumettant à l'expérience de notre propre être, le senti du monde, conjoint du reçu des autres par réflexion à son propos, mais dans l'indépendance de notre propre faculté individuelle de juger. **La preuve heuristique ne se cache pas dans les choses, elle est dans notre rapport aux choses. En sorte que des aspects particuliers auxquels on applique le critère de vérité, se trouvent évidemment chez d'autres (le facteur épistémique qu'on peut avoir en communauté), mais à devoir passer par le filtre de nos propres réflexions (c'est au niveau de la personne l'indispensable instance heuristique).**

Dans ces conditions, comment déterminer la part qui revient à l'épistémologie et celle qui revient à l'heuristique?

IV L'HEURISTIQUE?

On a fait de l'épistémologie d'abord un art, puis une méthode qu'on voudrait rigoureuse, de cela qui nous sert à discriminer par le raisonnement ce qui est le plus vraisemblable, de ce qui l'est moins. Et l'heuristique, qu'est-ce?

L'heuristique désignant la discipline traitant des processus rendant compte des découvertes intellectuelles, a son objet qui ne peut être autrement plus compréhensible que mis en correspondance à l'exclamation: eureka! (j'ai trouvé). Une exclamation qui établit en effet, on ne peut mieux dans la souveraineté de soi, que la découverte vient au tribunal du for intérieur, par rapport aux apparences sensibles de ce qui nous parvient au travers de nos expériences du monde extérieur. Vous pouvez vous instruire toute votre vie en limitant vos conclusions à propos de votre expérience du monde aux conclusions de vos semblables. Mais le prédicat d'instruction allant avec le principe d'initiation, vous resterez de cela sans jamais rien découvrir par vous-même de signifiant, en ce que des significations adviennent d'un travail spéculatif, et non de l'éprouvé depuis des perceptions du monde dans l'acception culturelle à leur propos.

Pourtant ce constat qui peut discriminer entre épistémologie et heuristique n'est pas encore, à proprement parler, le point de chute disciplinaire de l'heuristique. Si l'on considère que son objet se caractérise en tant qu'on peut **apprendre** la réalité du monde suite au travail d'intellection tout intérieur, la méthodologie heuristique est de permettre d'**apprendre à apprendre**.

La méthode heuristique sert la découverte intellectuelle. Nous ne tenons pas ici la découverte comme soumise au hasard ainsi qu'on le voudrait dans le cadre de l'idéologie actuellement toute matérialiste basée sur le principe d'un enchaînement aveugle de cause à effet, attendu que si l'on trouve quelques fois cela qu'on ne cherchait pas, ce n'est pas à dire qu'on découvre sans chercher, et conséquemment sans raison spéciale d'explorer dans une direction particulière de ce qui nous est inconnu. Une disposition définissant

le sujet dont on parle, puisqu'il n'est pas sans conséquence, au sens de l'explication, de tenir que l'activité de recherche suppose son antécédent volitif à ne pouvoir laisser neutre le recherché dans le champ indéfini du non connu.

D'où est la présente approche heuristique préalable afin de faire le point, en connaissance de cause, sur le processus menant à la connaissance. Ce n'est que dans le volet suivant, que nous abordons l'épistémologie, avec la critique de sa perception contemporaine. Car c'est dans ce second volet que se pose à nous la question de juger depuis des précédents heuristiques si les savoirs contemporains, aussi scientifiques qu'ils puissent nous apparaître, ne sont pas orientés, et donc faussés par leur investissement en des retombées utilitaires collant au voulu dans l'époque. S'il s'avère qu'on puisse montrer la relativisation véridictoire en raison des buts visés dans l'époque, alors, afin de continuer de concevoir le plus vraisemblable à propos du monde, il nous faut prolonger et reconduire nos efforts antécédents en vue d'apprendre à mieux réfléchir. Et pour l'essentiel de ce regard porté en avant du déjà reconnu, c'est à devoir tenir en prémices que tout ne saurait être dicible dans la logique aristotélicienne du tiers exclu.

L'heuristique est un sujet encore presque vierge, étant distingué de celui propre à l'épistémologie. Nous ne pourrions en aborder la méthode avant d'avoir au moins effleuré son contenu.

V HEURISTIQUE RÉELLE ET HEURISTIQUE APPARENTE

Quelques critiques objecteront que, puisque l'heuristique désigne ce processus qui conduit le penseur à découvrir des réponses viables à son questionnement, ce qui est émancipant ne représente pas l'heuristique approchée en tant qu'instance, mais le savoir lui-même qui en découle. Ce peut-être un point de vue valide. Mais précisément, en tant que point de vue, ce ne sera jamais celui qui fera l'unanimité, puisqu'en arrière-plan de cette opinion, on fait passer par ce biais le savoir dans son rapport à l'instruction. Or il est toujours possible de remarquer que ce n'est pas l'instruction qui produit le savoir, puisque par elle nous ne nous trouvons qu'à nous approprier un savoir déjà fait. Découvrir reste une affaire personnelle, en ce sens que ce qu'on peut partager est ce qu'on découvre,

aucunement notre vécu à son propos qui concerne l'acte de découvrir, et que c'est précisément de ce vécu qu'advient l'indépendance du jugement. Autre est l'instruction, en tant qu'assimilation de savoirs faits, constitués, académiquement formalisés. Au mieux, l'instruction sert l'exploitation professionnelle d'un savoir et nous apporte, par ce moyen, du pouvoir social, par rapport à de plus ignorants que soi; aucunement l'émancipation advenant à titre personnel d'apprendre à juger par soi-même.

C'est en un sens semblable qu'on peut éviter l'erreur de confondre entre un jugement apparemment logique dans l'application des règles de la logique, et l'effet logique véritable de la raison en train de juger. Si la logique se pose comme le produit de la raison, ce ne peut être aussi l'inverse: la raison advenant comme produit de la logique; même si la mise en pratique des règles de la logique est susceptible d'économiser le raisonnement. C'est toute la différence. Un zombie, ce mort-vivant dirigé de l'extérieur, s'il est instruit des règles de la logique retenue au sein d'une communauté, fera merveille dans la société, bien que son autonomie, du point de vue de la raison, sera à lui manquer crucialement, même à n'en pas éprouver le manque, en plus de n'en pouvoir prendre conscience.

Considérons l'approche que voici pour mieux cerner l'heuristique qui est en rapport au savoir émergent, par différence épistémologique du savoir formé. Pour ce faire, définissons l'effet heuristique depuis un coefficient d'émancipation compensant l'emprise sur les consciences des schémas moraux autant qu'empiriques qui par inertie s'imposent aux générations futures pour cause des convictions venant de l'arrêt de la chose jugée par le passé. Cette émancipation est alors individuellement personnelle, même si la résultante dans l'époque peut être collectivement considérée, car elle est constamment laborieuse à dépendre de dépenses en forces, efforts et luttes. Ce faisant, il ne s'agit aucunement de viscéralement s'opposer au jugé par le passé afin de le rejeter, mais bien d'en relativiser les conséquences devant aller dans l'avenir avec l'appréhension du nouveau. Car, dans cette disposition, l'ombre projetée advient du fait de l'opacité du substantiellement déjà réalisé dans l'être devenant face aux foyers faisant la lumière environnementale dans notre relation à notre altérité. Dans l'équation de l'ainsi posé, les forces vives sont en nous-mêmes. Ce qui par là est projeté entre

lumières et ombres dans les coordonnées du devenir permet la dynamique individuelle d'être en devenir, et de façon telle que ce n'est pas le milieu extérieur qui contient en soi la puissance des mouvements de soi. Si historiquement on a prétendu que des forces du mal agissaient, cela ne peut advenir qu'à regarder comme valeurs négatives des mouvements visant le meilleur, le plus beau et le plus vraisemblable depuis le potentialisé en nous-mêmes. Autrement dit, le ressenti en tant que résultante des mouvements de soi à interférer à cela qui semblablement devient et acquiert dans notre environnement de manière contradictoire, et conséquemment en rapport au principe d'inertie dans les coordonnées des libres mouvements d'être: celles du bien, du vrai et du beau.

L'émancipation personnelle vient bien de compenser l'emprise sur le jugement qu'on exerce personnellement d'âme et en conscience, des schèmes moraux et des schèmes empiriques issus de l'arrêt des choses jugées. C'est dans cette disposition que les savoirs d'expérience, décidant de nos puissances qualificatives, ne sont pas séparables de nos croyances, en ce que ce qu'on préjuge délimite la faculté directrice des mouvements de soi.

Ce qui implique que si l'état de détermination des choses, auquel participe notre corps, dépend des réactions environnementales physiques, les états de notre être, qui sont complémentaires déterminateurs, dépendent pour notre mouvoir et notre puissance en devenir d'une source intérieure spirituelle. D'où les conséquences historiquement méthodologiques sur la pensée que nous abordons maintenant avec le *cogito* restreint au constat direct de soi, que complète pour partie tacitement, pour contrepartie explicitement, les conséquences extensives allant avec le constat indirect de l'altérité de soi: le *cogito* étendu.

VI LE CHAMP DU COGITO RESTREINT AU CONSTAT DE SOI

Nombre de créatifs antérieurs au XX^e siècle vécurent, tout comme DESCARTES le rapporte dans son *Traité des passions*, les joies intellectuelles venant d'une sensibilité au monde extérieur perçue d'une manière éminemment reliée aux jouissances, encore intellectives, d'en avoir l'entendement par l'esprit: une autre réalité, cette fois tout intérieure. Ce n'est qu'entre une sorte d'oscillation visant

tour à tour exocosme et endocosme, que le penseur passe constamment d'une moindre perfection, aux entendements de ce qui surpasse les états d'expérience du déjà effectué au monde: cela qui concerne uniquement le passé, et donc à ne concerner que le savoir restreint à l'apostériorité dans la dynamique du monde. Et c'est à partir de cette acception que, jusqu'au XX^e siècle, la face phénoménale et son revers nouménal du même —l'être et ce qui fait être au travers des choses— furent deux réalités indissociables de la nature, qui eut pour résultat au niveau du jugement, de ne pas circonscrire la pensée comme étant un produit physiologique: le corporel.

La problématique qui pose avec le *cogito* première et directe la connaissance de soi et seulement seconde et indirecte la connaissance du monde constituant l'altérité de soi, n'est plus à résoudre. On en reconnaît l'essentiel depuis les travaux de DESCARTES. Mais l'on comprendra aisément que, depuis les considérations qui précèdent, il puisse y avoir deux manières d'aborder le *cogito*. L'une critique à exacerber ses lacunes, l'autre constructive en ce qu'on peut s'appuyer dessus **afin de poursuivre plus avant**.

La remarque est cruciale pour une avancée épistémologique. À dépasser l'existence tenue au critère positiviste du palpable, s'insère en effet une extension communiquée au constat de DESCARTES. Sur quoi repose le *cogito*? Pour en avoir l'idée, le mieux est de lire DESCARTES: «[...] *Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été: je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que*

lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est.»

VII ET LE COGITO ÉTENDU EN RAPPORT AU JUGEMENT DE L'ALTÉRITÉ DE SOI

S'il y a une chose dont chacun puisse en son for intérieur avoir la certitude, est bien qu'il pense, veut et agit en tant qu'être. C'est introceptivement moi comme être qui veut, pense et agit depuis les moyens que me donnent un esprit, un mental et un corps, même si des apparences extraceptives traduisent par l'observation que quelque chose en moi veut, pense et agit depuis tels moyens. Disposition évidente si ce qui appartient au monde extérieur ne peut m'être connu qu'indirectement à la suite de la conscience de moi-même. Rationnellement, l'existence du monde ne peut que suivre l'expérience de l'existence de soi. Une disposition qui, au plan heuristique de l'épistémologie, n'est pas sans conséquence pour juger de la validité de l'acte scientifique déléguant la vérédiction à propos des réalités au senti du monde extérieur, puisque c'est alors exposer un savoir advenant d'une méthodologie retenue qui a pour postulat des prémices opposées au *cogito*. En posant à l'encontre premières les choses matérielles du monde, et second l'être et son raisonnement, on circonscrit le critère d'existence dans le dogme matérialiste depuis des frontières décidées au donné en existence dans les limites du phénoménologiquement manifesté, c'est-à-dire un donné en existence exclusivement limité aux preuves sensibles nous informant sur l'expérience physique du monde. En dernière instance du procès scientifique, il s'agit d'harmoniser l'expérience du physiquement expérimenté, avec la disposition formelle par laquelle on décide de réduire l'existence aux phénomènes sensibles. Les scientifiques, en progressant à partir de cette aporie en prémisses, académiquement accréditée, ne peuvent que réifier la nature: chosifier tout, jusqu'à l'être, auquel n'est plus ontologiquement concédé d'autre existence que celle qui résulte de son substrat physicochimique.

Mais qu'en est-il pour l'individu décidant d'en juger par lui-même, c'est-à-dire en vue d'apprécier la vérité du propos à partir d'une réflexion émancipatrice dans le but de ne pas subir aujourd'hui un dogme d'institution académique, de la même manière qu'au moyen-âge on imposait celui d'une institution religieuse? Qu'en est-il pour

le penseur qui, réinvestissant une procédure de jugement personnel en vue d'édifier sa sagesse toute personnelle ne divisant pas son savoir d'expérience du credo par lequel il est à donner un égal droit d'existence à cela qui peut advenir en continuité de l'expérience directe de lui-même?

Tenir que le monde existe indépendamment de moi n'implique pas de tenir que je doive concevoir le monde indépendamment de ce que j'aperçois en moi. C'est même l'opposé qui semble juste, dès lors que je ne conçois pas pouvoir être autrement que comme partie intégrante du monde, en sorte que les attributions au monde puissent être bien évidemment supérieures à celles qu'on s'accorde, mais jamais déficientes de celles qui nous caractérisent en particulier. C'est assurément à partir du préalable cartésien du *cogito* que, par l'intermédiaire d'un corps, je fais au mieux depuis l'angle de vue cerné en science, l'expérience sensible d'un cosmos matériel. Certes, mais ce sera inévitablement d'une façon analogiquement apparentée — elle s'instaure depuis la prise de conscience que j'ai de moi, avant celle que j'acquiesce du monde en me qualifiant dans mon rapport à mon altérité d'être — que je comprends ce qui est autre que ma propre individuation. Mon expérience du monde reste alors un cas subsidiaire au *cogito*. Si j'avance ainsi, quelles en sont les conséquences?

En partant du senti je ne peux que réifier la nature d'autrui, n'ayant, par le moyen des sens, conscience que de la matérialité de son corps. D'où une tendance primaire à le chosifier, dès lors que j'en reste à la preuve des sens. Pour comprendre qu'autrui est semblable à moi, qu'il pense et veut selon des directives propres à lui-même (c'est-à-dire comme être doué d'un libre arbitre déterminatif personnel s'exprimant au travers de ses qualifications, ajoutant aux choses réagissant de cause à effet d'une façon propriativement non libre) il me faut projeter sur son image corporelle ce dont j'ai conscience en rapport à ma propre nature. En effet, au contraire de la preuve des sens pour les objets du monde, **seule mon expérience de penser, de vouloir et d'agir en vue d'effets attendus** me prouve indirectement la même réalité chez tout autre que moi. Tout le refus d'une finalité aux transformations physiques du monde dont on a l'expérience sensible vient de cette différence d'appréhension faisant que l'on considère de même sans l'être

cosmique le cosmos-objet. La réalité surindividuelle d'être en rapport au monde vu comme un tout par delà la totalisation élémentarisée de ses parties substratives, tout comme la réalité d'être d'un autre que soi et son propre acte en vue de fins, échappent à la sensibilité corporelle. Il suit que la preuve d'une activité finalisante complémentaire de la mienne ne passe pas directement par les moyens de la preuve sensible fondant la réalité déterministe octroyée aux objets.

Mon constat direct d'être, projeté indirectement sur autrui, me conduit en extension de ma propre pensée et de la conscience que j'ai de moi comme preuve d'être, à croire qu'un intellect fonctionne et vit aussi dans toute autre personne que moi, dès lors que la pensée d'autrui ne m'est pas directement sensible, comme l'est la matérialisation du monde. Enfin, c'est encore à faire l'expérience indirecte d'autrui depuis des conséquences relationnelles à d'autres, que je sais qu'il y d'autres êtres qui sont à se distinguer des choses depuis une capacité à vouloir et donc agir par volonté propre (la cause avec effet attendu).

Une disposition qui, en référence à ce *cogito étendu* fondant la réalité autour de la psyché, s'éloigne assurément de la preuve de réalité matérialiste reposant sur la seule perception physique du monde, peut encore être dépassée. Un tel dépassement se peut si je fais encore, de façon introspectivement complémentaire à la perception du monde extérieur, un pas de plus pour considérer l'existant spirituel habitant intérieurement mon mental. Une position complémentaire qui, conduisant à l'expérience inamovible d'un superstrat spirituel en continuité endocosmique, à l'opposé des substrats physiques environnementaux, n'est donc pas à exclure l'expérience spirituelle encore si souvent reconnue par une part non négligeable de l'humanité.

Bien sûr, ces pénétrations du champ conscientiel ne sont pas données à la naissance: elles s'acquièrent au cours de la vie; en sorte que des différences de conscience diffèrent relativement pour chacun au prorata du travail dépensé à pénétrer au cours de la vie deux mondes opposés, considérés à être complémentaires entre eux. Observons que le nourrisson ne prend tout d'abord conscience que du monde extérieur vu comme un ensemble d'objets. Ce n'est qu'en passant par l'enfance qu'il prend conscience d'un ego

individuel centré sur le **moi** et le **je** édifiant, sauf pathologie psychique, sa relation à autrui, c'est-à-dire la relation d'être à être, qui se surajoute au premier rapport du nourrisson ressenti en tant qu'objet à d'autres objets. Au stade de la maturité, c'est encore au cours du vécu d'eux-mêmes, que beaucoup de personnes peuvent de plus faire l'expérience intérieure d'une surnature se posant comme étant complémentaire de la nature extérieure, cela à partir de développements personnels, ceux de leur être en devenir.

Peut-on prendre conscience par les sens de la pensée d'un autre que soi, voir ce qu'il se représente, voire ce qu'il souhaite réellement lui-même (en ce que ce qui transparaît dans le manifesté du désir intime peut différer de la réalité)? Rien d'introceptivement intuitif ne nous est possible dans le cadre de la normalité des enseignements universitaires basés sur la preuve physique toute extérieure. Tout au plus pouvons-nous supposer qu'il peut y avoir un stade d'évolution depuis laquelle cette faculté puisse être reconnue. C'est qu'en référence à notre stade humain d'évolution, nous jugeons normalement nos semblables dans les limites de notre vécu extra-ceptif. Nous ne pouvons déduire qu'indirectement de l'expérience matérielle la conscience d'être chez autrui, et sommes conséquemment sans pouvoir apporter la preuve scientifique d'une immatérialité complémentaire. Aussi pouvons-nous supposer que la présente fierté de maîtriser la nature au travers de notre environnement matériel, tout en restant à ce point ignorant de l'immatérialité intérieure de soi, sera montrée du doigt par les générations futures qui auront d'autres vues que d'acquérir du bien-être matériel: la principale préoccupation économique des modernes exprimée au travers des concurrences entre individus, communautés et nations.

Pour résumer les conséquences épistémiques de l'extension du *cogito*, considérons ce que voici. Retirons la sensation qu'on a du monde extérieur et nous constatons que le champ des déductions scientifiques se réduit à peau de chagrin. Or cette présence d'un environnement matériel est encore limitée à l'état actualisé de l'encours performatif par lequel se réalise l'Univers, la contrepartie des états réalisés étant encore potentialisée. C'est dans ce contexte que l'on déclare académiquement la réduction du monde au constat *a posteriori* de ce dont on peut faire la preuve matérielle, même si, par un transport d'hypothèses il est possible d'anticiper des réalisa-

tions en continuité des états du réalisé. Cette décision d'arrêter l'état du monde à l'actualisé dans l'encours réalisateur porte bien les limites de l'intentionnellement visé dans l'époque: l'appropriation technologique du milieu extérieur au travers de disciplines scientifiques à viser l'utilitaire, donc à pouvoir chaque fois être en progrès par rapport aux antériorités dans le domaine, mais toujours à ne viser que des choses. Et la dynamique de ce stade d'évolution, en privilégiant l'avoir à soi, occulte précisément par compensation le devenir de l'être, qu'on suppose pouvoir d'autant mieux s'exprimer dans l'avenir.

Pour résumer. En refusant d'admettre que des choses et des êtres existent hors notre sensibilité, en plus de les réduire à leurs états présents, puisque choses et êtres, devenant et acquérant depuis leurs potentialités, ne sont pas encore pleinement réalisés, on s'expose à bien des erreurs de jugement.

Reste qu'il s'agit encore une fois de ne pas séparer dans notre entendement les deux aspects —intérieurité et extériorité, endocosme et exocosme—, comme pouvant être indépendamment l'un de l'autre. Si le *Cogito étendu* permet de saisir la réalité du monde qu'indirectement en rapport aux entendements qu'on acquiert de soi, l'autoconnaissance apparaît aussi comme une impossibilité logique.⁵ On ne peut se connaître qu'indirectement, c'est-à-dire à passer par le semblable depuis un parcours transitif, ou **une relation réflexive**. À l'évoquer, nous dirons que l'épée ne pouvant se couper, ni l'œil se voir, fait que si l'épée possédait quelque conscience, elle ne pourrait savoir qu'elle coupe que par ce qu'elle coupe, tout comme l'œil ne pourrait savoir voir que par le vu, et non pas se voir. En sorte que nous avons l'image de l'un en l'autre: **l'en soi n'est qu'en raison d'un hors de soi**. Ce qui coïncide encore à rendre compte de la différence entre être par abaléité (caractère d'être par différence de son altérité, et de ne pouvoir devenir qu'en raison des autres), et exister de façon aséitique (en raison de soi: hors instance performative et donc sans cause

5. Je noterai, sans toutefois le soumettre jusqu'à en catégoriser la présomption, que la contradiction, ou l'incompatibilité entre une impossibilité de s'autoconnaître, concomitante de la possibilité d'une connaissance de l'autre et de ce qui est autre seulement en rapport à la connaissance de soi, n'est que relative à son application dans la logique aristotélicienne du tiers exclu, en ce que c'est dans cette logique qu'on affirme que si 'A' est par exemple un chemin qui monte, 'A' ne peut être à la fois 'A' et son contraire: un chemin qui descend.

première ni effet dernier attendu). En ce sens qu'on ne peut être en devenir que comme ceci ou par cela, c'est-à-dire par relation attributive à son altérité, quand exister se définit en soi en amont de toutes attributions, ainsi que la nécessaire source ontologique des possibilités d'être.

VIII SAPIENCE INDIVIDUELLE ET SAVOIRS COLLECTIFS

Les réflexions philosophiques qui précèdent permettent de considérer le choix de la sagesse individuelle à partir des retombées du *cogito étendu*, entre des savoirs académiques occupés des seuls états actualisés du monde, institutionnellement séparés des croyances religieuses à l'encontre institutionnellement préoccupées que des seules fins du devenir humain.

Notons qu'on peut considérer de plus des phénomènes sociaux arrivant d'une sorte d'osmose entre l'expérience directe de soi et la communauté d'appartenance. Car la sagesse ne séparant pas, en référence à sa nature fonctionnellement individuelle, le savoir d'expérience, du croyable en prolongement du vécu, paraît devoir encore ressortir d'une conjonction différente de ce qui construit artificiellement les savoirs collectifs. Cela dans le sens posant que s'il y a, avec JUNG, un inconscient collectif derrière la conscience individuelle, il y a semblablement des effets culturels en arrière-plan du vécu collectif au travers des institutions communautaires.

Ces choses étant précisées, c'est à partir de ma propre sagesse individuelle qu'il m'est possible, en ne séparant pas mon savoir d'expérience de ce que je crois possible (autrement dit en faisant une part égale des acquis collectifs scientifiques, philosophiques et religieux pénétrant des directions complémentaires à constituer la réalité du monde), de comprendre que, comme individu de nature abaléitique, je ne peux être généré *ex nihilo*, de rien et pour rien. En sorte que, par extension, force m'est faite de tenir que ce que je suis trouve son préalable dans l'univers. Supposant donc, en référence au *cogito*, (encore indirectement) que le Cosmos fonctionne de même dans sa réalisation, connaître que ma propre organisation repose sur un substratum à faire ma propre nature autour d'un complexe physico-psychospirituel, implique de transposer cette condition organique à l'organon rendant compte du

fonctionnement du Cosmos lui-même. En sorte que j'en vienne à pouvoir considérer que le continuum des discontinuités d'être, d'avoir et de faire procède en tant que tout surindividuel, de même que moi dans ma propre nature, aussi d'actions 'réfléchies', avec des buts à atteindre, comme condition rationnelle sous-jacente à sa faisabilité. Cependant que **jamais je n'en pourrais avoir la certitude en rapport à la preuve des sens**, puisque celle-ci ne peut être qu'indirecte à la conscience que j'ai de moi-même.

Il en est en cela de l'organon du monde, comme de mon altérité d'être. Je ne peux pas plus avoir la preuve directe que d'autres que moi pensent, veulent et deviennent en tant qu'êtres, puisque ces facultés ne sont pas déductibles des manifestations corporelles concernant les moyens d'avoir à soi. Autrement dit, ce ne pourra être que spéculativement et indirectement à la conscience de ma propre identité d'être, d'avoir et de faire, que j'ai la possibilité d'atteindre à la compréhension métaphysique, tant de mes semblables, que d'un superstrat fondé sur une théodicée spirituelle surdéterminant la pluralisation hiérarchisée des esprits, conjointe d'une psyché cosmique surdéterminant toutes les mentalités individuées, ainsi que d'une corporéité cosmique sous-jacente d'une quasi-indéfinité associative de corps parcellaires.

Remarquons bien que ce constat d'expérience étendu du *Cogito* et le credo qui s'ensuit constituent nécessairement le fonds d'une sagesse réappropriée au niveau de l'individu, qui ne pourra sans doute jamais obvenir au savoir scientifique, auquel ne convient que le principe de preuve généralisable à partir de la reconduction du manifesté supposée valide en tout temps et pour tout lieu.

Le principe de cette preuve se limitant exclusivement au manifesté a un antécédent célèbre avec l'apôtre Thomas, dit le Didyme (jumeau) qui, bien qu'ayant suivi le même cursus d'éveil que les autres apôtres, en restait à la seule preuve d'expérience, sans aussi la foi qui ne peut complémentarément venir que d'un entendement intérieur: il choisit de croire en la survie de Jésus en tant qu'être que s'il mettait ses doigts dans les plaies physiquement laissées par les clous de la crucifixion. Cependant que, si nous jugeons des choses non pas dans l'absolu mais relativement à des circonstances, le bien-fondé des restrictions objectives en la méthodologie scientifique peut être souligné en ce que le cas

d'incrédulité de Thomas comporte aussi sa part de sagesse. Elle est de tenir une chose pour vraisemblable qu'après en avoir jugé par soi-même, à ne pas croire crédulement sans examen ce qu'on affirme à propos de tout et de rien.⁶

Reste que l'abîme mesurant la différence de ce que l'on sait à ce qu'on ignore, sera toujours aussi insondable que pour estimer la part du possible par rapport à celle de l'impossible, autant au niveau organiquement individuel, qu'en référence aux artefacts des savoirs collectifs. Il est flagrant, à lire des penseurs d'une gnose quasi universelle comme peut être celle de Tchouang-tseu, que l'esprit ne vient pas collectivement en raison des échéances d'une époque, mais bien dans la réalité des efforts personnels et au prorata des luttes dépensées pour progresser en soi. Si tout ce qui existe ne peut être qualitativement connu par des formes, des sons, des couleurs au travers des propriétés de la nature, c'est que formes sons et couleurs, qui ne sont pas dans les choses, peuvent prendre continûment d'innombrables nuances en situation, du fait des activités spirituelles de l'être. Une disposition relativisatrice des séparations individuées dans les prédicats d'être, d'avoir et de faire, à laquelle convient l'autonomie identitaire à partir d'essences et de substances en commun inégalement distribuées. Cela qui fait le différent dans le multiple et le même dans l'unité est alors la face complémentaire au manifesté de ce qui existe vraiment. Pour exprimer autrement ce sujet, les aspects individuant inter-complémentaires d'être, d'avoir et de faire qu'on isole par abstraction de la totalité des individuations objectivement participatives en temps et en espace, ont pour autre face du même la non spatialisation et la non temporalisation existentielle allant avec l'unicité du tout.

Flux et reflux de l'un à l'autre, par toute espèce de respiration, relie l'intériorité d'être au paraître extérieur qui reste son opposé, ou l'extériorisation apparente d'avoir à l'intériorité d'être.

6. L'objectivité scientifique est crucialement dans son office social également un moyen non négligeable de réduire l'impact sur les consciences des superstitions, ainsi que celui des phantasmes présentant ce qu'on imagine et désire comme étant du domaine du réalisé, quand l'imagination ne peut sensément refléter que le possible. Mais en cela, elle est indispensable pour se représenter des concepts.

D'où adviennent les deux sens par lesquels on abordera une réalité mixte inévitablement complexe entre un contenant par la substance des états d'être, d'avoir et de faire, et par l'essence, un contenu existentiellement généré des mêmes états.

De fait, nonobstant la symétrie de soi au non soi du monde, mon questionnement restera lacunaire à se suffire de considérer QUOI depuis le COMMENT des choses, sans atteindre à l'entendement d'une altérité QUI à partir du POURQUOI particulier aux êtres. C'est en référence à cette complexité conceptuelle que se situe l'importance d'un *cogito étendu*. Il suit de là que l'origine du mouvement physiquement déterminé de cause à effet, dit causalisme efficient, apparaît d'un rapport exocosmique au non-soi, quand les causes finales, vues en prolongement des causations avec effet attendu, prennent leur source dans les intentions déterminatrices: elles sont complémentaires endocosmiques, et conséquemment invisibles sur le lieu du manifesté à l'exocosme, ou d'une autre nature que ce qui rend l'objet sensible à notre expérience du monde extérieur. Une expérience cependant à faire qu'indirectement nous puissions prendre conscience d'un autre être en lui concédant des intentions propres. Sans cette disposition afférant au principe de réciprocité nous ne pourrions rien connaître des effets attendus dans l'univers, pour la raison de limiter notre appréhension aux effets stochastiques circonscrivant ce qui arrive par accident ou depuis le hasard dans tout milieu à entropie finie.

La cause physique relevant de la possibilité de matérialiser un effet, rend compte dans son actualisation des choses faites (QUOI). Mais si cela ne relève pas d'accidents tenant aux conséquences d'une entropie finie⁷ des individuations en choses et êtres complètement fonctionnelles dans l'organisation du tout, alors ce qui arrive extérieurement est en coïncidence au but intérieurement attendu (QUI). Autrement dit, endocosme et exocosme représentent deux domaines dont les aspects se distinguent par des contenus autant attributivement opposables, que fonctionnellement complémentaires. Et dans semblable disposition, l'objet de la physique se distingue du sujet de la métaphysique, quand une métascience,

7. Le concept d'entropie finie étant propre à l'encours réalisateur, se situant en rapport à l'entropie infinie qu'on suppose à l'origine du réalisé dans le principe de transformation, et une entropie nulle qu'on pose en coïncidence de l'intégralement finalisé dans le tout à partir des individuations élémentaires s'échelonnant du microcosme au macrocosme.

pour l'essentiel encore à formuler, devrait parvenir à conjoindre significativement ces deux premières partitions disciplinaires.

Le principe de détermination du réalisable à partir du potentialisé en existence passant par la détermination psychique (c'est le rôle des agents du choix qualifié des moyens réalisateurs, médian aux déterminants spirituels et au matériellement déterminé), rend compte de l'**activité** mentale du sujet conscient, comme investissant le passage de la **proactivité** propre au pouvoir de l'esprit (le potentialisé en réalisation passant par l'intention de réaliser), à l'activité **réactive** de la puissance physique. Le prédicat de **possibilité**, dans l'agent du choix des moyens réalisateurs, relie ainsi le **pouvoir** spirituel de potentialiser (l'aléthique de nécessité), au réalisé dans la **puissance** physique (aléthique de contingence). Une disposition qui, depuis l'antiquité hellénique, discrimine entre la face phénoménale extérieure, et son revers nouménal du même (les deux apparaissant alors ainsi que les deux facettes indissociables du même dans l'accomplissement de l'instance de réalisation performatrice de la nature), depuis son projet à partir d'une surnature existant hors spatiotemporalisation spécifique de l'encours réalisateur, avec pour interface le potentialisé en existence passant par des réalités d'être, d'avoir et de faire.

Par milieu soit exocosmique, soit endocosmique, on entend aisément ce en lequel baigne et évolue l'individu en une relation environnementale conjoignant par symétrie une liberté intérieure et des gouvernements extérieurs. La personne humaine étant supposée pouvoir pénétrer les trois domaines contractuels de la faisabilité du monde (physique pour les propriétés du réalisé, psychique pour les qualifications de réaliser, spirituel pour le vouloir réaliser —valeur et vertu visant le choix du potentialisé en réalisation) y accède comme moyen par une organisation adéquate dont le substratum composite repose traditionnellement dans son incarnation sur le corps, le mental et, enfin, l'âme, cet embryon d'esprit advenant dans le contexte d'une survie. Combinant ainsi sur le lieu de la personnalité et dans la logique du tiers inclus les échanges aux milieux respectifs en rapports de forces, d'efforts et de luttes, ce sont dès lors des degrés exprimant l'actualisation dynamique entre la liberté intérieure dont le libre-arbitre est la manifestation, et des contraintes extérieures, via son organisme.

Précisément, la définition de l'organisé entend que toutes les parties concourent depuis des fonctions orchestrées au but de manifester l'identité individuée dans le libre arbitre d'être, à contrecourant du rapport inverse extérieur: le chacun pour soi des mouvements individuels s'effectuant dans un milieu à entropie finie.

Ce sujet étant ainsi évoqué en termes express à résumer le propos métaphysique qu'on approfondit par ailleurs plus en détail depuis les instruments modernes de la pensée que sont la théorie des ensembles, la sémiotique et la systémique, risque de passer inaperçu quant aux significations attenantes. Aussi importera-t-il au lecteur de réserver son opinion sur un semblable agrandissement des frontières qui sont données au savoir d'expérience scientifique.

IX LA PHILOSOPHIE PAR LAQUELLE LE PENSEUR SE RÉAPPROPRIE UNE SAPIENCE PERSONNELLE

L'acception de ce que nos connaissances se trouvent orientées dans l'exact rapport de ce que nous visons à les investir en des qualifications devant satisfaire nos projets intimes, entraîne que sapience et sophia sont deux aspects qu'il faut examiner ensemble, afin que la droiture de soi corrèle l'acquisition du savoir (ou cela qu'on tient pour vraisemblable de l'expérience), à la sagesse de nos libres déterminations (ou cela qu'on entreprend par relation à notre altérité d'être, d'avoir et de faire).

La science des choses du monde acquise par expérience est incontournable. Reste qu'elle perd de sa légitimité si l'on en vient dogmatiquement par elle à réifier même la nature des êtres depuis le procédé consistant à tenir première la preuve du senti et secondes les probations du raisonnement. Les deux sortes ont sensément un égal droit dans nos représentations du monde. Ce qui entraîne qu'isoler le savoir de la sagesse des choix qu'on a d'agir, n'étant pas le but attendu d'une recherche d'objectivation scientifique, paraît une erreur, précisément en ce que l'acte scientifique n'est aucunement entrepris en soi, mais pour un usage visant des retombées technologiques répondant aux attentes humaines. Aussi l'écho du célèbre oracle de Delphes à propos de la vraie connaissance: «*connais-toi toi-même*», se fait de nouveau entendre en notre époque pour nous émanciper de dogmatiques se propageant aux académies. Un écho qui est à redire que ce qu'on apprend dans

la prise de conscience de soi, en tant que source directe de connaissance, précisément à comprendre l'altérité de soi, donc comme résultat indirect de la connaissance de soi: ce sont les choses du monde extérieur réalisées par la substance, autant que le vécu par d'autres êtres apparentables à ce qui constitue notre propre essence d'être. Nous allons le voir plus commodément un peu plus loin. Notons auparavant que s'émanciper de la pensée unique s'imposant à nous d'autorité depuis des gouvernements extérieurs à l'encontre des différences d'être croissant depuis des dispositions internes est chaque fois le point de chute par lequel commence pour cause d'émancipation des mentalités le renouveau à conduire une nouvelle époque. Un renouveau qui ne consiste pas à prôner l'isolement misanthropique de la communauté d'appartenance dérivant si souvent du constat individuel d'être séparé de son altérité, mais bien à retrouver l'autonomie de soi face aux preuves sophistiquées des enseignants de tous poils, ne visant que la retransmission fidèle de ce qu'ils reçurent dans une configuration sociale hiérarchiquement autoritaire de l'enseignement.

Par un curieux effet compensatoire, c'est l'Occident qui, étant à l'origine des droits humains de penser par soi-même et d'avoir des convictions personnelles, impose le plus autoritairement au travers des sciences une représentation du monde excluant le droit d'existence sur un pied d'égalité avec les réalités physiques, des réalités psychiques et spirituelles.

X APPRENDRE À RÉFLÉCHIR, OU RÉFLÉCHIR À MIEUX RÉFLÉCHIR

En quoi consiste le cursus de l'étudiant? À l'une des extrémités méthodologiques servant l'acquisition des connaissances, nous situons l'instruction. L'instruction se réduit en gros à mémoriser par voie des transmissions orales et/ou écrites ce que d'autres découvrirent. Au travers le cursus des études que sanctionnent les diplômes, nous acquérons passivement du savoir exploitable professionnellement, mais qui entre pour bien peu dans l'avancement des connaissances. Il faut donc à l'opposé de l'instruction participer par soi-même et donc à titre individuel de l'édification des connaissances améliorant l'interprétation qu'on se fait du monde. C'est là l'apanage des découvreurs, et précisément

l'heuristique est leur domaine au travers d'une éducation, complémentaire de l'instruction.

Apprendre à penser par soi-même va avec la notion de personnellement **apprendre à apprendre**. Notion qui complète précisément l'instruction. Évidemment et en pratique, toute proportion entre les deux sortes est possible, et tel qu'un aspect ne va pas sans l'autre. L'instruction seule, même un perroquet peut la transmettre, mais elle est indispensable pour autant qu'il s'avère passablement utopique de croire qu'on puisse faire des découvertes sans aucune instruction préalable. L'éducation seule qui développe les dispositions personnelles à la Jean-Jacques ROUSSEAU, conduit bien à la formation du caractère, mais à laisser un terrain vierge de savoirs déjà formalisés. Pour mettre en pratique ce qu'on apprend au service de ce qui est à découvrir du monde dans une réinterprétation continue susceptible d'évoluer avec les changements sociaux, le mieux, ou le plus efficace, a toujours été dans un juste milieu.

Écrivant sur le propos heuristique, plusieurs aspects sont à considérer en rapport à ce qui précède. Bien sûr **l'art d'inventer** qui passe comme technique par l'expérience de l'augmentation des connaissances, où, ce qui revient au même, la diminution des choses qu'on ignore, reste une disposition conjointe de la complexification conceptuelle du déduit de l'expérience. Et nous ferons la démonstration à l'occasion de l'étude de Paul JANET, de ce que l'instruction, par certains aspects, peut être certes le creuset des découvertes, mais tout en leur étant défavorable par certains autres aspects; au sens où il importe que le mental, pour que soit efficace son travail d'aperception, s'émancipe auparavant des doctrines d'école. Maintenant, pourquoi cette émancipation est à conduire de soi même, de son propre chef et pourquoi elle n'agit pas étant imposée de l'extérieur? Parce qu'il s'agit d'une progression qui est à compléter son revers — les conditionnements: lois et gouvernements extérieurs—, l'émancipation ne peut relever que des seules libertés intérieures, en ce qu'elles sont précisément la source de nos libres mouvements d'être à notre altérité dans l'exercice du libre-arbitre.

Il y a un ton autoritaire caractéristique des prêches, et il y en a un tout aussi crucial pour l'enseignement par lequel on transmet l'état de l'avancement des savoirs. Ce dernier caractérise le ton donné par la communauté des spécialistes qui, eux, savent ce qui est vrai et

imposent ce faisant, même implicitement, leurs convictions aux néophytes. Aussi en amont de cette transmission de l'état des sciences, la persuasion, l'argumentation interne à la dialectique, ne sont qu'à refléter les procédés périphériques à l'heuristique, sans vraiment bénéficier aux découvertes.

La découverte peut bien participer d'un travail d'équipe, elle reste individuelle. Avant d'en passer par des méthodes dialectiques et mathématiques qui affèrent à la transmission d'une découverte, il importe de franchir l'étape de la découverte elle-même, pour savoir quoi dire à son propos. C'est semble-t-il une erreur assez commune d'école, que de fixer l'instance heuristique en rapport à la phase de concrétisation dialectique et mathématique depuis l'instrumentation théorique à rendre visible ou perceptible la découverte, et pire, d'en transposer le fait à celle de sa communication argumentée. Et cela tel que le travail de la raison ne peut être remplacé par les instruments de la logique dont la fonction est d'économiser les raisonnements. Par exemple, par le raisonnement, nous pouvons découvrir ce qui peut significativement ressortir de données complexes.⁸ Mais c'est en ce sens que l'arrêt du jugement sur des raisons suffisantes, pour passer à la formalisation qui permette la transmission de l'ainsi découvert (dialectique, logique, mathématique...), fait que ce que l'on croit avoir compris à partir de l'arrêt des procédures du jugement sur des raisons suffisantes s'écarte toujours du réel: la réalité qu'on examinera ultérieurement en rapport à d'autres relations complexifiant le niveau de signification précédemment atteint. Souvenons-nous à propos de la sémantique générale de KORZYBSKI: *la carte n'est pas le terrain*. Le concept, les représentations à propos de la réalité ne sont pas la réalité. Et c'est de même que les techniques heuristiques ne sont pas l'heuristique. Tout comme ce ne peut être à nommer une chose, et la connaître en l'analysant par différence, qu'on remplace la chose. On dit à ce propos de manière imagée qu'avec la meilleure représentation scientifique de la poule, nous ne trouverons jamais la possibilité de faire le moindre potage. Pourtant, c'est humain, au fur et à mesure qu'on s'enferme dans une logique, on tend à réduire la réalité à ce qu'on en a méthodiquement circonscrit et c'est alors qu'advient la sclérose des raisonnements.

8. Voir à ce propos sur Wikipédia les termes 'heuristique' et 'métaheuristique'.

Reste de ce qui précède que non seulement le raisonnement libre du carcan logique, même à s'appuyer sur ses règles, surpasse la logique toute mécanique, mais comme c'est précisément la raison qui fabrique sa logique instrumentale, cette logique ne saurait être supérieure au raisonnement, ni être produite sans raison opportuniste en rapport à des attentes particulières, c'est-à-dire convenir aux usages spéciaux visant des effets attendus par le raisonnement vu comme moyen d'obtention.

Disons-le sans détour: à l'exemple de ce que le véritablement acquis culturel est ce qui reste quand on a fini d'oublier, un savoir consistant au décrochement de son portefeuille de diplômes, si l'on s'arrête à l'instruction le sanctionnant, sert bien peu l'avancement des connaissances et beaucoup l'exploitation pour soi de son usage, ou les bénéfices pour la communauté d'appartenance en laquelle on exerce des savoirs acquis par héritage culturel.

C'est une invite à considérer que **l'art d'inventer** repose d'abord sur une organisation naturelle, celle de la psychologie du découvreur. Pour pénétrer l'inconnu, il faut être disponible. À l'extrême, certains chercheurs pénètrent l'objet de leur recherche depuis un état aperceptif et un entendement intérieur apparenté à ce que connaissent d'autres qui entrent dans les ordres, c'est-à-dire une disponibilité quasi totale de tous les instants de soi. Mais même comme cela, le conçu reste une plus ou moins bonne et plus ou moins complète interprétation du réel. En sorte que, pour autant que l'égalité ne peut se substituer à l'identité, la différence du réel au conçu arrivera toujours à l'exemple de la peinture d'un tableau issu du placement des couleurs par hasard, qui ne sera jamais substituable dans une équivalence de résultat avec celui dû à l'artiste.

L'organisation psychique, dans ses profondeurs, nous est inconnue. Et plus encore que son interface extérieure à la matière, son interface intérieure à l'esprit reste pour le moment un quasi mystère. Aussi pour introceptivement découvrir, il est nettement préférable de s'en tenir à notre quasi-ignorance, plutôt que de mesurer notre savoir à l'aulne des grandes théories mécanistes de la cognition par lesquelles on se suffit académiquement d'expliquer la psyché en coïncidence aux dépenses physicochimiques du cerveau, vues par le biais des différences de température locales sous

scanner. Ce que je tente de dire est qu'à lire des livres aussi savants que partagés entre spécialistes se congratulant de l'avancée des théories, certes, on peut s'instruire, mais dès lors que c'est dans une disposition accompagnant la fierté d'appartenir au clan de ceux qui savent, les meilleurs, alors nous nous fermons littéralement la porte donnant sur le réel.

Pour preuve d'une phénoménie psychique manifestant une organisation mentale indépendamment ou ne pouvant reposer sur les substrats physicochimiques du cerveau, sont les phases schématisant le vécu par nombre de grands découvreurs. D'abord la phase d'**absorption** de l'état du reconnu dans une mémorisation des solutions conventionnelles; ensuite la phase d'une quasi-incubation par laquelle, bien que s'occupant de tout autres choses, ce que l'on cherche n'en est pas moins constamment présent d'une manière subliminale et de façon détachée des savoirs acquis; ce, jusqu'à l'**illumination** qui parvient au découvreur de façon soudaine, quelques fois dans l'état de sensibilité particulière: celle arrivant lorsqu'on s'éveille sans encore avoir pris possession avec le monde extérieur réduit à sa perception depuis l'angle fermé du vu à partir de la conscience vigile.

Ce n'est qu'après l'idée ainsi reçue, qu'on la formalise à pouvoir en fixer la fugacité, au mieux à l'aide des instruments modernes de théorisation, et afin de pouvoir la communiquer. Mais à ce moment-là, tout est déjà en soi trouvé. Il est évident que si le raisonnement et les instruments mathématiques et logiques participent de la découverte, ce qu'on découvre est en amont. Une instance dont dépend un état mental, une présence de soi: une attente et la réception de l'attendu.

Évidemment, le moment du cri «*eurêka!*» sanctionnant l'instant de ce qui apparaît à la racine des vues mentales et au moment le plus inattendu, étant inanalysable dans le dogme académique, n'est pas celui qu'on y retient pour expliquer le fait heuristique, même s'il arrive que certains auteurs, traitant du sujet, reconnaissent par honnêteté intellectuelle que l'heuristique concerne bien le moment qui précède l'art d'exprimer la découverte. Pour exemple, dans son article consacré à l'heuristique et qui lui fut commandé pour l'Encyclopædia Universalis, Jean-Pierre CHRÉTIEN-GONI résume admirablement ce propos: «*Le 27 avril 1802, j'ai poussé un cri de*

joie...», ainsi s'exprimait Ampère pour décrire une trouvaille mathématique conçue «je ne sais comment...». Le mérite des recherches en psychologie de la découverte consiste en réalité à avoir isolé cette «spontanéité» de l'esprit telle que nous en avons suivi l'apparition au XVII^e siècle, et d'avoir cerné l'irréductibilité de l'opération créatrice ultime: seule une Gestaltpsychologie, ou une psychologie cognitive (traitement de l'information...), pourra fournir quelques hypothèses encore à venir sur le principe des mécanismes en jeu dans le «déclic». Encore une fois, l'heuristique se réduit à une écologie de la découverte, mais cette fois informée par le processus susceptible de déclencher l'apparition convoitée; elle est destinée à prescrire les conditions psychologiques et cognitives qui pourront favoriser l'apparition de ce déclic et le déroulement du processus (lever les inhibitions, réduire les instances critiques au silence, favoriser les régressions psychiques, faciliter la liberté des associations mentales, etc.), conditions pouvant être résumées par le mot de Friedrich Kekulé: «Apprenons à rêver, Messieurs...».

De fait, la ‘mastication’ des nourritures mentales arrive incontestablement avec la phase diurne qui est sous l'angle de la conscience vigile. Mais c'est souvent au moment de l'éveil qu'on **reçoit** dans le champ de conscience vigile ce qu'on attendait. Et il s'agit alors d'une disposition commune avec l'instant d'illumination consacrant dans le Zen souvent plusieurs années d'attente passive. En sorte, que l'incubation inconsciente étant intentionnellement mue fasse l'essentiel de la disposition décisive du découvreur. C'est un travail caché, invisible, donc situé à l'opposé des lumières diurnes, qui apporte le résultat, qui fera toujours la différence avec les résultats advenant des dispositifs matériels de l'intelligence artificielle. Si l'interface cérébrale est indispensable au mental dans la condition d'incarnation biologique, l'illumination intérieure semble devoir rester à mille lieux des possibilités du travail des neurones.

Comment tenter de rendre compte de l'instantanéité quasi extemporanée de l'idée résultant d'une intention? Peut-être en ce que l'intention se pose précisément comme le préalable intensif de l'idée? On peut découvrir par hasard ce que nous n'étions pas à chercher. Il est encore possible de trouver sans même chercher. Mais plus généralement, l'illumination par le biais de l'idée vient à

propos de ce que l'on cherchait à découvrir. Or dans le *Menon* de PLATON, si l'on ne saurait découvrir autre chose que ce qu'on sait chercher, la découverte, prise dans un sens absolu ou pour elle-même, est une impossibilité. Nous ne découvrons que relativement entre les êtres: c'est alors pour les uns prendre conscience de ce qui déjà est su par d'autres êtres. Tel est le sens de la **réflexion** entre mentalités vue sur fond de conscience cosmique surdéterminant les consciences individuelles pour cause d'individuation d'un contenu conscient particulier. En sorte que lorsqu'on prend conscience à titre individuel de quelque chose qu'on a longuement attendu, et qui se révèle dans l'instant comme par illumination, il peut s'agir au sens organique d'une connexion supraconscientielle dont nous ignorons à peu près tout.

N'est-il pas remarquable en rapport à cette disposition supramentale que la réflexion (et donc aussi la réfraction, la diffusion et l'absorption des idées) pose une communauté de sens transposant, pour rendre compte au niveau de l'intellect ce que l'on connaît de la propagation physique de la lumière. Réflexion mentale, réfraction au sein des discussions et de l'écrit, diffusion culturelle et absorption sélective selon des états de conscience, représentent indéniablement de façon imagée des phénomènes psychologiques apparentés à ceux que l'on connaît en physique. Aussi les lois qu'on applique en physique à la propagation de la lumière peuvent servir analogiquement le concept de celles qui restent à découvrir pour comprendre l'illumination de la psyché. Certes, c'est d'une autre lumière dont il s'agit. La lumière physique est vue par le jeu des couleurs dans la gamme des fréquences sensibles: elle n'est pas substituable à celle qui se réfléchit sur le mental et qu'on mesure par son incidence en significations. Mais c'est de façon analogique à la réflexion de la lumière physique sur des objets réfléchissant ou absorbant la lumière de façon déterminée par des lois physiques, qu'on peut plus aisément saisir que mentalement, 'réfléchir' des significations n'est jamais neutre: il y a choix déterminateur en raison du but qu'on vise à nous qualifier selon des intentions particulières. Et c'est là le point de chute de cette introduction: par définition, le processus d'acquisition des connaissances par réflexion entre les mentalités fait **que le savoir n'est jamais neutre** s'il s'insère entre l'intention et l'obtention du choix des moyens qualificatifs investis en des effets attendus.

Une conséquence de taille s'impose à nous. Jusqu'à l'avènement d'une ethnométhodologie, on avait fini par croire, et faire accroire au travers de l'enseignement universitaire, que les Sciences expérimentales représentaient très objectivement cette neutralité faisant défaut aux connaissances spéculatives. Distinction encore renforcée de ce que les sciences sont considérées comme la source universelle du vrai, en tant que c'est une même science qui est enseignée partout dans les pays dits civilisés, alors que les croyances religieuses se forment constamment en opposition les unes aux autres, chaque schisme nouveau isolant les fidèles des anciennes communautés. Mais en réalité, cet attribut de neutralité des savoirs scientifiques ne reflète précisément que le but commun à toutes les nations participant d'un mobile caractérisant l'époque moderne. Au travers des technosciences, le savoir scientifique sert essentiellement le développement de l'ère industrielle coïncidant à l'appropriation matérielle de notre environnement planétaire. En sorte que les prétendues neutralité et universalité appliquées au fait scientifique ne peuvent être que fictives, l'unité des sciences n'étant représentative que de l'idéologie matérialiste par laquelle on examine la nature muni des œillères qui sont à ne regarder que ce qui arrive comme accident depuis le hasard des dynamiques matérielles, sans raison, et donc sans but.

Voici posé le sujet du premier volet de notre appréhension: d'abord tenter de recouvrer une liberté intellectuelle de cogitation, en examinant les données discutées dans les académies **avant l'adoption du dogme matérialiste en science.**

Situons le fond du problème. Il est normal que ce qu'on vise dans la clôture des institutions diffère entre les communautés. Mais le problème n'est pas là. Il vient du fait qu'un système clos sur lui-même en arrive à établir et croître en vue d'une cohérence interne à **exclure ce qui dehors diffère dans son moyen.** Le choc libérateur des consciences est conséquemment de s'ouvrir, sachant ne pouvoir posséder la clé par soi-même, mais tel que c'est de la connaissance de soi, non dans les murs d'une église particulière, ou ceux d'une académie par laquelle on enseigne dans un esprit de chapelle, qu'on peut indirectement apprendre à reconnaître l'altérité de soi. Nous pouvons participer entre les murs d'une église et ceux d'une

académie à formaliser l'état du déjà trouvé, mais c'est alors en vue de transmettre des lumières passant par des significations particulières (réflexion et réfraction) en tant que la diffusion du contenu formalisant le connu ne soit pas à exclure des différences d'absorption. Donc à concilier les différences d'appréhension entre clôtures institutionnelles tenant entre elles des différences sous-jacentes aux fonctions sociales, à l'image de ce qui fait que les caractères individuels sont partiels dans leurs différences identitaires justement à permettre la relation interindividuelle depuis un substratum commun.

Entreprendre, par un effort personnel, de ne plus exclure ce qui dehors diffère dans son moyen par rapport à nos attentes, et donc nos espérances, sert le procès visant la conduite personnelle dans l'unité de soi. Ce n'est nullement à remettre en cause la séparation institutionnelle entre savoir et croire. Car si la sagesse personnelle ne peut séparer ce auquel on croit, de ce dont on a l'expérience directe, cette séparation est institutionnellement utile (normale pour cause de division systémique des moyens). Elle l'est, puisque la séparation est à devoir remplir au travers des institutions des fonctions spéciales visant l'organisation sociale sur le modèle de l'organisme biologique.

Semblable normalité institutionnelle se définit dans l'organisation sociale en vue de buts communautaires, les institutions assurant des fonctions sociales: le savoir d'expérience aux académies, le croyable et les espérances aux institutions religieuses, avec, entre les deux, la sagesse toute politique des philosophies. Une normalité qui se pose donc à la condition que, s'agissant de fonctions sociales, les institutions en question n'ajoutent pas à leur nécessaire autonomie interne utile pour remplir des fonctions particulières à la société, leur indépendance vue en tant que souveraineté propre. Car alors, comme croissance indépendante et donc maligne, cela porte un nom: cancer. Si chaque institution tient sa vérité propre comme étant universalisable, c'est la zizanie! La mésintelligence contemporaine résulte de ce que, depuis la domination des sciences dans l'époque, on tient l'autorité du savoir scientifique pour universelle et l'expérience *a posteriori* comme seule source de vérité, en réduisant ce qui est hors les limites de l'expérience depuis

l'actualisé —le croyable *a priori* depuis le potentialisé au monde— à de pures superstitions.

J'ose espérer que ce qui est ici proposé à la perspicacité du lecteur à nouveaux frais ne servira pas seulement la propension aux amalgames rassasiant quelques-uns qui se plaisent et se suffisent des apparences. Le rôle des institutions est irremplaçable dans le fonctionnement des sociétés, mais ce qui grève le bénéfice des institutions est en leurs seins l'insidieux esprit de clan hérité d'anciennes séparations tribales du chacun pour soi. Ce sont ces agrégats de tribalités, sous forme de nébulosités influentes, de galaxies d'exclusion sous l'empire politisé des profits particuliers, qui font périodiquement rétrograder les acquis sociaux. Ce qui se dépense socialement en concurrences intestines, et donc au détriment d'un esprit de coopération s'installant dans le cadre des qualifications complémentaires, voilà vraiment la cause des cancers entraînant à échéance la mort des organismes collectifs qui est à permettre épisodiquement à échéance leur renouvellement allant avec de meilleures dispositions internes.

XI APPRENDRE À APPRENDRE

Voici une anecdote quelque peu sarcastique pour montrer que la meilleure efficacité innovatrice, mesure heuristique, précisément, devrait se situer autant éloignée des farfelus de l'inventivité, que des diplômés sclérosés dans leurs acquis. Autrement dit en un juste milieu entre savoirs et croyances, cet équilibre balançant entre l'assurance des certitudes concernant le reproductible, aux incertitudes du nouveau posé en tant qu'investissement du potentialisé dans le nouvellement réalisé.

Emmanuel KANT qui, entre parenthèse devait se publier lui-même à compte d'auteur et en une maigre quantité de 2000 exemplaires pour rendre publics ses travaux sur des sujets assurément innovants de la philosophie, ne serait probablement pas surpris de se voir constamment republié aujourd'hui en de multiples langues dans les générations suivantes, lui qui écrivit plaisamment à propos d'**Un nœud embrouillé que l'on peut à son gré ou défaire ou trancher**: *«Comme il y a autant de sottise prétention à ne rien*

croire, et sans raison [...] qu'à tout croire sans examen, l'auteur de ces pages, pour échapper au premier de ces préjugés, s'est laissé en partie entraîné par le second. [...] De là est le présent traité qui satisfera pleinement le lecteur compte tenu de la nature du sujet, en ce que le lecteur ignorera le principal, ne croira pas l'autre et se moquera du tout».

Grattant le vernis sarcastique, c'est à faire apparaître le fond, car il y a de la pragmatique dans ce trait, précisément en ce que ce qu'on prend ou retient dans nos lectures est si souvent motivé par l'attente d'un bénéfice personnel et si rarement mis d'âme et de conscience en rapport à la vérité du propos tenu. Pourquoi cet avertissement allant de pair avec le regret de KANT de ne pouvoir se faire mieux comprendre? Il le dit délibérément sans ambages. C'est en raison de ce que *«Le verbiage méthodique des universités n'est souvent que connivence pour esquiver au moyen de termes mal définis des questions difficiles à résoudre, vu que dans les académies il n'est guère possible d'entendre la réponse la plus raisonnable: Je ne sais pas»*.⁹

C'est que si les académies versent une fois parvenues en leur âge de maturité si fréquemment dans le règne des concurrences entre gens instruits, c'est parce que leur rôle universitaire en vient alors à se restreindre à la transmission des seuls savoirs faits, proprement catalogués et doctrinalisés. Dès lors, ce que l'étudiant peut attendre de son passage à l'université, c'est le diplôme sanctionnant une instruction à propos de l'état réalisé des savoirs rangés par disciplines; nullement comment, à partir de cette instruction, induire des connaissances couvant encore dans l'œuf, ou commençant d'éclore: objet de l'heuristique.

Bien que la thèse de doctorat y participe par l'expérience personnellement acquise sur le propos en question, on n'apprend pas à l'université, comme art disciplinaire, l'expérience de découvrir. La très ancienne maïeutique est restée intacte, à l'état de préservation, dans le mausolée des antiquités hellènes. Il faut aux entrepreneurs d'aujourd'hui se coltiner eux-mêmes avec les difficultés de remettre en question leurs propres acquis universitaires dans le parcours d'une expérience personnelle. Tentative alors improvisée en situation

9. Avant-propos 'qui ne promet guère quant au développement' de *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*.

pour cerner ce qui réussit dans l'immédiat. Or l'effet heuristique, entendu comme discipline encore sous forme d'idée et qui ne germera qu'à plonger ses racines dans la maïeutique socratique, est tout autre. Il s'agit d'un effet qui résulte d'**apprendre à apprendre**, aspect qui ne peut que décupler le rendement du découvreur.¹⁰

Mais ce qui est visé ici ne peut encore pas concerner ce que viserait un traité d'heuristique. Comme pour l'ouvrage présent, il ne s'agit encore que d'introduire l'heuristique, c'est-à-dire composer une disposition émancipatrice des mentalités qui permette l'indispensable ouverture d'esprit vers une façon novatrice d'aborder la réalité qui, même à devoir pour être plus efficace s'appuyer sur des savoirs acquis, ne peut que s'en détacher (l'attachement psychologique pris au sens de servitude grevant le libre mouvement intellectuel) aux fins de progresser plus avant.

XII PRÉALABLES À POUVOIR DÉPASSER L'ACTUEL DOGME MATÉRIALISTE EN SCIENCE

Depuis l'antiquité et quasiment en toutes les cultures, on a distingué trois mondes complémentaires entre eux pour expliquer ce qui est, a et fait: 1° celui des choses matérielles fondé sur des substances physiques; 2° celui médian propre aux êtres, les êtres en tant qu'agents responsables par leurs actions des choses réalisées (ce qui est ainsi du fait des êtres l'étant depuis des substrats inanimés ou non doués de vie); 3° un monde divin, en tant que source ontologique des êtres. En gros on peut dire que la science s'est emparée du premier, la philosophie du second, et les religions du troisième. Aussi la question qui se pose aujourd'hui est de savoir en quoi les œillères scientifiques vis-à-vis des deux autres mondes qui ne font pas son objet seraient-elles pérennes, dès lors que l'indépendance fonctionnelle de son institution n'implique pas sa croissance hégémonique s'imposant de nouveau par dogme?

10. Voir § 2.6 de *Pour une métascience*. On démontre concrètement ce qui distingue le domaine théorique de la pensée, depuis la loi de commutativité appliquée au domaine **multi-ordinal** des signifiés. Dans les contrées de la psyché, le terme sémique 's', qui peut correspondre, par exemple, à la signification du terme 'apprendre', définit une progression [+s], c'est-à-dire l'expression désignant une dynamique de progression constante et positive dans le signifié consistant à apprendre. [Apprendre à apprendre] est alors semblable à [s*s], qu'on note [+s']. L'expression désigne bien une accélération progressive dans le domaine mentalisé du sens auquel on fait référence depuis le signifié 'apprendre', de façon analogue au principe d'accélération propre au domaine des corps matériels entre eux.

Dans le cadre de l'enseignement universitaire devenu éminemment matérialiste, on peut tenir que les sciences dites exactes (physique, chimie, mécanique, astronomie...) ne posent guère de problèmes doctrinaires. Il n'en va pas de même pour les disciplines occupées de la vie, puisqu'en raison du dogme matérialiste, ces disciplines conduisent le savoir biologique en considération d'un même mode d'interprétation que dans les sciences de la matière. Bien que la conscience d'être au monde passe par des substrats physico-chimiques corporels, la vie a ses lois propres qui surajoutent aux lois physiques, faisant qu'on peut saisir les phénomènes psychiques, certes, analogiquement aux phénomènes physiques, mais certainement pas réduire la vie aux phénomènes somatiques, comme si cet artifice simplificateur à calquer les sciences biologiques sur des disciplines physiques dites exactes en assurait la probation.

Quant à une science spirituelle, celle qui cernerait la vie en l'esprit distinguée, par sa fonction, du vécu mental (au sens où la vie psychique apparaît médiane entre extériorité matérielle et intériorité spirituelle), on peut dire qu'elle n'est encore que potentielle, pas encore devenue une réalité car, sauf penseurs indous et asiatiques, avec quelques mystiques occidentaux comme Jean de la Croix (*La nuit obscure*), ce ne sont pas les rituels religieux et la dogmatique d'Église, ainsi que déjà dit plus haut, qui peuvent nous instruire de ce domaine de réalités à n'être même pas scientifiquement reconnu.¹¹

XIII LES CIRCONSTANCES QUI DONNÈRENT HISTORIQUEMENT RAISON AU MONISME SCIENTIFIQUE

La seconde moitié du XIX^e siècle témoigne en Europe d'une dispute académique entre partisans de l'existence du monde arrivant exclusivement par le biais d'un enchaînement aveugle des causes suivies d'effets (les positivistes et la causalité efficiente), et ceux qu'on appela idéalistes, tenant que la nature se formait **aussi** en raison d'événements à fonction téléologique, mais que leurs agents qui en portent la responsabilité, étant hors le procès de la phénoménologie physique, ne peuvent être qu'indirectement reconnus par

11. Il y a bien des théologies assez avancées, mais une science de l'esprit (sa phénoménologie spirituelle, sa fonction et ses attributs propres), est encore confondue avec la psychologie, et reste conséquemment un projet laissé aux générations à venir.

leurs effets (ce sont les agents de causes finalisantes, c'est-à-dire à l'exemple de celles par le moyen desquelles nous visons les effets attendus de nos actes).

La première sorte de causalité rendant compte des **propriétés** phénoménologiques advenant entre corps matériels, il s'agit avec la seconde sorte de considérer le principe de **qualification** propre aux êtres du règne dit animé, par distinction du règne minéral dit inanimé. Forme qui distingue par contrecoup l'acte particulier aux êtres, des réactions entre choses et, en amont, ce qui sépare l'activité qualifiée —le choix des moyens réalisateurs— de ce qui potentialise cette activité: l'instance proactive de la décision spirituelle, ou le moment volitif pour cause de l'esprit. Des trois codomaines dépend cela qui advient en raison d'effets attendus et dont l'encours réalisateur concerne la causalité physique, objet des sciences expérimentales.

Le magnifique développement industriel que nous connaissons aujourd'hui, pour être essentiellement consacré à l'exploitation des richesses planétaires, donna historiquement raison *de facto* aux matérialistes, quasiment dès le tout début du XX^e siècle. Un siècle après, nous avons presque oublié les termes du débat, et l'enseignement universitaire reste fondé sur l'idée que tout arrive comme résultat stochastique depuis la dynamique des seuls substrats matériels soumis à des lois physiques advenant de fait sans raison.

Si dès avant 1900, les principales disciplines scientifiques étaient matures quant aux protocoles scientifiques de testabilité (que ce soit en astronomie, en physique, en chimie, ou en mécanique), il appartient au XX^e siècle d'en avoir poursuivi l'édification. Mais ce faisant, en renonçant au débat épistémologique, dès lors que la doctrine du physicalisme, devenue sans nécessité de reposer sur une métaphysique pour ne plus viser que l'aspect utilitaire et pragmatique, ne fait plus question. Remarquons bien que la fin des débats n'est pas venue pour la raison d'épuiser le différend entre partisans matérialistes et partisans idéalistes, mais historiquement pour cause de ne plus se préoccuper que de méthodologie expérimentale collant aux retombées économiques (soit de manière pragmatique avec Carnap et le fameux *Cercle de Vienne*, POPPER..., soit de manière idéologique avec le matérialisme dialectique marxiste-léniniste).

Pour comprendre ces événements, remarquons la particularité de ce qui fit encore en cette seconde moitié du XIX^e véritablement office de charnière entre deux époques: celle des scientifiques du passé qui étaient des découvreurs solitaires, et celle des technoscientifiques nouveaux genres dans le giron des entreprises collectives et salariées basées sur des participations hiérarchisées (institutions, laboratoires et autres sortes soumises à des sources extérieures de financement orientant plus ou moins par conséquent les domaines de la recherche vers des retombées utilitaires). Aujourd'hui, les grands patrons des laboratoires de la recherche scientifique font du management, de la gestion, se médiatisant à l'occasion aux fins de trouver des financements. Un article dit scientifique porte souvent dix signatures, chacun des intervenants exécutant un labeur particulier dans un travail d'équipe.

Incidemment commença dans les académies occidentales séparant les deux époques le rôle de concevoir et d'enseigner ce qui du monde devait être tenu pour vrai à répondre aux demandes sociales. Cette vérité se trouve alors déviée sous la dépendance de telles recherches visant avant tout des retombées technologiques, assorties de sponsorisations ou de financements extérieurs, si ce n'est pour raison d'État (en référence au bloc soviétique). Or c'est dans les conséquences de telles dérives modernes portant ombrage aux véritables sciences, que les universités conservèrent néanmoins l'image du rôle académique remontant à PLATON *de transmettre et d'exposer ce qui est juste, honnête et beau*, ***dans la stricte indépendance des déviations relevant de la diversification des intérêts humains.***

Aussi est-il licite au plan épistémologique, et dans une disposition à recouvrer une sagesse libre de dogmatique, de savoir dans quelle mesure les spécialistes des technosciences modernes sont indépendants d'humaines passions dans leur rôle de dire ce qui est vrai du monde. Un préalable heuristiquement émancipateur à toute bonne épistémologie est à saisir que durant l'ère industrielle on écarta volontairement, autant qu'inconsciemment, nombre d'expériences et d'observations susceptibles de contredire *la nouvelle exposition de la doctrine des sciences*. Disposition collant si bien aux conflits d'intérêts entre industriels, politiques et économistes dans la responsabilité de la présente

dogmatique d'exclusion, que le rôle social de répandre ce qui doit être considéré vrai au travers des enseignements laïques est de fait à remettre aujourd'hui en question.

Les sciences de la vie sont celles qui s'égarèrent en premier dans la foi matérialiste. SOCRATE de même, avant plus de réflexion, avait tout d'abord cru que la nature physique commandait tout par des lois mécaniques. Cela advint pour lui, comme pour les matérialistes d'aujourd'hui, d'examiner la réalité du monde sans aller plus loin que les effets phénoménologiques immédiats. Isoler ainsi l'actualisé représente une considération abstraite du fait que tout devient, et qu'en conséquence, c'est la vue d'ensemble de l'instance cosmiquement réalisatrice qui peut nous renseigner sur la fin à surdéterminer la dynamique des moyens réalisateurs.

Tout expliquer par le constat médiat, par exemple que c'est le sang irriguant le cerveau qui est cause de la pensée, n'offrira jamais de quoi satisfaire pleinement la raison. De même, expliquer la réalité à exclure le niveau de l'activité qualifiée des êtres, c'est ignorer les vraies causes passant par des moyens réalisateurs depuis des raisons à les promouvoir.

Ainsi, au sujet du vivant, des concepts novateurs restent en attente. Ils verront le jour seulement lorsque les biologistes se seront lassés de découvrir la vie au travers des lois régissant les seuls substrats physicochimiques. Autrement dit lorsqu'il sera possible de regarder en face l'essence d'être au monde, tel que ce regard, par l'esprit occupé de la raison des choses, puisse ajouter au consciemment regardé par le moyen duquel nous établissons un contact avec les propriétés des corps. C'est seulement de passer par l'entendement intérieur d'âme et de conscience, que le constat d'expérience du senti corporel prendra plus de signification.

XIV LA FOI MATÉRIALISTE, EN CE QU'ELLE ÉTAIT ENCORE INCERTAINE À L'ÉPOQUE DE JANET

Comme l'école d'Ionie, en son temps tout entière accaparée par les choses du monde sensible, fut à ne plus voir dans la nature que les phénomènes avant l'avènement du Platonisme, aujourd'hui, le matérialisme scientifique renouvelle cette parfaite sympathie avec

le travail d'époque qui caractérise la nôtre. Par ses retombées, la science ne vise plus qu'à une chose: le progrès du milieu de vie de l'humanité. De PASTEUR à EINSTEIN, de FLEMING à Marie CURIE, de PAPIN à BELL, tous sont honorés à proportion des retombées matérialisées au bénéfice de l'humanité. D'où est qu'à ne plus regarder que les matériaux environnementaux, nous en venons à ne plus voir qu'eux. À tel point qu'on tend à regrouper sous l'étiquette des parasciences des connaissances qu'on juge irrationnelles pour la raison qu'elles manquent d'avoir des retombées pragmatiques.

La téméraire conviction en l'universalité de l'expérience à propos de la réalité depuis la seule phénoménologie physique, finit par donner les disciplines expérimentales en science comme la source de vérité exclusive, emprisonnant la pensée contemporaine dans le matérialisme. Mais comment ne pas apercevoir qu'il s'agit d'un travail caractérisant une phase normale dans l'accomplissement de ce qui se trouve potentialisé à déterminer l'humanité? Un travail spécifique de l'époque moderne, auquel est bien évidemment nécessaire la pression sociale formulée sous forme de pensée unique. Si le but scientifiquement visé en rapport aux retombées matérielles bénéfiques à l'humanité, ne date pas de notre époque et ne connaîtra vraisemblablement pas de terme, la mobilisation de l'intelligence sur ce propos n'en caractérise pas moins l'époque moderne en laquelle tout est mis économiquement en œuvre pour atteindre ce but. En sorte qu'on puisse prévoir dès à présent un âge de l'humanité en lequel les recherches seront galvanisées en vue de résultats différents. Et c'est en cela que les hérétiques d'aujourd'hui sondent le champ de mobilisation d'une pensée par laquelle on n'opposerait plus dogmatiquement physique et métaphysique du monde, jusqu'à ensemercer l'inconscient collectif de germes propices à l'éclosion de ce futur là.

Dans ce sens, les dissidents d'aujourd'hui ont comme en tout temps une fonction d'éveil à entrevoir des accomplissements futurs. Le fait que ce faisant ils se heurtent aux pouvoirs en place, n'est qu'une conséquence, pas le but. De même, l'actuelle mainmise académique sur les précédentes libertés interprétatives du monde encore en cours il y a 150 ans, en confisquant indirectement l'évolution possible des connaissances qui ne peuvent prendre forme que dans le dogme matérialiste, remplit aussi son rôle dans ce siècle. Mais la

difficulté qui relève des tolérances n'est pas inévitable à permettre simultanément les deux activités. BENVENISTE et la mémoire de l'eau, Marcel FERRU et la nocivité du vaccin BCG, Jean-Pierre VIGIER en physique, Fred HOYLE et les inepties du Big-bang, Halton ARP et la réfutation de la fuite des galaxies, ou TESLA et l'énergie, ou Hannes ALFVEN et les phénomènes électriques intersidéraux, avec bien d'autres comme BÉCHAMP se retrouvant opposé à PASTEUR, montrent une évidence: comme au moyen-âge les libertés de croire furent sévèrement réprimées. Présentement, ce sont les libertés d'interpréter la réalité qui le sont. L'autorité académique est là entourée de groupes de pression, de concurrences économiques, des recherches de gloires personnelles et nationales. Et cette autorité académique ayant ses propres pontifes, bousculer les idées établies doit donc en passer par des techniques sociales d'émancipation des personnes. Tout dissident se heurte au pouvoir des hiérarques, un pouvoir certain, même à agir de façon diffuse, indirecte, invisible, voire involontairement. Sous l'habit du civilisé ne manque pas de remuer, lorsque l'occasion le permet, des réactions insidieusement barbares.

Dénoncer des antagonismes à cela qui n'est pas bénéfique dans l'époque, n'est cependant avancé qu'en vue de faire apparaître que la bureaucratisation administrative, avec les moyens concentrant la recherche sur des retombées économiques, militaires et autres causes de concurrence entre gouvernements, occulte la possibilité d'interpréter la réalité de façon plus mature et entrave incidemment les libertés de chercher ailleurs que depuis l'angle de vue et les lunettes des vieux hiérarques s'opposant au changement de ce qui fit la réussite de leurs carrières. Contre cette disposition sont les troublions qui ont moins d'expérience, manque que compense le dynamisme de ceux d'entre eux qui, quant à eux, ont encore tout à prouver. C'est dans ce contexte social que de nouvelles tentatives de complexifier significativement la réalité ne s'imposent qu'à rendre caduque des cas surannés de la logique en vogue.

Avec l'avènement des sciences, le savoir d'expérience à propos de la nature a crû d'une manière qui n'est plus aujourd'hui à remettre en question. La foi matérialiste qui a résulté de l'exaspération d'une expérience extérieure du monde est certainement un progrès indéniable lorsqu'on la considère en concurrence des croyances

superstitieuses prévalant avec la concertation des traditions religieuses fortes de la scolastique des connaissances gnostiques. Mais chaque alternance idéologique entre les époques, aussi profitable qu'elle puisse être, comporte en pratique d'inévitables revers, et il ne sert à rien de s'en cacher les effets.¹²

De ces alternances en effet, il en est comme des saisons entre les deux hémisphères terrestres: lorsque le corps est en été, l'âme humaine hiberne, et lorsqu'à la saison suivante le corporel est mis en sommeil, alors l'âme s'éveille. Reste que la religiosité d'une conscience occultant le rôle d'une nature naturée pour se tourner plus entièrement vers une surnature naturante comme cela se fit en la précédente époque, et le présent matérialisme académique refusant l'existence d'une surnature pour mieux se concentrer sur la nature tout en se considérant, encore présentement, en concurrence au passé d'une autorité religieuse, ne seront jamais indépendamment la panacée.

Des conséquences sont alors évidentes, autant que prévisibles. Sous couvert d'expérience positivée s'imposent, avec le développement des disciplines scientifiques, des interprétations relevant forcément du principe de croyance, au sens où des interprétations se greffent sur le constat d'expérience en tant que des prolongements conceptuels de l'expérimenté. Or cette croyance physicaliste, comme les antécédentes moins matures, est infuse aussi dans le modernisme, justement de ce qu'aux doctrines académiques à propos de la réalité du monde impose comme allant de soi le dogme matérialiste sans rien à pouvoir lui faire ombre. Autrement dit, le rationalisme scientifique est assurément un grand progrès, mais un progrès **qui n'est aucunement à l'abri des raisons que la raison se donne dans ses exclusions.**

XV SUR L'HÉTÉROGÉNÉITÉ DES OPPOSANTS PALLIANT DES INCOMPLÉTUDES

Une analogie peut être avancée pour comprendre l'erreur historiquement reconduite à l'identique de notre temps par rapport à l'époque précédente, celle d'imposer par le pouvoir une domination

12. J'en ai développé le thème dans *Réflexions candides sur l'épistémologie*.

hégémonique depuis le moyen de la pensée unique.¹³ Une analogie on ne peut plus concrète à pouvoir montrer que les retombées scientifiques sont pour l'essentiel devenues technologiques, utilitaires, à représenter une réalisation qui, comme phase particulière, ne peut que s'insérer dans l'encours des évolutions spécifiques de la succession des phases régissant le processus de maturation sociale.

L'analogie en question, en rendant compréhensible la diversité culturelle des identités locales et dispersées, pourtant de moins en moins productives au cours des phases d'évolution ethnologiques, est pour l'essentiel en ce que voici. On sait que l'agriculture hors les technologies agricoles n'est pas uniquement dépendante de conditions climatiques; elle l'est aussi d'une formation du sol agraire s'étirant localement sur des millénaires. Ce qui entraîne qu'au même moment il puisse y avoir des terres encore immatures, d'autres déjà vieillissantes, autrement dit des terres **en lesquelles les besoins agronomiques diffèrent**. Ce sont ces conditions qui font apparaître que ce soit une erreur inconvenante d'imposer une même vue à tout âge de l'individu —la pensée unique—, comme en tout âge des différentes ethnies (elles naissent en différentes époques et progressent conséquemment plus ou moins en déphasage entre elles), tout autant qu'il serait déraisonnable de généraliser: faire comme si en tous pays une unique technologie, ou une unique formulation gouvernementale pouvait s'imposer. Aussi, pour ce qui est d'une évolution au sens heuristique de l'épistémologie, l'absoluité académique par laquelle on exclut d'autres sources de véridiction que les sciences expérimentales, ne tient aucun compte des sortes de 'terrains' sur lesquels croissent les différentes cultures humaines. Aucune d'elles n'est exemptée de semblables conditionnements aux lois de la nature faisant que, toutes ne croissant pas simultanément, les besoins intellectuels diffèrent en temps et en lieu, et conséquemment aussi les déductions à

13. Une unique culture, fut-elle idéalement conduite dans l'expérience scientifique de la nature, si elle n'est que cela à exclure ce qui diffère, n'aura jamais vocation d'être universelle. Ne pas tenir compte de l'avènement scientifique comme phase d'accomplissement dans le parcours réalisant l'humanité va avec le concept de ce que les potentialités passant par les progressions de l'humanité sont épuisées en notre siècle: qu'il ne reste plus qu'à parfaire cet aboutissement au travers des technosciences. Autrement dit, qu'il nous faut considérer l'avènement idéologique tourné vers l'exploitation du milieu terrestre comme fin, au lieu qu'il s'agisse de l'un des moyens profitables aux évolutions de l'humanité.

propos de la nature, si ce que l'on conçoit du monde est inséparable des motifs qu'on a de participer.

D'évidence, le foisonnement des séparations nationales n'est pas le but de l'humanité qui s'achemine, au travers du mixage entre ethnies, vers une culture planétaire. Mais ces séparations ont incontestablement avant toutes relations complexificatrices des relations humaines leurs rôles à permettre l'évolution des sociétés. Et l'on peut même avancer qu'en contrarier les frontières avant l'heure peut aller à l'encontre de l'effet attendu qui est de participer comme un tout en vue de buts communs.

XVI L'EXPLOITATION MATÉRIALISTE DE LA SCIENCE AU TRAVERS DES TECHNOSCIENTIFIQUES

Ce trait conditionnant l'épistémologie au collectivement visé dans l'époque depuis le principe d'adoption à majorité, bien que critiquable selon les aléthiques du jugement depuis la raison, n'apparaît nullement en contradiction avec le phénomène sociétal de mondialisation en cours de réalisation. Les complexifications relationnelles, informantes et donneuses de sens qui s'ensuivent du fait du changement de dimension dans les relations, paraissent une meilleure option que les frontières isolant les communautés, puisque ces effets enrichissent l'humanité par le biais des complexités relationnelles, d'une façon qu'il importe de ne pas assimiler à la réduction des différences individuelles allant avec la pensée unique. Les différences entre individus restent potentiellement une richesse incontournable pour l'avenir. C'est de même que l'humanité ne serait pas ce qu'elle est s'il n'y avait que des enfants, ou que des adultes, ou que des vieux. Aussi, ce ne peut être que dans la puissance privilégiant telle communauté à imposer sa manière de voir en forme de pensée unique aux autres collectivités, qu'on retrouve historiquement intacte la résolution internationale de réduire les différences communautaires depuis des standards, tout en conservant la notion de profits particuliers à l'intérieur des limites territoriales.

Comment rendre compte de ce double aspect? Au fur et à mesure des accroissements dans la dimension des interrelations humaines, chacun n'est pas moins différent d'autrui. De même donc aussi les communautés s'identifiant étant fondées sur des groupes d'individus.

Même si de nouvelles réalités humaines ne ressortaient pas de la complexification relationnelle dans la diversification sociale arrivant maintenant à la dimension planétaire, l'excellence de la diminution progressive des frontières serait encore visible avec l'énorme économie des budgets de guerre, forcément à la charge des productifs. Cela est, attendu que les hostilités à l'encontre de la préservation d'antiques frontières tribales, en passant par celles imposées entre seigneurs et rois, et maintenant entre les États avec leurs pactes et unions contre d'autres moins puissants, n'entraîne que la diminution du nombre des souverainetés transmises de génération en génération: souverainetés ne concernant que les puissants qui agissent dans une certaine mesure au détriment des bénéfices civils.

Pourtant, attendu que ce qui nous apparaît noir par certains aspects, peut nous apparaître blanc depuis d'autres, il importe de tenir ce processus continu dans la réduction progressive des frontières territoriales advenant de l'activité phagocytaire et prédatrice depuis des alliances entre nouvelles générations de seigneurs, tenons-en l'activité non pas idéologiquement nuisible, mais bien fonctionnelle à répondre naturellement à des moyens donnés au processus d'évolution. Contrebalançant son expression dans un encours concurrentiel, sont en effet aussi les participations depuis des compétences diversifiées reposant précisément sur le principe des différences et fonctionnant en vue de buts communs que surdétermine la notion d'entité appliquée aux groupes, au fur et à mesure que diminuent de coûteuses rivalités dans le contexte concurrentiel de la finance, du pouvoir et des forces de pression agissant dans l'exploitation des laborieux.¹⁴

Donc, ce sont à notre époque les technoscientifiques qui, après passage dans le moule universitaire, ont reçu officiellement le rôle de dire la vérité de ce qu'il faut croire à propos de la réalité du monde. À l'origine de cet état de choses, toute une génération de

14. D'aucuns pourront penser que ces considérations s'écartent du sujet traité. Mais rien n'étant isolable, ce propos n'est pas étranger aux conclusions des scientifiques dans leur rôle de dire ce qui est vrai du monde. Ce n'est bien sûr ni les expressions de force, du pouvoir et de l'argent qui peuvent identifier les faits à vocation démocratique, autant que civile! Incidemment aussi, si l'on ne saurait vouloir quelque chose de particulier que dans les limites de ce que l'on connaît du monde, réciproquement les modèles de représentation qu'on s'en fait sont d'autant déformés et corrompus par l'usage qu'on projette d'en faire.

scientifiques indépendants paya à ses dépens le droit de libérer leur pensée de l'empreinte scolastique donnée par le pouvoir d'alors à ce qu'il fallait croire du même monde. De la lutte qui s'ensuivit pour une émancipation des consciences, la science devint synonyme de liberté. Mais aujourd'hui les choses changent. Pour l'essentiel aujourd'hui, les clercs des différentes spécialités dites scientifiques sont devenus serviles de la finance pour dire savamment contre rémunération ce qu'on attend socialement d'eux. Leurs oracles mercenaires, pour être honnêtes, se doivent conséquemment répondre aux demandes expresses de la société en biens matériels et suivre les idéologies politiques.

La question est de savoir si l'on peut imposer sans conséquence pour l'avenir de l'humanité un unique modèle de représentation du monde, une seule culture à toute l'humanité? Plus précisément, dans le contexte laïque du modernisme technoscientifique, est-ce sans conséquence sociale qu'on officialise la pérennité du dogme matérialiste à propos du monde sur la base d'une fonction publique enseignant à discriminer le vrai du faux uniquement sur la foi des preuves matérielles, parallèlement aux fondements constitutifs d'un droit de disposer de soi depuis des opinions et des croyances spirituelles? Il y a là contradiction.

Pour résumer le propos développé plus avant, les sociétés, tout comme les personnes qui les constituent, ont historiquement un parcours diversificateur, en sorte que ce qui réussit ici et en rapport à un stade particulier d'évolution sociale pour cause de tenir à une maturité encore à venir, ne peut être la panacée d'une réussite considérée d'espèce universelle et devant durer toujours.

Tel est dans son esquisse le cadre de l'époque moderne. Ce cadre n'est pas nouveau: concurrences et participations d'un but commun croîtront certainement ensemble, puisque le moyen est propre au processus de progression durant toute l'épopée des progressions humaines. Dès lors que chaque condition nouvelle, une fois advenue comme moyen, comporte de nouveau des avantages et des inconvénients dont on juge en rapport à ce qu'on vise sur le moment, ce n'est donc sensément pas ce cadre oscillant entre concurrences particulières et participations au bien commun qu'il importe de changer, comme cela s'est déjà pratiqué par le passé

depuis différentes expressions de forces révolutionnaires. Et c'est là le point de chute de ce qui précède pour cause de choisir d'interférer le réel en marge du retenu dans l'époque. Restant neutre quant à l'opinion arrêtée au présent pour mieux aborder l'avenir au travers de l'heuristique, nous ne prenons pas parti pour une cause contre une autre. Dans l'unique ambition de l'époque moderne centrée sur l'appropriation industrielle de notre environnement matériel, et consécutivement sur l'accroissement des richesses qu'une idéologie incidente définit continue et sans limites, ne nous étonnons pas de ce que le cosmos n'apparaisse au travers des sciences que matériel: le but visé dans l'époque entraînant les œillères académiques d'une science limitée aux technosciences est parallèle aux chimères d'une croissance sans fin des appropriations matérielles mesurées en termes de compétition entre pays; chimères si évidemment exploitées en politique. Il s'agit avec le projet d'émancipation des consciences de découvrir d'autres champs de conscience.

Maintenant que le cadre social des technosciences est esquissé, poursuivons notre projet émancipatoire passant par une sagesse personnelle ne départageant pas le savoir d'expérience de nos croyances à propos du potentialisé au monde qui devient, contrairement à ce qui se justifie pleinement en référence à la fonction sociale des institutions. Comme on le remarque dans l'introduction de l'une des éditions du *Dictionnaire philosophique* de VOLTAIRE, les intermédiaires commerciaux dont la raison est d'adapter la progression des dispositions communautaires d'abord à des avantages personnels, ne sont pas concernés par les valeurs que les laborieux peuvent attacher à leurs productions. Et parmi ceux-là sont les auteurs communiquant la pensée philosophique. La laborieuse activité d'auteur en ce domaine, comptée en quantité d'heures de travail, est rarement proportionnée avec de possibles rémunérations, qui ne sont alors qu'accessoirs. Paul JANET fut de ceux-là. Mais plus encore, de toute sa vie, il n'eut que faire d'une place au Panthéon qu'on réserve aux personnes de mérite entreprenant ce qu'ils font aiguillonnés par les honneurs rendus d'une gloire publique guidant le partage des pouvoirs à côté des profits monnayés. Relativiser les assertions académiques au milieu de pourfendeurs d'absolus dans l'époque, fut son domaine de réflexion.

Aussi sa pensée sert au mieux à soutenir l'émancipation par la réappropriation individuelle de la sagesse ne séparant pas le savoir d'expérience du potentialisé qui ne peut qu'être croyable, par rapport aux avoirs académiques.

Dans *Le matérialisme contemporain*, dans *Le cerveau et la pensée*, comme dans ses autres études, Paul JANET fit le tour de nombreux ouvrages et articles qui, à son époque, décidèrent en politique, comme en philosophie, du passage, maintenant achevé, évacuant la liberté d'opinion, pour la doctrine du matérialisme en science vue comme pensée unique. Il fit ressortir que dans les deux camps se trouvaient avec talent de son temps des défenseurs convaincants, autant du matérialisme que du spiritualisme. Donc que si ni l'un ni l'autre des contradicteurs ne détiennent des prérogatives d'universalité, **nous devons pour atteindre à plus de vérité, chercher impartialement au vu de ce qui manque à l'un, le complément que détient l'autre.**

Où en sommes-nous aujourd'hui? Après que l'on ait enseigné durant plus d'un siècle dans les universités la doctrine de la réduction positiviste de l'existence aux faits matériels comme étant représentative des meilleurs académiciens et enseignants, la proportion des personnes se posant des questions à propos de l'esprit, l'âme, une surnature, n'a aucunement diminuée. Cette bivalence atomisée entre partisans du pour et ceux qui sont contre, privée de son association intellectuelle surdéterminante dans l'organisation éclectique et la résorption des séparations doctrinales, équivaut toujours dans l'entreprise humaine à tenir une double comptabilité: l'une extérieure avec ce qu'on doit tenir avantageusement pour véritable en raison de profits personnels et collectifs, l'autre intérieure, cachée, restant toujours en accord avec la sagesse personnelle ne pouvant séparer, comme dans l'artifice institutionnel, ce que l'on expérimente du monde, de ce que l'on croit à son propos.

Seconde moitié du XIX^e siècle, il était encore possible d'aborder la nature de l'esprit dans les hémicycles universitaires autrement que comme le résultat physicochimique des neurones. Mais qui peut maintenant remettre en doute le matérialisme au sein des académies, sans passer pour l'un des demeurés des villages planétaires? Pourtant, pour autant que des personnes qualifiées

pensent et écrivent en revendiquant d'autres conclusions que celles des doctrines officielles, rien ne peut être définitivement dit. Et la dispute séculaire entre les tenants de l'esprit contre ceux de la matière peut-elle même véritablement occuper toute la place des libres recherches en tenant pour rien la pensée de ceux qui tentent de dépasser telles oppositions par leur accordement?

Dans cette dispute dialectique faisant l'affrontement entre les écoles de pensée, il paraît difficile de contester qu'à passer par le mépris des gagnants pour ceux qui perdent, le parcours représente précisément ce qui stigmatise les lacunes du jugement consistant à avoir raison. De passer ainsi en force, d'imposer le changement dans l'opinion, de considérer un point de vue comme péremptoirement représentatif d'une ultime vérité obtenue si souvent tacitement à majorité comme le sont les décisions politiques, n'est qu'à la contrefaire, puisque l'on s'y trouve précisément à exclure ce qui manque pour continuer de viser le vrai à partir du plus vraisemblable ressortant du syncrétisme des oppositions d'école.

XVII AVEC PAUL JANET,
DÉCOUVRIR COMMENT SURDÉTERMINER LES OPPOSITIONS

Le principal objet de notre essai pour une métascience conciliant physique et métaphysique depuis les instruments modernes que sont la théorie des ensembles, la sémiotique et la systémique, trouve indéniablement son mentor en l'œuvre de Paul JANET. C'est en effet de ses ouvrages que se dégage l'utilité, pour un nouveau palier dans l'avancée des connaissances, de concilier ce qu'opposent les partisans de la matérialité du monde à ce que tiennent les spiritualistes. Que le processus de réalisation de ce nouveau palier conscientiel ne puisse correspondre au seul hasard, ne se comprend bien qu'à tenir compte d'une existence métaphysique situable hors le processus de réalisation physique du monde.

Plus proche de nous que la pensée des auteurs de l'antiquité et ceux de l'époque classique, Paul JANET nous invite aujourd'hui à une relecture des auteurs ne séparant pas dans la sapience *credo* et *savoir* d'expérience, comme on le fait artificiellement aujourd'hui

dans les académies et l'enseignement, aux fins illusoires et apparente d'obvier à plus d'objectivité.

L'objet du présent livre concernant une heuristique émancipatoire à permettre un nouveau regard sur notre environnement, s'appuie sur son travail. Mais afin d'en tirer tout le bénéfice épistémique, nous jugeons ce qu'il expose sur le fond et non sur la forme, c'est-à-dire que nous n'en restons pas au sens textuel de la première publication, et tenons compte de l'évolution des termes à définir certains concepts dont on a heureusement aujourd'hui une meilleure idée (même si à le lire sans être averti, il arrive qu'on soit surpris de l'état d'avancement de certaines représentations, plus particulièrement celles qui étaient déjà de son temps adoptées en médecine, en physique et en astronomie). Par ailleurs, lorsqu'au travers d'analogies il était à développer une proposition depuis des cas faisant actualité à son époque, ce n'est pas par exemple à distinguer les mœurs des 'sauvages', par rapport à 'la' civilisation européenne, qu'il avançait ce qu'il était à dire, c'était pour mieux éclairer son propos depuis ce que l'on pensait à son l'époque. En tant que la civilisation occidentale se considérait elle-même tellement supérieure et exceptionnelle, cette considération peut en effet transparaître aujourd'hui dans ses démonstrations, cependant qu'il s'agissait dans l'air du temps d'exemples parlants, ou appropriés à éclairer ce qu'il était à montrer.

Une disposition pouvant agréablement montrer que nos sociétés n'ont pas progressées ce dernier siècle uniquement en ce qui est des produits technologiques. N'oublions pas encore, en référence à certaines expressions encore usuelles au XIX^e siècle, que l'égalité de droit entre femmes et hommes, qui n'est pas encore partout acquise de fait, relevait alors d'une opinion encore exceptionnelle. Aussi convenons de ce que voici. Si certains traits reprenant les attitudes de supériorité, postures de domination qui appartiennent à l'époque, peuvent rétroactivement nous choquer, c'est de la même manière que seront choqués les témoins d'une époque future à juger les penseurs d'aujourd'hui. Une disposition qui apporte la preuve, s'il le fallait, que l'évolution des sociétés n'est pas un mythe. Car fort de cette observation, soyons assurés que, même dans les meilleures dispositions d'esprit à écrire aujourd'hui, on ne pourra qu'être jugé semblablement par les lecteurs nous lisant dans

une centaine d'années. Ils pourront par exemple se trouver choqués de notre insensibilité présente vis-à-vis des animaux que l'on considère ainsi qu'un bétail dont l'exploitation est si exacerbée dans l'économie planétaire. Nous ne prenons pas plus conscience aujourd'hui de notre inhumanité par insensibilité devant les souffrances entraînées par cette exploitation, qu'il y a deux siècles on pouvait trouver inhumain l'esclavage de nos semblables, pour cause de ce qu'il était encore à l'époque, au nom de la civilisation, tenu pour socialement normal d'exploiter les bénéfices tirés de la soumission des plus faibles au profit des pays les plus puissants.

Ce qui peut encore surprendre le lecteur non averti est le niveau culturel des cours universitaires donnés à l'époque. Si aujourd'hui on s'appuie toujours sur les grands noms jalonnant l'histoire de la philosophie, il est bien rare de les citer encore dans le texte en grec, en latin, en allemand et en anglais; cette marque d'érudition allant de nos jours à l'encontre de la politique commerciale des éditeurs maximisant le nombre de lecteurs potentiels.¹⁵

Les empreintes à faire époque sont là. Tout comme les mœurs, **ce que nous prenons pour réel sont des transformations d'états physiques évoluant conséquemment avec le temps.** L'Occident a même connu en cela deux époques diamétralement opposées, puisqu'au Moyen Âge ce qui était invisible aux perceptions corporelles avait plus de réalité —plus de poids spéculatif en critères d'existence—, que le physiquement palpable faisant au contraire dans l'époque moderne que la seule phénoménologie physique reçoive le critère avéré d'existence. Où se tient pour l'avenir la vérité, sinon dans la conciliation de ces oppositions historiques?

Aussi, je le rappelle: même si à l'époque de Paul JANET la mode commençait d'indexer la philosophie, jusque-là spéculativement indépendante, aux sciences commençant de verser dans les déductions matérialistes commandées par les faits d'expérience, cet auteur vécut avec une volonté conciliatrice lorsque qu'il était encore possible d'aborder dans les hémicycles universitaires la nature de l'esprit autrement que comme le résultat physicochimique

15. Vulgariser jusqu'à se mettre à la portée du plus grand nombre est louable. Reste à savoir si, dans cette circonstance, ne pas entreprendre par soi-même des efforts, bien qu'à pouvoir satisfaire notre curiosité, cela accroît vraiment le niveau culturel.

des neurones. C'est là l'œuvre d'un auteur un peu oublié pour la raison d'avoir réfléchi au problème à contre-courant en une période charnière entre l'avènement d'une science qui est née et a été développée d'abord pour elle-même, avant qu'elle le soit à servir l'ère industrielle. Et c'est à ce titre que son œuvre nous intéresse ici. Bien que la face en soit marquée par les quelques rides du temps et la privation d'une heureuse évolution des expériences arrivées depuis pour accroître nos informations sur le fonctionnement de la nature, ses réflexions prennent toute leur valeur maintenant que le dogmatisme matérialiste remplace doctrinalement le dogmatisme d'église tenant à ce que nous devions précédemment également officiellement croire de la réalité du monde.

Par rapport à l'ancienne scolastique, nos informations tenues à propos de notre environnement naturel sont, à notre époque, bien améliorées grâce à des observations objectives, et immensément perfectionnées grâce aux sciences expérimentales. Mais dans les conclusions, la vérité ne fait de nouveau encore que changer de camp dans les oppositions doctrinales de ce qu'il faut croire du monde. L'officialisation de cette vérité-là n'est conséquemment nullement émancipatoire d'une pensée jugeant le réel. De fait, le laïcisme, au lieu d'être neutre, n'est que porteur d'un *credo* allant avec l'âge d'une science exclusivement centrée sur une nature-naturée; *credo* donc inversé par rapport au précédant qui par opposition était centré sur une surnature naturante. Mais le nouveau *credo* reste promu dans le rôle vilipendeur et intolérant de remplacer ce qu'on oppose à son objectif: ce sont les *croyances* en une surnature physiquement inobservable. Autrement dit, il reste par consécution l'étape épistémique encore à venir, celle qui consistera en l'inclusion savante des différentes expériences humaines parcellaires et tenues pour opposées. Une métascience donc qui tiendrait l'ensemblement rationnel des différences opérant dans le parcellaire comme étant susceptibles de refléter au delà des aspects décousus dans la totalité, leur finalité dans l'unité du tout. L'unité du tout surdétermine la totalisation des parties disparates. On y tend depuis deux moyens. Reste à savoir quel est le plus beau de tels moyens. Viser à l'universalité au travers le jeu des accordances, des sympathies et des synergies, ou au travers des joutes victorieuses viser des effets totalitaires ou hégémoniques

remportées dans la dynamique sociale des oppositions collant aux différences dans ce qui subsiste du séparé à l'état parcellaire.¹⁶

Quel est l'avantage pour l'avenir de passer de la logique du tiers exclu, tout analytique, à la logique du tiers inclus servant la sémasynthèse? Chercher depuis le consensus, la modération, l'accordement, en un mot l'idée d'en passer par la volonté heuristique de relier ce qui nous apparaît séparé, représente une démarche intellectuelle de disposition synthétique, évidemment complémentaire des proscriptions accompagnant l'analyse des différences. Car subordonner l'analyse à d'autres fins que de discriminer correctement le différemment individué, au sens des surcroûts sémantiques de ce qui d'abord est confus, ne saurait se poser que comme le moyen, en second temps, d'en assurer le syncrétisme. Les oppositions doctrinales eurent leur utilité historique et conserveront cette utilité de faire ressortir ce qui d'abord et confus, mais à la condition de permettre corrélativement ce qui en complète l'énoncement: le dépassement des opposés par ce qui significativement les surdétermine. En sorte qu'on ne peut en raison regarder l'indépendance téméraire et conquérante du matérialisme académique autrement que comme une étape utile en tant que moyen historique de progression vers un nouveau progrès résolutif, cette fois à résorber ou dénouer jusqu'à les abolir des tendances partisans. Un progrès appelé à émerger au futur comme union des présentes isolations doctrinalement hétéroclites, puisque l'actuelle hétérogénéité conceptuelle est justement à poser la matière d'une future unité.

Paul JANET rapporte à ce propos en début des leçons XII et XIII de ses *Principes de métaphysique*, comment il en est venu à ne pas donner tête baissée dans la mode philosophique, collant si évidemment au développement industriel, d'une forme de pensée propre à motiver spécifiquement un travail particulier dans l'époque. Un travail considéré comme étant détaché des instances passées, et définitif en considération des transformations intellectuelles au futur.

16. L'analyse permet de savoir que ce qui substrate l'eau se compose de deux atomes d'hydrogène et d'un atome d'oxygène. Mais l'eau est plus que ces atomes: ce qu'elle est ressort du manifesté de son propre fait: son individuation comme eau qui est quant à elle insécable. De même le réel ne peut être que plus que la matière et la spiritualité séparées.

La seule justification du développement des moyens est, comme pensée unique dans l'époque, de conduire comme un seul les acteurs réalisant le travail spécifique à l'ère industrielle: c'est en cela qu'il leur suffit de circonscrire les seules réalités matérielles. Mais une disposition ne pouvant concerner pour Paul JANET le véritable travail philosophique susceptible d'intemporalité, c'est-à-dire le labeur de la raison, et des raisons qu'on a de ne pas séparer le cœur de l'âme humaine afin que la philosophie continue de traverser vivante les transformations relevant du parcours des réalisations sociales.

XVIII VERS UNE OUVERTURE MENTALE PAR LA LOGIQUE DU TIERS INCLUS

Maintenant que ces manières de regarder le monde sont circonscrites ainsi que des modes de la pensée, pourquoi ne pas tenter, dans les pas de JANET, d'en réunir le meilleur afin de mieux pénétrer le champ du conscientialisable? Autrement dit, plutôt que d'en décider depuis la logique binaire d'exclusion conceptuelle, pourquoi ne pas consacrer aux efforts d'apprécier que nos vérités sont relatives dans leurs séparations doctrinales, et que cela étant, nous avons la possibilité d'apercevoir ce qui complète significativement la non moins indispensable analyse antithétique préalable à pouvoir identifier le diversement individué?

L'argument de ce choix en prémices dans l'œuvre de JANET se présente en vue du postmodernisme comme le courant d'idées visant le surcroît de conscience passant continûment par la complexification. Car réunir plutôt que diviser semble, dans le domaine du champ de la pensée, aussi aborder la complexification conceptuelle passant par le signifiable. En cette circonstance, l'objet physique du monde extérieur reste le terrain de prospection privilégié des scientifiques. De même celui des pénétrations métaphysiques reste celui des inductions intérieures: c'est celui qui est propre à l'exploitation des pénétrations de soi, le *je* et le *moi*; pénétrations non plus considérées face au monde extérieur, mais comme procédant de notre interface au monde spirituel existant et habitant précisément l'endocosme du sujet pensant, à compléter son exocosme. Ce monde intérieur surdétermine ontologiquement en existence par le moyen introceptif les lacunes d'un rapport exclusif aux choses de l'exocosme: les faits d'être et d'avoir.

S'ouvre alors pour nous l'instance métascientifique portant à découvrir le contrat de ce qui existe d'absolument complémentaire à permettre la faisabilité d'être et d'avoir depuis tout acte d'un faire particulier du mode relativable et donc relatif. Une instance composant notre domaine médian d'être entre celui de la subsistance par les substrats (celui des choses de la nature-naturée), et l'existence endocosmique d'une surnature naturante par laquelle, comme source des essences, les êtres peuvent être. C'est dans ce contexte que l'activité plastique du monde extérieur enveloppe et sert de milieu d'expression propre au relationnel d'être à toute existence intérieurement individuée. Dans ce contexte n'opposant pas l'idéaliste au matérialiste, le dualisme au monisme, le matériel se transforme (il subit étant **malléable**), quand la vie **évolue** (le changement est donné au vivant comme moyen en vue de fins), et quand enfin l'esprit **progressé** (en lui est la véritable source du pouvoir visant des buts: la causation avec effet attendu); cela tel que les trois sortes, irréductibles entre elles, sont au mieux organiquement corrélées à leur unité identitaire d'être individué à compléter l'altérité dans la totalisation des réalisations parcellaires.

Dans toute l'œuvre de JANET, impossible de ne pas se trouver concerné par ses efforts pour concilier des réalités spirituelles à des réalités matérielles, en passant outre la volonté commune d'indexer l'un à l'autre des domaines. N'est-ce pas en rapport avec l'intention de surdéterminer par la raison la séparation de l'humanité en deux camps, celui des extravertis de conviction matérialiste ne tenant pour exister que l'état *a posteriori* du monde au travers du physiquement senti, et celui des introvertis qu'on nomme idéalistes pour tenir avec le croyable *a priori* des idéaux: une perfection envisagée comme finalité possible de l'encours réalisateur? Vouloir conjoindre le savoir d'expérience du monde extérieur, au croyable par entendement d'un monde intérieur, débouche sur une réalité plus complexe à mieux satisfaire la raison.¹⁷

Plus particulièrement dans le tome second de *Principes de métaphysique*, JANET pose beaucoup de questions laissées en suspens dans les différentes doctrines écrites à propos du réel et par lesquelles on préfère des réponses données en vue de satisfaire en

17. Pour être inaccessible à l'expérience directe ou sensible, l'existence d'un endocosme n'est pas réhibitoire, puisqu'elle s'impose à la raison depuis des raisons intérieures.

notre époque les raisons qu'on a de n'avoir commerce qu'avec le seul monde extérieur. Ce sont beaucoup de questions laissées en suspens, même à ne pouvoir contenter le penseur, à défaut de preuve d'expérience sensible.

Une ouverture mentale participant de la logique du tiers inclus? Le niveau donné dans un champ de réflexion comporte tout à la fois un domaine *infra* et *supra* rationnel. De ce qu'on en élève le débat, les interlocuteurs s'en trouvent grandis. Aussi, ne pas se laisser enfermer dans les limites d'une logique présentement en cours d'usage comme culture, ne peut que libérer la pensée de son enfermement collant à une science par laquelle, au prétexte de cerner objectivement le domaine physique de la nature, on exclut par surcroît toute autre existence.

Réduire ainsi dogmatiquement toute autre source de connaissance fit dire à HUSSERL (conférence de mai 1935): «[...] *ce n'est pas manque de rationalité, mais son aliénation venant d'avoir enlisé le naturalisme dans l'objectivisme [...] D'où est maintenant la nécessité d'un héroïsme rationnel qui surmontera définitivement le naturalisme*».

L'objectivisme physique doit être évidemment préservé dans l'appréhension d'une nature naturée environnementale, mais pas à l'isoler de son complément métaphysique permettant d'aborder, depuis l'endocosme, une surnature naturante. Donc pas à ignorer une nécessaire transcendance aséitique complémentaire de l'abaléité du Cosmos spatiotemporellement borné et conditionné à des lois. Mais il faut en effet de l'héroïsme pour sonder l'intériorité de soi, comme aspect complémentaire de notre environnement extérieur; disposition faisant que les mentalités satellisées dans un système refuseront même d'examiner honnêtement.

XIX UNE RELECTURE À NOUVEAUX FRAIS DE CE QUE DÉLAISSA LE DOGME MATÉRIALISTE

De PLATON à la fin des Lumières, nos exigences épistémologiques à propos d'une science de la nature devaient ne pas aller à l'encontre de nos croyances en un monde divin. La fin du XIX^e siècle est le tournant de l'institutionnalisation du savoir indexé à la preuve du senti. Avant cette date, peu de savants niaient l'esprit

pour affirmer plus commodément la réalité matérielle. Le plus grand nombre, dans leur démarche solitaire, était croyant en une surnature, tout en poursuivant leur démarche la plus objectivée qui puisse être vis-à-vis de la nature, allant pour cela jusqu'à défier l'autorité ecclésiale. On dit à ce propos qu'EINSTEIN fut la jonction entre les scientifiques modernes travaillant en équipe et ceux de la lignée des solitaires.¹⁸ On dit aussi qu'il fut le dernier des scientifiques dont le laboratoire tenait sous le chapeau, en ce que, tout comme pour les penseurs de l'époque des Lumières, le raisonnement était pour lui encore décisif par rapport à l'expérience. Une disposition qui n'entend nullement que le profit intellectuel passant par l'expérimentable soit nié. Et pour que le conçu soit vraisemblable, il fallait encore y concilier le critère de la beauté et celui du bien. EINSTEIN trouvait ses théories étaient plus vraies, parce qu'il les voyait meilleures et plus belles, tout comme pour COPERNIC jugeant l'héliocentrisme plus vrai, et par conséquent plus proche à rendre compte du divin, que ne pouvait l'être le système inharmonieux de PTOLÉMÉE. Alors que depuis le début du XX^e siècle les découvertes technoscientifiques sont d'autant plus aisément adoptées qu'elles répondent à des retombées utilitaires, proviennent d'un travail d'équipe dirigé par un directeur de travaux occupé de rechercher des subsides venant de la collectivité, quand

18. L'école du matérialisme moderne s'approprie EINSTEIN à faire partie de leurs en avançant pour preuve de ce que dans *Comment je vois le monde* EINSTEIN rapporte n'être pas convaincu par un Dieu anthropomorphe des traditions religieuses. Mais c'est à volontairement occulter ce qu'il entend à ce propos, savoir qu'il partage précisément avec les concepteurs savants de l'époque classique l'idée d'une réalité qui ne fasse par rupture entre une spiritualité dénuée de dogmes et les aspects matériels du cosmos des physiciens. Pour lui la croyance en une surnature est essentiellement complémentaire de l'expérience de la nature, car: «*La science sans religion est boiteuse, la religion sans science est aveugle*». Et c'est par ailleurs en tant que découvreur non mercenaire à ne pas faire partie d'une équipe de chercheurs salariés, mais en tirant le diable par la queue selon son expression, gagnant autrement sa vie et celle de sa famille, qu'il publia l'essentiel de son œuvre: la théorie de la relativité restreinte, avant l'âge de quarante ans, avant d'être célèbre et couvert d'honneurs. Ainsi que l'écrit François DE CLOSETS dans son livre qu'il lui consacra, EINSTEIN ne chercha pas l'œuvre de Dieu dans la nature, mais il voulut connaître Dieu par le fonctionnement de la nature. Il s'émancipe d'abord des traditions autant juives que chrétiennes, ensuite des affirmations de ses professeurs universitaires, et en troisième lieu des idées toutes faites à propos de l'ordre social. Ne cherchons pas plus loin que cette émancipation personnelle est la clé de ses découvertes. La relativité en physique concrétise sa conviction dès ses études universitaires que tout peut être remis en cause: les croyances, comme l'enseignement universitaire, et même l'ordre établi. Tout jeune, sa pensée se libère des contraintes traditionnelles et ce sont ses propres croyances philosophiques et religieuses qui influencèrent ses découvertes en physique.

ce n'est pas à répondre au monde des affaires. Pour être jugées vraies, peu importe l'harmonie avec les lois de la nature et l'entendement des desseins d'une surnature; il suffit que les théories puissent être sanctionnées par l'oracle expérimental, les croyances, jugements et sentiments personnels devant être relégués dans la sphère intime. Ne nous étonnons pas que dans ce contexte, l'œuvre personnelle à propos des interprétations de l'existence est de moindre intérêt de nos jours que cela fut pour les auteurs d'avant la révolution culturelle prenant date avec l'ère du développement industriel. Et ne nous étonnons aucunement de constater la quasimalhonnêteté intellectuelle d'enseigner aux élèves que si les savants d'avant l'exploitation industrielle par les technosciences étaient scientifiques, c'est précisément parce qu'ils avaient renoncé de croire, quand c'est l'idée même de surnature qui est devenue objectivement inutile aux savoirs servant notre exploitation de la nature. Certes, les savants d'avant l'exploitation industrielle s'opposaient à leur risque et péril au pouvoir religieux de leur temps, mais c'était en raison de ce que leurs théories s'opposaient aux dogmes, nullement parce qu'ils ne croyaient en rien. Tout en considérant que les lois de la nature ne pouvaient résulter que de desseins divins, Darwin lui-même refusait qu'on le déclare athée de n'accepter aucune dogmatique à propos des révélations religieuses. Et c'est dans ce cadre simpliste que NEWTON fut également déclaré hérétique pour cause de ne pas ramener une surnature divine à la croyance au dogme de la Sainte-trinité. De même FARADAY, MAXWELL et bien d'autres furent assez perfidement déclarés athées seulement de ne pas faire obédience à une religion particulière. Tout comme pour le vrai chercheur de réalités spirituelles est autre que le fonctionnaire faisant obédience à une Église, c'est aussi ce qui distingue le scientifique œuvrant en solitaire: ne pensant pas sur commande, mais par lui-même, il ne relègue pas ses éventuelles croyances dans la sphère des convictions intimes, et sa recherche ne répond pas aux seuls besoins modernes de l'exploitation technoscientifique de la nature, même après avoir été universitairement formé dans le dogme matérialiste.

En plus de réduire le moyen scientifique au développement spécifique de l'ère industrielle, on peut comprendre l'incidence du procédé sur la sagesse personnelle de devoir ne tenir pour réel que son objet —le matérialisé, et au travers du matériellement

actualisé, le seulement physique—, puisque cela entraîna de scientifiquement nier l'être au profit du seul concept de chose. À faire table rase des siècles par lesquels une réflexion était occupée à enrichir une gnose métaphysiquement ontologique, l'être reste aujourd'hui une notion conservée dans le langage, quand son existence se trouve entièrement réifiée au niveau de son substrat physicochimique, et tel que cette existence se réduit au manifesté par ledit substrat qui est seul directement sensible à l'expérience.

C'est par ailleurs dans ce contexte que parallèlement la vocation de l'université cessa d'être élitiste de créatifs en vue de la progression des connaissances nouvelles, pour se suffire de former maintenant la hiérarchie des diplômés qui sont les découvreurs techniques en rapport aux progressions et la transmission du seul savoir fait, celui, précisément, qu'on exerce en équipe à viser des retombées utilitaires. Se qualifier dans l'exercice d'**un savoir fait**, même à le perfectionner, même à y ajouter des découvertes imprévisibles, est autre que la créativité concernant des connaissances encore à l'état de potentialité; autrement dit, **le savoir émergent**, celui qu'on aborde ici.

Au travers de l'exercice du savoir fait, construit, formalisé —seul objet de l'enseignement universitaire d'aujourd'hui—, on finit académiquement par ne plus se poser que des questions de validité doctrinale, qu'il arrive dans la foulée de fixer ensuite au niveau dogmatique. Travail qui diffère bien évidemment de celui portant sur les questions que posent des savoirs en cours de gestation, donc à n'être pas encore méthodologiquement enseignables. Or si les questions doctrinales ne sont pas en soi stériles, reste qu'elles sont à faire ombre aux aspects escomptés dans un savoir en cours de gestation, lorsqu'on propage le déjà acquis sous forme dogmatique; cela en ce que l'endoctrinement sous-jacent à sa transmission limite précisément la liberté d'expression.

Au stade précurseur de la pénétration d'une connaissance nouvelle, il arrive qu'on soit pénalisé d'être doctrinalement instruit, précisément parce que comme obéissance à des formalisations répondant à l'état des interprétations académiques, on se retrouve intellectuellement sur des rails. Ce qui entraîne quelques fois pour réaction l'erreur de rejeter tout d'un bloc, le bébé et l'eau du bain, aux premiers moments des cogitations créatives, c'est-à-dire l'erreur

d'abolir le savoir fait en même temps que restreindre à son propos ce auquel on croit, faisant (à l'exemple du rejet en science expérimentale des spéculations gnostiques) table rase des états de l'intellectuellement effectué, au lieu de prendre appui sur lui pour aller plus loin. On saisit aisément ce qui paraît ici en contradiction, sachant que par nature le penseur est autant dépendant du déjà réalisé, que lié au potentialisé. Ce potentialisé qui nous apparaît irréel en tant que non encore réalisé dans le temps, alors même que depuis les pouvoirs de concevoir et d'imaginer, c'est le représenté en pensée qui permet justement d'anticiper la réalisation dès lors que ce qui est réalisé vient d'un procès réalisateur à ne pouvoir être tenu *ex nihilo*.

De fait, il arrive que sous l'empire des dogmatiques répandant la bonne parole (c'est le plus souvent avec de louables intentions, mais **en rapport à des points de vue particuliers** doctrinalement présentés comme étant universels, c'est-à-dire des considérations détachées d'autres pouvant s'opposer aux retenus par l'arrêt du jugement), le savoir fait n'anime plus la vie intellectuelle. Cela dit en ce que, analogiquement parlant, le travail doctrinal ressemble pour les académiciens à celui des taxidermistes. Comme les taxidermistes sont à montrer les formes de la vie par des aspects extérieurs, mais sans plus de vie intérieure, l'enseignement peut exhiber des savoirs fixés dans un formalisme privé de ce qui fut leur vécu. Or c'est incontestablement l'instance d'intellection du mentalement potentialisé qui, en passant par un savoir en train de se faire, représente la vie intellectuelle, quand le savoir formalisé en constitue l'état de maintenance conservatrice.

Historiquement, c'est après l'acmé des spécialistes en phase terminale de dogmatisation d'Église reposant sur la récupération de beaux vécus à sonder un monde spirituel, que nous connaissons maintenant des spécialistes des sciences qui, dans les académies, s'approprient le vécu des découvreurs des lois de la nature. Ils sont alors pour instance finale de leur propre phase de réalisation dans leur office à chercher d'extraire le suc du savoir fait comme font les orpailleurs: en physique, cela représente l'espoir de trouver l'expression mathématique de la force unique. Ils ne sont déjà plus à montrer la substance de la vie scientifique, mais des enveloppes, la formulation rendant compte des apparences, n'enseignant bientôt

plus que comme on peut s'instruire depuis la visite des musées. Arrive alors dans les académies de notre époque la difficulté de pouvoir pénétrer les réalités du monde d'âme et de conscience, c'est-à-dire au delà de la sclérose intellectuelle des apparences formées, des formes établies. Ils renouvelleront à terme la façon des Églises qui, en figeant le vécu spirituel dans les dogmatiques appropriées, manquèrent à leur apogée de pénétrer des réalités spirituelles par delà les mythes échafaudés à leur propos. Bien sûr, en passer par toutes ces phases d'accomplissement continuera de permettre l'émergence de ce qui doit au futur s'ensuivre afin de continuer de pénétrer encore plus avant ce qu'on ignore au présent.

À l'époque matérialiste, nous voici donc parvenus aux usages d'entités humaines socialement occupées de décupler la puissance des groupes sociaux, nous retrouvant par doctrine réifiés et donc réduits à des rôles comportementaux dictés par nos constituants corporels physicochimiques. Une disposition scientifiquement développée qu'après avoir occulté la qualité spirituelle d'être personnellement, allant avec la responsabilité du libre mouvement individuel de soi aux autres depuis l'exercice d'un libre-arbitre. N'existant plus qu'au niveau de la physicochimie des substrats corporels, ce faisant, l'humain abandonne sa personnalité. Son libre arbitre soumis à une vie intérieure étant déclaré fictif, il ne peut plus que réagir en manifestant des caractères individuels dans le but de favoriser l'espèce en passant par des buts collectifs que des leaders conduisent. Arrive le moment où ces entités, qui dépendent de buts hiérarchiquement communiqués dans la puissance publique, entraînent dans leur sillage dynamique la moindre proportion de sujets humains dont les relations aux autres dans le corps social se manifestent par libre-arbitre d'âme et de conscience, en tant qu'indéfinie expression spirituelle de la personnalité. De fait, ceux qui choisissent d'agir aussi d'âme et de conscience, et pas seulement de réagir comportementalement, pour donner une réponse personnelle au fait social depuis leurs libres choix personnels, se différencient de ceux qui abandonnent leur personnalité au profit des avantages sociaux que peuvent procurer, au travers des organes hiérarchiques, l'obéissance par libre consentement. Ne nous étonnons pas que par cohérence doctrinale la démocratie s'est

retrouvée progressivement dégradée dans sa pratique à devoir substituer la participation directe des citoyens aux affaires de la cité, par la simple représentativité électorale à majorité des gouvernants. Cela dit en ce que la délégation du pouvoir personnel à un pouvoir représentatif est précisément l'antithèse de l'acte démocratique, en ce qu'il réfère au libre-arbitre de la personne exercé dans sa participation aux activités sociales.

En incarnant un vouloir par procuration, sans doute l'humain ainsi réduit au rôle d'entité sociale bénéficie indirectement de la puissance sociale, mais à la condition que, sous l'empire de la pensée unique, cette disposition ne soit pas à phagocyter les sujets humains incarnant l'autonomie de leur propre personnalité. Car la différence du sujet humain en relation à son altérité, par rapport à l'entité évoluant comme élément du groupe social, vient précisément de ne pas renoncer à une sagesse formée et progressant en raison de l'individu émancipé de l'adoption sans critique des savoirs et des croyances apologiques reçus des institutions. En effet, c'est à la condition de conserver ce contexte, que la vie de l'esprit peut être collectivement partagée à complexifier les relations aux autres du sujet pensant par lui-même. Un vécu individuel qui n'est pas interchangeable avec la simplification amplifiant la puissance collective animée par un pseudo esprit de groupe ne favorisant que la vie biologique de ses entités individuelles. L'inconscient collectif peut bien croître des deux sortes — la pensée unique acquise par procuration et la pensée diversifiée acquise depuis le vécu personnel —, épisodiquement arrive la puissance collective réduisant la personne humaine au rôle d'entité collective, quand dans cette évolution, l'histoire montre que c'est le sujet humain qui doit rester le ciment des éléments formés à servir l'édifice social, pour ne pas supprimer le sens fonctionnel des institutions d'être au service de la personne humaine. Aussi peut-il y avoir sagesse à dénoncer le procédé, les deux sortes antagonistes paraissant nécessaires aux propres besoins humains.

La voix des rares penseurs autonomes qui s'emploient à ce que vive semblable sagesse peut bien devenir épisodiquement à peine audible devant celle de la puissance publique au travers ses clercs et de leurs aficionados, que cette dernière se doit de permettre que quelques-uns au moins entendent la première. Donc aussi permettre

la synergie de ceux qui, pensant par eux-mêmes à contre-courant de la pensée unique dans l'époque, préparent l'avenir durant le présent pouvoir sanctionnant la réussite du travail d'époque.

Le présent propos visant une heuristique émancipatoire des consciences est précisément de vouloir participer de l'avenir en s'appuyant sur l'œuvre conciliatrice de Paul JANET, mentor d'une vérité ne consistant pas à rejeter la vérité des uns à l'encontre de celle des autres. Une disposition étouffée dans l'œuf au moment où se forgea l'hégémonie du matérialisme dont la vérité intolérante, au travers de l'enseignement officiel, colle si adéquatement au développement de l'ère industrielle. Des considérations raisonnables imposent sensément à la raison de tenir que, du point de vue heuristique de l'épistémologie, la vérité ne saurait qu'être relative durant tout le temps que l'universalité ne sera pas réellement accomplie à dépasser les disparités d'appréhension à propos des réalités du monde. D'où le souhait de réexaminer à nouveaux frais ce qui fut délaissé fin du XIX^e, au moment où le dogme matérialiste commençait de s'imposer sans partage dans les académies en tant que pensée unique propre à l'époque. Ce que je tente depuis la relecture au fur et à mesure des chapitres de plusieurs des ouvrages de Paul JANET, afin de saisir en connaissance de cause ce qu'il en disait précisément pour la raison qu'il fit le tour de la question à contre-courant des idées qui commençaient à s'affirmer de son temps, en tentant d'assortir intelligemment ce qui paraissait le plus vraisemblable du dit dans les camps opposés.

XX AU SUJET DE PAUL JANET EN RAPPORT À LA SAPIENCE NON DIVISÉE

On peut lire page 131 de *Les idéologues*, François PICAVET, 1891 (disponible sur le Web en version numérisée aux *Classiques des sciences sociales* de Jean-Marie TREMBLAY): «Paul JANET a quelquefois résumé CABANIS, LAROMIGUIÈRE et DAUNOU. Élève de GIBON, dont le cours très solide et très nourri, contient un assez grand nombre de vues judicieuses et personnelles qui ne se rencontrent pas partout; il a de même résumé, pour les rapports particuliers de la pensée et du langage, les savantes et profondes analyses de CONDILLAC, de DE GÉRANDO, de D. DE TRACY, de

BIRAN, de CARDAILLAC». Et avant, page 130 du même ouvrage: «Paul JANET a fait voir qu'il y a eu alliance à cette époque entre les deux écoles. JOUFFROY et LAROMIGUIÈRE avaient, sous la présidence de COUSIN rédigé le programme de l'enseignement philosophique; et que le spiritualisme final de COUSIN se rapproche singulièrement de celui de LAROMIGUIÈRE».¹⁹ Mais de façon plus générale, on peut soutenir que JANET se distingua comme épistémologue des sciences en professant l'éclectisme proposé comme moyen donné au raisonnement de sortir des dogmes spécifiques aux oppositions d'école. Donc à entendre ce qui est susceptible de surdéterminer les sujets faisant la polémique. Ce qui relève d'un choix visant la synergie, quand l'enseignement de l'histoire de l'épistémologie reconnu préférentiellement l'influence de LACHELIER ayant professé à la même époque.

Plus particulièrement, JANET fut dans son époque l'un des rares membres de l'Institut à refuser de regarder comme viable la prétention laissant supposer que nos connaissances se tireraient exclusivement du déduit à partir du monde extérieur (présupposés de LOCKE et de CONDILLAC). Mais c'est au même titre qu'il refusait la prétention qu'ont les clercs religieux de dire ce qu'on doit croire; cette autre exclusion d'école opposée en vue de la pensée unique s'imposant au détriment de l'entendement personnel d'induction intérieure par laquelle se forme une sagesse non divisée entre savoirs d'expérience et croyances dans ce qui est potentialisé, donc indirectement expérimentable.

Cet éclectisme est dans son idée de former l'unité entre savoir et croire. Nous voilà bien au fondement de la sagesse des philosophes grecs, dont la réalisation est progressive et continue au cours des siècles, en tant qu'il s'agit par son moyen de susciter la vérité des mouvements de soi à partir du jugement personnel tenant compte d'une extraception conjointe d'une introception, à ne pas concéder ni à l'une ni à l'autre sorte le privilège d'autorité en tant que preuve de vérité. Placer premier le déduit au côté de l'induit par le raisonnement, d'âme et de conscience, ne met pas plus à

19. À lire les disputes qui partagèrent l'influence des enseignants au moment où le concours d'agrégation eut pour président COUSIN, pour membres LAROMIGUIÈRE, JOUFFROY et CARDAILLAC, on saisit l'accordance entre clans du pour et ceux du contre, montrant on ne peut mieux comment se forma la puissance publique fondée sur une volonté laïque, et comment elle dérivait dans sa pratique sur des vérités académiquement matérialistes.

l'abri de l'erreur que l'inverse (l'autorité de l'induit par le raisonnement sur le déduit depuis le perçu).

Ne pas tenir la prévalence d'un aspect sur l'autre de ces aspects, reste éminemment homogène avec l'idée des libres dispositions personnelles à participer volontairement du monde depuis ce que l'on en sait par expérience, conjoint à ce que l'on croit de potentialisé dans l'actualisé pour l'avenir. Considération par ailleurs pragmatique, ou non doctrinale, puisqu'elle advient dans la vérité du principe de fonction à ne pas tenir la souveraineté d'une *Science* en soi, ni celle d'une *Croyance* en soi, comme on pourrait considérer l'existence d'un art sans artiste, ou de la digestion sans besoin d'estomac, c'est-à-dire pouvant exister sans besoin d'agents, mais bien à retenir les fonctions des deux sortes —savoir et croire— dans l'animation qualificatrice de la personne humaine.

La sagesse se caractérise ainsi par une avancée continue au travers des penseurs raisonnant par eux-mêmes en reliant la perception et la conception des lois gouvernant les manifestations d'être, d'avoir et de faire dans monde extérieur, aux libertés intérieures collant à ce qui existe complémentirement d'invisible et qui est conséquemment de nature aperceptive. Cette sagesse pragmatique pour cause d'être fondée sur la raison à ne pouvoir dissocier fonctionnellement le vrai du beau et du bien étant aperçu dans l'altérité de soi, opère précisément dans la condition d'une cause de soi au monde et en rapport aux participations librement déterminées de soi. Elle est alors à la base de ce qui nous permet, en tant que personne, de participer des autres depuis les libres mouvements individuels dans ces trois mêmes coordonnées qui sont spécifiques de notre réalité d'être, par différence aux choses.

Parmi les écrits pertinents de Paul JANET réfléchissant sur le propos du matérialisme dont s'investit la science expérimentale en tant qu'on la déclare être l'unique source de vérité à propos de ce qui est censé exister à l'Univers, figure principalement: *Le matérialisme contemporain, Le cerveau et la pensée, Les causes finales*. Je restreins la présente étude à ces trois livres, afin d'en transposer dans le contexte moderne une partie de la substance si pertinemment exposée par l'auteur au sens servant ce qu'on évoque plus haut. Cependant qu'il m'a semblé important d'effectuer la numérisation d'écrits complémentaires, attendu qu'on les trouve

uniquement en version scannée sur le Web (et même pas tous, puisque *Les causes finales* ne sont pas encore disponibles au moment où cette page est écrite).

En effet, si l'art de philosophiquement s'exprimer, dont l'auteur en son époque reste un modèle, peut utilement servir les étudiants de la nôtre, là n'est pas l'essentiel. Ce qui est trop aisément oublié aujourd'hui sont ses arguments. Paul JANET était professeur de logique, avant d'enseigner la philosophie à la Sorbonne. Il montra explicitement que ce qu'il dit ne concerne pas une remise en cause de la démarche scientifique en tant que protocole d'expérience et moyens d'observation, mais vise les conclusions intolérantes et foncièrement inadmissibles émises par les scientifiques du point de vue de la réflexion philosophique qui, elle, ne peut aussi aisément réduire à rien des aspects métaphysiques, consécutivement immatériels, et abdiquer par cela même devant les expériences dites scientifiques.

La philosophie fut toujours le trait d'union entre les savoirs d'expérience et l'entendement intérieur. Cette mission se doit d'être préservée, attendu que les aspects métaphysiques restent toujours nécessaires afin de saisir vraiment la nature du monde (principes, ainsi que conditions ontologiques et originellement génératrices responsables de ce qui est, a et fait), dès lors que les sciences expérimentales n'ont accès qu'au principe de transformation. Au travers du principe de transformation, impossible d'accéder aux fins et raisons d'être. Réifier la nature de l'être en le réduisant à son substrat physicochimique se produit pour la plus simple des raisons: le dogme matérialiste allant avec l'idée de positivisme ne peut supporter de travailler sur un pied d'égalité avec d'autres sources de connaissances, si fier qu'on s'y trouve des magnifiques avancées dans le domaine des technosciences. Ce qui justifie de faire apparaître les faiblesses épistémologiques, et par suite heuristiques, de ce système clos sur lui-même.

C'est à cette fin qu'il est si utile de lire Paul JANET, en tant qu'il est à l'origine d'une œuvre magistrale de critique du matérialisme scientifique advenant comme dogme, à l'époque où son adoption s'accommodait encore de scrupules chez les scientifiques, donc sans encore opposer un non recevoir systématique, comme c'est présentement le cas en science, par exemple vis-à-vis de réalités

spirituelles. À cette fin, il devient utile de comprendre de nos jours comment historiquement le virage dogmatique s'est produit dans les académies européennes, car on ne peut omettre son contexte. Si en effet à l'époque en laquelle enseignait JANET on se passionnait entre scientifiques au sein des académies pour la pesée très objective des cerveaux et décrire leurs formes données en correspondance à l'intelligence, c'était conjointement l'époque de la supériorité de la race blanche porteuse de civilisation au travers son empire colonial, et encore celle qui donnait la supériorité manifeste de l'homme par rapport à la femme. Comprenons que c'est par le biais de semblables croyances que se formèrent dans les disciplines de la vie du fait d'une catégorie d'individus désireux, tout comme aujourd'hui, d'occuper l'actualité de leurs agitations, quand une autre catégorie de penseurs plus rares, ou moins expansifs, mais plus laborieux, ne put ramener à la raison. L'époque en laquelle d'éminents biologistes à la mode confortaient l'excitation nationaliste en pesant le cerveau de CROMWELL affichant sur la balance 2231 gr., celui de BYRON 2238 gr., par rapport aux poids trouvés moins important que ceux d'autres hommes, également illustres, mais habitant d'autres nations européennes que l'Angleterre.

La fin du XIX^e siècle marque le moment privilégié pour abandonner une disposition originellement scientifique qui prévoyait de ne pas rejeter systématiquement ce qui ne constituait pas un critère d'objectivité. À devoir chosifier l'Univers dans une possibilité pragmatiquement plus aisée de cerner objectivement le réel, on limita par la suite les déductions allant avec l'examen du monde à sa configuration réifiée. C'était la possibilité de fermer la porte des expériences donnant sur l' inexplicable, et cependant déjà visible, même dans le cadre de la physique de la nature. Il est alors évident que beaucoup des mandarins académiques devenus universitairement héritiers de leurs pairs, étant formés dans cet état d'esprit, préfèrent aujourd'hui ne pas regarder de trop près l'évolution toute 'naturelle' de la pensée scientifique au XX^e siècle, c'est-à-dire afin de ne pas regarder de trop près les facteurs tellement humains (politique, ambitions personnelles et nationalistes) qui prévalurent sur des considérations épistémiques pour adopter un regard matérialiste porté sur le monde.

Pour l'essentiel, il s'agit de lier les faits, pas seulement à ce qui les cause, mais encore dans un aperçu moins réducteur, de tenir leurs conséquences entre une origine et une fin spécifique de l'instance cosmique passant par une réalisation performative. En un mot réintroduire la fonction contractuelle du principe de faisabilité réalisatrice du réalisable au monde entre la puissance exécutive du corps, et le pouvoir législatif de l'esprit; autant que, en prolongement, la contractualité de codomaines entre la nature naturée du physiquement formé —le bien visible depuis des propriétés—, et la surnature naturante spirituellement formatrice (corollaire invisible, voire seulement existentielle) à ne pas faire partie de l'instance temporelle des faits en devenirs et en acquisitions, et entre lesquels agit qualificativement le domaine médiateur des êtres doués de psychisme.

Pour en peu de mots caricaturer ce qui prévalut en cette fin européenne du XIX^e siècle à rompre avec le passé fut de mesurer la pensée au poids. En effet, mesurer le développement de la boîte crânienne des spécimens les plus représentatifs des nations, coïncide aux présomptions académiques d'assimiler le produit psychospirituel au produit physicochimique des avancées en anatomie et en physiologie. Il fallait faire en sorte qu'on puisse être scientifiquement taxé de plus de réalisme en montrant *que l'on peut avec le phosphore, l'iode ou telle autre substance, remplacer l'âme...* L'âme humaine devenait inutile à l'avancement des sciences, comme pouvait l'être la considération métaphysique d'une surnature.

Cela fait partie de la psychologie des perpétuels faux-fuyants entre partisans des doctrines qui, ne cherchant pas à dépasser les polémiques nationalistes ou d'école, évitent d'opposer par le raisonnement des rapports qui rendent ce qui est individué par différence autant signifiant que compréhensible. De fait, c'est en continuité d'une disposition allant volontiers jusqu'à faire des citoyens de leur communauté d'accueil un règne à part de l'espèce humaine, que ceux qui prétendent accéder au privilège d'objectivité par héritage d'un savoir scientifique optent pour la présomption de considérer l'observateur humain à ne pas faire partie de la nature observée ou expérimentée. En dépit de ce que le dit scientifique a conscience d'agir en vue de buts à atteindre, et donc d'effets

attendus en science, il importe dogmatiquement de circonscrire l'activité de la nature cosmique selon le seul hasard et advenant sans raison. Considérons encore que c'est également à l'époque où se constitua le dogme matérialiste, que germa en Europe et aux États-Unis l'eugénisme. Puis un peu plus tard, qu'on mit en place des chaires dans les universités pour enseigner scientifiquement *l'amélioration des races humaines*, ce qui donna lieu principalement en Angleterre, aux États-Unis et en Allemagne, à des surenchères expérimentales bien réelles mais éthiquement déficientes pour cause d'être décidées sans le consentement des citoyens qui furent aux nom de la science sujets d'expériences. Une épopée dont les nations européennes préfèrent aujourd'hui être amnésiques en reportant l'opprobre sur le seul nazisme, en ce que c'est à sa suite que l'Occident mit fin à cette sorte de gloire nationale d'être parmi les premiers la lumière du monde.

À cette époque comprenant des zones d'ombre sur la lumière faite à exposer les mérites scientifiques, c'est à l'encontre de la vogue objectiviste et toute pragmatique travaillant pour le matérialisme, que la voix du psychologue ÉQUIROL ne pouvait s'entendre dans ce contexte: *«comment expliquer, écrivait-il, que le cerveau des aliénés ne présente aucune altération appréciable, quoique la folie ait duré un grand nombre d'années. Et comment expliquer les guérisons subites de la folie, si elle se rattache à quelque lésion organique?»* En ce sens qu'à l'encontre des troubles de la personnalité et autres pathologies de la psyché arrivant ou disparaissant subitement, des lésions physiologiques ne peuvent se restaurer dans le même temps. On bute de même sur l'interprétation matérialiste de nombreux cas singuliers d'aphasie restaurés sans lien organique. Reste qu'il est clair que ces cas sont explicables seulement si l'on considère les interactions fonctionnelles autour du moi et du je (considérés en tant qu'indivision individuelle existant au même titre que la divisibilité complémentaire des substrats), autant qu'autour de ce qui participe de réalités irréductibles et contractuelles entre elles en vue de réalités plus complexes advenant au macrocosme (le superstrat étant supposé solidaire des manifestations individuées dans les strates de son propre microcosme, par analogie à ce qui advient de manifesté au niveau des individuations depuis notre propre substrat physicochimique, sans que cette manifestation par les substrats ne puisse se substituer

à l'existence individuelle). On sait que les individuations sont séparées autant que dépendantes pour être, avoir et faire. En sorte que des substrats physiques, psychiques et spirituels, interagissent fonctionnellement, non seulement au plan psychosomatique, mais encore au plan psychospirituel allant avec des réalités macrocosmiques en continuité de celles dont nous avons l'expérience en rapport à notre microcosme.

Partant du principe qu'on ne peut connaître que ce qui se trouve dans la direction où l'on cherche, difficile de rencontrer le spirituel depuis des œillères à ne pouvoir apercevoir que des réalités matérielles, et vouloir faire que l'âme humaine, aux fins de prouver son existence, réponde présent depuis des propriétés matérielles et conformément aux lois de la physique.

Acceptant de donner un égal droit d'existence aux réalités physiques, psychiques et spirituelles dans le vivant et les organisations corrélées dans ces trois domaines de réalités irréductibles entre elles, la personne avisée peut se faire une opinion personnelle par elle-même et au travers des cultures, sans rentrer dans les discussions monopolisant autour du matérialisme scientifique la seule source de connaissance valide. Chacun sait que le savoir scientifique ne peut être tenu vrai par absolu, du fait que par principe les théories déduites de l'expérience sont continûment remaniées dans les déductions, bien que nous puissions tenir la méthodologie des sciences expérimentales irremplaçable pour sonder les lois de la physique et décrire les réalités matérielles. Cependant que du seul fait que tout de la nature ne peut se manifester sous le microscope ou en prolongement du télescope, n'étant pas exclusivement de manifestation physique, sauf dogme, la science, telle qu'elle est pratiquée présentement, ne peut prétendre à monopoliser les connaissances.

Pour conclure, notons que c'est un fait constant: lorsqu'on est enfermé dans le système communautaire d'un prêt-à-penser, des faux-fuyants opèrent tout naturellement à proportion, même dans le meilleur des fauteuils académiques, ou le plus sacré des trônes pontificaux, si dès qu'un aspect des choses fait défaut, on regarde ailleurs la preuve entretenant des préjugés collant aux présupposés qu'on entretient par doctrine. Cela seul suffit en effet à nous

maintenir dans la ligne orthodoxe de nos appartenances, si la vérité qu'on applique à nos choix est retenue à en exclure d'autres.

XXI NOTE SUR LES CONVENTIONS TYPOGRAPHIQUES

Les citations en italique non référencées renvoient scrupuleusement aux textes de JANET qui correspondent à chaque sujet commenté sous le titre du chapitre.²⁰ Pour le reste, j'en conserve l'idée, pour en exprimer la teneur d'une façon plus affine à notre époque; sinon il s'agit d'adaptations conceptuelles reliant des commentaires de JANET à ce qui fait également mon propre choix de penser à contre-courant du matérialisme, non pas pour refuser le modernisme en tant que source indéniable du progrès allant avec l'avènement scientifique, mais à ne pas par son moyen faire table rase des savoirs acquis par le passé en adoptant inconsidérément les nouveaux. Aussi est-ce en cela qu'il s'agit d'une attitude philosophiquement conciliatrice devant surdéterminer les oppositions disputées entre partisans du nouveau matérialisme scientifique et partisans idéalistes investissant l'ancien esprit. Disposition choisie en ce que les arguments dans l'analyse des lacunes doctrinales sont généralement moins signifiants que leur synthèse, même si, avec le fond précédant la forme à convenir au niveau de la complexification considérée, tout du nouveau ne peut être encore dit.

Il convient encore de ma part d'avertir que le présent panorama, ou le regard d'ensemble ici jeté sur l'œuvre de Paul JANET, diffère des travaux exégétiques à vocation universitaire, en ce qu'il s'agit de ma rencontre de lecteur dans une intention précisément *heuristique*, en sorte que, au contraire des exégètes, considérant avant tout l'avancée des concepts, je prends la liberté de concilier l'entendement de mon propre but à la si profonde culture de JANET qui fait l'objet de mon admiration pour sa façon honnête de raisonner. Je rappelle que les ouvrages dont il est plus particulièrement question ici sont:

- *Le matérialisme contemporain*. Éd. Germer Baillière de 1864, Paris, 182 pages.

20. Je ne les surcharge pas de références renvoyant aux pages des éditions originales, attendu que lorsqu'on veut retrouver le texte original, il suffit de nos jours depuis des moyens informatiques, de rechercher par programme une occurrence de mots pour atteindre avec précision le passage désiré en usant des textes dans leur version numérisée.

- *Le cerveau et la pensée*. Édition Germer Baillière de 1867, Paris, 180 pages.
- *Les causes finales*. Édition Germer Baillière de 1876, Paris, 750 pages.

On trouvera la version numérisée de ces ouvrages pouvant servir aux recherches informatisées dans le texte, avec d'autres du même auteur, à disposition sur le site <http://metascience.fr>. Les versions brutes de scanner en fichiers .pdf des mêmes éditions, sont disponibles sur le site de Google et celui de la BNF. Ces versions en image des éditions d'origine permettent alors de vérifier l'alphabétisation des citations faites dans les langues étrangères (plus particulièrement, pour le grec, les signes diacritiques n'étant pas toujours lisibles lorsqu'on n'est pas linguiste, ce que je ne suis aucunement). Enfin sur le site de Wikipédia, il est possible de prendre connaissance de la bibliographie de l'auteur ainsi que l'exposé de ce qui jalonna sa carrière. Afin d'éviter la confusion dans les recherches couvrant la même époque, notons seulement qu'il eut pour fils Paul-André JANET (1863-1937), connu comme physicien, fils qui eut lui-même pour cousin Pierre JANET (1859-1947), reconnu comme le père de la psychologie clinique: avant lui, le seul cursus en psychologie passait par la philosophie.

Chapitre premier

LE MATÉRIALISME CONTEMPORAIN

1.1 LE NOUVEAU MATÉRIALISME EN TANT QUE FOI DANS LE TÉMOIGNAGE DU SENTI

Dans cet ouvrage,²¹ Paul JANET examine le problème en circonscrivant surtout le courant d'idées qui s'opposa en Allemagne à la précédente vogue ou mode répartie entre plusieurs formes d'idéalisme également nées en Allemagne.

Ce qu'expose JANET des circonstances nationales qui prédisposèrent au matérialisme académique est évidemment connu des historiens. Mais lorsque l'on ne l'est pas, historien, on peut croire que c'est avènement doctrinal advient comme résultat évident pour raison épistémique des faits de l'expérimentation scientifique, ce qui n'est en réalité nullement le cas, tant se mêlèrent de considérations politiques à faire époque.

Pour son examen, Paul JANET part des faiblesses et ignorances qu'il y a *de limiter l'être réel des choses à de fugitives apparences que nos sens en saisissent, de faire de notre imagination à ce propos la mesure de toutes choses*. C'est à caractériser une inertie advenant à l'encontre de l'avancement des connaissances, celle des clercs qui, au sein des académies et de l'enseignement universitaire, luttèrent moins depuis des arguments de la raison, que depuis des idéaux politiques, contre l'idée d'une surnature (les néo-hégéliens mêlèrent philosophie et activisme politique), dès lors que l'athéisme, en tant qu'opposition des clercs à ce qui n'était pas leur d'école, représentait encore un système de croyances.

21. Paul JANET, *Le matérialisme contemporain*, Paris, 1864.

1848 arriva: l'extrême gauche hégélienne devint l'extrême gauche révolutionnaire; l'athéisme et le socialisme se donnèrent la main... L'opinion s'éloigna une fois les réactions passées... Subsista le contrecoup pour la philosophie et, par voie de communication, tous ces faits eurent leur propagation analogue se propageant, comme fait l'écho, en d'autres nations voisines, principalement européennes.

En voulant limiter une religiosité qui restait primitive, souvent superstitieuse et rituelle, sous gouverne de la tutelle des prélats d'Église, le matérialisme académique devint en quelque sorte 'sanitairement' religion d'État. Mais depuis ces louables intentions, hélas, le procédé dégénéra. *(Des révolutionnaires en philosophie) se croyaient naïvement les dépositaires et les organes du libéralisme philosophique... En voulant contenir un libre spiritualisme, ils ont ouvert toute grande au matérialisme une voie large et sans combat.* Cette sorte de fanatisme au sein des académies, même passif ou sans violences physiques, ne peut que discréditer les interprètes universitaires enseignant ce qu'il faut croire être vrai. 'Croire', puisque sans autre forme de procès, leurs arguments se suffisent d'interprétations du constat d'expérience dans les apparences phénoménologiques.

Le positivisme pouvait s'affirmer. Cette révolution dans les universités se trouva ensuite progressivement soutenue par les spécialistes des sciences naturelles. Ne doutons pas qu'il ne puisse s'agir d'autre chose que d'un phénomène social stigmatisé par une prédisposition à l'alternance entre les époques, à l'image de ce qui arrive si souvent pour le renouvellement des mandats dans les élections politiques. Aujourd'hui, l'érosion du temps, l'abus devenant par trop tacitement autoritaire dans les académies, ainsi que des lassitudes du suranné dans la phraséologie de la docte école, préparent certainement le terrain présentement en jachère d'un renouveau de la pensée. Mais à l'aide de Paul JANET, il importe pour l'immédiat de comprendre les linéaments du processus ayant historiquement conduit au matérialisme scientifique.

1.2 MATÉRIALISME ET L'IDÉE DE CIRCULATION ENTRE LES TROIS RÈGNES

C'est sur fonds des matières principales de la philosophie traditionnelle enseignée à l'époque (l'âme, l'immortalité, la liberté,

les causes finales), que MOLESCHOTT posa les bases du nouveau matérialisme en 1852, avec *Le cours circulaire de la vie*. Un recueil de lettres adressées à LIEBIG, dans lequel il soutient le concept judicieux d'une circulation indéfinie entre la matière inanimée et la vie. Donc avec le retour à la matière par la mort. L'hypothèse de cette transmutation s'insérait avec bonheur en continuité des lois fraîchement théorisées de la conservation physique entre énergie et matière. Puisque rien n'est créé, que tout se transforme, l'hypothèse thermodynamique de la conservation entre énergie et matière est d'autant plus appréciable que l'on conçoit aisément son extension se posant à l'identique entre la vie et l'esprit. Exactement comme à un certain stade de matérialisation, le minéralisé persiste en se maintenant éloigné des reconversions au niveau des énergies physiques, on conçoit que l'individuation consciente à sustenter l'être vivant puisse persister au delà l'incarnation dans une continuité spirituelle, l'incarnation représentant alors un stade de transmutation apparentable, en attendant une conversion semblable en interface du passage de l'état de vie biologique à celui de l'esprit. Le livre de Jacob MOLESCHOTT, en exposant à la lumière des dernières découvertes sur la vie, une nouvelle thèse du matérialisme *fit un grand bruit en Allemagne et secoua la léthargie philosophique des esprits...*

C'est sur ce schème que, dès lors, la pensée pouvait être regardée avantageusement comme une sécrétion du cerveau. M. Büchner, ardent disciple de MOLESCHOTT, publie en première édition de 1856 *Matière et force*, un exposé court, écrit avec clarté, contenant tout le suc de la doctrine du nouveau matérialisme, en exprimant qu'on ne trouve pas de forces sans matière, ni de matière sans manifestation de forces. De façon corollaire à cette disposition prend forme le schème par lequel on entend que de même il ne peut y avoir de vie intelligente sans efforts qualificateurs, ni de survie spirituelle sans luttes de valeur. Dans l'effervescence ainsi suscitée, SPIETZ, avec sa *Physiologie du système nerveux*, pose les bases chrétiennes du *matérialisme croyant*, en associant l'activité physiologique du corps aux besoins de l'âme révélés dans la foi chrétienne.

Paul JANET développe le contexte de ces thèmes et joint encore, pour la compréhension du processus de renouvellement du

matérialisme, le système et l'histoire du naturalisme d'Édouard LOWENTHAL, qui fut loué pour son originalité par FEUERBACH.²² Pour ce dernier auteur, la force (gravité, inertie, cohésion, répulsion ou attraction) n'est pas la condition primordiale de la matière, mais le résultat de son agrégation. Mais sans ces différentes forces, l'idée même de matière disparaît, car son état tient précisément à des rapports de force et des quantités d'échanges localisés de puissances étendues dans l'espace, pour qu'apparaissent des propriétés matérielles. Concept qui diffère de la représentation d'une conversion conservative énergie/matière. Mais à l'encontre de cette vue dans l'absolu, le physiologiste DU BOIS-REYMOND de Berlin oppose que *la matière ne peut être comme un cocher auquel, en guise de chevaux, on mettrait ou l'on ôterait des forces*, chaque corps matériel ayant des propriétés inhérentes à faire qu'une particule de fer, est et demeure identique, qu'elle parcoure l'univers dans l'aérolithe, qu'elle roule comme le tonnerre sur la voie ferrée d'une locomotive, **ou qu'elle circule dans le globule sanguin par les tempes d'un poète**, en sorte que cela devient vite une dialectique vide de circonscrire la poésie à des travaux physicochimiques, et la pensée à la chimie du cerveau.

Il devient essentiel dans cette circonstance d'apprécier par le raisonnement le domaine nouménal dès lors que l'expérience peut nous mettre devant le constat d'une continuité entre les trois règnes. Mais rien n'empêche encore d'apercevoir depuis l'expérience de constitutions mixtes intermédiaires que cette continuité se fonde sur des codomaines irréductibles entre eux; tout au plus nous pouvons saisir que le globule de fer dans un neurone, ce mixte biologique, peut réagir à la pensée du poète, aux fins de servir de média entre le monde matériel et le monde mental. En sorte que, selon le point de vue, on puisse porter un jugement à déduire que le cerveau est l'agent stochastiquement responsable de la pensée, aussi aisément qu'en juger en induisant que c'est l'être qui agit téléologiquement de façon sous-jacente à sa fonction mentale sur son organisation biologique en raison de buts à atteindre.

22. On trouve page 305 et suivantes du tome XVII de l'ouvrage de collaboration *Il nuovo cimento, giornale di fisica, chimica e storia naturale*, 1863, Torino, le détail historique qui fait le lien entre les spéculations de ces différents auteurs.

Reste que c'est suite à cette nouvelle disposition qu'il revient à LOTZE de reprendre pour l'occasion le dualisme cartésien à la lumière des découvertes modernes, en distinguant les lois biologiques devant accorder aux puissances somatiques des manifestations physiquement exécutives, par rapport à celles de l'âme auquel convient de transmettre le pouvoir spirituellement législatif. Tout comme la **puissance** est une propriété inséparable des rapports de force entre corps matériels, le **pouvoir** est inséparable du relationnel entre les êtres, si l'on ne réduit pas ces considérations spirituellement existentielles dans l'entité de l'individuation d'être vivant, à l'existence de son substrat matériel nécessaire à sa manifestation physique. *Peut-on soutenir*, dit VOGT, *qu'il existe une faculté sécrétoire indépendante de la glande, une faculté contractive indépendante de la fibre musculaire?* Ce serait depuis la même logique indépendante du postulat voulant qu'il n'y ait pas de manifestation sans son agent, qu'on se retrouverait autorisé à pouvoir dire que la digestion existe sans l'estomac, et la pensée sans le mental. Reste à savoir si cette déclaration est du même coup à devoir réduire la pensée en tant que qualité psychique débouchant sur des qualifications par l'intermédiaire des propriétés physiques du cerveau. Passant outre ce quasi-détail au regard du logicien des théories scientifiques, c'est avec pour seul instrument la balance, qu'on se mit à peser les cerveaux afin d'établir une échelle des intelligences. Et c'est en continuité directe du procédé déductif qu'aujourd'hui on érige en découverte majeure les preuves scientifiques de ce que le tempérament et le profil psychologique déduit de l'imagerie cérébrale prouve que le cerveau est bien l'agent de la conscience d'être, autant que le moteur de l'intelligence. Encore une fois il peut être pertinent d'édifier la cartographie psychobiologique de la personnalité, mais à la condition expresse de ne pas la confondre avec ce qui constitue le terrain réel de la personnalité (Cf. KORZYBSKI).

Le déduit par les théoriciens de la logique binaire quantifiant par tout ou rien, fonctionne assurément bien lorsqu'il s'agit de décider des raisons analytiques concernant l'expérience. Mais le procédé ne peut que manquer de rigueur lorsqu'il s'agit d'interpréter les faits par l'isolation du même moyen vu idéologiquement comme panacée. Aussi un axiome semble primordial quant aux inductions par le raisonnement, celui de prendre en considération le délaissé

avec l'arrêt antérieur de la chose jugée. En réinvestissant au niveau de la réflexion philosophique ce qui est susceptible d'induire plus aisément des significations, il ne s'agit que de compléter dans un embrassement plus vaste ce qu'on a préalablement discriminé, en ce que le regardé ainsi séparé a forcément des rapports complexes avec ce qui est autre, comme avec ce qui est d'une autre nature.

Les admirables découvertes advenues en chimie démontrent que les atomes subsistent à l'identique dans les différentes combinaisons moléculaires. La physique atomique fait de même vis-à-vis des particules. Idem pour l'équivalence entre énergie et matière, la matière et la vie (la vie comme mixte assurant le passage relationnel entre matière et esprit), en référence de ce qui gouverne la conservation existentielle dans le processus de transformation. Mais ce qui réfère ainsi à la pensée scientifique de façon rétroactive à l'expérience physique ne saurait se substituer au penser métaphysique. En quoi cette disposition est-elle défendable? En ce qu'ontologiquement, le principe des transformations dans les prédicats d'être comme cela, d'avoir ceci et d'agir en conséquence, ne peut se substituer au préalablement donné en existence. **Avec ce qu'on observe entre microcosme et macrocosme, il ne s'agit que d'une disposition conservative qui implique, si rien ne peut venir du néant ou y retourner, que ce soit une existence intemporellement sans origine et sans fin qui infère de façon sous-jacente au principe de transformation temporalisée en des prédicats d'être, d'avoir et de faire qui, à l'encontre, entendent une instance, et donc un début réalisateur et un terme achevant le potentialisé dans tout processus réalisateur.**

Dans le processus de progression en réalisation du contenu cosmique, les manifestations énergétiques se conservent physiquement: l'état de matière se substitue seulement à l'énergie en tant que propriétés identifiées dans les rapports entre éléments matériellement individués. De même des individuations d'être. Naissant et périssant, toute manifestation d'être, d'avoir et de faire se consigne au niveau des transformations, donnant une quasi indéfinité d'attributions identificatrices d'individuation, mais cela à partir de préalables existentiels inaliénables, et tel que le prédicat d'existence soit en philosophie reconnu comme complémentaiement non assorti d'attributions, précisément à pouvoir distinguer

les faits d'être et d'avoir avec attribution. Le rôle est alors distinct: génératif au sens ontologique pour l'existé au monde, transformatif pour ce qui a, est et fait en passant par des instances processuelles de réalisation performative de son contenu.

De ces considérations, écrit Paul JANET, on doit conclure que ni la matière, ni l'énergie, ne sont créées dans le principe de transformation lié à celui de conservation. Dès lors qu'on n'y peut donner existence, ni anéantir ce qui devient, acquiert et se fait, on aura beau modifier continûment en physique les théories du Big-Bang, force est faite de chercher ailleurs la source du donné en existence à l'origine des transformations. Ce qui a pour corollaire que ce qui advient et acquiert depuis des oppositions à l'environnement et comme autant de particularités identificatrices d'individualité, et qui donc a une origine, doit avoir une finalité d'être située au delà du processus de complexification du réalisé. En sorte que l'indéfinité des séparations individuantes au microcosme, ajoutée et corrélée à l'indéfinité des unités identifiées au macrocosme comme résultat des agglomérats de substrats sous-jacents, des structurations, des organisations, et ce jusqu'aux intégrations finalement insécables d'être, est mathématiquement égal à zéro étant mesuré au plan purement existentiel. Quelle que puisse être l'expansion en référence au temporalisé des transformations dans les prédicats d'être et d'avoir de l'individu en opposition de complémentation à son altérité, c'est ce qui nous fait entendre que la finité réelle dans l'espace est mathématiquement en rapport à son indéfinité potentielle dont le contenu est seulement possible en référence à un infini d'existence. JANET en exprime ainsi le cadre: *Qui n'a présents à la pensée, d'une part cette sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part, et de l'autre ce ciron qui contient des mondes à l'infini? La nouvelle philosophie allemande se distingue de l'ancien matérialisme en ce qu'elle admet la divisibilité à l'infini. L'atome n'est qu'une représentation de l'imagination. Ni l'observation ni la raison ne peuvent conduire à l'atome.*²³ Pour notre continuum des quasi-indéfinies pluralités individuées d'être, d'avoir et de faire, l'opposé de la divisibilité indéfinie de l'individué représente le fait qu'il est

23. L'atome est ici employé au sens des philosophes grecs de limite réalisée dans l'infinitésimal, c'est-à-dire étant considéré sur l'échelle de la divisibilité indéfinie.

indéfiniment possible d'ajouter à ce qui est grand par composition en direction de l'infini. Une précision à éviter qu'on ne confonde, comme cela arrive même chez les meilleurs mathématiciens, l'infini réel, en tant que rapport à une existence absolue, avec la limite virtuelle des agrandissements à l'infini du fini de ce qui est, a et fait de façon individuée; et de même rien (le néant) avec la limite de l'indéfinie divisibilité de ce qui a déjà des bornes dans l'indéfiniment divisible. Car significativement, l'infini ne peut faire référence qu'au continuum auquel, quelque soit ce qu'on y ajoute, cela ne change pas son contenu qui reste existentiellement absolu. Disposition conforme au fait que pour le néant (la disposition privative complémentaire de l'infini), c'est son ajout à ce qui est fini (le limité, ou ce qui est reconnu comme dimensionnellement borné), qui ne change pas la contenance du déjà limité. Les limites en individuations relatives dans les prédicats individués d'être, d'avoir et de faire, restant en soi interrelatives dans leurs possibilités de varier, représente catégoriellement un ensemble qui ne peut changer de catégorie, c'est-à-dire investir ce qui en est le complément: le caractère d'infinité et d'absoluité. Et c'est en référence à ce dispositif de relativisation instaurant les relations interindividuelles du microcosme au macrocosme, qu'incidemment on a toujours tacitement, quand ce n'est pas très explicitement, reporté l'infinité conjointe d'une absoluité sur la notion de surnature en rapport à l'**existence** divine tenue intemporellement hors instance de réalisation cosmique des états d'être, d'avoir et de faire.

1.3 L'INVARIABILITÉ DES LOIS DE LA NATURE REMISE EN QUESTION

En ce que les lois de la nature sont l'expression des états phénoménologiques en rapport aux manifestations d'un contenu préalablement donné en existence, en cours de réalisation dans les prédicats de faire être et avoir, nous pouvons tenir leur promulgation comme des conditions inchangeables en rapport au processus de réalisation, par simple constat dans la durée, et pour cause de n'avoir jamais observé de dérogation. Mais spéculativement, nous pouvons concevoir ces lois en tant que moyens réalisateurs, et donc à ne concerner que la seule instance performatrice du processus de réalisation cosmique. *C'est le temps*, dit Paul JANET, *qui est ici le grand créateur. On voit que le docteur*

Büchner admet comme parfaitement démontré le système géologique de M. Lyell, le système des actions lentes. Les journées de création ne sont plus que les évolutions insensibles d'une action continue. Aussi pouvons-nous, par hypothèse, concevoir de plus que les lois de la nature puissent évoluer au fur et à mesure des accomplissements, car sans cette disposition, nous serions dans l'obligation de tenir que des lois de la nature peuvent subsister à être obsolètes, lorsque des phases de réalisation étant accomplies, elles cessent d'être fonctionnelles en rapport au processus de réalisation.

1.4 L'ORIGINE GÉNÉRATRICE DU DONNÉ À TRANSFORMATION

Comment expliquer la génération primitive? s'interroge Paul JANET, reprenant une question si discourue en philosophie depuis l'antiquité, mais qui ne pose pas problème en science où l'on se donne pour tâche de ne cerner que les transformations du monde. Tout se réunit pour nous faire admettre que la vie n'est qu'une combinaison particulière de la matière, et que cette combinaison a eu lieu aussitôt que les circonstances favorables ont été produites. [...] À chaque couche terrestre correspond par gradation un monde vivant: aux couches les plus anciennes, les formes les plus imparfaites; aux couches les plus récentes, les formes les plus compliquées. [...] Ainsi tout semble indiquer que les formes organiques sont les résultantes du milieu et des conditions extérieures où elles sont placées. Le docteur Büchner et l'école allemande en général admettent donc sans hésiter les générations spontanées. Là où l'air, la chaleur et l'humidité combinent leur activité, là se développe avec une certaine rapidité ce monde infini d'animaux microscopiques que l'on appelle les infusoires.

Il s'agit bien pour la science, avec le dogme matérialiste, d'une continuité de l'ancienne croyance en la génération spontanée. Que cette croyance dépasse le niveau par laquelle on imaginait que la vermine sortait spontanément de terre sans besoin de parenté biologique, est en effet de même sorte que croire que ce qui devient, acquiert et se fait, peut advenir spontanément sans nécessité expresse d'un agent ontologique existant hors instance réalisatrice. Reporter ainsi le problème, fait que la science se trouve effectivement épurée de croyance en la génération

spontanée du premier cas, celui qui touche la génération biologique immédiate, mais des efforts conceptuels restent incontestablement à fournir au point de vue cosmologique. Ce qui entraîne que pour M. BÜCHNER, devant les raisons qui militent à l'encontre d'une génération spontanée, conçoit par hypothèse que les 'germes' de ce qui peut être au monde, existent préalablement de toute éternité dans l'infinité de l'espace, n'attendant pour se réaliser que des circonstances localement favorables. C'est incontestablement déjà un premier pas fait vers la reconnaissance d'un donné en existence, à l'origine des transformations du contenu cosmique.

Cette notion de germes représente du reste un concept conjoint à celle des archétypes circonscrivant le préalablement potentialisé du réalisable à partir du principe de transformation, tant il est difficile d'accorder, depuis les seules puissances des substrats matériels, le pouvoir de produire spontanément un homme, un cheval, un éléphant depuis les seules causes suivies d'effets recourant au hasard des rencontres accidentelles, c'est-à-dire comme condition d'effectuation allant avec le complément sémiotique du causé accidentellement: la causation avec effets attendus. C'est pourquoi, bien qu'à l'encontre des anciennes croyances on tienne maintenant que le monde change, qu'il n'est pas fixé de toute éternité ainsi que l'on en cultivait l'image au Moyen-Âge, il n'en est pas moins qu'en choisissant d'écarter une volonté créatrice et en rejetant du même coup l'idée de finalité (le matérialisme ancien, comme le nouveau s'y opposant en effet par cohérence logique restreinte au présupposé du principe de transformation) force est d'admettre sans plus de rationalité que tout arrive s'engendrant mutuellement du plus simple au plus complexe entre microcosme et macrocosme, en correspondance à ce que l'on voit dans le règne animal: que les fossiles s'apparentent morphologiquement pour chaque espèce aux phases par lesquelles passent individuellement les embryons des animaux de l'époque présente (Cf. DARWIN).

Ce n'est évidemment pas en observant la nature que l'on peut déduire qu'un agent autre qu'humain peut agir conformément à un but. Car de nouveau indirectement au *Cogito* étendu dont on fait cas dans l'introduction, cette déduction ne peut accompagner qu'**indirectement** chaque expérience scientifiquement produite à concerner notre environnement matériel. Étant conjointe au fait

que le scientifique lui-même ne réalise pas la moindre de ses expériences sans escompter au moins un effet attendu, alors même qu'on ne peut tenir la nature humaine autrement qu'en référence à ce qui relève de la nature, certaines circonstances expérimentales et observationnelles impliquent d'induire la disposition de causes téléologiques pour comprendre ce qui se fait aussi dans la nature depuis une surnature. Reste que la preuve objective des causes finales dans la réalisation de l'Univers semble une impossibilité pratique?

Tenir que parmi toutes les formes produites dans la nature, celles-là seules qui sont appropriées d'une manière quelconque aux conditions du milieu se réalisent, équivaut à dire que leur réalisation, à passer par des transformations, dépend de circonstances favorables. Mais en référence aux lois de la statistique des dynamiques de ce qui arrive causalement selon le hasard, force est de tenir que l'ensemble des causes favorables est strictement égal à l'ensemble des causes contraires. Dès lors une chose ne peut être sans des préalables qui la permettent. Et cette conclusion s'entend à devoir lier le principe de transformation au principe de génération, pour faire que la nature, dans son entièreté substantielle, puisse dépendre d'une surnature complémentaire pour son essence.

De nos jours, toutes ces considérations sont certainement un premier pas vers l'acception du finalisme, mais dans leurs conséquences, il faut du temps et ces conséquences ne pourront être vraiment officialisées qu'à partir du niveau de réflexion des penseurs d'une époque encore à venir. Cela se conçoit en vertu de ce qu'un tel pas ne saurait être franchi sans préliminaires dans l'époque, au même titre de ce qu'il en fut pour accepter le **transformisme** au sortir du **fixisme**. Avec le fixisme, tout était précédemment au présent transformisme tenu pour généré de façon achevée à partir d'une création originelle du monde. C'est indéniablement un progrès d'avoir généralisé depuis des présupposés scientifiques l'application du principe de transformation à l'ensemble des transformations cosmiques. Reste que depuis le principe de transformation appliqué à la réalisation du monde, nous chaussons encore les œillères de l'exclusion matérialiste. En sorte que faisant l'impasse du principe de génération pour ne regarder que celui de transformation, on ne peut encore dépasser l'origine

réalisatrice du monde depuis son origine transformative, sans la croyance, au moins tacite, en une génération spontanée depuis le néant, dans la confusion entre le signifié existentiel et celui que l'on communique aux transformations en référence à l'être en devenir, et cet autre que l'on communique aux choses en cours d'acquisition. La question est qu'on ne peut guère prévoir par avance, en référence à cette disposition, le parcours politique devant officialiser ce qui est déjà reconnu en catimini. Combien de tentatives théoriciennes seront encore conçues et avortées avant d'accepter la qualification des causes finalisantes (les causes avec effets attendus), pour compléter les propriétés accompagnant les causes efficientes, celles qui se propagent de façon stochastiquement déterministe, selon le hasard des rencontres, et donc aussi par accident en référence à l'entropie. Car comment opère l'évolution de la pensée en regard de cette résolution portée entre le dédale des conceptions agissant sur le degré d'ouverture de angle conscient accompagnant l'évolution du vouloir individuel à répercussion collective? Certes, par le travail de la réflexion, mais pas que cela comme nous allons maintenant l'apercevoir.

1.5 EN RESTER À CHERCHER LA DIFFÉRENCE,
OU CHOISIR LA CONCILIATION VISANT LE TOUT

C'est de fait dans la lutte entre doctrines, qu'adviennent aussi, à côté de l'évolution des concepts, des avantages pouvant servir la demande de supériorité hiérarchisée des uns par rapport aux autres. Ce qui arrive alors en assurant la conservation de certains formalismes et la disparition des idées moins favorisées par le contexte social du moment. Mais la conformité du but cherché en épistémologie passant par ces concurrences doctrinales est certainement un moindre moyen d'assurer la vérité que la conciliation, même si les deux procédés participent de l'avancement des idées. Il est clair que chercher ce qui pêche chez l'adversaire à pouvoir le contredire et amoindrir son influence, paraît d'une moindre efficacité que de regarder honnêtement ce qui manque à notre propre point de vue pour augmenter un tant soit peu l'universalité du débat.

De fait, l'académisme servant maintenant l'édification du vrai depuis le savoir d'expérience poursuit avec les sciences l'évolution d'une méthodologie toujours apparentée à celle qui sert pour édifier des

vérités scolastiques diversifiant les croyances d'entendement dans les communautés religieuses: la logique aristotélicienne d'exclusion. Or tout comme l'infidèle et le renégat ne font pas tort à la religion, mais à une forme de clôture dans les croyances religieuses; de même la dispute hors et dans l'académie enrichit le débat, ne faisant aucun tort à l'épistémologie, tout en conservant l'influence partisane dans les oppositions entre écoles de pensée. Examinons cela à l'éclairage d'un exemple concret.

S'il y a une proposition évidente pour le physiologiste et le médecin, c'est que le cerveau est l'organe de la pensée, et que l'un est toujours en proportion de l'autre. La grandeur de l'intelligence est en rapport avec la grandeur, la forme, la composition chimique du cerveau, rapporte JANET sur l'opinion des meilleurs dans son époque. Et il continue en rapportant ce qui se dit encore entre médecins et physiologistes de son époque: [...] Si quelques animaux paraissent avoir un plus grand cerveau que l'homme, c'est surtout par le développement des parties qui président aux fonctions de relation et de sensation; mais celles qui président aux fonctions propres de la pensée sont plus petites que chez l'homme. La forme du cerveau n'est pas moins intéressante à étudier que sa grandeur. On a trouvé aussi dans les anfractuosités ou circonvolutions cérébrales les causes de la diversité des intelligences. [...] Les stries du cerveau, à peine visibles chez l'enfant, augmentent chez l'adulte, et l'activité intellectuelle augmente avec elles. Le crétinisme provient toujours d'une déformation du cerveau. [...] Mêmes observations pour la comparaison des races humaines: quelle différence entre le crâne d'un nègre et le crâne noble et développé de la race européenne! Si l'intelligence est en raison directe du cerveau, la réciproque n'est pas moins vraie. Le développement et l'exercice de l'intelligence développent le cerveau, comme l'exercice du lutteur développe les muscles. Si l'on compare les crânes modernes aux crânes antiques, il est indubitable que le crâne des Européens a considérablement grandi en valeur. [...] Le rôle du phosphore y est aussi très important, et Moleschott a pu dire: «Sans phosphore, point de pensée.» [...] Tout en admettant que l'âme ou la pensée est et n'est autre chose qu'une fonction organique, le docteur Büchner combat cependant la célèbre doctrine de Cabanis que «la pensée est une sécrétion du cerveau»...

Voilà l'endroit où l'on bute: dans le cadre des manières officielles de raisonner, il importe de tenir à une cohérence d'ensemble. Si la bile et l'urine sont des sécrétions matérielles allant avec les fonctions d'organes propres à l'organisme substratant tout individu vivant, alors la volonté, la pensée, l'imagination et le pouvoir créatif ne peuvent de même qu'aller avec les fonctions d'organes qui sont encore mesurables par leurs effets physiques, même si dans la réalité c'est à redevoir leur fait d'être à des organisations plus subtiles qui ne peuvent répondre présent depuis la phénoménologie physique pour cause de leur nature complémentaiement non matérielle.

Mais qu'est la matière? La question a son importance pour comprendre ce qui en diffère. Entendons la matière en soi, indépendamment de la représentation sensorielle à partir des phénomènes physiques. Ce corps nous paraît dur et oppose une résistance à la pénétration d'un autre. Pourtant entre les atomes qui les composent sont des vides comparables à ceux qui sont dans le ciel entre les astres. Le concept d'atome repose lui-même sur celui de particules distantes, qui se réduisent pour l'heure en physique quantique à de simples ondes d'énergie auxquelles on accorde aucune disposition dans l'espace avant leurs effets matériels. Devons-nous conséquemment tenir à l'idée de corps réels parce que nos sens les montrent colorés et odorants, solides et résistants, étendus et mobiles? Devons-nous encore considérer pour réelle même leur isolation dans l'espace, maintenant qu'en physique quantique on établit un lien immatériel depuis des phénomènes extemporanés mettant en corrélation non séparative l'observateur et le phénomène observé? En dernier ressort, les corps matériels du domaine de la physique ne sont foncièrement pas plus pondérables que les mentalités du domaine des réalités de la psyché, ou celui des esprits en référence au domaine des réalités spirituelles.

Tout comme nous étions à croire officiellement que la Terre tournait autour du Soleil avant que le concept d'héliocentrisme, bien que pensable et en cela accrédité par quelques penseurs depuis l'antiquité, pour mettre fin à notre erreur d'interprétation matérialiste, nous n'avons pas encore conceptuellement franchi le pas qui permettrait de nous affranchir d'une interprétation positiviste actuellement attachée au monde matériel, sauf chez des penseurs

isolés. Or ce pas ne paraît envisageable que seulement à quitter le terrain des disputes partisans dans le tiers exclu. Renoncer à cette logique d'exclusion rendrait la légitimité d'un égal droit d'exister pour cela dont la nature est autre que matérielle. Ce qu'écrivit PLATON dans *Théétète*, 152-a, b, pourrait-il continuer indéfiniment d'être posé vain:

[...] SOCRATE – Eh bien! est-ce qu'en quelque sorte il ne s'explique pas de la façon que voici: telles m'apparaissent à moi les choses, telles elles sont pour moi; telles elles t'apparaissent à toi, telles pour toi elles sont? Or, n'es-tu pas un homme et n'en suis-je pas un moi aussi?

THÉÉTÈTE – Effectivement, ce sont ses expressions.

SOCRATE – N'arrive-t-il pas qu'au souffle du même vent l'un de nous frissonne et non l'autre? Que le frisson chez celui-ci soit léger et fort chez celui-là?

THÉÉTÈTE – Ah! Je crois bien!

SOCRATE – Or, que dirons-nous alors de ce souffle de vent, envisagé tout seul et par rapport à lui-même? Qu'il est froid ou qu'il n'est pas froid? Ou bien en croirons-nous Protagoras: qu'il est froid pour qui frissonne et ne l'est pas pour qui ne frissonne pas?

Cent générations passèrent depuis, et ce trait n'est toujours pas exploité, puisque nous nous suffisons encore académiquement d'une épistémologie reflétant les disputes partisans basées sur la seule logique aristotélicienne du tiers exclu.

Poursuivons avec JANET (page 35, au chapitre 'De la matière en général': *Ne sait-on pas que, dans l'idée de ce que nous appelons corps et matière, il entre deux éléments bien différents: l'un qui vient de nos sensations, et qui n'est autre chose que l'ensemble des diverses modifications de nos organes; l'autre qui vient du dehors, et est réellement distinct et indépendant de nos impressions? Or, lorsqu'on soutient que la matière est le principe des choses, on parle évidemment de la matière telle qu'elle est en soi, et non telle qu'elle nous apparaît; car, si l'analyse venait à démontrer que l'idée de la matière n'est composée que de nos sensations et ne contient rien d'extérieur, la matière disparaîtrait par cela même,*

n'étant plus qu'une modification de notre esprit, et le matérialisme se changerait en idéalisme.

Aujourd'hui que nous pouvons marier les ouvrages d'auteurs si éloignés dans le temps que le sont PLATON et JANET pour faire apparaître les traits d'une unité intellectuelle allant avec la sagesse individuelle surdéterminant les savoirs construits dans les oppositions dualistes appropriées aux disputes partisans, c'est une nouvelle fécondité qui se préfigure en continuité de la pensée unique par volonté politique. L'heure est peut-être venue de nous poser des questions moins superficielles à propos du champ de complexification des réalités du monde. Non pas qu'il faille pour ce faire renoncer à l'arsenal des instruments technoscientifiques pour en juger, mais bien à réveiller la torpeur des philosophes²⁴ à pouvoir y ajouter la mesure sémantique arrivant significativement des profondeurs de la pensée spéculative. Autrement dit, reprendre avec de nouveaux crédits la métaphysique. Sauf bien évidemment dans l'idée d'une supériorité cérébrale des modernes par rapport à des penseurs du passé, la métaphysique ne peut qu'être plus versatile, plus profonde et complexe que ce à quoi les philosophes modernes la réduisent aux fins de pouvoir aisément suivre l'étendard d'une science matérialiste réduite à n'apercevoir que de la physique au travers de leur analyse des phénomènes de la nature.

C'est pour tenir à l'idée de positivisme, que le matérialiste scientifique frappe les esprits dans l'époque moderne en limitant notre raisonnement aux œillères de sa raison suffisante qui, précisément, participe des raisons de concevoir le monde uniquement à partir du senti et du ressenti dans la logique d'exclusion. Mais n'était-ce pas en référence au même procédé que l'on croyait que le Soleil tournait autour de la Terre. Rien n'est en effet plus

24. Tout récemment, Ysé TARDAN-MASQUELIER, (*Épicure dans le RER*), explique dans la concision d'un article fait d'une unique page que la lecture seulement exégétique des textes classiques, c'est-à-dire à ne renvoyer qu'aux conditions historiquement contextuelles, reste stérile, alors que ces mêmes textes peuvent encore nourrir la pensée étant confrontés à des problèmes très actuels. Elle conclut alors: *c'est pourquoi, même si on ne les comprend pas toujours, Platon, Descartes ou Confucius restent nos compagnons de route*. Mais c'est alors au titre de l'unité intellectuelle individuelle qu'ils sont nos compagnons. Pas de la pensée unique politique, d'incidence collective, en laquelle ces auteurs restent en opposition doctrinale dans les enseignements scolaires à pouvoir seulement en différencier les caractères particuliers, sans aussi les concilier pour aborder des significations plus complexes.

positif que ce constat d'expérience à faire l'unanimité. Il en est de même pour l'épistémologie des sciences. Sans ouverture d'esprit équivalente à ce qu'il fallait pour accepter l'héliocentrisme, on ne peut mettre en doute cette fameuse preuve pragmatique dont héritèrent les positivistes. Autrement dit, de même sans l'entendement d'une surnature, et de même sans l'appréhension de la volonté et d'une causalité avec effets attendus par l'esprit, on ne peut que continuer de ne croire qu'aux phénomènes physiques; continuer de croire en un processus de réalisation d'un cosmos suspendu au hasard des accidents, sans but et sans raison, puisque c'est là ce que nous pouvons déduire de l'expérience physique, sans nous encombrer d'inductions complémentaires métaphysiques. Mais c'est alors à devoir s'en tenir au concept explicatif du Big-Bang et son atome primitif: cette «singularité absolument minuscule» comme disent les mathématiciens pour définir la preuve de vérité ressortant théoriquement de formules algébriques, et non depuis le raisonnement portant sur des significations à pouvoir rendre compte de l'expérience.

C'est donc opportunément que je continue avec JANET: [...] *je ris de ceux qui les mettent en doute, et si je veux me représenter par l'imagination mon propre esprit, je lui donne la forme d'un corps. Qu'y a-t-il de solide et de fidèle dans cette sorte de représentation de la matière? La philosophie, pour répondre à cette question, commence par distinguer l'apparence de la réalité. Cette distinction, les sciences les plus exactes et les plus positives nous l'ont rendue familière. En astronomie, tout repose sur la distinction des mouvements réels et des mouvements apparents. Si nous consultons les apparences, le soleil paraît se mouvoir d'orient en occident, entraînant avec lui les planètes. Dans la réalité, c'est la terre qui se meut et qui possède deux mouvements que nous ne ressentons ni l'un ni l'autre, l'un de rotation sur elle-même, l'autre de translation autour du soleil. [...] Nous sommes autorisés, par tous ces faits et par d'autres bien connus, à nous demander si, dans la notion que nous nous faisons des corps, il n'y a pas une part qu'il faut attribuer à l'observateur lui-même, qui vient de lui et qui disparaît avec lui.* Et de continuer en montrant ce qu'il en est de cette belle théorie prouvant que c'est en pinçant une corde tendue pour lui communiquer un mouvement oscillatoire que sort le son. Le toucher la sent frémir, la vue la montre osciller, l'ouïe perçoit

cette vibration en tant que son, donc ces choses de l'expérience sont indéniables. Mais le jugement donnant comme seule responsable la corde, en occultant l'agent humain à décider d'une attente concomitante des effets, est-elle universellement ou définitivement valable? L'expérience a son propre enseignement, pourtant, qu'elle est sa pérennité si la chose objectivée à produire ainsi nos sensations disparaît dès que la corde revient à sa position de repos? Il est encore permis d'affirmer que la cause en est uniquement le mouvement, que c'est du mouvement relatif entre corps qui, les corps eux-mêmes ne reposant sur aucune tangibilité matérielle, est sortie toute la théorie de la réalité vibratoire devenue si prépondérante en physique moderne pour rendre compte de phénomènes tantôt ondulatoires, tantôt corpusculaires du même.

Si la théorie du son est directement déduite comme fait d'expérience, son extension à la lumière en tant qu'application physique à la fois ondulatoire et corpusculaire, relève d'une explication étendue aux faits d'expérience qui est, quoiqu'il en soit, admise par les physiciens comme restant irremplaçable. Or, *considérée hors de nous, hors du sujet sentant, hors de l'œil qui la voit, la lumière n'est qu'un mouvement. La sensation lumineuse est un phénomène propre à l'œil vivant, qui ne peut avoir lieu qu'en lui et par lui. Mais voici qui est bien plus extraordinaire et qui prouve d'une manière décisive à quel point nos sensations sont subjectives et dépendantes de nos organes, et combien nos idées sur la matière, telle que les sens nous la donnent, doivent être rectifiées par l'esprit: c'est l'identité, à peu près admise aujourd'hui par tous les physiciens, de la chaleur et de la lumière.* Les expériences sont tellement multiples en ces domaines, les analogies entre les deux sont si prégnantes, que l'on a conclu en science à leur identité. *La chaleur, comme la lumière, se meut en ligne droite et avec la même vitesse; elle se réfléchit comme la lumière; comme elle, elle se réfracte et selon les mêmes lois; elle se transmet à travers les corps, ainsi que la lumière elle-même. Enfin on sait que par l'addition de deux lumières on peut produire de l'obscurité; eh bien! en combinant deux sources de chaleur, on peut produire du froid: c'est ce qu'a prouvé une remarquable expérience de MM. Fizeaux et Foucault [...]* *En dehors de nous, en dehors du sujet sentant, il n'y a donc pas deux choses, chaleur et lumière, mais une seule, qui se diversifie dans nos organes de sensation. [...]* Ainsi,

pour résumer toute cette théorie, abstraction faite du sujet sentant ou vivant, de l'animal en un mot, il n'y a dans la nature ni chaud, ni froid, ni lumière, ni obscurité, ni bruit, ni silence; il n'y a que des mouvements variés, dont la mécanique détermine les lois et les conditions. [...] Il n'y a donc pas lieu de douter de la réalité des choses extérieures, et un pareil doute sera toujours frivole; mais ce qui n'est pas frivole, c'est la difficulté où nous sommes de déterminer avec précision ce qui est extérieur et ce qui ne l'est pas, difficulté à laquelle est suspendue toute l'hypothèse matérialiste.

Remarquons bien cette différence avec l'existence par ailleurs réputée indépendante du principe attributif: en référence au seul principe de transformation, rien ne peut devenir et acquérir en particulier sans des relations à son altérité, en ce que ce sont des relations qui établissent précisément les rapports examinés par différence. Il n'y a que des mouvements variés, contradictoires ou participatifs, mais jamais isolables en soi, étant impérativement relatifs entre ce qui pose leurs individuations propres, et ce n'est que conséquemment à cette disposition que se déterminent les lois et les conditions de la mécanique. Ce qui subsiste donc d'extérieur au sujet pensant est, en poussant ce constat à l'extrême, que les mouvements relatifs entre des localisations individuées fondées et s'enchaînant corporellement au macrocosme de nouveau à l'identique des mouvements composant leur microcosme, cela aussi loin qu'on puisse en faire la preuve d'expérience.

À partir de cet endroit où nous arrivons par la pensée, poursuivons en citant JANET. *M. Büchner, abandonnant sur ce point la tradition matérialiste, renonce à l'hypothèse des atomes, et admet la divisibilité à l'infini de la matière; mais par là même il me paraît laisser échapper tout ce qu'il y a de positif et de clair dans le concept de la matière. Par la divisibilité à l'infini, la matière s'évanouit et se disperse, sans qu'on puisse saisir et retenir un seul instant son image. Imaginez en effet un composé, soit, par exemple, un monceau de sable: qu'y a-t-il de réel dans cet objet? Ce sont évidemment les grains de sable dont il est composé, car le composé lui-même n'est quelque chose que pour mon esprit: il n'est que la somme de ses parties; s'il n'y avait pas de parties, il ne serait pas. On peut donc dire en toute rigueur qu'un composé n'a de réalité que celle qu'il doit à ses particules intégrantes: c'est une forme qui*

*n'est rien sans la matière à laquelle elle s'applique. Le monceau de sable n'ayant de réalité que celle des grains de sable qui le composent, supposons maintenant que le grain de sable lui-même soit un composé: ce grain de sable n'aura, comme le monceau lui-même, qu'une réalité provisoire et relative, subordonnée à la réalité de ses particules constituantes. Supposez la même chose de ces mêmes parties: elles ne seront pas encore elles-mêmes la réalité que nous cherchons, et, **poursuivant cette recherche jusqu'à l'infini, puisqu'il n'y a pas de dernier terme, nous ne trouverons jamais ce qui constitue la réalité de la matière.***

Nous sommes conséquemment habilités à dire que la notion de matière sur laquelle repose le présupposé matérialiste continuera, de fait, d'être indéfiniment provisoire et relatif, s'il reste subordonné à la seule expérience exocosmique, puisqu'au même en continuité ne peut s'appliquer que des aspects apparentables. Le même raisonnement peut du reste s'appliquer à la notion de force, qu'elle soit mécanique, inertielle, attractive et répulsive. En ce sens que, quelle que puisse être la puissance considérée, elle n'est que la représentation quantitative des **rapports de force** considérés isolément et ne pourra jamais se transmuier en un pouvoir de générer quelque chose d'autre que le déjà déterminé. Si l'individuation depuis des mouvements substratifs est virtuellement infinitésimalement divisible, la force l'est pareillement. Hors notions de quanta allant avec des paliers de la physique spécifique des strates dans le microcosme, rien ne peut conséquemment alimenter significativement la notion de résultante croissante ou décroissante sur laquelle s'appuie son concept. Arrivé à ce palier de notre raisonnement, comment conclure autrement que de tenir que cette idée d'objectivité, si elle prévaut à ne reposer sur rien qu'on puisse tenir existentiellement tangible puisqu'elle repose en fin de compte sur des mouvements relatifs du microcosme au macrocosme, la vérité du dogme matérialiste se doit d'être mis en coïncidence au travail social se réalisant dans l'époque.

À partir de présupposés fonctionnels, une vérité relative (relative en tant que résultat du circonstanciellement jugé), paraît devoir être considérée en rapport au degré de participation du monde du sujet pensant, car qualificativement parlant, la pensée se limite à

cela qu'on cherche comme moyen de pouvoir satisfaire les buts qu'on vise.

Essayez maintenant de concevoir cet infini divisible (matière et force) comme un absolu qui existe par soi-même poursuit JANET, *vous n'y parviendrez pas. Qu'y a-t-il, que peut-il y avoir d'absolu dans un composé? Ce sont les éléments, car personne ne dira, par exemple, que cet arbre, cette pierre, possèdent l'existence absolue. Ces êtres ne sont que des formes accidentelles produites par la rencontre des éléments. Le tout lui-même, le cosmos, n'est que la forme des formes, la somme de toutes les formes antérieures. La nécessité absolue de la matière ne peut donc résider que dans les éléments de la matière, et c'est là que les matérialistes l'ont toujours placée. Mais s'il n'y a pas d'éléments, où réside alors la nécessité absolue? Et comment la matière pourrait-elle être conçue comme existant par elle-même? [...] En un mot, une étude plus approfondie du problème ramènera la nouvelle école du matérialisme à l'idéalisme.*

Concrètement, nous en sommes encore de nos jours comme par l'antiquité à devoir discriminer entre l'existence qui ne peut dépendre du principe de transformation, et des faits d'être et d'avoir qui, à l'encontre, ne sont pas ontologiquement génératifs, mais uniquement évolutifs. Si l'attribution d'existence va avec l'immanence (cela qui opère par l'endocosme, de l'intérieur des êtres et de ce qui est, distingué de ce qui opère par action exocosmique), alors les prédicats d'être, d'avoir et de faire vont avec la possibilité de varier (c'est la continuelle manence complémentaire accordée pour raison d'incomplétude indéfinie dans les attributions d'être, d'avoir et de pouvoir faire).

Rien ne reste d'autre que l'étendue à la doctrine du matérialisme scientifique reconduite dans ses retranchements explicatifs (l'étendue, c'est-à-dire l'espace donné au relationnel spécifique de notre continuum se caractérisant par une quasi-indéfiniité d'individuations d'être, d'avoir et de faire interrelatifs, que l'on saisit en ontologie comme la nécessaire dissémination d'une continuité absolue d'existence à l'origine de la possibilité des discontinuités de faire être et avoir). Remarquons bien que la théorie du Big-bang par laquelle on rend compte de l'origine du contenu cosmique en tant qu'image d'un atome primitif se définissant mathématiquement

comme «*singularité absolument minuscule*», advient en corrélation avec l'infinitésimalité mathématique qu'on peut conduire en diminution jusqu'à approcher le néant, mais sans l'atteindre, au même titre qu'il est toujours possible d'ajouter une quantité bornée à une autre dans le genre, cela indéfiniment, sans jamais atteindre au concept de plénitude *in extenso* attaché à l'infini. Disposition qui pourtant, en référence au Big-bang, permettrait seul de pouvoir prétendre que ce qui existe au monde peut advenir des transformations à partir d'un préalable d'inexistence.

JANET, page 45, observe qu'en physique on a posé *comme principe évident par soi-même la coexistence nécessaire de la matière et de la force; mais si dans les corps vous faites abstraction de la force, de laquelle dérivent déjà le mouvement et l'impénétrabilité, que reste-t-il pour constituer la matière? Rien autre chose que l'étendue*. Mais la matière se meut dans l'espace: elle se distingue donc de l'espace qui la contient. Or *c'est ici précisément que le matérialisme a toujours été très embarrassé; car comment distinguer cette particule étendue de la particule d'espace à laquelle elle correspond, et qu'elle remplit? L'imagination, qui prend ici la place de l'entendement, nous représente bien une espèce de grain de poussière flottant dans l'air. C'est ainsi que les atomes d'Épicure flottaient dans le vide. Mais commencez par dégager ce grain de poussière de tout ce que la vue ou les autres sens nous en font connaître, réduisez-le à l'étendue et à la force, n'oubliez pas que la force est une propriété de la matière, et par conséquent de l'étendue, et dites-vous que cet atome, considéré en soi, n'est pas autre chose qu'une portion d'étendue*. Autrement dit cela auquel nous conférons la distinction le désignant comme 'objet' n'est qu'à la condition d'un rapport à un autre dans le genre 'objet' semblable et distingué dans la même sorte catégorielle. *Il n'a donc aucun caractère par lequel il puisse se distinguer de la portion d'espace correspondante qu'il est censé habiter. Ne dites pas qu'il s'en distingue par la force qui l'anime, car alors ce serait la force qui constituerait la matière; la matière se perdrait dans la force, ce qui est le contraire de votre système et l'abandon du principe matérialiste. Si au contraire vous admettez une matière essentiellement étendue, vous la confondrez, comme Descartes, avec l'espace,...*

Les objets matériels ont quelque chose d'essentiel à la base de leur inertie contrariant des mouvements relatifs entre objets. LAPLACE (*Système du monde*, t. III, ch. II) rend compte à ce propos de ce qu'aucun corps ne se donne à lui-même son mouvement relatif, par rapport à d'autres corps, et que lorsqu'il l'a reçu d'un autre il ne peut arrêter ce mouvement, en changer la vitesse relative, ou la direction. Une disposition qui implique encore aujourd'hui de n'avoir aucune réponse à la nécessité d'un premier moteur. Or déjà ARISTOTE insistait sur la nécessité d'admettre un premier moteur hors du contexte de l'instance des transformations responsables de la réalisation de la matière du monde.

Cela se conçoit encore dans l'impossibilité de repousser à l'infini l'enchaînement des causes efficientes depuis les agents des suites d'actions intermédiaires. Car si par principe aucun corps n'est capable de se donner le mouvement, il en résulte que le mouvement n'a pu être communiqué aux individuations corporelles que par une cause distincte de l'ensemble des corps. *De sorte que si nous n'admettons pas en dehors du tout une cause motrice, le mouvement n'aura jamais de cause, sera toujours un phénomène sans cause*, conclut JANET.

Cela d'autant que si les corps n'ont aucune capacité à se mouvoir d'eux-mêmes, les corps entre eux n'ont pas plus de propension naturelle au mouvement relatif, qu'ils n'en ont au repos. Aussi, puisqu'il n'est pas plus impérieux d'être en mouvement qu'au repos pour les individuations matérielles tant au microcosme qu'au macrocosme, on peut supposer l'hylé primitive autant au repos qu'en mouvement. Et c'est en raison de ce que le mouvement se constate, qu'il suppose un premier moteur au sens aristotélicien, alors même qu'il ne s'avère pas nécessaire au raisonnement. Car s'il n'est pas plus légitime de supposer une matière naturellement en repos, que ce l'est de la supposer naturellement en mouvement, en tant qu'il y a indifférence entre l'un et l'autre choix possible, *cependant elle se meut. Il faut donc une raison suffisante pour expliquer ce mouvement. Cette raison n'est pas en elle par hypothèse. Elle est donc en dehors d'elle; et il y a un principe de mouvement qui n'est pas la matière elle-même*. Et c'est à poursuivre un même raisonnement convenant à rendre compte de

l'inertie constatée *de facto* que, la matière aussi en elle-même peut se concevoir en tant que substance dépendante et dérivée [...] *Telle est la conséquence qui suit rigoureusement, à ce qu'il me semble, du principe de l'inertie, uni au principe de la raison suffisante.*

Supposons que les corps existent par eux-mêmes, c'est-à-dire sans substrat du même genre qu'il faut indéfiniment repousser dans les strates constitutives de leur microcosme. *N'est-il pas évident qu'elle (la matière) ne peut exister qu'à l'état de repos, ou à l'état de mouvement, alors que ces deux états ne sont pas essentiels (à la matière). Aucun des deux ne résulte de sa nature; car, s'il en résultait, il ne serait pas vrai de dire que le corps est indifférent soit au repos, soit au mouvement.* Il faut cependant que quelque chose, ou quelqu'un, préside à décider de sortir primordialement de cet état d'indétermination inhérent, si rien dans la matière n'est action aséitiquement déterminatrice. En dernier ressort, le matérialisé n'ayant en lui-même aucune raison de choisir entre le repos et le mouvement, comme entre telle propriété par rapport à telle autre, c'est-à-dire être pour cause d'apparaître comme ceci ou comme cela, il faut bien que les individuations matérielles reçoivent à ne pouvoir être cause de soi, ce qui les fait être complémentirement à cela qui existe étant cause de soi. Là se trouve en définitive ce qui distingue le contingent du nécessaire. Aussi, quelque aversion que les scientifiques entretiennent pour la métaphysique, il leur sera de plus en plus difficile de concrétiser des théories fondées sur la seule foi de l'expérience. D'où il advient pour conséquence ce qui ne manque de s'affirmer progressivement: une dogmatisation académiquement produite pour s'opposer aux raisonnements poursuivis hors *la clôture du temple.*

En définitive et en rapport avec la définition de la matière dite inanimée reposant sur le mouvement et la force, toutes les fois qu'une propriété d'un corps matériel est communiquée à d'autres, nous sommes assurés que ce changement avec conservation a une cause externe. Et dans cette restriction au seul exocosme, on ne dépasse pas la reconduction indéfinie de l'enchaînement des causes et des effets.

Revenant de la déduction générale aux cas particuliers en considérant de nouveau le mouvement, JANET est à ce propos très explicite. *Si donc dans l'expérience rien n'indique cette tendance*

essentielle que l'on suppose, si les choses se passent exactement comme si elle n'existait pas; tout ce que l'on peut affirmer, c'est que les corps ont la capacité d'être mus, ce qui est évident; qu'ils ont aussi la capacité de transmettre le mouvement, ce qui n'est pas contesté; mais affirmer qu'ils font effort pour se mouvoir, c'est leur prêter une sorte d'âme, c'est dépasser l'autorité des faits, c'est instituer une hypothèse toute gratuite. L'expérience ne me montre absolument que ceci: des corps mus par d'autres corps, mus eux-mêmes par d'autres corps, et cela à l'infini. Or si en dehors de cette chaîne il n'y a pas une cause motrice, je dis que c'est là une série de mouvements sans cause et sans raison. Mais si j'admets un instant qu'une série indéfinie de phénomènes puisse exister sans raison suffisante, je puis admettre la même chose pour chaque phénomène en particulier: car qu'y a-t-il de plus dans la totalité que dans un seul? Or, admettre qu'un seul phénomène puisse exister sans raison et sans cause, c'est renverser toute la science.

Introduire la notion de force n'y change rien. La supposition d'une force (et conséquemment sa puissance relative) ressemble peut-être à celle des géomètres, qui admettent des points sans aucune dimension, des lignes sans largeur ni profondeur, des surfaces sans épaisseur. Pour vous représenter le mouvement, disent-ils, outre la matière existante, il vous faut imaginer une force qui agit sur elle [...] Pour résoudre cette objection, j'essayerai d'établir les trois propositions suivantes: 1° l'inertie n'est pas une abstraction, mais un fait réel et universel, qui n'est nullement contredit ni infirmé par l'attraction; 2° l'attraction entendue comme une force essentielle, inhérente à la matière, est une pure hypothèse, et l'on a souvent essayé de la ramener aux lois ordinaires du mouvement; 3° en admettant l'attraction comme une propriété effective de la matière, elle ne détruirait pas le caractère de contingence que nous avons essayé de démontrer.²⁵

JANET rappelle opportunément depuis ce qu'on entend par attraction, les deux abstractions du mouvement relatif et de la force qui, étant confondus, troublent les esprits. Le terme d'attraction signifie d'abord un fait, un fait de l'expérience, fait absolument

25. Le lecteur pourra toujours se reporter au développement que Paul JANET fit de ces trois propositions (page 59 et suivantes) dans *Le matérialisme contemporain*, dont nous donnons sur ce site la version numérisée, comme aide à établir ou renforcer une opinion personnelle.

irréfragable, et dont la loi a été découverte par Newton. Ce fait, c'est que deux corps [...] se meuvent l'un vers l'autre selon la ligne droite qui unit leurs centres; en second lieu, que ces deux corps ayant une masse inégale, c'est le plus petit qui fait le plus de chemin vers le plus grand: ce qu'on exprime en disant que l'attraction est proportionnelle aux masses; en troisième lieu, que plus un corps est éloigné, plus il est lent à se rapprocher d'un autre qui est censé l'attirer: ce que l'on exprime en disant que l'attraction a lieu en raison inverse du carré des distances. Tous ces faits sont absolument indubitables, et la démonstration de ces admirables lois a été la plus grande découverte qu'ait faite le génie humain dans l'interprétation de la nature. Mais, en réalité, qu'est-ce que l'expérience nous montre? Rien autre chose que ceci: des mouvements réciproques. Voilà ce qu'il y a de certain, d'absolument certain; mais cela seul est certain. Il n'en est pas de même de l'attraction considérée comme cause; ce qui est le second sens que l'on attache à ce mot: ici, il ne faut plus entendre le mouvement lui-même représenté par une métaphore, mais la cause hypothétique de ce mouvement. Cette cause est-elle dans le corps ou en dehors du corps, est-elle matérielle ou spirituelle, est-elle essentielle au corps ou lui est-elle communiquée? Ce sont là des questions sur lesquelles la philosophie physique peut discuter, mais qui ne doivent pas être confondues avec les questions expérimentales que l'observation jointe au calcul a définitivement résolues. Laissons donc un instant l'attraction considérée comme cause, et prenons-la comme un effet dont provisoirement la cause nous est inconnue.

Voyons donc si l'attraction ainsi entendue, c'est-à-dire comme la chute réciproque des molécules les unes vers les autres, contredit en quoi que ce soit le principe de l'inertie. Je dis que ces deux propriétés, loin de se contredire, sont liées étroitement l'une à l'autre. C'est, en effet, parce qu'on suppose l'incapacité radicale d'un corps à se mouvoir lui-même, que l'on peut déterminer exactement les conséquences qui doivent résulter d'une attraction réciproque. [...] Tout changement de mouvement suppose une cause extérieure, et l'on est arrivé à déterminer a priori l'existence et la situation d'une planète perturbatrice, en tenant compte de tous les changements de mouvement que l'on remarquait dans l'orbite d'Uranus. Comment cela aurait-il été possible si Uranus avait été capable de se mouvoir lui-même et de varier la direction

et la vitesse de son mouvement? Toutes les découvertes dans le monde astronomique supposent donc l'inertie; et il n'y a nulle contradiction à admettre qu'un corps qui en meut un autre ne se meut pas lui-même, car c'est là ce qui a lieu en effet. Ainsi, l'inertie et l'attraction, loin de se contredire l'une l'autre, se supposent au contraire réciproquement.

Et de citer que NEWTON lui-même avertit à plusieurs reprises son lecteur «qu'il emploiera indifféremment les mots d'attraction, d'impulsion, de tendance vers un centre; en considérant ces différentes forces, non physiquement, mais mathématiquement», en sorte que le lecteur «doit bien se garder de donner à ces expressions le sens d'un mode d'action déterminé, et d'attribuer aux centres, qui ne sont que des points mathématiques, de vraies forces, dans le sens physique.» Ensuite de rappeler ce texte par lequel NEWTON entend «qu'il est inconcevable que la matière brute et inanimée puisse opérer sur d'autres corps matériels sans un contact mutuel ou sans l'intermédiaire de quelque agent immatériel; il faudrait pourtant que cela fût ainsi, en supposant avec Épicure, que la gravitation est essentielle et inhérente à la matière, et c'est là une des raisons qui m'a fait demander que vous ne m'attribuassiez pas l'opinion de la gravité innée. La supposition d'une gravité innée inhérente et essentielle à la matière, tellement qu'un corps puisse agir sur un autre à distance et au travers du vide, sans aucun intermédiaire qui propage de l'un à l'autre leur force et leur action réciproque, cette supposition, dis-je, est pour moi une si grande absurdité que je ne croie pas qu'un homme qui jouit d'une faculté ordinaire de méditer sur des objets physiques, puisse jamais l'admettre. La gravité doit être causée par un agent qui opère constamment selon certaines lois; mais j'ai laissé à la décision de mes lecteurs la question de savoir si cet agent est matériel ou immatériel.» Sous-entendu, un agent incorporant ou incorporel (esprit, éther...), agissant à surdéterminer la séparation individuée des entités distribuées dans l'espace, donc dans lequel les corps finis (bornés) seraient plongés (étant entendu que le caractère complémentaire d'infinité contient ce qui, échappant à la spatialisation, ne relève pas, comme agent limitant, du bornable).

Ce qui advient ainsi de l'attraction, en rapport aux aspects mathématiques à pouvoir rendre compte des lois de la physique,

affère également aux explications relevant des lois par lesquelles on compte et mesure dans la mécanique. En toute rigueur, dès lors qu'on souhaite éviter de renouveler les aspects occultes des scolastiques, il faut en science, à l'instigation de NEWTON, en rester aux aspects mathématiques de théorisation du constat d'expérience, sans extrapoler dans le domaine des explications physiques.

JANET rapporte encore comment la qualité occulte de la gravité, en agissant entre au moins deux corps sans agent intermédiaire à en être responsable, fit sortir NEWTON et ses disciples de la réserve qu'ils croyaient devoir s'imposer. D'où les idées d'éther, de fluides corpusculaires ultra-mondains (LESAGE), parmi d'autres tentatives restées vaines jusqu'à présent pour rendre compte d'une influence à distance sans qu'il soit besoin d'expliquer les faits au moyen d'un média de nature immatérielle.

Remarquons que ces dispositions tournent autour du concept d'étendue et d'impénétrabilité entre corps de LEIBNIZ. Ces caractères sont spécifiques des discontinuités dans le continuum des multiplicités quasi indéfinies d'individuation, auxquels ne peut être complémentaire que l'existence invariante dans un continuum absolu et infini, surdéterminant les relativités et les limitations instaurant la possibilité du principe de relation. Sont alors des considérations mixtes susceptibles de rapprocher physiciens et métaphysiciens. L'un comme l'autre sont à pouvoir reconsidérer les doutes et les opinions qui par le passé retinrent de grands savants à trancher entre matérialisme et idéalisme. En effet, rien de ce qui est actualisé au cosmos, pas un atome, pas un astre, et donc pas même la totalité des individuations matérialisées du microcosme au macrocosme, ne contient la raison de sa détermination; l'individué étant considéré séparé ou abstrait des conditions à son altérité d'être, d'avoir et de faire. Or ce qui est d'une individuation considérée dans le cadre de son espace-temps, est vrai pour toutes autres individuations.²⁶ L'individuation considérée séparément des autres, c'est-à-dire considérée en soi sans sa manifestation dans les prédicats d'être, d'avoir et de faire, n'a conséquemment aucune propriété, qualité et vertu qui puisse rendre compte de sa réalité

26. Il y a peut-être lieu dans cette conclusion de discriminer entre la totalité des individuations, et la considération des individuations ainsi qu'un tout unitaire, notamment comme complémentaire dans la théorie des ensembles.

propre, en sorte que seule la plénitude *in extenso* de l'infini existentiel et sa non relativité (l'absolu), peuvent rendre compte des caractères particuliers définissant l'ensemble des relativités et des limitations. Car tout aussi bien, si des figures géométriques rendent compte des formes réelles, alors semblablement la formulation d'une infinité mathématique rend compte d'un infini réel. Le senti du monde par le moyen duquel la pensée rebondit sur une diversification propriative, qualitative et vertuelle de ce qui est spatiotemporellement individué, implique de même un absolu d'existence qui soit autre que la totalisation des possibles distinctions relativistes dans la totalisation de l'individué.

Si, dans ma perception sensible tout est phénoménal, tout est apparence; si le fond de la chose sensible est absolument différent de cette chose elle-même écrit JANET pour conclure ce chapitre (page 78); *je dis que cette chose sensible, que j'appelle matière, n'est qu'un relatif, et se ramène à un principe supérieur, dont je ne peux plus mesurer la puissance et la dignité par le moyen de mes sens. [...] Que signifieraient, je le demande, les prétentions du matérialisme dans un système où l'on serait obligé d'avouer que la matière se ramène à un principe absolument inconnu? Dire que la matière est le principe de toutes choses, dans cette hypothèse, ne serait-ce pas comme si on disait: x , c'est-à-dire un inconnu quelconque, est le principe de toutes choses? Ce qui reviendrait à dire* (en référence à l'équation algébrique insoluble de x): «*Je ne sais pas quel est le principe des choses*», tout en posant que *c'est x .*

C'est par extension que s'il revient de ne pouvoir faire l'expérience que des aspects physiques, c'est que ceux-ci ne sont aucunement séparables d'aspects complémentairement métaphysiques, en sorte que les deux aspects, en interférant dans nos connaissances à propos du monde, ne sauraient que progresser ensemble.

Conclusion on ne peut plus raisonnable, en ce qu'elle est à la portée de chacun sans sophistication expérimentale de se représenter la réalité depuis des affinités simples dans le principe de complémentation indéfinie tendant sans terme possible d'atteindre à l'équivalence de l'existence dans le continuum absolu et infini, c'est-à-dire en lequel l'existence par complétude ne peut positivement pas varier.

Pour exemple concret du principe de complémentation d'être individuellement au monde en toute indépendance des substrats d'avoir

qui permettent précisément la relation d'être en passant par un faire particulier: le fait que les espèces vivantes, qu'on distingue du genre inanimé, bien qu'elles partagent un même substrat minéral et très probablement une origine commune, **ne sont pas interfécondes**. Des limaces pourront bien se nourrir exclusivement des salades de nos jardins, elles n'en deviendront pas plus humaines pour autant, si elles ne participent pas des réalités d'être caractérisant l'humain.

Il importe donc au premier degré de ne pas confondre autant ce qui fait avoir aux individuations en tant que choses (le constat physique), que ce qui fait être, et par suite aussi ce qui donne de l'être au devenant individualisé comme être. Par nature, les choses sont sécables, alors que les êtres, comme ce qui est, ne le sont pas. C'est précisément deux considérations complémentaires l'une à l'autre du même: cela qui caractérise la bipolarité de la réalité individuée. Pour croire en la doctrine matérialiste jusqu'à être animé de raisons sordides d'appropriations environnementales vues en tant que participation unilatérale de soi à notre environnement, des réalités complémentaires immatérielles nous échappent, à savoir que l'être, s'il se manifeste par son substrat, ne dépend pas de lui pour exister. Il faut tenir que les espèces qui sont à distinguer les espèces ont une réalité physique, à l'exemple de ce qui fait qu'on projette sur la nature des astres une gravité ressortant du moyen mathématique dans le but de rendre compte des lois physiques: autrement dit assimiler semblablement les lois biologiques ressortant de l'analyse des cas particuliers des individus vivants entre eux, aux seules fins de généraliser ce qui décide des lois biologiques. Règne de l'animé qu'on distingue précisément du matériellement inanimé pour se représenter ce qui est mû par le moyen d'impulsions extérieures, par rapport au mouvoir depuis des dispositions intérieures. Comme le dira EULER pour ce qui est de la gravité, à l'exemple du chariot qu'on pousse ou qu'on tire, l'effet sera le même en ce qui est de la gravitation entre les astres: ce qui peut en conséquence différer est l'explication qu'on en donne à partir de la direction hypothéticodéductive du raisonnement. C'est semblablement dans une même acception que l'on peut tenir les propositions inférant de considérations immatérielles dans l'explication du processus réalisant l'instance du monde depuis toutes espèces de muabilité, et plus précisément au sujet de ce qui est mû par l'endocosme, par rapport au mouvoir inertiel et aux résultantes

de forces environnementales dans l'exocosme. Selon que les causes sont projetées dans la substance matérialisant les corps, ou qu'elles le soient dans une essence spirituelle révélant l'être et ce qui est, les effets qui tombent sous les sens ne varient pas: seule l'explication change. En sorte que ce sont elles —les explications— qui changent au *prorata* de nos libres participations du monde. Que pour de mêmes faits, des explications alternent officiellement entre les époques entre matérialistes et idéalistes, ce ne peut être que jusqu'à ce que nous trouvions les bons ingrédients de la pensée à pouvoir tenir l'un et l'autre comme deux aspects du même préalablement donné en existence.

Qu'en est-il du point de vue épistémologique? Tout comme l'office du médiateur est synonyme de justice, accepter de tenir le juste milieu surdéterminant significativement la manifestation des opposés conduit immanquablement à l'entendement de plus de vérités, ou de leur approfondissement. Il est évident que les explications présentement physiques sont beaucoup plus sophistiquées que ne peuvent être les mythes d'une création du monde par Dieu en sept jours. Reste que les explications scientifiques n'en sont pas moins lacunaires de ce qui ne manquera pas d'être avancé dans l'avenir à surseoir aux présents isolements conceptuels entre métaphysique et physique. Et dans l'avenir, nous pouvons subodorer qu'il en sera de sentir le nouveau dans un même appréhendement que par le passé: ce que des penseurs avanceront de nouveau sera pour la collectivité encore au niveau de la psyché comme une semence. Car ridiculement infime devant ce qui trône en formes de vérités partagées en vue d'accomplissements collectifs dans l'époque, ce qui est novateur à pouvoir être plus vrai doit attendre patiemment sa croissance naturelle comme vérité plus complexe, ou moins réductive dans l'application qui peut en être faite au futur, sans s'imposer dans l'époque en laquelle elle voit le jour.

Une idée est avant tout génératrice, et elle arrive rarement à nourrir les motivations du penseur mentalement déjà socialement intégré. Elle ne peut presque exclusivement que participer des mentalités allant dès à présent dans leurs appréhendements avec ce qui participe des générations suivantes. Une disposition rendue évidente par l'expérience historique.

En effet, qui peut être encore convaincu en son âme et en conscience, qu'à notre époque, les conclusions scientifiques sont majoritairement neutres des questions d'intérêt, et que les interprétations du monde par les chercheurs ne se font pas en raison d'écoles d'influences matérialistes, idéologiques, politiques? C'est si vrai que la réflexion du scientifique, dès lors qu'il se veut orthodoxe à son temps, ne distingue pas entre le collectionneur de preuves montrant que les variations climatiques sont le fait de l'humanité, de ceux qui prouvent de multiples façons que la conscience vient du festin physicochimique des neurones. Ou bien encore des mercenaires en biologie — ils font front en produisant la quintessence des preuves sur commande —, confectionnant des rapports savamment rédigés par des techniciens spécialistes, que signent ensuite contre finance les grands patrons les mieux médiatisés de la recherche en l'une des disciplines biologiques. L'exactitude de la méthodologie scientifique peut bien être mise en avant, ce n'est pas elle que l'on examine dans le résultat escompté depuis des motivations à participer de son époque considérée idéologiquement isolée du processus de maturation des consciences.

1.7 LA MATIÈRE ET LA VIE

À partir des phénomènes physiques que représentent la gravité et le mouvement, corrélée aux étendues et l'impénétrabilité des corps entre eux étant vus au niveau de la strate d'individuation considérée, nous avons aperçu, avec l'aide de Paul JANET, que la doctrine matérialiste reste dépendante des dogmatiques académiques. Cela met en lumière que les académiques conclusions concernant le formalisme des savoirs faits, et par suite enseignées à l'université sous l'emprise d'une dogmatique matérialiste, sont dans l'incapacité de rendre compte de la pensée, de la vie, sans d'énormes lacunes conceptuelles faisant qu'on accumule les paradoxes.

Dans l'organisation biologique, pourtant basée sur un même substrat physicochimique que la matière dite inanimée, l'activité vivante se reconnaît précisément au moyen d'attributions nouvelles exercées, à l'encontre des lois physiques, sous l'empire diamétralement opposé des causes suivies d'effets attendus. C'est de cette disposition que la vie ajoute aux propriétés de la matière le principe de qualification. Par son moyen, ce qui est biologiquement

individué jouit d'un pouvoir cocréatif se manifestant aux travers des lois particulières de la psyché quand, dans cette circonstance, l'individu progresse en conscience d'une harmonie de son expression aux autres, ajoutant d'évidence aux coordonnées relationnelles x, y, z spécifiques du mouvement relatif entre choses, le mouvement relatif propre aux relations entre les êtres advenant dans les coordonnées du bien, du vrai et du beau.

Pour l'ensemble des individuations matérielles, les mouvements dans l'espace visent l'épuisement du potentialisé dans la réalisation des choses passant par des structures métamorphiques qui sont interdépendantes au travers des strates de complexification entre microcosme et macrocosme. Pour l'ensemble des individuations vivantes, bien qu'à des degrés pouvant aussi considérablement les éloigner les uns des autres que dans les coordonnées spécifiques aux choses corporelles, les parties répondent à des buts en vue desquels l'ensemble s'achemine en direction d'une fin visant l'épuisement du potentialisé dans les possibilités de perfectionnement. C'est pour avoir aperçu cette différence que KANT écrivit que la cause des activités des parties organisées autour de la vie est contenue dans le tout en tant que buts et moyens d'obtention internes, quand dans les masses de la matière inanimée, chaque corps ne peut répondre pour son changement qu'à des causes physiques extérieures.

Le mouvement depuis des causes extérieures répond à des lois, des gouvernements, des règles que l'on serre en physique depuis des dépenses qualificatives relevant de la psyché. Décider des causes avec effets attendus, s'accompagne complémentirement pour le vivant de libertés intérieures exercées dans le choix des moyens passant par l'utilisation de savoirs basés sur le principe de l'expérience (suite d'essais soumis à inventivité: si réussite, compilation à l'état du savoir, sinon réitération différente). Puis à un degré d'évolution ultérieur, ce choix des moyens faisant référence à l'interface physicopsychique, compose encore avec des considérations qu'on examine de plus dans un rapport opposé (tout intérieur) d'ordre psychospirituel. Ainsi sont deux codomaines complémentaires entre eux, l'un matériel qui est manifestement exocosmique, l'autre spirituel qui est à l'encontre endocosmique, se rencontrent depuis l'antiquité en une interface commune, la psyché

du vivant, d'une manière assez évanescence pour la raison de se trouver plus ou moins exprimée en comportant des zones non dites ou tacites.

Ce premier caractère à distinguer l'être vivant —la causalité avec effets attendus—, est trop prégnant pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Ce sont sur les difficultés pour en rendre compte qu'il importe donc de retenir notre attention. De ces difficultés, deux principales se détachent en priorité. La première a trait au fait que, comme moyen, ce qui régit l'activité du vivant, pour se manifester au monde extérieur, passe par son organisme biologique basé sur le même substrat physicochimique que celui du monde extérieur. Ce qui entraîne que l'activité organique spécifique à l'individu vivant comporte dans sa résultante en tant qu'effet attendu depuis des moyens vus en raison de buts particuliers, des similarités aux structures inorganiques advenant depuis des actions extérieures. En ce sens que les des potentialités de perfectionnement dans la réalisation des fins d'être (le déterminisme spirituel), avec les réalisations qui tendent à épuiser aux fins d'avoir le potentialisé en réalisations extérieures (le déterminisme matériel).

L'exemple le plus abouti de ce mixte entre structures et organisations commence dès les cristallisations: ce sont alors des formes régulières et géométriques qui remplacent des structures antérieurement amorphes, sans être encore des corps biologiquement organisés. Dans les cristaux, des atomes et molécules se groupent et s'ordonnent comme dans les organismes vivants, depuis des conditions extérieures autres que ce qui résulte des buts à partir de moyens qui animent l'activité extérieure du vivant pour utiliser le corporel en vue d'effets organiquement externes en raison d'incitations internes. C'est le rôle fonctionnel des parties organiques de l'organisme qui distingue ce qui se fait en raison de l'individuation d'être, quand les structures minérales, comme formations, ne décident que de l'individuation en tant que chose.

Des croissances cristallines rompues peuvent reprendre, au même titre que certains organismes biologiquement primaires peuvent se reconstituer après mutilation (queue du lézard). Par contre, ce qui caractérise le vivant, hors son organisation par laquelle les organes sont interdépendants, est son action déterminatrice sur son environnement en vue d'effets attendus. Sauf un substrat commun avec

le règne de l'inanimé, le règne de la vie se distingue par la reproduction, l'organisation, et l'action sur l'environnement déterminé de l'intérieur, bien que ce faisant ce soit aussi à subir des accidents au prorata de l'état entropique régnant dans le milieu extérieur.

Notons encore que ce substrat matériel organique est continuellement échangé avec le milieu extérieur, sous forme d'atomes et de molécules, même pour les substances dures comme peuvent être les éléments du squelette. Mais c'est l'organisme qui conduit ces échanges, et non pas le milieu extérieur, au fur et à mesure de la croissance spécifique à l'espèce et son vieillissement programmé, c'est-à-dire continûment entre le moment de la naissance et celui de la mort, cycle vu en tant que moyen au service des progressions de la vie passant par le processus de reproduction.

À propos de la vie croissant et décroissant entre naissance et mort, il est crucial que *cette force intérieure qui s'épuise, malgré le renouvellement des matériaux, est un fait dont les explications physicochimiques ne peuvent pas rendre compte.[...] comme nous voyons qu'il n'y a que certains corps qui sont doués de vie, il est évident que la vie n'est pas une propriété essentielle de la matière, mais le résultat d'une certaine condition particulière dans laquelle la matière se trouverait...* Cela est, puisque les organismes biologiques sont constitués des mêmes matériaux physicochimiques dans les deux règnes. Il faut donc que la vie ajoute à la matière, comme la masse matérielle ajoute aux antécédents physiques de la matière sous forme d'énergie. Et l'on doit encore remarquer que la vie exprimée depuis des phénomènes vitaux est sous-jacente à l'être individué manifesté par son moyen, et non pas au corps somatique considéré en tant que chose formée depuis des substrats matériels.

1.8 DES GÉNÉRATIONS SPONTANÉES

Sachant que les êtres vivants se reproduisent par scission cellulaire, en même temps que par reproduction sexuée, force est de tenir dès l'origine du processus le germe adéquat à permettre cette reproduction qui est totalement étrangère aux lois de la physique.

Nous ne croyons plus en la génération spontanée depuis un siècle. Aussi ce qui s'ajoute ainsi à la matière, il faut bien le situer ailleurs

que dans la matière. Car dans l'état actuel des connaissances, si des conditions physicochimiques peuvent produire des agrégats minéraux amorphes ou cristallisés, on ne conçoit pas rationnellement comment ces conditions sont possibles, en l'absence de la moindre preuve d'expérience à pouvoir nous montrer semblable transmutation: nous montrer que ce sont des conditions physicochimiques qui peuvent accréditer la responsabilité des organisations biologiques qui permettent l'individuation des êtres.

Depuis que la génération spontanée est écartée, la doctrine matérialisme reposant sur l'expérience, de façon conjointe à l'hypothèse que tout ce qui existe arrive par la matière, reste muette sur l'origine de la vie. Devant ce vide, force est de recourir au raisonnement spéculatif, et plus particulièrement considérer que ce qui fonde la nature ne relève pas de considérations monistes. Le raisonnement spéculatif échappe aux difficultés du tout matériel en conjecturant que la faisabilité du monde repose sur les activités contractuelles entre des aspects complémentaires et irréductibles entre eux. Traditionnellement, c'est ce qui distingue les actions particulières du domaine des propriétés physiques, de celui des qualifications psychiques, et enfin des valeurs d'agir depuis des vertus spirituelles d'être. Dit autrement, ce qu'on discerne depuis des classes d'attributions spécifiques de la physique des corps, de la psychique réglant la conscience des mentalités, et de la spiritualité édifiant les esprits. En contradiction au monisme du matérialisme, il s'agit des trois codomaines considérés irréductibles entre eux par nature, dont le développement fut historiquement esquissé par des idéalistes, et que l'on peut reprendre dans l'idée de concilier les oppositions doctrinales entre matérialistes et idéalistes; procédé qui est en second temps significativement plus performant que leurs séparations argumentaires, par ailleurs utiles à l'instance de concrétisation passant par l'analyse de ce qui en départage les différences.

1.9 LA MATIÈRE ET LA PENSÉE

Dans ce chapitre, Paul JANET examine le rapport de la pensée à la matière, sujet qu'il développa peu de temps après dans *Le cerveau et la pensée*, dont nous examinerons bientôt l'essentiel.

*Au premier abord, commence-t-il ce chapitre concernant la matière et la pensée, l'hypothèse qui réduit la pensée à n'être qu'une fonction du cerveau semble se présenter avec certains avantages, et n'être autre chose qu'une application rigoureuse de la méthode scientifique, car voici sur quoi elle s'appuie. Partout où l'on observe un cerveau, dit-on, on rencontre un être pensant, ou tout au moins intelligent à quelque degré; partout où manque le cerveau, l'intelligence et la pensée manquent également; enfin l'intelligence et le cerveau croissent et décroissent dans la même proportion; ce qui affecte l'un affecte l'autre en même temps. L'âge, la maladie, le sexe, ont à la fois sur le cerveau et sur l'intelligence une influence toute semblable. Or, d'après la méthode baconienne, **quand une circonstance produit un effet par sa présence, qu'elle le supprime par son absence ou le modifie par ses changements, elle peut être considérée comme la vraie cause de cet effet. Le cerveau réunit ces trois conditions dans son rapport avec la pensée: il est donc la cause de la pensée.***

C'est sur ce rapport, si bien défini par BACON, que s'est arrêté le jugement du chercheur en science contemporaine. Pourtant, ainsi que JANET le remarque, il y a encore loin pour démontrer rigoureusement les trois premières propositions avancées par anticipation sous forme de loi. Devant cette lacune, on se suffit au travers de différentes disciplines de montrer ce qui pose le rapport incident de la pensée au cerveau: proportionnalité entre masse cervicale et la puissance intellectuelle, dépenses physicochimiques et activité neuronale; cela jusqu'aux moyens qui sont de nos jours reconnus par des zones identifiées sous scanner du vécu mental... Bref, la méthode reste la même depuis plus d'un siècle, accompagnant seulement les progrès technologiques. Dans cette circonstance, conscience et pensée sont scientifiquement malmenées dans leurs fonctions à l'être afin de pouvoir coller aux observations devant les donner comme un produit du cerveau. Chaque fois qu'une équipe de spécialistes en l'une des disciplines physiologistes et biologiques sont en concurrence sur le marché mondial, on trouve quelque chose de mieux à produire la preuve en faveur de cette assertion. Mais ce n'est qu'à être plus performant que d'autres, non à en instruire la cause sur le plan de la rigueur logique, qu'on a ici raison. Le procédé ne sera conséquemment jamais à pouvoir faire l'unanimité.

Aussi, posons-nous la question de savoir comment dépasser le terrain des concurrences intestines faites autour des expériences et observations psychophysiques? À cette possibilité d'envisager un progrès dans les représentations qu'on se fait de la réalité, JANET entreprit de publier des remarques pertinentes, au point qu'il est impossible de comprendre sans volonté de les occulter, qu'elles soient tombées dans les oubliettes de l'enseignement universitaire. *L'état du cerveau dans la folie*, rapporte JANET, est une des pierres d'achoppement les plus redoutables de l'anatomie pathologique. Les uns trouvent quelque chose, et les autres ne trouvent rien, absolument rien. Suivant M. Leuret, l'un des plus éminents aliénistes, on ne trouve d'altération dans le cerveau d'un aliéné que lorsque la folie est jointe à quelque autre maladie, telle que la paralysie générale. De plus, les altérations trouvées sont tellement différentes les unes des autres, ont si peu de constance et de régularité, qu'on n'a aucune raison de les considérer comme des causes véritables. On peut tout aussi bien y voir des effets, la folie pouvant à la longue amener ces altérations. Dans ces cas, elles ne seraient, pour parler comme les médecins, que consécutives et non essentielles.

J'ajoute que, ces trois propositions fussent-elles démontrées, le matérialisme ne serait pas plus avancé: car il suffit d'admettre que le cerveau est la condition de la pensée sans en être la cause, pour que les faits mentionnés s'expliquent dans une hypothèse comme dans l'autre. Supposez, en effet, un instant que la pensée humaine soit de telle nature qu'elle ne puisse exister sans sensations, sans images et sans signes (je ne veux pas dire qu'il ne puisse pas y avoir d'autres pensées que celle-là); supposez, dis-je, que telle soit la condition de la pensée humaine: ne comprend-on pas qu'il faudrait alors un système nerveux pour rendre la sensation possible, et un centre nerveux pour rendre possibles la concentration des sensations, la formation des images et des signes? [...] Il résulterait de là que, de même qu'un aveugle privé de la vue manque d'une source de sensations, et par conséquent d'une source d'idées, de même l'esprit auquel manquerait une certaine partie du cerveau, ou qui serait atteint dans les conditions cérébrales nécessaires à la formation des images et des signes, deviendrait incapable de penser, puisque la pensée pure, sans liaison aucune avec le sensible, paraît impossible dans les conditions actuelles de

notre existence finie. On voit que les relations du cerveau avec la pensée se conçoivent aussi bien dans l'hypothèse spiritualiste que dans l'hypothèse contraire, et même les difficultés que présente celle-ci disparaîtraient dans celle-là.

Si la moitié de la population mondiale explique les troubles mentaux — folie, débilité et tous comportements anormaux — par des variations en intensité physicochimique de la masse cérébrale, en quoi l'autre moitié situant dans une contrepartie d'incidence psychospirituelle les causes de la dynamique intellectuelle des êtres et leurs dérangements moraux, aurait-elle tout faux? Sans doute vaut-il mieux pour résoudre ce désaccord les concilier dans une nouvelle approche, plutôt que les opposer dès lors qu'il s'agit de clôtures limitant l'appréhension du champ de l'existence. Une disposition montrant que la fonction mentale, en tant que substantiellement mixte, ne peut précisément pas avoir lieu sans le concours des deux aspects complémentaires démarquant le domaine de la physique, de celui de la spiritualité: corps et esprit.

Mais il ne suffit pas de montrer que les faits cités par les matérialistes s'expliquent aussi, et peut-être mieux, dans l'hypothèse contraire, car il en résulterait seulement que l'esprit doit rester indifférent et suspendu entre les deux hypothèses. Il y a plus: il y a certains faits décisifs selon nous, certains caractères éminents de la pensée qui paraissent absolument inconciliables avec le matérialisme. On sait quels sont ces faits. Quiconque a un peu étudié cette question devine que nous voulons parler de l'identité personnelle et de l'unité de la pensée. Ces faits sont bien connus, et les conséquences en ont été mille fois exposées. Est-ce notre faute si le matérialisme les omet systématiquement, et nous force sans cesse à les lui opposer de nouveau?

On ne peut matériellement prouver l'identité de soi, mais chacun par introception connaît cette identité séparée de tout autre être que soi. Chacun depuis l'antiquité sait, mais uniquement en son for intérieur, que cette identité subsiste à l'identique en dépit et indépendamment des avatars corporels du cours de la vie. Et l'on sait avec les modernes qu'on ne change pas d'identité lorsque tous les atomes du corps sont en continuel renouvellement avec ceux de notre environnement matériel. Or c'est précisément cette identité de soi qui se manifeste au travers de **trois domaines**

irréductibles et complémentaires d'expression; c'est-à-dire celui de la responsabilité de soi dans le libre-arbitre spirituel déterminateur, celui de la qualification de soi par les activités psychiques —mémoire, raisonnement, imagination, représentation, allant avec le choix des moyens déterminateurs—, et enfin celui des expressions de soi manifestées au monde extérieur par des moyens corporels déterminés.

C'est dans ces conditions que le corps se sustente à se nourrir de substances matérielles, que le mental fait de même de nourritures intellectuelles et que l'esprit progresse de nouveau à l'identique dans le domaine des décisions. Il y a dans l'association organisée et fonctionnelle autour de l'individuation d'être, concours de domaines existentiellement complémentaires. Mais il faut pour condition d'admettre cette disposition, bien évidemment que la preuve matérielle ne soit pas doctrinalement exclusive des deux autres. C'est en l'absence de cette condition, que par doctrine (par doctrine, car la condition en question n'est accréditée par aucune preuve d'expérience), le matérialiste continuera à réifier la nature de l'être, la chosifier, pour mieux ignorer l'identité personnelle par delà le corps, le mental et l'esprit qui sont, comme moyen d'expression d'une identité personnelle, en mutation constante dans la persistance de l'être. L'identité de soi est socialement fondamentale, pourtant, en tant que réalité d'être aux autres, elle est foncièrement ignorée en science contemporaine qui ne s'occupe que de l'aspect des choses.

Remarquons que la négation de l'être en science contemporaine réifiant ou chosifiant le vivant pour cause d'en réduire la réalité aux phénomènes matériels, va même à l'encontre des constitutions sociales, puisque cette identité personnelle est déterminante de la responsabilité individuelle de soi envers les autres êtres. Et c'est précisément cette communauté de faits entre substrats organiques à permettre l'expression personnelle de la personne considérée comme existante par elle-même, conjointe de l'organisation sociale identifiant une unité surdéterminatrice de l'individu à partir du concours volontariste à rendre l'harmonie des relations inter-individuelles, qui se pose comme pierre d'achoppement dans les concepts donnant l'être en tant que réalité à part entière par rapport à la réalité des choses. Au contraire des choses, l'être est insécable:

pour appartenir au monde des essences et ne pas reposer sur des substrats comme les choses, il est un et unique. Ce qui entraîne d'inévitables conséquences, dont celle que pose JANET au moyen d'un exemple et de plusieurs observations concomitantes.

Supposez trois personnes dont l'une pense une majeure, l'autre une mineure, l'autre une conclusion: aurez-vous une pensée commune, une démonstration commune? Non, il faut que les trois éléments se réunissent en un tout cohérent sur le fond d'une même conscience. La mémoire nous conduit à la même conclusion. Je ne me souviens que de moi-même..., a très bien dit M. Royer-Collard: les choses extérieures, les autres personnes n'entrent dans ma mémoire qu'à la condition d'avoir déjà passé par la connaissance; c'est de cette connaissance que je me souviens, et non de la chose elle-même. Je ne pourrais donc pas [comme source directe] me souvenir de ce qu'un autre que moi a fait, dit ou pensé. [...] Enfin nul n'est responsable que de lui-même; s'il l'est des autres, c'est dans la mesure où il a pu agir sur eux ou par eux. Comment pourrais-je répondre de ce qu'un autre a fait avant que je fusse né? Ainsi pensée, mémoire, responsabilité, tels sont les témoignages éclatants de notre identité. C'est là un des faits capitaux qui caractérisent l'esprit. Autrement dit, l'esprit qui en dernier ressort relève des êtres.

C'est en rapport à ces expériences complexifiées dans l'identité de soi qu'apparaît la rationalité de concevoir que c'est la vie de la personne qui anime un corps physique, conjointement à un corps mental et un corps spirituel, dont l'organisation fonctionnelle tripartite est pressentie servir nos relations personnelles depuis des réalités exocosmiques conjointes de réalités endocosmiques. Et c'est au moyen de cette disposition que l'on conçoit au mieux de l'expérience que le corps physique trouve son substrat dans le cosmos matériel, que le mental consiste en des procédures de 'réflexion' au sein d'une mentalisation cosmique, tandis que l'esprit, de même, trouve son invisible substrat en rapport à un codomaine spirituel. Mais une telle explication ne peut satisfaire que ceux qui s'ouvrent aux ressorts d'une pensée plus complexe —un savoir en train de se faire—, et pour la raison de ne plus se suffire de la pensée allant avec les savoirs marqués par une époque étant fixés par doctrine académique pour être enseignés dans les universités.

En supposant qu'on puisse expliquer la fixité individuée passant par les variations en substrats physiques du jeu des activités physicochimiques ou mécaniques, *il ne faut pas oublier qu'une identité ainsi produite ne sera jamais qu'une identité apparente et tout extérieure, semblable à celle de ces pétrifications où toutes les molécules végétales sont peu à peu remplacées par des molécules minérales, sans que la forme de l'objet vienne à changer. Je dis qu'un tel objet n'est pas réellement identique, et surtout qu'il ne l'est pas pour lui-même, et que dans une telle hypothèse vous ne trouverez aucun fondement à la conscience et au souvenir de l'identité. Car, je le demande, où placerez-vous le souvenir dans cet objet toujours en mouvement? Sera-ce dans les éléments, dans les molécules elles-mêmes? Mais puisqu'elles disparaissent, celles qui entrent ne peuvent pas se souvenir de celles qui sortent. Sera-ce dans le rapport des éléments? Il le faudrait, car c'est la seule chose qui dure véritablement; mais qu'est-ce qu'un rapport qui se pense soi-même, qui se souvient de lui-même, qui est responsable? Ce sont là autant d'abstractions inintelligibles dont nous faisons grâce à nos lecteurs.*

On distingue ici l'identité de ce qui est réalisé dans la chose dans une égalité substrative (elle est à faire la différence entre le tableau de l'artiste et le même qui serait issu du hasard dans la dynamique des substrats matériels livrés à eux-mêmes), de l'identité de l'être en tant qu'unique et insécable en rapport à son altérité posant la totalité des êtres. Au reste, il n'y a pas que ce rapport à considérer l'identité de la personne comme ne venant pas de ses substrats physiques. Le dispositif logique que JANET vient d'évoquer, il le continue en ce qui concerne les substrats d'une organisation mentale et ceux d'une organisation spirituelle, identiquement fonctionnelles à permettre la manifestation de l'être personnel, et non pas l'inverse.

Une telle explication néanmoins n'a encore rien qui puisse satisfaire, car l'identité de la personne n'est pas attachée à l'identité des pensées. Je puis être ballotté entre les idées et les sentiments les plus contraires sans cesser d'être moi-même: et au contraire deux hommes pensant la même chose à la fois, la série des nombres par exemple, ne deviendront pas pour cela un seul et même homme; plusieurs cordes donnant la même note ne sont pas

une seule corde. Ainsi l'identité des vibrations n'explique pas plus que la persistance de la forme la conscience de l'identité personnelle.

Ces transformations organiques en trois codomaines de réalités complémentaires et irréductibles peuvent-elles seulement se poser pour pleinement signifiantes sans aussi la genèse corollaire du devenant vers sa finalité perfectionnée d'être? N'y a-t-il pas de moindres raisons, par rapport aux exclusions matérialistes, à tenir l'individuation d'être au nœud de plusieurs réalités, et à l'épicentre de plusieurs sortes de transformations métamorphiques en raison d'un but à atteindre? Dans cette disposition, posons-nous la question de savoir si, au nom du positivisme, ce pas faire preuve de désinvolture que de considérer ainsi qu'une erreur des traditions le fait que de si nombreuses communautés humaines tinrent au travers des âges la mort physique ainsi qu'un passage vers l'au-delà?

En quoi peut-on être assuré que le point de vue positiviste officialisé chez certaines patries des modernes faisant reposer les réalisations propres à l'époque sur l'enseignement du matérialisme technoscientifique, soit l'unique source de vérité?

Considérons la diversité des religions. Toutes scrutent des réalités échappant à la matière. Déjà dans les pages du livre de l'antique civilisation égyptienne qui avait pour titre dans les symboles hiéroglyphiques *Sortie de l'âme vers la lumière*, avant qu'on le désigne par *Le livre des morts égyptiens*, en désignant pareillement le *Livre des morts tibétains*, on fixa dans l'écriture certains traits du passage dans l'au-delà: ce moment particulier par lequel on croit que naît à l'esprit celui qui meurt d'incarnation (HÉRACLITE). Mais ce passage du devenant vers plus d'être en direction de son existence endocosmique à partir de la chrysalide matérielle pourrait être tout aussi bien intermédiaire à en croire d'autres gnostiques qui marquent la médiation dans une succession de métamorphoses naturelles et progressives vers la finalisation d'être passant par l'expérience de devenir. Croire, puisque nous ne pouvons que supposer les événements par entendement, n'en ayant pas plus l'expérience que la chenille n'a celle du papillon avant sa propre métamorphose, ou pas plus connaissance que l'insecte xylophage peut avoir celle d'une charpente en bois dont elle ne participe que comme un moyen de subsistance.

Reste la prémonition intérieure traversant les millénaires, source de significations là où les mots n'ont pas encore cours. Ne pouvant pas en parler d'expérience, nous le faisons au niveau des multiples erreurs à en interpréter le sujet, tout en sachant que le fonds, lui, existe, sans quoi nous ne serions pas, et conséquemment ne pourrions même pas en parler depuis des interprétations déficientes autant qu'erronées. Dans cette disposition, entendements et prémonitions s'édifiant *a priori* ont un égal droit logique face aux possibilités du réel, que le savoir d'expérience limité aux concepts *a posteriori* à propos de réalités métamorphiques en cours de réalisation.

Revenons à la question de décider en quoi le dogme matérialiste détient la vérité, hormis son incidence pratique sur les savoirs technoscientifiques? Des schèmes mentaux sont devenus si prégnants qu'à faire usage de leurs diplômes universitaires, nombre de chercheurs ne peuvent plus voir ce qui contredit dogmatiquement l'utilisation du principe de preuve matérielle lorsque cela convient pour créditer ce auquel on est à croire jusqu'à nier la réalité portée au bénéfice ce qui s'y oppose. Il arrive même que de pouvoir contrôler les publications et le financement des recherches, on oriente les découvertes susceptibles de renforcer ces schèmes mentaux auxquels on tient, tant au niveau des collectivités, qu'à celui des spécialistes occupés de carriérisme.

Ce faisant, l'on met dans l'époque moderne au bénéfice des savoirs scientifiques une hégémonie de la civilisation occidentale, sans apercevoir que ce qui évolue inexorablement depuis la nuit des temps sont précisément des adaptations technologiques en rapport aux dimensions des collectivités humaines en évolution (tribus, fiefs, royautes et nations, unions de nations...). Les communautés variant au gré des dimensions qui permettent la complexification des relations croissant continûment, le niveau relationnel coïncide aux progressions de l'humanité au cours des âges. Dans cette progression sociale concomitante des moyens, nous pouvons concevoir que le gallot du cheval était adapté aux communications dans le contexte des dimensions localement plus réduites propres à l'antiquité. Exactement comme il est pragmatique de tenir que les transmissions hertziennes et les transports modernes conviennent à

l'avènement des communications interindividuelles qui s'effectuent aujourd'hui à la dimension planétaire. Aussi dans ce contexte, il devient concevable que l'évolution des moyens conviendront ultérieurement au champ des relations qui ne manqueront pas de croître par adaptation circonstancielle jusqu'à la dimension galactique des rapports sociaux, au fur et à mesure de l'évolution des êtres la peuplant. Incidemment, sciences et techniques progressent dans l'appropriation de notre environnement matériel, mais ce n'est certainement pas de croire au dogme matérialiste qui fera progresser l'être humain lui-même! Donc à chaque époque, ses découvertes et schèmes correspondants en rapport avec le but poursuivi en commun dans l'époque, quand le devenir de l'être reste au centre du réalisé à souder les époques entre elles.

Comptant revenir sur le sujet discriminant la pensée autrement que comme le produit du cerveau à l'éclairage du livre de JANET qu'il consacra à ce sujet, examinons uniquement ici la dernière hypothèse qu'il fait à l'occasion du présent chapitre en créditant tout d'abord la thèse matérialiste. *On peut dire que tout ne change pas dans le corps vivant, qu'il a quelque chose d'immuable et que ce quelque chose lui aussi est le fondement de l'individualité et de l'identité. Qui affirme que le cerveau tout entier se renouvelle continuellement, qu'il n'y a pas là un dernier fond où le changement ne peut pas pénétrer? C'est une hypothèse d'autant plus plausible, que nous ne voyons pas le renouvellement de la matière cérébrale. Je réponds d'abord que cela n'est indiqué par aucune observation, que ce serait là une pure hypothèse, comme l'âme elle-même, que vous appelez une hypothèse. Rien là donc qui soit pour vous un avantage au point de vue de l'observation; or, votre prétention à vous matérialistes, c'est de vous fonder sur l'observation. En second lieu, cette matière immuable cachée au fond de la matière mobile et visible, cette matière hypothétique qui constituerait l'être individuel et identique, est-elle organisée ou non? Si elle est organisée, comment échappe-t-elle aux lois de la matière organisée dont la loi fondamentale est la nutrition, c'est-à-dire l'échange des parties, c'est-à-dire encore le mouvement. Comment donc serait-elle immuable? Est-elle inorganique? Mais où avez-vous vu que la matière inorganique pût penser? L'expérience ne nous présente la pensée que liée à la matière organisée. Ainsi cette matière qui penserait ne serait semblable ni*

à la matière inorganique, ni à la matière organisée, c'est-à-dire aux deux seules espèces de matières que nous connaissions. C'est donc une matière qui échappe à l'expérience et qui par conséquent tombe sous l'objection même que vous faites à l'âme. C'est une hypothèse gratuite et commandée par les besoins de votre cause, mais nullement indiquée par les faits.

[...] L'unité du moi est un fait indubitable. Toute la question est de savoir si cette unité est une résultante, ou un fait indivisible. Mais si l'unité du moi est une résultante, la conscience qui nous atteste cette unité est aussi une résultante; et c'est bien ce que l'on soutient, non seulement dans l'école matérialiste, mais encore dans l'école panthéiste. Mais c'est ce que l'on n'a jamais prouvé, ni même expliqué. Car comment admettre et comprendre que deux parties distinctes puissent avoir une conscience commune? Qu'une individualité tout externe puisse résulter d'une certaine combinaison de parties, comme dans un automate, je le comprends; mais un tel objet ne sera jamais un individu pour lui-même; il n'aura jamais conscience d'être un moi. Or, pour le matérialisme, l'homme ne peut être autre chose qu'un automate, infiniment plus compliqué que les automates de l'art humain, mais au fond semblable à eux. Où pourra résider la conscience du moi dans une pareille machine?

1.10 LES CAUSES FINALES ET LA TRANSFORMATION DES ESPÈCES

De même que le thème précédent est tellement important qu'on le retrouve développé dans *Le cerveau et la pensée*, JANET prévient de ce que le présent chapitre est tiré d'un ouvrage concernant spécialement ce sujet.²⁷

Comme les sciences ne visent que la prédiction des phénomènes physiques susceptibles de faire suite aux états actualisés du monde se succédant dans un processus continu de transformations effectuées en aveugle, seul suffisent les chaînes réactives de cause à effet, c'est-à-dire cela qui advient ainsi qu'une suite de résultats stochastiques, par accident ou fortuitement, donc en opposition ou en contrariété de ce qui s'effectue pour cause de buts attendus depuis des raisons. Ce qui fait qu'on y refuse doctrinalement

27. Paul JANET, *Les causes finales*, Paris, 1876.

d'admettre pour ce qui est de la nature une fin attendue à l'image de ce que nous entreprenons au présent en vue d'un but escompté dans l'avenir. Mais même si l'on ne peut faire l'expérience directe de projets chez d'autres êtres que soi, puisque qu'on les suppose par projection de la conscience de nos propres désirs et de notre propre volonté, la question est de savoir si, étant par soi-même intrinsèquement un élément de la nature, en quoi il est rationnel de tenir que les transformations de la nature procèdent entièrement du hasard.

Pour y répondre, posons-nous encore la question que voici: peut-on observer un seul phénomène, une seule activité, qui ne comporte pas alternativement ici ou successivement là les deux aspects opposés et complémentaires de ce qu'on examine? JANET avoue sa difficulté à s'expliquer l'aversion des matérialistes pour faire exception, quant au principe de détermination, des deux aspects opposés à pouvoir efficacement en rendre compte.

En quoi donc l'hypothèse d'un plan et d'un dessein dans la nature (car c'est en cela que consiste la doctrine des causes finales) est-elle contraire à l'esprit scientifique? Il faut distinguer soigneusement ici deux ordres d'idées: la méthode et le fond des choses. [...] Sans doute, si nous commençons par supposer que tel phénomène a un but et un certain but, nous pouvons être entraînés par là, pour mettre les choses d'accord avec ce but imaginaire, à supprimer des faits réels et à en introduire de chimériques: il ne faut donc point partir de cette idée préconçue, et que l'expérience pourrait démentir; mais si c'est là une mauvaise méthode pour découvrir les faits (et cela même est-il vrai sans restriction?), s'ensuit-il que les faits, une fois découverts, ne révéleront pas des convenances, un plan, une intention, une finalité? Pourquoi vouloir à toute force qu'il n'y ait rien de semblable dans les choses? N'est-ce pas là un préjugé tout aussi dangereux, tout aussi trompeur que le premier, quoiqu'il lui soit contraire? Le désir de ne pas trouver de causes finales dans la nature peut m'induire à des théories chimériques aussi bien que le désir opposé. Ainsi le vrai principe de la méthode scientifique en cette circonstance doit être l'indifférence aux causes finales et non pas l'hostilité.

Ce parti pris dans les conclusions des disciplines naturalistes fait qu'on s'y persuade échapper aux polémiques en niant purement et

simplement la notion de finalité dans la nature. En sorte qu'on croit être à dire plus de vérité scientifique de ne pas supposer que l'oiseau a des ailes *pour* voler. Il faut au contraire pour être en conformité avec la doctrine matérialiste dire qu'il vole parce qu'il a des ailes, puisque c'est l'organe qui, advenant par le hasard des évolutions biologiques, doit créer la fonction. Mais en quoi, ces deux propositions sont-elles contradictoires, demande Janet. *En supposant que l'oiseau ait des ailes pour voler, ne faut-il pas que le vol résulte de la structure des ailes? Et ainsi, de ce que le vol est un résultat, vous n'avez pas le droit de conclure qu'il n'est pas de plus un but.*

Les disciplines par lesquelles on est occupé à rendre compte la vie ne pourront toujours se suffire d'explications reposant entièrement sur des causes fortuites. En présence de raisons particulières à ne pouvoir tout expliquer depuis le hasard des rencontres entre atomes et molécules: *dire d'une manière vague que la matière, en se combinant, a formé des êtres vivants, c'est ne rien dire, car le problème est précisément d'expliquer comment la matière a pu produire des êtres aptes à la vie.* D'où il arrive qu'à lire autrement que dans une conviction matérialiste LAMARCK, et aussi DARWIN, l'activité du milieu sur les espèces vivantes ressort comme résultat balancé entre données négatives et positives: le vivant a aussi un effet perturbateur sur l'environnement, et le milieu n'a pas toujours l'action plastique accompagnant l'inertie du vivant retenue par les fidèles dans les doctrines respectives.

Cette distinction entre l'action perturbatrice du milieu et son action plastique est de la plus haute importance pour la question qui nous occupe, car l'appropriation des organes aux fonctions n'étant plus l'effet du milieu, mais de la vie, le problème reste tout entier, et il s'agit toujours de savoir comment la vie, cause aveugle et inconsciente, peut accommoder toutes les parties de l'animal à leurs usages respectifs et les lier ensemble à une action commune. Dans cette doctrine, le milieu ne peut plus être invoqué comme cause, puisqu'il n'est qu'un obstacle, et que sans lui les formes organiques seraient encore plus régulières et plus harmonieuses qu'elles ne le sont.

Le milieu étant donc, de l'aveu même de Lamarck, un principe insuffisant pour expliquer la production des formes organiques, et

par conséquent leur appropriation, ce qu'il appela le pouvoir de la vie est-il de nos jours significativement plus heureux?

LAMARCK qui fait appel à ces deux nouveaux agents que désignent l'habitude et le besoin, établit consécutivement deux lois: celle par laquelle le besoin produit les organes; et celle par laquelle on rend compte de ce que l'habitude les développe et les fortifie. Si l'action de l'environnement donne son empreinte aux transformations de l'organisme, alors la cause est extérieure. C'est ainsi la nature plastique de l'organisme qui peut être mise en avant, en continuité et à l'image de l'inertie des corps matériels vis-à-vis des actions du milieu extérieur, et cet aspect montre bien la nature matérielle du substrat biologique. À l'exemple des intempéries sur les roches, il est évident que les transformations en résultant ne sont pas préméditées. Aussi peut-on évoquer pour le matériel biologique des circonstances semblables. Mais elles coïncident cependant avec l'habitude comportementale et l'inertie des réactions biologiques allant avec l'aspect passif du vivant. Or n'est pas là pour autant devoir méconnaître ce qui agit en sens opposé comme effet attendu chez les êtres vivants à partir de leur environnement et par lequel ils accommodent leur vie à des conditions coopératrices avec la matière. Ce qui donne forme aux falaises est bien le ressac des éléments marins, mais la trompe de l'éléphant et le cou de la girafe apparaissent à l'encontre la meilleure réponse interne, le choix le plus profitable comme cause face à des circonstances extérieures subies. *Eh bien! en supposant que ces causes puissent rendre compte de toutes les appropriations organiques (ce qui est plus que douteux), je dis que l'on n'aurait encore rien gagné par là, car cette puissance d'accommodation est elle-même une appropriation merveilleuse. Ici ce n'est plus seulement, comme tout à l'heure, une cause physique modelant l'animal ou le végétal du dehors; c'est un pouvoir interne concourant avec l'action externe et s'accommodant aux besoins de l'être vivant.* Car rien n'est dit depuis la seule physique qui permette de savoir comment l'être vivant possède, distinctement de la matière, son pouvoir vital faisant que si le milieu se modifie, il peut aussi s'adapter afin de vivre dans ce nouveau milieu qui lui était avant cela étranger. *Il y a une puissance de s'accommoder aux circonstances du dehors, d'en tirer parti, de les appliquer à ses besoins! Or, précisément, dans ce moyen d'adaptation, on a le premier terme définissant l'ins-*

tance en vue d'une finalité, en ce que le principe des moyens désigne, avec l'investissement de l'activité en vue d'un but, les causes avec effets attendus, et donc la responsabilité du réalisé en raison, non plus de propriétés physiques, mais de celles-là soumises à l'agent exerçant sa faculté de qualification.

Avec le refus de faire face aux déterminismes internes de la vie depuis le discours alambiqué, contourné et si souvent embarrassé du dogmatisme académique par lequel on ne reconnaît, par concurrence aux religions, que la physique du monde, se situe l'écueil du matérialisme scientifique. Mais de plus une conséquence d'être dans semblable disposition intellectuelle: l'impossibilité de pénétrer par la pensée des réalités complexifiant le niveau des significations susceptibles de relever de la coopération des formes mixtes intermédiaires entre les extrêmes que sont le matériel et le spirituel.

Au lieu de les ignorer, il importe de prendre connaissance des faits contradictoires dans les sciences de la vie, car c'est d'eux que l'on peut se faire en connaissance de cause une opinion impartiale, préalablement à toute synthèse entre éléments doctrinaux se contredisant. De ces faits, Paul JANET en rapporte un certain nombre. Mais il précise bien que là n'est pas le but, que le but est de décider si tout est redevable à des causes fortuites comme on l'avance en science. Après examen de plusieurs dispositions qui posent problème en biologie, dont est le cas de la formation de l'organe visuel, il conclut que le plus essentiel paraît en ceci: *Ce sont là les faits qu'il faudrait citer pour prouver que l'œil a été formé par des causes purement physiques, sans nulle prévision: car on aura beau citer d'innombrables espèces d'yeux; si ce sont toujours des yeux, c'est-à-dire des organes servant à voir, le principe des causes finales reste intact.*

Et de rapporter encore des cas illustrant la déficience du modèle matérialiste ne tenant pas compte des contradictions dans les observations et les expériences que sont, par exemple, ceux des nécrophores et des pompiles: *Ces animaux ont l'habitude, quand ils ont pondu leurs œufs, d'aller chercher des cadavres d'animaux pour les placer à côté de ces œufs, afin que leurs petits, aussitôt éclos, trouvent immédiatement leur nourriture; quelques-uns même pondent leurs œufs dans ces cadavres eux-mêmes. Or ce qu'il y a*

ici d'incompréhensible, c'est que les mères qui ont cet instinct ne verront jamais leurs petits et n'ont pas vu elles-mêmes leurs mères; elles ne peuvent donc savoir que ces œufs deviendront des animaux semblables à elles-mêmes, ni prévoir par conséquent leurs besoins. Chez d'autres insectes, les pompiles, l'instinct est plus remarquable encore: dans cette espèce, les mères ont un genre de vie profondément différent de leurs petits, car elles-mêmes sont herbivores, et leurs larves sont carnivores. Elles ne peuvent donc point, par leur propre exemple, présumer ce qui conviendra à leurs enfants. Recourra-t-on ici à l'habitude héréditaire? Mais il a fallu que cet instinct fût parfait dès l'origine, et il n'est pas susceptible de degrés; une espèce qui n'aurait pas eu cet instinct précisément tel qu'il est n'aurait pas subsisté, puisque les petits étant carnivores, il leur faut absolument une nourriture animale toute prête quand ils viendront au monde. Si l'on disait que les larves ont été originairement herbivores, et que c'est par hasard et sans but que la mère, attirée peut-être par un goût particulier, est allée pondre ses œufs dans des cadavres, que les petits, naissant dans ce milieu, s'y sont peu à peu habitués et d'herbivores sont devenus carnivores, puis que la mère elle-même s'est déshabituée de pondre dans des cadavres, mais que, par un reste d'association d'idées, elle a continué à aller chercher de ces cadavres, devenus inutiles pour elle, et à les placer auprès de ses propres œufs, et tout cela sans but, — on multiplie d'une manière si effroyable le nombre des accidents heureux qui ont pu amener un tel résultat, que l'on ferait beaucoup mieux, ce semble, de dire que l'on n'y comprend rien. [...] Quel intérêt y a-t-il à remplacer toute cause finale par des causes accidentelles? On ne le voit pas.

Enfin, tout tourne autour de deux orientations des concepts à propos du monde: Deux conceptions profondément différentes du monde et de la nature sont aujourd'hui en présence. Dans l'une, le monde n'est qu'une série descendante de causes et d'effets: quelque chose existe d'abord de toute éternité avec certaines propriétés primitives. De ces propriétés résultent certains phénomènes; de ces phénomènes combinés résultent des phénomènes nouveaux qui donnent naissance à leur tour à d'autres phénomènes, et ainsi à l'infini. Ce sont des cascades et des ricochets non prévus qui amènent, grâce au concours d'un temps sans limites, le monde que nous voyons. Dans l'autre, le monde est comme un être organisé et

vivant qui se développe conformément à une idée, et qui, de degré en degré, s'élève à l'accomplissement d'un idéal éternellement inaccessible dans sa perfection absolue. [...] (Dans cette dernière hypothèse, la nature) n'est pas une sorte de proverbe improvisé, où chacun parlant de son côté, il en résulterait une apparente conversation; elle est un poème, un drame savamment conduit, et où tous les fils de l'action, si compliqués qu'ils soient, se lient cependant vers un but déterminé. C'est une série ascendante de moyens vers des fins. Et de montrer que la seule solution de cette redoutable antinomie est de les concilier. Pour lui, l'idéal doit exister comme condition de ce que la pensée, pour atteindre son but, doit entrevoir où elle va, avant même de décider de l'option des moyens d'y aller (référence à la 'réminiscence' platonicienne, si mal interprétée par les modernes). Autrement dit, pour rendre compte de la faisabilité du monde, les deux doctrines, celle expliquant tout depuis les effets d'un hasard aveugle, l'autre reposant entièrement sur l'effet de la volonté, apparaissent également lacunaires, dès lors qu'on les tient séparées. Peut-être est-ce de cela que l'unicité de l'Absolu que l'on conçoit en métaphysique à permettre le continuum de ce qui est plural et relatif, échappe tout à la fois aux concepts théistes et athéistes.

Des travaux contemporains font ressortir des marqueurs génétiques favorables ou nuisibles à des comportements particuliers, mais ce qui ressort ainsi des statistiques n'est à ne pas confondre avec ce qui advient de cause à effet. Les travaux d'autres chercheurs, par exemples ceux de Michel DUYNE, montrent une influence de l'environnement familial et social sur le développement de l'intelligence chez l'enfant, ou les choix comportementaux individuels. Aussi peut-on déduire qu'une bonne santé résultant de fonctions biologiques adéquates, conjointes à des facteurs sociaux favorables, augmentent ensemble les possibilités de l'épanouissement du caractère, de la personnalité et des facultés humaines. Mais il n'y a là rien d'obligatoirement mécanique. Nous pouvons tout autant interpréter le développement individuel en validant les potentialités de l'être lui-même se réalisant au mieux de ses substrats organisés et des circonstances environnementales.

Chapitre 2

LE CERVEAU ET LA PENSÉE²⁸

Par l'artifice de quelque *clinamen* approprié (mathématique, logique, théorique), infléchir subrepticement la preuve d'expérience afin qu'elle aboutisse là où le disciple de bonne foi ne l'aurait pas attendue, mais où le maître savait déjà qu'on l'allait prouver.

E. KANT

2.1 AU SUJET DU LIVRE 'LE CERVEAU ET LA PENSÉE'

De nos jours, cela ne fait plus aucun doute: la pensée vient aux neurones, et donc nous prend le cerveau, en tant que produit de transformation de leurs festins en substrats physicochimiques! Mais cela n'a pas toujours été. Fin du XIX^e siècle avait lieu un véritable débat dont les arguments sont aujourd'hui occultés par l'évidence scientifique de ce que la vie psychique et la conscience qu'on en a résulte du travail physique des neurones. Ce qui par contre fait toujours en la circonstance continuité tient au report, chaque fois déplacé comme constat d'expérience, de ce qui sert cette conviction. La localisation de la pensée suit en effet de près l'évolution des techniques. En sortes que les savantes recherches localisant aujourd'hui les qualifications des penseurs sont mises en rapport avec des zones d'activité de l'écorce cérébrale depuis de puissants scanners détectant la moindre variation de température, sans qu'on s'aperçoive qu'il s'agit toujours de présomptions du même ordre que celles qui étaient précédemment issues des anatomistes et chirurgiens, c'est-à-dire les conclusions des phrénologistes,

28. *Le cerveau et la pensée*, Paul JANET, Paris, 1867.

des biochimistes et des physiologues qui se succèdent depuis deux siècles à expliquer la responsabilité matérielle de l'intelligence, de la conscience et de la pensée. Aujourd'hui on relie telle catégorie de pensées à telle zone d'activité thermique de l'encéphale, exactement comme hier on liait doctement des états d'âme et les sentiments particuliers aux humeurs de tel viscère ou telle partie corporelle. Qu'il y ait des interactions psychosomatiques agissant dans le sens du cerveau vers le mental et dans le sens du mental vers le cerveau est indéniable. Chacun en fait même l'expérience en prêtant quelque attention à ce qui se passe en lui. Mais décider unilatéralement que si tel état du somatique agit sur la psyché, c'est parce que la psyché est le produit du somatique, il y a loin aux déductions rationnelles. Par ce biais, il n'est en effet pas plus rationnel de démontrer que le mental n'existe que comme produit du corporel, que l'inverse.

Continuons de porter un éclairage sur cette 'croyance' contemporaine scientifiquement accréditée. La presse fait grand cas chaque fois que l'on découvre triomphalement telle disposition humaine en corrélation à ses gènes. Mais dans son principe, c'est la même sorte de preuve en continuité des phrénologues mettant en correspondance anatomique la bosse des voleurs, des criminels, ou des mathématiciens. Quelle différence en effet, sinon une différence de moyens technologiques. Percevons bien les relents de cette sorte de logique des causes. Si la pensée mentale est donnée comme sécrétion du cerveau, alors les qualités du penseur, son raisonnement, ses choix en bien, vrai et beau, **relèvent de la nature du mouvement et de l'étendue des corps au microcosme de l'organisme somatique.** Mais comment ne pas apercevoir que cette annonce est apparentée à celle qui donnerait la vapeur comme le produit de la locomotive!

Quitte à étaler des redondances sur le propos, ce n'est pas parce que nous constatons la disparition de la speakerine sur l'écran de télévision lorsqu'on en tourne le bouton, ou lorsqu'un circuit dudit appareil est endommagé, que nous concluons qu'elle est dans l'appareil en question et en partage donc la nature mécanique. Alors à quoi servent les règles de la logique si à propos de la pensée vue comme sous-produit physicochimique du cerveau on continue de raisonner aussi primitivement que les indigènes de Bornéo confrontés pour la première fois avec un poste de radio. On

enseigne en effet dans les universités que la conscience vigile accompagnant l'identité du **je** et du **moi** est le produit du cerveau, en avançant pour preuve formelle que si celui-ci est endommagé, cela à une conséquence psychologique. Mais c'est en complète contradiction avec la logique disant, au moyen d'un exemple simple autant qu'approprié que le citoyen résidant dans une capitale occupe indirectement aussi le pays qui contient ce lieu; condition qui diffère de celui qui réside outre-mer, puisqu'il ne peut être quant à lui simultanément aussi métropolitain. Ce sont de telles conditions qui montrent que propager les incohérences de ce discours ne peut répondre qu'aux besoins du dogme matérialiste. Beaucoup de faits contradictoires et embarrassants pour la doctrine assimilent la conscience au cerveau, du fait de la localisation dans le cerveau du **moi**, du **je**, mais ce peut être en tant que l'unité existentiellement insécable d'être au monde se manifeste au travers des composés de son substrat à permettre précisément la relation de soi à son altérité.

Ces faits sont cruciaux, mais constamment écartés pour ne retenir que ceux qui favorisent la doctrine par laquelle on veut réduire l'existence aux phénomènes physiquement manifestés. L'organisme biologique du vivant est composé d'un ensemble d'organes, de la même façon que la locomotive l'est depuis un ensemble de pièces mécaniques. Pour la locomotive, l'effet attendu de cet assemblage de pièces est le mouvement, le déplacement de charges pesantes, bien que l'on puisse observer de la vapeur en sortir. Une disposition que l'on peut mettre en parallèle au fait que l'organisme biologique opère un ensemble de fonctions dont l'expression de l'être est de toute évidence le destinataire. Pour l'être humain, il ne s'agit plus de locomotion de charges pesantes dans les coordonnées x , y et z de l'espace, mais dans les coordonnées propres à sa nature qui concerne son expression personnelle visant le meilleur, le plus vrai et le plus beau; même si à cet effet des déplacements dans l'espace s'avèrent indirectement exprimés. Et c'est dans cette disposition que chacun est conscient d'être à l'intérieur de son corps, tel que des fonctions organiques rendent matériellement possible sa sensibilité à ce qui lui est extérieur, tandis qu'en retour le même organisme lui permet de se manifester à ce qui constitue son altérité d'être. Que la locomotive soit hors de fonctionnement, elle ne crache plus de vapeur et les wagons restent sur place. Que

l'organisme biologique n'assure plus ses fonctions (plus de communication au monde extérieur de l'identité individuelle subsistant aux transformations continues du substrat organique, celle du 'je' conscient et du 'moi' pensant et agissant dans l'expérience d'un libre-arbitre) et la vie biologique n'est plus au vivant. Or dans les coordonnées euclidiennes, le poids matériel de la locomotive est le même en mouvement à tirer des wagons, que celui de son amas de pièces détachées qui est à ne pouvoir transmettre aucune locomotion. On ne peut alors plus parler de locomotive se mouvant de manière quantifiée relativement à d'autres objets. Le poids matériel de l'organisme biologique est identiquement le même mort ou vivant. Mais l'on ne peut dès lors plus parler de l'être incarné se manifestant dans les coordonnées qualitatives du bien, du vrai et du beau à son altérité d'être par le moyen d'un corps.

Remarquons bien les arcanes dans la continuité du raisonnement suivi par les partisans de la doctrine réduisant l'existence au manifesté. Des phrénologues qui faisaient dépendre la personnalité des formes du crâne, on passa aux physiologistes pour décider des facultés intellectuelles. Explorant successivement les différences morphologiques, les dissections anatomiques du cerveau, l'étude microscopique des synapses, puis la physicochimie neurologique, c'est une même suite dans les idées et toujours une même autorité représentative: prouver que la psyché n'a aucune réalité hors l'appareil biologique. Même avec les termes en usage nous trouvons trace de cette continuité à séduire en vue du dogme, quand l'on continue de parler de scopie en passant des savantes investigations **crânoscopiques**, à celles qui sont **radioscopiques**.

L'idée première qui est de réduire l'existence aux manifestations physiques suit donc l'évolution des technologies. Au fur et à mesure des avancées technologiques, jamais le don d'observation scrupuleux n'a fait défaut. Ce qui manque crucialement, c'est le travail de réflexion pour ne pas en rester aux interprétations réduites aux seules considérations matérielles.

Une épistémologie impartiale et pénétrante (à ne pas en rester en surfaces des choses), quitte le lieu des conflits d'école pour utiliser les ressources du raisonnement, plutôt qu'en dévier le fait à satisfaire superficiellement la polémique traversant les siècles, celle qui oppose encore de nos jours les spiritualistes aux

matérialistes. Car en cette disposition par laquelle chacun refuse ce qui diffère de son école, on n'est pas à ne pouvoir apercevoir certains faits, quand on ne les écarte pas volontairement, pour ne considérer que ceux qui donnent avantage à la doctrine. L'école de pensée qui cherche à fonder la pensée sur des constats de l'expérience physique, l'autre sur des considérations métaphysiques opposées, ne peuvent se rencontrer sans ouverture d'esprit à devoir considérer le point de vue opposé avec la même impartialité que ce qu'on défend. Il est remarquable d'apercevoir que l'examen spécieux par lequel on discrimine à des fins d'exploitation politique des critères différenciateurs entre écoles de pensée, se place souvent sur un ton condescendant apparenté à ce qui accompagne le discours raciste, autant que le boniment sexiste. Le fait qu'on réifie l'être dans la doctrine matérialiste des disciplines biologiques, n'est pas à cet égard pleinement innocent. Les échos journalistiques à faire l'actualité des découvertes scientifiques sont pleins de ces savoirs liant causalement tout et rien sur un air de supériorité.

En tant que supériorité péremptoire sur toutes autres sources de connaissances que celles passant par la preuve d'expérience matérielle, n'y aurait-il pas d'autre horizon pour la science? Quittons un moment les murs entre lesquels on cherche à démontrer l'origine matérielle de la pensée, pour le grand air et les sommets où nous la considérons appartenir à un codomaine de réalités *ad hoc*. Précisément c'est hors ces murs là qu'on peut accorder *a priori* un même droit d'existence que celui qu'on suppose avec le domaine physique du monde. Pour juger du champ de la conscience, remarquons tout d'abord que l'école anglaise du sensualisme semble dans son parcours épistémologique se limiter au reflet sur la conscience d'une image du monde par l'organe cérébral, sans inclure aussi la réflexion interprétative orientant le mental qui s'en trouve être un aspect relevant du communiqué entre penseurs suivant un parcours intellectif identifiable en tant qu'effet de groupe. Cela dit en ce que c'est à la suite du sensualisme que se construit la pensée unique satellisant dans l'époque moderne le libre mouvement des mentalités autour du matérialisme.

Remarquons encore, pour juger de cette disposition fixée sur le sensualisme, que le bébé crie et pleure bien avant de comprendre ce que son action signifie dans sa relation aux autres, et plus

particulièrement dans son incidence qualificative de son rapport à l'adulte (obtenir ce qu'il souhaite depuis des moyens adéquats). Ce cas est en effet une autre disposition à pouvoir montrer qu'en psychologie les conditionnements et le libre arbitre peuvent être avancés en tant que deux aspects d'une même attribution. Car avant la pensée qualifiante faisant suite au principe d'intention, se trouvent des états conscients, ou du moins la pensée soumise à volition s'appuie sur un préalable des états conscients qui peuvent n'être pas soumis à l'expérience passant par la sensibilité. Pour faire bref en référence au présent propos, qu'est ce que la conscience? Entre son absence (aconscience), et le pôle opposé nommé omni-conscience, peut-il y avoir autre chose qu'un échelonnement des états intermédiaires de conscience par lesquels on est à prendre conscience de cela en particulier tout en restant inconscient d'autres choses, et donc à devoir mesurer ces états conscients relativement par plus et par moins? Pour juger de cette échelle des états conscients, considérons ce que voici. On connaît la communication par des moyens physicochimiques entre parties d'une plante. Elle est généralement lente, de l'ordre du cm par minute. Sauf pour certaines sensibles, comme le Mimosa pudique dont toutes les feuilles se referment lorsqu'on en effleure une. Ou encore les plantes carnivores comme l'attrape-mouches de Vénus. Des 'muscles' referment instantanément la feuille qui est comme armée de dents et emprisonne l'insecte qui s'y aventure. Il y a encore à examiner la communication d'une plante à l'autre, ainsi qu'on le découvrit en Australie avec des Eucalyptus se défendant contre les herbivores en émettant momentanément du poison dans leurs feuilles. Ces actions et réactions sous forme de signaux physico-chimiques sans système nerveux centralisateur comme chez les animaux, évoque la possibilité d'une conscience végétale diffuse. Donc aussi des comportements, une forme primitive d'intelligence. Celui qui tiendra ces dispositions à ne rien redevoir des états de conscience, peut lui-même *«prendre conscience»* qu'il n'y a pas si longtemps qu'on niait que les animaux puissent être conscients. Sans remonter pour cela à MALEBRANCHE, une science récente assimilait encore leurs conditionnements réflexes aux causes cybernétiques de leur physicochimie organique.

Mais c'est en avant de l'arrière garde s'appuyant sur des savoirs faits et doctrinalisés, que JANET avance un cas posant question pour

assimiler la conscience au produit du cerveau. Ce cas est en cela: des expériences de conditionnement à une odeur particulière appliquée à conditionner des chenilles, montrent que le conditionnement se retrouve encore mémorisé dans le papillon, après métamorphose de la chrysalide (George-Town university, Washington). Ce fait est d'autant plus troublant que la chenille passe quasiment par un état de bouillie cellulaire avant sa métamorphose en papillon. Ou l'on a le cas d'une mémoire diffuse, ou celui d'une mémorisation au niveau des cellules, et dans ce cas une mémoire subsistant de plus avec la scission cellulaire accompagnant la reproduction. Mais si l'on reconnaît qu'une bouillie de synapses conserve la mémoire de ses états antérieurs, ou qu'une cellule regardée comme objet physique, bien qu'elle reste identique à elle-même en renouvelant constituants, comment dans le même temps ceux qui sont officiellement chargés de dire ce qui est vrai peuvent rire du peu de scientificité des travaux de Jacques BENVENISTE sur la mémoire de l'eau en homéopathie? En réduisant au silence BENVENISTE, il y a de nouveau là un cas flagrant de déficience logique dans les conclusions, des conclusions qui relèvent dès lors au titre doctrinal de croyances partisans et du procès d'intention.

La communauté scientifique tient fermement à ce que la conscience soit le résultat physicochimique de l'activité neuronale, et que les représentations mentales subjectives se réduisent à relier entre elles des perceptions de l'environnement enregistrées dans des rapports physiques à l'exemple des processeurs et mémoires de l'ordinateur. Or rien ne prouve que ce qui caractérise la vie dès le niveau cellulaire ne soit pas l'individuation d'être dont la manifestation passe par des substrats matériels, précisément comme moyen de communication environnementale.

Dans sa définition la plus stricte, le caractère qui démarque le vivant est en effet dès les unicellulaires un état de conscience entre l'intention (le projet) et l'attention (base du principe de qualification pour agir sur l'environnement). Autrement dit ce qui différencie la réactivité soumise à causalité efficiente pour les choses, de l'activité des êtres soumettant la causalité à des effets attendus: le finalisme.

Rapportons à l'appui les expériences du biologiste Toshiyuki NAKAGAKI sur le 'comportement' d'un champignon **unicellulaire**

vivant en société, donc dépourvu non seulement de cerveau, mais encore du moindre neurone. Ces expériences montrent que l'organisme en référence fait preuve d'une capacité à résoudre des problèmes et qu'il possède une mémoire dans le parcours d'un labyrinthe. C'est l'occasion de considérer l'incidence culturelle sur les conclusions de l'expérience. Confrontée à cette expérience, la communauté scientifique de culture judéo-chrétienne crie à l'imposture d'admettre une intelligence primitive en rapport à l'être unicellulaire, ou cherche des explications cybernétiques ainsi que statistiques pour faire intervenir des probabilités selon le hasard. Quand les chercheurs issus d'une culture bouddhiste et animiste (intelligence dans la nature), sont déjà préparés à saisir la manière intelligente par laquelle ce champignon résout le problème du labyrinthe. Il est évident que les asiatiques sont, à certains égards culturels, plus à même que les occidentaux, pour expérimenter le rapport entre les continuums matériel et spirituel, dès lors qu'une ouverture mentale est rendue possible sur l'esprit dans la nature par d'antiques pratiques religieuses ayant pour origine le dialogue avec l'esprit des ancêtres, alors que dans la culture issue de l'Europe, nous en restons à une certaine frilosité dans les interprétations, par suite d'une réaction épidermique des universités au possible retour des croyances en une surnature immatérielle accompagnant les religions judéochrétiennes.

Mais il ne sert à rien pour le raisonnement inductif d'accumuler des cas particuliers d'une expérience contradictoire. Terminons donc sur ce dernier cas, encore avancé uniquement à faire problème comme reliquat des preuves jugées depuis la manière contemporaine de penser en science qui consiste à reporter la preuve de vérité exclusivement sur des expériences physiques. L'abeille au 'cerveau' minuscule équivalant à environ 170000 transistors connaît son environnement et est quasi qualifiée pour agir en celui-ci dès la naissance. Cette faible innervation permet peut-être de coordonner des perceptions environnementales, mais assurément pas déterminer la complexion physique pouvant se substituer à une conscience mentale, et sans doute une conscience de groupe dans les conséquences actales. Idem des fourmis. Or entre l'inné et l'acquis, nous formons des différences classificatoires depuis le constaté, mais ce n'est en rien à pouvoir nous édifier sur des qualifications à l'envi-

ronnement exploitées depuis d'aussi rudimentaires organisations neuronales.

2.2 SUR L'AVANT-PROPOS DE JANET CONCERNANT LE MATÉRIALISME SCIENTIFIQUE

Après ce qui précède, propre à aborder de nos jours les propos de Paul JANET, prenons connaissance de ses réflexions sur ce sujet. Dans son avant-propos, Paul JANET pose les termes du problème consistant à définir la pensée en tant que produit du cerveau. En fait, il n'y a pas que la psyché qui est inféodée au produit des neurones par les scientifiques, il y a encore, par incidence indirecte, aussi la morale, en ce que si la pensée réfléchie résulte des dépenses en énergies physiques des cellules nerveuses, alors aussi l'âme perd sa réalité, puisqu'il faut dès lors limiter la morale à la logique cybernétique. Or il est indéniable, sauf mauvaise foi, que la nature morale des conduites de soi, prise au sens spirituel, diffère considérablement de la logique cybernétique. Les choix moraux peuvent même aller à l'encontre des conclusions opérées à partir de raisons logiques, en ce que celles-ci excluent des sentiments et leur rôle en psychologie. En sorte qu'à des fins d'objectivité, avec les règles de la logique, on exclut le ressenti psychologique, pour ne prendre en considération que le physiologiquement senti.

Que l'on puisse apporter la preuve des relations entre le cerveau et la pensée mentale, oui, la chose n'est pas contestable. Mais à le redire encore, c'est un abus de prétendre indexer à cette disposition que le cerveau est la source des fonctions mentales, et plus encore des fonctions morales. *Dire que de cette circonstance est le poids ou le volume du cerveau, le nombre ou la profondeur de ses plis, telle forme, telle structure, telle composition chimique, etc. n'est-ce pas dire clairement qu'on ne sait pas au juste quelle est la circonstance capitale dont il s'agit?*

En un mot, pour parler scolastiquement, l'argument des matérialistes repose sur deux prémisses, dont la majeure peut être ainsi exprimée: Si la pensée est en raison directe de l'état du cerveau, elle n'est qu'une propriété du cerveau; et la mineure est: or, il est de fait que la pensée est en raison directe de l'état du cerveau. De ces deux prémisses, la majeure a été cent fois réfutée; c'est pourquoi nous n'avons pas cru nécessaire d'y insister. Mais la

mineure n'a jamais été soumise à une critique précise et rigoureuse. C'est cette critique que nous avons essayée.

Il serait trop long d'en faire cas dans le détail de l'exposé avancé à ce propos, que le lecteur désireux d'approfondir ce sujet se reporte au texte original. Quoiqu'il en soit, ces quelques lignes conduisant l'examen en référence à l'exemple que voici suffira à éclairer le jugement sur ce sujet.

Dans le plus beau peut-être de ses dialogues, Platon, après avoir mis dans la bouche de Socrate une admirable démonstration de l'âme et de la vie future, fait parler un adversaire qui demande à Socrate si l'âme ne serait pas semblable à l'harmonie d'une lyre, plus belle, plus grande, plus divine que la lyre elle-même, et qui cependant n'est rien en dehors de la lyre, se brise et s'évanouit avec elle. Ainsi pensent ceux pour qui l'âme n'est que la résultante des actions cérébrales; mais on oublie qu'une lyre ne tire pas d'elle-même et par sa propre vertu les accents qui nous enchantent, — et que tout instrument suppose un musicien. Pour nous, l'âme est ce musicien, et le cerveau est l'instrument qu'elle fait vibrer.

Voici donc un moyen commode d'aborder le problème, car, après tout, la nature des phénomènes neurologiques diffère infiniment de ce qu'est la nature de la pensée. Or depuis LEIBNIZ, on sait que deux individuations ne peuvent occuper un même lieu, au même moment. Mais aussi, que si ces individuations possédant des organisations formées depuis des substrats complémentaires en nature (physiques, psychiques, spirituels), en représentant alors des entités séparées, elles peuvent dès lors occuper simultanément un même lieu. Autrement dit, c'est le cas d'un corps fait de substrats physicochimiques et d'une âme, en ce qu'elle repose sur des substrats précisément immatériels.

Des conséquences logiques en découlent. Ce sont celles déjà invoquées plus haut, en ce qu'il est aisé de concevoir qu'une personne qui est dans une ville se trouve simultanément dans le pays en laquelle est située cette ville; ce qui ne peut être le cas de la personne habitant le pays sans de plus demeurer dans la capitale. Car si la cité peut être dans tel pays, l'inverse n'est pas vrai. Par suite de cette disposition, il n'est pas plus difficile et tout aussi raisonnable de concevoir qu'un esprit puisse habiter la psyché, ou avoir pour patrie le penseur, quand l'entité pensante habite elle-

même un corps, sans que la disposition inverse soit vraie. Ce qui entraîne des restrictions unilatérales que l'on va voir à l'aide de l'exemple qui suit. Retenons seulement pour l'immédiat que la logique valide ces restrictions et qu'il importe d'y recourir chaque fois que nous cherchons à ne pas tomber dans le préjugé du réductionnisme, fut-il avancé par les meilleurs et si abondants spécialistes des disciplines biologiques.

Voici l'exemple en question. Pour que soit pertinente la thèse matérialiste permettant de réduire le domaine psychique à la nature physicochimique du cerveau, il faudrait que les déductions sur lesquelles on s'appuie pour notre jugement soient généralisables. Autrement dit, qu'à toute modification d'un élément organisé, auquel est contingent un effet synergique produit au sein d'un système quelconque, nous puissions faire la preuve de ce que les énoncés déduits du manifesté soient une application à la chose de l'élément perturbé, ou restauré. Or cela est bien évidemment contraire à l'expérience. À s'en convaincre, comme pour la lyre de PLATON, il suffit de l'expérience que voici: modifions le 'comportement' d'un poste de radio en agissant sur l'impédance ou la fréquence d'un quelconque élément qui tient lieu d'appareillage neurologique. Le résultat ne se fait pas attendre. Mais peut-on pour autant conclure des perturbations ainsi induites, que le chanteur et la speakerine sont, en tant qu'êtres, le produit du poste de radio? Non. Dès lors nos conclusions ne sont pas cohérentes lorsque nous portons un jugement différent quant aux produits du poste de radio, par rapport à ce que nous concluons en affirmant que la pensée est le produit du cerveau. Dans le phénoménologiquement manifesté, rien n'est avancé pour prouver la matérialité de la psyché. Qu'on ferme en effet le poste, ou qu'on s'endorme: ni la masse, ni l'organisation interne des deux systèmes de **corps matériels** — celle du poste de radio et celle du cerveau — ne se trouvent diminuées d'un iota. Et dès lors nous pouvons nous appuyer sur LEIBNIZ pour comprendre que deux entités peuvent occuper un même lieu, au même moment, si leurs individuations possèdent des organisations corporelles formées depuis des substrats qui diffèrent en genre. Et c'est le cas d'un corps fait de substrats physico-chimiques, par rapport à un corps que dans un certain entendement on nomme corps astral de l'animique: cela qui précisément anime

le corps matériel, en ce que ce corps astral est pour l'âme précisément d'une nature complémentativement immatérielle.

Exactement comme le citoyen habitant la capitale, habite aussi le pays dans lequel est situé cette capitale, alors que le provincial n'est pas aussi métropolitain, par logique, l'esprit peut être dans un corps, sans que la réciproque soit vraie. Disposition à pouvoir considérer qu'un préjudice corporel depuis des causes physiques n'entraîne pas obligatoirement la déliquescence du spirituellement formé, même si l'incidence spirituelle de l'esprit sur le corporel peut n'être plus possible, et donc entraîner le constat simplificateur allant avec les actuelles déductions scientifiques fondées sur la seule phénoménologie physique.

Des effluents fondant les sources des spécialités disciplinaires sortent le fleuve des sciences. Mais c'est à les tenir isolées d'autres sources de connaissances que, par méconnaissance du raisonnement examiné supra on y réduit toute réalité aux phénomènes matériels, avec pour conséquence de poursuivre des chimères comme par exemple celle par laquelle l'identité du cerveau se réduit à du matériel informatique. Au début de l'informatique passant par des mémoires chiffrant les kilo-octets à celui du méga-octet, certains disaient déjà que conscience et intelligence viendraient aux ordinateurs lorsque la technologie permettra d'accroître la mémoire autour du giga-octet. Maintenant que la mémoire chiffrant les téra-octets vient aux disques durs, de nouveaux oracles renvoient l'émergence de la conscience aux peta-octets: de nouveau un saut mille fois plus important. Rien ne garantit pareille doxa dont on a pris l'habitude pour l'annonce des performances scientifiques, c'est-à-dire reconduire la preuve des conclusions dans le dogme matérialiste sur des expériences qu'on reporte indéfiniment dans un avenir ouvert. Car c'est alors de la science-fiction. Comme science-fiction, beaucoup l'apprécient, et je ne suis personnellement pas le dernier. Mais pour en juger selon la raison, comment faire que l'argument, s'il s'appuie sur la quantité (référence aux seuls nombres restreignant le jugement à la logique mathématique du mesuré dans l'analyse), puisse se transmuter en attributs qui sont de l'ordre du qualitatif? C'est là le grand mystère de la logique chère à notre époque. Depuis des moyens mathématiques délaissant la logique sémiotique, la littérature scientifique est pleine de croyances à dire

incidemment, par exemple, ni plus ni moins que c'est en passant par l'œil que les photons se transforment en concepts.

Revenons après cette précision sur l'éclairage proposé par JANET depuis ce qui est avancé dans Platon: [...] *nous voyons clairement que, quel que soit le génie d'un musicien, s'il n'a aucun instrument à sa disposition, pas même la voix humaine, il ne pourra nous donner aucun témoignage de son génie; ce génie même n'aurait jamais pu naître ou se développer. Nous voyons par là comment une âme qui se trouverait liée au corps d'un monstre acéphale ne pourrait par aucun moyen manifester ses puissances innées, ni même en avoir conscience: cette âme serait donc comme si elle n'était pas. Nous voyons de plus qu'un excellent musicien qui aurait un trop mauvais instrument à sa disposition ne pourrait donner qu'une idée très imparfaite de son talent.*

En un mot, s'il n'y avait pas d'autres faits que ceux que nous venons de signaler, on pourrait conclure d'une manière à peu près sûre de l'instrument au musicien, comme du cerveau à la pensée, mesurer le génie musical par la valeur de l'instrument, comme les matérialistes mesurent le génie intellectuel par le poids, la forme, la qualité des fibres du cerveau.

2.3 LES TRAVAUX CONTEMPORAINS

Au point où nous sommes parvenus, nous pouvons au titre de l'édification de la sagesse personnelle par ce qui précède, même **sans être de la maison**, préserver notre jugement des allégations quasi autoritaires avancées au travers des travaux de spécialistes diplômés dans l'une des disciplines scientifiques. Ceci devant être précisé, puisqu'on invoque généralement la présomptueuse audace, pour ne pas dire l'outrecuidance, pour tout néophyte, de porter un jugement à titre personnel sur ce qui relève des savoirs réservés aux spécialistes. Sans doute certains travaux des spécialistes sont hors de portée du profane. Reste que juger à propos de leurs conclusions, même lorsqu'elles sont avancées dans un cadre sophistiqué, dépasse toujours ce qui affère strictement à l'expérience scientifique, dès lors qu'en considération du déduit, il y a opinion, et que l'opinion qui réfère au jugement est l'affaire de tous, qu'on ne saurait sans conséquence pour les droits humains tenir pour être

l'apanage d'une élite, ou d'une intelligentsia. L'autorité du spécialiste n'a de raison pleinement valable que restrictivement à rapporter des preuves d'expérience. À partir de ces remarques, nous suivons le raisonnement de JANET lorsqu'il écrit: *Mais quoi! s'il y a une âme, rien n'est plus scientifique que de dire qu'il y en a une; rien n'est moins scientifique que de dire qu'il n'y en a pas. Je veux bien que dans l'examen des faits on ne suppose rien d'avance; mais la condition doit être égale de part et d'autre. Celui qui ne croit qu'à la matière ne doit pas s'attribuer à lui-même le monopole de la vérité scientifique et renvoyer au pays des chimères celui qui croit à l'esprit. On peut nous demander de suspendre notre jugement; mais cette suspension ne doit être un avantage pour personne, et l'on ne doit point profiter d'un armistice pour prendre pied dans un pays disputé.*

Telles sont les règles de bonne méthode et de sérieuse impartialité qui nous guideront dans ces recherches sur le cerveau et la pensée...

2.4 LE CERVEAU CHEZ LES ANIMAUX

Pour réduire la vie psychique à la physicochimie du cerveau, les physiologistes passent par de nombreuses théories, chaque fois remises en cause, mais renouvelées à l'identique au fur et à mesure des nouvelles expériences quant aux conclusions. Et le domaine des expériences faites sur les animaux est particulièrement bien fourni, attendu que des interdictions morales limitent en droit d'expérimenter sur l'humain. Comme paroles de spécialistes dans la lignée des diplômés recevant des missions mercenaires de dire ce qui est vrai, rien n'est mieux à pouvoir écarter le jugement personnel, celui du sens commun profane, que les nombreuses expérimentations effectuées sur les cobayes animaux. Mais sur ce préalable de la mesure de la pensée au poids en substance cérébrale des animaux, je ne retiendrais de ce chapitre que ce trait plaisant évoqué par JANET: *Andrieux y fait allusion dans un de ses jolis contes. «Le cerveau d'un âne, dit-il, ne fait que la 250^e partie de son corps, tandis que celui de la souris des champs en fait la 31^e: aussi une souris a-t-elle une petite mine assez spirituelle.»*

Si maintenant, au lieu de suivre la série animale en général, nous nous renfermons dans l'espèce humaine, nous trouverons encore, comme tout à l'heure, un certain nombre de faits qui accusent une corrélation incontestable entre le cerveau et la pensée, mais aussi beaucoup de faits contradictoires et embarrassants.

Pour ce qui est de comparer le poids du cerveau dans les deux sexes, les conclusions en faveur de l'intelligence de l'homme n'ont pas manqué. Mais tous les physiologistes ne furent pas de cet avis, certains assurant le contraire, d'autres donnant également le poids du cerveau indépendant du sexe, enfin quelques-uns sont sans opinion, hésitant par exemple sur les différentes formes d'intelligence. Le nationalisme étant excité par les gouvernements qui en font à l'époque un devoir de citoyen dans la concurrence entre nations, vient ensuite la comparaison entre nationalités, ainsi qu'un préliminaire avant d'aborder des preuves montrant des différences raciales. On eut ainsi des intelligences de 1 Kg, de 1,5 Kg, et mêmes d'exceptionnelles dépassant les 2 Kg. C'est le cas du cerveau de CROMWELL, que l'on nous donne comme étant de 2231 grammes, celui de BYRON de 2238 gr. Mais certaines de ces données dépassent tant les moyennes qu'on les jugea *apocryphes* dans le milieu académique des nations ayant des rivalités frontalières. Aussi pour contrebalancer ce qui s'affirmait en langue anglaise, on donne dans la littérature de l'époque en langue allemande l'intelligence de WAGNER pour 1807 grammes, et en français celle de CUVIER pour 1829 grammes. La précision des mesures cacherait-elle en science matérialiste le défaut de perspicacité?

Pour ce qui est des idiots, on se mit d'accord pour dire que, compte tenu de ce que la masse corporelle des idiots est souvent moindre, le développement cérébral, également inférieur, ne permettait pas de conclure. Puis on délaissa ce sujet lorsqu'il épuisa ses retombées médiatiques, pour s'intéresser aux formes du crâne; science apparaissant dès lors plus positive que le poids du cerveau. Les proéminences occipitales, frontales et autres reçurent ainsi des 'signatures', jusqu'à pouvoir prévoir des bosses du crime, ou des mathématiques; les statistiques révélant par là que l'impalpabilité de la pensée laissait des traces indélébiles dans les formes de la boîte crânienne. C'est à ce moment que le sujet perdant de nouveau

le mérite de la nouveauté, la chimie biologique progressant, prit le relais. Certains chercheurs déclarèrent par exemple que le phosphore était l'agent qui permettait de penser. *En Allemagne*, rapporte JANET, *Feurbach avait pris tellement au sérieux cette théorie du phosphore, qu'il n'hésitait pas à signaler comme une cause de l'affaiblissement des caractères en Europe l'usage exagéré de la pomme de terre, en ce qu'elle est pauvre en phosphore. Pour régénérer les peuples et relever le tempérament moral de l'humanité, il proposait de remplacer la pomme de terre par la purée de pois, aliment très phosphore. Ces extravagances avaient leur origine dans le mémoire d'un savant chimiste, M. Couerbe, qui avait cru trouver en effet dans le phosphore le principe excitateur du système nerveux. Suivant lui, le cerveau des hommes ordinaires contient 2,50 pour 100 de phosphore; celui des idiots de 1 à 1,50; celui des aliénés, de 4 à 4,50. Il en concluait que «l'absence de phosphore dans l'encéphale réduit l'homme à l'état de la brute, qu'un grand excès irrite le système nerveux et le plonge dans ce délire épouvantable que nous appelons la folie, enfin qu'une proportion moyenne rétablit l'équilibre et produit cette harmonie admirable qui n'est autre chose que l'âme des spiritualistes.» À cette théorie, on a opposé que la cervelle des poissons, qui ne passent pas pour de très grands penseurs, contient beaucoup de phosphore.*

Il serait bien entendu très imprudent de soutenir que la composition chimique du cerveau n'a aucune influence sur le développement intellectuel, mais de là à conclure que des substances chimiques puissent être la cause directe de plus ou moins d'âme...

Remarquons que beaucoup de préjugés sont encore aujourd'hui apparentés pour croire que tel symptôme de pathologie psychique dépend de causes chimiques, alors qu'il s'agit de facteurs déterminants, sans rapport avec de véritables causes.

Un pas restait à faire pour établir la corrélation entre les aptitudes à la civilisation des différentes ethnies. Des ouvrages consacrèrent à l'infériorité des races noires par rapport aux européens. Du fait que des études très sérieuses établissaient la supériorité des humains sur les animaux, on en vint à montrer que le sentiment ne pouvait inférer comme opinion à propos des différences ethniques, puisque l'expérience scientifique était garante de cette vérité. Or: *pourquoi*

ne puis-je supporter l'idée de l'esclavage du noir dit JANET à ce sujet, lorsque je vois sans aucun scrupule l'esclavage du bœuf ou de l'âne? Réponse: c'est que l'on peut constater un immense intervalle entre, par exemple, les singes, et les plus inférieurs des humains. Reste que ce faisant on est encore à mesurer des différences du même, sans aucunement se préoccuper au niveau significatif de ce qu'est la vie elle-même ainsi reçue en partage.

2.6 LA FOLIE ET LES LÉSIONS DU CERVEAU

Dans les sciences physiques et chimiques, lorsque l'on veut connaître les conditions qui déterminent la production des phénomènes, on fait ce que l'on appelle des expériences: on supprime telle ou telle circonstance, on en introduit de nouvelles, on en varie les rapports, on les renverse et, par toutes sortes de comparaisons, on cherche à découvrir des effets constants liés à des causes constantes. Il est très difficile d'appliquer une telle méthode à la question qui nous occupe, au moins dans l'humanité; on ne peut à volonté, si ce n'est dans des cas très rares et avec quelques périls, jouer avec l'intelligence humaine, comme avec des vapeurs ou des gaz; mais, hélas! la nature se substituant à l'art, fait en quelque sorte à notre place de tristes expériences, lorsque, sous l'influence des causes les plus diverses, elle trouble, elle bouleverse, elle anéantit chez l'homme le sentiment et la raison. [...] Il semble qu'une si triste expérience devrait avoir au moins l'avantage de jeter quelque lumière sur le problème que nous étudions, car si l'on découvrait dans quelles conditions se trouve le cerveau lorsque la pensée s'égare, on pourrait induire de là, par opposition, les conditions normales de l'exercice de la pensée. La folie par malheur, bien loin d'éclaircir ce mystère, y introduit des obscurités nouvelles et plus profondes encore.

C'est d'abord un fait reconnu par les médecins les plus judicieux et les plus éclairés que l'anatomie pathologique, dans les maladies cérébrales, est pleine de pièges, de mystères, de contradictions. «On peut poser en principe, dit M. Jules Falret qui dans la médecine mentale soutient dignement le nom paternel, que les lésions les plus légères des membranes ou de la surface du cerveau sont accompagnées des troubles les plus marqués des fonctions intellectuelles, motrices et sensitives, tandis que les lésions les plus

considérables peuvent exister pendant de longues années dans l'encéphale sans déterminer de perturbation notable des fonctions cérébrales, quelquefois même sans donner lieu à aucun symptôme appréciable... Comment comprendre en outre l'intermittence fréquente des symptômes coïncidant avec la constance des lésions?»

En effet, dans un grand nombre de cas, le cerveau des aliénés ne présente aucune altération appréciable, quoique la folie ait duré un grand nombre d'années. De plus, comment expliquer les guérisons subites et instantanées de la folie, si elle se rattache toujours à quelque lésion physiologique? Une lésion physiologique ne se guérit pas instantanément. Il faut un certain temps pour que se reforment les tissus organiques et que se rétablissent les fonctions cérébrales, **ce qui n'est pas le cas pour les changements de personnalité**. Par ailleurs, Non seulement on ne rencontre pas toujours d'altérations organiques dans la folie, mais les altérations que l'on rencontre ne sont pas toujours les mêmes pour des symptômes psychologiques assez précisément identifiés. Mais même sans de tels cas contredisant les réductions matérialistes, rien des expériences n'est à démontrer la matérialité de la pensée.

Je vais plus loin; je suppose que l'on ait trouvé une lésion organique constante dans tous les cas de folie, ou des lésions spéciales corrélatives aux différentes espèces: je demanderai si cette lésion peut être considérée comme le fait caractéristique, essentiel, de la folie, et si elle peut servir à en donner une idée quelconque. [...] Je ne vois là qu'une liaison tout empirique entre deux ordres de faits hétérogènes, mais rien qui ressemble à une explication.

La folie est un phénomène essentiellement psychologique, de quelques accidents physiques qu'elle soit accompagnée. Les médecins le savent bien, car lorsqu'ils sortent des hypothèses pour donner une définition caractéristique de la folie, ils ne sont plus que psychologues. En voici un exemple. Il n'y a pas de médecin plus convaincu que M. Moreau (de Tours) que la folie a son siège dans une lésion du cerveau. Cependant, lorsqu'il cherche le fait caractéristique de la folie, il le trouve dans l'identité du rêve et du délire. Et en effet, il n'est pas un seul caractère du rêve qui ne se rencontre dans la folie, et réciproquement: même incohérence dans les idées, mêmes associations fausses, mêmes raisonnements

justes sur des principes faux, rapidité extrême des sensations et des idées, exagération des sensations, transformations d'une sensation interne en objet externe, etc. Dans le rêve somnambulique, les analogies se multiplient encore; le dormeur agit suivant ses conceptions erronées. Éveillez-le: s'il continue la série d'actions et de pensées que vous avez interrompue, c'est un fou. La folie est donc, suivant M. Moreau de (Tours), le rêve de l'homme éveillé. Fort bien; mais qu'est-ce qu'un rêve? C'est un état de l'âme dont les conditions physiologiques nous sont inconnues. Définir la folie par le rêve, c'est donc en donner une définition psychologique, non physiologique.

Appelez ce désordre comme il vous plaira, je l'appelle une maladie, et si vous reconnaissez l'âme comme le principe qui pense et qui sent, je ne vois pas ce qui empêche de dire que l'âme est malade lorsqu'elle pense et sent d'une manière absurde.²⁹ Que l'origine de la folie soit ou non dans les organes, toujours est-il qu'elle finit par pénétrer jusqu'à l'âme, car on ne peut nier qu'elle n'atteigne l'entendement et la sensibilité; or ce sont là certainement des facultés de l'âme. Que la maladie soit consécutive ou qu'elle soit essentielle, comme disent les médecins, toujours est-il que l'âme en est affectée. Il n'est donc pas contraire à la nature des choses que l'âme soit malade, et ce principe ne peut nous servir à rien pour décider si la folie a son siège organique, oui ou non.

Dans ce réquisitoire, il n'est aucunement contesté que des désordres qui affèrent à la fonction psychique, voire à la fonction spirituelle, puissent trouver leur cause dans le somatique, et aussi l'inverse, que le somatique ne puisse pâtir ou bénéficier de l'état de la psyché, du fait que, dans la diversité des fonctions, même en considération d'une organisation immatérielle conjointement à des organisations matérielles, c'est l'ensemble qui agit de concert en vue de l'individué qui ressort ontologiquement étant insécable, complémentirement à la divisibilité des substrats organisés.

29. Un médecin philosophe, M. Durand (de Gros), dans un livre d'ailleurs distingué (**Essai de physiologie philosophique**), s'est étonné de cette proposition, et y a vu une sorte de concession au matérialisme. Mais je ne vois pas quel avantage le matérialisme pourrait tirer de cette concession, à moins de poser en principe que toute maladie est une maladie du corps, et c'est précisément ce qui est en question.

On sait qu'un chagrin, la perte d'un être cher, une ambition déçue, peuvent entraîner des troubles somatiques bien réels. Mais nous avons vu plus haut qu'il s'agit d'un résultat insuffisant pour établir avec quelque rigueur que les manifestations psychiques —pensées, représentations, décisions—, puissent résulter du produit physico-chimique des cellules nerveuses.

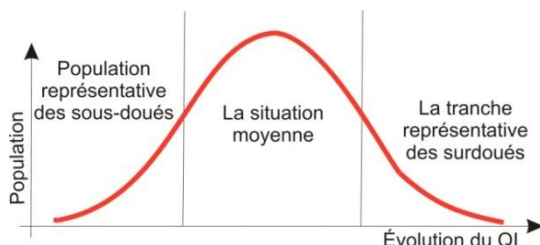
Si je viens à ressentir une grande douleur morale dans le moment où je suis occupé d'un travail intellectuel, je deviens incapable de le continuer, et si je veux m'y forcer, je ne sens mes idées ni si vives, ni si faciles, ni si suivies qu'auparavant. Une passion exclusive rend les actes raisonnables plus pénibles à accomplir. C'est là un rapport psychologique, et non organique. Supposez que ce trouble superficiel devienne plus profond, que mon libre arbitre soit suspendu, que mes idées, affranchies de leur discipline habituelle, se produisent fatalement, suivant une sorte d'automatisme: me voilà sur le chemin de la folie. Que ce délire momentané devienne chronique, c'est la folie même. Or, dans cette génération de faits, où est la nécessité d'une altération organique?

C'est là volontiers accepter qu'une suite d'événements moraux puisse avoir une répercussion sur l'état de l'organisation somatique, mais en raison de ce que les fonctions matérielles, mentales et spirituelles sont organiquement interdépendantes dans leurs contributions visant l'être et ce qui est. Tout autre est d'en juger de cause à effet, c'est-à-dire désigner la responsabilité d'un agent formé depuis l'agrégation de substrats physiques comme la cause d'un résultat particulier. Une lacune du jugement matérialiste en science est qu'à devoir pour raison doctrinale ontologiquement réifier l'être au niveau de ce qui est de son fait, on s'y retrouve dans la disposition qui impose de déduire ce qui affère à l'organisme biologique selon les mêmes lois que celles qui sont à pouvoir rendre compte du milieu matériel extérieur à n'être pas biologiquement organisé, c'est-à-dire à cela qui fait référence aux fonctions des parties en raison du tout, quand le milieu fait uniquement référence aux structures (réactions entre parties par lesquelles on identifie des propriétés particulières). Encore une fois, certes, particules, atomes et molécules peuvent être supposés identiques sans conséquence notable entre le règne de l'inanimé et celui de l'animé. Reste que l'organisme clos, en ce que toutes ses parties interdépendantes

concourent à un but commun promu en raison d'une entité ontologique supradéterminatrice de la divisibilité des substrats, nous sommes précisément devant l'inverse de ce qui se passe dans son environnement extérieur non organique: hors l'organisation, c'est comme le chacun pour soi, ou l'absence de relations interindividuelles à viser un but commun dans la dynamique des parties qui est de ce fait précisément soumise à accidents.

2.7 LE GÉNIE ET LA FOLIE

Il y a tant de définitions partisans des génies et des idiots, qu'on peut, pour s'en faire une idée susceptible de satisfaire le plus grand nombre de locuteurs, se suffire d'en classer la détermination à partir de l'évolution des populations sur une courbe de Gauss. Car entre la débilité et l'intelligence d'exception, toute position ne peut être que relative. La représentation qui suit sous forme de courbe de Gauss en est l'illustration.



Pourquoi introduire semblable représentation quantifiée échappant en principe aux catégorisations entre des extrêmes invariables? Parce que, exactement comme on ne parle plus aujourd'hui de races pour différencier l'état d'évolution ethnique, considérant que toutes les communautés humaines passent par une évolution dont la teneur est commune, les termes discriminant l'idiot du génie n'appartiennent de même quasiment plus au vocabulaire savant, pour la simple raison qu'il y a continuité dans les appréciations relevant des mesures en plus et en moins. Il est un fait qu'on peut catégoriser autour du standard établissant le QI à 100 pour ceux qui sont opportunément plus ou moins ingénieux à pouvoir satisfaire aux besoins de la vie sociale, ou qui sont conditionnés au mieux de la vie communautaire cernant des préoccupations spécifiques à l'époque. Mais si la débilité concerne une déficience d'adaptation

aux réalités par un manque de repères à permettre la vie en société, alors il s'agit d'une appréciation estimée en rapport à la population moyenne, qui n'est pas elle-même exempte de difficultés d'adaptation. Les 'génies', que ce soit dans l'art, le savoir, et les stratégies politiques sont de même souvent rejetés par leur communauté d'accueil, pour la raison de ce que leurs actes ne sont également pas assimilables aux standards caractérisant les valeurs comportementales appréciées dans l'époque, mais c'est le plus souvent avant d'être reconnus par les générations suivantes en tant que des précurseurs.

En effet, le génie peut certainement placer l'homme dans des conditions sociales très douloureuses: la supériorité d'un homme sur son temps peut lui rendre l'existence très difficile, et ainsi devenir pour lui cause occasionnelle de certaines douleurs, qui amèneraient la folie tout aussi bien chez un autre que chez lui, si elles s'y produisaient.

2.8 LES LOCALISATIONS CÉRÉBRALES

«Encore, dit M. Leuret, si les phrénologues se fussent attachés à lier exactement telle faculté à telle circonvolution déterminée, il y aurait là quelque chose de positif et digne d'examen; mais non, ils font avec un crayon des départements sur des cartes. De limites naturelles sur les crânes ou sur le cerveau lui-même, on ne se donne pas la peine d'en indiquer.» [...] (Mais) lui répond M. Flourens, on peut enlever à un animal, soit par devant, soit par derrière, soit par côté, soit par en haut, une portion assez étendue de son cerveau sans qu'il perde aucune de ses facultés.

Aussi, ce qui paraît le plus crucial pour juger des faits à l'encontre de la phrénologie, paraît tenir à ce que voici:

... Ce qui paraît avoir conduit à cette théorie, c'est ce fait de sens intime qui nous fait localiser la pensée dans cette partie de la tête; c'est là en effet, et ce n'est pas par derrière, que nous nous sentons penser. Il s'agit là d'un phénomène très complexe, qui n'a peut-être pas toute la valeur que l'on pourrait croire. En général, les localisations subjectives sont pleines d'incertitude. On sait que les amputés souffrent dans les organes qu'ils ont perdus; on sait que les lésions des centres nerveux se font sentir surtout aux

extrémités. Ce qui est plus décisif encore et se rapporte de plus près au fait en question, c'est que, d'après les phrénologues (et en cela les physiologistes leur donnent raison), les affections, les émotions, les passions, ont leur siège dans le cerveau: or il ne nous arrive jamais de les localiser là; nous n'avons pas conscience d'aimer par la tête, mais par le cœur. Ce n'est cependant pas dans le cœur qu'est le siège de l'affection. Si donc nous nous trompons en localisant dans le cœur les affections qui n'y sont pas, nous pouvons nous tromper en localisant la pensée dans la partie antérieure du cerveau.³⁰

Une dernière objection très grave contre la phrénologie, et même contre le principe des localisations cérébrales en général, se tire des vivisections, qui n'ont jamais permis de surprendre une faculté isolée des autres. Nous avons vu que, suivant M. Flourens, on peut enlever dans un animal une partie considérable du cerveau sans qu'aucune faculté soit perdue; mais, au delà d'une certaine limite, si l'une disparaît, toutes disparaissent. La contre-épreuve de cette expérience est très curieuse. On peut conduire l'opération de telle sorte que la lésion guérisse et que les fonctions renaissent. Eh bien! dès qu'une faculté renaît, toutes renaissent. Tout se perd, tout renaît à la fois.

Alors que par comparaison aux facultés psychiques, il n'en est pas de même des capacités liées à la sensibilité physiologique. Ainsi tous les nerfs sensitifs de la peau ont assurément les mêmes propriétés, et cependant un malade peut perdre la sensation de température et conserver la sensation de douleur, de tact et réciproquement. Il en est de même des autres sens; on peut avoir la perception de telle couleur et non de telle autre, ressentir encore le goût du sucre, perdre le goût du sel, etc.; ces perturbations étranges et isolées nous conduiront-elles à localiser chacune de ces sensations? Non sans doute. **Ainsi un même organe peut perdre tel de ses modes d'action sans qu'on ait le droit de mettre en doute son unité.**

30. Je sais que M. Claude Bernard a essayé de réhabiliter le cœur. Il a montré qu'il n'y a pas une seule des émotions ou affections qui ne retentisse dans le cœur, et que les plus fugitives, les plus délicates impressions du cerveau se traduisent en altérations des battements du cœur.

Pour comprendre le peu de fondement des expériences à décider d'une origine matérielle de la pensée (conclusion distincte, comme on vient de le voir, de la perturbation locale et des répercussions arrivant du fait des liaisons fonctionnelles entre plusieurs codomains de réalité) voici quelques remarques intéressantes à rappeler pour ce chapitre.

La question des rapports du cerveau et de la parole a beaucoup agité le monde médical dans ces derniers temps et a même occupé plusieurs séances de l'Académie de médecine. Dans la discussion brillante, mais un peu confuse, à laquelle elle a donné lieu, ce qui nous a paru le plus intéressant, ce sont les faits psychologiques mis en lumière par les divers observateurs, et qui ont révélé une indépendance remarquable entre diverses opérations de l'esprit, que l'on serait tenté de croire liées ensemble d'une manière indissoluble. Voici, en effet, les résultats donnés par l'observation.

Dans certains cas, on voit la faculté du langage articulé, ou entièrement perdue, ou profondément altérée; cependant l'intelligence demeure saine, dit-on; les organes vocaux sont dans un état normal, sans paralysie; enfin les autres modes d'expression (écriture, geste, dessin) continuent à subsister (Cas particuliers d'aphasie et d'aphémie).

On peut par exemple conserver la faculté d'écrire et perdre celle de lire. M. Trousseau, en citant ce fait extraordinaire, ajoute avec raison: «Aucun psychologue n'aurait osé porter l'analyse jusqu'au point d'isoler la faculté d'écrire de celle de lire. Ce que la psychologie n'eût pas osé faire, la maladie l'a réalisé.» M. Trousseau essaye d'expliquer ce fait en disant que ce malade a conservé la mémoire de l'acte et qu'il a perdu celle du signe; mais l'acte lui-même est un signe, et ce malade ne l'emploie pas au hasard, il s'en sert parfaitement et correctement pour exprimer sa pensée, ce qui est le caractère essentiel du signe. Je dirais plutôt que ce malade a conservé la faculté expressive, et qu'il a perdu la faculté interprétative. Autre chose est exprimer, autre chose est interpréter. L'enfant nouveau-né, qui exprime sa douleur par des cris, ne comprend pas encore la signification des cris chez un autre enfant. Autre chose est descendre de la chose signifiée au signe, ou

remonter du signe à la chose signifiée: deux opérations en sens inverse ne sont pas nécessairement solidaires l'une de l'autre.

Dans d'autres cas, on voit la faculté d'écrire perdue, ou du moins très altérée, et le malade conserver l'aptitude à composer et à écrire de la musique. Voici le fait signalé par M. Bouillaud: «Matériellement, la main est aussi assurée qu'elle l'était en état de santé; les lettres sont bien tracées, mais les lettres ne forment point de mots, et ne peuvent rendre une pensée quelconque..., et cependant, ayant pris un papier rayé, le malade se mit à composer quelques lignes, que sa femme exécuta sur le piano, toute stupéfaite de l'exactitude de la composition, exempte de toute faute ou erreur musicale. Il se mit ensuite à moduler de sa voix l'air écrit, et accompagna avec correction et harmonie les sons rendus par le piano.»

On remarque que ce qui est typiquement mental, c'est-à-dire la pensée symbolisante avant sa transduction en symboles, les idées 'outré-mots' en tant que formées avant que la pensée ne soit prononcée mécaniquement au niveau de l'encéphale, ou le raisonnement qui précède les opérations logiques formulées dans le langage des définitions mécaniquement pré-établies par le raisonnement antérieur, est aussi une espèce séparée de la fonction gestuelle. Et l'on saisit par là qu'atteint d'aphasie on ne puisse s'exprimer, alors même que les facultés mentales sont intactes, ou réciproquement qu'on puisse s'exprimer, mais dans une coordination déficiente au produit mental. La faculté mentale perd alors son accord avec la capacité du 'geste' à l'exprimer.

On doit aussi remarquer les degrés divers et les singulières modifications que peut présenter le fait général de l'aphasie. Ainsi, il paraît bien que souvent le langage mental subsiste, et que c'est la faculté de s'exprimer, qui seule est atteinte.

... L'un continuera à parler des idées qui lui sont le plus familières et de sa science habituelle, et perdra le souvenir des mots les plus ordinaires, comme chapeau, parapluie. — Un autre perdra la mémoire de toute une classe de mots; par exemple, des substantifs, un autre des verbes; un autre terminera tous ses mots par la même syllabe: il dira bontif pour bonjour, ventif pour vendredi.

Comment expliquer ces adaptations dans l'interface matière/mental depuis des défections opérées en rapport à des phénomènes neurologiques basés sur la physicochimie?

... On peut rapprocher des cas précédents ce que l'on appelle la substitution de mots, un malade ne trouvant pour s'exprimer que des mots absolument opposés à la pensée qu'il veut rendre.

... Quelquefois il y a un désaccord absolu entre la pensée et le vocabulaire, et, quoiqu'il soit assez impropre d'appeler aphasie ce genre de désordre, puisque ces sortes de malades parlent et parlent beaucoup, le fait n'en est pas moins curieux et assez voisin des précédents.

S'il fallait encore des preuves d'expérience avancées pour conforter notre opinion de ne pas réduire la psyché à être un produit de la matière, voici ce qui semble le moins en faveur d'une cause matérielle. C'est le fait souvent constaté du retour passager à la normale dès lors que le blocage psychologique disparaît, lorsqu'il n'y a plus conflit de volonté, c'est-à-dire quand la personne «lâche prise» au niveau mental, selon l'expression zen de tradition japonaise. En effet, on observe que *ces mêmes mots, que les malades ne peuvent prononcer, quand ils le veulent, sont prononcés au contraire avec une grande facilité, quand ils se présentent spontanément et en quelque sorte automatiquement.*

2.10 LA MÉCANIQUE CÉRÉBRALE

Jusqu'ici, nous ne nous sommes occupés que des rapports extrinsèques de la pensée et du cerveau, En effet, que la masse, le poids absolu ou relatif, les lésions matérielles, les développements anormaux, puissent correspondre à un certain degré d'intelligence, ce sont là des relations tout empiriques qui ne disent rien à l'esprit, de simples rapports de coïncidence et de juxtaposition qui laissent parfaitement obscure la question des vrais rapports, des rapports intrinsèques et essentiels du cerveau et de la pensée.

C'est qu'il faut des agents pour rendre compte des manifestations. À l'exemple de la gravité physique et de l'éther à pouvoir expliquer l'influence à distance sans intermédiaire matériel, on évoque, même de façon inexprimée ou tacite, la responsabilité d'un agent pourtant absent du rapport manifesté. C'est de même que virent le jour des

théories à propos d'un fluide vital pour rendre compte des phénomènes de cohésion organique en biologie, avec d'autres phénomènes biologiques si différents de ce que qui gouverne la matière dite inanimée. Mais ce sont alors de façon moderne des noms modernes d'actions qui remplacent avantageusement d'invisibles anges poussant ou tirant les corps matériels (la dialectique du moyen-âge), sans pour autant nous instruire des moyens réels. En sorte que de même que la gravité physique, le terme de fluide vital fut pour un moment à comprendre autrement que par l'hypothèse des esprits animaux, ce qui distingue la vie biologique: ces corpuscules spirituelles impondérables par lesquelles DESCARTES et MALEBRANCHE voyaient la possibilité des mouvements musculaires. Puis avec Briggs, la théorie vibratoire, indéfiniment divisible, du fluide psychique animant les cellules nerveuses, qu'on peut de nouveau mettre en parallèle à la transduction corpusculaire, *versus* ondulatoire, qui règne en physique.

Au cours du temps, les explications changent, s'enchaînant presque en rapport à une conscience collective spécifique de chaque époque, réglant chaque phase par laquelle la psyché humaine semble devoir passer pour acquérir progressivement sa maturité. Reste que chaque fois, par les profondeurs du raisonnement, des insatisfactions inclinent de nouveaux penseurs à chercher ce qui satisfait mieux la raison. Mais de nommer de nouveaux agents qui pourront rester inéluctablement insaisissables sur le lieu même du manifesté est déjà reconnaître le principe d'existats en lesquels on peut être par présence, sans nécessité pour être d'être comme ceci, donc en étant seulement relativement à ce qui se manifeste autrement. Différence ontologique entre l'abaléité (être *ab alio*), et l'aséité (*a se*), distinguant par rapport à l'abaléité, le fait d'être hors instance performative. Aussi est-il épistémiquement sage de prévoir dès maintenant qu'il en sera de même encore pour longtemps. Si les accomplissements possibles dans le potentialisé avec la nature humaine passent par l'imagination, des idéaux, l'inspiration et des rêves, alors subsisteront ces alternances historiques entre des périodes de démonstration partagées expliquant tout superficiellement, et la critique ultérieure faite à plus de profondeur pour ouvrir la voie sur de nouveaux progrès. Aussi pour ce qui est des explications modernes, tenons selon la raison qu'*Il n'y a rien là sans doute d'absolument impossible, et il n'est pas interdit de faire*

des recherches et des conjectures dans cette direction. Tout ce que l'on peut dire sur ces hypothèses, c'est qu'elles n'ont été ni réfutées ni établies, et qu'elles restent dans le domaine libre de la fantaisie et de la conjecture. [...] Jusqu'ici point de difficultés, et nous accorderons aisément tout ce qui précède au savant anatomiste qui ne fait ici qu'appliquer à une cellule nerveuse, ce que Leibniz disait de la monade, c'est que chacun de ses états représente tous les états antérieurs et en est comme le résumé. Mais il s'agit d'expliquer la mémoire;³¹ allons plus loin.

Allons plus loin, car même si l'on croyait fournir une explication tangible de la mémoire en rapport aux traces laissées par les événements sur les neurones, oui, on n'aurait encore rien dit de l'intelligence. L'enfant a une mémoire étonnante de ce qu'il a capacité de comprendre. Au contraire, dans les états de démence, la mémoire des affects peut être automatique et conservée intégralement, cela sans la compréhension allant avec l'interprétation des événements. Autre la liaison logique des idées et des inventions interprétatives passant par le raisonnement, autre la mémorisation du vécu sous forme de sensations, autre encore, entre les deux, l'expression des sentiments à propos du ressenti. De savoir comment imputer rationnellement tant de fonctions essentielles au seul jeu des échanges physicochimiques des cellules nerveuses, la chose est peut-être possible. Mais comment le faire sans en rendre compte en raison? Il faut alors passer du stade de l'expérience à celui de l'explication, et là nous tombons dans un domaine qui n'est plus l'apanage de la science, sinon à enseigner des conclusions formulées pour répondre à un dogme au nom de la science. En versant insensiblement sur la pente des dogmes, celle des assertions produites d'autorité, on ne saurait éluder la profonde ignorance en laquelle on s'enferme de restreindre la science aux explications matérialistes. Des explications, il est toujours possible d'en avancer pour tout et pour n'importe quoi. Du fait même que l'opinion en ce domaine ressort de l'analyse, certaines paraîtront sensées à quelques-uns, d'autres à la majorité, mais aucune n'est à pouvoir atteindre à l'universalité, tant pour une époque définie, qu'en tout temps, puisque cette universalité est précisément le fait d'accordances relevant significativement du syncrétisme, et pas restreinte à l'ana-

31. La mémoire est abordée ici dans le cadre restreint à la mécanique cérébrale.

lyse par le moyen de laquelle, en discriminant des propriétés sur le lieu de leur manifestation, on forge des oppositions doctrinales.

«Les fonctions du cerveau, dira Cuvier, supposent l'influence mutuelle, à jamais incompréhensible, de la matière divisible et du moi indivisible, hiatus infranchissable dans le système de nos idées et pierre éternelle d'achoppement dans toutes les philosophies. Non seulement nous ne comprenons pas et nous ne comprendrons jamais comment des traces quelconques imprimées dans notre cervelle peuvent être perçues de notre esprit ou y produire des images, mais, quelque délicates que soient nos recherches, ces traces ne se montrent en aucune façon à nos yeux, et nous ignorons entièrement quelle est leur nature.»

Comment adopter cette vérité sans aussi tenir que ce n'est pas de renier des croyances qui augmentera la distance entre l'ignorance et la progressions des états du savoir? Enseigner à l'université qu'on est à l'abri de croire en se plaçant dans le giron des sciences, est bien faire preuve d'un manque flagrant d'objectivité, même s'il est évident que l'expérience amoindrit le champ des superstitions. Heureusement, la sagesse personnelle subsiste pragmatiquement à traverser les âges, au delà des séparations institutionnalisées entre matérialistes et spiritualistes. Autrement dit la sagesse conservant unie d'une part le savoir d'expérience allant avec la divisibilité et l'organisation quasi indéfinie des élémentarités aux substrats et superstrats faisant la visibilité du cosmos entre microcosme et macrocosme, et de l'autre, la connaissance ontologique de l'indivisibilité de l'être: l'agent lui-même de ce qui est. C'est en cela —Cuvier l'aperçut avec justesse— que sciences physiques et sciences métaphysiques sont appelées à croître synchrétiquement ensemble par delà les oppositions doctrinales.

Le savant et profond physiologiste allemand Müller s'exprime en termes non moins significatifs (référence à CUVIER). «Il est bien vrai, dit-il, que les changements organiques du cerveau font quelquefois disparaître la mémoire des faits qui se rapportent à certaines périodes ou à certaines classes de mots, tels que les substantifs, les adjectifs; mais cette perte ne pourrait être expliquée au point de vue matériel qu'en admettant que les impressions se fixent d'une manière successive dans des portions stratifiées du cerveau, ce à quoi il n'est pas permis de s'arrêter un seul instant...

La faculté de conserver ou de reproduire les images ou les idées des objets qui ont frappé les sens ne permet pas d'admettre que les séries d'idées soient fixées dans telles ou telles parties du cerveau, par exemple, dans les corpuscules ganglionnaires de la substance grise, car les idées accumulées dans l'âme s'unissent entre elles de manières très variées, telles que les relations de succession, de simultanéité, d'analogie, de dissemblance, et ces relations varient à chaque instant.» Müller ajoute: «D'ailleurs, si l'on voulait attribuer la perception et la pensée aux corpuscules ganglionnaires et considérer le travail de l'esprit, — quand il s'élève des notions particulières aux notions générales, ou redescend de celles-ci à celle-là, — comme l'effet d'une exaltation de la partie périphérique des corpuscules ganglionnaires relativement à celle de leurs parties centrales ou de leur noyau relativement à leur périphérie, si l'on prétendait que la réunion des conceptions en une pensée ou en un jugement qui exige à la fois l'idée de l'objet, celle des attributs et celle de la copule, dépend du conflit de ces corpuscules et d'une action des prolongements qui les unissent ensemble; si l'on prétendait que l'association des idées dépend de l'action soit simultanée, soit successive, de ces corpuscules, — on ne ferait que se perdre au milieu d'hypothèses vagues et dépourvues de tout fondement.»

Pas plus que l'Église qui se croit toujours universelle, les plus grands spécialistes de disciplines scientifiques concourant, depuis des contorsions intellectuelles partisans à réduire l'immatériel au palpable, ne feront jamais que leur dogme devienne universel, cela précisément en raison de cela qu'ils laissent ainsi de côté. Pour conclure avec le plus de modération qu'on puisse souhaiter, ce qui est la marque du véritable savoir scientifique se réduit à presque rien quand il s'agit de rendre compte de l'être depuis l'expérience des choses. Cela est dit dans un même sens voulant que par la métaphysique on accède à bien peu de savoir tangible à propos des choses. La nature de l'être et son choix d'agir à son altérité à partir d'un libre arbitre intérieur dans les coordonnées du bien, du vrai, du beau, et par une manière personnalisée d'interpréter sur les planches du théâtre de l'Univers la pièce écrite hors son instance temporelle de réalisation, ne saurait indéfiniment s'expliquer depuis les seuls comportements définis

de l'extérieur par le milieu de vie, c'est-à-dire depuis l'expérience de la matière à l'exclusion de toute spiritualité.

2.11 LA PENSÉE EST-ELLE UN MOUVEMENT?

Nous voici parvenu au point de chute à pouvoir surdéterminer la notion quantifiable du mouvement des choses, par ce qui meut l'être dans les coordonnées qualitatives du bien, du beau et du vrai.

*Admettons que toutes les questions que nous avons signalées soient résolues, que l'on sache avec précision que la pensée correspond à un mouvement du cerveau, et de quel genre est ce mouvement, admettons même que l'on puisse suivre dans le dernier détail la correspondance des mouvements et des pensées: que saurons-nous de plus, si ce n'est qu'il y a là deux ordres de phénomènes constamment associés, qui même pourront être considérés comme réciproquement causes ou conditions les uns des autres, mais qui sont absolument incomparables et irréductibles? **On pourra bien dire: La pensée est liée au mouvement; mais on ne dira pas: La pensée est un mouvement.***

Or de fait, réduire la pensée au produit de la matière consiste précisément à simplifier son concept jusqu'à l'assimiler aux mouvements par lesquels on rend compte des réalités physiques.

Le mouvement est un mouvement, et la pensée est une pensée; l'un ne peut pas être l'autre. Le mouvement est quelque chose d'objectif, d'extérieur, c'est la modification d'une chose étendue, figurée, située dans l'espace. Au contraire, il m'est impossible de me représenter la pensée comme quelque chose d'extérieur: elle est essentiellement un état intérieur. Par la conscience, je ne puis saisir en moi ni forme, ni figure, ni mouvement, et par les sens, au contraire, qui me donnent la figure et le mouvement, je ne puis saisir la pensée. Un mouvement peut être rectiligne, circulaire, en spirale: qu'est-ce qu'une pensée en spirale, circulaire ou rectiligne? Ma pensée est claire ou obscure, vraie ou fausse: qu'est-ce qu'un mouvement clair ou obscur, vrai ou faux? En un mot, un mouvement pensant implique contradiction.

C'est parce que la pensée, plus proche de l'être considéré comme ontologiquement indivisible, est dans et par le temps, que l'espace propre au monde des choses nous apparaît extérieur. Écartons donc

à l'aide de JANET l'idée séduisante de réduire toute réalité à un unique substratum universel, notamment par le biais des formulations mathématiques.

Réduisant la question à des termes précis, nous disons: La pensée est-elle un phénomène que la série des phénomènes matériels amène dans son développement? Si nous circonscrivons dans l'ensemble des phénomènes matériels de l'univers cette portion limitée que nous appelons un corps, un cerveau, la pensée est-elle à ce cerveau ce que la forme ronde est à la sphère, ce que le mouvement est à la pierre qui tombe, ce que le droit ou le courbe est au mouvement? Non, la pensée a une source plus haute, et fussions-nous spinoziste, nous dirions encore que la pensée a sa source en Dieu, et que les phénomènes corporels qui l'accompagnent n'en sont que les conditions extérieures et les symboles imparfaits.

Que les plus ténues vibrations d'un éther ou de l'espace physique (l'espace physique distingué de l'espace géométrique) s'agrègent dans la gamme des ondulations énergétiques jusqu'à matérialiser des corpuscules, cela reste du domaine des explications physiques, et l'on peut cerner ce phénomène par le quantifiable avec l'avancée des mathématiques. Qu'on ajoute les phénomènes psychiques et ceux de l'esprit aux transmutations du matériel à la suite des produits physicochimiques du stade moléculaire d'agrégation, voilà qui paraît dépasser le cadre de la compréhension objective du monde pour beaucoup de gens. Ainsi que le souligne JANET, c'est déjà réduire à l'oubli le fait que les cartésiens aperçurent que *la lumière signifie deux choses bien distinctes: d'une part, quelque chose d'extérieur, la cause objective, quelle qu'elle soit, des phénomènes lumineux, cause qui subsiste pendant, avant, après la sensation, et indépendamment d'elle; d'autre part, la sensation lumineuse elle-même, qui n'est rien en dehors du sujet sentant. Or, si l'on en croit aujourd'hui les physiciens, cette cause extérieure des phénomènes lumineux, ce quelque chose qui subsiste dans l'absence de tout sujet sentant et de toute sensation actuelle, serait un mouvement vibratoire d'un milieu élastique conjectural appelé éther. On a donc raison de dire que la lumière prise en soi est un mouvement; mais, prise en soi, elle n'a rien de semblable à ce que nous appelons lumière, et tant qu'elle n'a pas rencontré un sujet*

sentant, elle n'est rigoureusement qu'un mouvement et pas autre chose. Jusqu'ici point de transformation.

Ce que nous appelons lumière en physique nécessite donc la rencontre d'un corps matériel qui ne soit pas physiquement indifférent à des phénomènes vibratoires —l'œil—, et un être dont l'incarnation lui permet d'en avoir conscience pour n'être pas de plus indifférent à des phénomènes psychiques. Pas d'objet senti sans sujet sentant, ou pas d'objectivation sans subjectivation (sinon dans la croyance académique par laquelle on enseigne dans une volonté d'aseptiser son discours que les subjections mentales sont à parasiter l'objectivité scientifique). L'illumination *in vivo* (dans l'être vivant et par réflexion sur les choses mentales), et celle qui arrive *in vitro* (dans la matière par réflexion sur les objets matériels), ne peuvent de cela que différer, malgré la confusion qui peut arriver de l'usage d'un même terme pour en désigner l'agent: la lumière. Ce n'est que dans le substrat biologique, que les phénomènes énergiquement ondulatoires du milieu physique extérieur sont sentis en tant que phénomènes lumineux, auditifs, tactiles, ou encore sous forme de chaleur. C'est alors la transformation en une nature mixte entre le matérialisé et le mentalisé, qui est nécessaire au passage du domaine physique au domaine psychique, auquel convient un égal droit d'exister que celui que les physiciens donnent à la matière. Car tout ce qui résulte du dogme matérialiste est de réduire à une même cause des effets appartenant à des domaines de réalité qui sont complémentaires entre eux.

Ainsi cette lumière sentie est toute subjective; elle n'existe que par le sujet sentant, et en lui; elle est déjà une sensation consciente et — à quelque degré — une idée. [...] On ne peut donc rien conclure de là en faveur de la transformation du mouvement en pensée.

Le raisonnement à propos de la lumière que nous avançons ici, étant considéré quelque peu libre des raisons qu'on peut avoir d'orienter les conclusions, est analogiquement comparable à ce qui est d'interpréter la chaleur. L'énergie calorique dont on rend compte en physique sous forme de mouvements ondulatoires accompagnés de la cinétique des agitations moléculaires, diffère de la chaleur qui, tout comme la lumière, participe de la nature biologique mixte entre physique et psychique. Tout comme la sensation lumineuse par rapport aux énergies physiques sous-

jacentes, la sensation de chaleur n'a pas plus de réalité physique, que psychique: elle est plus vraisemblablement cette propriété mixte à pouvoir servir d'intermédiaire entre deux aspects irréductibles d'une seule réalité, savoir, l'aspect physique et l'aspect psychique. *Ceux qui font la matière pensante rencontrent donc précisément la même pierre d'achoppement que les spiritualistes, car ils ont à expliquer, tout comme ceux-ci, le passage du matériel à l'immatériel, de l'étendue à la pensée. Encore le spiritualisme, en séparant ces deux choses, n'a-t-il devant lui que cette difficulté: comment le corps agit-il sur l'esprit et l'esprit sur le corps? Mais ses adversaires en ont une bien plus grave à résoudre, à savoir: comment le corps devient-il esprit?* Le pensé, en effet, de quelque manière qu'on l'explique, ressort métaphysiquement comme phénomène particulier de l'existence psychique de façon consécutive et complémentaiement indissociable de l'existence matérielle et de l'existence spirituelle, ainsi que trois codomaines irréductibles de la réalité dont le tout, en tant qu'insécabilité physico-psychospirituelle, ne peut conséquemment se réduire à l'une des parties subséquentes concevable dans le contexte d'un ensembledement totalisateur.³²

Un corps qui pense serait donc un corps qui se transforme en esprit. Ceux qui se laissent satisfaire par une telle hypothèse ne me paraissent pas bien exigeants.

Broussais et ses modernes disciples ont souvent recours à une échappatoire qui leur réussit assez bien auprès des esprits peu réfléchis. Lorsqu'on leur demande comment le cerveau, qui est un organe matériel, peut produire la pensée, c'est-à-dire un phénomène essentiellement immatériel, ils répondent modestement que le comment des choses nous échappe, que nous ne savons pas plus comment le cerveau pense que nous ne savons comment le soleil attire la terre, comment une bille en pousse une autre. Tout ce que nous pouvons faire, disent-ils, c'est de constater des rapports constants; or, c'est un rapport constant, établi par l'expérience, que toute pensée est liée à un cerveau, et que toutes

32. C'est ce qui concrétise la différence d'aperception lorsqu'on descend des universaux pour saisir la génération indéfinie des individuations singulières depuis l'Un, ou qu'on remonte par subsumption des cas particuliers, de généralisation en généralisation, jusqu'à pouvoir saisir l'ensemble du relationnel entre parties manifestées issues d'agrégats de divers substrats, dont les prédicats d'être, d'avoir et de faire ne concernent alors que le phénoméniquement relativable entre les parties en présence.

les modifications de la pensée se lient aux changements d'état du cerveau. Puis, prenant l'offensive à leur tour, les mêmes philosophes demandent aux spiritualistes s'ils savent eux-mêmes comment l'âme pense, et si l'on est plus éclairé sur ce comment inconnu, en admettant un substratum occulte dont nul ne se fait une idée.

Aussi JANET ajoute: *À cet habile subterfuge de l'école matérialiste, il me semble que le duc de Broglie a très pertinemment répondu, dans son savant examen de la philosophie de Broussais: «Il ne s'agit point, dit-il, de savoir comment on pense, mais qui est-ce qui pense; ce n'est pas la question du quomodo, c'est la question du quid.»* Voilà où nous en sommes dans la possibilité d'approfondir ce qui paraît un quiproquo au niveau des restrictions interprétatives. À côté de cette attitude, pour ne pas évoquer l'attribut de 'posture' du scientifique relié à l'esprit de chapelle académique par lequel il ne reconnaît pour existantes que les choses divisibles dont la réalité morphique ressort de stratifications dans les substrats (particules, atomes, molécules, corps), sans pouvoir aussi introceptivement apercevoir les êtres qui ont quant à eux une existence complémentaiement insécable, il reste l'interrogation philosophique dont les spéculations soumettent encore l'expérience au raisonnement pour nourrir une sapience personnelle ne séparant pas idéologiquement le savoir d'expérience du credo à propos de l'inexpérimentable.

La question du rapport de QUOI à COMMENT absorbant toute l'attention des scientifiques est normale. On peut même affirmer que s'il en était autrement, l'activité scientifique serait à dévier de sa fonction sociale passant par les institutions que sont l'académie et l'université. Cependant que, ce faisant, répandre la croyance que toute existence se limite à son office, voilà qui ne peut manquer à terme d'apparaître précisément la déviation de son contrat social. Ce n'est pas parce qu'il existe un contentieux historique avec le pouvoir d'Église, que le même abus de pouvoir se justifie aujourd'hui du côté des clercs scientifiques pour éluder le questionnement des rapports complémentaires s'énonçant entre POURQUOI et QUI. Et c'est précisément à résorber cet antagonisme entre matérialistes et spiritualistes que la philosophie trouve toute sa raison, tant comme connaissance reliant les deux, que comme investissement de l'action humaine depuis la sagesse des conduites de soi à ne pas

exclure l'expérience exocosmique, de l'entendement d'un endocosme complémentaire.

Sans doute à répondre au questionnement COMMENT nous ne pouvons faire que des suppositions dans les deux camps, celui des spiritualistes et celui du matérialisme. Mais bien qu'à partir de son incarnation l'être humain, auquel on accorde ontologiquement le caractère fondamental d'unité par antithèse aux choses, peut commencer de s'exprimer en trois mondes complémentaires d'une seule organisation physicospsychospirituelle. Et cela se peut de ce que le caractère d'unité de l'individuation d'être n'est pas transmissible aux substrats de son organisation tripartite (corps, mental, esprit) qui sont à lui permettre de participer du monde.

Comprenons bien le raisonnement qu'on voudrait pouvoir introduire ici. Avec la disposition qui précède, nous ne demandons pas plus de savoir par expérience comment il se peut que le cercle ne soit pas carré, dès lors que réduire l'un à l'autre ces cas de figures géométriques n'est à nos yeux pas plus compatible que la même opération portant à réduire la pensée au cerveau. Pourquoi le chien a une constitution propre aux espèces canines, pourquoi le chat en a-t-il une féline? Pourquoi la pensée distingue un produit mental? Voilà bien des interrogations qui peuvent sembler tout autant incongrues que de discuter du sexe des anges. Reste que, philosophiquement parlant, la question du COMMENT, et les réponses plausibles qu'on donne pertinemment entre COMMENT et QUOI, ne remplaceront jamais celles du rapport de POURQUOI à QUI. Remarquons bien que savoir comment un chat est chat, un chien est chien, le mental est mental, n'est pas en soi productif de sens. Mais un début de signification arrive en passant par le questionnement POURQUOI. Et l'on saisit que les caractères particuliers de se manifester comme ceci ou comme cela sont précisément la condition contingente au continuum des multiplicités quasi indéfinies d'être, d'avoir et de faire comme ceci ou comme cela par inférence relative à la possibilité de se manifester à l'environnement.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler l'expression latine du circonstanciel connu des anciens pour rendre compte de cette contingence: *«qui, quoi, qui fait quoi, avec quels moyens (le lieu), pourquoi ses motivations, comment (le choix des moyens*

réalisateurs), et quand.»³³ Sauf à tenir que le monde se réalise tout seul, par hasard et sans but dans l'expérience du monde objectif (les choses et leurs transformations), l'entendement des êtres et leur génération à partir de la dissémination d'un continuum d'existence préalable aux transformations arrivant dans celui des multiplicités quasi indéfinies de faire être et avoir se présente comme une nécessité de la raison. Cela en ce que le circonstanciel de faisabilité entre agents du faire et le fait, renferme la dénomination par laquelle nous avons l'expérience directe que c'est la personne qui fait quoi, depuis le choix des moyens, et pour tel motif, ici ou là, à ce moment ou cet autre. Nous circonscrivons ainsi le rapport de QUI à QUOI durant l'instance de réalisation performative de l'Univers: ce qui se fait en lieu, moment, motif et choix des façons de faire. C'est de cette disposition que l'on comprend en philosophie l'événement, en tant que l'événement surajoute à la simple activité phénoménique.

Car si je demande comment un sujet composé peut parvenir à l'unité de conscience, les matérialistes ne peuvent répondre sans une manifeste contradiction; tandis que je comprends sans difficulté qu'un sujet substantiellement ait conscience de son unité. Quant à m'expliquer pourquoi ce sujet est capable de penser, je ne puis le dire, et je n'ai rien à répondre, si ce n'est que c'est là sa nature, et je ne comprends pas même comment, dans quelque hypothèse que ce soit, on pourrait faire une autre réponse que celle-là.³⁴

Poursuivons encore avec JANET le présent niveau de réflexion. *On a essayé de retourner contre le spiritualisme la difficulté que nous opposons ici au matérialisme. Si un sujet étendu ne peut être le substratum de la pensée, comment un sujet inétendu peut-il penser l'étendue? Müller a exposé cette difficulté en ces termes dans sa Physiologie: «L'hypothèse de Herbert, relativement aux monades et à la matière, explique l'action de l'âme sur la matière, sans que cette âme soit elle-même matière, puisqu'il ne s'agit plus que d'un être simple agissant sur d'autres êtres simples. Mais quand on cherche à expliquer la formation, dans la monade mentale, d'idées d'objets qui occupent de l'étendue dans l'espace, on rencontre des*

33. *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?*

34. Question se posant à l'identique de celle déjà invoquée de savoir pourquoi le rond se distingue du carré.

difficultés insolubles. Le problème de tous les temps a été de concevoir comment l'affection des parties du corps occupant une certaine position relative, par exemple, celle des particules de la rétine, rangées les unes à côté des autres, peut procurer à l'âme, qui est simple et non composée de parties, la perception d'objets étendus et figurés.»

En s'exprimant ainsi, Müller semble dire que la difficulté n'existerait pas si l'âme elle-même était étendue et composée. Mais c'est alors que la perception serait impossible. La perception de l'étendue n'est pas étendue; la perception d'un carré n'est pas carrée, ni d'un triangle, triangulaire. Au contraire, tant que la représentation de l'étendue est elle-même étendue, vous restez dans le domaine de l'objectif, vous n'êtes pas dans celui de la perception: l'image dessinée sur la rétine n'est pas une perception, et si petite que soit cette image, elle ne deviendra pas une perception, tant que l'étendue n'aura pas absolument disparu. L'étendue ne peut être qu'objet et non sujet. Il suit de là que la perception suppose précisément le conflit dont on demande l'explication entre un sujet simple et un objet composé. C'est là le fait primitif et élémentaire au delà duquel il ne paraît pas qu'on puisse remonter.

Voilà ce qui pour moi a capacité d'instaurer en prémices la liaison fondamentale entre l'insécabilité d'être en référence au temps, et la sécabilité des choses posant leur étendue dans l'espace. Comment évoquer plus clairement que l'étendue est particulière à l'exocosme contenant la multiplicité réalisée de ce qui est individualisé par la substance (prédicat d'avoir); quand, en tant qu'aspect complémentaire du même, l'existence endocosmique de l'être et de ce qui est se pose à l'encontre de façon insécable le long du temps (non étendue dans l'espace)? Dans leur médiation commune, la chose considérée en soi est alors face au relationnel exocosmique, l'être considéré de même en soi est complémentaiement relation médiane à l'existence endocosmique. Et quand l'on dit qu'il peut s'agir représentativement de deux aspects du même, c'est dans la considération du Parménide de PLATON par laquelle le chemin que l'on voit monter et celui que l'on voit descendre en se retournant est strictement le même. En sorte que: [...] *De quelque manière que l'on explique la pensée, soit que l'on admette, soit que l'on rejette*

ce que l'on a appelé les idées innées, on est forcé de reconnaître qu'une très grande partie de nos idées viennent de l'expérience externe. Les idées innées elles-mêmes ne sont que les conditions générales et indispensables de la pensée, elles ne sont pas la pensée elle-même. Comme Kant l'a si profondément aperçu, elles sont la forme de la pensée; elles n'en sont pas la matière. Cette matière est fournie par le monde extérieur. Il faut donc que ce monde extérieur agisse sur l'âme pour qu'elle devienne capable de penser: il faut par conséquent un intermédiaire entre le monde extérieur et l'âme. Cet intermédiaire est le système nerveux, et comme toutes les sensations venant par des voies différentes ont besoin de se lier et de s'unir pour rendre possible la pensée, il faut un centre, qui est le cerveau. Le cerveau est donc le centre où les actions des choses externes viennent aboutir, et il est en même temps le centre d'où partent les actions de l'âme sur les choses externes.

C'est là une manière de concilier les oppositions qui relèvent, de fait, des aspects complémentaires du même. Mais ce n'est pas tout, et nous ne pouvons pas situer là le terme du jugement en la matière. On sait, avec l'école empirique et sensualiste, que le mental ne pense pas sans images, ni sans signes. Les images et les signes qui eux-mêmes symbolisent des images, sont donc parmi les supports de la pensée. Le cerveau n'est alors pas seulement l'organe centralisant les sensations corporelles éparses, mais encore le lieu du produit mental: imagination et sensation, relevant au sens organisationnel d'une autre nature partageant un même espace en commun. On comprend donc que l'être humain, dans les conditions de son incarnation, ne peut guère penser sans cerveau, bien que nous ne puissions rationnellement pas tenir la pensée comme le produit physicochimique des neurones.

Chapitre 3

LES CAUSES FINALES — LIVRE I

Voici le dernier ouvrage de Paul JANET qu'on examine ici. C'est le plus magistral, objet le plus abouti de ses réflexions à ne pas rejeter en philosophie les acquis d'un entendement spirituel et métaphysique avec l'avènement des sciences expérimentales limitées aux aspects physiques du monde.

3.1 LE PROBLÈME

Le terme de cause finale (causa finalis) a été introduit dans la langue philosophique par la scolastique.³⁵ Il signifie le but (finis) pour lequel on agit, ou vers lequel on tend, et qui peut être par conséquent considéré comme une cause d'action ou de mouvement. Aristote l'explique ainsi: Une autre sorte de cause, dit-il, est le but, c'est-à-dire ce en vue de quoi (το ου ἐνεκα) se fait l'action: par exemple, en ce sens, la santé est la cause de la promenade. Pourquoi untel se promène-t-il? c'est, disons-nous, pour se bien porter; et en parlant ainsi, nous croyons nommer la cause.»

Examinons de près le caractère propre et singulier de ce genre de cause. Ce qui la caractérise, c'est que, suivant le point de vue où l'on se place, le même fait peut être pris soit comme cause, soit comme effet. La santé est sans doute la cause de la promenade; mais elle en est aussi l'effet. D'une part la santé n'arrive qu'après la promenade, et par elle: c'est parce que ma volonté, et, par ses ordres, mes membres ont exécuté un certain mouvement, que le bien-être s'en est suivi; mais d'un autre côté, en un autre sens, c'est pour obtenir ce bien-être que je me suis promené: car sans

35. Aristote ne l'emploie jamais; il dit: **le but** (το τέλος), **le en vue de quoi** (το ου ἐνεκα), mais jamais **la cause finale** (αιτια τελική). Il en est de même des autres causes qu'il désigne toujours par des substantifs (υλή, ειδος, αρχη, κτήσεως). Ce sont les scolastiques qui ont transformé ces substantifs en adjectifs: causa **materialis**, **efficiens**, **formalis**, **finalis**.

l'espoir, sans le désir, sans la représentation anticipée du bienfait de la santé, peut-être ne serais-je pas sorti, et mes membres seraient-ils restés en repos. [...] Ainsi une cause finale est un fait qui peut être en quelque sorte considéré comme la cause de sa propre cause: mais, comme il est impossible qu'il soit cause avant d'exister, la vraie cause n'est pas le fait lui-même, mais son idée. En d'autres termes, c'est un effet prévu, et qui n'aurait pas pu avoir lieu sans cette prévision.

En note, JANET pousse l'analyse situationnelle en distinguant avec HARTMANN quatre moments susceptibles d'expliquer la notion de finalité: 1° la représentation du but à atteindre (cela qui est voulu en rapport à la fonction de l'esprit); 2° la représentation du choix des moyens (c'est le parcours de l'instance qualificatrice que l'on identifie avec le travail mental); 3° la matérialisation proprement dite du projeté à partir des moyens retenus (c'est l'instance à laquelle convient l'ouvrage dont l'agent est l'ouvrier de par ses artifices: l'art de réaliser); 4° enfin, la finalité coïncidant à la représentation du voulu (elle épuise dans le réalisé le spirituellement potentialisé).

En référence à ce parcours réalisateur depuis un projet, il est important de noter que l'ordre d'exécution matérialisé reproduit, en sens inverse, l'ordre d'exécution afférant au mentalement représenté. En sorte que ce qui est le dernier dans l'exécution du parcours réalisateur (le but) est premier dans celui de la conception (l'idée du but à atteindre). On voit combien **les réflexions** dans l'organe mental portent bien leur nom, puisque s'y forme une image précisément symétrique au parcours matériellement réalisateur.

*Pour qu'un fait soit appelé cause finale, il faut que toute la série des phénomènes qui est appelée à le produire, lui soit subordonnée. Mais cette condition sous-entend bien entendu la préexistence idéalisatrice, dont la suite matérialisée est tout à la fois effet attendu et résultat. Aussi: Reprenant et corrigeant la définition donnée plus haut, nous dirons donc que la cause finale, telle qu'elle nous est donnée dans l'expérience est un effet, sinon prévu, du moins **prédéterminé**,³⁶ et qui, en raison de cette prédétermination, conditionne et commande la série de*

36. C'est ainsi que Hegel définit lui-même la finalité: *das vorherbestimmte*, Phil. de la nat., § 366.

phénomènes dont il est en apparence la résultante: c'est donc, encore une fois, un fait qui peut être considéré comme la cause de sa propre cause. D'où l'éternelle et amusante question de savoir qui de l'œuf et de la poule est premier. En effet, *en un sens, l'œil est la cause de la vision; en un autre sens, la vision est la cause de l'œil.* On se représentera donc, ainsi que l'a dit Kant, la série des causes finales comme un renversement de la série des causes efficientes. Les deux séries sont identiques quand l'une est symétrique de l'autre. Toute l'opposition entre matérialistes et spiritualistes à propos de la faisabilité du monde vient de là. Aussi leur légitimité arrive de leur rapprochement philosophique en un concept moins lacunaire que ce qui arrive de leur séparation. Car le point de vue physicaliste n'est pas sans aberration dans les perspectives du tout, si ce par lequel on descend de cause à effet la série matériellement réalisatrice, occulte le point de vue téléologique par lequel on rend compte des antécédents déterminateurs. Cela en tant que le choix des moyens répondant à des intentions se concrétise depuis la seconde phase matériellement réalisatrice qui représente l'investissement de l'acte jusqu'à obtention des effets attendus.

Des vérités premières et de premiers ou fondamentaux principes apparaissent *a priori* par entendement pour former dans le pensé ce qui ne dépend pas de l'expérience. Ces vérités premières et ces premiers principes sont tellement évidents et impérieux pour l'intelligence du monde que ce qu'on en pense à propos en dépend. Même si une déduction formulée *a posteriori* pour adhérer en raison à l'expérience des états de réalisation, ne concerne pas simultanément l'entendement *a priori* du potentialisé en réalisation (et réciproquement), il reste qu'apriorités et postériorités se complètent sur le lieu de la chose jugée depuis des moyens propres au raisonnement. Ce qui pose leur égal droit à participer du jugement nous édifiant sur la réalité du monde. JANET signale à ce propos le principe d'identité; le principe de causalité; le principe de substance; ceux d'espace et de temps. Cela tel que si toutes relations individuanes sont dans l'espace, tout événement de telles individuations se situe dans le temps. Ce qui fit dire à ARISTOTE que nulle chose individuée ne peut être ici ou là en référence au même moment, tout à la fois comme ceci ou comme cela et **son contraire**.

La question que nous avons à résoudre est celle-ci: parmi ces vérités premières, ou principes fondamentaux, faut-il compter encore, comme on le fait souvent, un autre principe appelé principe des causes finales? Y a-t-il un principe des causes finales? Quel est-il? Quelle en est la formule? Fait-il partie de ces principes nécessaires et universels sans lesquels il est impossible de penser? Ou ne serait-il qu'un cas particulier de l'un d'entre eux?

Pour le principe de causalité, nulle difficulté: «Point de phénomène sans cause.» On pourrait dire aussi «pas de réalisation sans cause réalisatrice d'effet», car c'est une façon d'introduire la fonction de l'esprit dans la détermination du réalisable: sans but, ou causation, pas d'instance possible dans le choix des moyens de réaliser depuis ce qui est à causer avec effet attendu.

D'où l'incidence phénoménologique de ce qui précède. Dès lors que l'on déclare que quelque chose devient, on peut entendre l'opération inverse avec un dédevenir complémentaire en rapport à la loi de conservation propre au principe de transformation (entropie). Mais cette disposition est reconnue pour être encore insuffisante: il faut ajouter la conséquence ontologique disant que si quelque chose se transforme, peut varier en plus ou en moins, évoluer et involuer, il y a incomplétude conceptuelle du principe de transformation si son fait n'est pas mis en relation avec le principe de génération à lui être sous-jacent. Ici, nous distinguons la variation dans les attributions d'être, d'avoir et de faire allant avec le principe de transformation, de la déclaration invariante d'existence, préliminaire au fait qu'une individuation quelconque puisse être, avoir et faire comme ceci ou comme cela, à la condition de préalablement pouvoir exister. Ontologiquement, il est en effet possible de concevoir que quelque chose existe par simple présence et sans manifestation (une telle chose ne reçoit alors aucune attribution), mais pas l'inverse: qu'une individuation quelconque puisse être, avoir ou faire sans que soit sous-jacente sa déclaration d'existence préalable.

Or les deux principes qui sont évoqués ici, savoir le principe de génération du donné à transformation, et le principe de transformation du donné à variation réversible de l'effectué conformément au principe de conservation, ne sont pas confondables, sous peine d'incomplétude dans le raisonnement. Il s'agit du

cadre conceptuel sans lequel autant les causes efficientes que les causes finales manquent de bases conceptuelles.

Revenons aux causes finales. JANET définit la finalité, et donc la causalité avec effet attendu, ainsi: «*Rien ne se produit sans but; tout être a une fin.*»³⁷ Si on entend par **fin** un certain **effet** résultant nécessairement d'une certaine **nature** donnée, en ce sens tout être a une fin, car tout être produit nécessairement ce qui est conforme à sa nature; mais si par **fin** on entend un **but pour** lequel une chose a été faite, ou **vers** lequel elle tend, il n'est pas évident par soi-même que la pierre ait un but, que le minéral en ait un. Insistons sur cette différence du principe de causalité et du principe des causes finales. Si je contemple la chaîne des Alpes, et les formes innombrables, étranges et compliquées qu'ont prises les pics dont se compose cette chaîne, la loi de causalité me force à admettre que chacune d'elles, si accidentelle qu'elle puisse paraître, a sa cause déterminée et précise; mais je ne suis nullement forcé d'admettre que chacune de ces formes, ici pointues, là échancrées, là arrondies, a une fin et un but. Soit une éruption de volcan: chaque ruisseau de lave, chaque exhalaison, chaque bruit, chaque fulguration a sa cause propre; et le plus fugitif de ces phénomènes pourrait être déterminé a priori par celui qui connaîtrait rigoureusement toutes les causes et toutes les conditions qui ont amené l'éruption; mais vouloir attribuer à chacun de ces phénomènes en particulier un but précis est absolument impossible. Dans quel but telle pierre est-elle lancée à droite plutôt qu'à gauche? Pourquoi telle émanation plutôt que telle autre? C'est ce que personne ne se demande en réalité.

Les cas où il est scientifiquement valide de chercher les causes des effets produits dans la nature, sans devoir se préoccuper des fins, sont ainsi innombrables. Pourquoi, dans quel but, les nuages poussés par le vent prennent-ils telle forme plutôt que telle autre? Pourquoi, dans quel but, la maladie appelée folie produit-elle telle divagation plutôt que telle autre? Dans quel but un monstre a-t-il deux têtes, et un autre n'en a-t-il point? Voilà mille cas, où l'esprit humain cherche les causes, sans se préoccuper des fins. Je ne dis pas seulement qu'il les ignore; je dis qu'il n'y pense pas, et qu'il

37. Si on disait: «Tout moyen suppose une fin», comme on le fait quelquefois, ce serait une pure tautologie.

n'est pas forcé d'en supposer; tandis que pour les causes, même quand il les ignore, il sait cependant qu'elles existent, et il y croit invinciblement.

Sans doute, l'esprit humain peut appliquer l'idée de finalité même aux cas précédents, et par exemple, croire que c'est pour un but inconnu qu'il y a des montagnes, qu'il y a des volcans, qu'il y a des monstres, etc. Je ne nie pas qu'il ne le puisse, je dis qu'il n'y est pas forcé, comme il l'est pour la causalité proprement dite.

Autrement dit, c'est à partir d'un acte de volonté dans l'examen tout intériorisé que l'on situe la possibilité de croire ou de ne pas croire que des choses arrivent d'une façon voulue, au contraire de la causalité selon le hasard, qui s'impose objectivement à tous nos sens depuis les phénomènes physiques. En sorte que c'est par choix que l'on peut se trouver partisan d'une responsabilité dans le processus de réalisation du monde depuis l'examen des causes stochastiques, ou à l'encontre partisan des seules causes finalisatrices, les considérant éventuellement divinement voulues. Mais aussi la possibilité de réunir les deux en un seul concept s'appuyant sur l'idée que les deux aspects qu'on peut examiner séparément, ne peuvent satisfaire pleinement la raison sondant au delà des faits particuliers, qu'à devoir trouver le champ de leurs significations spéciales seulement en tant que parties fonctionnellement distinctes dans l'ensemble à les surdéterminer.

Bien entendu, il s'agit avec la complétude qu'on vient d'évoquer d'une disposition nécessaire à la logique formelle, qui est inutile dans l'application pratique par laquelle on est à se suffire d'examiner la cause d'un effet constaté, c'est-à-dire sans besoin de remonter à la source, ni au terme des conséquences.

Pour emprunter une comparaison à l'expérience humaine, lorsque par un mélange détonnant nous faisons sauter des quartiers de roche pour nos routes ou nos chemins de fer, évidemment la seule chose qui puisse être appelée un but, c'est le phénomène général de l'explosion; mais que cette explosion brise la pierre en mille morceaux, ou en deux mille, que ces morceaux soient ronds, carrés ou pointus, qu'ils soient transportés à gauche ou à droite, cela importe peu à l'ingénieur. Ces détails ne l'intéressent qu'en tant qu'ils pourraient troubler le phénomène général, ou amener tel ou tel malheur; mais ses précautions une fois prises, nul ne peut dire

que tel effet, pris en soi, soit une fin ou un but: et cependant, encore une fois, chacun de ces accidents, si minime qu'il soit, a une cause.

Ce que nous déduisons des actions de l'ingénieur, peut ainsi s'étendre aux agents supposés et ignorés responsables de buts avec effets attendus dans la nature, précisément de ce qui pose pour nous qui sommes un élément indissociable de la nature la fonction d'ingénieur dont nous avons l'expérience.

S'il y a dans l'univers un grand, nombre de phénomènes qui ne suggèrent en aucune manière l'idée d'un but, en revanche il en est d'autres, qui, à tort ou à raison, provoquent cette idée impérieusement et infailliblement: tels sont les organes des êtres vivants, et surtout des animaux supérieurs. Pourquoi cette différence?

Répondons à cette question depuis le présupposé que ce qui résulte rétroactivement du passé dans l'actualisé transmet au travers du présent une responsabilité vis-à-vis de ce qui arrivera dans l'avenir. En tant que cette proposition est retenue par la raison, elle n'implique pas, à partir de la seule expérience, de déduire le moindre effet attendu dans l'enchaînement des transformations arrivant en aveugle de cause à effet. C'est de cette façon qu'à nous suffire des réponses à **comment les choses arrivent**, sans aussi s'interroger sur le problème de savoir **pourquoi elles adviennent**, nous en restons immanquablement au constat d'expérience du senti, qui se pose en tant que **résultat**, sans aussi celui de la réflexion pouvant seule décider d'un **but** à ce qui se fait. Or certaines transformations, dont sont celles qui montrent les organisations dans le règne de la vie, sont de celles qu'on ne peut qu'avec difficulté rendre compte sans la disposition d'agents réalisant en vue de buts attendus.

Mais comment isoler cette disposition jusqu'à s'en suffire? C'est en effet seulement en deçà du palier de réflexion qui précède que, limitant nos interrogations au constat d'un encours cosmiquement réalisateur, nous n'entrevoyons pas de répondre des origines en raison d'une finalisation épuisant localement des potentialités de réalisation, ou un terme aux perfectionnements en cours.

L'énergie cinétique d'un corps transmise à un autre corps se conserve dans ce dernier comme mouvement sans terme possible, mais également sans possibilité d'en définir l'origine.
--

Or c'est là le concept du mouvement perpétuel entendu comme producteur en situation intermédiaire séparée des antécédents autant que des finalités. Et c'est en cela que le questionnement philosophique pourquoi a le pouvoir de dépasser le principe de conservation en ontologie.

Une distinction en sorte que le terme du mouvement d'un corps, étendu à l'ensemble des mouvements relatifs de tous les corps dans le Cosmos, ne peut se définir indépendamment de ce qui s'en trouve être la cause génératrice. Le raisonnement est encore vrai étant appliqué aux buts, c'est-à-dire que ce que l'on conçoit à pouvoir déterminer une fin intermédiaire, se doit d'être proactivement déterminé aussi comme antécédent nécessaire de toute suite ininterrompue procédant de l'enchaînement conséquent advenant par réaction de cause à effet jusqu'au dernier effet voulu sanctionnant l'épuisement du potentialisé investi dans le parcours réalisateur allant jusqu'à finalisation locale, c'est-à-dire de cela encore réduit au temps qui passe et à l'étendue dans l'espace prenant sa source en raison d'une existence complémentirement infinie et absolue hors instance performative de réalisation.

Ouvrant sur un dépassement du niveau de nos réflexions limitées à l'encours réalisateur de cause à effet, c'est en effet une approche métaphysique qui peut appuyer nos réflexions à partir de ce que voici. *Nous admettons pour notre part, avec Aristote que «la nature ne fait rien en vain,» avec Jouffroy que «tout être a un but,» avec M. Ravaisson «que tout mouvement va quelque part.» Mais, ce ne sont là, à nos yeux, que des vérités inductives, des généralisations de l'expérience. Voyant, en effet, dans certains cas déterminés, des rapports de moyens et de fins très évidents, ou qui nous paraissent tels, nous passons par extension à d'autres qui le sont moins, et de là à tous les faits de la nature, en vertu de notre tendance naturelle à généraliser. C'est ainsi qu'Aristote a formé la maxime: οὐδέν μάτην; l'histoire naturelle lui ayant montré un nombre considérable de faits où la nature a évidemment un but, il s'est cru autorisé à généraliser cette maxime dont la nature lui avait fourni de si fréquentes vérifications. **La finalité n'est donc pas pour nous un principe premier: c'est une loi de la nature, obtenue par l'observation et par l'induction.***

En considérant la finalité comme une loi de la nature, et non comme une loi rationnelle de l'esprit, nous avons l'avantage, si nous ne nous trompons, d'écarter le préjugé général des savants contre les causes finales. Pourquoi, en effet, les savants se montrent-ils si opposés aux causes finales? C'est que pendant de longs siècles, on a fait du principe des causes finales un principe a priori que l'on voulait imposer à la science, aussi bien que le principe de causalité. Pour toute chose, on demandait au savant non seulement quelle en est la cause, mais encore quel en est le but, comme s'il était tenu de le savoir; en lui imposant la recherche des buts, on le détournait de la recherche des causes.

Si cette proposition: «Toute chose a une fin» n'est qu'une généralisation empirique plus ou moins légitime, il est évident qu'elle ne peut servir de principe. Dès lors la question change de face. Ne sachant pas d'avance que toute chose a une fin, comment pouvons-nous savoir en particulier que telle chose est une fin? À quel signe reconnaissons-nous que quelque chose est une fin? S'il y a un principe des causes finales, ce n'est donc pas celui qui consiste à dire qu'il y a des fins, mais celui qui nous apprendrait à quoi se reconnaît une fin, et comment un but se distingue d'un résultat.

Si les choses qui, pour être relatives et soumises au principe de transformation, ont une origine, elles doivent également prendre fin.³⁸ Force est faite de situer ontologiquement la source de l'ainsi temporalisable dans ce qui complémentirement existe de toute éternité. Voici, par exemple, comment Reid expose et formule le principe des causes finales: «Les marques évidentes de l'intelligence et du dessein dans l'effet prouvent un dessein et une intelligence dans la cause.» Mais l'observation la plus importante à faire sur le principe de Reid, c'est que l'affirmation de l'intelligence n'est qu'un corollaire du principe des causes finales, mais n'est pas ce principe lui-même. Quand j'aurai établi qu'il y a des buts dans la nature, je pourrai en conclure que la nature a une cause intelligente (encore est-il des philosophes comme Aristote, Hegel et Schopenhauer qui séparent la finalité de l'intelligence); mais la vraie question est de savoir s'il y a des buts, et en quoi consistent ces marques de dessein, qui nous autoriseront à

38. C'est-à-dire hors leur intégration comme mixte subabsolu et transtemporel.

conclure d'abord à la finalité dans la nature, et ensuite à une cause intelligente de cette finalité. Toutes ces vues si distinctes, et qu'il est nécessaire cependant de démêler, sont confondues dans l'axiome de Reid.

Ces distinctions, au contraire, sont nettement indiquées dans cette formule de Bossuet, la meilleure et la plus philosophique de toutes que nous connaissons: «Tout ce qui montre de l'ordre, dit-il, des proportions bien prises et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse; par conséquent, un dessein formé, une intelligence [...] S'il y a des fins, y a-t-il une intelligence? Question à débattre avec les partisans d'une finalité inconsciente. — Y a-t-il des fins, à quoi les reconnaît-on? Question à débattre avec les partisans du mécanisme aveugle de la nature. Ces deux questions sont bien distinguées par Bossuet. Il ne dit pas d'une manière vague comme Jouffroy: «Tout être a une fin;» car c'est ce qui est en question. Il n'avance pas une tautologie, comme Reid: «S'il y a des marques d'intelligence, il y a de l'intelligence.» Mais il dit: «S'il y a des proportions bien prises, propres à certains effets, il y a des fins;» et de plus: «s'il y a des fins, il y a de l'intelligence.» [...] Bossuet dit encore que tout ce qui montre des moyens propres à faire de certains effets montre par là une fin expresse. On pourrait l'accuser ici de tautologie: car il est très vrai que le moyen suppose la fin: mais pourquoi? C'est que le moyen par définition est ce qui sert à une fin, de telle sorte que la question de savoir s'il y a des fins est la même que celle de savoir s'il y a des moyens.

Comprenons bien le cadre gnoséologique de cette disposition. Touchant à la connaissance comme sujet d'examen, le champ du connaissable reste ouvert: chaque fin dont on parle allant avec des moyens vise le travail mental dans ses activités qualificatrices de réalisation. Mais ces activités supposent l'infinité de l'esprit dont les œuvres sont inépuisables comme source d'être, d'avoir et de faire. Ce qui présage que même universellement acceptées, toutes les considérations intellectuelles peuvent bien dans le moment épuiser le débat d'opinion, elles n'en seront pas moins chaque fois réactualisées face à de nouveaux apports et resteront insuffisantes à pouvoir épuiser le questionnement philosophique. Autrement dit pour les générations de l'avenir se présentera de nouveaux moyens

de poursuivre l'entendement pour inclure ce tout-là chaque fois réactualisé dans ce qui lui est inévitablement complémentaire avec l'application de la théorie des ensembles sémiotiques. On rend compte en effet métascientifiquement que le champ du continuum des relativités finies d'être, d'avoir et de faire (cela qui se prête à variation) est ouvert sur sa source, du seul fait d'interfacer dans le principe d'hystérésis le continuum de l'inépuisabilité absolue d'existence.

3.2 LE PRINCIPE

C'est une loi de notre esprit dont nous n'avons pas à chercher l'origine et la signification métaphysique, que toutes les fois qu'un phénomène nous apparaît dans l'expérience nous lui supposons une condition antérieure, que nous appelons sa cause ou sa raison.³⁹ De quelque manière que l'on entende la cause, que l'on y voie avec les uns un pouvoir d'agir, avec les autres un simple phénomène qui en précède un autre, dans les deux cas, dans tous les cas, c'est une loi invincible de l'esprit humain d'affirmer qu'un phénomène qui apparaît dans le temps, suppose quelque chose sans quoi il n'aurait pas existé.

Cependant, tous ces phénomènes ne forment pas une unique chaîne indéfinie où chaque phénomène viendrait se placer à son tour, en sorte que nous devions n'y voir qu'un seul phénomène. En voici un exemple simple: *Tandis que nous sommes ici, à Paris, et que s'accomplissent les innombrables actions qui constituent la vie d'une grande cité, en même temps s'accomplissent à Londres, à New York, aux Antipodes des séries d'actions analogues correspondantes. Dans une même ville, chaque maison, chaque rue, chaque homme est le théâtre de scènes particulières, qui se diversifient à l'infini.* Mais c'est justement à compléter cette disposition que l'on a de plus l'expérience de ce que des séries phénoménales simultanées et sans rapport entre elles par le passé, contractent aussi par suite de rencontres au présent, ou bien pourront rencontrer au futur, des interrelations organisationnelles. Paris, Londres et New York

39. On a distingué, on doit distinguer la cause et la **raison** d'un phénomène (Voir A. Fouillée, *Philosophie de Platon*, t. II, p. 469); mais cette distinction est inutile ici. Il nous suffit d'entendre l'idée de cause comme on l'entend dans les sciences, à savoir, ce qui est requis pour l'explication d'un phénomène.

peuvent contracter des alliances qui surdéterminent leurs activités séparées depuis des préliminaires visant un bien commun. Avant que cette phase d'organisation commune ne concerne l'individualisation d'un tout surdéterminant les parties — en l'occurrence celle de la cité dans son rapport à d'autres cités —, on ne peut qu'ignorer le système instaurant d'abord la solidarité, ensuite le but commun dont les parties ne sont que les bénéficiaires indirects. C'est cela qui surdétermine la séparation entre elles des cités et leurs frontières territoriales à pouvoir se poursuivre en vue d'un but commun qui surdétermine la destinée des parties séparées. Rien d'organisé ne semble dans la nature échapper au procédé, puisque c'est à partir d'une quasi-divisibilité élémentaire sans terme dans l'infiniment petit, que ce qui devient au Cosmos se réalise processuellement en des réalisations de plus en plus complexes stratifiées du microcosme au macrocosme. Dans cette disposition posant une indéfinition plurale des états d'être, d'avoir et de faire, l'infinitesimal contient à tout moment un terme premier, tandis que l'unité du tout représente le terme dernier. Mais tel que ces deux termes, étant considérés en référence à l'actualisable, restent sous-jacents d'une indéfinité inexorablement ouverte. Ce qui entend que durant toutes instances temporelles, et consécutivement, pour l'entièreté du temporalisable, les lois de l'entropie règlent la dégénérescence et l'altération: ce sont les involutions locales auxquelles tiennent la notion de retour à des conditions antérieures, quand l'organisation contre-entropique faite des néguentropies complémentaires au premier mouvement, sert quant à elle le processus réalisateur depuis la complexification des relations. Et c'est dans ce contexte qu'il arrive aussi que des séries de phénomènes se rencontrent privées d'actions structurantes et sans entraîner d'organisation.

Reste que les conditions qui précèdent sont saisies au prorata des limites de nos investigations, c'est-à-dire soit à se suffire d'objectivité en rapport au simple constat d'expérience, soit y conjoignant de plus des considérations subjectives et suggestives qui ont assurément un égal droit de participer de la raison et des raisons qu'on se donne. Cependant que l'arrêt de la chose jugée est de même sorte que sa continuité: ce sur quoi porte le jugement dans une disposition indéfiniment ouverte.

En référence à l'état présent du jugé, l'on étend l'investigation au delà des séries s'enchaînant matériellement (toutes causes suivies d'effets à matérialiser la réalisation du Cosmos), leur ensemble se pose entre une origine et une fin, tel que seul un agent immatériel puisse être donné pour responsable de l'instance propre au processus réalisateur. Or ce qui est connu comme antagoniste du matériel est le spirituel. D'où il advient qu'apercevant que les fonctions corporelles sont complémentaires de celles particulières à l'esprit, on a toujours considéré la responsabilité de l'instance processuelle de réalisation de la nature du Cosmos dans l'agent d'une surnature exprimant une volonté génératrice de réalisation. Or précisément, ce qui contrarie la volonté est l'accident: cela qui advient par hasard. Et c'est encore cela qui advient du hasard des rencontres dites accidentelles à entropie finie, (en ce qu'elle est bornable: ni infinie, ni nulle), qui augmente l'entropie, ou selon, le désordre. Une augmentation d'ordre qui arriverait accidentellement, est semblable aux jeux de hasard. Autrement dit, au bilan d'une telle condition, le résultat entre gains et pertes est nul dès lors qu'on en poursuit théoriquement les données à l'infini. Ce n'est seulement que dans la considération d'une instance finie que le gain peut être quelques fois positif et quelques fois négatif. Or c'est dans cette limite que: *si au jeu de rouge ou noire je parie que la noire va sortir, et qu'elle sorte en réalité, il est clair que mon désir et ma parole n'ont pu avoir aucune influence sur la sortie de l'une ou de l'autre couleur, de même que la disposition des cartes que je ne connais pas, ne peut en avoir eu aucune sur le choix que j'ai fait. [...] Ce genre de coïncidence est ce que l'on appelle le hasard; et c'est sur l'incertitude même de cette rencontre que repose le plaisir, et en même temps la terrible tentation des jeux de hasard.*

Sans doute n'y a-t-il plus grand monde, ou du moins il y en aura de moins en moins pour croire que le hasard ressort d'une entité effective, ou quelque divinité mystérieuse se plaisant à jouer des tours. La chose est toutefois du domaine du possible. On peut dire encore plus commodément que le hasard prend sens dans nos représentations par notre ignorance des véritables causes, en ce sens qu'il prend la place des déterminations que nous ignorons. Mais le hasard n'a pas de cause voulue, justement par opposition complémentaire à ce qui cause avec préméditation depuis tout agent escomptant des effets attendus. En sorte qu'on retrouve le

hasard aussi pour le produit entre plusieurs chaînes parallèles interférant par réaction dynamique de cause à effet.

Le développement de COURNOT sur ce propos (*Dictionnaire des sciences philosophiques*), nous est toujours utile: *Je suppose que d'un côté une voiture soit entraînée à toute vitesse par un cheval qui s'est emporté; je suppose que de l'autre, un homme préoccupé de ses pensées et appelé à un rendez-vous par une affaire pressante, se précipite sans y penser et soit renversé par la voiture. Je n'ai besoin évidemment d'aucune cause particulière pour expliquer sa chute, quoique évidemment cette chute ne fût pas liée d'une manière nécessaire à l'entraînement aveugle du cheval. Mais d'un côté cet emportement, de l'autre la préoccupation sont les deux causes qui, sans s'entendre, ont produit cet effet complexe inattendu.*

Et il est possible de déduire que chaque fois que ces circonstances se renouvelleront, elles entraîneront les mêmes effets non voulus.

Ce n'est pas seulement le sens commun; c'est la science qui fait continuellement usage de ce principe, à savoir: que la répétition ou la multiplicité des coïncidences entre les phénomènes est elle-même un phénomène qui doit avoir sa cause.

Quelle que soit la valeur de ces hypothèses, on voit qu'elles ont leur raison dans cette loi de notre esprit, qui nous demande une cause non seulement pour chaque phénomène particulier, mais encore pour l'accord et la rencontre des phénomènes.

Quelle différence y a-t-il entre cette proposition si certaine: L'eau bout à cent degrés, et cette autre proposition: Une éclipse est un présage de calamités publiques? La différence, c'est que dans le premier cas, la coïncidence des deux phénomènes est constante et sans exception, et que dans le second cas, la coïncidence ne se présente pas toujours. Or le hasard peut bien amener quelquefois, souvent même, une coïncidence entre une éclipse et un fait aussi fréquent que le sont les malheurs publics; mais la raison se refuse à admettre que le hasard amène une coïncidence constante et sans exception.

[...] dans les exemples cités, nous voyons bien une certaine coordination, une concordance, une fréquence de coïncidences: mais nous ne voyons pas encore de causes finales.

Ce qui apparaît de ces exemples, qu'ils soient réputés tangibles, ou qu'ils soient déviés par l'imagination, le résultat obtenu est que l'esprit exige impérativement une cause pour tout effet. Cependant que l'effet constaté peut n'avoir pas toujours une cause visible, et précisément c'est dans ce cas que l'esprit s'en invente car, que l'imagination soit fantasque, ou bien utilisée à établir une hypothèse, dans les deux cas, c'est à nous fournir une explication satisfaisant notre attente dans le moment. Une disposition reliant justement dans la sagesse personnelle le savoir d'expérience, aux croyances qui sont en rapport aux choses jugées, et qu'on a toujours le loisir de remettre en jugement. Ce qui est senti reçoit ainsi une explication tacite satisfaisant la raison depuis le mémorisé, mais raison qui reste à tout moment vérifiable par l'entendement. Lorsqu'on n'en reste pas au constat du senti, l'entendement n'est pas moins important vis-à-vis du sentiment par lequel on saisit la portée de ce qui arrive causalement avec effet attendu, c'est-à-dire lorsqu'on passe de l'explication du senti à l'explication du ressenti indirectement par le sentiment de soi, en ce que: *Lorsque l'on dit: «point de phénomène sans cause,» on n'épuise pas la vertu du principe de causalité; car l'ordre des phénomènes n'est pas un phénomène: cet ordre n'est saisi que par l'esprit; c'est un rapport intelligible entre les phénomènes, et dont cependant nous cherchons l'explication tout aussi bien que des phénomènes eux-mêmes.*

Pour conclure, avec ce qui précède il s'agit d'une disposition faisant que ce qui est ordonné du monde, sauf accident, étant de la nature de l'esprit, rend compte aussi de son action sur le monde, même à interférer avec l'accident et le hasard de ce qui arrive sans effet attendu depuis la phénoménologie physique. Aussi, pour aller plus loin que le concept des combinaisons mécaniques réalisant le monde de cause à effet par accident, il nous faut conceptuellement en dépasser la généralisation accordée par idéologie restreinte à la phénoménologie physique, par cela qu'on évoque à partir de nouvelles considérations, cette fois spirituelles, au travers de la téléologie. La téléologie sert alors d'introduction au finalisme exprimé comme causation avec effet attendu, ainsi qu'une disposition proposée à pouvoir contrebalancer le matérialisme faisant tout reposer sur des causes physicomécaniques.

Parmi les phénomènes de la nature qui tombent sous l'expérience, il en est qui ne sollicitent l'esprit qu'à la recherche de leurs causes efficientes, c'est-à-dire qui nous invitent à remonter en arrière la série des phénomènes, jusqu'à ce qu'on rencontre la circonstance décisive, appelée cause, d'où provient toute la série (sauf à remonter de cette circonstance elle-même à d'autres circonstances antérieures). Quant au dernier phénomène, il semble lui-même être la terminaison d'une série, et l'esprit n'éprouve nul besoin d'en chercher la suite. Une pierre tombe, par exemple; un volcan fait explosion; le tonnerre éclate et fait des ravages. Une fois que le phénomène a eu lieu, avec ses conséquences immédiates, il semble que tout est fini; on se demande comment il a été produit; mais la cause trouvée, l'esprit se déclare satisfait; et le phénomène qui vient de se passer devant nous, fût-il compliqué comme une éruption de volcan, un orage, un déluge, n'a aucun lien précis et déterminé avec l'avenir; il semble être tout entier achevé en lui-même, et n'avoir de rapport qu'avec le passé dont il est l'effet.

Sans doute, il y a là, je le reconnais, une certaine illusion; car aucun phénomène de l'univers n'est sans quelque rapport avec l'avenir aussi bien qu'avec le passé; et Leibniz a dit avec raison que le futur se peut lire dans le passé, et que le présent est gros de l'avenir. En ce sens, il est certain qu'aucun phénomène n'est absolument achevé. Les vagues qui viennent frapper une falaise déterminent un éboulement de roches, qui brisées à la longue par l'effet de ces mêmes vagues, deviennent peu à peu du sable propre à certaines végétations, et ainsi de suite à l'infini: chaque phénomène, quel qu'il soit n'est donc pas seulement la fin d'une série, il est encore le commencement d'une autre. Nous accordons tout cela; mais il reste vrai de dire que ce qui caractérise les phénomènes dont nous parlons, c'est que, pour les comprendre et en rendre compte, nous n'avons nul besoin de les rapporter à leurs conséquences futures. La vague s'explique par le mouvement de l'Océan, qui s'explique par l'attraction combinée de la lune et du soleil; l'éboulement s'explique par le choc de la vague contre la falaise et ainsi de suite; chaque phénomène s'explique suffisamment et clairement par le précédent, sans aucun rapport nécessaire avec ce qui suit. Si, au moment où le vent détermine la chute d'une pierre, un fiat de la puissance divine venait à anéantir l'univers, le dernier phénomène produit, quoique interrompu dans ses

conséquences, n'en serait pas moins complet et expliqué en lui-même, et rien ne lui manquerait pour être tout entier ce qu'il doit être, à savoir une chute de pierres.

Mais il n'en est pas de même dans tous les cas, et nous touchons ici au nœud de la question.

Pour bien faire comprendre notre pensée, prenons un exemple dans un cas où la finalité est incontestable, je veux dire dans les œuvres de l'industrie humaine: [...] Considérons, je suppose, une machine: je dis que ce qui distingue cette sorte d'objet, c'est d'être doublement déterminé, d'une part du côté du passé par son rapport avec les causes efficientes, et d'autre part du côté de l'avenir par son rapport avec les causes finales. De là vient qu'en présence d'une machine, d'un outil, d'un débris quelconque de l'industrie humaine, nous disons: ce n'est pas là un jeu de la nature, c'est l'œuvre des hommes.

Bien sûr, lorsque l'on conclue en considération de l'industrie humaine qu'il ne s'agit pas de l'œuvre de la nature, ce ne peut être encore qu'en référence à l'isolation doctrinale de la nature humaine tenue hors celle du cosmos observé. Isolation doctrinale par laquelle on considère que la qualification humaine est un artifice non naturel, et conséquemment que la nature humaine est discriminée du processus par lequel la nature réalise le Cosmos. Mais comment et en quoi pareille conclusion arrive? Sans doute en raison de ce que l'œuvre dans la nature ne tombe pas sous le sens à partir du senti. L'ouvrage de l'être humain est directement constaté comme provenant de son agent, quand l'agent responsable de tout ouvrage s'effectuant dans la nature, lui, ne peut être qu'indirectement intelligé. Dès lors sont deux options: tenir que la nature s'autoproduit; ou considérer que d'autres sortes d'êtres puissent en être la cause par analogie avec l'expérience qu'on a de soi-même. Dans le choix appuyant restrictivement le jugement sur l'*a posteriori* du constaté d'expérience, auquel tient l'explication matérialiste, on se suffit d'expliquer sans autre forme de procès que le ressac de la mer est responsable de l'écroulement des falaises, puis subséquemment de la pousse des végétaux sur l'amoncellement de débris advenus de cet écroulement. Ce faisant, nous nous suffisons d'en pouvoir remonter indéfiniment la causation, c'est-à-dire de façon indéfinie, et c'est précisément cette indéfinition qui

laisse l'état de la chose jugée sur une vérité assertorique indéfiniment renouvelable à l'identique, quand le résultat apodictique du raisonnement portant sur l'étendue du faisable en réalisation ne nous conforte en rien qui puisse être définitif. À la disposition assertorique suffit la concordance ininterrompue des conséquences phénoménologiques. Mais c'est cependant avec le raisonnement apodictique que nous tenons la seule possibilité de tenter de pénétrer par la pensée ce qui est susceptible d'exister au delà d'une première cause transformative d'effet à n'être pas causée. Et c'est cette disposition qui nous permet d'entendre aussi une finalité dans la nature. Ce qu'explique très convenablement le texte de JANET.

Mais maintenant, nous demandons quelque chose de plus. Lorsque cette combinaison (déjà remarquable par elle-même, comme rencontre complexe et précise de phénomènes hétérogènes) a en outre ce caractère, d'être déterminée relativement à un phénomène futur plus ou moins éloigné, le principe de causalité exige que nous expliquions non seulement la complexité de la combinaison, mais encore ce rapport à un effet futur qui, entre une infinité de combinaisons possibles, semble avoir circonscrit l'action de la cause efficiente, et l'avoir déterminée à telle forme donnée. Cette corrélation à l'avenir ne peut se comprendre que si ce phénomène futur préexiste déjà d'une certaine façon dans la cause efficiente, et en dirige l'action. C'est en ce sens qu'on dit qu'une cause tend à un but.

Ainsi, quand une combinaison de phénomènes, pour être comprise, n'a besoin que d'être rapportée à ses conditions antécédentes, il n'y a rien là autre chose que le rapport de la cause à l'effet; mais quand la combinaison, pour devenir intelligible, doit se rapporter non seulement à ses causes antérieures, mais à ses effets futurs, le simple rapport de cause à effet ne suffit plus, et se transforme en rapport de moyen à but.

Considérons en effet l'exemple suivant: soit un estomac apte à digérer de la chair. Supposons d'abord, pour la facilité du raisonnement, que ce soit là une simple conséquence, et non un but. Voici maintenant le problème que se pose le physiologiste, et que la nature a dû se poser avant lui: Comment l'estomac qui digère la viande ne se digère-t-il pas lui-même? Comment le suc gastrique qui attaque et dissout tous les aliments, ne dissout-il pas

l'estomac, qui est précisément de la même nature que les autres aliments? Eh bien! il se trouve que la nature, répondant d'avance à l'objection, a enduit les parois intérieures de l'organe d'un vernis particulier qui les rend inattaquables à l'action du suc gastrique.⁴⁰

Comment se refuser de sonder intellectuellement plus avant en considérant que dans la nature sont aussi des agents spécifiques des déterminations répondant téléologiquement au principe de cause avec effet attendu? Dire qu'un tel rapport n'a aucune réalité, est à devoir conclure que toutes les organisations dans le Cosmos, et plus particulièrement celles qui vont avec les organismes vivants répondant au principe de fonction, sont une pure coïncidence issue des accidents arrivant par hasard. On ne peut dès lors en assurer l'explication qu'au travers des statistiques de ce qui arrive d'une manière stochastique, par hasard, mais un hasard se reproduisant toujours dans le sens qualifiant l'effectué en vue d'une finalité, ce qui est pour le moins étrange, puisque la chose est alors contraire aux lois statistiques établissant le résultat des jeux de hasard.

Dire qu'un tel rapport n'existe pas, et est le résultat d'une pure coïncidence, c'est admettre que pendant que certaines causes physiques produisaient la substance appelée estomac, d'autres causes, sans aucun accord avec les précédentes, produisaient la substance appelée épithélium, qui se trouve être précisément la condition sine qua non de la fonction digestive. Ces deux séries de causes travaillant dans la nuit, sans aucun rapport entre elles, ni avec le futur, finissent cependant par s'accorder entre elles, et par leur accord, rendre possible le phénomène futur qui ne le serait pas sans cela. N'est-ce pas renoncer au principe de causalité, que de ne voir là qu'une coïncidence fortuite, et le résultat de certaines chances heureuses? N'est-ce pas comme si on disait que deux personnes, dont l'une parle russe et l'autre anglais, et qui ignorent la langue l'une de l'autre, peuvent cependant causer ensemble, en vertu de circonstances heureuses, qui feraient que le discours de

40. «Si le suc gastrique ne digère pas les parois de l'estomac vivant, c'est que, pendant la vie, il est impossible que la pepsine soit absorbée. La présence de l'épithélium sur les muqueuses en général, sur la muqueuse stomacale notamment, oppose un obstacle complet à l'absorption... L'épithélium, espèce de mucus gluant qui tapisse la paroi interne de ce viscère... enferme donc le suc gastrique comme dans un vase aussi imperméable que s'il était de porcelaine.» Claude BERNARD, *Leçons de physiologie*, t. II, p. 408.

l'un se trouverait être précisément la réponse à la question de l'autre?

Si l'on admet que la lactation n'est en rien déterminée par le phénomène futur de la nourriture du petit, il faut encore supposer, dans ce cas, que deux séries de causes agissant séparément, sans se connaître, sans se correspondre, ont rencontré, par des circonstances heureuses et fortuites, cet étrange résultat final qui implique une rigoureuse convenance, et une extraordinaire appropriation. Nous disons, d'après notre principe, que c'est manquer aux lois de la causalité que de laisser inexplicé cet étrange accord du passé avec le futur. Le savant législateur de la logique inductive, J. Stuart Mill, a reconnu que le raisonnement précédent est une des applications les plus frappantes des règles de l'induction. Lorsqu'un grand nombre de phénomènes, très différents à tout autre point de vue, présentent cependant une circonstance commune et constante, cette circonstance peut être donnée comme la cause: c'est ce qu'il appelle la méthode de concordance. Or dans le cas dont il s'agit (soit, par exemple, l'appropriation de l'œil à la lumière), il y a un nombre infini de phénomènes qui se sont tous rencontrés dans cette circonstance unique: à savoir, de servir à la vision. La vision est donc la circonstance commune à tous, la seule où ils se rencontrent. Elle est donc la cause de leur rencontre; mais comme d'un autre côté, elle en est l'effet, et ne peut agir avant d'exister, ce n'est pas la vision elle-même, mais l'idée de la vision qui est ici la cause véritable: c'est ce qu'on exprime en disant que l'œil est fait pour voir.

Or qu'en est-il au sens de la meilleure rationalité à notre disposition? Comme l'action humaine produite avec des effets attendus est la seule dont nous puissions avoir l'expérience directe dans la nature par référence analogique avec soi-même, déduire de l'industrie humaine des causes finales pour expliquer les processus de la nature ne pouvant sensément pas être mis sur le compte du hasard, consiste à chercher la vraisemblance d'un concept par extrapolation d'un autre répondant à un cas apparentable dont on est sûr. Cette réduction du cas particulier à un cas plus général reste une application de la méthodologie scientifique, autant qu'un procédé dont on use dans la vie courante. Et précisément, c'est

d'escompter des causes avec effets attendus qui nous fait entreprendre des actes nous qualifiant dans notre environnement. Mais ce faisant, c'est aussi par dogme qu'on pose ce résultat comme exceptionnel dans l'édification des transformations de la nature, tel qu'on choisit de donner théoriquement la responsabilité de la réalisation du contenu cosmique seulement à ce qui peut arriver par exception depuis le seul hasard.

Toute question résolue, dans l'un et dans l'autre cas, ne peut l'être que par ce procédé: «Quelque chose que l'on se propose, dit Duhamel, on se demande nécessairement quelle est celle qu'il faut faire auparavant et qui conduira à la proposée. Si cette nouvelle chose ne peut se faire immédiatement, on cherche de quelle autre elle dépend, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on ait trouvé celle par laquelle il faut commencer. Connaissant alors le point de départ, on n'a plus qu'à faire successivement toutes ces choses dans l'ordre inverse de celui où on les a découvertes. De cette manière on fait d'abord de l'analyse, puis de la synthèse.»⁴¹ Celle-ci est donc la réciproque de l'analyse: c'est de la même manière que la série des causes efficientes est la réciproque de la série des causes finales. La nature exécute synthétiquement, ce que l'auteur de la nature a inventé analytiquement.⁴²

Comparons maintenant à cette méthode celle que suit la nature dans la fabrication des organes. Voici par exemple comment un naturaliste expose la théorie du vol des oiseaux. Il prête à l'auteur de la nature un raisonnement analytique, absolument semblable à celui qui vient d'être décrit: «Si l'on admettait qu'un homme d'un génie supérieur, dit Strauss Durkheim, ait la faculté de créer à volonté par la simple pensée, tout ce qu'il peut concevoir, et qu'il voulût transformer le type des mammifères en celui d'un animal volant, parfait voilier, capable de soutenir longtemps un vol rapide, il serait conduit de conséquence en conséquence à former un oiseau tel que nous les connaissons, quand même ces animaux ne lui seraient pas connus, tant, jusqu'aux plus minutieux détails, tout est rigoureusement combiné et calculé dans la composition de

41. DUHAMEL, *De la méthode dans les sciences et raisonnements*, p. 56.

42. Il est important de faire remarquer que nous employons ces deux mots dans le sens des géomètres, et en particulier des géomètres grecs: car en un autre sens, il serait plus juste de dire que c'est l'ordre des causes efficientes qui est analytique, et celui des causes finales qui est synthétique.

leur corps pour la faculté de voler.»⁴³ Pour résoudre ce problème «ce n'est point assez de convertir les membres antérieurs d'une façon quelconque en une large lame, dont les mouvements d'élévation et d'abaissement alternatifs doivent produire la translation du corps d'arrière en avant dans l'air; mais il faut aussi que ces ailes soient disposées d'après certains principes de mécanique, pour que ce mouvement soit possible; il faut en outre que cette nouvelle fonction ne trouble en rien les autres, et que là où elle exige un changement quelconque dans la forme et la disposition de quelque autre organe, celui-ci soit également modifié en conséquence de cette fonction du vol.

... Or, c'est dans ces nombreuses modifications dépendantes les unes des autres, et toutes de la fonction principale ou du vol, qu'on trouve, comme partout ailleurs, l'application de la science la plus transcendante et de la plus sublime sagesse.» On voit clairement par ces mots que le problème posé est un problème d'analyse, à savoir: comment transformer un mammifère en oiseau, étant donné les lois de la mécanique, les conditions physiques et physiologiques de la vie? on voit aussi que la solution de ce problème exige que l'auteur supposé de cette production ait remonté de proche en proche la série des conditions que cette solution exigeait, jusqu'à ce qu'il soit arrivé au point dont il fallait partir, soit du type mammifère par voie de transformation, soit du type vertébré par voie de différenciation.

Cette comparaison de la méthode analytique avec le procédé des causes finales peut servir à expliquer un des termes dont Aristote s'est servi quelquefois pour exprimer le but, à savoir το ἐξ υποθέσεως ἀναγκαῖον, l'hypothétique nécessaire. C'est en effet à distinguer la fin attendue particulière à soi pour cause de répondre à notre volonté de choix parmi la multitude de choses et de moyens possibles, de la fin inévitable ou inéluctable (comme peut l'être notre propre mort en tant que terme antithétique opposé à la naissance), qu'au contraire des théoriciens faisant des hypothèses: je ne choisis pas les conséquences d'un principe: celles-ci s'imposent à moi avec une absolue nécessité.

43. *Théologie de la nature*, t. I, p. 257. Cet ouvrage remarquable est un de ceux où l'argument des causes finales a été développé avec le plus de science et de précision. L'auteur d'ailleurs était un savant distingué; il est connu surtout par une théorie sur le vol des insectes, que M. Marey a depuis perfectionnée.

Il résulte que la finalité d'un acte voulu représente la concordance de l'investissement actantiel au présent en vue de l'obtention d'un effet attendu dans l'avenir. Mais de toute nécessité, pour prévoir les conséquences futures d'un investissement fait au présent, il faut imaginer par avance le terme d'un enchaînement programmé de causes en vue que des effets correspondent aux résultats attendus. Souvenons-nous du parcours nécessité par cette disposition: 1° l'idée du but à atteindre (par analogie, c'est le rôle du commanditaire); 2° l'instance du choix des moyens passant par une suite qualifiant le projet (ce sont les agents du bureau d'études produisant les plans à permettre ultérieurement la matérialisation du projet en raison du choix des moyens à disposition); 3° l'instance de matérialisation proprement dite (c'est alors le rôle de l'ouvrier ou de l'artisan); 4° la finalité (c'est la réception des travaux en ce qu'ils doivent répondre au cahier des charges du commanditaire). Privée de cet enchaînement, la phénoménologie livrée à elle-même, comme nature aveugle, procédant par accident sans but attendu ne peut pas rencontrer les meilleures combinaisons possibles. Ce serait, dit JANET, demander à un aveugle d'atteindre une cible en tirant au hasard; pire, sans savoir qu'il y a une cible à atteindre. Ce qui est on ne peut plus clair, c'est que son tir parviendra quelque part. Ce qui serait le plus inattendu, sans pour autant que la chose soit impossible, c'est qu'il atteigne la cible. Et ce qui est le plus dérangeant est que mis devant semblable alternative on puisse se baser sur cette possibilité pour rendre compte de la faisabilité du monde. Répétons le tir une multitude de fois en aveugle, il est possible qu'un projectile atteigne quelques fois la cible. Mais expliquer la moindre organisation de moyens en vue de fonctions visant quelque chose depuis ce résultat est aussi éloigné que le jour l'est de la nuit.

Il en est de même de la nature: si, par une hypothèse gratuite, on commence par supposer qu'il devait y avoir des animaux volant, marchant, se nourrissant, il est très surprenant, en effet, que la nature ait précisément réalisé ces prodiges. Mais, dira-t-on, c'est précisément ce qui est en question: si l'on admet que la nature n'avait en réalité aucun problème à résoudre, aucun but à atteindre; qu'elle obéissait à ses propres lois, et que de ces lois ont résulté un nombre infini de phénomènes divers, qui ne sont que les résultantes de ces propriétés; quoi de surprenant alors qu'il y ait

accord et concordance entre les causes et les effets? S'émerveiller de cet accord, c'est se représenter d'avance l'effet comme un point fixe que la nature devait viser, c'est-à-dire se le représenter comme un but: c'est donc un cercle évident. Nous prétendons au contraire que ce qui se présente d'abord comme un effet, prend ensuite le caractère de but, en raison du nombre et de la complexité des combinaisons qui l'ont rendu possible. Nous ne partons pas de l'idée de but pour en conclure que les combinaisons qui y conduisent sont des moyens: mais ces combinaisons, au contraire, ne nous paraissent intelligibles qu'à titre de moyens; et c'est pourquoi l'effet devient un but. Nous partons en effet d'un point fixe, qui nous est donné dans l'expérience comme un effet: mais cet effet n'étant possible que par une masse incalculable de rencontres, c'est cet accord entre tant de rencontres et un certain effet qui constitue précisément la preuve de la finalité.

Pour rendre sensible la force de cette doctrine, choisissons une combinaison très complexe, par exemple l'œil humain avec son résultat final, la vision. Considérons l'un des facteurs qui entrent dans cette combinaison, la rétine, ou matière nerveuse sensible à la lumière, et susceptible de recevoir une image comme une plaque photographique. Supposons que ce rapport de la rétine à la lumière soit un simple rapport de cause à effet. Cet effet nous est donc donné par l'expérience comme résultant de telle propriété organique: voilà ce que j'appelle notre point fixe, qui ne sera pas un but fixé d'avance et arbitrairement par nous-mêmes, mais une donnée positive et expérimentale. Mais maintenant, pour que ce résultat, contenu en puissance dans les propriétés de la rétine, puisse se réaliser, il faut un milliard de combinaisons, toutes plus surprenantes les unes que les autres, et il y a à parier l'infini contre un que ces combinaisons ne se seront jamais rencontrées; car, pour que la rétine puisse manifester cette propriété, il faut que des causes inconnues aient construit une machine qui concentre les rayons lumineux sur le point sensible où ils sont susceptibles de se peindre, et de produire une impression. Il faut donc qu'un nombre infini de causes travaillant à l'aveugle et sans s'entendre soient arrivées à rencontrer la combinaison favorable qui permet à la rétine de recevoir une image. Or, nous soutenons qu'une telle rencontre sera fortuite, c'est-à-dire sans cause, si on n'accorde pas qu'elle a eu lieu précisément pour que cette manifestation ait lieu:

c'est ainsi que ce qui n'était jusque-là qu'un effet deviendra pour nous un but. On le voit: nous ne partons pas du tout de l'hypothèse que la vision est un but: car c'est ce que nous voulons démontrer; nous ne partons pas davantage de l'appropriation des moyens au but: car s'il n'y a pas de but, il n'y a pas d'appropriation; et ce serait encore là un cercle vicieux: nous partons d'un effet comme effet; puis remarquant qu'un tel effet n'a été possible que si des milliers de causes se sont accordées pour le produire, nous voyons dans cet accord, le criterium qui transforme l'effet en but et les causes en moyens.

De cette déduction libre des méandres égarant le raisonnement à vouloir imposer le dogme ramenant tout à la matière par intolérance d'une époque en laquelle le pouvoir religieux était exorbitant, nous pouvons plus aisément poursuivre à tenter de dépasser ce point de chute académique. Constatons en prémices que l'effet attendu dans l'acte n'échappe pas au principe de fonction entre plusieurs agents se complétant entre eux depuis des différences posant chaque configuration actualisée comme une congruence de moyens en vue d'une fin commune. Ce qui suppose comme condition de cette disposition la prééminence du futur sur le présent pour l'accomplissement de tout projet en vue de finalisations. On peut se suffire d'expliquer objectivement des structures astrales depuis le jeu des gravités en présence et les réactions dynamiques ou inertielles des éléments constatées *a posteriori*, mais il paraît impossible de rendre compte de la moindre organisation autrement qu'en vue d'effets attendus ajoutant aux effets stochastiques d'un environnement pouvant seulement se structurer depuis des phénomènes répondant aux lois de la physique. L'astronome ainsi isolé dans ses déductions réduites aux structures expliquées dans le cadre des lois de la physique ne peut entendre par ce moyen la fonction de ce qu'il observe dans son télescope. Il ne le peut pas plus que l'insecte xylophage se nourrissant d'une charpente en bois et qui, pouvant concevoir la répartition de ses volumes dans l'espace, ne peut connaître sa fonction pour la raison expresse qu'il ne participe pas comme agent d'un but commun.

La participation à des buts partagés en commun avec des êtres de notre altérité est déterminante, tant pour saisir les raisons de

l'Univers, que pour comprendre ce qui se projette dans l'intériorité invisible aux sens corporels d'un autre être que soi. Et au sens le plus général de cette disposition: *En effet, dans le mystère et la nuit de l'acte incubateur, dans l'obscur sanctuaire du sein maternel, pour les vivipares, dans l'enveloppe de l'œuf, pour les ovipares, se forme, se fabrique, par la collaboration d'un nombre incroyable de causes, une machine vivante absolument séparée du monde extérieur, mais en accord avec lui, dont toutes les parties répondent à quelques conditions physiques de ce monde extérieur.*

Le monde physique externe et le laboratoire interne de l'être vivant sont séparés l'un de l'autre par des voiles impénétrables, et cependant ils sont unis l'un à l'autre par une incroyable harmonie préétablie. Au dehors, il y a un agent physique appelé lumière: au dedans, il se fabrique une machine optique adaptée à la lumière; au dehors, il y a un agent appelé le son: au dedans, une machine acoustique adaptée au son ...

C'est dans ce cadre que ce qui permet des découvertes en physique, peut servir pareillement en biologie. À l'exemple des perturbations planétaires qui contribuèrent à mieux comprendre la loi de NEWTON, des exceptions particulières au concept de finalité dans l'organisé permettront de mieux comprendre les relations fonctionnelles organisatrices apparaissant entre codomains complémentaires pour rendre compte du principe de faisabilité du monde.

Une fonction investissant une activité en vue d'un but diffère dans son effet du résultat stochastique. Mais ce n'est nullement à exclure que cette opposition élémentairement complémentaire advient. C'est tout au plus une forme qui ne diffère en rien des couples de contraires à permettre avec le magnétisme l'énergie électrique, ou la transmission parentale entre sexes opposés qui sont alors à se compléter pour agir en commun. Les codomains contractuels de réalisation (physique, psychique, spirituel) agissent par analogie de façon semblable à ce qui fait que la respiration pulmonaire ne peut se comprendre qu'en rapport à la circulation sanguine, ou bien encore que cœur et poumons ont une réalité conjointe vis-à-vis de la possibilité somatique du mammifère. C'est à l'exemple que des domaines de réalités conjointes, tels ceux par lesquels on sépare les réalités physiques, psychique et spirituelle, sont nécessaires à

rendre compte du processus de réalisation du Cosmos. Et cette participation de codomaines de réalité est même l'objet d'expérience directe, puisque l'être humain, de par sa constitution, conjoint en un même lieu et pour une même durée un corps, un mental et un esprit. Trois aspects irréductibles du réel identifiés par une phénoménologie particulière, à savoir les propriétés physico-chimiques du matérialisé, les qualifications psychiques du mentalisé (le choix des moyens), les vertus spirituelles pour l'esprit (ce qui est voulu: l'agent responsable de la détermination des fins élémentaires du processus réalisateur). Un arrangement que nous retrouvons dans le dispositif par lequel passe toute industrie humaine considérant la complémentarité entre trois rôles dévolus entre le commanditaire d'un projet, le bureau d'étude par lequel se forment les plans définissant le choix des moyens, enfin les ouvriers spécialisés réalisant par corps de métiers l'ouvrage devant finalement passer par la réception d'une conformité avec le cahier des charges initiant toute activité avec effet attendu, pour sanctionner l'instant de son achèvement. Ce qu'on entend par finalité n'est guère autre chose.

Tout le monde connaît cette célèbre loi dite loi des corrélations organiques, et que Cuvier résumait en ces termes: «Tout être organisé forme un ensemble, un système clos dont les parties se correspondent mutuellement et concourent à une même action définitive par une réaction réciproque.» C'est la même idée que Kant exprimait de son côté par cette belle définition: «L'être organisé, disait-il, est l'être où tout est réciproquement but et moyen.»⁴⁴

44. M. HUXLEY, *Revue scientifique* (2e série, XII, p. 769, tire une objection contre la définition de KANT de la théorie cellulaire de SCHWANN: «KANT, dit-il, définit, le mode d'existence des êtres vivants par ceci, que toutes leurs parties coexistent en vue de l'ensemble, et que l'ensemble lui-même existe en vue des parties. Mais depuis que TURPIN et SCHWANN ont décomposé le corps vivant en des agrégats de cellules presque indépendantes, ayant chacune leurs lois particulières de développement et de croissance, la conception de KANT a cessé d'être soutenable. Chaque cellule vit pour elle-même, aussi bien que pour l'organisme entier; les cellules qui flottent dans le sang vivent à ses dépens, et sont des organismes aussi indépendants que les *torulæ* qui flottent dans le moût de bière.» *Nous ne voyons pas en quoi la théorie cellulaire contredit la définition de Kant*, note JANET. *La cellule peut avoir une vie indépendante, et avoir également une vie collective et corrélatrice. La cellule vit pour elle-même, soit; mais on ajoute «qu'elle vit aussi pour l'organisme tout entier;» et réciproquement, elle vit par l'organisme en même temps que pour lui. Il n'y a aucune contradiction à ce qu'un être indépendant soit en même temps membre de ce système, il vit à la fois par et pour lui, il est donc, comme disait Kant, moyen et fin. Enfin,*

Nous n'avons pas besoin d'entrer ici dans les détails de cette loi, qui a servi de base à l'anatomie comparée. Contentons-nous d'indiquer quelques-uns des faits les plus généraux signalés par Cuvier dans ce passage si connu et si souvent cité, mais qui appartient trop à notre sujet pour ne pas l'être encore une fois ici: «Jamais, dit-il, une dent tranchante et propre à découper la chair ne coexistera dans la même espèce avec un pied enveloppé de corne qui ne peut que soutenir l'animal, et avec lequel il ne peut saisir sa proie.

Il y a donc des conditions organiques qui s'appellent; il y en a qui s'excluent. Une respiration circonscrite appelle nécessairement une circulation pulmonaire; une respiration générale rend une circulation pulmonaire inutile et l'exclut.

Pour expliquer sans cause finale ces innombrables corrélations, il faut supposer que tandis que les causes physiques agissent d'une part pour produire certains organes, d'autres causes se trouvent produire en même temps d'autres organes en corrélation nécessaire avec les premiers. Comment deux systèmes de causes agissant ainsi séparément et à l'aveugle ont-elles pu se rencontrer d'une manière si étonnante dans leur action commune? Je comprends à la rigueur que la nature physique abandonnée à elle-même en vienne à créer des dents tranchantes; mais je ne puis comprendre pourquoi la même nature produit en même temps des griffes et non des sabots. Des organes voisins peuvent sans doute se modifier réciproquement et s'adapter l'un à l'autre. Mais comment l'action du cœur se mettra-t-elle d'accord avec celle des poumons? Comment les organes de la respiration se mettront-ils d'accord avec les organes du mouvement? Si au lieu d'admettre des causes distinctes qui convergent l'une vers l'autre, on n'en admet qu'une seule, il faut reconnaître que les choses se passent exactement comme si cette cause était déterminée à agir par une sorte de représentation anticipée de l'effet, et jusqu'à preuve du contraire, la présomption est en faveur de cette hypothèse. Les corrélations organiques vérifient d'une manière remarquable le principe auquel Kant ramène la finalité, à savoir, la prédétermination des parties par l'idée du tout. Cette préordination des

ajoutez que dans la cellule elle-même, considérée comme noyau de la vie, toutes les parties sont corrélatives au tout, et le tout aux parties.

parties au tout, ce gouvernement anticipé des parties par le tout, et l'accord de ce tout lui-même avec ce phénomène général que l'on appelle la vie, semble bien indiquer que le tout n'est pas un simple effet, mais aussi une cause, et que les parties n'eussent pas affecté cette disposition, si le tout ne l'avait pas commandé d'avance.

Dès lors que l'on s'en tient aux seules lois de la physique, rien dans l'œuf ou l'embryon ne laisse pressentir que cette incarnation substrate un être, et encore moins révéler la possibilité d'un rapport au potentialisé dans sa vie à dépasser ses propres besoins vitaux. On peut ainsi comprendre que des animaux commençant une progression qualificative, comme croissance d'une conscience mentale à permettre un rapport qualifié à leur environnement matériel, n'ont pas encore d'esprit, mais des adjuvants de l'esprit à prédéterminer le développement de son évolution. Nous pouvons de même apercevoir que l'humain accédant à un degré supérieur d'évolution de par sa sphère de qualification participative au niveau social, commence l'étape suivante, celle de l'organisation spirituelle de son propre esprit agrégeant un nouveau domaine, celui de la phénoménologie des valeurs d'action. L'esprit qui peut être formé dans son propre domaine de réalités substratives, mais pas obligatoirement fonctionnel, et encore moins autonome d'adjuvants, à l'exemple des dépendances physiologiques à la mère par lesquelles passe l'embryon du corps biologique avant la naissance, puis, après la naissance, des dépendances parentales pour le développement psychologique de l'enfant. C'est, bien sûr encore à supposer l'existence d'êtres qui, ayant une avance considérable de par leur émergence plus ancienne dans le passé ou un processus de progression plus dynamique, peuvent avoir épuisé ce qui est potentialisé dans leur évolution, étant conséquemment finalitaires vis-à-vis de l'immense complexité que suppose la réalisation organisée à la dimension de l'Univers. Mais il s'agit de réflexions anticipant sur l'enseignement contemporain, et l'on peut se suffire présentement pour avancer la finalité d'arguments plus classiques.

Ce développement continue en allant toujours du général au particulier, de l'indéterminé au déterminé, de l'embranchement à la classe, de la classe à la tribu, de la tribu au genre, du genre à l'espèce. En un mot, son développement est une différenciation progressive. Mais, ce n'est pas indifféremment que tel germe prend

telle forme: il n'est pas libre, tout indéterminé qu'il est, d'être ou vertébré ou invertébré; si vertébré, d'être mammifère, oiseau, reptile ou poisson; si mammifère, d'appartenir à telle ou telle espèce; non, il ne peut prendre que la forme déterminée de l'être dont il sort, et il est nécessairement semblable à ses parents, sauf les cas si remarquables de génération alternante, qui eux-mêmes rentrent dans la règle, puisque les mêmes formes reviennent périodiquement, quoique alternativement. Autrefois, dans la théorie de l'emboîtement des germes, l'accroissement du germe s'expliquait d'une manière toute physique; l'embryon n'était autre chose que l'animal en miniature, son développement n'était que grossissement. Mais suivant la théorie universellement acceptée aujourd'hui, l'animal se forme pièce à pièce, et crée successivement tous ses organes, en s'assimilant peu à peu les parties extérieures, et en les disposant suivant le type auquel il appartient, en procédant, comme nous l'avons dit, du général au particulier. Comment concevoir ce travail sans une sorte de conception préalable du tout que doivent former ces additions successives, et qui soit la raison de chacun de ces accroissements? C'est ainsi que l'embryon se complète peu à peu comme s'il avait un modèle devant lui. C'est bien là le λόγος σπερματικός des Stoïciens, cette raison secrète et active déposée dans les semences des choses, et qui, consciente ou inconsciente, est le ressort de la vie dans l'Univers.

Il y a en effet encore plus saisissant que les rapports de la circulation sanguine à la respiration pulmonaire, en ce qu'il s'agit par cet exemple de montrer un rapport fonctionnel interne à l'individu, et donc en rapport à sa fin propre, d'une façon conjointement complémentaire à l'individué comme moyen. Et c'est pour saisir ce rapport que JANET évoque la sexualité, dont la réalité se rapporte à ce qui est autre que l'organisation de l'individu considéré comme fin de soi, puisqu'au travers des parentés et le phylum reliant les espèces entre elles, c'est aussi toute la vie qui s'organise pour une raison qui systématiquement échappe l'ainsi circonscrit à devoir viser de plus des réalités superstratiques.

Ici on ne peut plus nous dire que nous prenons un simple effet pour un but, un résultat pour une intention. Les organes des sexes ne sont pas les effets l'un de l'autre; l'organe mâle n'est pas la cause

de l'organe femelle, ni réciproquement; ces deux organes sont deux effets distincts et indépendants; et cependant ils ne peuvent s'expliquer que l'un par l'autre: ce qui est précisément le rapport de finalité. Le faux-fuyant qui explique le rapport de l'agent à la fonction par un simple rapport de cause à effet n'est donc pas de mise ici; car il y a appropriation manifeste, [...] Sans doute, dans l'organisation, toutes les parties, nous l'avons vu, sont en rapport avec les autres; le cœur concourt avec les poumons, le cerveau avec les membres, à une action commune; mais ce n'est là qu'une coopération, un travail en commun; et quoique le but s'y manifeste déjà avec une éclatante évidence, ce n'est toutefois qu'une unité d'action tout intelligible; dans le cas dont nous parlons, la coopération est d'une nature bien plus saisissable: car elle suppose l'application d'un organe à un autre [...] C'est pourquoi PLATON a pu dire dans une fable célèbre que les deux sexes sont les deux moitiés d'un même tout, moitiés qui cherchent à se rejoindre pour recomposer le tout primitif. [...] Ainsi, à tous les degrés du phénomène, nous voyons la détermination du présent par le futur: la structure des deux organes ne s'explique que par l'éventualité de leur rencontre, leur rencontre par la fonction qui en résulte, la fonction enfin par son effet qui est la production d'un nouvel être, lui-même appelé à son tour à perpétuer et à immortaliser l'espèce. Ici, l'ordre des causes est manifestement renversé; et quoi que en disent Lucrèce et Spinoza, ce sont les effets qui sont les causes. Dit autrement, dans le parcours réalisateur, le potentialisé se réalise par des effets spécifiques aux complexifications relationnelles par lesquelles, sous dépendance des circonstances, le nouveau apparaît. Là se situe la responsabilité de ce qui détermine le nouveau passant par l'enchaînement entre des causes causées et effets causants visant l'accomplissement du préalablement projeté.

En résumé, si l'on convient d'appeler principe de concordance le principe en vertu duquel l'esprit humain exige que l'on explique non seulement chaque phénomène en particulier, mais encore l'ordre et l'accord des phénomènes, ce principe prendra deux formes, ou se divisera en deux principes distincts.

Le premier s'appliquera à l'ordre physique et mécanique, et pourra s'appeler principe de la concordance mécanique; le second

s'appliquera à l'ordre biologique et s'appellera le principe de la concordance téléologique, ou principe des causes finales.

I. Premier principe.

Lorsqu'une certaine coïncidence de phénomènes se remarque d'une manière constante, il ne suffit pas de rattacher chaque phénomène en particulier à ses causes antécédentes; il faut encore donner une raison précise de la coïncidence elle-même.

II. Deuxième principe.

Lorsqu'une certaine coïncidence de phénomènes est déterminée non seulement par son rapport au passé, mais encore par son rapport au futur, on n'aura pas satisfait au principe de causalité, si en supposant une cause à cette coïncidence, on néglige d'expliquer en outre son rapport précis avec le phénomène futur.

Pour clore ce chapitre, je rappellerai une évidence à pouvoir démontrer que les formes par lesquelles passe la vie des espèces, en tant que moyens d'évolution, ne sont pas finalitaires, mais justement des moyens de réalisation qui dépendent de la réalisation du Cosmos lui-même vu en tant qu'identité surindividuelle relevant du tout unitaire. En effet, concevant le principe de partialité, nous avons aussi celui de plénitude, et concevant le principe de finalisation, nous avons en définitive à l'appliquer au processus performatif par lequel l'Univers lui-même passe pour sa propre réalisation jusqu'à plénitude par épuisement du potentialisé.⁴⁵

En pratique, l'évidence conjoignant une vue idéalisatrice par entendement du réalisable, à l'objectivité dans l'expérience sensible de l'encours réalisateur, passe par l'exemple que voici. Nous concevons aisément que c'est uniquement par manque de rigueur sémantique que l'on peut déclarer sur le chantier, ou bien à l'atelier : «ceci est un bateau, cela est une voiture». Il s'agit là, en effet, d'un abus de langage, puisqu'on désigne sous les aspects de ce qui est ici manifesté aux sens, les caractères afférents aux fins depuis l'état de ceux qui sont propres aux moyens, c'est-à-dire des objets transformés à partir des activités de meulage, de découpage, de soudage, etc., toutes opérations faites sur des carcasses, quand les fins concernent des attributs de locomotion,

45. Sur la réalisation conjointe des parties et du tout, voir l'essai spéculatif de cosmologie de WHITEHEAD, *Process and reality*, 1929.

discriminables entre les fonctionnements du bateau et ceux de la voiture. On comprendra qu'en réalité, l'activité du chantier, tout comme la dynamique d'un encours cosmiquement réalisateur, sont deux instances qui ne reflètent pas dans l'expérience sensible leur finalité, mais seulement l'activité contractuelle d'un *faire être* et d'un *faire avoir*.

Il paraît évident que, transposant le constat d'expérience en référence à un élément formant partie constitutive de la réalisation cosmique (le Cosmos considéré en tant qu'identité surdéterminatrice des parties constitutives et leurs activités), nous inférons par similitude le même rapport des moyens aux fins. Il s'agit de répondre aux questions portant sur la faisabilité du processus cosmique, depuis une meilleure explication que celle qui est présentement proposée au travers du dogme matérialiste expliquant le monde à être fondé sur l'ancien principe de génération spontanée, pourtant si souvent dénoncé en science.

3.4 LES FAITS

Ici, JANET aborde les faits par lesquels on distingue les fonctions des instincts, au travers des phénomènes rendant compte de la vie, en tant que lois biologiques distinguées des lois concernant la physique des corps matériels. Je n'en rapporte que l'essentiel.

Les opérations de la nature vivante dans lesquelles on peut reconnaître d'une manière saisissante le caractère de la finalité, sont de deux sortes: les fonctions et les instincts. — Les premières peuvent être définies avec les actions intérieures des organes; les secondes, avec les actions extérieures de ces organes et en particulier des organes de relation.

Au sujet des organes permettant de voir: *On comprend facilement que, dans ce cas-là, il n'y aurait pas vision proprement dite. La rétine unie (c'est-à-dire une au travers ses parties constitutives), sans appareil optique, ne verrait rien de déterminé: elle percevrait la lumière, et non les images.*

Entre la vision diffuse qui consiste simplement à distinguer le jour de la nuit, et la vision distincte qui perçoit des images, il y a un abîme [...] Pour atteindre ce résultat que nous venons d'indiquer, la nature pouvait employer et a employé en effet deux systèmes

différents. —Elle a créé deux sortes d'appareils: les appareils isolateurs et des appareils convergents. Les premiers sont ceux qu'on remarque dans les yeux des insectes et des crustacés, et que l'on appelle yeux composés ou à facettes; les autres sont réalisés soit chez certains insectes ou crustacés, soit et surtout chez les animaux vertébrés. Le premier de ces systèmes consiste, je cite encore Müller, «à placer devant la rétine, et perpendiculairement à elle, une quantité innombrable de cônes transparents, qui ne laissent parvenir à la membrane nerveuse que la lumière dirigée suivant le sens de leur axe, et absorbent, au moyen du pigment dont leurs parois sont revêtues, toute celle qui vient les frapper obliquement.»

[...] Ajoutez en outre la quantité effroyable de combinaisons que suppose un tel système, puisque l'on compte jusqu'à douze mille, vingt mille cônes dans un seul œil, et qu'à ces cônes doivent correspondre dans la cornée autant de petites divisions géométriques, appelées facettes, et que sans cette correspondance, rien ne serait fait. Pour écarter ici toute cause finale, il faut admettre que pendant que certaines causes physiques et aveugles produisaient des cônes transparents, d'autres causes physiques, également aveugles, préparaient des parois propres à absorber la lumière; que les unes faisaient les cônes, et les autres, les facettes correspondantes; que d'autres causes aveugles mettaient d'accord les unes avec les autres, les forçaient à se rencontrer dans cette combinaison si étonnamment d'accord elle-même avec un acte final, s'accordant à son tour avec les intérêts de l'animal. Si un aussi prodigieux ensemble d'accords et de convenances peut se produire par une simple rencontre, il n'y a plus de principe de causalité.

[...] Ainsi, un œil ou chambre noire, qui n'aurait pas une partie transparente correspondant à l'ouverture de son orbite, des milieux convergents correspondant à cette cornée transparente, et une rétine correspondant à ces milieux convergents; un œil où ces divers éléments, ouverture de l'œil, cornée transparente, milieu convergent, rétine, ne seraient pas placés dans un même axe, de manière à ce que la lumière puisse les traverser successivement, un tel œil impliquerait contradiction.

Mais remarquez que cette contradiction n'existerait qu'au point de vue des causes finales, et non des causes efficientes: il n'y aurait contradiction que si l'œil est un œil, c'est-à-dire un appareil destiné à voir: car s'il n'est qu'une combinaison mécanique, se trouvant par hasard propre à la vision, il n'y a nulle contradiction à ce que les conditions de la vision ne se réalisent pas. Physiquement parlant, on ne voit pas pourquoi il n'y aurait pas d'œil, où la rétine ne correspondrait pas au cristallin, le cristallin à la cornée transparente, la cornée transparente à l'ouverture de l'orbite, et enfin pourquoi un œil parfaitement construit ne serait pas caché dans une orbite fermée. Car, que des causes qui ne se proposent pas un but. ne réalisent exactement que ce qui est conforme à ce but, c'est ce qui ne paraît pas probable.⁴⁶

Cette loi n'est évidente que si l'on admet que le cristallin a un but; car s'il n'en a pas, il n'y a nulle nécessité physique à ce que sa convexité soit en raison inverse de la différence de densité de l'humeur aqueuse et du milieu. Parce qu'un animal vit dans l'air ou vit dans l'eau, il n'en résulte point du tout physiquement que le cristallin doit être plus dense et plus convexe; car je ne crois pas qu'on puisse dire que les milieux humides, en agissant mécaniquement sur le cristallin, déterminent par leur pression précisément le degré de courbure qui, dans cette circonstance, est nécessaire à la vision.

La volonté, en agissant sur le cristallin par des moyens qui ne sont pas encore reconnus, peut l'amener à se bomber, variant ainsi les degrés de convexité déterminant la réfraction des rayons lumineux à permettre la formation de l'image sur la rétine.

Je n'insisterai pas sur une autre propriété remarquable de l'œil, encore mal expliquée, mais qui est indubitable, c'est ce qu'on appelle l'achromatisme de l'œil. Cette propriété consiste à corriger le défaut des lentilles, que l'on appelle en optique aberration de

46. On nous objectera ici les espèces aveugles, dont on a trouvé dans ces derniers temps un assez grand nombre (Voir les **comptes rendus de l'Ac. des sciences**, séance du 16 nov. 1874). Ceci touche à la question des organes rudimentaires, que nous examinerons plus loin (ch. VI). Disons seulement quant à présent qu'un organe **rudimentaire** n'est pas un organe **contradictoire**. — Nous ne nions pas d'ailleurs qu'il ne puisse y avoir quelques exceptions: par exemple, dans le genre des Néréides (voir Müller, t. II, p. 301). Ces **perturbations** s'expliquent, suivant nous, par le conflit inévitable des causes efficientes et des causes finales (voir plus loin, chap. VI).

réfrangibilité. Lorsque deux courbures très vives sont à côté l'une de l'autre, il se peint entre elles une ligne plus ou moins large, colorée des couleurs de l'arc-en-ciel: c'est au moins ce qui arrive aux images aperçues par le moyen de ces lentilles. Newton croyait impossible de remédier à ce défaut de nos instruments d'optique. On y est pourtant arrivé dans une certaine mesure; les lentilles exemptes de ce défaut sont ce que l'on appelle des lentilles achromatiques. Mais l'art humain est incapable d'obtenir un parfait achromatisme.

Même si l'inventivité humaine ne permettait pas de parvenir à ce résultat avant longtemps, nous pouvons croire que des agents qualificateurs dans la nature n'ont pas manqué de réaliser ce cas, dès lors que nous ne pouvons pas concevoir rationnellement que les choses puissent se produire sans le moindre agent à en être l'origine. Passons à l'ouïe et sa concordance aux milieux aérien et aquatique ne laissant de même rien aux adaptations aveugles et sans raison dont le hasard serait le déterminant.

«Chez les animaux qui vivent dans l'air, les ondes sonores de l'air arrivent d'abord aux parties solides de l'animal et de l'organe auditif, et de là elles passent à la lymphe du labyrinthe. «Chez les animaux qui vivent et qui entendent dans l'eau, le problème est tout autre. Le milieu qui transmet les vibrations sonores est l'eau; Nous verrons encore ici que toute la partie extérieure de l'organe auditif est calculée dans le but de faciliter cette transmission.» (Müller).

[...] On voit que les conditions de l'ouïe sont parfaitement appropriées aux deux milieux dans lesquels l'animal doit vivre. Que l'on explique alors comment une cause purement physique, qui n'aurait pas eu égard à la nature des milieux, aurait rencontré si juste dans la nature de l'organe; comment, par exemple, il n'arrive pas que les deux systèmes soient intervertis, et comment ils ne se rencontrent pas au hasard soit dans l'air, soit dans l'eau; comment au contraire, le système convenable pour l'air ne se rencontre que dans l'air, et réciproquement. Mais, dira-t-on, des animaux chez qui ce contresens aurait lieu, étant par là même privés de ce moyen de conservation ou de défense, périraient nécessairement: c'est pourquoi nous n'en voyons pas de traces. Mais je ne vois pas du tout pourquoi des animaux périraient pour être privés de l'ouïe: car il y en a un grand nombre qui sont dans ce cas. Ce

désavantage pourrait être compensé d'ailleurs par d'autres moyens de défense et de conservation. Et par conséquent il y a toujours lieu de se demander pourquoi la structure de l'oreille se trouve si parfaitement appropriée à son usage. Une cause toute physique et mécanique ne rend pas compte d'une si juste rencontre.

[...] Je craindrais de fatiguer le lecteur en passant en revue avec un tel détail toutes les parties de l'organisation: il y en a bien peu, où l'on ne pût faire des observations du même genre. Reste que l'oubli, ou cent ans de silence sur ce sujet, peut se justifier aujourd'hui de ce qu'il fallait affirmer, avec un minimum de contradiction au sein des académies scientifiques à soutenir le dogme matérialiste selon des raisons, mais qui sont éminemment étrangères aux observations et aux expériences. On comprendra l'utilité de poursuivre avec ce qui peut encore convaincre les indécis depuis des exemples complémentaires à pouvoir contrebalancer le poids du dogme matérialiste aujourd'hui si prégnant dans l'enseignement.

*Pour expliquer sans cause finale un mécanisme aussi compliqué, et en même temps aussi simple, simple par le principe, compliqué par le nombre des pièces qui sont en jeu, il faut supposer qu'une cause physique, agissant d'après des lois données, a rencontré sans l'avoir cherché, le système le plus propre de tous à permettre la circulation du sang; tandis que d'autres causes également aveugles déterminaient la production du sang et le faisaient couler en vertu d'autres lois dans des canaux si bien disposés; enfin que ce sang coulant dans ces canaux se trouvait encore par d'autres circonstances et par une coïncidence non prévue, utile et indispensable à la conservation de l'être vivant. Comment comprendre que tant de causes diverses agissant sans but, se rencontrent si bien dans leur action commune avec ce but? Reconnaissons que nous avons le droit ici de dire, comme font les savants dans des circonstances semblables, à savoir: que tout se passe, comme si la cause de ces phénomènes avait prévu l'effet qu'ils doivent amener: ne serait-il pas étrange qu'une cause aveugle agît précisément de la même manière que ferait une cause qui ne le serait pas? **Par conséquent, jusqu'à ce qu'il soit démontré que de tels faits n'ont pas été prévus, la présomption est qu'ils l'ont été. C'est à ceux qui le nient de faire la preuve contraire: Neganti incumbit probatio.***

Un autre système de raisons, retenu dans le matérialisme scientifique dogmatisé pour ignorer la finalité agissant au travers des organismes vivants, est l'instinct animal. Selon Edwards MILNE, l'activité instinctive (l'inné) se distingue des activités rationnelles en ce qu'elles ne passent pas pour leur évolution par le principe d'expérience individuelle et d'imitation des semblables (acquis). L'inné et l'acquis représentent alors deux moyens distincts qualifiant l'individu vivant à son environnement, l'un progressant par initiation, par expérience, autant que par imitation, l'autre étant donné invariant dans l'espèce à titre adjuvant.

La raison pratique suppose le jugement visant des choix en rapport à l'expérience. Il s'agit conséquemment *de facto* d'en passer par l'instance: essai → vérité ou erreur, **quant aux effets escomptés** → mémorisation des résultats efficaces, ou réitération dans l'inventivité des moyens en cas d'échec. C'est ce parcours qui est occulté avec l'instinct. L'instinct est le terme approprié pour introduire sans explication en science que des actes comportementaux qui demandent une qualification, arrivent précisément sans possibilité de qualification en situation. Mais c'est aussi à exclure par doctrine que la qualification à l'environnement puisse être induite par un agent adjuvant extérieur pour pallier *in situ* la déficience qualificative à l'environnement du sujet vivant. C'est aussi de la même façon qu'on fait l'impasse pour rendre compte de ce qui arrive au niveau fonctionnel des organes somatiques dans l'animal, c'est-à-dire pour écarter la soumission du corps à la fonction mentale. Considération encore à mi-chemin entre des adjuvants de la qualification à l'environnement, et le gouvernement invisible des réalités superstratant inévitablement la strate particulière à l'individu biologique, en ce que ce dernier ne peut que représenter une réalité particulière parmi les réalités qui s'échelonnent entre microcosme et macrocosme. Ce qui fait qu'on procède, afin d'en rester aux phénomènes physiques pour rendre compte de ce qui arrive avec les organisations sociales, d'un conditionnement déterministe introduit de nouveau sans autre forme de procès. JANET donne à ce propos l'exemple de l'abeille en citant Réaumur:

«À peine toutes les parties de la jeune abeille sont-elles desséchées, à peine ses ailes sont-elles en état d'être agitées qu'elle sait tout ce qu'elle aura à faire dans le reste de sa vie. Qu'on ne

s'étonne pas qu'elle soit si bien instruite de si bonne heure; elle l'a été par celui-là même qui l'a formée. Elle semble savoir qu'elle est née pour la société. Comme les autres, elle sort de l'habitation commune, et va, comme elles, chercher des fleurs; elle y va seule, et n'est point embarrassée ensuite de retrouver la route de la ruche, même quand elle y veut retourner pour la première fois. Si elle va donc puiser du miel dans le fond des fleurs ouvertes, c'est moins pour s'en nourrir que pour commencer à travailler pour le bien commun...».

Puis il s'interroge sur l'activité semblable de l'araignée et le fourmilion qui n'ont pas encore aperçu, ni encore moins goûté les insectes qui doivent servir à leur nourriture, alors que déjà ils s'empressent à leur tendre des pièges, ourdissant des toiles et creusant des fosses. Comment la nymphe qui n'existe que depuis quelques jours, et qui depuis l'instant de sa naissance a été ensevelie dans quelque caverne souterraine que représente une anfractuosité du sol, pourrait-elle avoir inventé une pareille industrie (celle de filer des cocons), ou comment pourrait-elle l'avoir acquise par l'instruction ou par l'exemple, si la chose était à concevoir en l'absence d'adjuvats qualificatifs? Toutes les observations et expériences du naturaliste attestent que ces industries innées par lesquelles l'insecte et l'animal primitif accomplissent des séries d'actes cohérents en vue de buts appropriés à des besoins vitaux, sont ce par lequel l'individu dans l'espèce anticipe ou prépare son moyen ultérieur d'acquisition qualificative à l'environnement. Le caractère distinctif de finalité par rapport à l'activité stochastique advenant au hasard des rencontres accidentelles dans un milieu à entropie finie, est dans ce cas décentré sur l'adjuvant contrôlant des effets répondant à des buts.

Alors que les propriétés somatiques furent conquises par les unicellulaires durant les premiers millions d'années de l'implantation terrestre de la vie, et que ces unicellulaires se chargent toujours des adaptations physicochimiques en fonction des variations du milieu minéral, l'humain, présentement le dernier maillon de la chaîne biologique à suivre le phylum de la vie planétaire, entreprend de réaliser ce qui incombe à son espèce. Au contraire des insectes et des animaux primitifs, l'humain, qui hérita des qu'acquis au cours des âges, affirme présentement son indépendance qualificative à

l'environnement naturel, mais si sa nature propre contient encore des potentialités, ce ne peut être qu'à préfigurer de futures évolutions. Quelle peut être la teneur de ce nouveau progrès sinon de surdéterminer l'indépendance qualificative par ce qui soumet encore la faculté de se qualifier à l'esprit, et en l'absence de son fonctionnement mature, à des adjuvats spirituels. Ceci est bien évidemment entendu au sens disant que les vertus spirituelles passent pour le plus grand nombre des personnes par l'habitant spirituel de leur conscience mentale. C'est alors lui qui règle le nouvel apprentissage, celui qui s'entreprend par l'expérience du libre-arbitre. Et cette condition, n'est-ce pas précisément ce que les religions entendent au titre subsidiaire des valeurs de choix visant une destinée prédéterminée en raison d'un dessein post-finalitaire, à surdéterminer la faculté qualificatrice acquise pour agir à notre environnement aux profits de soi?

La doctrine moniste reportant la responsabilité actantielle de ce qui se réalise sur la seule phénoménologie physique, ne peut satisfaire que superficiellement la raison. Le constat d'expérience du fait cosmologique demande une conception viable rendant compte de la faisabilité du monde. C'est à pallier cette insuffisance que le dualisme fut historiquement tenté pour améliorer nos représentations. Bien que supérieur au monisme, la critique en montra les faiblesses ainsi que des lacunes. Le dualisme matérialité et spiritualité, est avec son moyen terme qualificateur comme effet psychique depuis l'organisation mentale tenant au choix des moyens durant l'instance de réalisation performatrice du potentialisé au monde, a toujours mieux satisfait la raison, dès lors qu'on n'en reste pas au niveau des présupposés simplistes. Il ne fait aucun doute que le monisme, version académiquement technoscientifique, tient dans l'époque aux maîtrises dans les appropriations de l'environnement terrestre pour satisfaire des besoins proprement humains. Mais alors il ne peut s'agir que d'un indispensable préliminaire à l'expérience humaine encore pour l'essentiel potentialisée visant ultérieurement une d'autonomie spirituelle.

Au reste, JANET distingue dans un premier abord complexifiant les moyens, trois classes d'instincts (l'instinct vu en tant que substitut qualificatifs en situation), précisément en rapport aux raisons allant avec des buts à atteindre: 1° les instincts qui se rapportent à la

conservation et aux besoins de l'individu lui-même; 2° Ceux qui se rapportent à la conservation et la pérennité de l'espèce; 3° Ceux qui se rapportent aux relations des animaux entre eux (ce sont les instincts sociaux). Il est concevable que ces adjuvants du niveau qualificatif d'action à l'altérité de tout individu vivant, se retrouvent depuis de nouveaux agents spécifiques des raisons valorielles qu'on a d'agir. Car si les qualifications décident du choix des moyens quant à l'obtention des choses, les valeurs, et donc les vertus d'être individué à son altérité, décident quant à elles des relations d'être à d'autres êtres; relations qui sont évidemment proactives par rapport aux activités qualifiant l'individu à son environnement fait de choses, quand les choses sont déterminées à devoir seulement réagir entre elles pour leur maintenance répondant aux lois de la physique.

Parmi les cas préfigurant la classe des instincts spécifiques de la conservation et des besoins propres à l'espèce, quant aux rapports aux choses, JANET en rapporte deux, en ce qu'ils sont les moins probants à pouvoir recevoir une explication matérialiste. Il s'agit de certains insectes qui, par le moyen de la ponte abandonnée aux bons soins du milieu, ne sont jamais en relation avec leur progéniture, et conséquemment ne peuvent connaître d'expérience ce qui lui convient. Or ces insectes déposent à proximité des aliments convenant au régime larvaire, qui diffèrent de ceux convenant à leurs propres besoins. Les Pompiles vivent de nectars de fleurs à l'âge adulte, mais à l'état larvaire, sont carnassiers. Les mères pourvoient alors aux premiers besoins des larves en plaçant à côté des œufs et dans des nids préparés à cet usage le corps d'autres insectes, ou de chenilles, tout en devant résoudre des moyens de conservation. À supposer que ces insectes puissent raisonner, les faits leur manqueraient pour se qualifier ainsi. En sorte que dans l'opinion matérialiste, ce comportement reçoit son explication en invoquant le hasard privilégiant la réussite dans une succession de générations. Mais dans ce cas, comment tenir compte que ces espèces sont fixées dès leur origine? L'explication paraissant caduque pour en juger à plus de profondeur, il appert que le concept ternaire de codomaines de réalités complémentaires entre elles semble plus favorable à en rendre compte au travers d'agents adjuvants des fonctions palliant le défaut de qualification en situation chez les insectes. Et c'est sur un modèle semblable que

l'on conçoit que des agents adjuvants pallient au défaut spirituel chez l'humain.

De mode dans l'intelligentsia habillant au mieux les convoitises dans l'époque moderne, il faut pour le profane adhérer sans trop approfondir les questions laissées sans réponse dans l'air du temps, et il convient comme fidèle à la pensée unique de raisonner dans l'absolu à devoir exclure ce qui ne renforce pas le dogme que proclament à propos les clercs spécialistes, dont les œillères leur cachant la réalité ont pour surface précisément l'inverse de l'exiguïté dans laquelle on enferme ou isole les spécialités. Reste que la personne décidant son émancipation en vue d'une sagesse personnelle peut toujours s'en affranchir dans le but de pénétrer plus avant les arcanes de ce qui se situe au niveau de l'inconnu et qui n'a pas moins d'existence que le reconnu.

3.6 L'INDUSTRIE DE L'HOMME ET L'INDUSTRIE DE LA NATURE

Dans le chapitre qui précède, JANET avait tenté de cerner la finalité comme suite de causes avec effets attendus, en établissant que lorsque la combinaison complexifiant des rapports entre phénomènes hétérogènes, ils concordent avec la possibilité d'une réalisation novatrice. Novation, en ce que ce dont il s'agit n'est pas contenu par avance dans les activités desquelles nous la voyons émerger lorsque des circonstances en rendent sensible l'effectuation. Une disposition ne pouvant se comprendre qu'à considérer sa préexistence, sous forme idéale, de ce qui est issu de l'activité réalisatrice elle-même. La finalité terminant ce qui est investi à l'origine dans une instance transformatrice avec effets attendus, durant l'instance performatrice de réalisation cosmique passant par des processus épuisant progressivement le potentialisé dans l'évolution des états transitoires du réalisé, c'est ce qui a trait au but attendu qui surdétermine l'observé en tant que résultat médiateur du causé.

Il faut le reconnaître: si l'expérience ne nous avait pas donné d'avance quelque part le type de la cause finale, jamais, suivant toute apparence, nous n'eussions pu inventer cette notion: nous ne savons pas d'avance et a priori que tout accord de phénomène avec le futur suppose un but; mais cet accord ayant besoin d'être

expliqué, nous l'expliquons d'après le modèle que nous trouvons en nous-même, lorsque nous combinons quelque chose en vue du futur. Le fondement de cette conclusion est donc, comme on l'a toujours pensé, l'analogie. Bacon recommande, lorsque l'on veut établir l'existence d'une certaine cause, de chercher quelque fait où cette cause se manifeste d'une manière très visible et tout à fait incontestable. Ces faits où la cause cherchée est plus saillante que dans tous les autres, Bacon les appelle des faits éclatants ou prorogatifs: il y en a de nombreux exemples dans les sciences. Or, pour la cause finale, nous avons devant les yeux un fait qui mérite véritablement le titre de fait éclatant, de fait prorogatif, c'est le fait de l'art humain. C'est de ce fait que nous passons par voie d'analogie à d'autres faits moins évidents, mais semblables. Ce passage, le sens commun l'a effectué de tout temps sans aucun scrupule: la philosophie a suivi sur ce point le sens commun. La raison sévère et une saine logique autorisent-elles, justifient-elles un tel procédé?

À cette disposition toute philosophique, le matérialisme académique objecta qu'il n'est pas permis de passer, par voie d'analogie, de l'industrie advenant du fait de l'humain, à celle advenant du fait de la nature, dès lors que nous n'avons aucune raison de penser objectivement que la nature se forme par un processus apparentable à celui par lequel passe la réalisation des œuvres humaines. Une opinion apparue avec les épicuriens, formulée par David HUME, reprise par KANT, l'école hégélienne et, par la suite, sous forme doctrinale par Karl POPPER qui conforta l'épistémologie du matérialisme des modernes. Reste que cette sorte de logique est à conclure sans preuve, tout d'abord pour raison d'objectivité, que la nature humaine est différente de la nature scientifiquement observée, puis pour raison de cohérence doctrinale, que la nature de l'être se réduit à ses substrats corporels. Et en effet, semblable opinion reste logique si par nature on entend de limiter l'existence aux seuls phénomènes observés dans une séparation intrinsèque — catégorielle —, entre le sujet qui observe, et ce qui est objectivement observé. Mais alors nous nous retrouvons devant le contresens de l'observateur pouvant se définir comme un objet qui prend conscience d'observer d'autres objets privés de conscience.

La nature humaine est intrinsèquement un élément composant la nature de l'Univers. À partir de l'arrêt du jugement dans l'époque, la question est entière de savoir si le point de chute qui en résulte contient sa propre propension de pouvoir à terme accéder au prédicat d'universalité. Encore une fois, oui et non. Oui si par son adoption on considère que la nature humaine se réduit à la physicochimie de son corps, c'est-à-dire si l'on réduit l'ontologie de l'être humain à son substrat en réifiant sa nature. Dans ce cas il convient de tenir le sujet observant comme une convention langagière, et convenir au moins implicitement que l'observateur scientifique se réduit au sens de l'objet entrant en contact avec d'autres du genre. Tout au plus il peut y avoir incohérence à devoir tenir le Cosmos d'une nature autre que celle de l'humain, c'est-à-dire de considérer l'hétérogénéité des genres séparant l'observation du sujet humain de l'objet observé, car si la nature humaine est comme sujet de même sorte que les objets observés, dès lors il faut tenir aussi la réciproque: que l'objet est également sujet à pouvoir observer l'objet humain,⁴⁷ avoir des sentiments, se conduire moralement. Sans cette condition, subsiste le dilemme consistant par méthode à opposer deux mondes, celui de l'esprit et le monde comme objet, tout en tenant dogmatiquement que la nature de l'esprit se réduit aux réactions physicochimiques des substrats corporels.

Mais l'on peut concevoir par expérience directe de la conscience de soi que la nature cosmique est hétérogène. C'est déjà à résoudre le dilemme venant de tenir qu'il y a deux causes créatrices: celle qui relève de l'industrie humaine agissant de cause à effet voulu, et celle des transformations selon le hasard opérant en aveugle et sans raison dans la nature; procédé dont on ne sait rien, sinon qu'on doit lui accorder doctrinalement un mode d'action différent.

Dilemme encore puisque, tout en limitant la nature humaine en l'assimilant à la nature corporelle du Cosmos, il y a le refus devenu quasi viscéral de distinguer la supériorité de l'objectivité du savant, du commun des mortels projetant de tout temps subjectivement sa propre image, sur celle de la nature. Même dans l'impasse, à ne pouvoir rendre compte du principe de faisabilité du monde depuis

47. Disposition dont on ne se prive précisément pas pour rendre compte, ou exposer aux profanes, les théories de la physique quantique.

les seuls phénomènes physiques, l'anthropomorphisme est devenu l'erreur qu'il faut définitivement proscrire des sciences. L'autre réponse tient à ce que voici. *Ramenée à ces termes, cette objection tombe évidemment devant cette considération bien simple: c'est que l'homme n'est pas en dehors de la nature, opposé à la nature; mais qu'il fait lui-même partie de la nature, qu'il en est un membre, un organe, et dans une certaine mesure un produit. Son organisation est appropriée au milieu extérieur dans lequel il vit: il subit et accepte toutes les conditions des lois physico-chimiques: ces lois s'accomplissent dans l'organisation elle-même comme au dehors; de plus toutes les lois de la vie en général, communes aux végétaux et aux animaux, toutes les lois propres à l'animalité, s'accomplissent en lui comme dans tous les êtres de la nature [...]* et si par la partie la plus élevée de son être, il appartient à un monde supérieur, par ses racines il tient au monde où il vit. Disposition qui autorise de conclure d'une autre manière que dans la doctrine du matérialisme: *Non seulement l'homme est dans la nature: mais ses actes et ses œuvres sont dans la nature; et ainsi l'industrie humaine elle-même est dans la nature. On est étonné de voir continuellement au XVIII^e siècle opposer la nature à l'art comme si l'art n'était pas lui-même quelque chose de naturel. En quoi les villes construites par l'homme sont-elles moins dans la nature que les huttes des castors, et les cellules des abeilles? En quoi nos berceaux seraient-ils moins naturels que les nids des oiseaux? En quoi nos vêtements sont-ils moins naturels que les cocons des vers à soie? En quoi les chants de nos artistes sont-ils moins naturels que le chant des oiseaux?*

Nous ne passons pas alors d'un genre à un autre; mais dans un même genre, à savoir la nature; un certain nombre de faits homogènes étant donnés, nous suivons la filière de l'analogie aussi loin qu'elle peut nous conduire, et jusqu'au point où elle nous abandonne. Tel est, dans sa vérité, le procédé inductif que suit l'esprit humain dans l'affirmation des causes finales en dehors de nous: l'analyse détaillée de ce procédé nous en fera mieux comprendre la portée et la rigueur.

Nous avons dit qu'il faut partir du fait de l'industrie humaine, mais, pour parler avec rigueur, il faut remonter encore plus haut. Ce que nous appelons industrie humaine, n'est pas à proprement parler un

fait; mais c'est déjà une conclusion médiate obtenue par voie d'analogie. En effet, ce qui se passe dans l'âme de nos semblables nous est absolument inconnu et inaccessible, au moins par voie d'observation directe: nous ne voyons que leurs actes, et les manifestations extérieures de leurs sentiments et de leurs pensées.

C'est assurément là que se tient vraiment le début d'une réponse positive à notre questionnement philosophique: ne pouvant connaître l'autre et ce qui est autre qu'à partir de l'expérience directe de la conscience qu'on a de notre propre existence, conjointe de celle concernant ce qui substrate matériellement toute relation à notre altérité, l'éclairage qu'on porte sur ce qui est autre ne peut que passer par le moyen des similitudes. Sachant *in situ* que mon acte est cause d'un effet attendu, j'en conclus que l'industrie et l'art issu des autres êtres, mes semblables humains et animaux, procède du même et, en prolongation, que ce qui est en cours de réalisation dans la nature ne peut semblablement advenir sans auteur et pour rien. Mais sachant que je ne suis pas maître en tout de mes actions, je conçois que le hasard opère aussi dans la nature, c'est-à-dire pour ce qui arrive par accident, de cause à effet non attendu.

En appelant certaines de ces actions des noms d'industrie et d'art, nous entendons par là que ces actions sont des ensembles de coordinations vers un but, c'est-à-dire des phénomènes déterminés par l'idée du futur, et dans lesquels le conséquent est la raison déterminante de l'antécédent.

Mais tenir pour possible la finalisation de ce qui commence depuis une origine à n'être pas encore, n'est pas introduit dans le raisonnement pour nier ce qui peut arriver par hasard. JANET répond seulement aux objections des matérialistes en posant que s'il y a des comportements humains ne devant rien aux décisions relevant du libre-arbitre, on conçoit aussi qu'il en puisse être de même dans la nature. Autre est de partir des causes à effets stochastiques, advenant par hasard et sans raison pour tenter d'apporter le moindre éclairage sur le fondement de la nature, *car ce serait alors expliquer l'obscurité par l'obscurité (obscurum par obscurum)*. Dès lors que nous trouvons en nous des comportements prédéterminés, en même temps que des causes réelles nous portant à entendre la finalité de nos actes en raison de représentations anticipant l'effectuation, nous augurons en connaissance de cause

qu'il puisse en être de même pour l'Univers considéré ainsi qu'un tout unitaire surdéterminant la totalité de ses éléments particuliers dans les prédicats d'être, d'avoir et de faire, car alors ce sont les attributions qu'on s'applique à soi, par expérience directe, qui ne sont pas exclues de celles qu'on applique à l'Univers pour comprendre son fonctionnement.

Il y a donc au moins un cas, où la cause finale est établie par l'expérience; c'est le cas de notre activité personnelle et volontaire. De ce centre, nous pouvons rayonner autour de nous; et le premier pas certain que nous faisons hors de nous-mêmes, c'est d'affirmer l'intelligence, la causalité, le désir et enfin la finalité chez nos semblables.

En effet, lorsque nous voyons chez les autres hommes une succession d'actes coordonnés comme le sont les nôtres dans le cas de l'activité volontaire, [...] lorsque nous voyons, dis-je, toutes ces actions, quoique nous n'assistions pas à la scène intérieure qui se passe dans l'âme de ces acteurs semblables à nous, [...] nous sommes autorisés à supposer, et nous supposons avec une certitude absolue, que les actions semblables à toutes celles que nous venons de rappeler, et qui sont elles-mêmes semblables à nos actions volontaires, sont des actions déterminées par un but; nous supposons donc chez les autres hommes la cause finale comme chez nous-mêmes; et voilà une première et certaine extension de l'idée de finalité.

Dans cette opération consistant à transférer les conclusions qui affèrent à l'expérience de soi aux semblables, nous n'avons pas même besoin d'en être témoin, puisque le constat de soi seul suffit. Et il est tout aussi remarquable que du constat phénoménologique de ce que les corps entre eux obéissent mécaniquement aux lois de la physique, nous puissions rationnellement saisir en même temps sans aucunement violer ces lois de la physique que des choses peuvent être coordonnées jusqu'à répondre, en tant que choses, au vouloir des êtres.

Ainsi, ces pierres qui forment une maison obéissent certainement aux lois de la pesanteur et à toutes les lois de la mécanique; et cependant elles sont susceptibles d'entrer dans des milliers de rapports, tous conciliables avec les lois mécaniques et qui sont cependant préordonnés par l'esprit.

Or, disons-nous, il ne nous est pas nécessaire d'assister à l'opération active par laquelle l'intelligence et la volonté de nos semblables a donné telle ou telle forme à la matière. Comme nous n'élevons pas de bâtiments par hasard et sans savoir pourquoi, nous supposons, en voyant des bâtiments tels que les Pyramides ou les menhirs celtiques, qu'ils ont été construits dans un but; et nous cherchons quel il a pu être. En un mot, dans toutes les œuvres de l'industrie humaine, nous voyons des moyens et des buts; et même quand nous ne pouvons pas découvrir quel est le but, nous sommes persuadés qu'il y en a un.

Il est donc certain pour nous que, soit que nous considérions chez nos semblables la suite de leurs actions, soit que nous considérions les produits de ces actions, nous voyons, entre ces actions et les nôtres, une telle similitude que nous n'hésitons pas à conclure pour eux comme pour nous que toute combinaison dirigée vers le futur, implique un but.

Si maintenant nous descendons d'un degré, nous verrons chez les animaux une multitude d'actions tellement semblables aux actions humaines qu'il nous est impossible de ne pas leur attribuer des causes semblables. En quoi l'action par laquelle un animal attend et poursuit sa proie, lui tend des pièges, le surprend et le dévore, diffère-t-elle de l'action par laquelle le chasseur poursuit et saisit cet animal lui-même? [...] Nous sommes donc autorisés à conclure de l'homme à l'animal; et puisque nous avons vu que les hommes agissent pour un but, nous avons le droit de conclure également que les animaux agissent pour un but.

Mais parmi les actions des animaux, on en distingue généralement de deux sortes: dans les unes, l'animal semble agir comme l'homme, par une sorte de réflexion et de prévision, ayant volontairement combiné d'avance les moyens pour un but désiré: ce qui caractérise ces sortes d'actions, c'est que l'animal ne les accomplit pas tout d'abord avec la perfection qu'il y mettra plus tard: il apprend, il devient de plus en plus habile: l'expérience, l'habitude, la comparaison semblent avoir une part dans la formation de ses jugements. Telle serait du moins la vérité, suivant les observateurs favorables aux animaux. Ce premier genre d'actions serait donc, sauf le degré, analogue aux actions réfléchies et volontaires de l'espèce humaine. Cependant que d'autres actions diffèrent des pré-

cédentes, bien qu'aussi complexes, présentant les mêmes caractères déterminatifs, qui sont à précéder l'expérience autonome. Ainsi qu'examiné supra, ces actes qu'on appelle instinctifs pour les différencier d'une expérience acquise, s'expliquent depuis des adjuvants. Car c'est alors une prescience innée qui, au contraire de l'acquise, participe du même résultat consécutif du causé avec effet attendu.

Ainsi, dans ce second genre d'actions que l'on appelle instinctives, tout ce que nous avons l'habitude de considérer comme caractérisant l'intelligence fait défaut: le progrès, la faillibilité, l'individualité, l'hésitation, en un mot, la liberté. Si, par leur origine, par leur cause, ces actions diffèrent des actions humaines, — par leur nature intrinsèque et essentielle elles n'en diffèrent pas. Au contraire, parmi les actions animales, ce sont précisément celles qui ressemblent le plus aux actions les plus compliquées de l'industrie humaine. En effet, ce ne sont pas seulement des actions, ce sont encore des productions: non seulement l'animal marche, vole, chante, s'approche ou s'enfuit, prend ou apporte; mais de plus, comme un véritable ouvrier, il fait servir les forces et les éléments de la nature à ses besoins [...] Ainsi ces actions instinctives sont à la fois très différentes des actions de l'homme quant à l'origine, très semblables quant à la matière. Or, qui caractérise les actions de l'homme, c'est d'agir sciemment pour un but. Pour les actions dont nous parlons, tout porte à croire qu'elles ne sont pas faites sciemment; mais cette différence mise à part, la similitude est absolue: reste donc que nous disions que ces animaux, sans le savoir, agissent pour un but.

Comment le même fait, exactement le même, produit par des moyens rigoureusement semblables (quoique l'opération soit instinctive, au lieu d'être volontaire), serait-il appelé ici un but et là un résultat? Comment la toile de l'ouvrier serait-elle un but, et la toile de l'araignée un résultat? Comment des greniers humains seraient-ils un but, et le grenier des animaux un résultat; la maison des hommes un but, et les cabanes des castors un résultat? Nous nous croyons donc autorisés à dire que si les actions intelligentes sont dirigées vers un but, les mêmes actions, lorsqu'elles sont instinctives, sont également dirigées vers un but.

Nous l'avons vu: les adjuvants de la qualification chez les animaux primitifs pour précéder l'instance par laquelle la fonction mentale

progresses d'expérimenter une adaptation du milieu de vie aux besoins individuels, peut représenter un processus analogue à ce qui arrive maintenant au stade humain d'évolution pour la guidance spirituelle. Maintenant qu'une certaine autonomie qualificative est acquise à l'environnement, la personne humaine commence au travers de l'expérience du libre arbitre ce qui ne peut que précéder son autonomie acquise dans la détermination des valeurs d'agir depuis la pleine fonction de l'esprit. Dès lors, que l'on fasse référence aux conduites comportementales ne répondant pas directement aux activités volontaires chez l'humain, ou aux activités animales reflétant des niveaux complexes de qualification, mais ne relevant pas des acquis par l'expérience, il s'agit incontestablement de moyens diligentés dans la nature pour répondre à des buts. Car pour qu'une suite d'actions cohérentes représente un ensemble de moyens dépensés à l'obtention d'un but, il n'est nullement besoin d'une intelligence *in situ*, il suffit qu'elle agisse sur le vivant, bien qu'un agent adjuvant doive pour cela en être la cause. Par extension, ce que nous voyons dans les transformations de la nature qui ne peuvent s'expliquer depuis le hasard, peut répondre au même dispositif sans de même aucun besoin de la preuve des sens pour en témoigner, dans l'exacte réplique faisant que c'est l'expérience que nous avons de nous, qui représente la disposition pouvant sanctionner indirectement la preuve qu'il y a des causes avec effets attendus dans notre altérité pour faire être (les adjuvats psychiques et spirituels) et faire avoir (en ce que c'est le vivant qui agit en vue de l'obtention des choses). C'est par suite que, pour ce qui est du règne de l'inanimé, nous ne supposons pas qu'un automate puisse vouloir ce qu'il fait, mais nous concluons que son activité répond à un but, interprétant son activité de chose comme étant à répondre à ce qui est prévu par des êtres, plutôt que de croire que les choses peuvent advenir de rien et sans raison. Tandis qu'à la suite de cette disposition, c'est d'une même façon que nous croyons que cela est même pour les êtres: qu'ils ne deviennent pas étant issus du néant.

Remarquons maintenant le rapport que voici. S'il est vrai qu'une même action peut avoir ou ne pas avoir un but selon qu'elle est ou non précédée d'une activité volontaire, et que ce vouloir à être l'origine de l'action peut être extérieure en tant que passant par un faire factitif (faire en sorte qu'un autre ou autre chose agisse à la

place du porteur de la détermination), reste que ce qui répond à une suite de causes avec effets attendus se doit d'avoir dans tous les cas cela qui antécipise l'instance de réalisation en tant que l'intention est à anticiper l'accomplissement du voulu. Une telle prédisposition est flagrante autant en référence aux structurations dans le règne de l'inanimé, que dans les organisations et organismes qui caractérisent le règne de l'animé.

Cela est d'autant plus flagrant que, reproduisant depuis la première cellule embryonnaire toute la suite de l'évolution des espèces dans la formation de l'organisme de l'individu venant au monde, nous le continuons encore après la naissance, puisque *nous commençons par mouvoir nos membres sans but, avant de les mouvoir volontairement pour un but; l'enfant crie sans but, avant de crier volontairement pour un but. [...]* Mais, à considérer les choses de plus près, on verra que ces premiers mouvements ou ces premiers cris sont considérés comme fortuits et sans but, non parce qu'ils sont involontaires, mais parce qu'ils sont désordonnés, spontanés, sans direction; tandis que les mouvements volontaires ont un ordre, une règle, une direction. et les mouvements de l'animal qui nage sans l'avoir appris sont exactement les mêmes que ceux de l'homme qui n'apprend à nager qu'avec beaucoup de temps et d'efforts.

Ce qui rend compte de ce que chez l'individu vivant, agir dans l'autonomie de soi en vue d'un but, représente une phase d'activité venant à la suite d'actions téléologiques, comme programmées et précontrôlées de l'extérieur, depuis la possibilité d'en passer par un agent adjuvat *in situ*. Cela en sorte qu'il ne semble y avoir rien qui puisse dans le parcours discriminer entre une action naturelle reportée sur ce qui n'est pas humain, et une action artificielle qui serait spécifique de l'activité humaine. En d'autres termes, c'est tout à la fois par logique et comme preuve d'expérience, que nous tenons l'acte prémédité dans l'art humain, de même sorte que ce qui lui donne naissance. Il ne s'agit dès lors que de distinguer ce qui commande de l'extérieur à être indirectement cause d'un effet attendu, de ce qui par suite assure l'autonomie du même.

Ainsi l'instinct suppose un but: mais faisons un pas de plus. Nous sommes passés de notre finalité personnelle à la finalité dans les autres hommes, de la finalité dans les actions industrielles des

autres hommes à la finalité dans les actions industrielles des animaux, soit que ces actions présentent l'apparence de quelque prévision et réflexion, soit qu'elles nous paraissent absolument automatiques. Maintenant il s'agit de passer des actions externes de l'animal, que l'on appelle ses instincts, à ses opérations internes que l'on appelle ses fonctions: c'est ici le nœud de toute notre déduction.

Mais en quoi cet enchaînement spécial se distingue-t-il de cet autre enchaînement d'actes que l'on appelle une fonction? [...] Ne voit-on pas de part et d'autre une série de phénomènes liés d'une manière constante et suivant un ordre systématique, et cet enchaînement systématique n'est-il pas de part et d'autre une coordination de phénomènes par rapport à un phénomène futur qui est la conservation de l'animal? Que l'animal prenne sa proie dans un piège, comme l'araignée; ou qu'il la prenne au moyen de ses griffes, puis qu'il la dévore et l'engloutisse, comme le lion; chacun de ces phénomènes est du même ordre que le précédent; et s'il a été vrai de dire que les opérations instinctives ont un but, il sera vrai de dire également que toutes les fonctions, qui ne sont elles-mêmes que des opérations instinctives, en ont également un.

C'est donc de même qu'en référence à la personne humaine agissant moralement par 'instinct', autant que par contrainte extérieure, nous pouvons croire qu'elle puisse aussi accéder spirituellement à l'entrée en fonction de l'esprit depuis l'expérience du libre arbitre. L'esprit en tant que le déterminant des vertus de soi aux autres et des valeurs décidant des choix qu'on a d'agir à notre altérité.

Ce qui diffère entre des activités volontaires faites en vue de soi, de celles qui le sont en vue de ce qui s'organise à surdéterminer la strate d'individuation considérée avec les critères d'individuation (le chacun pour soi) et agissant encore anarchiquement par sa dynamique d'ensemble conséquemment soumise à entropie, n'est qu'à pouvoir distinguer l'activité stochastique au niveau entropique des valeurs de l'activité dirigée vers un but concernant l'ensemble, c'est-à-dire un degré d'accomplissement dans l'ensemble surdéterminant les besoins individuels, donc à viser une conformité propre aux réalités plus complexes qui superstratent le niveau des réalités de l'humanité. Quelle que puisse être l'interprétation qu'on donne aux phénomènes conduisant à toujours plus d'organisation et son

perfectionnement —l'âme pour les animistes, la force vitale pour les vitalistes, les conséquences du hasard pour les matérialistes, ou encore les lois inhérentes à la nature pour les panthéistes et le dessein créateur pour des démiurgiques—, l'accomplissement est là dans toutes ses phases qui représentent une évolution des moyens passant progressivement du simple au complexe, donc à relier des réalités appartenant au microcosme, à des réalités qui sont en continuité complexificatrice au macrocosme. En référence au *Cogito étendu*, nous ne pouvons directement faire l'expérience de ce qu'une machine que nous ne réaliserions pas par nous-mêmes puisse être conçue, puis fabriquée et assemblée, en vue de l'obtention d'un but. Ce n'est que par projection de l'expérience de nous-mêmes sur la nature semblable d'autrui, que nous pouvons conclure que telle machine répond à un but sans nécessairement assister au processus qui est à en générer la réalisation depuis une intention en vue d'un but. Et par extension, de même donc pour les organisations qui, dans la nature, quoique distinguées de la classe des réalités anthropologiques, sont à ne pouvoir s'expliquer de cause à effet et sans raison. En sorte que ce qui convient au simple hasard, et donc qui arrive en tant que des accidents au sein d'une dynamique d'éléments interférant à un certain niveau d'entropie, représente ce qui s'oppose aux causes organisatrices qui, précisément, ont des effets contre-entropiques.

Le principe même de toutes constructions artificielles est de répondre à un but. La causation de ce but ne se trouve pas dans la chose, fut-ce une machine, le nid ou la maison, mais dans l'être qui en promeut la réalisation. Nous avons conséquemment, et cela très objectivement, à reconnaître dans la nature deux types de causalité: l'une stochastique, réduite aux hasards accidentels des dynamiques entre éléments non organisés entre eux; l'autre productive d'effets attendus et reposant depuis le principe de fonction sur le concours des éléments substratifs liés fonctionnellement à viser l'activité déterministe au niveau du produit fonctionnellement organisé. L'organisation et, à une moindre implication, le structuré, représentent dès lors le média réifié intervenant entre la matière brute et l'être. En effet, la structure si complexe d'un appareil biologique finalisé pour le vol atmosphérique et le même plus grossier fabriqué par l'industrie humaine ne diffèrent que par le degré de perfectionnement, assurément pas par une différence de

nature. Dans les deux cas il s'agit pour un individu —l'être, distingué de ce qui est, en tant que c'est l'être qui fait être—, d'approprier des moyens en vue d'un but. Le but qui représente en la circonstance de l'exemple au moyen de se déplacer dans l'air, quand aucune preuve d'expérience n'est à même de prouver que la réunion de tels moyens qui sont toujours complexes puissent résulter du hasard. Car même par le moyen de simulations randomisées sur ordinateur afin de réduire considérablement le temps qu'on peut croire imparti à cette éventualité en considération de l'âge de l'évolution de la vie sur la Terre, cette organisation est impossible à prouver dans la complexité considérée, sans recourir à des programmes *ad hoc*. Autrement dit sans que le procédé investisse précisément la volonté du commanditaire à démontrer le contraire en passant par la qualification du programmeur.

La question de savoir comment l'être peut être doué d'activité intentionnelle et qualificative est d'un autre ordre que celle qui revient à constater le processus de réalisation matérielle des artifices servant les fins attendues au niveau du matériellement réalisé. L'être par lui-même n'est pas de nature matérielle, cependant cette nature existe, et on ne peut la réduire à un produit issu de la matière inerte, en tant que la matière ne peut que répondre par inertie pour son mouvement propre aux lois de la physique (c'est ce qui sémantiquement discrimine ce qui arrive par réaction, de cela qui advient par action: réduire l'un à l'autre ne se peut sans contresens).

Or, de part et d'autre, dans les œuvres de l'art aussi bien que dans les œuvres de la nature, il y a un double caractère commun: 1° la relation des parties avec le tout; 2° la relation du tout avec le milieu extérieur, ou les objets sur lesquels il doit agir. Dans une machine, aussi bien que dans un être vivant, chacune des pièces n'a de sens et de valeur que par son rapport avec l'idée générale de la machine: il n'y a pas une partie qui n'ait sa raison dans le tout; comme l'a dit Aristote, le tout est antérieur à la partie...

Toujours à l'aide de l'exemple partant de ce que l'insecte xylophage pouvant connaître la structure de la charpente en bois lui servant de nourriture en tant qu'individu, ne peut accéder à la connaissance de sa fonction qu'à participer de ce qui surdétermine ses propres besoins, de même nous ne pouvons entendre ce tout antérieur à la

partie dont il est question sans participer de ce qui superstrate notre individuation. Remarquons bien qu'ARISTOTE considère l'idée qui échappe au réductionniste matérialiste, savoir que l'unité insécable de ce tout s'inscrit au sens ontologique d'être, et donc en tant qu'un antécédent originel existant par rapport à la nature sécable des multiplicités élémentarisées dans le substrat servant l'individuation qui, en passant par des fonctions et des organisations, précisément vise ce tout unitaire source des êtres, et au travers eux de ce qui est ontologiquement distingué en existence.

Par une suite d'inductions analogiques, nous avons essayé d'établir: 1° que nos semblables agissent pour un but; 2° que les animaux, quand ils obéissent à l'intelligence et à la sensibilité agissent pour un but; 3° que les actions instinctives sont dirigées vers un but; 4° que les fonctions elles-mêmes, si analogues aux instincts, sont également dirigées vers un but.

Or, entre les phénomènes de régénération et les phénomènes de formation, y a-t-il autre chose qu'une différence de degré? La force qui pour la première fois a produit la patte de la salamandre a dû agir de la même manière que la même force lorsqu'elle reproduit cette même patte coupée.

Dans l'acte organique, comme l'acte nutritif, il en est de même; mais il n'y en a pas moins coordination vers un but...

JANET observe que son raisonnement repose sur l'analogie. Aussi se pose-t-il la question de la validité logique de ce moyen pour la démonstration. Pour y répondre, il n'est pas nécessaire d'en examiner la théorie générale: il suffit au sens scientifique de produire une preuve d'expérience qui soit garante du raisonnement. Cette preuve accompagne ce que nous avons défini comme advenant du *Cogito étendu*. Ne pouvant accorder au monde que cela qui repose sur l'extension de la conscience de soi-même, dans le sens qu'on ne peut accorder l'attribut d'intelligence à nos semblables qu'indirectement par rapport à la conscience qu'on en a par nous-même, nous ne pouvons semblablement avoir la certitude que des actions arrivent au monde dans le principe des causations voulues à des effets attendus, que dans l'analogie à nos propres actions opérées sur notre altérité. Aussi il est important de décider de la valeur de l'analogie, ce qu'il entreprend très simplement au

moyen de la note de bas de page qui suit son raisonnement fondé sur l'incidence du *Cogito étendu*.

D'une part, il est certain que c'est par un raisonnement analogique que nous affirmons l'intelligence chez nos semblables; d'autre part, il est incontestable que cette croyance égale en certitude aucune autre de nos affirmations. L'analogie peut donc avoir une force probante égale à celle que peut donner aucune de nos facultés de connaître.

Lorsque nous passons de nous-mêmes à nos semblables par voie d'induction, il est certain que cette induction n'est qu'une induction analogique; car si semblables que nous soient les autres hommes, ils diffèrent cependant assez pour que chacun constitue une individualité différente; et ce qui rend plus remarquable encore la certitude incomparable de cette induction, c'est qu'un seul cas nous suffit pour conclure à tous. Nous ne connaissons que nous-mêmes; nous ne connaissons donc qu'un seul individu, et nous concluons, sans exception, pour tous les individus semblables à nous. Ainsi, avant d'affirmer que tous les individus d'une espèce ont telle ou telle organisation, les anatomistes en dissèquent un très grand nombre; ici, au contraire, nous ne pouvons jamais observer directement qu'un seul être: et celui-là seul suffit.⁴⁸ Voilà donc une conclusion obtenue par voie d'analogie, qui est égale en certitude à nos affirmations les plus autorisées. C'est même un fait bien remarquable qu'aucun sceptique, à ma connaissance, n'ait jamais mis en doute d'une manière explicite, l'intelligence des autres hommes. Si Descartes a pu dire qu'il y a au moins une vérité certaine, à savoir: je pense, donc j'existe, on peut dire également qu'il est à peu près aussi certain que les autres hommes pensent et qu'ils existent. Or, si nous nous demandons pourquoi nous suppo-

48. *Dira-t-on que cette combinaison n'est pas un raisonnement par analogie, mais une véritable induction, puisque l'on va du même au même, je réponds que les autres hommes ne sont pris précisément les mêmes êtres que moi, et que les caractères distinctifs de l'individualité sont si saillants dans l'humanité qu'ils constituent des différences véritablement notables: la similitude l'emporte, mais elle est mêlée de beaucoup de différences. De plus, conclure de la similitude des caractères apparents à la similitude des caractères cachés, c'est précisément là ce que l'on appelle analogie. Enfin, lorsque nous entendons parler une langue inconnue ou que nous trouvons des caractères d'écriture inconnue, nous n'en concluons pas moins certainement à l'intelligence des hommes qui ont parlé ces langues ou tracé ces caractères: or ici, il est évident que le raisonnement est analogique, puisque les données ne sont ni les langues, ni les signes que nous connaissons et que nous employons nous-mêmes, mais seulement des signes analogues.*

sons que les autres hommes pensent, nous verrons que c'est en vertu du principe des causes finales. En effet, qu'est-ce que l'expérience nous montre dans les actions des autres hommes, si ce n'est un certain nombre de phénomènes coordonnés d'une certaine manière, et liés non seulement ensemble, mais encore à un phénomène futur plus ou moins éloigné? ainsi lorsque nous voyons un homme préparer ses aliments au moyen du feu, nous savons que cet ensemble de phénomènes est lié à l'acte de se nourrir; lorsque nous voyons un peintre tracer des lignes sur une toile, nous savons que ces actes en apparence arbitraires sont liés à l'exécution d'un tableau: lorsque nous voyons un sourd-muet faire des signes que nous ne comprenons pas, nous croyons que ces gestes sont liés à un effet final qui est d'être compris par celui auquel il s'adresse; enfin, lorsque les hommes parlent, nous voyons que les articulations dont se compose une phrase sont coordonnées les unes aux autres de manière à produire un certain effet final qui est d'éveiller en nous telle pensée et tel sentiment. Or, nous ne pouvons voir de telles coordinations soit actuelles, soit futures, sans leur supposer une cause spéciale; et comme nous savons par l'expérience interne que chez nous-mêmes de telles coordinations n'ont lieu qu'à la condition que l'effet final soit préalablement représenté dans notre conscience, nous supposons la même chose pour les autres hommes; en un mot, nous leur supposons la conscience d'un but, conscience plus ou moins réfléchie, suivant que les circonstances ressemblent plus ou moins à celles qui accompagnent chez nous-mêmes la conscience réfléchie. Ainsi, lorsque nous affirmons l'intelligence des autres hommes, nous affirmons une vérité d'une certitude indiscutable: et cependant, nous ne l'affirmons qu'au nom de l'analogie, et de l'analogie guidée par le principe des causes finales.

C'est là véritablement l'antithèse de ce qu'affirme Karl POPPER et au sujet duquel Hans KÜNG met si bien en exergue cette exigence épistémique en tant qu'elle est spécifique aux sciences expérimentales, mais qu'on veut imposer universellement comme source de connaissance: «Profondément marqués par la physique, exigeaient aussi de la philosophie, cent ans après Comte, une **vérification** empirique de tous les énoncés: seul ce qui exprimerait un contenu se pliant à une observation immédiate ou vérifiée par des

*expériences serait en droit d'être tenu pour réel et sensé.»*⁴⁹ Une exigence venant de l'attitude conquérante accompagnant le magnifique développement des sciences expérimentales. Ce qui ne manqua pas de griser nombre de philosophes du XX^e siècle, dont est J.-P. SARTRE avec l'existentialisme;⁵⁰ des philosophes qui furent entraînés dans le sillage des scientifiques sans s'apercevoir que ce ne pouvait être qu'à spolier la véritable philosophie, en ce que ce qui distingue la philosophie est de spéculativement relier l'expérience extérieure à l'entendement intérieur.

S'il y a une affirmation insensée, c'est bien de déclarer l'aporie disant que ce auquel on n'a pas trouvé de sens est, sans autre forme de procès, privé de sens. C'est presque avouer que ce qui n'est pas orthodoxe à notre conquête n'est pas digne d'examen. Or, que chercher à réinvestir au niveau du penseur pour l'émanciper de cette sorte d'autorité extérieure? D'emblée faire que l'homme de science ne s'appuie pas sur l'autorité du spécialiste pour croire ce qui est vrai de la nature, et que l'homme d'église ne s'appuie pas sur l'autorité d'un texte fondateur ou celle d'un personnage pour entendre sans recours au jugement personnel ce qui est vrai d'un monde divin. Parmi les instruments qui soutiennent la pensée, ni les mathématiques, ni les règles de la logique formelle et pas même l'informatique ne peuvent se substituer au raisonnement personnel, puisque ces choses sont issues de la pensée rationnelle ou logique aux fins de son économie: pas pour se substituer à elle.

Il est évident que les prétentions du vainqueur dans ce siècle voulant indexer les philosophes à devoir prouver ce qu'ils avancent en tant qu'hommes de main consacrant au réductionnisme scientifique, serait la mort de ce qui par le moyen de la réflexion philosophique est précisément de considérer, face aux déductions provenant de l'expérience du monde, l'induction d'aspects métaphysiques ne pouvant qu'échapper aux physiciens, mais aussi en compléter le discours par le raisonnement portant sur la possibilité de dépasser des opinions contraires par ce qui les complexifie au niveau des significations.

49. *Commencement de toutes choses*, édition française du Seuil, 2008, de: Hans KÜNG, *Der Anfang aller Dinge*, Munich, 2005.

50. L'existentialisme travestit la notion d'existence en renversant des notions classiques sur l'existence vues en tant qu'on la conçoit pour être donnée depuis une source intérieure au formé en substance, et non pas comme résultat du matériellement manifesté.

Notons à ce propos que la preuve induite analogiquement de soi au monde, en reposant sur l'extension de l'expérience de soi dans une possibilité de juger à partir d'un unique cas apparenté à l'expérience de soi notre vécu du monde, est d'espèce ontologique qui complète dès lors la déduction reposant sur quantité de cas matériels à pouvoir généraliser ce qu'on déduit par expérience exocosmique. En effet, il s'agit d'une connaissance ontologique de notre altérité, car généraliser à partir d'un grand nombre de cas matériellement observés, conduit naturellement plutôt à des concepts chosifiant le monde: c'est l'expérience réifiante du matérialiste. Alors, oui, étendre l'expérience de soi, la seule qui puisse être directe, à l'expérience du monde, induit des considérations complémentaires du matérialisme, dès lors que nous prenons simultanément conscience d'une différence entre ce qui constitue l'existence au travers du *Cogito*, de l'ego de soi, et en extension, ce qui affère à notre altérité d'être. Encore qu'on doive discriminer entre analogie et induction, pour démonter l'objection faite entre l'être vivant et les *animaux-machines*, comme nous allons le voir maintenant.

Lorsque nous passons de notre intelligence personnelle à celle des autres hommes, on pourrait encore dire à la rigueur que c'est là une véritable induction, et non une analogie, la limite entre ces deux procédés étant d'ailleurs vague et indécise; mais il n'en est plus de même quand nous passons de l'homme aux animaux: ici, le raisonnement est incontestablement analogique; et cependant il donne des résultats qui sont encore d'une assez grande certitude, pour qu'il n'y ait aucun doute dans la pratique. C'est ainsi que les hommes sont entièrement persuadés qu'il y a chez les animaux sensibilité et, même dans une certaine mesure, intelligence; et ce sont ceux qui les connaissent le mieux qui ont sur ce point la conviction la plus ferme. Le paradoxe de Descartes sur les animaux-machines n'a pu être accepté par aucune école philosophique; et celles qui les repoussent le plus sont précisément celles qui sont le plus opposées aux causes finales. Or, ce n'est que par analogie que nous passons de l'homme à l'animal; l'analogie est donc susceptible de donner un très haut degré de certitude et de conviction.

Poursuivons plus loin avec JANET:

[...] Si l'analogie nous a conduits jusque-là avec un degré de rigueur que nul ne conteste, pourquoi cesserait-elle d'avoir la même force démonstrative, lorsque nous passons à des phénomènes voisins, très semblables à ceux qui ont autorisé nos premières inductions, à savoir de l'intelligence à l'instinct, de l'instinct à la fonction, de la fonction à la construction même de la machine vivante: nous n'avons pas besoin de revenir sur la série des analogies que nous avons exposées plus haut, Il nous suffit d'avoir montré la certitude du procédé analogique dans les deux premiers degrés de cette induction décroissante; c'est la même certitude qui doit s'appliquer aux cas suivants...

En un mot, si, malgré la décroissance des formes, nous sommes autorisés à dire que le polype, tout aussi bien que l'homme, est un animal, quel que soit l'abîme qui sépare l'un de l'autre, nous ne sommes pas moins autorisés à dire que le cristallin, lentille naturelle, est une œuvre au même titre que la lentille artificielle construite par l'opticien. Que cet art soit conscient ou inconscient, externe ou interne, peu importe, le même objet, identiquement le même, ne peut pas être ici une machine, là un jeu de la nature, et si l'on accorde que c'est une machine, comme il est difficile de le nier, on accorde par là même que c'est un moyen approprié à un but; on accorde l'existence de la cause finale.

L'agent de l'art humain est très aisément désigné par l'expérience qu'on a de nos semblables. Et s'il y a possibilité de montrer ce qui relie le polype à l'humain dans le groupe catégorisant la vie biologique, de même il est possible d'entendre à l'opposé une même classe d'identifiants entre l'agent humain et l'agent surhumain remplissant dans la nature le rôle d'adjuvant qui nous est d'expérience invisible, mais que nous pouvons concevoir sans ambiguïté depuis les effets de sa factitivité (le faire indirect voulu qui advient en sorte qu'une chose se réalise au travers d'un autre acteur). Une factitivité si visible d'adjuvats et d'adjuvants dont les effets apparaissent de ce qu'on nomme chez le vivant instincts et comportements, et en amont, pour le domaine physique, impulsion (mouvement), quand en aval d'une hiérarchie des coévolutions ainsi dirigées, l'induction d'entendement dans la fonction mentale, peut-être par réflexion sur une conscience cosmique, se nomme intuition ou prescience, de nouveau en rapport aux seuls effets.

Conclusion qui s'impose de ce que, sauf à considérer, comme avec le matérialisme académique, que des choses soient causées sur le lieu de la phénoménologie sans besoin d'agents qualifiés: *Nous avons essayé de ramener à quelque précision l'argument de sens commun qui consiste à conclure de l'industrie de l'homme à l'ouvrage de la nature. Cet argument peut se ramener à ce principe bien connu: les mêmes effets s'expliquent par les mêmes causes. L'expérience nous montre dans un cas certain et précis l'exigence d'une cause réelle, à savoir de la cause finale; dans tous les cas semblables ou analogues, nous concluons à la même cause, autant du moins que les différences signalées entre les faits ne nous autoriseront pas à mettre en doute l'existence d'une telle cause. Or, il n'y a pas entre les faits signalés de différence qui autorise ce doute; car les deux seules que nous ayons signalées, c'est que l'art humain est d'une part conscient, et de l'autre extérieur à ses produits, tandis que l'art de la nature est inconscient, et intérieur à ses produits. Mais cette seconde différence implique plutôt une supériorité qu'une infériorité; elle implique des machines plus parfaites et un art plus profond; quant à la première, elle ne serait un argument contre la cause finale que si nous affirmions que l'art de la nature n'a pas une cause intelligente: ce que nous ne faisons pas: elle ne vaudrait donc que contre ceux qui admettent une finalité instinctive à l'origine des choses, et non contre nous qui ne nous engageons nullement à défendre cette hypothèse, et qui ne l'avons provisoirement laissée en suspens, que par une simple concession, et pour ne pas compliquer la question.*

Ainsi les deux différences, qui existent entre l'art humain et l'art de la nature, n'infirmen en aucune façon la force du principe posé, à savoir que les effets s'expliquent par les mêmes causes. La cause finale est donc une cause réelle, attestée par l'expérience interne, et résidant objectivement dans toutes les productions organisées, aussi bien que dans les œuvres de l'art humain.

Pour entériner utilement ce qui est évoqué avec le présent chapitre, développons le rapport entre l'induction advenant conjointement du *cogito étendu* et du principe aristotélicien de l'*analogon*.

Cogito, ergo sum, équivaut à se dire en soi-même qu'en ayant conscience de penser on a par extension conscience d'être. C'est depuis l'avènement du cartésianisme le seul constat certain qu'on puisse avoir sur la réalité du monde, en ce que la sensibilité est en rapport à des phénomènes énergétiques qui n'impliquent qu'indirectement la conclusion qu'on se fait sur des choses et des êtres, puisqu'on peut douter en tenant pour illusoire notre sensibilité à propos du monde, quand il est impossible à partir de la conscience qu'on a de soi-même, de douter de sa propre existence.

Dans *Recherches de la vérité par les lumières naturelles*, DESCARTES résume en un paragraphe le fond de la problématique philosophique: «[...] *c'est du doute universel que, comme d'un point fixe et immuable, j'ai résolu de dériver la connaissance de Dieu, de nous-même, et de tout ce que renferme le monde*». Depuis, seul ce doute universel est commun entre science expérimentale et philosophie spéculative. Mais tandis que chez les sceptiques allant de l'antiquité à l'âge classique des Lumières, le doute est subi comme une suspension du jugement, et que chez les premiers scientifiques il relève méthodologiquement de la prudence, DESCARTES radicalise la situation jusqu'à pouvoir reconnaître l'existence du monde **en tant que connaissance indirecte de la certitude de la conscience de soi**. Pouvant douter de l'existence du monde, mais pas de l'existence de soi, c'est alors la possibilité rationalisée de prouver la réalité du monde, cette nature naturée donnée à notre expérience, et d'avoir l'entendement de l'existence de Dieu comme surnature naturante inconnaissable sur le lieu des transformations cosmiques, à partir de l'expérience qu'on a directement de soi-même en tant que le mixte entre substance et essence, duquel advient une nature tout à la fois naturée par son substrat exocosmique, et naturante par son superstrat endocosmique.

Or qu'en est-il vraiment? Il importe de garder en mémoire que ce qui conduisit DESCARTES fut sa défiance envers la logique en tant que raisonnement automatique pouvant rendre compte de rapports qualitatifs, sans supprimer la qualification du raisonnement, dans le même sens voulant que les règles de mathématiques peuvent faire de même vis-à-vis des mesures quantitatives, mais sans pouvoir les remplacer. Autrement dit au sens que les règles de logique ne

peuvent éviter des paralogismes, et en sorte que ce soit la raison qui use des instruments qu'elle se forge, non les instruments qui ont autorité sur la raison, comme nous avons tendance à l'entendre dans la pratique en voie de dogmatisation académique. Et c'est semblablement que du point de vue introceptif de la pensée spéculative, c'est le sujet pensant qui peut rendre compte du monde, aucunement l'inverse: le monde rendant compte de son être comme sujet conscient et raisonnant.⁵¹ Mais du point de vue de l'expérience perceptive se tenant à l'opposé de l'expérience introspective, c'est-à-dire le point de vue passant par le perçu, le monde rend compte de son existence au travers la sensibilité. On voit dès lors que les conclusions séparant psychologiquement l'introversion de l'extraversion, réfèrent à deux aspects complémentaires du même. En conséquence, tenter de réduire en la circonstance un aspect du même à son aspect complémentaire ne semble aucunement servir l'efficacité du raisonnement. De l'œuf et de la poule, impossible de décider qui est cause de l'autre. Tout aussi bien, il est aussi impossible de réduire la métaphysique qui, au travers l'ontologie, rend compte de l'essence d'être, et de ce qui est comme résultat de l'activité d'être (son produit), à la physique passant par la phénoménologie pour rendre compte de la substance d'avoir aux êtres et à ce qui est, que le côté pile peut se réduire au côté face du même objet, ou *vice versa*.

En définitive, l'acte de penser (*cogitatio*) implique autant l'objet du pensé (*cogitatum*), que le sujet pensant (*cogitans*). Mais dans cette disposition, selon qu'on regarde la substance ou l'essence, on conclura que quelque chose pense, ou bien qu'un être pense, comme agent du pensé. Et c'est dans ce complexe tout à la fois inductif et déductif que, constatant que d'âme et de conscience je puis penser autant qu'agir sur le monde (deux actions conjointes nécessitant de vouloir causer quelque chose d'attendu dans les effets), j'en déduis une existence de transcendance aséitique pour remplir le rôle de surnature naturante, pour cause de ne pouvoir, en aval de ma propre nature abaléitique, attribuer un rôle démiurgique au néant.

51. Cela dit en évoquant de nouveau l'existentialisme sartrien renversant les présupposés dans la proposition ontologique à propos de l'existence.

L'analogie est présente tout le long du parcours commençant avec l'ignorance et se poursuivant avec l'accumulation des connaissances partielles. Conséquemment, l'analogie représente le moyen primordial sous-jacent à la faculté de savoir; réflexion et expérience venant en second. L'analogie, du grec *αναλογον*, désigne précisément le rapport de soi à l'altérité de soi, cet autre soi-même qui endosse aussi le rôle du moi étranger à soi. Comme sens étymologique, rien n'est plus explicite pour montrer le rapport analogique, non seulement dans l'usage qui consiste à rendre compte d'une chose par l'évocation d'une autre, mais encore que cet **autre** se conçoit indirectement par translation de l'expérience de soi à ce qui, étant individué, diffère dans notre altérité d'être, d'avoir et de faire. Disposition servant précisément à nous identifier comme individu séparé de notre altérité depuis une communauté d'attributs, mais diversement crédités durant toute l'instance de réalisation performative épuisant le potentialisé au monde au terme de sa finalisation attendue.⁵²

Au sens le plus usuel, l'analogie soumet à comparaison des caractères communs mais partiels, identifiés ici, et applicables là, donc susceptibles de définir des traits communs par delà la séparation individualisée. Au sens plus sophistiqué, force est faite à la raison de reconnaître avec DESCARTES que primordialement à la possibilité de ce moyen se pose l'identité de soi applicable à l'identification de l'altérité de soi depuis la conscience qu'on a de

52. À seule fin de rattacher le procès statuant la séparation de l'individu à son altérité, notons ce que voici. Une finalité attendue est réputée en métaphysique toujours réalisable localement, autant qu'impossible dans son extension infinie. Et on l'explique en référence au principe d'hystérésis formé entre l'éternité ubiquitaire du continuum de la continuité absolue et infinie d'existence, par rapport à la temporalisation indéfinie spécifique de la pluralisation au continuum des quasi indéfinies relativités finies et relatives de faire être et avoir. Toujours au sens métaphysique de représentation, la finalité attendue se distingue de l'encours réalisateur comme l'investissement de la totalité des individuations dans l'identité du tout, tel que c'est alors processuellement que la sécabilité dans la totalité se substitue finalement à l'insécabilité du tout passant du potentialisé au réalisé. Il s'agit de se représenter le parcours allant du chaos primordial commençant avec l'indéfiniment divisé, auquel ne convient que l'absence d'attribution, mais qui, en passant par l'agrégation et l'organisation du processus réalisateur depuis la complexification des relations, finit avec l'intégration d'où résulte la non séparation finale épuisant le potentialisé entre l'individuation (insécable par rapport à son substrat), et son altérité semblablement individuée dans l'insécabilité du tout; l'intégration statuant au terme de l'organisation la non divisibilité substrative. C'est par cela que la différence attributive individuée depuis des attributs communs dans les prédicats d'être, d'avoir et de faire, se substitue à l'unicité attributive, d'espèce subabsolue, afférente à l'insécabilité finalitaire du tout.

soi-même en tant qu'individu séparé de toute autre individuation. La procédure consiste donc à se mirer dans la nature pour concevoir d'où nous venons, et conjointement concevoir ce vers lequel l'évolution nous conduit avec l'entendement d'une surnature. Et pour compléter cette disposition, aussi aspecter la réciproque: cela par lequel on projette sur la matière et le divin la conscience qu'on a de soi. En tant que la face phénoménale, dans son revers complémentaire avec ce qui fait être, advient quand le nouménal médian, la nature mixte de l'être, participe à la fois de ce qui **est fait** et de ce qui **fait être**, tel que le deux aspects sont indissociables lorsqu'on ne réduit pas la pensée et son produit qualificatif à la chose physiologique: le corporel.

D'où est qu'en philosophie la sagesse ne sépare pas ce qui se pose de nouveau comme deux aspects du même (le *credo vis-à-vis* d'une surnature, à laquelle est conjoint l'inexpérimentable et l'encore inexpérimenté, du savoir comme produit de l'expérience phénoménologique venant du senti, conjointe de notre expérience d'agir sur le monde); ces deux aspects façonnant sur le lieu de leur nouménalisation l'ampleur de notre qualification à ce monde qui constitue notre altérité d'être, d'avoir et de faire.

Abordant le *cogito* vu non pas par le petit bout réducteur de la lorgnette à exacerber des lacunes, mais par l'autre à pouvoir nourrir plus avant ce qui relève du débat épistémologique, vient en extension du premier constat, un second qui l'étend à établir la preuve indirecte de l'altérité par similitude à l'expérience qu'on a de soi. Ce débat épistémique peut être ainsi résumé: «pensant le monde et constatant que j'agis sur lui en vue d'effets attendus, alors non seulement je déduis que je suis (induction première), mais aussi qu'existe des êtres d'une surnature aséitique me faisant abaléitiquement être et pouvoir agir sur des choses; en sorte que les choses tombant sous mes sens sont aussi par *analogon* de celles qui adviennent de mon propre fait d'être (déduction seconde)».

C'est en effet à la suite du *cogito* cartésien que je peux valider l'expérience sensible d'un cosmos matériel. Je saisis la nature d'autres êtres et ce qui est autre en tant que des choses, par confrontation aux attributs de ma propre individuation d'être par l'endocosme à pouvoir agir à l'exocosme par le moyen de mon média corporel. Mais si je m'en tiens à la preuve des sens, ne me

parviennent que des propriétés corporelles, alors je reste en toute rigueur à réifier la nature d'autrui, puis par cohérence logique également la mienne. Pour comprendre la nature de mon semblable, notamment croire qu'il pense et veut tout comme moi, il me faut projeter sur son image corporelle ce dont j'ai conscience en rapport à ma propre nature. Cela en ce que mon être n'est pas plus sensible pour d'autres à partir de ce qui me manifeste au monde, que pour moi le leur vu au travers de leurs pensées, intentions et états de conscience.

Au contraire de la preuve des sens pour les objets du monde, seule mon expérience de penser, de vouloir et d'agir en vue d'effets attendus me prouve indirectement la même réalité d'être chez tout autre que moi. Conséquemment, sa preuve d'existence, tout comme celle d'une surnature divine, ne peut passer directement par la phénoménologie physique. Ce n'est que de la preuve d'être moi-même, que j'accède à la preuve existentielle d'autrui. Et c'est d'agir sur le monde que je comprends qu'un monde est agi. Vient en arrière-plan l'expérience d'être moi-même spirituellement habité, comme conséquence de pouvoir agir en tant qu'être sur le monde des choses en vue de buts qui ne m'appartiennent pas, tout en sachant bien que ces pénétrations consciencielles des réalités exocsmiques à partir d'une source d'existence endocsmique ne sont pas données au moment de la naissance, si elles diffèrent en expérience au cours de la vie.

3.7 L'ORGANE ET LA FONCTION

Les inductions qui précèdent reposent sur l'analogie entre les réalisations dans la nature dont on ignore l'auteur par expérience directe, mais qui peuvent advenir sur le principe de qualification des faits humains. Toutefois, cette analogie justifiée en raison par l'introspection n'est pas scientifiquement reconnue. Au contraire, elle est présentement dénigrée dans l'enseignement universitaire au motif de devoir projeter sur l'auteur du monde des caractères humains. Dans les sciences de la nature, on ne reconnaît tout simplement pas le mode factitif pourtant attesté dans les activités humaines, par lequel le sujet qui est cause de l'action, sans agir lui-même, produit indirectement un effet attendu de lui, qui peut n'être pas voulu par qui accomplit l'acte et, *a fortiori*, ne peut l'être par

quoi l'accomplit. Disposition rendant compte de ce que autant QUI que QUOI d'une chaîne de causalités déterministes peuvent agir comme par procuration dans la méconnaissance de la finalité de leurs activités. Ce qui a subsidiairement aussi pour conséquence — attendu que le but d'une activité se pose comme la résultante d'antécédents dont la réunion linéairement chaînée, ou bien encore complexifiée entre plusieurs enchaînements d'activités disjointes—, que le procès cosmologique concourt à matérialiser cela qui est potentialisé hors instance réalisatrice dont le dessein ne peut conséquemment pas se révéler dans l'expérience sur le lieu de son accomplissement.

D'où est que pour remplir les conditions de cette disposition, il faut à partir de PLATON et depuis ARISTOTE que chacun assure le rôle parcellaire imparti dans l'ensemble des conditions complémentaires entre elles qui sont indispensables pour l'accomplissement du but. À savoir et en pratique pour l'humain, coordonner le concours de trois codomaines contractuels de finalisation représentés par: 1° l'esprit qui est le causant en tant qu'agent de la cause efficiente; 2° l'agent déterminateur du choix des moyens, celui de la cause formelle, allant avec la qualification attribuée au travail mental; 3° enfin le corps des causes matérielles par lesquelles passent la réalisation. Cela tel que les trois codomaines sont indispensables à la finalisation attendue en raison d'un but durant les étapes intermédiaires propres au parcours réalisateur. On voit qu'avec la notion d'effet attendu depuis le concours de trois codomaines contractuels et complémentaires entre eux il y a fonction. Or qui dit fonction, dit organisation. Comment le nier au niveau de l'enseignement universitaire puisque précisément la science en fait un usage étendu. Suivons maintenant JANET à le démontrer.

L'ancienne physiologie, suivant les traces de Galien, s'occupait principalement de ce que l'on appelait l'usage des parties, c'est-à-dire l'appropriation des organes aux fonctions; frappée surtout de l'admirable concordance qui se présente entre la forme de tel ou tel organe, par exemple le cœur, et son usage, elle obéissait à cette pensée préconçue que, pour tout organe la structure révèle l'usage, de même que dans l'industrie humaine la structure d'une machine peut en faire, a priori, reconnaître la destination. Dans cette vue, l'anatomie était la véritable clef de la physiologie: et celle-ci n'en

était que la servante. Par le moyen du scalpel, on démêlait la véritable forme et la structure des organes; et l'on déduisait de là les usages de ces organes. Quelquefois cette méthode conduisait à de grandes découvertes; c'est ce qui arriva à Harvey pour la circulation du sang; d'autres fois elle conduisait à l'erreur; le plus souvent on croyait deviner ce qu'en réalité on ne faisait qu'observer. Mais on conçoit quel rôle considérable jouait le principe des causes finales dans cette manière d'entendre la physiologie.

S'il en faut croire les maîtres actuels de la science physiologique, cette méthode qui subordonne la physiologie à l'anatomie, qui déduit les usages et les fonctions de la structure des organes et qui est, par conséquent, plus ou moins inspirée par le principe des causes finales, cette méthode est épuisée; elle est devenue inféconde; et une méthode plus philosophique et plus profonde a dû lui être substituée. Il est contraire, dit-on, à l'observation d'affirmer que la structure d'un organe en révèle la fonction. On avait beau connaître à fond la structure du foie, il était impossible d'en déduire l'usage, ou du moins l'un des usages, à savoir la sécrétion du sucre. La structure des nerfs ne révélera jamais que ces organes soient destinés à transmettre, soit le mouvement, soit la sensibilité. De plus, les mêmes fonctions peuvent s'exercer par les organes les plus différents de structure. La respiration, par exemple, s'exercera ici par des poumons, là par des branchies; chez certains animaux, elle s'accomplira par la peau; chez les plantes par les feuilles. Réciproquement, les mêmes organes serviront chez différents animaux à accomplir les fonctions les plus différentes. C'est ainsi que la vessie natatoire, qui chez les poissons est le véritable analogue des poumons des mammifères, ne sert en rien ou presque en rien à la respiration, et n'est qu'un organe de sustentation et d'équilibre. Enfin dans les animaux inférieurs, les organes ne sont nullement différenciés: une seule et même structure homogène et amorphe, contient virtuellement l'aptitude à produire toutes les fonctions vitales, digestion, respiration, reproduction, locomotion, etc.

Autrement dit, de mêmes moyens peuvent chez le vivant servir des intentions différentes, et l'intention reste en soi indépendante des moyens réalisateurs. C'est en dernier ressort ce qui advient des

conclusions retenues par Claude BERNARD. L'organe n'est qu'un moyen d'obtention qui implique la fonction visant un effet attendu dans le tout. Les tissus organiques faits de l'imbrication de cellules sont combinés en différents organes assurant des fonctions élémentaires, encore combinées entre elles en vues d'effets attendus au niveau de l'individuation surdéterminant l'organisation fonctionnelle de ses substrats. Cela d'abord au regard des codomaines assortissant un corps à une psyché et un esprit contractuels d'un être et de ce qui fait être, puis encore, par exemple pour ce qui est du corporel, avec la physicochimie sous-jacente aux constitutions cellulaires, jusqu'à la pure physique ne répondant qu'à des lois déterministes. Chaque plan d'une réalité physicosychospirituelle concourant ainsi à une finalité de moyens, on voit par là l'échelonnement continu des réalisations vitales, c'est-à-dire la vie s'instaurant au travers du corporel sous la conduite de l'esprit. Car sans les trois codomaines contractuels du principe de faisabilité que sont un domaine spirituel (cause volitive), un domaine psychique (cause modale), et un domaine physique (les causes immédiatement matérielles ou efficientes), il ne semble pas qu'on puisse expliquer la vie et son action organisatrice.

Cependant que, du fait de la liberté de conception assortie d'objectifs particuliers, l'office de la raison peut encore rendre compte du règne de l'animé à partir de celui de l'inanimé, dans une disposition autoritaire et une logique propre à servir l'hégémonie du matérialisme instauré comme pensée unique correspondant à l'époque. Comment en est-on arrivé là? Au sujet des conclusions accordées en physiologie générale de son temps, JANET remarque l'évolution des consciences à ce propos depuis ce que voici: *Un autre physiologiste, M. Ch. Robin énonce également sur cette matière des idées analogues à celles de M. Claude Bernard; mais il les pousse beaucoup plus loin. Le premier, en effet, au delà de l'explication physique, laisse subsister l'explication métaphysique, et même en signale plus d'une fois la nécessité; le second supprime absolument toute explication métaphysique, et ramène tout au physique. Il combat surtout l'assimilation de l'organisme à une machine. Telle était l'idée que l'on s'en faisait dans l'école de Descartes; telle était aussi la définition qu'en donnait un célèbre médecin anglais, Hunter: «L'organisation, disait celui-ci, se ramène à l'idée de l'association mécanique des parties.» Cette*

théorie, selon M. Robin, ne peut se soutenir dans l'état actuel de la science. Elle conduit en effet à admettre qu'il peut y avoir organisation sans qu'il y ait vie: ainsi, suivant Hunter, un cadavre, tant que les éléments n'en sont pas désassociés, serait aussi bien organisé qu'un corps vivant. C'est là une vue tout à fait fausse; l'organisation ne peut exister sans ses propriétés essentielles; et c'est l'ensemble de ces propriétés en action que l'on appelle la vie. Il est d'ailleurs facile de faire voir que la structure mécanique n'est qu'une des conséquences de l'organisation; mais ce n'est pas l'organisation elle-même. L'exemple des fossiles le démontre suffisamment: dans les fossiles en effet, la forme et la structure persistent, alors même que les principes immédiats qui les constituaient ont été détruits et remplacés molécule à molécule par la fossilisation. Il ne reste pas trace de la matière même de l'animal ou de la plante qui ont vécu, bien que la structure soit mathématiquement conservée dans les moindres détails; on croit toucher un être qui a vécu, qui est encore organisé, et l'on n'a sous les yeux que de la matière brute.

[...] L'animal n'est plus un être vivant: c'est un assemblage d'êtres vivants; c'est une colonie: quand l'animal meurt, chaque élément meurt l'un après l'autre; c'est un assemblage de petits moi, auxquels même quelques-uns vont jusqu'à prêter une sorte de conscience sourde, analogue aux perceptions obscures des monades leibniziennes. En se plaçant à ce point de vue, il semble que la célèbre comparaison des philosophes entre les organes et les instruments de l'industrie humaine ne soit qu'une vieille idée superficielle qui ne sert plus à rien dans l'état actuel de la science, et que la finalité, abandonnée depuis si longtemps dans l'ordre physique et chimique, soit destinée aussi à devenir en physiologie un phénomène secondaire et sans portée. Car si une substance amorphe est capable de se nourrir, de se reproduire, de se mouvoir, si d'un autre côté comme dans les nerfs, on ne peut surprendre aucune relation possible entre la structure et la fonction, que reste-t-il, si ce n'est à constater, que dans telle condition telle substance a la propriété de se nourrir, dans telle autre la propriété de sentir, de même que l'on établit en chimie, que l'oxygène a la propriété de brûler, et le chlore la propriété de désinfecter, etc.? en un mot, il ne reste plus que des causes et des effets, et rien qui ressemble à des moyens et des buts.

C'est avec ce quasi-constat constat qu'il est pertinent de tenir l'expérience extériorisée valide en rapport à son complément: l'entendement du non présent pour cause d'impossibilité simultanée d'être, d'avoir et de faire en contradiction aux événements manifestés, depuis le processus tout intériorisé d'introspection assortissant, dans une logique d'inclusion, l'un et l'autre. Sinon, il importe de dire comment cela se peut au moyen de théories *ad hoc*.

Force nous est faite d'admettre le concours de plusieurs domaines responsables ensemble du principe de faisabilité du monde, non en tant que vérité, mais comme progrès conceptuel à éviter la pseudologique d'un monde s'autoproduisant depuis le hasard et pour rien. Aussi, dans cette situation, une conclusion cruciale s'impose naturellement à nous en tant que la philosophie n'a nullement vocation de servir le matérialisme scientifique, mais l'émancipation personnelle advenant d'une sagesse acquise par le moyen du travail sur soi et non pas fondée sur des autorités extérieures. Une conclusion venant de ce que: ... *la question est de savoir si, parce que la science s'est interdit toute recherche autre que celles qui ramènent des effets à leurs causes prochaines, la philosophie et en général l'esprit humain doivent se borner à cette recherche, si la pensée doit s'interdire à elle-même de rechercher la signification du spectacle qu'elle a devant les yeux, et en particulier quelle est la pensée qui a présidé à la composition des êtres organisés [...] Il ne résulte pas de là que la pensée doive s'abstenir de rechercher le sens des choses complexes qui sont devant nos yeux; et si elle y retrouve quelque chose d'analogue à elle-même, elle ne doit pas s'interdire de le reconnaître et de le proclamer, parce que la science, dans sa sévérité rigoureuse et légitime, s'interdit à elle-même de telles considérations.*

C'est en effet la démission des philosophes devant le magnifique développement des sciences dites exactes, qui entraîna au sein des académies le dogme matérialiste, faisant qu'on enseigne non seulement sans preuve, mais de plus sans plus d'explication conforme à la raison, que le monde ne peut se transformer depuis rien d'existant, et depuis le seul hasard des accidents advenant de la dynamique des corps répondant aux seules lois de la physique et sans raison aucune. Car en effet: *La pensée, dans l'univers, en supposant qu'elle se manifestât d'une manière quelconque, ne*

pourrait donc jamais être reconnue autrement que de la manière où nous prétendons y arriver, c'est-à-dire par l'induction analogique: jamais elle ne sera objet d'expérience et de calcul: par conséquent la science pourra toujours en faire abstraction si elle le veut; mais parce qu'elle en aura fait abstraction, et qu'au lieu de chercher la signification rationnelle des choses, elle se sera contentée d'en montrer l'enchaînement physique, peut-elle croire sans une illusion inexplicable, qu'elle a écarté et réfuté toute supposition téléologique?

C'est ainsi que le scientifique mercenaire étant à rentabiliser ses diplômes ne veut voir dans le collimateur de ses instruments de laboratoire que la tangibilité des moyens servant sa corporation. Conséquence, mis en rapport avec *la musique des sphères*, il conclut en la tangibilité des instruments de musique pour cause de propriétés ressenties, tout en niant l'existence du musicien, pour l'unique raison de ne pouvoir en produire la preuve matérielle. Et mis en présence de l'orchestration des événements dans le Cosmos, du fait que ses agents sont invisibles à interpréter l'œuvre de l'auteur du monde, le scientifique: *en le réduisant (le monde) à ses éléments anatomiques, n'y voit autre chose qu'un ensemble de cordes, de bois, d'ivoire, etc., que chacun de ces éléments a des propriétés essentielles et immanentes: les cordes, par exemple, ont celles de vibrer, et cela dans leurs plus petites parties (leurs cellules); le bois a la propriété de résonner; les touches en mouvement, ont la propriété de frapper, et de déterminer le son par la percussion. Qu'y a-t-il d'étonnant, dirait-on, à ce que cette machine produise tel effet, par exemple, fasse entendre une succession de sons harmonieux, puisqu'en définitive, les éléments qui la composent ont les propriétés nécessaires à produire cet effet? Quant à la combinaison de ces éléments, il faut l'attribuer à des circonstances heureuses qui ont amené cette résultante, si analogue à une œuvre préconçue. Qui ne voit, au contraire, qu'en ramenant ici le tout complexe à ses éléments et à leurs propriétés essentielles, on n'a rien démontré contre la finalité qui réside dans cet instrument; puisqu'elle y réside en réalité, et que cette finalité exige précisément, pour que le tout soit apte à produire l'effet voulu, que les éléments aient les propriétés que l'on y reconnaît.*

Les savants sont trop portés en général à confondre la doctrine de la cause finale avec l'hypothèse d'une force occulte agissant sans moyens physiques, comme un Deus ex machina. Ces deux hypothèses, loin de se réduire l'une à l'autre, se contredisent formellement: car qui dit but dit en même temps moyen, c'est-à-dire cause apte à produire tel effet. Découvrir cette cause, ce n'est nullement détruire l'idée du but: c'est au contraire mettre au jour la condition sine qua non de la production du but.

Les causes finales n'excluent pas, elles exigent au contraire les causes physiques; réciproquement, les causes physiques n'excluent pas, mais appellent les causes finales. C'est ce que Leibniz a exprimé en termes d'une remarquable précision: «Il est bon, dit-il, de concilier ceux qui espèrent d'expliquer mécaniquement la formation de la première tissure d'un animal et de toute la machine des parties avec ceux qui rendent raison de cette même structure par les causes finales. L'un et l'autre est bon, et les auteurs qui suivent ces voies différentes ne devraient point se maltraiter...

La logique ne peut qu'améliorer continûment les théories. Mais dans une représentation confrontée à la complexification des éléments qui nous sont donnés sans raison au niveau du senti, alors s'édifie une représentation se suffisant de l'analyse objective des faits. Et dans cette disposition, refuser volontairement par choix l'entendement conséquent de lumières intérieures pour la raison qu'elles peuvent s'avérer faillibles, c'est devoir rester aveugle quant aux raisons du monde. JANET remarque que cette sorte de conclusion ne dépasse pas le niveau d'interrogation à propos duquel FÉNELON rappelle la *Fable d'Amphion* dans laquelle une lyre attirait les pierres et les conduisait à se disposer d'elles-mêmes jusqu'à construire les murailles de Thèbes. *C'est ainsi que dans le système matérialiste les atomes organisés se réunissent pour former des plantes et des animaux. Sans doute, pour qu'une maison subsiste, il faut que les pierres dont elle se compose aient la propriété de la pesanteur: mais cette propriété explique-t-elle comment les pierres forment une maison?*

Et sur le propos de l'assemblage d'atomes en molécules, de molécules en cellules, de cellules en organes, puis des organes à l'organisme régentant des fonctions aux fins de l'individuation du vivant, comment rationnellement expliquer que cela vient du

hasard des énergies ondulatoires originelles, sinon parce que la chose répond à la sophistication des théories produites de main de maître par la magie des mathématiques. Comment ne pas apercevoir que cette disposition ne fait que remplacer l'ancienne magie par laquelle la musique produite depuis la lyre d'Amphion pouvait construire les murs de Thèbes sans *quid proprium*: cela qui révèle l'agent d'une factitivité (faire en sorte qu'un autre ou autre chose réalise ce qu'on attend)? On peut bien adhérer à ces nouvelles explications, reste qu'en l'absence d'entendement introceptif, c'est l'agent humain qui en est encore le déterminateur.

Le problème reste donc tout entier quelque idée que l'on se forme de l'organisation, que l'on y voie une combinaison mécanique, ou une combinaison chimique. Car dans ce dernier cas, il reste toujours à savoir, comment cette combinaison chimique réussit à passer de cet état amorphe par lequel on dit qu'elle commence, à cette structure compliquée et si savamment appropriée, que l'on remarque à tous les degrés de l'échelle des êtres vivants.

Et à propos de la systémique introduite pour rendre compte des strates de réalisation s'échelonnant entre microcosme et macrocosme en répondant au meilleur facteur d'efficacité par la division du travail réalisateur opérant sur le plus complexe ouvrage connu, celui qui représente le projet du monde: *C'est cette loi que M. Milne Edward a appelée ingénieusement loi de la division du travail, et dont il a fait remarquer avec raison la haute importance dans le développement de l'animalité; or dans l'expression même de cette heureuse formule, qui ne voit combien il est difficile à la science d'échapper à cette comparaison du travail humain et du travail de la nature? tant il est évident que ces deux sortes de travail ne sont que les degrés d'un seul et même fait.*

En sorte que l'industrie humaine ne peut raisonnablement pas être autre chose que la prolongation de ce qui est en travail d'enfantement dans la nature. Sinon à faire sienne l'explication servant la doctrine matérialiste, savoir que la nature humaine est une exception de la nature du Cosmos. De nouveau en cette génération contemporaine, il faut bien l'admettre, si regardant du côté de la substance on voit que les parties précèdent le tout, c'est dans l'incapacité de porter son regard du côté de l'essence, pour se convaincre de ce que c'est l'être qui commande les transformations

à lui permettre de participer du monde. Et *vice versa* pour les conclusions produites dans la situation opposée. Sans doute des arguments valables peuvent être avancés dans les deux opinions. Mais la solution pour la raison consiste à composer avec un troisième modèle de représentation qui n'exclut ni l'un ni l'autre de ces oppositions diacritiques, en partant par exemple du constat: *De ce que je ne vois pas d'avance le plan de la maison, il ne s'ensuit pas qu'il n'y en ait pas. Dans un tableau composé par un peintre, les premiers linéaments ou les premières touches ne contiennent pas le tableau tout entier et n'en sont pas la préformation; et cependant, ici c'est bien l'idée du tout qui détermine l'apparition de ces premières parties.*

Cette condition s'impose, puisque hors théories mathématiques, aucune expérience ne prouve tangiblement que le monde se réalise par hasard et sans raison.

Jetez au hasard dans un creuset tous les éléments dont se compose une machine, et laissez-les osciller indéfiniment «entre les monstruosité et la mort;» c'est-à-dire entre les formes inutiles et le chaos, elles oscilleront ainsi pendant l'éternité sans jamais se fixer à aucune forme précise, et sans même produire l'apparence d'une machine. [...] c'est le caractère de la science positive: car ce sont les seules conditions qui puissent être déterminées par l'expérience et le calcul: c'est là une œuvre très légitime, mais qui devient usurpatrice, quand elle prétend limiter là la portée de la pensée humaine. Il est dans la nature de l'esprit humain, doué de sensibilité, de ne concevoir les choses qu'en se les représentant par des symboles d'espace et de temps, ce sont là les conditions matérielles de la pensée: mais reste à savoir si la pensée n'est pas tout autre chose, et si son objet propre n'est pas précisément ce qui ne se représente pas par l'espace et par le temps.

Des spécialistes en quelques disciplines biologiques diront que l'on voit d'expérience les organes se former et fonctionnellement coopérer les uns les autres. Or il est très vrai que la formation d'un organe ne peut se comprendre sans l'apparition successive d'éléments spéciaux, configurés d'une certaine façon; mais déterminés ne veut pas dire appropriés, et il reste toujours à savoir pourquoi ces actes appropriés sont ceux qui conviennent et non pas d'autres [...] On ne résout pas la difficulté en disant que si ces

actes n'étaient pas précisément des actes compatibles avec la vie, l'animal ne vivrait pas: car il n'y a nulle contradiction à ce que l'animal ne vive pas, c'est-à-dire, à ce qu'il n'y en ait pas du tout: ce qui est étrange précisément, c'est qu'il y en ait. L'histoire de révolution embryologique, quelque intéressante qu'elle soit, ne détruit donc en rien les inductions que nous avons tirées des profondes analogies de l'art humain et de l'art vital; car de côté et d'autre, il y a des éléments spéciaux, configurés d'une manière déterminée, et rendant possible la production de tels ou tels actes. Dans l'art humain, il y a quelqu'un qui fait son choix entre les possibles. Pourquoi dans l'art vital le substratum matériel serait-il dispensé de la nécessité du choix, et trouverait-il spontanément la combinaison utile qui est commandée par l'intérêt du tout? Dans les œuvres humaines, les conditions matérielles sont reconnues impuissantes à se coordonner par rapport à un effet précis: pourquoi dans l'organisme les conditions matérielles seraient-elles douées d'un si étonnant privilège? Dire que les éléments étant donnés, il va de soi qu'ils se forment en tissus, et que, les tissus étant donnés, il va de soi qu'ils se forment en organes, c'est dire que des fils de soie étant donnés, ils se distribueront en pièces d'étoffe, et que lorsque l'on a une pièce de drap, c'est comme si on avait un habit. Or, quoique le drap soit apte à former un habit, et les fils de ver à soie aptes à former une étoffe, cette aptitude à un acte déterminé n'équivaut pas à la production de l'acte, et il faut quelque chose de plus.

3.8 LE MÉCANISME ET LA FINALITÉ

La finalité interne se définit depuis KANT dans la nature organisée comme cause et effet d'elle-même à partir de ce qu'elle contient de potentialité.⁵³ Ce qui est causé en réaction avec le milieu extérieur concerne le seul principe de transformation des substrats, distingué ici du principe de génération avec l'individu au monde.

53. Potentialité dont il est possible de regarder la source comme univocité physico-psycho-spirituelle, par suite manifestée séparément en des domaines intercontractuels que représentent la physique, la psychique et la spiritualité dans le monde en cours de réalisation. Autrement dit dans un appréhension des aspects distribués moins restrictif que celui consistant à ne retenir uniquement que la phénoménologie physique.

Cependant que comme organisation à être dans notre continuum des multiplicités quasi indéfinies de faire être et avoir, on réfère la nature à devoir répondre à l'aléthique conditionnelle d'abaléité. Non seulement pour la génération de l'individué qui réfère pour son essence à un continuum complémentaire d'existence unicitaire répondant au fait d'être par soi-même (aséité), et sans possibilité de varier en contenu, caractère qui reste complémentaiement non relativable et infini (ce par lequel rien ne change, quelque puisse être ce qu'on y ajoute ou en retire), mais aussi en référence au principe de transformation pour ce qui est de la substance. Ne serait-ce que par son substrat pris sur l'environnement et en relation circonstancielle avec lui, tout organisme composé entre microcosme et macrocosme ne peut être cause de lui-même sans rapports extérieurs, et donc fait partie intégrante, comme élément organisé, d'un ensemble surdéterminant la partie examinée pour elle-même. Aussi n'est-il pas possible, métaphysiquement parlant, de considérer l'organisme clôt sur lui-même au sens entendu par Cuvier, attendu qu'on ne connaît pas d'organisme qui soit indépendant des échanges et rapports avec l'extérieur. Force est faite à la raison de ne pouvoir abstraire un élément de l'univers sans que des conséquences pour le conçu dérivé de cette abstraction ne résultent à différer de la réalité faisant qu'au niveau du réel tout élément individué est strictement dépendant de son altérité.

Ce préliminaire posé, examinons le fond du communiqué par JANET avec le présent chapitre. Le point de chute conceptuel que l'auteur débat concerne la grande différence d'approche entre les sciences physiques, auxquelles correspondent des lois qui rendent compte de réactions phénoménologiques, et les sciences de la vie dont la phénoménologie ne peut bien se comprendre que dans le concept d'organisation depuis des causes avec effets attendus. C'est dans cette circonstance que, très scientifiquement, on isole dogmatiquement la seule prise en compte mécaniste des faits transformatifs, sans les faits générateurs inférant la considération intentionnelle faisant que l'agent procédant d'une intention ne peut que précéder le processus de causation. C'est la *causa remota* qui est l'indispensable source et l'origine génératrice du donné à transformation pour sa réalisation: le vrai surdéterminant de l'enchaînement des causes mécaniques dans le cours déterminé de la succession des choses passant par des transformations. En

d'autres termes, il faut au raisonnement un causant au causé. Dans cette disposition, l'agent causant peut agir par présence, à laquelle convient l'activité factitive pour rendre compte de la réalisation conséquente de son intention. Pour toute antécédence volitive se reliant à des effets attendus, la réalisation passe par une suite de causes matérielles d'effectuation, impliquant conceptuellement d'avoir au moins un causant, pouvant être ignoré, mais qu'il importe de considérer comme existant pour le raisonnement, et en tant que causateur de l'ainsi généré.

Dit d'une autre façon, pour que la chose présentée au jugement puisse advenir (présupposé ontologique), et pas seulement acquérir (présupposé transformatif), il faut l'identification du causant assurant le rôle générateur responsable de l'acte matérialisé sur lequel on juge en raison d'effets. Car quel tribunal entreprendrait de rendre un jugement sans identification du responsable de ce qu'on juge comme acte depuis des preuves matérialisées?

Le domaine des êtres vivants est comme un champ clos où viennent combattre, d'un côté les physiciens habitués à tout expliquer par les causes efficientes, et de l'autre les psychologues habitués à l'explication des phénomènes par la cause finale. Ceux-ci, partant de l'homme, sont surtout frappés des analogies que présente l'industrie de la nature avec l'industrie humaine. Ceux-là, partant de la matière, sont frappés des analogies que présentent les propriétés de la matière vivante avec les propriétés de la matière en général. D'un côté, on expliquera la vie par des vues psychologiques; de l'autre par des considérations physiques et mécaniques.⁵⁴ Nous avons suivi le fil des analogies en partant de l'un de ces deux principes. Il n'est que juste d'essayer actuellement la méthode opposée, afin de mesurer avec équité l'avantage des deux parties.

54. J'appelle mécanisme, avec Kant l'enchaînement des phénomènes, et leur liaison suivant la loi de la cause et de l'effet, sans aucune intervention de causes finales. En ce sens, le mécanisme s'oppose soit à la liberté, soit à la finalité. En un autre sens le mécanisme, bien loin de s'opposer à la finalité; l'impliquerait au contraire nécessairement: car, qui dit mécanique, dit par là même art, métier, industrie, et par conséquent prévision intelligente. Nous nous bornons dans le texte à entendre par mécanisme l'explication de tous les phénomènes par les lois du mouvement, ces lois étant elles-mêmes considérées comme propriétés essentielles de la matière.

On conçoit que la fonction ne puisse advenir sans organe agissant en vue de l'essence dans l'individué auquel convient l'organisation advenant par la substance. *Ainsi de l'organe et de la fonction: ce sont deux points de vue d'une seule et même chose, la matière vivante. [...] Ainsi la fonction n'est qu'un résultat de l'organe une fois formé.* En d'autres termes, bien que dans les deux cas nous avons des déterminations allant des antécédents aux conséquents, la fonction ajoute la notion de but et de dessein à la série des phénomènes qui ne concernent que des propriétés résultantes. Les deux, effets génératifs par l'essence et effets transformatifs par la substance étant coordonnés.

Que l'on comprenne bien le problème: d'un côté, la cause finale se manifeste incontestable dans l'ordre psychologique: c'est une question de savoir si elle se manifeste plus bas. D'un autre côté, la cause mécanique se manifeste évidemment et règne seule (au moins à ce qu'il semble), dans l'ordre inorganique: c'est une question de savoir si ce genre de causes suffit plus haut.

Entre le domaine psychologique et le domaine inorganique s'étend le domaine de l'organisation vivante: c'est là, encore une fois, le champ clos des deux causalités, des deux modes d'explication. Tout ce qui est au-dessous et au dehors du domaine subjectif et psychologique, peut-il s'ouvrir à des explications téléologiques? Réciproquement, tout ce qui est au-dessus des formes et des lois géométriques peut-il s'expliquer par le mécanisme tout seul?

Et c'est à cette disposition que tiennent les choix épistémologiques de l'observateur scientifique dans ce siècle de réifier les êtres pour raison d'objectivité: [...] *Si l'animal n'est qu'une machine, pourquoi les autres hommes seraient-ils autre chose pour nous que des machines? Et il ne s'agit pas ici de l'homme-machine de Lamettrie, qui pense et sent comme nous, mais d'un homme-machine qui, semblable à l'automate de Vaucanson, ne penserait ni ne sentirait en aucune manière. Après tout, quelle preuve avons-nous que les autres hommes sont intelligents comme nous-mêmes? Aucune véritablement rigoureuse. Car nous ne connaissons que nous-mêmes immédiatement; jamais nous n'avons surpris directement l'intelligence dans les autres hommes. Ce n'est donc que par induction, et sans aucune expérience directe, que nous*

supposons chez les autres hommes un esprit et une intelligence aussi bien qu'en chacun de nous.

Cette expression du *cogito étendu* ne contredit pas les conclusions matérialistes énoncées à propos du monde: *Il y a sans doute une étonnante ressemblance entre les autres hommes et nous-mêmes: mais il y a aussi une étonnante ressemblance entre l'industrie de la nature, et l'industrie humaine. Que si une combinaison de causes a pu produire, sans aucun art, ce qui ressemble tant à de l'art, pourquoi n'aurait-elle pas pu produire également sans aucune intelligence ce qui ressemblerait tant à l'intelligence. L'hypothèse n'est pas si absurde puisqu'il y a réellement des cas où les hommes agissent automatiquement et sans conscience, comme s'ils n'étaient pas réellement intelligents: par exemple les cas de somnambulisme ou de démence. La théorie des actions réflexes nous montre aussi que les mêmes faits peuvent se produire soit sous l'influence de la volonté, soit sous l'influence des actions purement mécaniques. Il semble alors que l'automatisme, et par suite l'enchaînement stochastique de cause à effet vu au travers des conditionnements physiologiques, représente une économie de l'acte volontaire, celui par lequel on instaure la finalité en tant que but attendu de l'acte. Une finalité de l'acte qui ne peut être niée comme hypothèse de l'instance cosmique, dès lors qu'on a inévitablement l'assurance de cette disposition depuis l'expérience de soi-même, et que par extension du prédicat indirect faisant suite au *cogito étendu*, il nous est possible de pressentir l'applicabilité à d'autres êtres que soi de ce qu'on peut agir en vue de buts, même en utilisant des automatismes, ainsi que des artifices.*

Disposition qui repousse l'origine du voulu en des moyens ontologiques, discriminés du champ allant avec le principe de transformation. En effet, comment la nature de l'enchaînement des réactions physiques pourrait se transformer en des causes avec effets attendus? Cette capacité apparaissant incongrue, reste à expliquer par ceux qui l'avancent autrement qu'à dire que, puisqu'on constate le fait d'expérience, c'est que la chose est réelle, donc elle est vraie. Car l'objectivité de ce que l'on constate phénoménologiquement n'implique aucunement la véridicité du conceptualisé à propos. Ce qui est constaté d'expérience est qu'il y a, *a minima* chez le vivant, des phénomènes dont on ne saurait

rendre compte sans principe de finalité, et non pas que cette finalité advient du fait de l'enchaînement aveugle et sans raison de cause à effet depuis les phénomènes physiques. Dire que cette capacité accompagne l'organisation au travers des fonctions représente une présomption du même acabit, puisque ce n'est pas cela qui est nié, savoir, que l'organisation reposant sur le principe de fonctions solidaires au bénéfice de l'organisé arrive en réponse à des causes physiques, attendu que les théories enseignées en physique disent justement l'inverse, que l'entropie ne peut qu'augmenter dans un milieu fait de réactions physiques livrées à elles-mêmes. En sorte qu'on ne saurait imputer aux phénomènes physiques cette disposition et tout à la fois l'inverse. Il est en toute bonne logique impossible de reporter sur le domaine de la physique la responsabilité de ce que l'être vivant puisse *deviner, prévoir, calculer, préparer des moyens pour des fins*.

On a pas trouvé en science physique le moindre agent qui puisse être responsable de pouvoir coordonner des éléments hétérogènes dispersés. La plus judicieuse théorie qui soutiendrait l'hypothèse qu'une série de résultantes purement mécaniques des phénomènes physiques serait responsable de la vie relèverait du miracle, attendu qu'en partant de la condition d'un nombre indéfini d'antécédents stochastiques, la série ne peut être que poursuivie ainsi qu'une suite indéfinie de conséquents dans le même genre (sans changer de genre). Sauf la perversion intellectuelle qui donnerait le conséquent à être la loi qui règle l'antécédent en annulant sans explication pour ce cas le principe de successivité. Autrement dit faire entendre ce qui en déciderait ainsi par le raisonnement, même si nous ne doutons pas que par abstraction mathématique on ne parvienne un jour à en produire la théorie. Mais ce sera alors en ce que les mathématiques, tout comme les théories logiques, représentent un travail économisant certains raisonnements. Et dans ce cas, le résultat formulé ne saurait se substituer au raisonnement jusqu'à pouvoir aller contre la raison pour son application à des cas particuliers.

Face à une autonomie intellectuelle retrouvée, les théoriciens partisans du matérialisme en science auront beau se triturer les méninges. Constatant que, pensant et voulant, je peux agir sur mon environnement par l'intermédiaire d'une fonction encéphalique et

son extension corporelle, ils ne pourront réduire au corps et au cerveau la responsabilité de ce que je puisse spéculativement *deviner, prévoir, calculer, préparer des moyens pour des fins*. Et même, plus l'organisation de la vie se complexifie dans les attributions conséquentes, moins il deviendra possible d'en reporter la responsabilité sur des substrats purement matériels. Du reste, quel que soit le nombre de 'sensations' enregistrées par des capteurs physiques, on ne constate pas la moindre idée à partir de la seule accumulation de cas avancés comme preuves d'expérience palliant le raisonnement. Aussi, *même en admettant le cerveau comme substratum de la pensée, on n'a pas diminué la difficulté du problème: car il s'agit toujours de savoir comment une matière aveugle, sans plan et sans but, a pu coordonner ses diverses parties de manière à former un organe si délicat que le moindre désordre suffit à en interrompre les fonctions*.

Que font les partisans du dogme matérialiste en science donnant comme jadis la priorité de la preuve du senti à économiser les preuves du raisonnement? Ils se suffisent trop souvent de considérer de haut *comme frivole et populaire le vieil argument antique sur le jet fortuit des vingt-quatre lettres de l'alphabet qui n'auraient jamais pu produire l'Iliade:*⁵⁵ *mais on ne peut dissimuler que cette hypothèse est rigoureusement celle que doivent accepter et défendre les matérialistes dogmatiques*.

Pour toutes ces raisons, à défaut de conjoindre les codomaines contractuels de faisabilité que sont des réalités physiques (propriétés), psychiques (qualifications quant au choix des moyens), et spirituels (pour ce qui est de l'investissement d'intentions visant la causalité avec effets attendus), que précède encore un continuum immanent pour transcender la nécessité générative d'une indéfinité potentielle de ce qui est a et fait de manière plurale et discontinue dans la contingence du principe de transformation, aucune explication ne paraît applicable sans équivoque **aux théories de la faisabilité du monde**.

Batailler contre cette sagesse édiflée en raison au cours des siècles au motif qu'elle s'appuie sur des croyances, c'est obliger à tenir pareillement la même option en référence aux formations sociales

55. Sur la valeur de cet argument, voir plus loin, liv. II, eh. I; el Charpentier, *Mémoire sur la logique du probable*. (Comptes-rendus de l'acad. des Sc. morales, avril-mai 1#75.)

faisant que *des fous et des idiots mis en contact, et surexcités ou calmés par cette rencontre, se trouvaient tout à coup produire, par cette rencontre même, un ensemble harmonieux et raisonnable.* [...] *Le contact ou la sympathie pourrait, on le comprend, réveiller un instant ces fous et ces idiots: mais entre des molécules chimiques il n'y a par hypothèse nulle raison cachée de cette disposition; et ce serait encore une fois un vrai miracle, et un miracle sans auteur, si la pensée naissait subitement de ce qui n'est pas elle.* Cela est, précisément, de ce que la proportion entre agents agissant inconsidérément (les fous) par rapport à ceux qui agissent intelligemment, définit sur le lieu de l'entropie qualificative dans tout milieu en lequel règne des disparités psychologiques, c'est-à-dire cela qui peut rendre compte par transposition au plan des relations qualifiées, de ce qui advient en référence aux propriétés dans l'espace, et auquel on recourt en physique. Outre que les lois de l'entropie réduites au champ de la physique ne peuvent être que conjecturalement gratuites, ne pas étendre son applicabilité à la dynamique psychologique serait faire table rase des axiomes, propositions et postulats appliqués au raisonnement, qu'on trouve si consciencieusement élaborés avec discernement au cours des siècles.

Pour toutes ces raisons, que les disciplines scientifiques circonscrivent leur examen à la seule **nature naturée** est logique. Mais ce faisant, on ne peut sans explication viable imposer le matérialisme autrement que par autorité dogmatique, en réduisant à rien des aspects complémentaires qui se posent avec une nécessaire déduction de l'action d'agents d'une **nature naturante**, dont l'existence ne saurait précisément se concevoir qu'hors l'expérience sensible des activités phénoménologiques qui rendent compte de l'instance de réalisation de la nature. L'un et l'autre de ces aspects sont complémentaires entre eux, tout comme le négatif et le positif, la droite et la gauche, le haut par rapport au bas, ne peuvent s'exclure mutuellement sans dommage pour la raison du penseur l'énonçant.

Car la difficulté est flagrante: *Qu'importe en effet au cristal d'être ou de ne pas être? Que lui importe d'avoir huit angles au lieu de douze, d'être organisé géométriquement plutôt que d'une façon quelconque? De même, quelque beau que puisse être l'ordre sidéral et planétaire, qu'importe cet ordre, cette beauté aux astres*

eux-mêmes qui n'en savent rien? Cela est posé dans la considération de ce que l'existence ne peut prendre aucune valeur pour les choses. Elles doivent être conséquemment considérées en tant que moyens, et les significations qui sont en rapport au devenir peuvent n'avoir de sens que pour les êtres préoccupés de fins.

Les plus sophistiquées des théories matérialistes reposant sur les seuls constats phénoménologiques ne peuvent que poursuivre en le modernisant le niveau du raisonnement par lequel on exprimait depuis des vérités d'Église que l'agneau était créé pour être mangé par le loup, en sorte que le loup soit aussi fait pour manger l'agneau. Pourtant, ni pour le loup, ni pour l'agneau, ces faits d'expérience ne s'avèrent être une partie de leur essence, en tant que ce qui leur est ainsi attribué l'est par égard au principe d'accident qui, s'il fait partie du concept de finalité, n'en représente que l'aspect négatif. On ne peut dire semblablement que les pierres existent exprès pour bâtir des maisons, mais l'on peut prévoir que des effets attendus ici ou là, à ce moment et cet autre, s'inscrivent dans une suite d'événements spécifiques au temps d'être en rapport à ce qui surdétermine les choses dans l'espace. Sinon, force serait d'en rester au niveau des réflexions nourries d'une indéfinité de changements antécédents, à laquelle convient une indéfinité de conséquents irréalisateurs en tant que réactions issues du hasard, et par suite — dès lors que la totalité de ce qu'on examine est de même sorte que ses parties constitutives —, aucune action entreprise en vue d'un but ne serait possible, pas même pour l'homme.

Rattacher des finalités internes aux parties dans le contexte d'une finalité afférente au tout, équivaut à mesurer l'instance performative de réalisation imbriquant une partie inorganique du monde, conjointe de son contraire: sa contrepartie s'organisant. Disposition à ne pouvoir mesurer qu'un degré d'entropie en présence des deux aspects complémentaires spécifiques de l'instance performative de réalisation. De fait, la partie inorganisée, que ce soit dans le domaine des propriétés physiques, celui des qualifications psychiques et celui instaurant le principe de valeurs spirituelles en connaissance de cause des effets attendus, est strictement identique aux mêmes éléments dans les substrats organiques des domaines correspondants, considérés **en termes de mesures quantitatives**. Ce qui diffère avec des états contractuels de faisabilité concerne la

nature attributive des événements considérés (propriétés, qualifications, valeurs). Mais depuis l'observation et l'expérience objective allant avec les perceptions servant nos rapports d'êtres à notre altérité nous n'avons, encore une fois, pour considérer que ces événements consistant à transposer dans notre extériorité notre propre conscience de pouvoir deviner, prévoir, calculer et préparer des moyens pour des fins, aucune mesure possible en tant que preuve directe. Force est d'admettre en définitive que l'activité pour l'être relève des progressions dans le temps des coordonnées qualificatives du vrai, du bien, du beau, quand notre expérience objective d'une extériorité en instance d'une réalisation; instance par laquelle on considère la distribution de mouvements inertiels s'inscrivant dans les coordonnées de l'espace.

Rendons compte succinctement ici de cette disposition. Comment s'entend ce qui arrive physiquement dans notre exocosme? Le rôle des lois de la physique est au premier niveau d'analyse à subordonner chaque mouvement manifesté, à celui qui le précède, réactivement dans le cadre des effets d'inertie exprimés en tant que masses présentes en plusieurs strates de complexification échelonnées entre microcosme et macrocosme. Mais c'est à déduire que l'ensemblement de tels mouvements considérés comme séparés des autres et, arrivant à la suite les uns des autres, ne change pas le mode réactif de l'action. Or JANET note que son opinion diffère conséquemment à propos de cette loi sur le mouvement, des présomptions qui sont tacitement avancées à cette occasion par LACHELIER. Ce n'est pas parce que nous déduisons d'expérience que des séries de phénomènes *reproduiront à point nommé les mêmes combinaisons (par exemple, le mouvement des astres, la perpétuité des espèces)*, que cette déduction peut fonder l'induction du principe des causes finales. *Pour nous au contraire*, dit JANET, *la reproduction périodique des phénomènes est un simple fait...* Un fait qui ne change pas dans l'avenir par rapport à ce qu'il a été par le passé, puisque, précisément, on évoque à ce propos **la reproductibilité des séries**. Donc il faut une cause génératrice autre que celle dont on se suffit avec les lois de la mécanique pour invoquer des fins. Les suites réactives de cause à effet ne pouvant s'inscrire qu'entre une origine potentialisant la continuité productrice de réalisations, et leur fin épuisant le potentialisé dans la réalisation, les phénomènes physiques s'inscrivent indéfiniment dans le mode

réactif, ne participant pas des causes organisatrices qui ne peuvent quant à elles que reposer sur ce qui s'oppose au hasard. Le rôle des lois de la physique se bornant à subordonner réactivement les mouvements entre eux, le rôle de l'organisation si visible au travers de la vie se trouve à surdéterminer les propriétés des phénomènes physiques par une autre catégorie de phénomènes, ceux qui caractérisent la qualification d'ordre psychique. Et comme toute augmentation d'ordre dans un encours organisateur suppose une finalité, le constat d'expérience d'une progression dans l'ordre des choses, leur organisation complexifiante, suppose son cadre: une origine privative et une finalisation de plénitude indépassable, en ce qu'elle épuise des potentialités qualificatives d'organisation dans le but atteint, si toute finalité locale répond par un effet attendu à la cause promouvant son instance de réalisation.

Que ce but soit dans la disposition du soleil qui chauffe la terre, ou la finalité d'un usage comme la pierre servant à bâtir des maisons, il s'agit de dispositions partielles s'inscrivant dans un ensemble d'effets attendus à ne pouvoir changer la nature primitivement matérielle de son contenu. Au même titre que l'ensemblement de toutes les suites réactives dues au hasard représente précisément une sorte d'antithèse du voulu trouvant sa fin au travers des effets attendus, il n'est pas plus possible de réduire un aspect à l'autre (les propriétés physiques aux valeurs spirituelles, et réciproquement), que cela le serait de réduire l'un à l'autre deux aspects opposés d'un même phénomène physique (par exemple, le caractère positif inséparable du caractère négatif en électricité). En définitive, la dynamique de progression de ce qui devient et de ce qui acquiert possède sa propre potentialité entre exocosme et endocosme, conjointement à ce qui arrive étant privé de potentialisation pour n'avoir pas de plan directeur dans les mêmes strates de la réalisation s'échelonnant dans une configuration systémique entre microcosme et macrocosme.

Reste donc que ces choses passant par des instances potentialisées pour leur réalisation sont inconfondables avec le projet archétypal relevant métaphysiquement du tout, donc visant le globalement finalitaire par rapport aux moyens qui réfèrent à l'utile en raison des individuations sous-jacentes à l'univocité d'une intégration finalisée. Quoiqu'une finalité partielle dans notre exocosme puisse

être représentative des structurations matérielles, c'est à devoir distinguer sa nature inorganique, des finalités internes particulières au règne de l'organisé répondant au principe de fonction. Utilité d'usage et de moyens externes pour ce qui est des choses de l'inorganisé qui sont formées ou structurées, par rapport aux fins relevant d'une souveraineté interne pour ce qui est du règne des êtres s'organisant en vue d'une intégration d'être sanctionnée comme unicité finalitaire. Cela en tant que l'un finalitaire intègre dans l'insécabilité de son tout le précédemment individué en organisation à répondre à des fonctions. L'univocité finalitaire étant vue comme opposition à la dispersion supposée indéfinie allant avec le concept d'un chaos originel. Chaos qui échappe par son principe d'invariance en existence à des moyens circonscrivant autant la structuration matérielle synonyme de propriétés, que l'organisation depuis des qualifications psychiques et l'intégration spirituelle à visée unitaire.

Une remarque en référence à ces conditions: autre chose est l'adaptation des organes aux fonctions, autre chose la coopération des organes à l'organisme. En effet, l'adaptation des organes aux fonctions peut concerner la phase de maturation encore privée d'activité visant l'organisme, ou, si l'organe est mature, à l'effet pathologique arrêtant cette fonction, quand ce n'est pas à s'instaurer contre nature lorsque l'organe vise la fin de lui-même dans son moyen, jusqu'à rétrograder à ne plus remplir de fonction au tout. De même l'individu vivant, pour cause de passer par une phase naturelle concernant sa propre formation en tant qu'être de relation à son altérité durant laquelle il peut ignorer que, tout comme lui-même tire les moyens d'assurer son vécu exocosmique à reposer sur un substrat organisé, il a sa propre intégration superstrative en prolongement des interrelations entreprises à son altérité d'être. En sorte que sa raison d'être à son superstrat, dès lors que celle-ci ne s'effectue pas, peut faire à terme comme s'il n'avait jamais existé.

Une disposition à rendre compte des prescriptions morales pouvant agir depuis deux variantes: l'une philosophique par laquelle c'est la réflexion qui participe à édifier des règles de sagesse s'épanouissant dans l'expérience personnelle du libre arbitre de soi; l'autre passant par l'interprétation du devoir et qui est alors de forme prescriptive au travers des lois collectives relevant si souvent dans

leur fondement des traditions issues des religions locales. Dans cette disposition, nous retrouvons de nouveau deux aspects du même que sont les formes centripète et centrifuge par lesquelles on peut être à agir, lorsqu'on n'est agi à partir d'activités externes complétant des dispositions internes. Ces deux aspects du même, en s'inscrivent au plan des valeurs d'actions dans la considération du principe de finalité, fait que le but attendu depuis les deux moyens complémentaires peuvent être considérés travailler à égalité dans la réalisation du potentialisé à l'Univers, mais de façon déphasée, en considération des stades d'évolution des êtres.

Il est possible de voir avec l'étude des philosophes grecs que la faisabilité du processus de l'Univers repose semblablement sur une telle condition duelle d'entendement échappant à l'expérience. En dernier ressort, c'est à concevoir en métaphysique la transcendance existentiellement immanente et nécessairement infinie de l'Un (comme substitut sans attribution des conditions attributives dans la spatialisation de l'insécabilité de toute individuation), autant qu'absolue (comme substitut semblablement sans attribution d'une éternelle ubiquité de la temporalisation relationnelle interindividuelle), dès lors que l'actuelle instance processuelle de réalisation s'avère d'espèce complémentaire: c'est ce qui est spatiotemporellement limitable, relativable et conditionnellement variable, comme spécificité du continuum particulier des indéfinies pluralisations discontinues d'être, d'avoir et de faire.

JANET pense que le principe de finalité, qui parut au regard du naturaliste AGASSIZ devoir être rapproché de l'existence divine, et qui en conséquence devrait être recherché bien plus loin en avant des principes d'adaptation des espèces vivantes, ne saurait être séparé, au sens démiurgique, de l'idée de plan et de but, comme art divin transcendant l'art dont nous avons une humaine expérience en tant que conséquence et la contribution déprimée à notre niveau d'individuation depuis l'Un.

*Agassiz signale surtout les faits suivants, si peu conformes aux combinaisons aveugles d'une nature purement physique: d'une part l'existence simultanée des types les plus divers au milieu de circonstances identiques; de l'autre la répétition de types semblables dans les circonstances les plus diverses; condition qui se pose **en tant que deux variantes conditionnent l'unité du***

plan phylétique du règne de l'animé. Tout comme d'autres naturalistes depuis, par exemple P.-P. GRASSÉ,⁵⁶ se pose la question de savoir comment l'on pourrait rendre compte sans invoquer une surnature divine, que des éléments diversement individués en essence et pouvant agir en substance s'organisent d'une façon de plus en plus complexe entre microcosme et macrocosme. Cela devrait même apparaître à l'examen obtenu depuis le regard du physicien, en ce que les constituants de la matière sont aveugles et conséquemment sans principe à pouvoir dépasser des mouvements relatifs allant avec des réactions inertielles, puisque cette condition interdit qu'ils en viennent à *trouver des combinaisons stables et constantes*, formant dans la nature tant de structures géométriques: **des figures aux contours précis comme sont les dessins qui supposent le dessinateur.**

En fait, nous sommes ici à discriminer entre devenir et acquérir. Et c'est chaque fois à devoir distinguer la question métaphysique du principe de génération par lequel on infère le caractère ontologique pour rendre compte des agents non manifestés sur le lieu de la **progression des êtres et ce qui est.** Métaphysique qui se pose à nous par raison, et donc raisonnablement, afin de rendre possible de conduire la physique dans le principe de transformation (les agents sensibles et ceux qui sont non discernés dans **l'évolution des acquis aux choses et ce qui a).**

Janet remarque encore que la finalité du plan que nous remarquons dans toute la nature, *nous conduit à la finalité esthétique, qui en est une forme. Ce n'est pas ici le lieu de traiter la question du beau; mais quelle que soit l'essence intime du beau, toutes les écoles sont d'accord pour reconnaître qu'il implique un certain accord entre les parties et le tout.* En effet, en référence des faits qualificateurs dans leurs expressions personnalisées coordonnant le bien, le vrai et le beau, nous apercevons de même que la nature est elle-même belle par l'harmonie sous-jacente du mouvement composé des parties s'acheminant vers leur unité en passant par l'organisation complexificatrice des réalisations progressives du réel selon des moyens qualificateurs exercés en réponse à des valeurs spirituelles visant la vertu du qualificativement en cours d'effectuation.

56. *L'évolution du vivant, Matériaux pour une nouvelle théorie transformiste*, Albin Michel, 1973.

Ces accordances entre proportions et harmonies reposent moins (en tant que leur non séparation au niveau d'expression de la faculté qualificatrice agissant à la manière de l'interpréter de SPINOZA) sur une même substance originelle, que sur son intelligibilité dans les conditions d'un encours réalisateur. En effet, *il ne s'agit point d'une unité d'origine, mais d'une unité d'accord, de proportion, d'harmonie; point d'une identité abstraite, mais de l'unité morale et intelligible qui résulte de la diversité même. [...] Une unité qui laisserait échapper de son sein à l'infini des séries de phénomènes, ne suffira pas à produire le sentiment du beau: il faut qu'elle les distribue, les groupe, les lie les uns aux autres, par conséquent qu'elle en surveille l'évolution, qu'elle la ramène où elle veut, qu'elle leur impose une mesure et une règle, en un mot un type et un plan.* Et de conclure que la nature n'est pas plus artiste par hasard, qu'elle n'est géomètre par hasard; son esthétique pas plus fortuite que son industrie.

Dès lors que l'on considère la nature comme un tout dont nous sommes, et que la totalité de ce par lequel nous nous exprimons, nous le tenons de la nature, c'est alors parce qu'il y a dans la nature une industrie suprahumaine, une géométrie et une esthétique surpassant les qualifications humaines, que l'humain devient capable d'industrie, de concevoir la géométrie et d'apercevoir ce qui est esthétique. En sorte que les facultés que l'on ressent en soi et qu'on exprime humainement ne peuvent que révéler ce qui peut symboliser à nos yeux le génie d'un démiurge pouvant s'étendre indéfiniment à constituer un certain nombre adéquat de strates constitutifs de notre exocosme, responsable, en amont de notre propre nature ontologique d'être, en rapport à l'instance de réalisation passant par des transformations dirigées.

OBJECTIONS ET DIFFICULTÉS

La première partie du livre de JANET consacré aux causes finales est suivie par une seconde, toute aussi importante, accordant une place aux discussions critiques depuis l'état des savoirs à l'époque. Pour plus d'information que la seule compréhension de ce que nous souhaitons réduire ici à essentiel, voir les textes de l'édition d'origine.

Où situer la problématique de l'évolution des opinions? Pour entrer de pleins pieds dans le propos, convenons, à caricaturer par simplification, qu'il y a deux sortes de penseurs: celui qui aime se poser des questions, et celui qui évite de s'en poser. Pour le second, il suffit, afin de se qualifier dans la vie, de mémoriser une partie de l'état du savoir correspondant à ses besoins en s'instruisant, quand pour le premier, en tant qu'il est le plus souvent soumis à une curiosité pouvant même aller jusqu'à l'handicaper ou le désavantager au sein des compétitivités sociales, il lui importe de dépenser en travail d'intellection, jusqu'à pouvoir cultiver des opinions par lui-même, pouvant éventuellement dépasser en raison l'état des conclusions retenues dans l'époque.

Pour surdéterminer semblable opposition en situation, nous pouvons également considérer des fluctuations dans le temps qui alternent les deux dispositions, s'il arrive épisodiquement au travers des âges des périodes convenant mieux à formaliser l'état acquis des savoirs, en alternance avec des phases évidentes de renouveau intellectuel. Mais en référence à semblable alternance, il est individuellement toujours possible de ne pas suivre la majorité de seulement penser dans l'autonomie de soi. Il suffit pour cela de ne pas croire sur parole la gente qui, en chaque époque, ne manque pas de cultiver la pensée unique. Présentement, on exploite dogmatiquement le seul hasard pour expliquer la faisabilité du monde, faisant une place exclusive à ce qui arrive par accident pour rendre

compte des choses qui adviennent dans les transformations de la nature. Des moyens sophistiqués sont appropriés pour occulter observations et expériences ne prouvant pas cette croyance propagée par l'enseignement, quand les théories se remplacent les unes les autres au fur et à mesure des exploits entre spécialistes pour englober ces cas particuliers dans le cadre du dogme.

Voilà des oiseaux migrateurs. Certains sont champions pour les distances parcourues, comme le sont les sternes de l'arctique, ou le *limosa lapponica baueri* parcourant quelque 11000 Km au dessus du Pacifique. La préparation à semblable exploit consiste à accumuler le plus de graisse possible, jusqu'à l'obésité, et dans le même temps de réduire le poids des organes inutiles durant le quasi jeûne de la période migratoire (réduire par exemple jusqu'à 40 % en poids du système digestif, justement pendant la période d'engraissement précédant la migration), tout en renforçant la musculature des ailes, et cela même sans besoin de recourir à l'exercice, c'est-à-dire lorsque les oiseaux sont enfermés durant la période précédant le lâcher migratoire.

Ces ajustements biologiques qui précèdent l'activité migratoire s'expliquent le plus simplement possible en les considérant en rapport au but à atteindre en vue de la performance attendue. Mais ils peuvent également toujours s'expliquer dans la doctrine matérialiste ainsi que des résultats de cause à effet arrivant en aveugle et sans raison. Il suffit d'en rendre compte par le moyen d'une sorte de mémoire transmise dans l'espèce, et comme résultat automatique de la sélection des individus se renforçant au fur et à mesure des générations. C'est par ce biais que doctrinalement on entérine les faits, c'est-à-dire ainsi que des résultats ne tenant pour rien la possibilité prévisionnelle des buts à atteindre. Mais c'est alors par un procédé consistant en des moyens de renforcer des convictions établies semblable à celui des climatologues rendant compte d'hivers exceptionnellement rigoureux ou des étés froids, justement à pouvoir renforcer la thèse du réchauffement climatique du fait des dépenses humaines en énergie non renouvelable: une surenchère de belles théories entre spécialistes pourvoyant à rendre compte aussi bien des réchauffements, que des refroidissements occasionnés par une même cause. Car chaque fois, ce sont des explications qui arrivent en réponse aux croyances auxquelles on

adhère entre clercs spécialistes dont la fonction sociale est de dire ce qui est vrai à propos du monde. Une fonction sociale qui a certes évoluée dans ses moyens par rapport à la pratique des antiques Delphes qui étaient de même formées pour répondre à cette fonction, mais qui n'en reste pas moins la suite du même.

C'est dans cette disposition critique que nous pouvons aborder ce que JANET examine en appendice de son ouvrage sur les causes finalisatrices au travers de différentes opinions.

I. OBJECTION DE BACON. LES SCIENCES ET LES CAUSES FINALES

L'habitude de s'arrêter aux faits dans la recherche en physique, en a chassé et comme banni les raisons pouvant se poser en réponse desquelles on invoque des causes avec effets attendus. *Elle a fait*, dit BACON, *que les hommes se reposant sur des apparences, ne se sont pas attachés à la recherche des causes réelles*. C'est depuis cette remarque que les partisans du matérialisme en science n'ont cessés de faire progresser ainsi qu'un dogme à l'encontre du finalisme. Les définitions téléologiques qu'on trouve timidement avancées au travers du vocabulaire servant la biologie et la formation des espèces ne représentent qu'un substitut édulcoré, puisque toujours doctrinalement fondées sur la seule réaction des mouvements entre éléments matériels livrés à eux-mêmes.

JANET remarque qu'au delà les malentendus, le rejet vient de ce que la finalité ne sert à rien en référence à la méthodologie expérimentale et à l'observation convenant à l'avancement des sciences fondées sur la phénoménologie physique. *S'ils ont suffisamment vérifié par l'expérience que les causes finales les trompent plus qu'elles ne leur servent, si elles ont en effet le fâcheux résultat de détourner l'esprit de la recherche des causes physiques et d'encourager ainsi la philosophie paresseuse, ce n'est pas nous qui leur contesterons ce droit. [...] On pourrait faire remarquer que dans certains cas, par exemple dans le cas si souvent cité des valvules du cœur, c'est la cause finale qui a mis sur la voie de la cause physique; on pourrait dire avec Schopenhauer, qu'en physiologie, la cause finale est souvent plus*

intéressante que la cause physique;⁵⁷ mais encore une fois, c'est là une question à débattre entre savants: qu'ils la résolvent comme ils l'entendent; qu'ils excluent absolument les recherches téléologiques, ou qu'ils s'en servent dans une certaine mesure, c'est leur affaire. Leur fonction est de découvrir les faits et les lois. Lorsqu'ils ont observé de vrais faits, et découvert de vraies lois, ils ont fait leur œuvre; et l'on n'a rien de plus à leur demander. Mais si maintenant, pour s'être abstenus des causes finales, ils croient avoir réellement exclu et supprimé cette notion de l'esprit humain, ils déplacent la question.

C'est en effet par ce biais que d'une question de logique et de méthode, les scientifiques passent à la posture comportementale de nier ce qui ne sert pas leur pratique, sans se douter que ce faisant, ils sont à exclure des questions de métaphysique pourtant complémentaires des questions auxquelles répond la physique. De ce que la physique du monde est résolue dans la méthodologie scientifique, il ne s'ensuit nullement que la seconde doive suivre le même chemin, en tant que l'expérience la réduirait à rien, attendu que le propos traitant de réalités immatérielles ne tombe pas sous la phénoménologie du senti, et répond aux inductions depuis le travail spéculatif, complémentirement des déductions de l'expérience et de l'observation. *De ce que vous écarterez les causes finales de vos méthodes, écrit JANET, s'ensuit-il qu'il n'y en ait pas? Lorsque Bacon retranchait les causes finales de la physique pour les renvoyer à la métaphysique, ce n'était pas vain subterfuge, mais une distinction aussi solide que profonde. Le physicien cherche les conditions physiques et concrètes des phénomènes; le métaphysicien en cherche la signification intellectuelle: or le second de ces points de vue n'est nullement exclu par le premier; et après avoir expliqué comment les choses se passent, il reste toujours à se demander pourquoi elles se passent ainsi. La question du **comment** n'exclut pas celle du **pourquoi**, et la laisse entièrement ouverte.*

Lorsque les savants, après avoir écarté les causes finales de leurs méthodes (ce qui est leur droit), les proscrivent ensuite de la réalité même, ils ne voient pas qu'ils parlent alors, non plus comme savants, mais comme philosophes; et ils ne distinguent pas ces

57. *Die Welt als Wille*, t. II, ch. 26. Par exemple, «il est plus intéressant, t-il, de savoir pourquoi le sang circule, que de savoir comment il circule.»

deux rôles: ils s'attribuent comme philosophes, la même infailibilité qu'ils ont comme savants: ils croient que c'est la science qui prononce par leur bouche, tandis que ce n'est que la libre réflexion. Cette distinction est très importante; car elle écarte beaucoup d'équivoques et de malentendus. Un savant, quelque enchaîné qu'il soit par les sévérités de la méthode scientifique, ne peut cependant échapper à la tentation de penser, de réfléchir sur les phénomènes dont il a découvert les lois. Comme les autres philosophes, il se livre à des raisonnements, à des inductions, à des analyses, à des conceptions qui ne sont plus du domaine de l'expérience, mais qui sont l'œuvre de la pensée opérant sur les données de l'expérience: c'est évidemment son droit; et, personne ne se plaindra que les savants soient en même temps philosophes: on peut même trouver qu'ils ne le sont pas assez. **Mais attribuer ensuite à ces interprétations personnelles l'autorité qui s'attache à la science elle-même, c'est commettre la même erreur, le même abus de pouvoir que celui des prêtres du moyen-âge qui s'autorisaient du respect dû à la religion pour couvrir tous les actes de leur pouvoir temporel.**

Si dans le fauteuil d'académicien il ne faut pas dire pour des raisons dogmatiques entre scientifique «que l'oiseau a des ailes pour voler», mais «qu'il vole parce qu'il a des ailes», en quoi ces deux propositions sont-elles contradictoires? L'une est seulement évitée à devoir ne laisser aucune place aux interrogations répondant à POURQUOI, au côté de celles se restreignant doctrinalement à COMMENT. Si l'oiseau a des ailes pour voler, ne faut-il pas que son vol résulte de la structure de ses ailes? *Par conséquent, de ce que ce vol est un **résultat**, a-t-on le droit de conclure qu'il n'est pas en même temps un **but**?*

Cet accord des causes efficientes et des causes finales a été admirablement exprimé par Hegel dans un passage aussi spirituel que profond: «La raison est aussi **rusée que puissante**. Sa ruse consiste en ce que, pendant qu'elle permet aux choses d'agir les unes sur les autres, conformément à leur nature, et de s'user dans ce travail, sans se mêler et se confondre, elle ne fait par là que réaliser ses fins. On peut dire à cet égard que la Providence divine est vis-à-vis du monde et des événements qui s'y passent, la ruse absolue. Dieu fait que l'homme trouve sa satisfaction dans ses

*passions et ses intérêts particuliers, pendant qu'il accomplit ses fins qui sont autres que ces passions et ces intérêts ne se le proposent.»*⁵⁸

En toutes ces divergences entre scientifiques et philosophes, JANET s'interroge sur le manque évident d'induction philosophique des expérimentateurs scientifiques, comme à devoir équilibrer les mêmes reproches des scientifiques vis-à-vis des philosophes, à savoir que ses derniers ne prennent pas assez en compte les découvertes scientifiques. En considération des clôtures entre institutions complémentaires, ce sont là des divergences auxquelles il faudrait encore ajouter le même genre de réserves des religieux vis-à-vis des philosophes et des scientifiques, ces cas complémentaires montrant s'il le fallait encore que si leur séparation disciplinaire se justifie au niveau institutionnel, ce n'est qu'à pouvoir faire ressortir la condition d'incomplétude de chaque partie. Il s'agit des séparations qui ne peuvent comme moyens qu'être factices, ou artificielles, en référence de la nature humaine mixte physicosychospirituelle, organisée fonctionnellement à conjoindre les trois codomains des réalités complémentaires et irréductibles entre elles.

II. OBJECTION DE DESCARTES, L'IGNORANCE DES FINS

Si au sujet des causes finales, BACON ne les a écartées de la physique que pour les renvoyer à la métaphysique, DESCARTES quant à lui semble en exclure la réalité à la fois de la métaphysique et de la physique; mais l'on peut aisément comprendre que c'est alors en vue et pour le motif émancipatoire d'ériger le *cogito* qu'il refuse de s'appuyer sur l'une ou l'autre de ces deux branches de connaissances complémentaires. Cela pour plusieurs raisons. Tout d'abord pour ne pas créditer les préjugés dans l'époque qui sévirent au sujet du géocentrisme. Parce que les êtres peuvent participer de la cause finale de toutes choses, on prenait pour accordé que la création était faite pour l'humanité, ce qui matériellement pouvait coïncider à donner un emplacement privilégié à notre planète dans l'univers en la situant au centre du monde. *Faire descendre la terre de ce haut rang à l'humble destinée d'un satellite du soleil, c'était, croyait-on, mettre en péril l'excellence et la majesté de la nature*

58. HEGEL, *Grande encyclopédie*, p. 209.

humaine, et jeter un voile sur la grandeur de ses destinées: comme si la grandeur de l'homme pouvait consister à habiter un centre immobile plutôt qu'une planète mobile, comme s'il importait à sa destinée que les étoiles eussent été faites pour tourner autour de lui [...] Par ailleurs, ce n'est pas que Descartes nie l'existence des fins dans la nature; mais il pense que nous ne pouvons pas les connaître, vu l'infirmité de notre esprit. De là cette objection, si souvent reproduite par les habiles, à savoir qu'il ne nous appartient pas de sonder les intentions du Créateur.

Ce choix méthodologique de DESCARTES repose en effet sur l'intention d'échapper aux préjugés de son époque faisant de l'homme le but final de la nature créée par Dieu, en même temps que, comme conséquence (si l'intelligence humaine, de nature finie et relative, est déprimée par rapport à ce qu'on en conçoit dans les présupposés divins d'absoluité et d'infinité), nous ne pouvons qu'ignorer les intentions sous-jacentes aux fins attendues avec la réalisation de l'Univers. Cependant que cette objection, à ce qu'il semble à JANET, repose sur une confusion facile à démêler entre les fins absolues et les fins relatives. *Lors même qu'on ne saurait pas dans quel but Dieu a créé les choses, c'est-à-dire quand on ignorerait leur destination dernière, il ne s'ensuivrait pas que nous ne pussions connaître, dans tel être donné, le rapport des moyens aux fins. Supposons que je ne sache pas dans quel but Dieu a donné la vue aux animaux, s'ensuit-il qu'il me soit interdit d'affirmer que l'œil a été fait pour voir? De ce que je ne sais pas pourquoi Dieu a voulu qu'il y eût des végétaux, s'ensuit-il que je ne puisse reconnaître le rapport de correspondance et d'appropriation qui se remarque entre leurs parties?* Et c'est dans ce contexte des relativités que nous pouvons raisonner sur une destination de l'Univers par l'approche de ce qu'on entrevoit au fur et à mesure de la complexification du réalisé, même si on ne saurait juger de tout ce qui concerne l'ouvrier à partir de l'examen de son ouvrage. Car, sans aucun doute, *lorsque nous disons: l'œuvre suppose un ouvrier, nous passons de l'effet à la cause efficiente; et ce n'est même qu'une tautologie: car qui dit œuvre, dit une chose faite par un ouvrier.* Cependant, tout comme nous ne pouvons connaître les intentions d'un autre que soi qu'indirectement par l'examen de ses activités en rapport avec la conscience que l'on a de soi, rien ne nous autorise à devoir déduire les intentions d'êtres divins

susceptibles de prévaloir dans leurs ouvrages démiurgiques, sinon de participer nous-mêmes, dans notre propre ouvrage, d'une intentionnalité apparentable.⁵⁹ Mais de ne pas pouvoir connaître le but du monde pour cause de ne pas participer par nous-mêmes des intentions divines, reste que force nous est faite de conclure à devoir ne pas méconnaître au travers du processus réalisateur qu'il y a intention démiurgique, et but à atteindre. Car en la circonstance, l'erreur ne vient pas de tenir une finalité au travers l'expérience d'entreprendre des activités avec effets attendus en ce que cette disposition ne relève pas de l'arbitraire; cependant qu'en référence à la l'expérience de soi au sujet du principe d'intention, l'erreur peut consister à invoquer de fausses intentions et des buts erronés au processus réalisant le monde. Autrement dit, de même que de savantes réponses aux questions physiques répondant à «comment les choses se font» peuvent advenir dans l'erreur, il en est de même pour ce qui est des réponses d'ordre métaphysique tournant autour de «pourquoi elles se font». Or le POURQUOI se justifie en philosophie dès lors qu'il n'existe pas que des choses. En sorte que même pour le physicien —en tant qu'il est lui-même face à son examen des choses et qu'il agit au contraire des objets dans une disposition en vue de buts à atteindre—, il s'ensuit que même pour lui sont aussi des êtres répondant au questionnement QUI, à côté des choses qui répondent à QUOI; ce qui rend caduque l'idée d'en réifier la nature.

Aussi souvent trompés sur les causes efficientes que sur les causes finales; nous prêtons à la nature autant de fausses propriétés que de fausses intentions. Mais de même que les erreurs commises en matière de cause efficiente n'ont point empêché les savants de croire qu'il y a des causes véritables, de même les illusions et les

59. JANET note que BOYLE, dans: *Lettre sur les causes finales*, remarque que J.-J. ROUSSEAU, dans *L'Émile*, répond à la même objection et à peu près de la même manière: «Je juge de l'ordre du monde, quoique j'en ignore la fin, parce que pour juger de cet ordre il me suffit de comparer les parties entre elles, d'étudier leur concours, leurs rapports, d'en remarquer le concert. J'ignore pourquoi l'univers existe; mais je ne laisse pas de voir comment il est modifié; je ne laisse pas d'apercevoir l'intime correspondance par laquelle les êtres qui le composent se prêtent un mutuel secours. Je suis comme un homme qui verrait pour la première fois une montre ouverte, qui ne laisserait pas d'en admirer l'ouvrage, quoiqu'il ne connût pas l'usage de la machine, et qu'il n'eût point vu de cadrans. Je ne sais, dirait-il, à quoi le tout est bon; mais je vois que chaque pièce est faite pour les autres, j'admire l'ouvrier dans le détail de son ouvrage, et je suis bien sûr que tous ces rouages ne marchent ainsi de concert que pour une fin commune qu'il m'est impossible d'apercevoir.»

*préjugés communs relativement aux causes finales ne doivent point déterminer la philosophie à les abandonner entièrement.*⁶⁰

En quoi, demande JANET, renoncer à la croyance de la place privilégiée de l'homme dans la création pourrait-il ruiner la finalité de l'univers pour ce qui est de son instance réalisatrice à partir de processus?⁶¹ *Ne puis-je donc pas croire d'une manière générale que Dieu a proportionné dans tout être les moyens aux fins, sans affirmer que tous les êtres ont été préparés pour l'usage d'un seul?*

Au lieu de rapporter la création du Cosmos à l'usage de l'homme, il est mieux de croire que tout être a été créé pour lui-même, quand chacun reçoit les moyens de subvenir à sa propre existence et avoir par là la possibilité de participer de buts communs. Mais il s'agit de conditions relatives. *On ne saurait trop insister sur la distinction établie par Kant entre la finalité **intérieure** ou le principe d'après lequel chaque être est organisé pour se conserver lui-même, et la finalité **relative** ou **extérieure**, d'après laquelle chaque être n'est qu'un moyen pour la subsistance d'un autre être.* En ce sens que si chaque être est d'abord organisé en vue de lui-même, de sa propre particularité d'être, c'est dans sa condition d'abaléité (être en raison d'au moins un autre et d'autres choses) faisant qu'en second lieu il est subsidiairement propre à la subsistance des autres êtres; en réponse à des formes de participation sous-jacentes au processus de réalisation passant par l'instance performative en vue d'un tout finalitaire. Et c'est par considération la plus concrète qui puisse être d'une telle relativisation, que l'humain participe du processus de réalisation autant par sa substance que par son essence, qu'on peut tout aussi bien dire qu'il est fait pour nourrir les vers, que l'on peut dire que les autres animaux sont faits pour le nourrir: il est donc lui-même un moyen aussi bien qu'une fin. Cependant qu'en la

60. VOLTAIRE dit très bien à ce sujet: «Pour qu'on puisse s'assurer de la fin véritable pour laquelle une cause agit, il faut que cet effet soit de tous les temps et de tous les lieux. Il n'y a pas eu de vaisseaux en tous temps et sur toutes les mers; aussi l'on ne peut pas dire que l'Océan ait été fait pour les vaisseaux. On sent combien il serait ridicule de prétendre que la nature eût travaillé de tout temps pour s'ajuster à nos inventions arbitraires, qui toutes ont paru si tard; mais il est bien évident que si les nez n'ont pas été faits pour les besicles, ils l'ont été pour l'odorat, et qu'il y a des nez depuis qu'il y a des hommes.» (Dict. phil., art. Causes finales.)

61. LEIBNIZ, dont toute la philosophie repose sur la finalité, est un de ceux qui ont le plus contribué à déraciner les préjugés sur les causes finales en ruinant ou en ramenant à sa juste mesure la place de l'homme à n'être plus la raison de la création.

circonstance c'est à bien distinguer l'essence d'**être** établissant la souveraineté de soi sur le modèle transposé de l'absolu au relatif en faisant de l'individu une unité ontologiquement insécable à l'image de l'Un, de **ce qu'on est** par la substance: condition qui repose entre microcosme et macrocosme de moyens substratifs, en vue de fonctions superstratives. Aussi: [...] *après avoir insisté sur ce premier principe, que chaque être est créé pour soi-même, il est évident qu'on ne peut pas s'arrêter là: car il s'ensuivrait que chaque être est un tout absolu, n'ayant aucun rapport avec les autres êtres, dont chacun formerait également un système absolu. Il ne faut pas oublier que chaque être fait partie de l'univers, c'est-à-dire d'un système plus général, dont il n'est qu'un membre, et sans lequel il ne pourrait lui-même subsister. Cette relation nécessaire de la partie au tout nous prouve qu'aucun être organisé ne peut se considérer comme centre, si ce n'est relativement; chacun de ces systèmes partiels doit donc se coordonner au tout, et les uns aux autres; de là ces corrélations réciproques d'après lesquelles tous les êtres de la nature sont à la fois fins et moyens.*⁶²

Pour relativiser encore cette disposition partagée entre moyens dans la pluralité et fins dans l'univocité du tout, ARISTOTE, résumant des objections levées en philosophie, expose d'une manière plus exacte et plus profonde encore que LUCRÈCE, au dire de JANET, ce que voici: «Mais ici l'on élève un doute. Qui empêche, dit-on, que la nature n'agisse sans avoir de but, et sans chercher le mieux des choses? Jupiter, par exemple, ne fait pas pleuvoir pour développer et nourrir le grain; mais il pleut par une loi nécessaire; car, en s'élevant, la vapeur doit se refroidir; et la vapeur refroidie, devenant de l'eau, doit nécessairement retomber. Que si ce phénomène ayant lieu, le froment en profite pour germer et croître, c'est un simple accident. Et de même encore, si le grain que quelqu'un a mis en grange vient à s'y perdre par suite de la pluie, il ne pleut pas apparemment pour que le grain pousse, et c'est un simple accident, s'il se perd. Qui empêche de dire

62. «Il n'est pas un être, dit très bien ROUSSEAU, qu'on ne puisse à quelques égards regarder comme le centre de tous les autres autour duquel ils sont ordonnés, **en sorte qu'ils sont tous réciproquement fins et moyens les uns relativement aux autres.** L'esprit se confond et se perd dans cette infinité de rapports.» On remarquera ces expressions de ROUSSEAU qui sont précisément les mêmes que celles que KANT a appliquées plus tard à la définition des êtres vivants.

également que dans la nature, les organes corporels eux-mêmes sont soumis à la même loi, et que les dents, par exemple, poussent nécessairement, celles de devant incisives et capables de déchirer les aliments, et les molaires larges et propres à les broyer, bien que ce ne soit pas en vue de cette fonction qu'elles aient été faites, et que ce ne soit qu'une simple coïncidence? Qui empêche de faire la même remarque pour tous les organes où il semble qu'il y ait une fin et une destination spéciale.»⁶³

Abordons maintenant ce qui surdétermine le domaine des relativisations participant des aspects complémentaires du même que sont les moyens par rapport aux fins, c'est-à-dire à pouvoir maintenant nourrir la pensée d'une façon relevant d'un niveau d'appréhension significativement plus complexe.

En ce que les domaines contractuels de faisabilité du nouveau font l'objet d'insuffisances sémantiques dans le langage à pouvoir plus subtilement discriminer ce qu'on avance, c'est également dans le contexte de trois codomains contractuels chaînés temporellement entre eux en tant qu'ils ne peuvent être que déterminants dans l'instance responsable d'un faire être avec un avoir particulier, savoir le domaine de l'esprit, celui de la psyché et en dernier, celui de la matérialisation, que l'on peut dire qu'il n'y a pas contradiction qu'un effet soit cause, dans le sens qu'une chose doit exister préalablement à sa possibilité d'être en relation. Or, historiquement, il suffit pour aborder ce palier de réflexion de recourir à l'existence **en soi** des idées au sens nouménal de PLATON, c'est-à-dire au moment où elles sont reçues et avant qu'elles ne soient réfléchies sur la conscience mentale à correspondre à des formes sémantiques permettant la qualification psychique. Pour constat de finalité allant avec le processus complexe régissant la prévision du but, c'est l'existence nouménale, source des idées, se présentant dans toute la clarté du concept de PLATON qui, en effet incidemment, marque ce dont on use pour considérer la pensée à sa source, alors que nous en sommes à anticiper l'instance d'une qualification psychique qui précède la possibilité de matérialiser le projeté. Ce qui sous-entend qu'en rapport aux effets attendus, il faut que la psyché existe avant la matérialisation de ce qu'elle prévoit de réaliser depuis le choix

63. *Physique*, 1. II, c. VIII, éd. de Berlin, p. 198, B.

des moyens, et qu'antérieurement à la psyché existe l'esprit en tant que source du projeté en réalisation.

Car: ce n'est pas l'effet lui-même qui est cause: c'est l'idée de l'effet; or cette idée, en tant qu'elle déterminerait la cause efficiente, est antérieure à son action. L'objection ne vaudrait donc que contre l'hypothèse d'une finalité inintelligente et inconsciente, qui serait déterminée d'avance par un effet non existant, et non représenté. Elle ne porterait donc en réalité que contre une certaine manière d'entendre la finalité qui n'est pas la nôtre et dont nous avons ajourné jusqu'ici la discussion: mais elle ne porte nullement contre l'hypothèse de la finalité, considérée en elle-même.

Et pour méditer plus commodément à saisir cet impératif de successivité temporelle, comme le même impératif de primauté dans un contexte intemporel, voici à l'aide de JANET quelques considérations pratiques: *D'ailleurs cette objection vient de ce qu'on ne voit pas la question, là où elle existe véritablement. En effet, il va sans dire qu'une cause étant donnée, tel effet doit s'ensuivre. «Tel organe, telle fonction.» Mais la question est de savoir comment tel organe se trouve donné. Si l'on suppose l'existence de l'œil, la vision s'ensuit. Mais comment se fait-il que l'œil existe? Là est le problème. Toute fonction est la solution d'un problème qui consiste à mettre d'accord les conditions internes de l'organisation avec les conditions externes du milieu physique. Que l'accord une fois trouvé, l'effet s'ensuive, c'est ce qui va de soi; mais comment l'accord s'est-il rencontré, c'est ce qui n'est pas résolu par là, et c'est ce qui reste à chercher. L'objection ne se place donc pas au vrai point de vue: elle ne touche pas au vrai problème: ou plutôt elle implique elle-même une autre objection, que nous allons examiner, à savoir que le principe des causes finales n'est autre chose que le principe des conditions d'existence, principe suivant lequel une chose existe lorsque se rencontrent toutes les conditions qui lui permettent d'exister.*

Cela dit précisément à devoir ne pas confondre l'existence, en soi prédictible, mais auquel on ne peut accorder tel ou tel attribut en particulier, avec les manifestations en devenir et en acquisitions conduisant, par complétude attributive interrelative et en tant que moyens, à la finalité d'être et d'avoir: la réalité du réalisé.

Il s'agit de l'objection venant de *contre-positions* avancées par les tenants du monisme matérialiste, qui sont de fait adversaires des causes qui antécèdent l'instance de réalisation matérielle en vue d'effets attendus.

Voici dans MAUPERTUIS un résumé très net de ce dont il s'agit: *«Ne pourrait-on pas dire, écrit Maupertuis, que dans la combinaison fortuite des productions de la nature, comme il n'y avait que celles où se trouvaient certains rapports de convenance qui pussent subsister, il n'est pas merveilleux que cette convenance se trouve dans toutes les espèces qui actuellement existent? Le Hasard, dirait-on, avait produit une multitude innombrable d'individus; un petit nombre se trouvait construit de manière que les parties de l'animal pouvaient satisfaire à leurs besoins; dans un autre infiniment plus grand, il n'y avait ni convenance, ni ordre: tous ces derniers ont péri; des animaux sans bouche ne pouvaient pas vivre, d'autres qui manquaient d'organes pour la génération ne pouvaient pas se perpétuer. Les seuls qui soient restés sont ceux où se trouvaient l'ordre et la convenance, et ces espèces que nous voyons aujourd'hui ne représentent que la plus petite partie de ce qu'un destin aveugle avait produit.»*⁶⁴

Un tel tâtonnement circonscrivant la seule phase de matérialisation dans l'instance réalisatrice propre à la nature s'établissant entre un désordre primordial amorphe et une fin épuisant les potentialités de perfectionnement passant par l'hétérogénéité constitutive, s'inscrit bien dans la pensée de MAUPERTUIS, mais il s'agit encore d'une pensée restreinte au transformisme. Or c'est restrictivement à cette instance qu'on est à juger par vrai et par faux **dans l'absolu**. Certes le concept d'entropie décide clairement en science que ce qui s'effectue dans la nuit des temps, est que le monde, pour sa matérialisation, commence à l'état de chaos originel d'un donné en existence, sous forme supposée d'énergie pure, c'est-à-dire à l'état de non-être et de non-avoir, avant que n'advienne par diminution du niveau entropique à passer d'abord par le processus de structuration physique, sa continuité avec l'organisation du règne de l'animé. Mais s'agit-il d'un terme? Car au delà du social

64. *Cosmologie*, Œuvres, t. I, p. 11.

s'aperçoit la possibilité d'atteindre une harmonie finalitaire épuisant les potentialités de perfectionnement. Contexte non exprimé dont MAUPERTUIS restreint l'idée à l'instance de réalisation de la vie sur Terre, alors même que la paléontologie ne crédite pas son interprétation. Aucune trace ne subsiste d'animaux non viables, mais il y a bien évolution des espèces. En quelque sorte, les prototypes se succèdent à faire progresser le genre, mais pas dans le tâtonnement d'une vie livrée à elle-même et s'établissant par le moyen d'une succession d'accidents multiples dont quelques-uns, très rares, s'avéreraient viables à pouvoir correspondre aux rigueurs du milieu de vie. Vu la durée en question, tous les scientifiques honnêtes ne peuvent qu'être à un moment ou à un autre dubitatifs quant à cette possibilité. Quant à ceux qui en soutiennent la croyance, ils n'avancent rien de rationnel et aucune preuve d'expérience à créditer cette formation qui puisse donner pour responsable le hasard travaillant en aveugle. Précisément, en toute logique, le hasard agissant depuis des événements accidentels, en tant que somme de réactions inertielles purement physiques, représente la condition contraire de ce qui peut causer cela qui devient et acquiert. Ce qui fait dire à JANET qu'*Il est impossible de dissimuler la part exorbitante du hasard dans l'hypothèse précédente. Or, le hasard, nous l'avons vu, n'est autre chose que l'absence de cause. L'état actuel des animaux s'explique bien à la vérité par le fait même de l'existence des conditions rationnelles qui les rendent possibles: mais quelle est la cause qui a réuni ces conditions rationnelles? Toutes sortes de combinaisons, dit-on, étaient possibles et ont eu lieu: or, parmi celles-là s'en trouvaient de viables: et celles-là seules ont vécu. Ce sont donc de pures rencontres fortuites qui ont amené les êtres vivants, et le principe des conditions d'existence, sans causes finales, n'est que le hasard. [...] Sans doute, étant donnés des êtres organisés, il est tout simple qu'ils aient des organes appropriés; mais que de tels êtres soient donnés (qui exigent de telles conditions), c'est en quoi gît la difficulté. [...] les espèces fossiles étaient moins bien partagées que celles d'aujourd'hui; mais le plus ou le moins, dans la distribution des avantages et des formes, n'implique pas du tout une élaboration du hasard dans la formation des êtres vivants.*

Autrement dit, la causalité physique faite de réactions matérielles représente effectivement bien une réalité, mais à la condition de ne

pas exclure la causalité d'agents responsables d'activités qualificatrices dont l'effet s'oppose à l'augmentation de l'entropie du fait d'un domaine psychique. De même que c'est à précéder la causalité psychique faite d'actions qualifiante, que s'instaure une réalité nécessairement complémentaire de faisabilité: la causation spirituelle. En tant que c'est ce processus dont nous avons l'expérience quant à pouvoir expliquer nos propres actions au monde, ce sont ces trois codomaines irréductibles entre eux qui gèrent le processus de faire être et de faire avoir par lequel nous nous représentons adéquatement la réalisation de ce qui est et a, depuis un non-être et un non-avoir originel, quand le chaos par lequel nous nous représentons l'état originel est préalablement donné en existence. Sans proactivité responsable des critères de détermination (valeur du projeté et vertu du réalisé avec effet attendu), aucune direction n'apparaît possible à décider d'une activité qualificatrice. Sans qualification dans le choix des moyens, pas de formation ni aucune organisation pour sortir du chaos, si le fait d'être et d'avoir depuis des qualités et des propriétés repose sur le niveau de complexification d'ordre, d'organisation, d'harmonie dans les relations du pluralement individué à partir de l'indéfiniment divisé allant avec l'idée de chaos primordial. L'être humain représentant un degré de participation à son altérité depuis des organisations en ces trois domaines de réalités complémentaires entre eux, son esprit dirige ses idées depuis le choix des valeurs du projeté en réalisation avec effets attendus, quand son travail mental duquel résulte un produit qualificatif, décide du choix des moyens réalisateurs passant par le corporel pour son industrie: l'instance pratique de matérialisation du projeté. Et c'est la reconnaissance en soi d'une expérience en ces trois codomaines, qui permet pour chacun de concevoir indirectement la nature du monde, attendu qu'on ne saurait s'exclure soi-même comme élément participant cosmiquement du tout à surdéterminer la partie.

Or, ce que l'on appelle buts ou causes finales, ce sont des effets; par exemple, la vision par rapport à l'œil; la vie, par rapport à l'être organisé; ce sont donc des modes complexes, résultant de la combinaison de certains mouvements, qui sont les modes simples. Dans le système des causes finales, le but est supérieur au moyen, par conséquent le composé aux éléments composants, l'ultérieur à l'antérieur: c'est le contraire de l'ordre véritable, selon Spinoza.

De même que le substrat élémentarisable soutient en maintenance les actualisations de ce dont on discute quant à l'instance actuelle ou présente des états du processus de réalisation dans le principe de transformation, de même cet état de maintenance dans l'encours réalisateur se poursuit jusqu'à intégrer l'unité du tout succédant à une fin dernière statuant l'épuisement dans l'individué du potentialisé hors son instance temporelle de réalisation. Et c'est ce processus de transformation qui, transposé ou examiné dans le principe ontologiquement générateur, réfère à ce qui existe par absolu et infinité (prédicat d'aséité), comme source des faits relatifs et bornés d'être et d'avoir (prédicat d'abaléité), si l'on entend que les êtres pas plus que les choses ne sortent du néant, l'idée ne sort pas d'elle-même, et aucun projet n'a intrinsèquement son autonomie.

«Quand nous disons que la cause finale d'une maison, c'est de se loger, nous n'entendons rien de plus par là, si ce n'est que l'homme s'étant représenté les avantages de la vie domestique, a eu le désir de bâtir une maison. Ainsi donc cette cause finale n'est rien de plus que le désir particulier qu'on vient de dire, lequel est vraiment la cause efficiente de la maison; et cette cause est pour les hommes la cause première, parce qu'ils sont dans une ignorance commune des causes de leurs appétits.» Lorsque SPINOZA écrivit ce qui précède, ce fut évidemment ainsi qu'une disposition susceptible de porter un éclairage sur ce qui se passe au niveau cosmique, puisque l'humain représente un élément du Cosmos. Dans ces conditions d'inclusion, la maison est la cause de la construction, quand le choix des moyens de construction est sous-jacent au désir venant des avantages liés à l'idée de maison. Ce qui fait que l'on puisse réduire à la cause efficiente, la causalité avec effet attendu dans le but, puisque, une fois réalisée, la maison en question investit dans la réalisation tout à la fois le projeté et les moyens de sa réalisation. Reste que la maison, nous le savons par expérience de nous-même, n'est pas un produit arrivant tout réalisé sans que nous dépensions de nous-mêmes à son obtention. Aussi avons-nous par extension du même un effort à fournir pour nous représenter que nous ne pouvons concevoir que le monde puisse se constituer de ce qui est, a et fait, sans intentions et des moyens allant avec un antécédent existentiel, puis que c'est cette antécédence existentielle qu'on retrouve investie dans ce qui est, à et fait au monde. Donc l'existence à ne pas se substituer au monde, mais en y ajoutant de la

même façon que nous-mêmes, en tant qu'êtres par essence, ajoutons ce qui est au travers nos réalisations que sont les choses par la substance. C'est d'une même manière que ne pouvant en raison concevoir que la maison puisse apparaître au monde comme objet sans au moins un être, que nous entendons par extension que le monde, ne pouvant advenir du néant, advient d'existants. Mais il importe pour la compréhension s'effectuant à ce niveau de réflexion métaphysique du processus, que nous ne soyons pas à confondre la *cause* d'une nature naturée propre à l'objet, avec la *non-causation*, pourtant causatrice, concomitante de l'existence d'une surnature naturante. Pour le saisir, il suffit de faire appel aux règles de multi-ordinalité connues en sémiotique.⁶⁵ Une disposition qui semble généralisable dans son application pour lever des incompréhensions semblables allant avec des conclusions nous apparaissant dilemmatiques parce qu'on les examine au premier degré de la pensée raisonnant sur des prémisses contraires. Autrement dit sans le secours de ce qui tient lieu d'algèbre en sémiotique. Pour exemple, ce débat que rapporte encore JANET.

J'appelle objection positiviste, celle qui consiste à confondre la cause finale avec le surnaturel, non que cette confusion soit exclusivement propre aux positivistes; mais ils me semblent avoir particulièrement insisté sur cette difficulté. En tout cas, la voici exposée avec précision par M. Littré:

«C'est aux marques de dessein qu'on se réfère pour arriver jusqu'à la cause première; mais les marques de dessein perpétuellement renouvelées dans la structure des mondes, dans le mouvement des astres, dans l'appropriation de notre planète, dans l'organisation des êtres vivants, de telles marques de dessein, dis-je, qu'est-ce autre chose que des marques d'intervention incessante de la cause

65. Voir 2.6: La loi de commutativité entre termes thétiques et antithétiques dans: *Pour une métascience*. Il s'agit des premières opérations portant sur les significations, dans une équivalence à ce que représente l'algèbre pour les nombres. Le calcul des propositions multi-ordinales issues des travaux de KORZYBSKI en sémiotique montre que si ce qui cause implique la condition de causer en référence à toutes les chaînes de causalité d'espèce abaléitiques, alors pour son antécédence qui est à l'encontre d'espèce complémentarémentairement aséitiques, un effet causateur de l'absolument jamais causé ne résulte pas d'une action causatrice. En ce sens que c'est la non-cause de l'encore incausé (double négation) qui investit, dans sa signification portée au second degré d'intensivité sémiotique, le rôle de causation du causable. Autrement dit, il importe de concevoir en deçà la première cause suivie d'effet et sa succession, une non-causation intemporellement déterminatrice du causé dans le temps (voir complément en note 10, page 44).

première? Par conséquent, on rompt avec le principe de la philosophie positive, qui repousse des interventions et n'accepte que des lois.»⁶⁶

De son côté cependant, M. St. Mill, tout aussi autorisé que M. Littré à parler au nom de la philosophie positive, pense au contraire qu'il n'y a nulle contradiction entre la méthode positive et les causes finales. Qu'on nous permette d'exposer ici, quoique un peu long, son témoignage si précieux en cette question.

«Il est convenable, dit Mill, de commencer par décharger la doctrine positive d'un préjugé que l'opinion religieuse a contre elle. La doctrine condamne toutes les explications théologiques et les remplace ou pense qu'elles sont destinées à être remplacées par des théories qui ne tiennent compte que d'un ordre reconnu de phénomènes. On en infère que si cette révolution était accomplie, le genre humain cesserait de rapporter la constitution de la nature à une volonté intelligente, et de croire aucunement à un créateur et suprême ordonnateur du monde. La supposition est d'autant plus naturelle que M. Comte était ouvertement de cette opinion. À la vérité, il repoussait avec quelque acrimonie l'athéisme dogmatique, et même il dit (dans un ouvrage postérieur, mais les antérieurs ne contiennent rien qui soit en contradiction) que l'hypothèse d'un dessein a plus de vraisemblance que celle d'un mécanisme aveugle;⁶⁷ mais une conjecture fondée sur l'analogie ne lui semblait pas, au temps de maturité de l'intelligence humaine, une base suffisante pour établir une théorie. Il regardait toute connaissance réelle d'une origine comme inaccessible, et s'en enquérir, c'était, suivant lui, outrepasser les bornes de nos facultés mentales; mais ceux qui acceptent la théorie des stages successifs de l'opinion ne sont pas obligés de la suivre jusque-là. Le mode positif de penser n'est pas nécessairement une négation du surnaturel; il se contente de le rejeter à l'origine de toutes choses. Si l'univers eut un commencement, ce commencement, par les conditions mêmes du cas, fut surnaturel; les lois de la nature ne peuvent rendre compte elles-mêmes de leur propre origine. Quiconque regarde tous les événements comme des parties d'un

66. *Rev. des Deux-Mondes*, 15 août 1866.

67. Où M. Comte a-t-il dit cela? Nous ne le savons pas; et nous regrettons vivement que M. St. Mill n'ait pas cité exactement le passage, que nous avons cherché en vain dans le *Système de politique positive*, le dernier ouvrage d'Aug. Comte.

ordre constant, chacun de ces événements étant le conséquent invariable de quelque antécédent, condition ou combinaison de conditions, celui-là accepte pleinement le mode positif de penser, soit qu'il reconnaisse ou ne reconnaisse pas un antécédent universel duquel tout le système de la nature fut originellement conséquent, et soit que cet universel antécédent soit conçu comme une intelligence ou non.»

Nous sommes dans cette question entièrement de l'avis de M. Mill. La doctrine des causes finales n'a rien à voir avec la doctrine des interventions surnaturelles; en d'autres termes, avec la doctrine des miracles. Nous avons déjà plusieurs fois indiqué ce point de vue: c'est ici le lieu d'y insister, et d'en finir avec cette difficulté.

M. Littré affirme ici, sans le démontrer, ce qui est précisément en question, à savoir: que la doctrine de la finalité exige une intervention incessante du créateur dans la série des phénomènes naturels: c'est ce qui n'est nullement évident, et même il est évident pour nous qu'il n'y a nulle liaison nécessaire entre ces deux choses. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer un des faits où la finalité est incontestable, à savoir l'une des combinaisons créées par l'industrie humaine: on verra que l'intelligence n'intervient qu'au commencement, et que la chaîne des phénomènes se déroule ensuite, suivant des lois physiques, sans aucune nouvelle intervention de l'agent dirigeant. Si, par exemple, pour prendre un exemple très simple, je fais du feu dans ma cheminée, je n'interviens que pour mettre en présence et combiner ensemble les divers agents dont l'action naturelle doit produire l'effet dont j'ai besoin: mais une fois le premier coup donné, tous les phénomènes qui constituent la combustion s'engendrent l'un l'autre conformément à leurs lois, sans intervention nouvelle de l'agent; de telle sorte qu'un observateur qui étudierait la série de ces phénomènes, sans entrevoir la première main qui a tout préparé, ne pourrait saisir cette main dans aucun acte particulier; il y a là cependant un plan et une combinaison préconçus.

Le conflit entre des causes avec effets attendus par expérience de soi, et les causes accidentelles physiquement réactives pour cause d'entropie entre les individuations qui répondent à des lois dans notre environnement extérieur, est en quelque sorte l'équivalent pour la conscience du travail d'intellection ressortant positivement

d'une dynamique des mentalités. Dans les deux cas, le mixte entre accidents et effets voulus dénote tout degré entropique ni nul, ni infini. En dernier ressort, l'accident ne peut faire obstacle à l'attendu, sinon comme effet retard dans la nécessité de convertir le potentialisé en des réalisations inhérentes au processus de perfectionnement. Toujours est-il que ... *celui qui admet à la fois les causes finales et les causes efficientes a plus de chances d'expliquer les choses que celui qui n'admet que les causes efficientes sans les causes finales. L'idée de **but** ne contredit nullement l'idée d'**effet** et de **résultat**: il peut très bien y avoir dans la nature à la fois des buts et des résultats; il n'est pas même nécessaire que tout résultat soit un but ni même un moyen; il peut être tout simplement une conséquence inévitable de l'emploi de certains moyens relativement à certains buts.* Ce qui rend compte avec le dessein par lequel on vise un but, que le résultat peut n'être pas attendu, comme accident, en tout niveau d'accomplissement perfectible, parce qu'imparfait, ou plus précisément cela qui est perfectionnable précisément pour raison d'être non perfectionné.⁶⁸

C'est dans ces conditions que, pouvant exister en soi, on est tributaire pour être, avoir et faire, de relations à l'altérité de ce qui est, a et fait complémentirement à nos manques et insuffisances propres. De là ce qui rend les conditions individuelles de devoir toujours compter les uns sur les autres, et la totalité sur le tout, le tout entendu comme individuation insécable, complémentaire de la divisibilité dans le total, au moins durant l'instance cosmique épuisant par extensions localisées des potentialités de réalisation. Cela dit au sens que chaque individuation est dépendante de l'ensemble d'un bout à l'autre des strates de complexification réalisatrice s'édifiant entre le substratum au microcosme et le superstratum au macrocosme. Peut-être comme personne humaine nous avons la possibilité d'atteindre individuellement la perfection en tant qu'être de relation, mais cette perfection acquise n'en reste

68. En référence aux dérivations de sens dans le carré sémiotique du terme voulant que le prédicat d'imperfection puisse s'entendre comme potentialisation d'un perfectionnement, ou imperfectible dans la condition de son manquement. Autrement dit le sens qui distingue l'imparfait par constitution inamovible, de l'imparfait se prêtant à perfectionnement. De même que le parfait peut distinguer une perfection acquise, d'une perfection par constitution originelle ou indépendante du temps.

dépendante de celle devant encore sanctionner l'expérience d'un accomplissement en référence de la condition aux limites de notre altérité en tant qu'être séparé du tout. Expérience qui reste alors déterminante comme champ d'expression pouvant être illimité pour soi, après la première fin coïncidant à l'épuisement des potentialités dans la pleine réalisation de soi.

Reste que depuis des considérations métaphysiques, il est évident que ce processus concernant des conditions abaléitiques de faire être et avoir, ne peut s'expliquer qu'à partir de la nécessité, hors instance d'accomplissement, d'une existence aséitique.

VII. LA DOCTRINE DE L'ÉVOLUTION

Le fait que les êtres et les choses sont plurales et individuées, qu'il y a délimitation **réciproque** dans le continuum spatiotemporel par le moyen des attributions, capacités et facultés diversifiées (d'être, d'avoir et de faire), entraîne que chaque individuation conjoigne son degré de liberté propre à son rapport à d'autres individuations, si l'on conçoit que l'individuation au monde est subordonnée au tout vu à surdéterminer les relations des parties entre elles considérées en référence de leur totalisation. C'est dans ces conditions que l'on remarque, en tant que constat d'expérience, que:

- Les déterminations de soi dans les prédicats de **faire nous être** (cela qui nous fait être au travers du devenir personnel qui est à nul autre en partage), en s'effectuant dans les coordonnées du bien, du beau et du vrai d'une façon personnalisée, arrivent dans une quasi-indépendance du milieu extérieur, ne redevant son mouvement qu'aux seules options personnelles répondant à des dispositions intérieures;
- les déterminations de soi dans les prédicats de **faire avoir** (cela qui fait avoir à soi, au travers d'acquisitions en partage) dépendent à l'encontre d'une solidarité des libres mouvements de soi au monde extérieur, donc d'un degré d'entropie. Si l'entropie est élevée, il y a limitation par conflit. Mais la solidarité au travers de l'organisation permet l'accroissement du mouvement absolu de soi, dès lors que l'harmonie se substitue à la cacophonie, au détriment du degré de liberté dans les mouvements relatifs. Par différence à ce qui fait être, le

mouvement de soi au monde extérieur décide des acquisitions. Des acquisitions qui ne sauraient arriver qu'en partage, en tant que l'acquis dont on jouit augmente par effet communautaire au fur et à mesure que diminue l'entropie gouvernant le libre mouvement individuel environnemental s'édifiant entre microcosme et macrocosme.

On voit qu'il y a non seulement complémentarité entre devenir et acquisition, mais de plus opposition dans les moyens. Le devenir ne dépend que d'une pénétration intégrative à l'endocosme, projetée dans notre manière d'être en relation aux autres êtres. L'acquisition ne peut se réaliser qu'en partage et ne dépend que d'une pénétration réalisatrice organisée à l'exocosme. On peut dire pour simplifier que la pénétration exocosmique s'effectue dans l'espace et passe par la complexification des relations interindividuelles croissant du microcosme au macrocosme. La pénétration endocosmique advient à l'encontre en référence au temps et passe par le moyen des métamorphoses de soi de plus en plus spirituelles, conjointement aux progressions de nos déterminations volontaires à participer.

Ces considérations configurant le plus généralisable, coiffent ce qu'on observe maintenant en particulier. Pour le particulier venant en référence à l'évolution terrestre, l'évolution s'explique présentement en science par le darwinisme. Le darwinisme est d'abord à reconnaître qu'aucune espèce ne se trouve générée de façon complète et achevée. Sur le modèle de l'individu vivant qui représente l'élément dans l'espèce, l'évolution individuelle fait que chacun passe par un stade embryonnaire, une enfance, l'état adulte, avant de vieillir et devoir finalement tirer sa révérence sur la scène terrestre des progressions biologiques vécues à accomplir l'existence individuée. Cette progression ne fait du reste que suivre semblable disposition pour ce qui est du règne de l'inanimé: les étoiles elles-mêmes naissent, progressent et meurent à rendre leurs matériaux servant la naissance de nouveaux corps astronomiques, afin que s'accomplisse la progression du perfectionnement d'un habitat cosmique des êtres depuis ce qui est de leur fait. Une doctrine dont nous pouvons tenir compte aujourd'hui, tant en astrophysique qu'en biologie, pour conjoindre une ethnologie par laquelle on rend compte d'un même processus passant par la naissance et la dégénérescence des cultures.

On remarque ainsi que partout le rythme des évolutions suivies d'involutions est sous-jacent au processus de progression; le temps de tels cycles étant représentatif du degré de progression s'échelonnant du simple au complexe. C'est au sein de cette disposition que la durée d'une particule est moindre que celle d'une galaxie, la durée de vie d'un citoyen, moindre que l'organisation sociale de laquelle il dépend. Ce qui suppose en continuité que la durée d'une espèce vivante puisse être moindre que celle du phylum spécifique gouvernant le polymorphique du développement de la vie sur une planète. D'où le concept de ce que génération et transformation sont deux processus liés dans la réalisation cosmique progressive.

À la base des progressions complexifiant la réalisation cosmique du microcosme au macrocosme, nous observons que le changement passe par des alternances entre évolutions et involutions des substrats, dont la strate règle les durées cycliques au niveau de ce qu'on examine. Or ce qui est le plus visible concerne là le processus de transformation en raison de son externalité. À l'encontre de la substantialisation, ou complémentirement, ce qui règle la génération des êtres et leur perfectionnement depuis des essences est interne, et donc invisible par l'expérience qu'on acquiert avec le processus de transformation.

Le type de ce phénomène, c'est la semence des êtres organisés, c'est le gland qui devient chêne: or, qui le pousse à ce changement, sinon une force secrète qui tend à réaliser ce qui est en puissance dans le gland, c'est-à-dire l'essence du chêne? Sans une telle force, pourquoi le gland ne resterait-il pas gland? c'est donc pour devenir chêne qu'il se modifie. C'est ainsi que, pour Aristote, la cause formelle était identique à la cause finale. Pour peu qu'on admette qu'un être a une tendance vers le futur, aspire à quelque chose, on admet par là même quelque finalité.

Conjoignant les prédicats d'être et d'avoir depuis un faire, cette alternance entre évolutions et involutions n'est alors nullement inconciliable avec les progressions échelonnées entre une origine chaotique du monde et sa finalisation épuisant dans le perfectionnement le potentialisé comme intégration à l'endocosme, et au travers des organisations exocosmiques toujours plus complexes, jusqu'à finalement atteindre l'ultime individuation: l'Être suprême à

n'avoir plus d'altérité individuannte, quand le corps suprême du Cosmos est à n'avoir de même plus d'individuations matérielles à son extériorité.

*Cette doctrine a eu pour véritable fondateur Leibniz. C'est lui qui, par la **loi de continuité**, par sa théorie des **perceptions insensibles**, par son **principe des infiniment petits**, a le premier constitué cette théorie d'une manière savante et profonde. C'est lui qui a dit: «Le présent est gros du futur.» Or, il n'a jamais séparé sa théorie de révolution et du progrès de la théorie des causes finales. Pour lui, le principe du développement des monades, et par conséquent de l'univers est ce qu'il appelle l'**appetitus** ou tendance à passer d'un état à un autre, tout changement interne des substances étant gouverné par le principe de fin, tandis que les changements externes sont seuls produits par les causes externes et mécaniques.*

Comment progressa, à la suite de LEIBNIZ, l'évolution des idées sur le propos, avant sa présente impasse provisoire dans le dogme matérialiste par lequel on enseigne sous caution scientifique que l'expérience des transformations exocosmiques est l'unique source de connaissance véritable?

*Avant la dernière forme qu'a prise dans l'école anglaise la doctrine de l'évolution, on n'avait pas coutume de l'opposer à la finalité, mais au mécanisme. L'une était la théorie du développement **interne**, l'autre la théorie des combinaisons **externes**, opérées par le rapprochement ou la séparation des parties: c'était l'hylozoïsme en opposition au mécanisme géométrique qui exclut toute vie de la nature. C'est ainsi que l'évolutionnisme de Leibniz s'opposait au mécanisme de Descartes et de Spinoza, ou encore l'évolutionnisme de Schelling et de Hegel au mécanisme athée du XVIII^e siècle. Or, dans toutes ces doctrines évolutionnistes, c'était la cause finale qui dominait, et qui même les caractérisait.*

Il n'y a donc pas de contradiction inévitablement implicite entre les alternances évolutions/involutions, et leur progression vers une finalisation épuisant des potentialités de perfectionnement au travers d'une succession de transformations programmées. La différence s'établit au niveau des interprétations. L'entend-on comme un simple développement des forces mécaniquement aveugles, qu'on reste à la vieille doctrine des combinaisons fortuites, auxquelles tient le matérialiste ne se représentant que l'enchaînement au futur

de la seule reconduction des états du monde analysés *a posteriori*. Entend-on le processus en regardant à l'opposé des inductions aprioriques, c'est-à-dire en direction de ce qui reste à réaliser, on vise des causes avec effets attendus sans tenir compte des moyens réalisateurs. De fait les deux sens ne s'excluent que doctrinalement et ne peuvent se compléter l'une par l'autre au niveau du raisonnement que par l'examen des synergies mutuelles à vocation synchrétique.

Mais tout comme hier cela coûtait de passer outre l'autorité des Églises lorsqu'on évoquait *a contrario* l'objectivité d'une expérience du monde comme prévalant sur l'enseignement scolastique, voilà que maintenant que le renversement des idéologies entre les deux époques est consommé, on en vient à enseigner même la réduction des êtres à l'état de choses, pour mieux ne regarder que leurs substrats physiques. Ce qui fait que durant l'époque moderne, il n'est à titre individuel socialement pas avantageux de ne tenir aucun compte de l'autorité d'un matérialisme académique, lorsqu'on réfléchit spéculativement pour introduire des responsabilités autres que simplement matérielles à pouvoir rendre compte du concept de la faisabilité du monde plus rationnellement que ne le peut la doctrine des causalités selon le hasard. Une disposition à ne surtout pas jeter l'anathème sur les fonctions des institutions, tant religieuses, qu'académiques, qui sont ainsi venues alternativement au pouvoir. Ces épisodes historiques servirent au mieux la ségrégation identificatrice de ce qu'on serre en chacune de ces institutions. Cependant que pour l'édification de la sagesse personnelle ne séparant pas le savoir d'expérience et le croyable *a priori*, tenant que dans la relativité des applications du jugement on ne saurait juger que par rapport à des cas particuliers, il paraît évident que, selon ce qu'on juge, on puisse déduire une résultante néfaste autant à certaines formes d'enseignement universitaire, qu'aux propagations de la foi depuis le respect des traditions et des rites, sans que cela ne remette en question le rôle bénéfique sur les mentalités du savoir scientifique, comme celui de la morale religieuse sur l'esprit.

Depuis les penseurs qui suivirent LEIBNIZ, la plus haute idée que l'on puisse avoir présentement dans la responsabilité démiurgique du monde est certainement de concilier les gouvernements, lois et

autres contraintes accompagnant les relations exocosmiques des êtres, à leur faculté de libre-arbitre provenant de participations personnalisées prenant source dans leur l'endocosme. Surdéterminant ces moyens en situation, c'est en effet bien l'idée qu'on peut se faire à la suite d'une 'causalité' effective advenant pour cela sans devoir activement causer. La causation que l'on conçoit en rapport avec un continuum absolu, infini et immanent d'existence et advenant comme effet indirect sur l'instance performative de réalisation dans le continuum des aspects complémentaires: celui des relativités bornées, relatives et progressives d'être, d'avoir et de faire au monde. LEIBNIZ concevait Dieu procréant un monde capable de se réaliser à partir du potentialisé en lui à l'origine, et depuis des lois régissant le progrès dans le principe du mieux à dépasser continûment les états imparfaits du réalisé, sans intervenir directement. Par dissémination ontologique d'une divine existence dans l'individuation des êtres depuis des essences, toute une hiérarchie cosmique d'êtres pouvaient par eux-mêmes réaliser les choses de leur mondes: cela qui est réalisé. C'est ainsi que l'on a historiquement conçu au travers des différents cultures toute une hiérarchie de divinités en tant qu'ils sont des êtres suprahumains.

Page 363 du livre que nous examinons ici, JANET écrit: *Le vivant (το Ζωον) pris dans toute sa généralité comme un seul et même être, voilà ce que vous avez maintenant devant vous au lieu de la petite machine dont nous étions partis tout à l'heure. Il ne s'agit plus d'expliquer un œil, ou une dent, mais ce vaste organisme illimité qui peuple les airs, la terre et les eaux d'êtres visibles et invisibles, tous s'agitant, se dirigeant dans tous les sens, pour se conserver et se perpétuer, monde visible et invisible, et dont la partie invisible est peut-être des milliards de fois plus riche et plus variée que celle qui est visible?*

Bien sûr, cette agitation à définir le libre mouvement désordonné entre les êtres ne peut que se réduire au fur et à mesure de leur organisation s'édifiant entre la dimension tribale et une conjonction de gouvernements à la dimension des galaxies. De nos jours, pour se faire une idée de cette complexification progressive ouverte aux relations entre les êtres, rien ne vaut peut-être la lecture de la première partie du *Livre d'Urantia* (disponible sur le Web). Un profit personnel venant moins de croire sur parole et textuellement,

que pour l'ouverture mentale que sa lecture attentive entraîne d'entendements. Car aucune 'théologie' n'apparaît mieux présentement dépoussiérer nos antiques révélations renseignant sur un monde divin. Peu importe les mythes qui ne peuvent aller que croissants à propos de la source de ce livre et les conditions de sa publication, puisque ce n'est pas là la question examinée, mais son contenu. Lors même qu'on en pourrait ne plus être dans l'expectative de l'éventail des suppositions levées à propos des auteurs, cela ne changerait pas l'éveil des mentalités résultant de ne plus réduire la socialité à nos petites concurrences nationales.

Ne pas en rester au modèle du monde produit depuis le néant par hasard et sans raison avec le concept de finalité basé sur l'expérience humaine d'agir en vue d'effets attendus, ne suffit pas. On ne peut réduire l'être, et ce qui est, à des dispositions locales: il nous faut introspectivement par le raisonnement spéculatif l'étendre, en tant que les moyens humains ne peuvent que représenter le minimum de ceux qui agissent étant à disposition dans les capacités et facultés internes au fonctionnement de l'Univers. Donc à propos de cela qui agit en extension là où tout est lié, et par conséquent en ce qu'il est intellectuellement nécessaire d'expliquer autrement que de façon surrogatoire, attendu que la finalité, puisqu'il y a origine, est tout autre qu'une simple hypothèse en extension des rythmes opposant évolutions et involutions dans la gestion du parcours intermédiaire des moyens processuels.

Pour en revenir à la doctrine de l'évolution qui est présentement objectivement réduite à l'expérience terrestre, étant en rapport à sa conception la situant entre une origine de l'apparition sur Terre de la vie, associée au principe de la finalité, JANET apporte des éléments occultés par les tenants du matérialisme moderne dans les sciences de la vie. Traitant d'heuristique au mode préliminaire d'émancipation des consciences pour plus de liberté interprétative, donc à permettre de découvrir ce qui est en avant des savoirs faits qui sont académiquement doctrinalisés, réinterpréter à nouveaux frais ce que remémore JANET paraît crucial. Crucial, car en effet, les plus grandes découvertes scientifiques viennent de l'ouverture mentale des découvreurs les disposant à mieux pénétrer l'inconnu que ceux qui se tiennent au niveau du simple renforcement des savoirs faits et formalisés.

La loi fondamentale, suivant Lamarck, c'est la complication progressive des organismes. Or ce n'est pas le milieu qui produit cette progression. Le milieu au contraire, ou cause modifiante, ne fait que la troubler: c'est lui qui amène des interruptions, des hiatus, de véritables désordres, et qui empêche la série animale de présenter cette échelle graduée et continue qu'avait défendue Bonnet, suivant ce principe célèbre: **non datur saltus in natura**. Quel est donc le vrai principe formateur de l'animalité selon Lamarck? C'est un principe distinct du milieu, indépendant du milieu, un principe qui, abandonné à lui-même, produirait une série ininterrompue dans un ordre parfaitement gradué: c'est ce qu'il appelle le **pouvoir de la vie**. «Tout porte ici, dit-il, sur deux bases essentielles et régulatrices des faits observés et des vrais principes zoologiques, savoir: 1° sur le **pouvoir de la vie**, dont les résultats sont la composition croissante de l'organisme et par suite la progression citée; 2° sur la **cause modifiante**, dont les produits sont des interruptions, des déviations diverses et irrégulières dans le pouvoir de la vie. —Il suit de ces deux bases essentielles: d'abord qu'il existe une progression réelle dans la composition de l'organisation des animaux que la cause modifiante n'a pu empêcher, ensuite qu'il n'y a pas de progression soutenue et régulière dans la distribution des races d'animaux, parce que la cause modifiante a fait varier presque partout celle que la nature eût régulièrement formée, si cette cause modifiante n'eût pas agi.»⁶⁹

Cette distinction entre l'action perturbatrice du milieu et son action plastique est de la plus haute importance pour la question qui nous occupe; car l'appropriation des organes aux fonctions n'étant plus l'effet du milieu, mais de la vie, le problème reste tout entier, et il s'agit toujours de savoir comment la vie, cause aveugle et inconsciente, peut accommoder toutes les parties de l'animal à leurs usages respectifs et les lier ensemble à une action commune. Dans cette doctrine, le milieu ne peut plus être invoqué comme cause, puisqu'il n'est qu'un obstacle, et que sans lui les formes

69. Lamarck, *Histoire des animaux sans vertèbres*, t. I. — Cette distinction si importante entre le pouvoir **modifiant** et le pouvoir **plastique** ne me paraît avoir été remarquée par aucun naturaliste. Elle change cependant entièrement le sens de la philosophie de Lamarck, puisque le vrai agent devient l'agent interne, et non l'agent externe.

organiques seraient encore plus régulières et plus harmonieuses qu'elles ne le sont.

Par le fait que l'on considère un milieu en concurrence, la concurrence varie dans ce milieu à proportion d'une fonction entropique basée sur les libres mouvements individuels soumis au principe des rencontres accidentelles pour cause de n'être pas coordonnés, assortis, reliés entre eux. Dans toutes les sortes de rapports entre les multiples individuations considérées par leurs différences, le vivant, liminairement à ses substrats empruntés à l'environnement —son rapport au milieu extérieur—, peut être prenant et pris, donnant et recevant. En quoi depuis cette disposition est-il moins savant de conclure que ce qui participe des besoins et des désirs (donc à mixer des habitudes à des acquisitions nouvelles, entre l'inné et l'acquis) arrive en sorte que le milieu ne peut être qu'indirectement responsable des variations du matériel et des formes biologiques répondant à des évolutions, non pas indépendantes du milieu extérieur, mais ce milieu à n'en être pas la cause directe, plutôt que conclure en la seule responsabilité du milieu? Comment en effet reporter causalement les besoins internes et, par incidence, les habitudes consécutives, sur une responsabilité externe? Chez DARWIN, plus encore chez LAMARCK, et en accord avec beaucoup d'expériences modernes ainsi que nombre d'observations, il ressort que les modifications, évolutions et progressions internes ont des causes internes, même étant inventées parfois pour raison d'adaptation et en raison des incidences au milieu externe. En sorte que, sauf à devoir conforter le modèle physicaliste, c'est en connaissance de cause que nous pouvons conclure en l'accommodement du vivant au mieux de son inventivité à pouvoir subsister malgré des conditions pas toujours favorables, voire franchement hostiles de son environnement extérieur, pouvant aller jusqu'à sanctionner la mort (la destruction fonctionnelle de son organisation substrative), s'ajoutant alors à sa possibilité d'extinction, en tant que cessation existentielle d'être par suite d'un non devenir.

Il est alors juste de concevoir l'interaction mutuelle entre l'intérieur et l'extérieur pour expliquer la progression d'ensemble: LAMARCK et DARWIN, regardant indépendamment des données particulières qui se complètent mutuellement, ont tous les deux raison en considération de certains aspects, et inévitablement tort en considé-

ration d'autres qui leur sont contraires. Mais même en supposant conceptuellement accordés ces deux modélisations advenant d'oppositions entre lamarckistes et néodawinistes, nous pouvons avec bénéfice poursuivre plus avant en suivant l'idée de JANET, savoir que dans la réciprocité des rapports entre le pouvoir de la vie de modifier son milieu, conjoint à la puissance dans son environnement d'influer sur le développement du vivant, une **accommodation** fait que ce sont des causes externes et des causes internes qui coopèrent au même but avec de merveilleux résultats à pouvoir conduire la progression du pluralement diversifié en raison du tout. En sorte que des difficultés opposées au vivant galvanisent précisément sa progression, si ces difficultés sont proportionnées au pouvoir organique d'y répondre adéquatement. Dès lors, comment dans ce rapport ne pas voir une intention passant par le projet qualifiant le choix des moyens réalisateurs advenant conjointement au principe de complexification prédisposant à des relations organisatrices?

Quoi! parce qu'un organe étant donné croît ou se développe par l'exercice, on en conclura que le besoin peut produire un organe qui n'existe pas! La production d'un organe qui n'existe pas peut-elle s'assimiler au développement d'un organe qui existe? Nous voyons bien que l'exercice augmente les dimensions, la force, la facilité d'action d'un organe, mais non pas qu'il le multiplie et qu'il en change les conditions. Le saltimbanque a des muscles plus déliés que les autres hommes. En a-t-il d'autres? en a-t-il plus? sont-ils disposés différemment? De bonne foi, si grand que l'on suppose le pouvoir de l'habitude, ce pouvoir peut-il aller jusqu'à la création?⁷⁰ [...] Lamarck disait spirituellement qu'on peut bien soutenir qu'un palais et une chaumière répondent à un même type fondamental, sans affirmer pour cela que le palais ait commencé par être une chaumière, ni que la chaumière deviendra un palais. [...] comment admettre que le besoin de voir produit des yeux, le besoin d'entendre, des oreilles? [...] Comment pourrait-on dire

70. «N'y a-t-il pas lieu de distinguer, dit M. Cournot, «entre les perfectionnements et les abaissements d'organismes, entre l'ampliation et la réduction des pièces d'un type déjà constitué, et le surcroît de composition organique, aboutissant à la constitution d'un type nouveau?» Il ne faut pas confondre, dit encore avec raison le même auteur, «le mérite de l'invention avec celui qui consiste à arranger et à développer.» (Cournot, **Matérialisme, vitalisme, rationalisme**, p. 167.)

que la fonction du mouvement existe avant de s'exercer? Il ne peut donc plus être question ici de la fonction, mais seulement du désir de l'idée de la fonction: et encore comment l'idée d'une fonction pourrait-elle être dans un animal avant qu'il l'ait exercée, et sans qu'il en ait fait l'expérience?

Dans la place du présent livre, je ne peux que très succinctement rapporter les réflexions qui peuvent apparaître édifiantes à tout lecteur de bonne foi pour concevoir le monde plus avantageusement et d'une manière plus conforme à la raison, que ne le peut l'argumentation des matérialistes. Pour en évaluer plus profondément la pertinence, il importe de se reporter à l'ouvrage de JANET: *Les causes finales*, dans lequel il est fait une place importante au débat entre plusieurs auteurs, et tel que chacun des arguments ne peut être bénéfique pour la raison que mis en accordance par le raisonnement, et non pas en des oppositions venant d'avoir arrêté son opinion. Tous ces arguments développés fin du XIX^e siècle sont tombés dans l'oubli, sont ignorés des partisans de la génération spontanée du nouveau selon le hasard.

C'est toute la nature qui, progressant dans sa réalisation depuis une plasticité de ses substrats, implique une causalité interne avec effets attendus. Les buts qu'elle tient au niveau de la potentialité de faire être et avoir, passant dans les différents états du devenir et des acquisitions, arrivent ainsi qu'une fonction d'antémémoire archétypale du projet démiurgique: savoir, la tendance des parties hétérogènes et séparées d'atteindre à leur intégration dans l'unité identitaire du tout.

LES CAUSES PREMIÈRES — LIVRE II

4.1 LA CAUSE PREMIÈRE DE LA FINALITÉ

Grâce aux magnifiques moyens de l'instrumentation théorique qu'offrent les mathématiques, il est probablement possible, mais pas entièrement sans contresens, de démontrer qu'on puisse voir apparaître quelque chose au monde sans *quid proprium*. La moindre substance permettant d'élaborer des agrégats répondant aux attributions de choses, et la moindre individuation par essence qui puisse répondre aux attributions d'être, ne peuvent advenir d'un néant en existence. Tout au plus les attributions octroyées à ce qui est et ce qui a ne peuvent que succéder à une origine inattributive en coïncidence à l'idée qu'on a d'un chaos isomorphe, existant préalablement comme source possible d'hétérogénéité à l'origine des réalisations depuis le principe de transformation.

Où en sommes-nous selon la raison et une réflexion à ne pas se suffire d'être partisane? Sans doute à cela: *Si l'on admet la série des inductions que nous avons développées dans le livre précédent, on sera amené à cette conclusion: qu'il y a des buts dans la nature. Mais entre cette proposition, et cette autre qu'on en déduit généralement, à savoir: qu'un entendement divin a tout coordonné vers ces buts; entre ces deux propositions, dis-je, il y a encore un assez large intervalle.*

Qu'avons-nous vu en effet? Que chacun de nous peut individuellement fait l'expérience d'agir en vue de buts et, qu'indirectement, à partir du *cogito étendu*, chacun a tout autant le loisir d'étendre cette expérience de soi à son altérité d'être, jusqu'à conclure que la nature de la vie se caractérise précisément à projeter hors d'elle son moyen d'agir sur les matériaux malléables se situant dans son extériorité, matériaux obéissant à des lois physiques.

En quoi cette induction nous ferait-elle sortir des données de l'expérience scientifique à propos des lois physiques de la nature? Constatons que la force inductive en question consiste en ce que nous ne changeons pas de genre en appliquant à la nature deux aspects qui ne font que mutuellement se compléter, comme font les charges positives et négatives sans lesquelles aucun phénomène électromagnétique ne serait viable, ou le plus et le moins dans les règles mathématiques rendant compte de quantifications. Cela en ce que les réactions physiques caractérisant la malléabilité des corps matériels sont ici complétées par ce qui peut les causer: l'action psychique caractérisant les êtres vivants à partir de plus ou moins de capacité qualificative pour agir sur les choses. Et c'est de cette extension à la nature de l'expérience de soi comme membre et partie du tout que, remontant en métaphysique du domaine régissant les faits d'être et d'avoir au monde jusqu'à leur cause première nécessitant, au moins pour satisfaire la raison, un domaine supplétif et subsidiaire d'existence (l'existence au sens qu'on tient complémentarément sans attribution par rapports aux faits d'être et d'avoir dans le temps et l'espace), on en vient à concevoir que ce qui devient et acquiert relativement au monde selon des conditions et d'une manière abaléitique statuant l'impossibilité de pouvoir devenir et acquérir hors rapport à son altérité existentielle, ne peut logiquement sortir du néant sans contresens. Une disposition qui ne date pas d'hier, étant vue au travers nombre de concepts plus ou moins élaborés par différentes cultures. C'est ce qui entraîna traditionnellement la foi en Dieu et les croyances en des êtres divins surindividuels répondant pour être au monde à l'aléthique d'aséité surdéterminant les conditions abaléitiques de devoir, afin de devenir et acquérir, passer par des relations individuées visant l'identité individuelle par différence à l'altérité d'être et d'avoir. C'est la condition pour notre propre individuation en essence. Une condition faisant qu'on ne saurait réduire ce qu'on est à ce qu'on a à soi pour cause des substances organisées en un substrat corporel.

Le premier livre de *Les causes finales* visait à répondre au fait de savoir ce que représentait la finalité dans la nature. Par le moyen du second livre, JANET tente de répondre en pesant des raisons de

croire que cette fin dans la nature a une cause extérieure à l'instance réalisant la nature. Autrement dit, introduire complémentairement une **surature naturante comme la** cause nécessaire de la **nature naturée** du Cosmos répondant à des conditions et des lois. C'est le but de la théologie: cela même qui est entendu depuis des moyens psychiques qui, par le média de l'esprit, permet d'accéder au domaine d'une existence spirituelle, qu'on situe en tant qu'entendement endocosmique à l'opposé des conceptions arrivant du contact mental relevant de la sensation auprès d'une extériorité; donc également l'expérience d'une surature s'effectuant en prolongement de l'expérience de la nature. Épistémologiquement, la preuve de l'entendement en esprit ne peut bien évidemment s'établir sur le lieu du senti exocosmique. Et son argument qui commence dès la conception de ce que notre monde répondant à la condition d'abaléité, fait qu'on ne saurait désigner le néant comme étant le responsable de l'existence sous-jacente aux faits d'être et d'avoir depuis des transformations.

Cette preuve, comme on sait, a été ramenée; à un syllogisme, dont la majeure est que: tout ordre, ou pour parler plus rigoureusement, toute appropriation de moyens et de buts suppose une intelligence; et la mineure est que: la nature nous présente de l'ordre et une appropriation des moyens et des buts. Nous nous sommes bornés jusqu'ici à l'analyse et à la discussion de la mineure. Reste maintenant la majeure de l'argument. La finalité étant une loi de la nature, quelle est la cause première de cette loi?

4.2 CHAPITRE PREMIER — LA PREUVE PHYSICO-THÉOLOGIQUE

Pour montrer comment s'opère dans la pensée humaine la démarche de POURQUOI à QUI, complétant celle de QUOI à COMMENT, l'auteur évoque tout d'abord l'histoire que voici en prélude de sa compréhension restrictivement aux imperfections de nos humaines facultés mentales.

Un philosophe écossais, le sage Beattie, eut l'ingénieuse idée de mettre en action la preuve des causes finales, pour inspirer à son jeune enfant la croyance à la Providence. Cet enfant avait cinq ou six ans, et commençait à lire; mais son père n'avait pas encore voulu lui parler de Dieu, pensant qu'il n'était pas en âge de

comprendre de telles leçons. Pour faire pénétrer dans son esprit cette grande idée d'une manière proportionnée à son âge, il s'avisa de l'expédient suivant. Dans un coin d'un petit jardin, sans informer personne de cette circonstance, il traça sur la terre avec le doigt les trois lettres initiales du nom de son enfant, et semant des cressons de jardin dans les sillons, il recouvrit la semence et aplanit la terre. «Dix jours après, nous dit-il, l'enfant accourut à moi, et, tout étonné, il me dit que son nom avait poussé dans le jardin. Je souris à ces mots et parus ne pas attacher grande importance à ce qu'il me disait. Mais il insista pour me conduire voir ce qui était arrivé: «Oui, lui dis-je, en arrivant au lieu du phénomène, je vois bien qu'il en est ainsi; mais il n'y a rien là de bien étonnant: c'est un pur hasard;» et je m'en allai. Mais il me suivit, et, s'attachant à mes pas, il me dit avec un grand sérieux: «Il ne peut y avoir là de hasard. Il faut que quelqu'un ait préparé les graines pour amener ce résultat.» Ce ne furent peut-être pas là ses propres mots; mais ce fut la substance de sa pensée, «Tu penses donc, lui dis-je, que ce qui se montre à nous, aussi régulier que sont les lettres de ton nom, ne peut être le produit du hasard. — Oui, dit-il fermement, je le pense ainsi.—Eh bien, regardes-toi toi-même, considère tes mains et tes doigts, et tes jambes et tes pieds, et tous tes membres, ne te paraissent-ils pas réguliers dans leur apparence, et utiles dans leur usage? Oui, sans doute. Peuvent-ils donc être le résultat du hasard? —Non, répondit-il, cela ne se peut pas, quelqu'un doit m'avoir fait.—Et qui est-ce quelqu'un?» lui dis-je. Il me répondit qu'il ne le savait pas. Je lui fis connaître alors le nom du grand Être, qui a fait tout ce monde, et je lui donnai sur sa nature toutes les leçons qui pouvaient être appropriées à son âge. La leçon le frappa profondément, et il ne l'a jamais oubliée, non plus que la circonstance qui en a été l'occasion.»

C'était à l'époque de la grande œuvre des encyclopédistes, si utile aux savoirs technologiques ouvrant sur les développements industriels de l'époque moderne par laquelle, ne pouvant tout saisir simultanément par la pensée, il fut fait choix de ne considérer que l'objectivité dans l'expérience. Ce que voici maintenant évoqué est à en rendre compte.

Transportons-nous maintenant dans le salon du baron d'Holbach, dans cette société où chacun renchérissait sur l'athéisme de son

voisin, au point de scandaliser même Duclos; écoutons l'abbé Galiani, le spirituel improvisateur, si ami du paradoxe, qu'il ne craignait pas de défendre Dieu contre ses amis les encyclopédistes. Voici la scène, telle que la rapporte l'abbé Morellet: «Après le dîner et le café pris, l'abbé s'assied dans un fauteuil les jambes croisées en tailleur, c'était sa manière, et, comme il faisait chaud, il prend sa perruque d'une main, et gesticulant de l'autre, il commence à peu près ainsi: Je suppose, messieurs, celui d'entre vous qui est le plus convaincu que le monde est l'effet du hasard, jouant aux trois dés, je ne dis pas dans un tripot, mais dans la meilleure maison de Paris, et son antagoniste amenant une fois, deux fois, trois fois, quatre fois, constamment enfin rafle de six. Pour peu que le jeu dure, mon ami Diderot qui perdrait ainsi son argent, dira sans hésiter, sans douter un seul instant: Les dés sont pipés, je suis dans un coupe-gorge. Ah! philosophe! comment: parce que dix ou douze coups de dés sont sortis du cornet de manière à vous faire perdre six francs, vous croyez fermement que c'est en conséquence d'une manœuvre adroite, d'une combinaison artificieuse, d'une friponnerie bien tissée; et en voyant dans cet univers un nombre si prodigieux de combinaisons, mille et mille fois plus difficiles et plus compliquées, et plus soutenues et plus utiles, etc., vous ne soupçonnez pas que les dés de la nature sont aussi pipés, et qu'il y a là-haut un grand fripon, qui se fait un jeu de vous attraper.»

Se trouve là bien circonscrit l'arrière-fond mental des penseurs s'opposant entre deux camps: celui, ancestral, des croyants, et cet autre des scientifiques posant les conditions épistémologiques pour cerner ce qui caractérise l'époque moderne dans son appropriation industrielle du milieu matériel. Les deux sortes sont à rappeler une dispute survenue entre CICÉRON et FÉNELON autour du fait que le jet de 24 dés portant les lettres de l'alphabet pouvait ou ne pouvait produire les vers de l'Iliade. On sait depuis par la science des statistiques définissant les lois de probabilité que la chose est possible, mais à devoir prendre en compte une quasi-indéfiniité d'essais. Ce qui fait que le monde n'est donc pas théoriquement impossible depuis la responsabilité du hasard livré sans limites de temps au jeu reposant, en dernier ressort, sur une suite d'essais réitérés autant de fois que le but attendu n'est pas obtenu. Mais dans cette disposition, c'est l'incroyable qui peut arriver par le

hasard, même si son fait doit être tenu pour incommensurable et donc faire, en tant qu'événements formateurs, que cette probabilité théorique s'assimile en pratique à une impossibilité en regard de la complexité réalisée d'un contenu cosmique borné en temps et en espace. Et FÉNELON objecta avec pertinence aux épicuriens que la chose est rendue impossible, puisqu'en fin de compte nous mettons en correspondance le bornage en temps du monde, avec un terme qui demande de reconduire indéfiniment la possibilité de le réaliser. Il y a incompatibilité. En effet, attendu qu'aucun nombre n'est pas infini (qu'on peut toujours ajouter un nombre à un autre, quelle qu'en soit la grandeur), la preuve que le monde actualisé peut se former en repoussant indéfiniment dans le temps sa possibilité depuis le seul principe de transformation selon le hasard est caduque.

Et c'est en cela, quant à moi, que peut se trouver la résolution du dilemme apparent à ne considérer que la moitié des antithéties appliquées en rapport au problème posé. Nous savons en effet qu'il est intellectuellement impossible de rendre compte d'une chose particulière à n'être pas corollaire de ce qui antithétiquement s'y oppose. Si un continuum des variations bornées par son instance de réalisation dans le principe des transformations relatives est réputé impossible en posant dans un report indéfini de son échéance qui est alors perpétuellement éloignée dans ses effets, il n'en est pas de même de la proposition mise en rapport avec un continuum complémentaire de celui propre d'une instance temporelle de réalisation, savoir celui qui est complémentaire en existence aséitique depuis l'éternelle ubiquité du temporalisé. Et précisément, depuis une application de la théorie des ensembles, l'infini réel se pose comme complémentaire de l'indéfiniment bornable, quand l'aséité d'une nécessaire absoluité inconditionnelle se pose de même par rapport aux conditions du relativisé en faits abaléitiques d'être et d'avoir.

Lorsqu'on objecte que le seul fait qu'au lieu qu'il n'y ait rien, nous constatons qu'il y a un cosmos répondant à la preuve qu'a joué pour son obtention, dans l'indéfinité des durées possibles, une série finie de combinaisons selon le hasard, en quoi cette disposition est moins rationnelle que celle qui dit que le fait que la nature du cosmos soit est la preuve d'une surnature nécessaire à le rendre possible. Que ce soit à partir des théories mathématiques, ou à

partir de l'entendement spéculatif répondant au croyable, il est dans les deux cas tout aussi aisé d'avancer des théories expliquant le fait d'être du monde à la suite du constat de son existence.

La solution peut venir de relier significativement les deux opposés. En vue d'un dénouement, ramenons le problème à la séquence de faisabilité dont on peut rendre compte d'un bout à l'autre du processus de réalisation en référence à l'expérience directe de soi. Devant une peinture d'artiste ou l'ouvrage d'un ouvrier, il est possible de conclure que, puisqu'il est là comme objet donné à notre expérience sensible, nous n'avons pas besoin, pour rendre compte des faits eux-mêmes, de compliquer inutilement notre compréhension de l'événement en invoquant une activité intelligente. Aussi, bien que l'option retenue dans l'enseignement universitaire sous l'empire du dogme matérialiste se suffit d'objectivisme, ce qui est à le compléter relève d'un droit d'opinion tout aussi respectable qu'un autre, car il est possible de convenir que dans les deux cas, prendre connaissance par expérience d'un à plusieurs cas isolés alimentant nos possibilités d'interrogation ne portant que sur QUOI et COMMENT, peut se compléter par ce qui répond à nos interrogations portant sur QUI et POURQUOI, puisque le résultat reste inchangé quant aux déductions du jugement réduit à l'expérience objective. Seule l'explication varie à être plus ou moins complexe sur le même propos. Dans le premier cas simplifié du jugement, nous ne pouvons cependant que décider à en rester au principe d'une chaîne de causes suivie d'effets opérant aveuglément au hasard des rencontres des éléments déjà formés à l'intérieur d'une instance dynamique. L'ouvrage du monde n'a alors pas d'ouvriers, ni d'auteur. Par suite, le principe de finalité passant par des causes avec effets attendus, c'est-à-dire avec au moins un agent qui en soit le *quid proprium*, devient **une complication inutile**.

Concernant le jugement de l'expérience qui précède, quatre cas sont logiquement possibles: 1° tenir la responsabilité du tableau comme de tout ouvrage à un agent, tout en accordant que l'univers est arrivé par hasard, sans raison et pour rien. Point de vue largement crédité à notre époque, mais au moyen duquel on n'accède pas à généralisation, ni à la possibilité d'universalité; 2° tenir que le tableau est dû au hasard est à pouvoir généraliser le propos étant rapporté à la faisabilité de l'Univers, cependant que ce jugement

prend un résultat paradoxal quant à son entendement qui ne peut être ici limité au constat d'expérience; 3° tenir que le tableau n'est pas l'effet dont la cause est l'artiste, tout en ayant pour opinion que l'univers est la conséquence d'un *quid proprium*, récoltera sans doute une moindre approbation, puisque c'est à ne pouvoir satisfaire la logique du jugement; 4° à l'encontre, accorder universellement à des agents, reconnus ou ignorés d'expérience, la responsabilité de n'importe quelle chose faite, ou se faisant, c'est-à-dire passant par une instance performative de réalisation, paraît le plus acceptable à pouvoir répondre aux critères de généralisation et d'universalisation. Car en juger ainsi, c'est-à-dire en posant la responsabilité d'un agent à l'origine de toutes chaînes d'actes, représente une disposition qui n'est pas à nier l'accident, et donc le hasard, mais de comprendre ce dernier en tant que la contradiction antithétique qui, au contraire de ce qu'il représente un élément positif de réalisation, est à tenir comme complément négatif ou rétrograde dans tout processus progressant dans le principe de performance. Ce que confirme l'expérience répondant aux lois de l'entropie, indissociables des activités contre-entropiques.

Tentons maintenant le dépassement métaphysique de ces quatre cas de la logique restrictive au jugement de l'expérience du monde. Il s'agit d'un entendement ajoutant encore au jugement à propos de la possibilité des transformations d'un contenu originalement chaotique. En effet, rendre compte dans le principe de transformation processuelle de la faisabilité jusqu'à l'état de réalisation actuel du monde se complexifiant entre microcosme et macrocosme est une chose. Mais c'est encore une autre question de savoir si le monde tel qu'il est eut été identique sans la possibilité des choix intelligents qui font que de nombreux savants voient dans ses lois, notamment au travers des mathématiques, une harmonie et une beauté laissant encore moins de place au hasard. Autrement dit, ceux-ci sont déjà en périphérie de leur expérience d'une phénoménologie physique, dans la possibilité d'aborder l'entendement de la valeur des choses allant avec leur raison d'être. En observant les strates de complexification composant et régissant l'interfonctionnalité globale entre microcosme et macrocosme à partir de la seule énergie physique à l'origine, infère encore que pour que semblable œuvre advienne, il ne suffit pas de dire que des matériaux malléables, indifférents à prendre telle ou telle forme, se structurent

en solides géométriques. Tout comme pour former les lettres d'un alphabet, il faut un agent pour penser la sphère, le cube, une pyramide. Et à précéder cette possibilité qualificative des moyens, il faut encore des raisons à ce qui est ainsi projeté. À quoi pourrait servir un alphabet seulement vu au sens d'objet, si sa fonction concerne la communication entre les êtres? Exactement comme le constat portant sur QUOI nous prédispose à répondre au questionnement portant sur l'interrogation COMMENT, l'entendement POURQUOI nous incline à trouver qui est l'auteur du donné à notre expérience.

Si les matériaux ne sont pas appropriés à la chose qu'ils doivent réaliser, écrit JANET, ils auront beau se mouvoir pendant des temps infinis, ils ne produiront pas une œuvre, elle est pour eux en dehors des combinaisons possibles; elle est incompatible avec leur essence. Aussi de conclure que si des atomes se mouvant indéfiniment durant un temps illimité, ne peuvent jamais faire que soit un brin d'herbe, c'est de surcroît à ne pas pouvoir être responsable des réalités beaucoup plus complexes que la figure de l'Univers nous montre d'expérience.

En nommant univers l'ensemble phénoménologique des événements conduisant entre passé et futur l'instance des transformations performatives vers un épuisement des potentialités de perfectionnement, nous avons même à considérer qu'au jeu du hasard du lancement de dés, *il n'y a eu qu'un jet, et ce jet, c'est le monde harmonieux et régulier, dont nous ne voyons qu'un moment et qu'une face, mais qui embrasse dans son unité toutes les faces et tous les moments que l'imagination peut concevoir. Pour imaginer un autre monde, d'autres combinaisons, il faut supposer, s'il est possible, d'autres éléments, mais qui n'ont jamais été réalisés, et qui n'ont jamais existé; sans quoi le monde actuel n'aurait jamais existé non plus puisqu'il n'est compatible qu'avec tels éléments et non avec tels autres.*

Il suit de là que la prétendue infinité des combinaisons dont serait résulté à la fois le monde actuel implique contradiction, que dès le premier moment, c'était déjà le monde actuel (non la phase à laquelle nous assistons, mais telle phase antérieure liée à celle-ci). Le monde actuel existe donc de toute éternité (s'il existe par lui-même), et il n'y en a jamais eu d'autres. Il y a donc lieu de se demander comment un tel monde, si régulier et si sage, a réussi

seul à exister, entre tant de mondes autres qui pouvaient être; et si l'on dit qu'aucun autre que celui-ci ne pouvait exister (ce que nous ne savons pas d'ailleurs), il y aura toujours à se demander comment le seul monde possible soit précisément celui où règnent l'ordre, l'harmonie et la raison.

Pourquoi le contenu matériel du monde n'en serait-il pas resté, au sortir du chaos, à l'état des agrégats matériels, à supposer que cette possibilité soit advenue depuis les seules forces d'inertie et de gravité physique? Car pour les agrégats de corps matériels, l'absence de formes géométriques et d'organisations subséquentes n'est aucunement cruciale par rapport aux êtres (ou une catégorie d'êtres), puisque le manque de substrats organiques et la fin de l'organisation répondant à des fonctions sanctionne la seule fin des moyens d'expression passant par la matière. Et même, en référence au concept de conservation de ce qui passe par le principe de transformation, le monde aurait pu durer éternellement à l'état d'énergie physique originelle, ou encore s'arrêter à celui de matière, puisque la conversion entre matière et énergie est réversible. Autrement dit rester à entropie infinie sans jamais atteindre les transductions en cours d'un domaine psychique passant au travers de la vie par des moyens, et de même encore, à sa suite, jamais atteindre à ce qu'on entend avec un domaine de réalités spirituelles au delà des transmutations entre des états mentaux et ceux de l'esprit.

Ce qui règle semblable instance de transformations performatives dans la compétitivité des réalisations possibles, LEIBNIZ le dit: c'est l'idée de perfectionnement. Et cette idée-là affère au principe de l'investissement des états réalisés à se trouver continûment dépassés par ce qui est mieux parmi le bien, le plus véridique approchant du vrai, et encore plus beau en direction des perfections, c'est-à-dire en définitive cela qui est à causer en vue d'effets attendus selon des raisons.

Si nous avons des scrupules à propos du monde comme œuvre du hasard depuis des démonstrations pourtant surannées, l'ordre et l'harmonie dans l'orchestration indubitablement instaurée entre microcosme et macrocosme sont rédhibitoires. Le besoin humain de perfectionnement arrivant d'âme et de conscience n'est par là qu'à pouvoir réfléchir ou absorber en nous, selon notre libre arbitre, ce qu'on reçoit du monde même. C'est à tenir notre propre essence

insécable comme être individué à nul autre identique dans le continuum des relativités, des finités et des variabilités, une insécabilité image de l'Un reconnu complémentairement dès l'antiquité en tant qu'existence absolue, infinie et immanente.

Jusqu'au chapitre précédant, il s'agissait de concevoir la nature du monde sensible par analogie à l'expérience directe que nous avons de nous-mêmes. À partir de cette disposition il s'agissait de considérer l'état du devenu en des substrats corporels. Donc cela qui s'inscrit entre un chaos originel, jusqu'à l'hétérogénéité du présentement individué entre microcosme et macrocosme. Et s'est maintenant que commence la possibilité réflexive de nous-même, comme être par essence, dans l'origine ontologique de notre individuation. Saisissons bien le saut qualitatif par lequel on aborde ce qui démarque l'être par rapport aux choses.

Kant ramène la preuve physico-théologique aux différents points suivants: 1° Il y a partout dans le monde des signes manifestes d'une ordonnance réglée sur un destin; 2° cette ordonnance harmonieuse n'est pas inhérente aux choses du monde; elle ne leur appartient que d'une manière contingente; 3° il existe donc une (ou plusieurs) cause, sage et sublime, qui a dû produire le monde, non pas seulement comme une nature toute-puissante agissant aveuglément par sa fécondité, mais comme une intelligence, par son pouvoir de liberté; 4° l'unité de cette cause se conclut de celle des rapports mutuels des parties du monde envisagées comme les diverses pièces d'une œuvre d'art.

Bien évidemment, en abordant maintenant un domaine de l'essence d'être, après avoir compris que la substance sous jacente des substrats corporels permettait aux êtres de se manifester en faisant être ce qui est aux choses, il s'agit encore, comme analogon, d'un élément d'analogie propre du *cogito étendu* par lequel on peut entendre notre altérité d'être, par rapport à l'expérience directe de soi.

Ce raisonnement analogique est, on le sait, celui dont nous nous sommes servi jusqu'ici pour prouver la finalité naturelle; mais, pour nous prémunir précisément contre l'objection de Kant, nous avons eu soin de ne nous en servir que pour prouver cette finalité, et non pour en expliquer la cause. L'analogie, qui peut servir de fil conducteur tant qu'il ne s'agit que de la nature, peut-elle servir

encore pour sortir de la nature même? c'est une tout autre question.

Ici, il ne s'agit plus de preuve au sens de l'expérience physique du monde. Et l'on doit discriminer en quoi l'action démiurgique s'applique au monde en tant qu'il surdétermine en existence le fait d'être individué, fait lui-même à surdéterminer l'organisation de substrats physiques permettant des relations à notre altérité. Aspecter en pensée cette disposition entend la notion créatrice au sens de faire qu'une chose, afin de pouvoir advenir comme ceci ou comme cela, doit nécessairement exister auparavant en référence au principe de génération; car l'aspect génératif ne peut se confondre avec celle d'architecte agençant pour réaliser son projet des matériaux malléables (le formé au monde dans le principe de transformation). KANT à ce propos rend contingent le monde à une cause externe, mais ne dit rien quant à la contingence causalement existentielle d'un contenu chaotique situé à l'origine de ce qui est soumis à transformation. On conçoit aisément la nécessité d'un architecte de l'Univers depuis le principe de transformation, mais qu'en est-il de son contenu anamorphique soumis lui au principe de génération à l'origine des transformations? C'est une question que M. COUSIN évoque dans son commentaire de KANT: *«Nous ne craignons pas la critique pour le principe des causes finales, mais nous croyons avec Kant qu'il ne faut pas en exagérer la portée. En effet, l'harmonie des phénomènes de la nature prouve seulement un architecte du monde. On peut admettre un architecte suprême, et nier qu'il puisse être créateur. Ce sont deux questions tout à fait différentes»*.

Encore une fois, ici nous dépassons la problématique de la finalité aux transformations sous-jacentes à la formation du monde, pour aborder maintenant le domaine proprement métaphysique plus abstrait de son ontologie.

C'est que si la distribution des éléments et leur coordination suivant un plan supposent leur agent architectural; rien ne montre comment le contenu physique qui constitue l'étoffe du monde, sorte du néant pour exister. Ce contenu des origines répondant à QUOI, qui représente l'hylé anamorphique des philosophes grecs, peut éternellement préexister dans son état de non-être, de non-avoir et de non-faire ceci ou cela de particulier. Mais ces

négations d'être, d'avoir et de faire là dans le principe de transformation différent de ce qui est considéré avec le néant: cela qui est à devoir préexister à l'instance des transformations du monde. Exactement comme le produit de l'être se pose à désigner ce qui est, c'est une préexistence qui est semblablement dépendante de l'existant répondant au questionnement antécédent ce par QUOI advient cela qu'on traite en référence à l'architecte, dont le produit reçoit son explication entre COMMENT et POURQUOI.⁷¹

Du point de vue cosmogonique, ce qui préexiste ainsi que surnature responsable de la possibilité d'une nature du monde définit ce qui répond à l'antécédence de QUI à QUOI, peut-être de manière ambivalente, mais à représenter deux aspects du même, ontologiquement parlant. Une ambivalence semblable à ce qui fait que les choses conçues et les objets sensibles de notre exocosme ont pour revers endocosmique l'être et ce qui est par simple présence, de façon directement intelligible ou complémentaiement non sensible.

Dans cette disposition, le questionnement POURQUOI se rapporte à QUI, par l'intentionnalité qu'on distingue ainsi dans l'accomplissement du monde à ne pouvoir recevoir sa probation qu'indirectement au *cogito étendu*. Seul le prédicat de QUOI à COMMENT donne lieu à la preuve du senti, en passant par le crible de l'interprétation au niveau des mentalités. Reste que c'est sur ce modèle intégrant une expérience matérielle et un entendement spirituel des transformations advenant sur la scène du monde, que l'on accède au concept ontologique d'une causation existentielle physico-théologique que nous pouvons aborder au sens où KANT l'entend. Si l'on ne considère pas la contingence du contenu originel du Cosmos, avant l'instance de formation depuis des desseins et des plans démiurgiques, c'est rester à devoir ignorer le responsable du contenu préalablement amorphique, pourtant d'espèce nécessaire aux possibilités de transformations subséquentes. Et c'est par là qu'il arrive qu'on nie l'existant responsable du donné en existence d'un tel contenu originel se prêtant à transformation, alors que,

71. Les lecteurs peu intéressés par la problématique reliant métascientifiquement les domaines complémentaires que représentent la physique du continuum des multiplicités individuées d'être, d'avoir et de faire, et la métaphysique du continuum de continuité existentielle, peuvent sauter les quelques pages qui suivent.

selon la raison, il ne peut advenir du néant.⁷² Ce qui entend l'antécédence existentielle de la suite démiurgique réalisant ce qui est et a au monde, à faire que l'*hylé* originelle puisse exister. Avec ce contenu amorphe originel nécessaire à la formation subséquente du monde, nous nous trouvons devant un premier terme processuel. Et en effet, à ce palier métaphysique des intussusceptions dans le continuum de la théodicée défini par KANT, on se trouve devant l'entendement du démiurge architecte formant le contenu de l'univers, quand ce contenu originel nous apparaît théologiquement contingent à la surnature de l'Un devant exister dans sa nécessité aséitique (en soi), complémentarément aux conditions abaléitiques des transformations subséquentes (être ceci et avoir cela, par relation contextuelle à l'altérité individuante de ce qui est et a).

L'Un représente une antique concession ontologique par laquelle on discrimine la continuité de l'Un existentiellement imparticipable, du revers du même que représente la multiplicité indéfinie des êtres participables et ce qui advient de leurs faits. Condition impliquant que c'est l'être participable qui, en tant que participant, engage le réalisé à l'univers du participé. Cela dit au sens que si ce qui est au monde est possible en raison de la condition d'être, de même l'étant est abaléitiquement contingent à l'existant dont l'aséité se pose à être seule nécessaire. On trouve toutes ces notions ontologiquement abstraites au mieux dans l'œuvre de DAMASCIUS, le dernier d'une lignée des philosophes athéniens ayant érigé la métaphysique au rang des connaissances spéculatives. Autrement dit jusqu'à son exil venant des mesures drastiques prises par JUSTINIEN en 529 mettant fin à «*la séduction et la folie des penseurs hellènes impies*», pour n'avoir à réserver les salaires publics qu'aux seuls enseignements de la chrétienté.

Dans l'ontologie de DAMASCIUS, l'individu n'est pas individuant dans le sens de pouvoir engendrer de l'être semblable à lui, mais en ce que l'être est à permettre que lui succèdent des genres postérieurs investis dans le processus de réalisation comme représentant **ce qui peut être du fait de l'être**. En sorte qu'on doive remonter plus avant à l'Un pour rendre compte de l'être-

72. Ceci dans la disposition par laquelle on opère sur les discriminants sémiotiques entre les extrêmes invariables que représentent l'anexistence et l'existence, distingués des significations intermédiaires prédictibles (parce que variables): les états de non-être par rapports aux états d'être, etc.

existant qui, en générant du temps d'être subséquent à ce qui est du fait des êtres, trouve sa *contradistinction* au sens du temps non temporalisable d'une transtemporalité propre à l'**existant-être** (les deux faces dans les aspects du même), comme interface active entre l'ubiquité éternelle de l'Un et la temporalité des uns et des autres, auquel convient alors la spatialisation relationnelle, toujours bornée (finie pour cause de répondre au principe de délimitation) de ce qui est par leurs faits d'être. Bien sûr, il importe de considérer ces choses abstraites par delà la pauvreté des termes à les rendre imparfaitement entendables.

Les notions d'ordre, de grandeur, de lieu et de temps, sont spécifiques de la dimensionnalisation dans la relativité entre des multiplicités limitées (bornées ou finies) d'être, d'avoir et de faire individuellement dans le continuum des individuations dont la réalité apparaît réalisée du fait de leurs discontinuités. Cette condition est alors concevable par opposition antitypée allant avec l'adimensionnalité spécifique du continuum complémentaire d'existence continue (celui de l'Un et, par extension déplétive, du mixte entre l'absolu et le relatif: le subabsolu spécifique de l'existant à pouvoir être, que complète l'autre aspect du même: l'étant à pouvoir exister comme constitution échappant alors au principe de variation et de relativité temporelles).

Comment en rendre compte? La proportion et l'étendue ne réglant que la relation entre entités bornées, au contraire de l'existence dans le non bornable, la notion de positions relatives dans l'espace et le temporalisé, avec leurs changements (mouvements et autres espèces de variations réciproques) localisent l'ensemble des individuations d'être, d'avoir et de faire, c'est-à-dire la totalité de ce qui peut être mis en rapport de manière bornée et relative qui est à ne pouvoir que se compléter mutuellement. Car de même que pour l'espace, le temps porte sur des rapports d'état d'être, d'avoir et de faire, ainsi que leurs successions. Autres sont les conditions d'exister en un contenu absolu en existence. Une disposition à rendre la surnature de l'Un comme représentant l'antécédent (intemporel) de l'instance projective des plans de l'Univers.

Il suit de là, écrit JANET, que la cause organisatrice du monde est une cause par soi; c'est-à-dire qu'elle est une cause absolue: car absolu ne signifie rien autre chose que ce qui se suffit à soi-même,

ce qui n'a pas besoin d'autre chose pour subsister. C'est ce que Kant appelle l'inconditionnel, ce qui ne présuppose aucune condition; c'est le το ἀνοποθετον de Platon. [...] Mais dès lors, on voit que la première objection détruit la seconde. Quelle était celle-ci? C'est que d'un monde contingent nous ne pouvons nous élever à une cause absolue, qu'il n'y a pas dans le monde assez d'étoffe pour faire un être premier, suffisant à tout.

Aussi nous n'en sommes pas à la condition d'introduire la nécessité de *supra*-ababité d'un continuum qui dans son rapport au monde se doit d'être défini comme relevant du mixte entre le continuum absolu d'existence, celui qui est existentiel en soi sans besoin de la moindre attribution, et le continuum des relativités d'être, d'avoir et de faire comme ceci ou comme cela, à ce moment ou cet autre, en telle situation relationnelle. Ce continuum mixte dit subabsolu, en lequel le contenu intussusceptif 'existé' en raison de l'absolu, est source de potentialisation de ce qui se prête à la formation démiurgique du monde, et est encore le destinataire des finalisations de ce qui, du monde, finit par épuiser ses possibilités de perfectionnement.⁷³

Le monde étant contingent, nous devons réduire à son propos la seule instance concernant l'enchaînement des causes aux effets, jusqu'aux finalités du processus réalisateur, et considérer ailleurs sa raison ontologique, autant que sa destination. Le continuum subabsolu considéré dans l'ensemblement physico-théologique, en assurant le passage entre l'absolu existant en soi et le monde en lequel ce qui est, a et fait, ne se peut que conditionnellement à autre chose, investit le mixte tout à la fois nécessaire et contingent. Le continuum subsabsolu, insituable dans l'espace et le temporalisé, représente objectivement le monde divin existant en essence, cela au sens développé par PLATON d'être sans aucun besoin de reposer sur la substance du monde.

Mais en référence à l'instance démiurgiquement divine de l'architecture du monde, il n'y a pas de possibilités signifiantes depuis des attributions relatives auxquelles convient le dualisme antithétique. En sorte que l'unicité considérée au sens absolu nous

73. Cf. la première partie de la *Cosmogonie d'Urantia* déjà citée qui, même à la tenir ainsi qu'une fiction métaphysique, évoque remarquablement bien ce qui peut être de la disposition d'un encours réalisateur.

échappant en tant que domaine d'une relation inattributive, JANET peut écrire: *contentons-nous de faire remarquer que la matière ne limite pas la Cause première dans son essence, mais seulement dans son action; que Dieu pourrait être encore, par exemple, le Bien en soi de Platon, l'Acte pur d'Aristote, tout en n'étant par rapport au monde qu'organisateur et non créateur: ce qui suffirait amplement.*

Et de pouvoir maintenant conclure: *Retournons maintenant l'hypothèse; accordons la seconde objection; on verra qu'elle détruit la première. Le monde est contingent, dit-on; donc on ne doit conclure qu'à une cause contingente et relative. Soit; mais si le monde est contingent, il l'est tout entier, matière et forme: car de quel droit conclurait-on de la contingence de la forme à la nécessité de la matière? il n'y aura donc pas de matière nécessaire. La cause du monde pourra être contingente, relative, imparfaite, tout ce qu'il vous plaira; mais elle sera la cause totale du monde sans partage avec une matière préexistante; peut-être serait-ce trop dire que d'appeler une telle cause créatrice, mais ce ne serait pas assez de l'appeler seulement organisatrice: enfin ce serait la seule cause qu'on pourrait exiger dans cette hypothèse, et on ne saurait demander rien de plus à une démonstration.*

À la vérité, selon Kant, la cause organisatrice n'est pas seulement contingente, relative et imparfaite; elle est indéterminée au point qu'on ne saurait même dire si elle est une ou plusieurs...

Remarquons cependant qu'il y a une communauté entre le domaine des déductions physiques et celui des inductions métaphysiques. JANET en évoque ainsi la substance: *On a vu les astres et la terre se rapprocher par des liens et des mouvements communs, manifester même une substance commune, puisque nous retrouvons dans le soleil les éléments de notre monde minéral. Nous voyons peu à peu, par le progrès des sciences, toutes les classifications de causes se simplifier. Ainsi, dans le monde scientifique, le polythéisme disparaît, c'est-à-dire que l'hypothèse de plusieurs causes va sans cesse cédant la place à l'unité. Dès lors comment s'étonner que l'humanité ait fini par comprendre que c'était prendre des êtres de raison pour des réalités que de créer autant de Dieux que de phénomènes, et qu'il ne fallait pas multiplier les*

êtres sans nécessité. Si donc il y a une cause intelligente du monde, il faut qu'elle soit une.

Cependant que cette unité divine ou surnaturelle dans les plans et conséquences au niveau du monde réalisé, n'implique pas un unique être suprêmement créateur, si l'on conçoit par certains aspects que toute une hiérarchie coexistante d'êtres divins concourent au même but dans l'harmonie. Et c'est dans la subtilité de cette disposition que de profonds métaphysiciens distinguèrent la trilogie processuelle entre l'Un, le multiple et l'unifié. L'unifiant des essences dispersées dans les êtres, en la suprapersonnalité de l'Être Suprême, intègre alors comme unité postfinalisatrice le préalablement diversifié dans le monde entre substances et essences se prêtant à organisation, puis à intégration. En sorte que ce qui est, a et fait dans le continuum des pluralités individuantes n'est séparable qu'en certains aspects, l'individuation étant reliée dans tous les autres. Ce qui par analogie peut se concevoir étant transposé aux considérations du monde divin, à savoir que par certains caractères, nous pouvons apercevoir la surnature de l'Un dans la nature insécable des individuations d'être, de même que sous d'autres caractères relevant de la personnalité, une communauté coexistante de déités personnalisées qui concourent comme un seul au même but (l'intussusception permettant de considérer alors en un même existat plusieurs existants non confondables entre eux).

J'introduirais encore ici succinctement certaines des apories qui construisirent l'ontologie des anciens et qui peuvent avoir un effet cathartique pour la compréhension de ce qui précède. L'**Un** fut représenté en tant qu'hénade⁷⁴ désignant la primauté unicitaire anticipant la source du toute essence, et c'est 'postérieurement' à cette disposition, opérant en soi toujours en une continuité intemporelle, que le **tout-un** précède lui-même comme potentialisation de ce qui succède au processus réalisant l'unification de la totalisation des séparations individuées en êtres, choses et faits (ce mixte là se formant entre essences et substances). En retour, l'**Unifié** désigne la primauté de l'unification d'un **être-tout** surajoutant à l'association organisée, puis intégrative du diversement individué dans la séparation d'être, d'avoir et de faire.

74. La troisième classe des processions théologiques formée des **hénades** constitue le continuum des déités absolues, coexistantes des évolutions spécifiques du temps qui passe.

L'unification contrebalançant précisément l'instance inverse de la diversification épuisant les potentialités individuantes d'être et d'avoir, dès lors qu'on instaure la participation entre ce qui est avant d'impaticipable en tant qu'Un, et après, avec l'Être Suprême, ce qui est postparticipable (domaine des supraréalités propres aux concepts de l'Ultime).

Dans cette disposition et à interpréter DAMASCIUS, en même temps que PROCLUS, avec les gnostiques qui succédèrent jusqu'à la *Cosmogonie d'Urantia*, c'est l'immanence de Dieu qui opère incidemment la *manence* de l'empire des constitutions monadiques: ce par quoi et en raison de qui advient le limitant allant avec les prédicats de relativisation, tel que pour l'indistinction dans l'Un on situe bien, non pas le processus des *contradistinctions* qui se tient hors instance réalisatrice du potentiellement diversifiable au monde, mais sa source protoprocessuelle.

On remarque à ce propos que si le limité s'accompagne d'indéfinition, c'est en raison de ce que la limitation est un aspect contraire mais solidaire de l'illimitation dans l'infini, quand l'unifié surdétermine ou annihile toutes catégories possibles d'oppositions relatives allant avec la différenciation d'être, d'avoir et de faire (Cf. les représentations nirvaniques invoquant analogiquement la goutte d'eau perdant son individuation dans l'océan comme être séparé, mais non pas son existence en tant qu'eau).

Au même titre que la sécabilité du substraté en substance représente, avec son insécabilité individuante par l'essence, deux aspects différents du même: le donné à exister au monde (l'ex-sisté au monde des relations d'être, d'avoir et de faire à partir d'une nécessaire existence se posant par absolu), nous avons par ailleurs les trois hénades formées de l'Un en soi absolu, de l'Un source de tout dans le subabsolu, et de l'Unifié depuis l'inépuisable totalisation subséquente au réalisable, formant trois aspects intemporellement coexistants de toute éternité: cela qui diffère, tout en représentant la contrepartie du même, du donné à exister hors dans les relations d'être, d'avoir et de faire.

*Qu'entend-on par ces mots: **hors du monde**? demande JANET. Est-ce simplement, ne pas faire partie de la chaîne des êtres finis et contingents que nous cherchons à expliquer? Dans ce sens, il est évident en effet, que la cause du monde est hors du monde: le*

monde comprenant toutes les choses de l'expérience, aucune de ces choses n'a qualité pour être plus qu'une autre qualifiée de cause universelle: la cause du monde devant être adéquate à la série entière des phénomènes, ne peut être confondue avec aucun d'eux en particulier. Dans ce sens la distinction du monde et de sa cause est incontestable, et repose simplement sur le principe de causalité, en vertu duquel la cause est distincte de son effet. Que si maintenant par ces expressions, en dehors du monde, on entend une distinction et séparation plus profonde, par exemple, une distinction de substance, une telle distinction dépasse en effet les données de la preuve physico-théologique; mais elle n'est pas non plus exigée par la question. Autre chose est l'existence d'une cause intelligente de l'univers, autre chose est la transcendance ou l'immanence de cette cause. Si limité que soit le champ de la finalité, tant qu'on accorde la base même de l'argument, on peut limiter l'étendue des conclusions, mais on ne peut pas en changer la nature, ni conclure du réel à l'idéal.

4.3 CHAPITRE II — LA FINALITÉ SUBJECTIVE ET LA FINALITÉ IMMANENTE

Le nœud de l'argument dit des causes finales ou argument physico-théologique est dans cette majeure de Bossuet: Tout ordre, c'est-à-dire toute proportion entre les moyens et les buts, suppose une cause intelligente. Or c'est là aussi que réside la difficulté radicale de l'argument. Que l'ordre de la nature, que la finalité du monde suppose un principe spécifique, approprié, c'est ce qui peut être accordé: mais ce principe est-il nécessairement un entendement, une volonté, une réflexion libre et capable de choix? c'est là une autre question, et un nouvel objet de contestation.

Comment Kant a-t-il été conduit à examiner le principe de la finalité? lui-même nous l'explique. C'est que le principe de la liberté, démontré dans la Critique de la raison pratique, impliquait que la liberté doit réaliser dans le monde sensible le but posé par ses lois. En effet, le concept idéal de la moralité suivant Kant, consiste à se représenter la maxime de chaque action, comme capable de devenir «une loi universelle de la nature.» C'était donc supposer «que la nature n'exclut point la possibilité des fins qui doivent être atteintes d'après les lois de la liberté. Si la nature en

effet n'était pas susceptible de fins, comment pourrait-elle se prêter aux fins de la liberté?

En conséquence, nous avons à concevoir l'accord entre le déduit par expérience sensible, et l'induit de façon suprasensible par l'esprit, le tout étant traité au niveau des questions philosophiquement spéculatives à propos de l'expérience directe de soi dans le concept d'une liberté intérieure. Une nature soumise à des lois suffit pour l'intelligence de la nature. Mais l'unité avec l'expérience de la liberté de soi implique des considérations introspectives allant avec l'induction philosophique.

Il nous faut donc quelque chose de plus que l'expérience scientifique du monde extérieur, puisque les lois dégagées de l'expérience sont ensemble cohérentes, et que tout ordre, toute organisation qui lie entre elles des parties simples en des systèmes complexes surdéterminant les états du réalisé, sont à coïncider aux libertés de soi: soi considéré en tant qu'être participatif de son altérité. Si le principe de conservation d'une même quantité d'énergie (*versus* matière), étant relié au concept disant que les phénomènes physiques ont une quantité extensive augmentant l'entropie, à côté d'autres considérations subséquentes, alors, quand bien même l'Univers serait dans son état de chaos originel, on y reconduirait hors déterminations postérieures (l'instance de réalisation du contenu cosmique en ce qui a possibilité d'être, d'avoir et de faire) les lois de *continuité*, de *parcimonie*, et de *moindre action*. Ce qui à l'encontre est phénoméniquement perceptible dans la nature relève précisément d'attributs qu'on octroie seulement du fait de l'activité qualifiée d'être au monde, c'est-à-dire aucunement redevable aux réactions physiques elles-mêmes qui se poursuivent dans la dynamique liée au hasard des rencontres propriatives du déjà réalisé du fait des êtres. Disposition réalisatrice qui ne s'explique bien que si l'on conçoit que les lois de la nature s'avèrent contingentes d'un processus de qualification, quand la raison d'une activité qualifiée ne se comprend pas isolée de causes avec effets attendus allant avec un précédent intentionnel décidant de ce en quoi le choix des moyens qualificatifs agissent.

Reste que, comme toujours, selon le côté de la lorgnette par laquelle on regarde le monde, ce seront deux points de vue opposés qui continueront de prévaloir. Dans un cas, certains aspects des lois

de la nature peuvent nous apparaître nécessiter une intelligence cosmique à laquelle notre entendement répond à concevoir subjectivement l'espace et le temps, l'essence d'être et la substance d'avoir, quand dans l'autre cas certains aspects complémentaires des premiers nous les feront percevoir comme étant constitutifs des objets, pour cause de nous affecter étant solidaires des objets d'expérience. En sorte qu'on pourra en science s'accommoder des lois vues en tant que déterminants au travers l'expérience des faits particuliers d'une dynamique des énergies physiques agissant sur des individuations matérielles dénuées de liberté et s'échelonnant par strates entre microcosme et macrocosme (c'est l'objet de notre interface physicospsychique), quand à partir d'un jugement introspectif *réfléchissant* sur le monde notre activité dans une interface psychospirituelle, alors, depuis le *cogito étendu* (la connaissance directe de soi-même), les lois dans la nature prennent une réalité qualificativement suggestive. Dès lors, c'est pour l'avenir des connaissances, au travers un jugement philosophiquement métascientifique, qu'on pourra concilier ces oppositions jusqu'à surdéterminer les apparences des deux sortes en un seul concept. Référence au chemin qui, tout à la fois, s'il monte, descend également

Car, attendu que dans la relativité des déductions, comme dans la relativité des inductions, tout ce qu'on juge peut prendre **selon l'examen des cas particuliers** des résultats circonstanciellément vrais, douteux ou faux, probables ou improbables, la valeur de l'entendement et celle du jugement venant de reporter le sanctionnement de la chose jugée sur la preuve du senti ou la preuve d'expérience au nom de l'objectivité, ne sont intrinsèquement pas supérieurs **au véritable acte de juger selon la raison** par entendement intérieur.

En effet, la sensibilité et l'expérience ont aussi bien que l'entendement des exigences particulières, et c'est dans les deux cas que l'égarement du jugement se fait sentir. Actuellement nous nous trouvons en voie de dogmatiser l'enseignement scientifique à partir de théories qui ont peu à voir avec la réalité, quand par ailleurs, nombre de divagations imputées au New Age montrent que l'entendement, en passant par une imagination débridée, ne saurait être la solution. En sorte qu'on ne pourrait pas comprendre en foi

de quoi une sorte permettrait d'éliminer l'autre pour établir épistémiquement la vérité à **propos du monde**. Certes, au domaine de la physique jugé au travers du manifesté convient mieux l'expérience et sa perception, mais c'est dans le même sens qui veut qu'en ce qui est du domaine métaphysique, des aperceptions complémentaires sont quasi indispensables, du seul fait que son contenu, qui a un égal droit à l'existence, ne passe pas par principe par la sensibilité corporelle. D'où l'espoir d'un retour aux spéculations selon la raison, non pas des spéculations détachées en soi des autres moyens de connaissance, mais à l'encontre pour les relier.

LACHELIER remarque dans *Fondement de l'induction* qu'«Un monde dans lequel le mouvement, sans cesser d'obéir à ses propres lois, ne formerait plus aucun composé, ou ne formerait que des composés discordants qui se détruiraient eux-mêmes, un tel monde ne serait peut-être pas moins conforme que le nôtre aux exigences de la pensée;⁷⁵ mais il serait loin de satisfaire à celles de notre sensibilité, puisqu'il la laisserait dans le premier cas absolument vide, et ne lui causerait dans le second que des modifications pénibles.» L'auteur du *Fondement de l'induction* nuance encore cette disposition; car pourquoi la nature, en tant que manifestation physique, serait-elle obligée de satisfaire nos facultés psychiques? JANET, contemporain de LACHELIER, répond à cela que l'affirmer *a priori*, serait supposer précisément ce qui est en question, à savoir que la nature a un but. Du reste LACHELIER exprima l'idée que la dynamique seule, au travers des mouvements élémentaires et leurs inerties physiques, n'a aucun moyen en elle-même de produire des composés chimiques, puis des organisations biologiques. Autrement dit cette remarque conduit à exprimer qu'une **puissance** physique à l'exocosme, comme aspect face ou pile du même, a besoin de son contexte —un **pouvoir** endocosmique psychospirituel—, pour se former selon une direction attendue avec l'instance processuelle de transformation métamorphique. Et dans ce cas, la substance de l'esprit avec celle de la psyché ont ensemble autant d'objectivité que la substance corporelle: *l'esprit objectif qui anime tous les autres hommes en dehors de moi, avant moi, après moi, et qui anime également tous les autres êtres* (conscients et pensant). [...]

75. Cependant qu'avec PLATON on puisse penser autrement à la lecture du *Théétète*, en ce que si une chose est détruite en même temps que formée, nous n'aurions pas la possibilité de juger ce cas?

Que la nature existe en vertu des lois de cet esprit objectif, c'est ce qui n'est nié par aucun de ceux qui reconnaissent la finalité dans la nature: mais en tant qu'elle tire ses lois de cet esprit objectif, c'est elle qui s'impose à notre pensée et à notre sensibilité (c'est-à-dire à la seule pensée, à la seule sensibilité que nous connaissions directement): ce n'est pas nous qui l'imposons à la nature.

Finalement, devant la relativité des jugements opposés de leurs oppositions à débattre du propos, c'est une vérité plus universelle qui viendra sans doute de surdéterminer le débat en tenant que par certains aspects stochastiques arrivant mécaniquement par réaction, l'implication d'un progrès est quasi nul, tel que sous d'autres aspects, l'ordre et l'organisation ne sont explicables que par le moyen de facultés cosmiques dont on peut rendre compte dans une analogie à celles que nous avons de diriger la matière dans notre environnement selon nos propres intentions. Ce sont alors les deux aspects antithétiques, en ce que les opposés n'ont pas en soi, ou de façon séparée, une réalité intrinsèque qui, mis en rapport au jugement sur la faisabilité du monde, conjoignent en raison le principe de transformation au principe de génération.

Précisément, que l'industrie humaine agisse du dedans vers l'extérieur, quand une téléologie et la téléocinésie dans la nature impliquent une activité à l'encontre interne (différence déjà remarquée par ARISTOTE et notablement développée par KANT), fait que nous rencontrons au niveau du raisonnement portant sur une représentation conciliant les deux sortes opposées, précisément **encore deux aspects du même**. Car tout comme le chemin que l'on aperçoit monter, est vu à descendre si l'on se retourne de 180 degrés, dans ce qu'on examine ici, une sorte représente un mouvement centripète, quand l'autre est à l'équilibrer par une action complémentirement centrifuge.

Depuis le présupposé qu'il n'y a pas d'effet sans au moins un agent à en être la cause, examinons en quoi consiste le constat objectif du présent propos, celui d'une puissance extérieure en équilibre d'un pouvoir intérieur. Nous sommes à ce niveau de réflexion à devoir discriminer entre le simplement causé *par* quelque chose, du causé *par et pour* quelque chose. Donc en cela: qu'un objet peut être la cause efficiente du changement d'un autre, quand le même élément individué peut recevoir et disposer de façon interne la potentialité

de son changement: les causes productives de ce qui induit son propre changement.

Ainsi nous attendons que la matière agencée en forme de machine exécute des propriétés qui lui sont imposées de l'extérieur (et en conséquence pouvant être prévues ou attendues par l'agent à en être la cause **exocosmique**). Or si nous remarquons que le propre d'une machine est de reposer sur son substrat au microcosme, tout en restant coupée d'implications à son macrocosme, alors par différence, depuis les potentialités vitales, de mêmes corps matériels (c'est-à-dire reposant sur des substrats identiques au microcosme), peuvent s'organiser entre eux en raison d'effets visant leur macrocosme à partir de fonctions se complétant les unes les autres et agissant de concert. Et en tant que le propre de la fonction est l'activité visant par ses effets quelque chose qui surdétermine la dynamique des parties livrées à elles-mêmes en référence à leur **mésocosme**, leur agent commun est alors complémentirement **endocosmique** au mésocosme des éléments individués visant ensemble des effets attendus dans leur macrocosme.

Considérons ce qui se passe au niveau de la personne humaine, en ce que sa condition d'être à son altérité se pose dans un rapport externe pour son substrat corporel, et une relation interne via l'esprit intérieur pour son superstrat. Téléonomies et téléocinésies prennent alors pour l'humain des incidences théologiques depuis l'esprit intérieur (morale et spiritualité). En sorte que ces effets sur les mentalités ne peuvent qu'avoir des agents spécifiques dans leur endocosme, si l'on conçoit que tout ce qui est causé a son agent. De tels agents subsidiaires susceptibles de contrôler la formation d'une intentionnalité commençant de s'exprimer dans le libre arbitre de la personne, sont précisément connus comme des adjuvants spirituels agissant de l'endocosme, qu'il nous est conséquemment impossible de trouver directement dans l'expérience qu'on peut avoir du manifesté à l'exocosme, mais que l'on peut déduire depuis leurs effets *in vivo*. D'où est que les philosophes distinguèrent incidemment le moteur du monde et sa **puissance** motrice, du **pouvoir** intérieur (principe de liberté et libre-arbitre) capable d'incliner le libre mouvement individuel, dont les systèmes imbriqués formant la réalité cosmique de faire être et avoir s'échelonnent du

microcosme au macrocosme, corrélativement à la diminution de l'entropie au travers de la complexification progressive du réalisé.

KANT distingue deux catégories de la finalité: 1° l'intérieure qui peut être impérieuse à incliner des dispositions de soi en vue d'un bénéfice dont on n'est pas le destinataire; 2° l'extérieure qui est relative à l'utilité des choses dans la strate considérée. Ce sont les deux qui s'imposent à l'être, mais encore de deux façons: soit par son utilité à contrecarrer l'accident arrivant dans l'environnement de proximité extérieure du fait de l'entropie dans les libres mouvements individuels (on vise alors les choses auxquelles on attribue l'usage); soit comme guidance intérieure pour ce qui est d'incliner notre propre libre mouvement depuis des intentions dans l'expérience du libre arbitre, dont les bénéfices ne nous concernent qu'indirectement. Aussi faut-il avec la strate sociale des individus encore partagés pour agir entre l'utilité des conditionnements externes et des libertés internes, discriminer cette incidence intérieure dans l'expérience spirituelle du libre arbitre personnel, du rapport pouvant socialement autant s'imposer comme puissance dans la domination maître/esclave, que comme rapport de pouvoir qui est le propre de la domination hiérarchique pouvant advenir par consentement mutuel entre inférieur et supérieur.⁷⁶

Examinons encore la généralisation de ce processus qui, dans la nature, permet l'individuation depuis des substrats, mais à se poursuivre en raison d'un superstrat. Que les minéraux de la terre servent la culture végétale, comme cette dernière sert de nourriture aux animaux, cette disposition n'infère au niveau de la strate ici considérée seulement comme moyen d'avoir à soi depuis des substrats, et non comme fin d'être à la nature. Preuve, ces substrats sont entièrement restituables ou recyclables et leur conversion n'intéresse que le passage de l'énergie physique à la minéralisation, celui du minéral à l'étoffe du vivant, quand le vivant, au travers son vécu, peut de même conduire à des réalités spirituelles. Reste que la matière ontologiquement considérée en tant que ce qui *est*, les végétaux et les animaux considérés en tant qu'*êtres*, peuvent

76. C'est la fameuse injonction évangélique de rendre à César ce qui est de la nature des gouvernances extérieures, et à Dieu ce qui est de nature, à l'encontre toute intérieure, des guidances spirituelles émancipant la personne vis-à-vis des obédiences individuelles aux gouvernements hiérarchisés à l'extérieur —ceux des collectivités de choses et d'êtres—, au fur et à mesure de sa libre participation d'une existence intérieure.

participer de fins relatives, autant qu'immanentes, précisément en rapport aux destinées allant avec des réponses internes les impliquant à participer de réalités superstratives (téléonomiques et téléocinésiques à partir d'adjuvats, ou encore théologiques, via l'esprit habitant la conscience mentale pour les êtres humains). Et ainsi accéder à la responsabilité de son propre devenir, depuis le libre mouvement individuel extérieur, associé à l'expérience par libre arbitre d'agir dans les coordonnées du bien, du vrai et du beau.

Ces différences sont tellement visibles qu'elles n'ont jamais échappé aux contemplateurs de la nature, et aux défenseurs des causes finales: «Renfermons-nous, dit Fénelon, dans la machine de l'animal; elle a trois choses qui ne peuvent être trop admirées: 1° elle a en elle-même de quoi se défendre contre ceux qui l'attaquent pour la détruire; 2° elle a de quoi se renouveler par la nourriture; 3° elle a de quoi perpétuer son espèce par la génération. — Que penserait-on d'une machine qui fuirait à propos, qui se replierait, se défendrait, et échapperait pour se conserver quand on voudrait la rompre? Qu'y a-t-il de plus beau qu'une machine qui se répare et se renouvelle sans cesse elle-même? Que dirait-on d'un horloger, s'il savait faire des montres qui d'elles-mêmes en produisissent d'autres à l'infini, en sorte que les deux premières montres fussent suffisantes pour multiplier et perpétuer l'espèce sur la terre?»⁷⁷

Aussi, écrit JANET relativement aux aspects et dans les limites de l'aspecté, lorsque l'on demande, comme le font les hégéliens, si la cause suprême est en dedans ou en dehors de la nature, la question est mal posée: car, dans toute solution, la cause sera toujours et à la fois en dedans et en dehors de la nature. C'est une question de degré.

4.4 CHAPITRE III — LA FINALITÉ INSTINCTIVE ET LA FINALITÉ INTENTIONNELLE

De ce qui précède, nous distinguons plusieurs modes d'action dans la nature: réactive, active, proactive. La première variante sert le purement mécanique, n'incluant la notion de temps qu'en rapport aux simultanités des réactions dans l'actualisé entre des individua-

77. FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, 1. I, c. II.

tions matérielles. Le second mode est concrétisé par l'action intelligente sur l'environnement, comme spécificité des êtres vivants. Mais de façon telle qu'entre les réactions mécaniques et les actions intelligentes s'intercale encore la rétroactivité tournant autour de l'expérience acquise à partir du mémorisé entre les essais marqués comme résultats (réussite ou échec). Elle peut être franchement cybernétique, ou bien déjà présente dans les espèces vivantes primitives, cependant que l'activité active se distingue de la rétroactive en ce sens que le présent s'accomplit en tenant compte d'une étendue mémorisée du déjà fait par le passé à permettre la reconduction, mais en assortissant de plus l'inventivité des moyens, d'où un certain degré de qualification. C'est dans cette condition qu'on peut distinguer, comme pour toutes gradations intercalaires, ce qu'on nomme instinct, à correspondre aux manifestations biologiquement innées, sans que leur cause vienne de l'expérience de l'individu les manifestant, mais bien de l'expérience héritée des parents, ou d'adjuvats mentaux agissant alors depuis l'inconscient collectif propre à la tribu, la variété, l'espèce. Disposition mettant l'instinct en opposition avec l'acquis; l'acquis par lequel à l'encontre la qualification est le fait d'une expérience propre à l'individu. Mais dans ces circonstances également nous rencontrons rarement des cas purs. Aussi pouvons-nous sans trop nous exposer à l'erreur dire qu'il y a peut-être autant d'individus, que de mélanges ponctuels entre l'acquis et l'inné marquant le domaine mixant actions et réactions.

Située à l'opposé des réactions fonctionnant dans le temps et en aveugle quant aux conséquences sont des proactivités. À notre niveau, elles sont précisément représentées par l'entendement spirituel de ce que nous investissons personnellement dans nos actes au présent, pour que se réalise par le futur cela qui épuise d'autant le potentialisé dans notre être. Par l'entendement personnel, c'est en quelque sorte là comme un écho démiurgique de ce qui progresse dans une résolution mentale, au travers la progression des idéaux, jusqu'à conduire le processus de transformation vers un achèvement du réalisé à coïncider au projet.

Si la rétroactivité, ce mixte examiné plus haut, pouvant encore relever de la cybernétique, tient aux fonctions neurologiques (cerveau et système nerveux), jusqu'à l'intelligence par l'organe

mental, alors la fonction d'une *préconnaissance* des conséquences actales a pour organe l'esprit. Aussi avons-nous incidemment à prévoir de même qu'entre réaction et action, des éléments de représentation instaurant une indéfinité de nuances prenant des propriétés particulières graduant le mixte psychospirituel entre action et proaction. C'est cela qui est susceptible de relier des moyens de qualification, aux valeurs du projeté dans l'acte. Une disposition statuant le domaine animique de l'âme dans le parcours de son odyssée conduisant à finalisation par libre arbitre, à l'opposé du déterminisme physique.

Pour JANET et au titre des finalités, l'instinct est le plus mystérieux par l'obscurité de son fonctionnement et la difficulté d'expliquer ce passage de l'expérience parentale à la descendance. Le dilemme, sans doute apparent, est que si en science on tend à supprimer les influences occultes d'adjuvants, l'instinct reste une faculté s'expliquant bien mal à partir du jeu physicochimique des gènes dans l'ADN supposé transmettre l'hérédité.

Sans doute d'une autre nature est le phylum programmant la progression biologique dans et entre espèces pour une même planète. Ici encore, la notion d'adjuvats endocosmiques peut transparaître au niveau de l'évolution planétaire. Ils peuvent expliquer que tel résultat étant prédéterminé, par exemple voir ou entendre, la cause efficiente qui, sans guide intérieur, prendrait des millions de direction différentes en référence au principe des réactions physicochimiques advenant en aveugle ou selon le hasard, investissent l'idée qu'une direction conduisant à l'obtention du résultat, voire quelques possibilités de rechange pour contrer l'évolution des dispositions contreperformantes dans l'environnement, est efficacement dirigée en situation.

Au sujet de la finalité intentionnelle passant par des causes avec effets attendus, personne ne peut purement vouloir, c'est-à-dire sans représentation du voulu, représentation pouvant passer par la perception du convoité dans l'environnement extérieur, autant que par des idéaux arrivant depuis des entendements introceptifs. En sorte qu'à lire Paul RICŒUR, l'intention ne saurait être que consciente, et précisément on définit en psychologie l'acte involontaire comme appartenant à l'inconscient. Mais ce qui caractérise une action volontaire est son antécédent volitif. C'est à

faire que la proactivité soit suivie d'effets voulus, cependant que l'action elle-même qui s'ensuit, pour arriver aux fins visées depuis la circonstance des moyens d'une façon économique, est encore grevée d'un coefficient d'efficacité qualificative, en tant que le choix des moyens pour arriver au but visé s'avère plus ou moins efficace: plus ou moins intelligent.

Au mieux, nous pouvons concevoir que la finalité indirecte ou vécue instinctivement, et la finalité intentionnelle participant du libre arbitre, infèrent ensemble par l'intermédiaire de moyens composant avec des états allant de la conscience vigile, aux états complémentirement inconscients. La question est alors de savoir s'il peut y avoir action qualifiée sans conscience. Et pour y répondre, arrive incidemment cette question subsidiaire: peut-il y avoir représentation sans conscience? Tel est le débat auquel arrive JANET pour ce chapitre. Déjà une volonté qui serait à ne pas vouloir quelque chose est évidemment nulle dans ses effets. Lorsque la volonté se précise, la réponse semble aller de soi: comme on ne peut vouloir hors ce qu'on a préalablement représenté ou senti, on ne peut vouloir simplement ceci ou cela dont on n'a pas conscience. Les moyens qu'on a de se qualifier, en procédant de l'intelligence, adviennent en tant qu'un moyen terme entre le voulu et le causé avec effet attendu.

Mais l'examen de cette disposition paraît moins simple dans la réalité de l'organisation psychologique. Comme évoqué plus haut, l'expérience consciente et vigile interfère avec un inconscient agissant également au niveau de l'action qualifiée. En effet, s'il arrive que des perceptions et représentations sont inconscientes par exclusion du champ de la conscience, on doit admettre aussi une volonté s'effectuant à un niveau inconscient de la conscience vigile (voir par exemple FREUD et JUNG). Ce qui peut diminuer les difficultés d'expliquer l'instinct en rapport à l'innéité, peut alors advenir depuis le concept d'une conscience collective propre au groupe, à l'espèce (JUNG) et, par extension, à l'ensemble de l'arbre formé des espèces biologiques mettant le règne de l'animé en rapport avec le développement d'un phylum spécifiquement terrestre.

De ce qui précède nous pouvons avancer l'argument disant que partout où il y a activité dirigée vers un but à atteindre, il doit y avoir présence d'une conscience considérée dans ses formes

inconscientes autant que vigiles, mais pas forcément intelligence, si cette dernière faculté ne concerne que l'économie des dépenses pour arriver au but à atteindre depuis le choix des moyens. Si donc on peut produire un seul cas où un but est atteint sans que ce concept de but à atteindre n'intervienne nécessairement, alors l'argument est entamé (PALEY), et le dogme disant que toutes choses arrivent sans raison selon le hasard peut devenir prégnant.

JANET développe magnifiquement ce propos et traduit de nombreuses communications qui virent le jour en Europe à cette occasion. Ce serait peine perdue d'en vouloir résumer l'essentiel, aussi irai-je directement à son examen des difficultés fondées plus particulièrement sur la doctrine hégélienne à l'encontre d'une finalité dans la nature.

I. La première difficulté est celle-ci: il y a des cas nombreux dans la nature où la tendance vers un but n'est pas accompagnée de la claire représentation de ce but... Mais dans les faits on ne peut retenir qu'une alternative possible aux buts attendus dans la nature. Car c'est précisément dans ce cas que, selon qu'on est disposé pour ou contre, nous aurons tendance à ne voir que ce qui arrange notre choix. Cependant que le fait que nombre d'agents invisibles pour cause de n'être pas manifestés, ou manifestables physiquement, existent, peut précisément ressortir de ce qu'on nomme **factitivité** (faire en sorte qu'une action se produise indirectement par l'intermédiaire d'un autre assumant le rôle d'exécuteur). La condition factitive montre qu'on peut être l'exécuteur d'un acte indépendamment des états de la conscience vigile, comme de ceux d'un l'inconscient, tant individuel que collectif. Condition qui entraîne que le but projeté dans l'acte en vue d'un effet attendu par son promoteur, peut être ignoré de qui l'exécute factitivement. D'où il ressort qu'il peut y avoir de tels agents devant rester inconnus depuis des preuves matérielles, et précisément aussi que nous ne puissions introspectivement prendre conscience d'une claire représentation de leurs buts.

Cependant que [...] il y a ici entre les deux hypothèses opposées une hypothèse moyenne que l'auteur omet et qui consiste à supposer qu'il y a bien des forces immanentes dans les choses et des forces tendant vers un but à leur insu; mais que cette finalité immanente est dérivée et non primitive, relative et non absolue. Ce

qui fait qu'entre l'argument de HEGEL et celui de PALEY, il y a place pour une multitude d'hypothèses, dont celle de LEIBNIZ qui, tout en relevant le défaut trop rabâché à son époque de sans cesse recourir à Dieu comme mécanicien sans lequel la machine du monde ne peut aller, admet toutefois que Dieu a déposé dans le monde et le premier moteur et sa puissance; cas pouvant expliquer ce qui se dépense en réalisations conformément à des lois internes, sans qu'il soit nécessaire que l'action de Dieu vienne ensuite s'y ajouter pour réaliser ses desseins. En sorte que: *De tels faits ne prouvent pas du tout qu'on puisse concevoir une activité se dirigeant vers un but sans aucune notion de ce but, car ces forces plus ou moins aveugles et ignorantes de leur but peuvent dériver de quelque être qui connaît ce but pour elles: et même c'est là le seul moyen que nous ayons de comprendre cette tendance occulte et inconsciente vers un but.* Or Il n'y a rien là qui porte atteinte au principe de finalité, et rien non plus qui ne se concilie dans son moyen avec une causalité stochastique.

Mais est-il possible, dira-t-on, de concevoir que, même créées, des forces aveugles puissent atteindre un certain but? Sans doute, si l'on conçoit que, quel que soit le nombre de réactions selon le hasard arrivant le long de l'écoulement temporel, dès lors qu'une volonté de progression aidée par une intelligence évoluant selon des occasions en rapport avec une diminution progressive des effets entropiques dans l'environnement, est à l'œuvre pour réduire continûment la distance du potentialisé au réalisé. Il y a cependant au sujet des êtres remplissant ce rôle, difficulté, non pas soulevée par BAYLE, mais à sa suite, au sujet de la plasticité du contenu au monde donné aux êtres pour accomplir des facultés métamorphiques et organisatrices d'espèce contre-entropiques. L'origine de la difficulté est celle-ci: «Que si une faculté, sans conscience et sans raison, dit-on, par cela seul qu'elle est créée par un être intelligent en vue d'effets attendus de lui, devient apte à accomplir des œuvres qui demandent l'intelligence, n'est-ce pas comme si l'on disait que, de deux hommes également aveugles, l'un ne sait pas son chemin, l'autre le sait parce qu'il a été créé par un père ayant des yeux? Si tu es aveugle, peu importe que tu sois né d'un père aveugle ou voyant, puisque dans les deux cas tu as toujours besoin d'être dirigé par la main d'autrui? De même, pour ordonner la matière, peu importe que la nature plastique soit née d'une cause

intelligente, si elle est aveugle, et si elle ignore de quelle façon elle doit s'y prendre pour composer, séparer, distribuer, réunir les éléments de la matière? Que sert la puissance d'agir, sans la faculté de comprendre. À quoi servent les jambes à un aveugle?.... Par conséquent si les causes plastiques sont tout à fait dénuées d'intelligence, il faut qu'elles soient continuellement dirigées par Dieu comme des instruments physiques.»

Cette difficulté ne paraît pas seulement opportune au monisme physicaliste à conforter le dogme disant que tout sort de la matière. En effet, dès lors que l'on tient, pour concevoir la faisabilité de la nature, des codomaines d'agents, tels que les uns ont une activité propriative (les agents exécutifs que sont les choses ou objets), quand d'autres sont intelligents (les êtres exerçant des facultés psychiques décidant du choix des moyens) et encore des agents spirituels qui, eux, connaissent les fins avec le potentialisé dans l'encours des réalisations, il y a contractualité entre les trois sortes complémentaires entre elles. Comprenons bien qu'un agent de ce rapport ne pouvant rien sans les deux autres, ils sont ensemble contractuels dans l'instance performative du processus de réalisation du réel. La difficulté de BAYLE se reporte conséquemment sur l'état d'une entropie maximum dans les trois codomaines à l'origine des transformations arrivant dans l'homogénéité d'un chaos originel, ou sa non hétérogénie au sens d'une indéfinition originelle assimilée au non-être, non-avoir et non-faire.⁷⁸ Que les causes physiques puissent être supposées agir aveuglément en cette origine chaotique, quand les facultés psychiques dans le monde sont encore ainsi qu'une terre vierge à ce moment primordial du processus ultérieur de transformation qualifiée, cela ne semble pas poser problème. Ce qui en poserait est l'absence des buts à atteindre au travers du potentialisé au monde. Précisément, les anciens philosophes conçurent une spiritualité pure, située à l'opposé du chaos d'une physique primordiale, comme *ex-sistée* au monde étant parfaite par constitution originelle, c'est-à-dire dans son aspect sans potentialité de perfectionnement, mais à être la source des potentialisations en réalisation dans le monde. Ils la tinrent dans un continuum subabsolu mixte entre celui de l'Un, de la continuité

78. Ainsi un non-faire, sémantiquement entendu au sens de l'impossibilité de réaliser, cela se peut si l'on conçoit à l'origine de l'existé au monde la puissance d'une énergie pure, sans son implication avec le moindre pouvoir réalisateur.

absolue en existence, et celui des multiples relativités discontinues d'être, d'avoir et de faire, à l'encontre perfectionnables, susceptibles d'un aboutissement perfectionné, comme image dans le temps d'une perfection originelle en soi, c'est-à-dire existante hors temporalité. En conséquence, pour reprendre l'analogie de BAYLE, dans le continuum des multiplicités indéfinies d'être, d'avoir et de faire, chaque individuation est comme si elle était par elle-même quasiment aveugle, pour n'apercevoir, ne concevoir et ne prévoir que depuis des *points de vue partiels*; ce ne peut être que solidairement, ensemble, en tant que multiplicité individuée unifiée dans le tout, que le principe d'individuation séparée faisant dès lors place à son intégration à l'étant suprême au macrocosme, peut faire que chacun, au terme de l'épuisement du potentialisé dans le réalisé, aura sans restriction une vue d'ensemble.

Pour rendre compte de cette disposition, on invoque l'analogie de l'image issue d'un faisceau laser et par laquelle chaque point individué sur l'obstacle qui la reçoit reflète d'une façon uniquement atténuée (au sens des distributions énergétiques) l'ensemble de l'image, et non, depuis la même énergie distribuée dans la séparation des pixels, le point de lumière reçue correspondant à sa localisation dans l'espace. Comme évoqué au cours des pages qui précèdent à introduire succinctement des concepts métaphysiques, la distribution spatiotemporelle de l'image entre chacun des pixels est analogue à l'isolation qui pose la localisation de l'individué dans le temps et dans l'espace propre de l'instance réalisatrice du monde. Il y a que distribution de l'information. Mais c'est alors à pouvoir soutenir la représentation allant avec l'image spécifique d'un faisceau laser de lumière cohérente, par le moyen duquel l'information est univoque en tous points. Cela de façon telle qu'en référence à l'épuisement des potentialités de progression, on doive concevoir la transformation du continuum en question. Dans ce continuum finalitaire de ce qui est devenu, a acquis et fait (étant en soi, et non plus par relation abaléitique, pour avoir épuisé des potentialités individuées partielles de faire devenir et d'acquérir), convient le caractère topologique, mathématiquement reconnu, de ne plus pouvoir caractériser ce qui distancie les rapports interindividuels et leur succession dans la séparation temporelle.⁷⁹

79. Cf. l'ébauche des différents continuum # 4.15 à 4.23 de *Pour une métascience*.

Pour ce qui est de distinguer entre l'inné et l'acquis, JANET en parle déjà depuis le simple bon sens, c'est-à-dire sans introduire ce qu'on sait maintenant techniquement sous le terme d'action factitive.

À quoi nous répondons avec J. Leclerc, le défenseur des natures plastiques: ce qui implique contradiction, ce n'est pas le fait d'une force aveugle tendant vers un but, puisque l'expérience nous en montre de telles, mais c'est précisément l'hypothèse d'une telle force existant par elle-même: car dans ce cas, on ne voit pas d'où lui peut venir la détermination vers le but, et le choix exact des moyens qui y conduisent. Si au contraire une telle force n'est que dérivée, la raison de ses déterminations est dans l'intelligence de la cause dont elles émanent. Qu'importe, dit Bayle, si la force est aveugle, qu'elle ait pour auteur un être intelligent? qu'importe qu'un aveugle soit né d'un père voyant? pour résoudre cette difficulté, empruntons comme Bayle lui-même nos exemples à l'expérience. tous les jours nous voyons les êtres intelligents communiquer à d'autres êtres des dispositions et des impulsions qui les dirigent à leur insu vers un but déterminé. C'est ce qui arrive par exemple dans l'éducation. [...] Dans ce cas, on voit donc assez clairement comment une cause intelligente pourrait déposer primitivement dans les êtres créés certaines dispositions, virtualités ou habitudes naturelles, qui leur seraient inhérentes, immanentes, essentielles, et qui les conduiraient à leur destination sans qu'ils s'en doutassent...

Et JANET d'avancer plus loin, avec non moins de pertinence, l'exemple du compositeur mettant à mal le concept darwinien de ce qui conduit l'évolution des espèces: une longue suite d'essais sanctionnés entre erreurs et vérités, mais sans être voulus, et donc procédant de cause à effet en aveugle; qu'on pourra encore mettre en rapport avec les dispositions qui précèdent: *Dans les œuvres artificielles (et ce qui rend l'instinct si merveilleux c'est précisément qu'il produit de telles œuvres), c'est par la combinaison des parties que l'on réussit à produire le tout. Dans les œuvres d'art, au contraire, c'est le tout qui commande la disposition des parties. Par exemple, quoique un thème musical soit nécessairement successif, en vertu des lois du temps, cependant les premières notes déjà sont commandées par l'air tout entier; et l'on ne peut se figurer un musicien, qui ajouterait note à*

note pour arriver à un but, puisque ce but, c'est l'air tout entier, et que cet air est aussi bien dans les premières notes, que dans les dernières. Sans doute, il y a dans l'inspiration même, une part à faire à la réflexion, au calcul et à la science; nous la ferons tout à l'heure; mais l'essentiel de l'inspiration est quelque chose d'entièrement différent, et ne peut se représenter comme une combinaison calculée. [...] Là où le versificateur emploie avec une habileté consommée toutes les ressources de l'art des vers, pour laisser le lecteur froid tout en l'amusant, là où le rhéteur appelle à son secours toutes les figures de commande pour persuader, plaire, et émouvoir suivant les règles, un Corneille et un Démosthène trouvent dans leur cœur des mots inattendus, des tours sublimes, dont eux-mêmes ne peuvent expliquer l'origine, et qui étonnent, enlèvent l'âme des spectateurs ou des auditeurs: c'est l'âme alors qui parle à l'âme (c'est-à-dire sans intermédiaire mental). Où trouvera-t-on le: qu'il mourût, le: je ne te hais point? par quel procédé? par quelles recettes? Et combien ici l'émotion spontanée est-elle supérieure sur le calcul! Mais si l'on peut conclure de ces faits, que la plus haute finalité n'est peut-être pas celle qui résulte d'une combinaison réfléchie, comment confondre cependant cette inspiration, où les anciens voyaient le cachet du divin, το θειον, avec un instinct aveugle, avec le train machinal et routinier d'une montre qui va toute seule? et c'est à quoi ressemble l'instinct des animaux. Et pour devancer la pensée des intellectuels choisissant dans l'époque contemporaine de réfléchir en binaire, dans l'absolu, sans aussi la relativité intermédiaire nuancant l'usage, JANET invoque encore que: L'inspiration peut être supérieure à l'intelligence calculée; mais l'intelligence demeure très supérieure à l'instinct. L'âme inspirée par le sentiment n'est pas une activité aveugle. Elle a conscience d'elle-même; elle a l'intuition vive et profonde de son but; elle en est toute pleine; et c'est précisément ce sentiment vif du but, qui suscite en elle sa propre réalisation: c'est dans ce cas, comme le dit Hegel, que «le but se réalise lui-même.»

En effet, à niveau égal de propriétés corporelles, de qualifications intellectuelles et de vertus spirituelles, un corps, un mental et un esprit, s'ils agissent séparément, représentent un moindre résultat que s'ils agissent de concert. L'intelligence seule, c'est-à-dire sans liaison à l'esprit endocosmique par l'intermédiaire de l'âme, reconnaît des moyens de réaliser, et par là opère le choix adéquat

des moyens réalisateurs, mais sans voir au delà des effets attendus immédiats ou directs, par le fait que ces vues sont en rapport avec des utilisations désirées encore détachées de la fin épuisant des potentialités par le moyen des perfectionnements.

Ce qu'on nomme instinct et qu'on peut associer à l'inconscient individuel conjoint à des inconscients collectifs agissant solidairement ou séparément au travers du phylum conduisant l'évolution du vivant, au contraire représente, non seulement ce qui se fait sans conscience des moyens, en plus de l'ignorance du but. Bien loin du pouvoir de créer quelque chose, cet *instinct* ne peut que répéter et imiter, sans savoir même qu'il imite, ce qui a été fait depuis longtemps dans le cadre de la conservation en subsistance du vivant. C'est de même que depuis des adjuvants spirituels, l'intelligence dépensera ses moyens pour accroître son bien être dans l'environnement matériel et satisfaire ses désirs au delà des besoins, mais n'en restera pas moins encore dans l'incapacité de participer volontairement de son propre effort à cela qui consiste au dépassement des états reconduits assurant la maintenance biologique et la conservation des acquis, sans aussi ce par quoi arrive l'émergence du nouveau en rapport aux potentialités internes. Une démarche qui, précisément se comprend, non pas comme le mouvement de la personne à suivre alternativement ou préférentiellement des critères de beauté, ou ceux allant avec une recherche de vérité, ou soit encore le bien pour le bien, mais à l'encontre ces vecteurs en tant que leurs coordonnées sont inséparables des mouvements personnalisés dans la progression d'âme et de conscience à notre altérité d'être, de faire et d'avoir. Et c'est là qu'intervient le domaine de l'inspiration dans sa participation du génie, dont JANET nous entretient avec une sensibilité pouvant trouver son écho chez le lecteur bien mieux que je n'aurai d'élocution à pouvoir l'exprimer ou rendre moi-même.

[...] *Nous avons raisonné d'ailleurs jusqu'ici dans l'hypothèse où l'inspiration ne serait qu'un fait purement spontané, auquel l'intelligence n'aurait aucune part. Mais rien n'est plus contraire à la vérité. Tout le monde connaît les vieilles disputes entre l'art et le génie. Sans doute l'art n'est pas le génie. Les règles ne suffisent pas à faire des chefs-d'œuvre; mais qui ne sait que le génie n'est complet que lorsqu'il est accompagné de l'art? Combien de parties*

dans le beau qui dérivent de l'intelligence et de la science! La savante ordonnance d'un sujet, la division et la gradation des parties, l'élimination des parties inutiles, le choix des temps, des lieux, des circonstances, l'appropriation du style aux mœurs et aux sentiments des personnages: voilà pour l'art dramatique. La recherche des preuves, leur distribution, leur habile gradation; le savant entrelacement de la dialectique et du pathétique, l'accommodation des sentiments et des motifs aux habitudes et aux dispositions de l'auditoire: voilà pour l'art oratoire. La combinaison des accords ou des couleurs, le rythme, les contrastes de lumière ou d'ombre, les lois de l'harmonie ou celle de la perspective: voilà pour la musique et la peinture. Dans l'architecture, la part de la science est plus grande encore; et il y entre, même de l'industrie. Ainsi, même dans le travail de l'inspiration, la science et l'art, c'est-à-dire le calcul, la prévision, la préméditation ont une part considérable, et il est même presque impossible de distinguer sévèrement ce qui vient de l'art de ce qui vient de l'inspiration elle-même. Sans doute, on ne peut rapporter qu'à un premier jet de l'imagination créatrice la conception originale d'un type comme celui du Misanthrope, ou, dans un autre ordre, du Jupiter olympien. Quel moyen en effet employer pour concevoir une idée première? Tout au plus l'artiste peut-il se mettre dans les circonstances favorables à l'invention. Mais cette idée première une fois donnée, qu'est-ce qui la féconde, l'anime, la colore, et la réalise, si ce n'est l'art, toujours accompagné, il est vrai, de l'inspiration? N'y a-t-il pas là une part à faire au calcul et à la combinaison réfléchie? [...] car ce n'est pas tout de dire: J'aurai de l'esprit; la grande affaire, c'est d'en avoir. Or, on ne trouve pas plus l'esprit par voie de réflexion que le génie. Tout le monde sait au contraire que chercher l'esprit est la meilleure manière de ne le pas rencontrer.

C'est que le produit spirituel est donné à notre humanité encore au niveau de l'être psychique et selon des circonstances favorables ou des occasions propices. On peut le désirer d'âme et de conscience, mais aucunement disposer de son produit en vue d'avantages personnels. Et donc sans consentement à l'esprit nous habitant, pour n'être pas encore fonctionnellement relié à lui dans l'autonomie personnelle, cette fonction psychospirituelle ne se situe vraisemblablement pas au niveau du moi, mais à celui du soi, comme le

montre le paragraphe suivant au sujet de l'inspiration: Si d'ailleurs nous analysons l'idée d'intention, nous y trouverons deux éléments: 1° l'acte de vouloir le but, avec la conscience qu'on le veut; 2° le choix des moyens pour y arriver. Or dans le phénomène appelé inspiration, l'intention existe dans le premier sens, quoiqu'elle n'existe pas toujours dans le second. L'artiste veut exprimer ce qu'il a dans l'âme, et il a conscience de cette volonté; mais comment ce qu'il a dans l'âme parvient-il à s'exprimer? c'est ce qu'il ne sait pas. Est-ce à dire qu'une intelligence plus haute ne le saurait pas davantage? ce qu'il y a d'inconscient dans la création artistique, est-il un élément nécessaire du génie créateur? À quel titre soutiendrait-on une telle hypothèse? [...] En supposant donc qu'il y ait un acte suprême, dont l'inspiration artistique peut nous donner quelque idée, cet acte absolu devrait être non pas l'acte d'une force aveugle, ou d'un mécanisme fortuit, mais d'une intelligence créatrice qui inventerait à la fois par un acte unique les moyens et le but, et dans laquelle par conséquent, la prévision se confondrait avec la conception immédiate. C'est dans ce sens que l'on peut accorder que l'intention n'est pas nécessaire à la finalité: ce n'est pas qu'elle en soit absente comme dans l'instinct ignorant et dans les forces aveugles de la nature: c'est au contraire qu'elle est devenue inutile, parce que n'étant séparée de son but par rien, la conception et l'exécution ne font qu'un pour elle.

Propos à pouvoir porter un éclairage sur ce que KANT nomma la *finalité sans but*, qu'il avança en ce que l'acte conscient exercé dans la faculté psychique peut, depuis la raison factitive de l'esprit habitant le mental, conduire une finalisation n'ayant rien à voir avec l'utilité médiante, donc *sans but utilitaire*, mais aussi en tant que genre à pouvoir dépasser les deux sortes opposées. Le premier cas, celui du rapport de KANT, peut être regardé conjointement à ce que distinguent les mathématiciens, donc par analogie au quantifiable, en investissant le prédicat de possibilité en existence des choses (déclaration: x existe). Car il ne peut être ici question de ce qui arrive de cause à effet.⁸⁰ Une disposition encore rapprochée par JANET du concept d'ARISTOTE suivant lequel les êtres mathématiques sont immobiles, c'est-à-dire ne sont pas sujets à la génération. Or, là où il n'y a pas de génération, il n'y a pas de

80. Critique du jugement, § LXII.

cause et d'effet (si ce n'est par métonymie); et là où il n'y a pas de cause et d'effet, il ne peut pas y avoir de moyens et de but, puisque le moyen n'est autre chose qu'une cause propre à produire un certain effet, qui pour cela s'appelle un but.

*De même l'interrogation issue de ce qui précède peut être développée par analogie aux figures géométriques, c'est-à-dire en tant que ces pures possibilités abstraites, on les prend comme des formes concrètes dans les choses, par exemple dans les multiples formes de cristallisation. Il y a lieu en effet de se demander concrètement comment des particules matérielles, réagissant sans percevoir le résultat, autant que sans but, arrivent à se disposer conformément à un ordre géométriquement déterminé: il faudra évidemment une raison précise qui explique pourquoi elles prennent cet ordre plutôt qu'un autre, puisque des particules mises au hasard se rassembleraient dans mille combinaisons quelconques avant de rencontrer ces figures simples que dessine et qu'étudie la géométrie. Dans ce cas, on sera autorisé à supposer que ces molécules se meuvent **comme si elles avaient pour but** de produire un ordre géométrique déterminé; et affirmer que dans ce cas, il y a finalité sans intention, c'est supposer précisément ce qui est en question; car il ne va pas de soi qu'une cause quelconque puisse spontanément, et sans rien savoir de ce qu'elle fait, diriger son mouvement suivant une loi régulière et conformément à un type déterminé.*

Ce n'est donc pas parce que les proportions et relations géométriques n'ont aucun rapport avec notre utilité, comme le suppose Fortlage, mais parce que ce sont de pures idées, que nous ne supposons pas dans les figures géométriques de dispositions intentionnelles. Mais aussitôt que ces figures se réalisent objectivement dans le monde réel, nous nous posons exactement la même question que pour les arrangements les plus industriels. Il n'est pas vrai d'ailleurs que l'utilité humaine soit le seul criterium de la finalité et de l'intentionnalité. Nous nous émerveillons de la structure des animaux et des plantes, lors même qu'il s'agit de créatures qui ne nous sont d'aucune utilité; et si le miel des abeilles ne nous servait à rien, pas plus que leur cire, il suffirait que ces deux produits leur fussent utiles à elles-mêmes, pour nous faire admirer l'industrie qui les donne. Il y a plus: nous

reconnaissons la finalité même dans les êtres qui nous sont nuisibles; et, comme le dit Voltaire, la mouche elle-même doit reconnaître que l'araignée file merveilleusement sa toile.

S'il peut y avoir une conclusion douée d'objectivité, c'est bien de penser que l'accord intérieur de l'objet à son extériorité dépend indirectement de sa relation dans le mixte d'une interface entre psyché et matière rendant subjectivable la psyché jusqu'à pouvoir déterminer notre jugement sur la finalité du monde. Et c'est en extension de cette disposition que si l'on constate, avec JANET, que l'expérience du monde ne nous donne aucun signe de la présence intelligente d'une conscience cosmique intramondaine, nous pouvons la concevoir en rapport à l'Un pour l'origine d'une quasi indéfinie pluralisation individuée des discontinuités de faire être au monde, ainsi qu'une finalité avec l'unifié dans l'Être suprême des devenir vécus aux fins être. L'Être suprême est alors pour les âmes particulières aux multiples façons d'être individué, comme le lien au réseau des racines d'une âme universelle (Giordano BRUNO).

Ce qui transcende une première cause intramondaine, pour être d'une nature identique à l'enchaînement de celles qui suivent, se doit d'être distinguée de la forme non causée, mais causatrice, de cette première causation accordée à l'Un. Une disposition qui paraît dilemmatique, mais qui ne nous l'apparaît plus depuis le calcul des propositions multi-ordinales issues des travaux de KORZYBSKI en sémiotique (Cf. note 65, page 281). C'est pourquoi, si l'on veut sortir de l'idée de création *ex nihilo*, il est décisif de métascientifiquement introduire plusieurs continuums dont les spécificités sont corrélées entre elles, afin de dégager la cause ontologique extramondaine du monde, des causes premières et secondes appartenant au processus de réalisation intramondain que régit le principe de transformation.

De ce que tous les phénomènes de la nature ont une cause, il ne s'ensuit pas que cette cause soit immédiatement la cause première, et qu'il n'y ait pas de causes secondes; or la nature n'étant par définition même que l'ensemble des causes secondes, elle n'est pas à elle-même sa propre cause. Si maintenant la causalité avec effets attendus était universelle, c'est-à-dire sans son antithétie stochastique des réactions arrivant entropiquement au sens d'accident, il s'ensuivrait simplement que tout ce que nous appelons

cause deviendrait moyen. De plus, la chaîne des moyens resterait contingente d'une perpétuité réalisatrice sans fin possible (pour toujours sans but attendu, puisque aussi sans projet investi dans l'instance de transformation). Une telle situation peut être posée par hypothèse, mais elle ne correspond pas aux faits de l'expérience.

Il est évident qu'on ne peut mentalement que juger par le moyen d'une réflexion procédant de thèses inséparables des antithèses. Et c'est semblablement qu'on ne peut pas plus nier ce qui arrive au monde à n'être pas voulu, que ce qui y arrive étant voulu. Il paraît donc tout aussi évident que sont des événements qui n'entrent pas dans la finalisation du monde, mais qui cependant appartiennent *de facto* à son encours réalisateur. *La voix de l'océan, les mugissements des vents, les profondeurs abruptes produites par le soulèvement des montagnes, l'éclat des glaciers,* sont de ces événements-là. Voir également, comme aide à la compréhension de cette disposition, l'explication que j'en donne par ailleurs à l'aide du raisonnement asorite.⁸¹

Notons que bien des théories traitant de l'encours performatif des transformations métamorphiques dans l'Univers sont basées sur l'autogénération des choses et des êtres, puisque conçues à défaut de preuve susceptible de rendre compte du principe de progression sans *quid proprium*. Non seulement, pour autant que je sache, aucune de ces théories matérialistes n'a reçu le plus petit commencement de preuve d'expérience validant l'autogénération dans le monde de choses et d'êtres, mais de plus aucune n'a connu le moindre début d'explication pour rendre compte des finalités aux performances tenant précisément au concept de **transformation orientée en tant que processus sans *quid proprium***. Par logique sémantique, la représentation d'une progression processuelle de ce qui devient implique pourtant bien le passage de la condition de non-être, à celle d'être effectivement, par le moyen d'une instance intermédiaire: celle des devenirs. Sémiotiquement, ce qui devient exprime en effet le vecteur visant la direction d'une diminution dans les apparences d'être en vue d'assumer à terme le rôle d'être. Et de façon scalaire, ce qui devient trouve sa dimension dans l'accroissement d'être apparent, par le moyen de la complexification

81. *Pour une métascience*, # 0.7 le raisonnement asorite afin d'éclairer la condition du passage du devenant à celui de l'étant.

des relations attributives, au travers des strates de la réalisation cosmique. Or, il semble important de saisir que la problématique des conditions d'une transformation orientée n'a pas capacité d'élucidation vis-à-vis des finalités dans la transformation elle-même, les raisons d'être de ce qui passe par les instances réalisatrices d'un devenir n'appartenant pas à l'instance du devenir. C'est en ce sens que **les attributions faites aux devenirs se conçoivent dans une catégorie différente de celles qu'on peut accorder au statut du réalisé dans la compétence d'être.**

On ne répétera jamais assez, tant il y a obstacle des théoriciens scientifiques convaincus du dogme matérialiste à vouloir ignorer ce contexte pour cause des présupposés d'objectivité à propos de la phénoménologie, que ce ne peut être uniquement que par manque de rigueur sémantique qu'on désignera sur le chantier tel bateau, ou bien à l'atelier cette voiture là. Il s'agit en effet d'un abus de langage, puisqu'on désigne sous les aspects de ce qui est manifesté aux sens, les caractères afférents aux fins, depuis l'état de ceux qui sont propres aux moyens, c'est-à-dire des objets transformés depuis des activités de meulage, de découpage, de soudage, etc., toutes opérations faites sur des carcasses, quand les fins concernent des attributs de locomotion, discriminables entre les fonctionnements du bateau et ceux de la voiture. Et c'est analogiquement de même que **l'activité vue dans le Cosmos en cours de réalisation ne reflète pas celle de sa réalisation, mais seulement l'activité contractuelle d'un faire-être et d'un faire-avoir.**

Dès lors que l'on constate qu'il y a transformation dirigée dans le Cosmos, pas seulement évolution et corruption des substrats, pas seulement progression et rétrogradation, mais continuité dans la complexification allant du microcosme au macrocosme, alors nous ne pouvons juger de la fin à partir des phénomènes dont on a l'information sur le lieu de la réalisation.

Ces choses dites, poursuivons avec JANET.

IV. Une nouvelle difficulté proposée par l'auteur allemand, c'est que l'hypothèse d'une finalité intentionnelle ne peut expliquer les erreurs de la nature, et les tâtonnements avec lesquels elle marche graduellement vers son but; cette objection a déjà été discutée plus

haut;⁸² nous n'avons pas à y revenir. Disons seulement que si l'idée d'une sagesse souveraine et absolue exclut l'idée de tâtonnement, il n'en est pas de même de l'idée d'une nature créée par une sagesse souveraine; le tâtonnement, ou la gradation, en effet, peut être le seul moyen qu'une nature ait à sa disposition pour exprimer la perfection absolue de l'acte créateur qui lui donne naissance. Ce qui s'énonce dans le sens que, à l'image de l'ancienne théodicée se représentant un Dieu fabriquant l'univers comme l'horloger fait une montre, ce faisant Dieu devait engendrer une esthétique toute semblable: la nature, pour être belle, devait y être arrangée, cultivée, peignée, émondée.

Sur le lieu des transformations performatives conduisant à réalisation: tout nous parle d'une force toujours agissante, force qui ne s'est pas retirée dans sa solitude après avoir agi une seule fois on ne sait pourquoi, mais qui au contraire est toujours là en communication avec nous, qui anime cette nature que l'on appelle morte, mais qui ne l'est point, puisqu'elle nous parle avec des accents si pathétiques, et nous pénètre de si enivrantes séductions. Voilà Dieu; et Goethe ne pensait pas le diminuer, lorsqu'à l'exemple des vieux Indiens, il le voyait partout dans les rochers, dans les forêts, dans les lacs, dans ce ciel sublime, dans ce tout enfin dont il est l'âme éternelle, la source inépuisable.

Cependant qu'à l'aide de l'ouverture mentale possible aujourd'hui, par exemple avec la Cosmologie d'Urantia, à défaut d'imagination personnelle, nous pouvons avoir une vue mieux élaborée et plus ample, en ce sens que si l'on peut continuer d'entendre que Dieu est bien la source existentielle de l'Univers, ce que nous constatons du processus de réalisation du monde peut être le fait de toute une hiérarchie immensément complexe et parfaitement harmonieuse d'êtres divins (des être surhumains), qui sont alors les véritables architectes du monde.

L'âme de l'architecte s'est manifestée ou incarnée dans ces pierres muettes; mais elle n'a pu le faire qu'en observant les lois de la mécanique. Pourquoi l'âme divine, s'il est permis d'employer une telle expression, n'a-t-elle pas pu aussi passer dans son œuvre, qu'elle soit ou non une œuvre mécanique? Est-il nécessaire que

82. Voir chapitre VI, p. 295 de *Les causes finales*.

l'âme de l'architecte soit substantiellement présente à l'édifice, pour qu'elle y soit cependant? N'y a-t-il pas une sorte de présence idéale, la pensée du créateur s'étant communiquée à son œuvre, et subsistant en dehors de lui, mais par lui? Dira-t-on que l'hymne divin de Stradella n'ait pas retenu quelque chose de l'âme de son auteur, quoiqu'il ne soit plus là pour le chanter. Ainsi, pour que la nature soit belle, touchante et sublime, il n'est pas nécessaire que Dieu y soit présent substantiellement: il suffit qu'il y soit par représentation comme un prince se trouve partout où se trouve son ambassadeur, et lui communique sa dignité sans qu'il soit nécessaire qu'il soit présent en personne.

Ce qui laisse entendre que: *La nature, ne fut-elle qu'un vaste mécanisme, pourrait encore être belle comme expression d'une pensée divine, de même que la succession des sons d'un instrument peut être quelque chose de sublime, quoique ce ne soit en réalité pour le physicien qu'une pure combinaison mécanique.*

Lors même qu'on admettrait de considérer réels les phénomènes (cela qui répond par QUOI et COMMENT dans une dynamique vue au sens de produit du hasard arrivant sans raison), il s'agit d'une disposition qui n'entraîne pas de devoir nier l'aspect métaphysique conduisant à l'idée inséparable du concept de finalité: cela qui répond au questionnement POURQUOI et qui ne saurait être nié pour raison de ce qu'on ne peut y répondre depuis ce que nous voyons sous le microscope, dans la lunette de l'astronome, ou depuis l'analyse des fioles du chimiste. Autrement dit, on ne peut faire à ce propos comme s'il s'agissait de questions irréelles pour la simple raison que nous ne sommes pas nous-mêmes aux faits des raisons qui sont à promouvoir ce qu'on observe.

Limiter le monde à sa phénoménologie, qui plus est aux seuls phénomènes physiques, peut occasionner une bien curieuse myopie intellectuelle: c'est celle qui sévit au travers des enseignements universitaires en notre époque. Certes, les sons émis par l'orchestre sont physiques, et certes encore il peut y avoir des fausses notes, des sons qui ne se trouvent pas voulus, mais dans l'ensemble, le sont-ils pour rien et sans raison? Or y a-t-il moins de réalités dans la symphonie que dans les sons qui la substratent? Et les moyens d'obtention par lesquels on recourt à des propriétés physiques ne sont-ils pas subordonnés à des réalités qualifiantes (domaine de la

psyché), dépendantes elles-mêmes pour assurer de tels moyens des raisons les motivant (réalités spirituelles)?

Ce serait bien étrange de tenir nos réponses au questionnement portant sur QUOI ainsi que des marqueurs logiques de ce qui existe, et de considérer notre questionnement au sujet de QUI ainsi qu'une fiction, attendu que si la phénoménologie a une réalité en soi, l'objet qui en ressort n'en a que pour l'être à en faire l'expérience. En raison de ce que notre altérité trouve son objectivité en cette circonstance qu'indirectement à la conscience qu'on a de soi comme sujet (*cogito étendu*), de quel droit et depuis quelle justification le scientifique peut dire que seul existe le son, pas la mélodie, et de cela par dogme réifier l'être appréciant telle symphonie dans les coordonnées du plus vrai, du meilleur et du plus esthétique. C'est alors réduire la nature de son vécu aux propriétés des substrats à le permettre? Et dans ce cas, de quel droit cette disposition est-elle légiférée, sinon en raison de l'investissement d'une autorité sociale à devoir faire époque, puisque la preuve n'est pas scientifiquement faite au niveau de l'expérience du monde?

Dans toutes les disciplines, à lire des ouvrages scientifiques chargés de dire ce qu'est le monde et comment il est, tout s'y trouve à réifier l'Univers, jusqu'à réduire l'être, et par cela même la personne humaine à un amalgame corporel d'atomes. C'est ni plus ni moins par dérision plébisciter avec les scientifiques professant le dogme matérialiste, que des objets en forme de sujets prennent conscience d'autres objets distingués en forme de choses! Aussi est-ce face à de tels retranchements dogmatiques que nous pouvons augurer d'une progression des mentalités. Cette progression est assurément constatée entre l'avènement des sciences expérimentales, et ce que l'on croyait précédemment, par exemple au Moyen-âge. Mais en quoi peut-on faire entendre dans l'enseignement universitaire que maintenant, ce que nous croyons aujourd'hui par la science est définitif, sinon de nouveau par dogme?

Dans la relativité des rapports de différence, n'est-il pas plus convaincant de croire que sont des réalités complémentaires les unes aux autres; tel qu'en raison du tout, si l'une d'elles n'était pas, les autres ne seraient pas non plus?

Notons que considérer que l'être écoutant la mélodie se réduit aux atomes de son corps vibrant avec les sons reçus, ne fait que

perpétuer l'ancienne doctrine hylozoïste. Cette théorie bâtarde n'est autre chose que la vieille théorie de l'hylozoïsme, qui prête à la matière des sympathies, des antipathies, des affinités, des préférences: toutes choses absolument contraires avec sa notion de matière. Tout ce que l'on peut attribuer à la matière en fait de force, c'est la capacité de produire du mouvement. Quant à la direction de ce mouvement, et au choix entre toutes les combinaisons possibles de mouvement, c'est un anthropomorphisme insoutenable de l'expliquer par une seconde vue mystérieuse qui consiste à voir sans voir, à choisir sans connaître, à combiner sans penser. Dites simplement que les appropriations de la matière ne sont que des apparences et des résultats: tout en prêtant à la nature un désir sans lumières, une intelligence sans intelligence, une faculté esthétique et artistique, qui pourrait se passer de conscience et de science, c'est prendre des métaphores pour des réalités, μεταφορικός και κενός.

La seule chose solide qui subsiste dans les objections que l'on peut faire contre l'intentionnalisme, c'est que notre vue s'obscurcit et se trouble toujours lorsque nous arrivons au mode d'action de la cause première, puisque notre expérience ne nous fait connaître que des causes secondes. Il ne nous reste donc d'autre ressource que de n'en rien dire du tout, comme font les positivistes, ou d'en parler par comparaison avec nous-mêmes, en essayant toutefois d'exclure tout ce qui est incompatible avec la notion de parfait et d'absolu. Il n'y a d'autre méthode pour déterminer quelque chose de cette cause première que la méthode **négative**, qui exclut de Dieu tout ce qui tient au caractère fini de la création; et la méthode **analogique**, qui transporte en Dieu, **ratione absoluti**, tout ce qui se présente avec un caractère de réalité et de perfection.

Mais ces différences restent infiniment éloignées les unes des autres, puisqu'il faut d'abord à notre niveau choisir *telle* matière, et ensuite lui donner *telle* forme pour réaliser quelque chose, alors qu'avec l'acte démiurgique allant avec la première cause, on entend depuis l'indivision existentielle de l'Un conséquemment création d'oppositions subsidiaires et ampliatives à précisément permettre les multiplicités individuanes d'être, d'avoir et de faire; condition complémentaire pour ce qui advient dans notre continuum.

En référence au continuum d'une continuité en existence infinie et absolue, de concept complémentaire de ce qui définit le nôtre, c'est-à-dire non pas en référence de qui se pose dans une possibilité d'être indéfiniment agrandissable, en référence d'un infini réel (ce auquel, quel que soit ce qu'on en retire de limite, cela n'en peut changer le contenu qui reste définitivement invariant), il est possible de créer toutes discontinuités dans les attributs d'être, d'avoir et de faire, et cela indéfiniment. Mais parmi ces indéfinies possibilités, créer celles qui vont au but et non pas d'autres, c'est là déjà un acte d'appropriation, et, en tant que la représentation anticipée du but aurait déterminé cette création et non une autre, puisqu'il s'agit de ce que nous appelons un acte de prévision, cette précision même, comme limitation relative, ne saurait être de la nature de l'absolu, bien qu'elle ne peut prendre sa source que dans l'absolu.

*Car: Jusqu'à quel point cependant le terme de prévision, d'intention pourra-t-il être employé ici pour représenter l'acte créateur? C'est ce qu'on peut encore demander. L'acte créateur est absolument un, indivisible; et, par conséquent, il n'y a point à distinguer entre une volonté conséquente et une volonté antécédente. Cet acte n'étant pas dans le temps, il n'y a ni **post** ni **ante**; et nos plus jeunes écoliers savent que la prescience ou prévision n'est qu'une vision immédiate. Cela est vrai; mais si, d'autre part, on considère l'acte, non dans son origine surnaturelle, mais au point de vue de la nature, laquelle est soumise à la génération, cet acte se décomposera en divers moments, et en tant que le dernier sera appelé but et reconnu comme tel, les antécédents seront **pré-**ordonnés par rapport à ce but; et si l'acte total est considéré comme l'acte d'une science ou d'une vision immédiate, les antécédents relativement aux conséquents seront, légitimement appelés des actes de prévision. Cela signifiera simplement qu'aucune cause aveugle n'aurait pu produire de tels actes, que ce sont des actes de raison, et de raison absolue; et que cette raison absolue, en tant qu'on la considère dans ses effets, agit **comme si** elle était douée de prévision, de prescience et d'intention. Autrement dit, nous devons concevoir comme moyen cela qui relève du domaine des réalités métaphysiques depuis des idées représentatives de nécessités complémentaires à projeter dans l'absolu ce qui coïncide à nos conditions d'applicabilité relative en physique.*

Nous n'hésitons pas à déclarer que la doctrine d'une représentation adéquate de l'absolu dans l'esprit humain est insoutenable en philosophie. [...] Nous ne connaissons Dieu, suivant Bacon, que par un **rayon réfracté**, ce qui implique évidemment sous un point de vue qui modifie l'objet, en d'autres termes d'une manière **symbolique**. Nous ne sommes donc pas éloignés d'admettre avec Kant que la doctrine de la finalité intentionnelle est une doctrine relative au mode de représentation de l'esprit humain, **une hypothèse**. [...] Dans ces termes, je ne crois pas qu'aucun philosophe puisse contester les résultats de la critique de Kant. Car quel philosophe osera jamais dire: Je connais Dieu tel qu'il est en soi? Et c'est cependant ce qu'il faudrait dire si l'on n'accordait pas que toutes nos conceptions de Dieu ont une part de relatif et de subjectif, qui tient à l'imperfection de nos facultés. Mais n'est-ce pas une condition en partage avec la science par laquelle on se fait une représentation du monde physique à devoir continûment progresser? Qui de même peut soutenir que les explications à propos de la matière viennent de connaître la matière telle qu'elle est?

Bien sûr qu'il y a subjectivité et relativité véridictoire dans nos déductions, comme dans nos inductions. Mais que l'on aperçoit, ainsi que le remarque JANET, le bâton brisé dans l'eau, et que le ciel des astronomes n'est pas celui que nous percevons, reste qu'il en est du conçu à partir de nos perceptions, exactement comme du conçu à partir de nos aperceptions conduisant l'entendement d'un domaine complémentirement métaphysique inévitablement existant. Les deux sortes s'inscrivent dans une progression des interprétations de plus en plus fidèles aux réalités tant exocosmiques, qu'endocosmiques. Et c'est de nouveau devoir le plus rigoureusement possible tenir compte sur un pied d'égalité nos approximations, tant des faits à expliquer par nos interrogations allant de QUOI à COMMENT spécifiques de notre champ d'actions extérieures (les transformations du monde), que ce qui est en rapport à nos interrogations répondant au travers nos réponses à POURQUOI cela et nous conduisant à QUI, jusqu'à comprendre l'origine des choses investies dans les objets du monde en rapport à une finalisation ontologique des êtres et, par extension, de ce qui est. C'est semble-t-il l'unique solution pour ne pas tenir que des choses dans l'objet reposant sur des substrats viennent de rien, *ex nihilo*, et que les immenses

hiérarchies prévisibles des êtres transformant l'hylé du monde puissent avoir leur source existentielle autrement que comme génération spontanée dans la matière.

Ainsi, la prévision étant donnée comme le seul attribut intelligible pour nous, qui puisse rendre compte des faits de finalité, nous devons d'un autre côté en dégager tout ce qui est incompatible avec la notion de l'absolu: et le résidu de cette opération sera l'expression la plus adéquate possible, humainement parlant, de la cause suprême de la finalité.

Par exemple, il y a dans la prévision humaine une part qui tient évidemment à l'imperfection de la créature: c'est l'effort, le tâtonnement, l'élaboration progressive et successive. On ne se représentera donc pas l'absolu commençant par concevoir un but, puis cherchant les moyens de le réaliser, puis, les trouvant et les mettant successivement en œuvre. Mais l'idée de prévision est-elle attachée à ces accidents qui sont le propre de l'imperfection humaine? On peut appliquer à l'attribut de la prévision divine,⁸³ ce que l'on dit habituellement du raisonnement en Dieu. Dieu raisonne-t-il? Non, dit-on; si l'on entend par là que Dieu cherche à se démontrer à lui-même une vérité qu'il ne connaîtrait pas, et qu'il ne découvre que pas à pas la vérité. Mais d'un autre côté, s'il voit toutes les vérités d'une seule vue, toujours est-il qu'il les voit dans leur dépendance et leur subordination objective; il voit la conséquence dans le principe, et distincte du principe; or, c'est là l'essentiel du raisonnement. Il en est de même pour la prévision. Dieu voit tout d'une seule vue; mais il voit le moyen comme distinct du but, et comme lui étant subordonné; et c'est là l'essentiel de la prévision. Du point de Dieu, il n'y a donc qu'un acte unique; du point de vue des choses, il y en a deux: à savoir l'acte qui perçoit le but, et l'acte qui distingue les moyens. Par conséquent, nous plaçant, au point de vue des choses, et par analogie avec nous-mêmes, nous appellerons prévision la vue du but en tant qu'il suggère la création du moyen, ou la vue du moyen, en tant qu'il conduit à la réalisation du but. C'est ainsi que dans l'acte unique

83. Une parenthèse s'impose à nous. Notre tournure mentale consiste à combiner tout à la fois simultanément et successivement des diachronies fondées sur de précédentes synchronies accompagnant le jugement intellectif. Aussi, lorsqu'on est à saisir circonstanciellement cela de signifié avec le plus d'ampleur possible, à l'exemple de qui va suivre maintenant, tout dépend de ce qu'on met dans le terme 'Dieu'.

de la volonté divine, les théologiens ont pu distinguer trois actes distincts: une volonté **antécédente**, une volonté **conséquente**, et une volonté **totale**,⁸⁴ de même que les mathématiciens décomposent une force donnée en forces hypothétiques, dont elle serait la résultante.

La doctrine du *Novç* ou de la finalité intentionnelle, n'a donc d'autre sens pour nous que celui-ci: c'est que l'intelligence est la cause la plus élevée et la plus approchante que nous puissions concevoir d'un monde ordonné. Toute autre cause, hasard, lois de la nature, force aveugle, instinct, en tant que représentations symboliques, sont au-dessous de la vérité. Que si maintenant l'on soutient, comme les Alexandrins, que la vraie cause est encore au delà, à savoir au delà de l'intelligence, au delà de la volonté, au delà de l'amour, on peut être dans le vrai, et même nous ne risquons rien à accorder que cela est certain; **car les mots des langues humaines sont tous inférieurs à l'essence de l'absolu.**⁸⁵

Mais puisque cette raison suprême et finale est absolument en dehors de nos prises, il est inutile d'en parler; et nous n'avons à nous occuper que du mode de représentation le plus élevé que nous puissions atteindre: c'est en ce sens que nous disons avec Anaxagore: *Novç πάντα διεκόσμησε*.

4.5 CHAPITRE IV — L'IDÉE PURE ET L'ACTIVITÉ CRÉATRICE

Notons que JANET développera magistralement ce sujet —il est primordial à pouvoir introduire la réalité métaphysique—, dans sa *Dialectique de Platon*, qu'il reprendra de nouveau avec son *Étude sur la dialectique dans Platon et Hegel*.

L'idée pure du donné en soi dans le raisonnement comme instance propre du *Novç* arrive indépendamment de l'entendement intérieur, en ce que celui-ci est toujours attaché à des considérations particulières,⁸⁶ et à des expériences extérieures toujours singulières. C'est une autre manière de regarder, prenant son origine avec les

84. Totale à réunir antécédences et conséquences, autrement dit à les concevoir en tant qu'ubiquité surdéterminant cela qui est séparé en référence au temporalisé.

85. C'est moi qui souligne à pouvoir justifier la note précédente.

86. Ce qui est particulier n'est pas le donné à entendre, mais ce qu'on entend par aperception, relativement à cela qu'on aspecte à propos des expériences toujours singulières de notre environnement.

philosophes grecs, que de considérer que la racine du monde n'est pas dans son donné à transformation dès l'origine du temporalisé, ni même dans sa fin sanctionnée par l'épuisement des potentialités de perfectionnement. Il faut que ce soit les âmes individuelles disséminées depuis une intelligence cosmique qui, par leur achèvement dans le temps, constituent les éléments permettant l'entreprise de parachèvement postfinalitaire à l'instance performative depuis le principe de transformation. Car il n'y a rien au delà qui appartienne vraiment au monde, si ce n'est, peut-être, la liberté qui en est l'attribut final.⁸⁷ C'est sans doute ce qu'il nous faut conserver en arrière-plan de nos réflexions pour découvrir le monde à quitter l'impasse du matérialisme scientifique. Et c'est ce que JANET entrevoit en tentant de réfléchir concrètement afin de poser les premières dalles de l'édifice dont il est question par l'intermède du présent chapitre.

*Mais l'intelligence est-elle la même chose que la pensée? Ou, si on convient de donner le même sens à ces deux noms, le fait ainsi exprimé n'est-il pas double? ne contient-il pas deux éléments: la chose pensée et la chose pensante, le $\tau\omicron$ **cogitans**, et le $\tau\omicron$ **cogitatum**? Si Descartes a pu dire: **cogito, ergo sum**, n'eût-il pas pu dire également: **cogito, ergo est aliquid cogitatum**? Le **pensé** n'est-il pas une partie essentielle de la **pensée**? Lorsque vous dites: $A = A$, n'y a-t-il pas là un objet qui se distingue de la conscience que vous en avez? et lors même qu'il n'y aurait aucun A dans le monde, cet A qui est dans votre pensée, ne se distinguera-t-il pas du sujet pensant et ne s'opposera-t-il pas à lui? Étant **un pensé**, il n'est pas **ce qui pense**. Cet élément objectif, immanent à l'intelligence, est ce que l'on appelle l'intelligible, le rationnel, et il est logiquement antérieur à l'intelligence: car pour qu'il y ait intelligence, il faut qu'il y ait quelque chose d'intelligible. La **vérité** consiste précisément dans cet intelligible en soi, et non dans la conscience que nous en avons. Appelons avec Platon, avec Hegel, **idée**, ce fondement intelligible de toute réalité; appelons **pensée**,*

87. La condition d'attribution de liberté, comme libre mouvement individué, peut se concevoir sous deux aspects du même (forme exocosmique et forme endocosmique): 1° avec le libre mouvement dans la puissance de la force brutale, l'Ἀνάγκη ou le *Fatum* des anciens s'exprimant dans les trois coordonnées de l'espace euclidien; 2° le pouvoir pour l'être d'agir intelligemment depuis le libre arbitre s'exprimant dans les trois coordonnées du vrai, du bien et du beau, qui est la doctrine Platonicienne donnant une réalité au *Νοῦς*.

l'essence intérieure et rationnelle des choses: on comprend qu'une nouvelle question puisse s'élever, à savoir: quel est l'élément vraiment constitutif de la pensée? Est-ce le rationnel en soi, l'intelligible, l'Idée? Est-ce au contraire la conscience? Dans le premier cas, c'est l'objectif de la pensée qui en est le substratum, et le subjectif n'est plus qu'un accident, un accessoire. Dans le second cas, c'est la conscience au contraire qui est l'acte essentiel de l'intelligence: c'est elle qui rend possible l'intelligible, qui lui donne la vie et l'être, qui le fait sortir du néant: car qu'est-ce qu'un intelligible que personne ne comprend, une vérité que personne ne sait?

Il ne peut échapper au lecteur pensant autrement qu'en surface des choses que JANET aborde ici un concept crucial de la philosophie qui, s'il est délaissé par l'enseignement universitaire présentement polarisé sur le matérialisme à la suite des sciences dites exactes et au nom de l'objectivité, n'en appartient pas moins à la philosophie. La conscience n'est pas ici rangée au titre des épiphénomènes de l'activité physicochimique spécifique du cerveau. L'existence de *Novç* ne sort pas du néant comme d'un trait de baguette magique. C'est elle, la conscience, qui communique son état d'être au cœur de l'animique, depuis une dissémination particulière de ce qui est le vécu dans l'essence d'être. Ce qui est du fait des êtres n'est pas conscient: ce sont les choses; mais les êtres le sont, ce qui oblige à ne pas en réduire la nature à ce qui est en tant que son produit. Des deux interprétations évoquées ci-dessus peuvent advenir deux hypothèses explicitant encore symétriquement le fond de la finalité: *tout en admettant d'un commun accord que la finalité a sa cause dans la pensée, on peut entendre par là ou bien la finalité logique, celle du concept, de l'idée pure (antérieure à la conscience); ou bien la finalité de l'intelligence proprement dite, c'est-à-dire de l'intelligence consciente.*

C'est la première de ces deux doctrines qui est le vrai fond de la philosophie hégélienne, et qui l'élève bien au-dessus des doctrines matérialistes et purement naturalistes, quoique la gauche de cette école ait trop vite versé du côté du naturalisme.

En effet toute idée, tout concept contient au même titre qu'une œuvre d'art ou un être vivant une finalité intérieure, une coordination des parties au tout: à ce titre seul, c'est un concept,

une idée. Supposons, en effet, que les éléments dont un concept se compose ne soient que juxtaposés et non unis, vous aurez plusieurs concepts et non pas un seul: supposez qu'ils soient en désaccord, vous avez un concept contradictoire, c'est-à-dire un non concept.⁸⁸ Tout concept est donc une conciliation entre une certaine multiplicité et une certaine unité: et c'est là ce que Platon appelle une idée (εν περί τα πολλά).⁸⁹ Une multiplicité absolue serait intelligible; une unité absolue et indistincte le serait également. Il faut donc une union des deux éléments, et une échelle graduée de l'un à l'autre: «Les sages d'aujourd'hui, dit Platon, posent l'unité au hasard, et le **plusieurs** plus tôt ou plus tard qu'il ne faut. Après l'unité, ils passent tout de suite à l'infini; et les nombres intermédiaires leur échappent.»⁹⁰ Ce sont ces nombres intermédiaires, c'est-à-dire les genres, qui sont l'objet propre de la science, et qui font de la nature en général un tout intelligible.

Par cet appréhendement, chaque concept lui-même sera un enveloppement qui en contient d'autres, jusqu'à pouvoir progresser indéfiniment en direction de l'absolu, sans pouvoir jamais l'atteindre en référence à son bornage particulier dans tout moment délimitable. Cependant que, comme sphère universalisable des concepts, la représentation comme un tout univoque, à n'être pas simplement la somme et la collection des représentations sous-jacentes, peut contenir en substance sa plénitude. Car chaque concept n'a aucune réalité par lui-même, sinon comme tentative de déboucher sur la possibilité de prédiquer dans l'apparence d'être cela qui est en devenir. Par exemple, que l'on discrimine l'inné et l'acquis pour les comportements, mais pas le vitalisme pour entendre le règne de l'animé par rapport au règne de l'inanimé, est un choix représentatif ne devant rien à l'expérience, étant mis en rapport à l'attente d'intellections particulières. Ce choix dans les concepts ne peut être que ramené à un accord des parties dans la représentation du tout marquant la progression du conçu, en tant que plénitude contenant

88. Un non-concept qu'il faut entendre comme n'étant pas rien au sens existentiel, ou *a*-conceptuel, mais au sens surdéterminatif de pouvoir être ceci ou cela en particulier (dans la théorie des ensembles, c'est le contenu dans la complémentaire de ce qu'on circonscrit).

89. *Hep.*, I. X, p. 596.

90. Disposition qui était déjà à dire que si l'indéfiniment agrandissement du quantifiable appartient au domaine des finités plurales d'être, d'avoir et de faire, l'infini reste existentiellement premier, et l'on ne saurait en rendre compte autrement qu'il est immanent dans la dimension de son contenu, quelque soit ce qu'on en retire ou y ajoute.

par conséquent sa propre finalité. C'est alors cette réalité finale qui, étant sanctionnée par l'épuisement des potentialités dans le perfectionnement représentatif du critère de délimitation conceptuelle d'éléments représentatifs posés en de certains accords, qui équilibre la perfection complémentaire par constitution: une perfection qui est à l'encontre indépendante de tout processus d'acquisition, et donc propre d'un absolu hors de l'instance temporalisée d'effectuation. Et c'est à ce niveau qu'il devient possible de distinguer l'idée pure au sens de *Novç* de PLATON. Pour en rendre compte en pratique, il suffit peut-être de constater que nous éprouvons le sentiment que nos idées dans le processus du pensé sont antérieures à leur formulation métamorphique substantialisée à l'aide des mots. En sorte que l'on peut entrevoir notre pouvoir cocréatif de concevoir des choses depuis des idées antérieures à leur réalisation depuis des moyens, ainsi qu'une condition déprimée des archétypes démiurgiques. Mais depuis la notion d'archétypes considérés non pas au sens prototypal, puisque le support de l'idée concrétisée par des substrats réalisateurs ne se conçoit qu'en référence de notre continuum impliquant la relativité (opération engageant à ce niveau la successivité temporelle, alors que celle-ci n'a aucun sens en considération de l'absolu).

C'est ce qui résulte même des idées les plus généralement reçues sur l'origine de la finalité créée. On admet en effet, en général, d'après Platon, que Dieu a créé les animaux sur des types préexistants, présents à son entendement; or ces types devaient présenter déjà les mêmes rapports de finalité que leurs copies; autrement il faudrait croire que l'intelligence divine ne contenait d'abord que des ébauches, qu'elle aurait perfectionnées ensuite en devenant créatrice. On distingue le possible et le réel, et l'on admet qu'il faut un créateur pour que le possible devienne réel; mais le possible lui-même n'est tel qu'à condition de contenir déjà des rapports intrinsèques d'accommodation. Sans doute on peut combiner des concepts, et c'est là la finalité secondaire, ou finie: mais cette combinaison elle-même suppose des concepts préexistants, dans lesquels l'accord des parties avec le tout est déjà donné et n'est pas l'œuvre d'une accommodation volontaire. S'il en est ainsi dans l'idée, pourquoi n'en serait-il pas de même dans la réalisation de l'idée? Ou plutôt y a-t-il véritablement une différence entre l'idée et la réalité, entre le modèle et la copie? Si

l'idée est logiquement antérieure à la conscience, elle a déjà un mode d'existence en soi antérieur au fait d'être connu. Or, quel est ce mode d'existence? Et qui nous prouve que ce soit autre chose que ce que nous appelons précisément l'existence? Les choses se distinguent-elles de leurs idées? Par où, et par quoi s'en distingueraient-elles? Nous transportons nos idées subjectives dans l'intelligence divine; nous supposons que Dieu peut connaître des choses possibles, qui ne soient pas réelles: c'est ce qui n'est vrai que de l'intelligence finie.

*Mais dans l'absolu, être pensé et être ne sont qu'une seule et même chose. L'être est l'intelligible; et l'intelligible est l'être. Il n'y a pas deux hommes, l'homme en soi, et l'homme réel: autrement, comme dit Aristote, il en faudrait un troisième pour les mettre d'accord. Admettre des idées distinctes des choses (ou, ce qui revient au même, des choses distinctes des idées), c'est, dit Aristote, compter deux fois les mêmes êtres, en y ajoutant les mots **en soi**, καθ' αυτά. Dira-t-on que les choses ne peuvent se confondre avec leurs idées, parce qu'elles sont finies, contingentes, imparfaites,⁹¹ et que le monde des idées n'est que le monde du parfait et de l'absolu? Mais ce serait nier leurs modèles éternels et préexistants.*

Si les choses ont leur symétrie dans les idées, ces idées qui les représentent avec leurs caractères de contingence, de limitation, d'imperfection, font que le concept de plante considéré en soi est moins contenant que celui d'animalité, celui de l'animal moins contenant que cet autre collant à l'humain. Mais de tels concepts faisant référence à des choses changeantes passant par le manifesté à entropie ni nulle, ni infinie (cela qui devient et acquiert, étant contingent de possibles accidents et conditions pour cause de devoir répondre à des lois), les concepts à leur propos mêlent autant le réalisé correspondant à des états actualisés, que des idéaux par lesquels on entend le potentialisé dans ces dits états soumis à progression. On peut dire que les relations relatives dans la multiplicité quasi indéfinie des états d'être, d'avoir et de faire, ne sont achevables, au sens d'une plénitude acquise, qu'au contact de la continuité immanente de l'Un existentiellement absolu.

91. Au sens de leur complémentation et non pas de leur complétude infinie, nécessaire et parfaite par constitution originelle.

Ce qui nous donne l'illusion que l'ensemble des choses constituant le monde est borné, c'est que nous répondons nous-mêmes aux contingences de délimitation en rapport à notre altérité dans le genre, et que si nous ne considérons que la totalité sans apercevoir l'existence du tout, nous en posons indéfiniment la réalité dans le continuum du limitable; mais ces limitations ne sont que logiques si elles sont relatives aux états du monde; et leur finalité n'en peut pas moins atteindre au mixte d'une subabsoluité intégrant la plénitude du parfait existant en soi par constitution immanente, à la plénitude issue de l'épuisement des potentialités de perfectionnement. Ce qui fut supérieurement entendu de PLATON lorsqu'il introduit le non-être dans une même essence que celle accordée à l'être, notamment au travers du Parménide.⁹²

*On sait au reste, que la question de savoir jusqu'à quel point l'idée est distincte de la nature est une de celles qui ont divisé l'école hégélienne. Hegel maintient cette distinction qui s'évanouit chez ses disciples. Ce qui chez lui est **idéal**, devient chez eux **naturel**. Mais lors même qu'on maintiendrait avec Hegel la distinction de l'Idée et de la Nature, de l'existence abstraite et de l'existence concrète de l'idée, on pourrait toujours dire que la nature n'est que l'idée en mouvement, l'idée extériorisée, et, par conséquent, qu'elle doit manifester extérieurement la finalité interne qui la constitue. La nature n'étant que l'idée, chacun des termes de la nature n'est qu'un des termes de l'idée: c'est donc un concept; et puisque le concept a une finalité intérieure, l'être qui le représente a la même finalité: Il n'est que le concept se réalisant lui-même, l'essence se cherchant et se trouvant par degrés: or, comme le but final de chaque être, c'est d'atteindre à toute son essence, à toute son idée, c'est donc en définitive le but qui se réalise lui-même. Quel est le but de l'animal? c'est de vivre! Mais est-ce de vivre comme la plante? non, comme l'animal. Mais est-ce de vivre seulement, comme animal en général? non, mais comme tel animal en particulier? Le but de chaque être est donc de vivre conformément*

92. Voir le concept nouménal chez PLATON, peut-être conjointement à notre étude: *Parménide et l'action dévastatrice des certitudes*. Ajoutons à cela ce que note JANET: *On pourrait dire qu'il y a une distinction entre les choses et les idées, c'est que les choses se meuvent, tandis que les idées ne se meuvent pas. Mais si l'on admettait la doctrine de Kant sur la subjectivité de l'idée du temps, cette distinction disparaîtrait: le mouvement serait un fait purement idéal, et relatif seulement à notre mode de représentation.*

à sa nature propre: c'est sa nature qui est son but. Et comme en même temps cette nature propre ou essence est la cause de son développement, le but est donc cause: c'est là l'essence même de la cause finale: c'est l'identité absolue du but et de la cause: c'est parce qu'il est animal et tel animal qu'il se développe en tel sens; et c'est pour le devenir qu'il se développe: le **pour** se confond donc avec le **parce que**. Mais l'un et l'autre se confondent dans le concept de l'être. C'est le concept de l'oiseau qui fait qu'il a des ailes: et il a des ailes pour réaliser le concept de l'oiseau.

En un mot, quiconque admet la théorie des **exemplaires** platoniciens (τα παραδείγματα), doit reconnaître que dans ce monde idéal qui sert de modèle au monde réel, chaque type contient en tant qu'essence pure et a priori, et sans avoir été précédemment fabriqué, les mêmes rapports d'accommodation que, dans le monde réel, les genres réellement existants. Or, puisque cette accommodation peut exister en soi avant la création, sans qu'il soit nécessaire de supposer une cause antérieure, si ce n'est l'Absolu qui enveloppe tout, et dont les idées ne sont que les modes mêmes, pourquoi ces mêmes types auraient-ils besoin, pour se réaliser, d'une autre vertu que la vertu qui les fait être, c'est-à-dire leur propre essence, et leur relation à l'absolu? [...] C'est de cette vérité qu'il s'agit par exemple lorsqu'il est question d'un état **véritable**, d'une **véritable** œuvre d'art.⁹³ Ces objets sont vrais, lorsqu'ils sont ce qu'ils doivent être, c'est-à-dire lorsque leur réalité correspond à leur notion. Ainsi considéré, le faux (**das unwahre**) est le **mauvais**. Un homme mauvais est un homme faux, un homme qui n'est pas conforme à sa notion. En général, rien ne peut subsister où cet accord de la notion et de la réalité ne se rencontre pas. Le mauvais et le faux eux-mêmes ne sont qu'autant et dans la mesure où leur réalité correspond à sa notion.⁹⁴

93. Déjà évoqué: une peinture résultant pour la répartition matérielle des pigments selon le hasard en une copie parfaite d'une œuvre d'artiste, peut bien être rigoureusement identique au plan physique à l'original ayant un auteur, que les deux n'en seront pas moins distingués.

94. Cela est à dire que le faux, l'erreur et le mauvais, avec la laideur, sont des aspects en rapport au vrai, au bien et au beau, qui n'ont pas de réalité autrement que durant l'instance de réalisation du potentialisé dans les transformations d'être, d'avoir et de faire; c'est-à-dire que, vis-à-vis de la finalité, ces choses dans leurs aspects négatifs sont *comme si elles n'avaient jamais été*. Ni le beau et la laideur, ni le vrai et le faux, ni le bien et le mauvais n'ont d'existence, tant en référence d'un extremum néantaire, que son opposé coïncidant à l'absolu, puisqu'il s'agit en interface de moyens relatifs et relativables de progression entre ces deux extrêmes immanents, et qui, conséquemment, n'appartiennent qu'à l'instance concrétisant la

L'absolument mauvais et l'absolument contraire à la notion tombent et s'évanouissent pour ainsi dire d'eux-mêmes.

On retrouve cette notion propre à exprimer ce par quoi les choses subsistent et progressent, dans l'idée des religions disant que les choses sont ce qui advient par la pensée divine, à la manière faisant que l'étant habitant le devenant coïncide au noyau *in vivo* du fruit d'où germe d'existence par et en Dieu. Car rien de plus présent dans le continuum des discontinuités relatives et variables que l'être et ce qui est, au contraire du paraître par le devenir et ce qui paraît par la substance: cela qui depuis des substrats est précisément à permettre la manifestation de l'essence des êtres et de ce qui est. Aussi: *«La philosophie n'a d'autre objet que la connaissance spéculative de l'idée; et toute recherche qui mérite le nom de philosophie ne s'est proposée que de mettre en lumière dans la conscience cette vérité absolue, que l'entendement ne saisit en quelque sorte que par fragments.»*⁹⁵ Et une chose n'est et ne mérite d'apparaître dans la pensée qu'en tant qu'elle est intelligible et rationnelle. L'être étant distingué de ce qui est pour cause de l'être, c'est à faire que *chaque chose possède autant d'être qu'elle a de contenus rationnels: un tas de pierres n'est un être que par accident, parce que les pierres qui le composent n'ont que des rapports extrinsèques et fortuits, et n'ont rien d'intelligible.*

[...] *Mais qu'est-ce qu'un intelligible, si ce n'est ce qui est susceptible d'être compris? Qu'est-ce que le rationnel, si ce n'est ce qui satisfait la raison? Qu'est-ce que la vérité, si ce n'est ce qui est vu et reconnu comme vrai?* Pour que les conceptions qui précèdent soient admises comme vraies, il faut conclure que ce qui est, l'étant en raison de l'intelligibilité dans les relativités d'être, soit par relativisation uniquement comme conséquence, quand l'existence absolue, qu'on pose complémentirement comme nécessaire immanence, précisément intelligible à être la source de la relativité existentielle des faits d'être et d'avoir. Notons que l'on sonde de telles dispositions depuis les idées qu'on a en rapport, car les noms que nous donnons à une chose ou un objet, ne rajoute rien à la

transduction du devenir en l'être et ce qui est. Prenons un exemple. Durant la fabrication d'une machine, il peut arriver qu'une pièce présente des défauts. Il faut alors intervenir en situation (durant le temps de fabrication), mais défauts, erreurs et fautes, sont vis-à-vis de la machine terminée comme s'ils n'avaient jamais été.

95. HEGEL, *Gr. Encyclopédie*, § 213.

chose ou à l'objet considéré. De même des attributs, puisqu'ils sont en rapport à la représentation que nous en avons: les rapports de sujet à objet, de l'être à la chose. Et c'est d'une façon semblable que mille ou dix mille copies matérialisées peuvent bien être rigoureusement identiques à l'œuvre originale, qu'elles ne surajoutent rien, au sens de la qualification psychique répondant à des moyens circonstanciels de réalisation, et qu'elles restent de même spirituellement sans valeur au sens de la créativité sous-jacente au voulu par l'auteur.

*Il ne suit nullement de là que la conscience ne fasse pas partie intégrante de la vérité. Seulement à une vérité absolue doit correspondre une conscience absolue: l'élément subjectif doit y être adéquat à l'élément objectif. Hegel lui-même n'hésite pas à définir l'idée, «l'identité du sujet et de l'objet,» et ce qu'il reproche à la philosophie de Schelling, c'est d'avoir trop sacrifié le sujet à l'objet. Mais que peut-il rester du sujet, si l'on en ôte la connaissance, la conscience? La vérité ne peut donc cesser d'être formelle qu'en étant l'acte adéquat de l'intelligible et de l'intelligence, comme l'a défini Aristote: **c'est la pensée de la pensée**. Autrement dit, entre une idée qui se pense elle-même et une intelligence qui s'aperçoit penser l'intelligible dans son altérité (le *cogito* de soi et le *cogito étendu* à ce qui est analogiquement hors soi), il y a bien, en excluant ce que l'on pourrait accorder de tautologique, deux aspects réels du même: l'intelligence du monde conjointe et sous-jacente de l'idée pure au sens platonicien donné au terme Νοῦς.*

*Platon attribuait aux idées **une force**, δύναμις. Il leur attribuait l'intelligence, la vie et le mouvement, et plaçait dans Jupiter une âme royale (βασιλικήν ψύχην). Non seulement sans force, sans âme, sans activité, l'idée ne pourrait pas se développer: elle ne pourrait pas même **être**.⁹⁶ L'existence n'est pas une pure rationalité, un simple concept. C'est, comme l'a dit Herbart, «une position absolue.» L'être est par ce qu'il est. Il se pose lui-même. Or cet acte de se poser soi-même est d'autre nature (pris rigoureusement) que la rationalité. Que ce soit l'idée qui se pose*

96. C'est entendre, complémentirement à l'existence pure qui ne se prête pas au principe d'attribution, l'assemblage contractuel d'une phénoménie spécifique aux réalités psychiques, une autre propre au domaine des réalités spirituelles, qui ont un même droit d'être, d'avoir et de faire que ce qu'on distingue avec la phénoménologie physique.

elle-même et qui, en se posant, pose le reste, soit; mais en tant qu'elle se pose, elle est activité et non plus idée pure; et, comme nous avons vu que l'idée elle-même est à la fois intelligence et vérité, elle est donc une activité intelligente. Or une activité intelligente n'est autre chose qu'une volonté. L'idée pure est donc une volonté pure, une volonté absolue.

Ce qui constitue essentiellement la finalité, c'est que le rapport des parties au tout est contingent: c'est cela même qui est la finalité. Si, en effet, on admet que la matière, obéissant à des lois nécessaires, doit forcément prendre la forme d'un organe propre à telle fonction, il faut sacrifier l'idée de finalité, et n'admettre que la nécessité brutale d'un résultat. Mais lorsque l'on parle de but, on sous-entend par là même qu'il y a quelque chose qui limite et circonscrit le mode d'action de la matière pour la déterminer à tel effet plutôt qu'à tel autre.⁹⁷ Maintenant ce rapport de contingence reste toujours le même, qu'il s'agisse de la matière réelle, ou d'une matière idéale conçue a priori. La matière idéale pas plus que la matière réelle n'est soumise à une loi nécessaire qui la détermine à devenir oiseau, mammifère, homme. Elle contient sans doute ces formes en puissance, puisqu'en fait elle les réalise: mais cette puissance nue ne suffit pas à produire ces combinaisons: et elles ont beau être possibles logiquement, c'est-à-dire ne pas impliquer contradiction, elles sont impossibles réellement, parce que l'un des éléments de leur possibilité est précisément quelque chose qui n'est pas la pure matière. Donc la matière idéale, distincte ou non de la matière réelle (par symétrie ou effet miroir du matériellement réalisé à l'effectivement potentialité), en tant qu'elle réalise des rapports de finalité, n'a pas sa raison en elle-même. Idéalement comme réellement, elle n'exprime qu'une pure possibilité, sujet de mouvements et de figures indéterminés, mais non pas de combinaisons précises ou formes appropriées. En un mot, on ne peut rien dire de plus du concept que des choses: et si dans les choses elles-mêmes, la prédétermination du présent par le futur ne peut avoir sa cause ou sa raison dans le substratum matériel, dans l'ὕλη d'Aristote, il en est tout à fait de même du concept: le concept de la matière ne contient pas plus l'appropriation à un but, que la

97. Ce rapport est donc à rendre le résultat de cause à effet contingent au but, sinon, encore une fois, il n'y a pas de finalité, mais simple résultat matériel.

matière elle-même: de part et d'autre, il faut que la vraie cause soit au delà. Que si donc, il y a un concept pur de l'animal en soi, ce concept ne peut pas exister par soi-même; en tant qu'il renferme une appropriation idéale de la matière à des buts, il a en lui quelque chose de contingent, qui ne peut s'expliquer que par une volonté dirigée vers un but.

Dira-t-on que l'aléthique de nécessité, qui se pose ontologiquement première à permettre les possibilités et les contingences d'un encours factuel, est étrangère au concept de finalité? Cela se peut en effet si nous évoquons cette possibilité précisément au sens indirect et restreint des conséquences, en tant qu'on peut partir des notions issues des cas particuliers pour arriver, de généralisation en généralisation, aux concepts les plus élevés. Mais ce sont alors toujours des concepts restrictifs à ce qui devient et acquiert dans le principe des transformations subséquentes aux faits d'être et d'avoir. Nous avons dès lors à distinguer le mouvement complémentaire par lequel on descend en pensée d'une nécessaire existence primordiale depuis les universaux, jusqu'au signifié par les manifestations d'être et d'avoir comme ceci ou comme cela en visant d'expérience ce qui devient et acquiert. Partant, volonté et nécessité sont deux aspects du même applicables différemment, c'est-à-dire en sorte qu'il devient inutile d'invoquer le choix, la prévoyance, l'intentionnalité, pour nous représenter ce qui est existé au continuum des discontinuités pluralisées dans les limites, la variabilité et les relativités d'être et d'avoir, depuis le continuum continu d'existence absolue, infinie et immanente complémentaire? Une disposition qui se pose à l'exemple de ce que, *la notion de cercle implique la notion de rayons et la rend nécessaire, que le concept de dizaine implique le concept d'unités, celui-ci le concept de fractions, etc., de même le concept d'animal impliquerait celui d'organes; le concept de vertébré, celui d'un système circulatoire.* Ainsi progresserait de subsomption en subsomption et en sens inverse des universaux et des principes, la synthèse rapprochant de l'absolu depuis des généralisations et les systèmes qui rendent compte par l'analyse de l'individu à notre continuum par la physique, la psychique et la spiritualité, *sans qu'il fût le moins du monde besoin d'invoquer une conscience anticipée de la synthèse et surtout un choix et une volonté, qui aurait coordonné tout le reste.* Il y a coordination; il y a ordre: l'ordre peut être donné même

comme l'essence des choses: mais cet ordre n'a rien de contingent et s'explique suffisamment en tant que nécessité logique et vérité impersonnelle.

Dire que la fonction crée l'organe n'est pas plus intelligible que de dire: l'organe crée la fonction [...] Dans le concept de l'œil, aussi bien que dans l'œil réel, la vue n'a aucun rapport logique nécessaire avec la matière, et par conséquent ne peut pas la prédéterminer à devenir œil. On voit de cela que la logique matérialiste en rapport au réalisé dans un monde sans raison et se réalisant par hasard, ne peut pas plus rendre compte objectivement de l'adaptation des organismes vivants à partir des seules transformations physiques constatées en paléontologie, qu'expliquer que la volonté en acte atteigne au but.

*Si donc l'on veut maintenir la théorie des causes finales, il est indispensable de la pousser plus loin, et de la transporter jusque dans le sein de la nature divine, jusque dans la production même des types divins. Il faut faire commencer la création avant l'apparition réalisée du monde, en découvrir les premiers linéaments jusque dans la vie divine elle-même. Nous admettrons donc une sorte de création première, antérieure à la création du monde, et que nous appellerions volontiers la **création idéale**. Dieu, avant de créer le monde, crée l'**idée** du monde, il crée ce que Platon appelle l'αὐτοζῶον ou le παράδειγμα, à savoir le type idéal qui contient en soi tous les genres, toutes les espèces, tous les individus dont se compose le monde sensible ou réel.*

Le monde des déités est à concevoir intemporellement postérieur à l'univocité de l'Un, mais au sens que l'Un est conséquent, en tant que continuité immanente au monde déifié, et donc immarcescible en transcendant encore ou de plus la variabilité dans le continuum des multiplicités indéfinies d'être, d'avoir et de faire. Après DAMASCIUS,⁹⁸ mais aussi avant de pouvoir être informé de ce qu'on trouve représenté en première partie de la *Cosmogonie d'Urantia*, JANET évoque ainsi deux 'moments': celui de la déité contenue en soi dans son insécable unité existentielle, plénitude à laquelle n'est même pas nécessaire le fait d'être et d'avoir, puis de

98. *Commentaire du Parménide de Platon, et Traité des premiers principes*, (de l'*Ineffable* et de l'*Un*, suivi de la *Triade* et de l'*Unifié*, puis de la *Procession* de l'*Unifié*), Société d'édition «Les belles lettres».

cette unité existentiellement nue ou vide de ce qui peut être et avoir, *sort sans que l'on sache pourquoi (puisque n'étant rien par elle-même, elle n'aurait aucune raison de se déterminer dans un sens plutôt que dans un autre)*, une unité active sous forme d'absolue détermination: l'existentialité hors de soi potentialisant le monde des discontinuités d'être, d'avoir et de faire relativement.

Faire être et avoir, relativement et réciproquement, par réflexion, absorption, diffraction en trois règnes complémentaires entre eux, comme moyen de faire advenir ce qui progresse en réalisation: les **phénomènes physiques** (les propriétés, ce par quoi la conscience d'une altérité de soi arrive), les **phénomènes psychiques** (conscience du choix des moyens par laquelle on mesure la qualification), et **spirituels** (la supraconscience des buts à atteindre afin de pouvoir épuiser le potentialisé dans le réalisé en passant par la détermination des valeurs).

*Si nous appelons ce monde le **verbe** (de Dieu), le logos divin, nous distinguerons donc avec les Alexandrins, avec Philon, deux sortes de verbe ou de logos: le verbe **intérieur**, et le verbe **manifesté**: λογος ενοιαθετος, λογος προφορικος. Il y aura donc toujours un monde idéal et un monde réel, un paradigme et une **copie**. Mais à proprement parler, ce sont là des distinctions purement logiques, empruntées au mode d'action de l'intelligence humaine, pour qui penser et faire sont deux.* Car indépendamment de cette obligation dialectique de la polarisation antithétique du pensé, ces logos discriminés entre intérieur et extérieur ne sont qu'un, analogiquement au chemin vu montant ou descendant, selon la direction de notre regard.

APPENDICE

Dans un riche appendice aux deux livres composant *Les causes finales*, JANET termine en exposant des réflexions complémentaires issues de ses études sur le propos, et il commence par le travail très distingué dès sa première publication: le *Fondement de l'induction* par LACHELIER.

5.1 I — LE PROBLÈME DE L'INDUCTION

L'induction pose en effet un problème si, avec ARISTOTE, nous tenons qu'on ne peut passer d'un genre à l'autre, de la déduction à l'induction. Mais c'est une difficulté ni plus ni moins semblable à celle qui consiste de passer des considérations particulières, à leur généralisation par subsomption. Comme si souvent, la difficulté vient des 'aberrations' tenant à un point de vue particulier, autant dans l'espace que dans le temps. Ce sont eux qui décident des opinions prises ou arrêtées en telles circonstances particulières qui permettent toutes sortes d'affrontements, par manque des repères aux 'coordonnées' absolues entre locuteurs. Pour LACHELIER, la réponse est ontologique, en ce que les causes finales complètent les causes efficientes, dès lors qu'on ne peut expliciter une sorte, sans tenir au moins pour implicite l'autre sorte. Mais dans *Essais de logique*, Ch. WADDINGTON avait traité la même question en allant plus loin. Pour cet auteur, constater que la nature est soumise à des lois, n'implique pas la prétendue majeure retenue par LACHELIER, à savoir que les lois de la nature sont générales et stables. *Prenons pour exemple cette proposition banale: Tous les corps tombent; n'aura-t-il pas pour raisonnement valable, le sophisme que voici: La nature est soumise à des lois. Or, quelques corps tombent. Donc c'est la loi de tous les corps de tomber.»* Le même auteur dit encore avec raison que «si cette croyance à la stabilité des lois était capable de justifier une seule induction, elle les justifierait toutes. L'erreur et la vérité, les hypothèses les plus gratuites et les lois les

plus constantes, seraient également démontrées.» Voilà, en effet, la vraie difficulté. La croyance générale à la stabilité des lois de la nature, fût-elle admise a priori, comme principe, ne peut nous servir de rien pour déterminer aucune loi en particulier. Lors même que j'accorderais que les lois sont constantes, ou, en d'autres termes, qu'il y a des lois (car qui dit loi, dit une règle constante), cela ne m'apprendrait pas que tel phénomène est une loi, par exemple, la chute des corps abandonnés à eux-mêmes. Reste toujours la question de savoir: Comment savons-nous que c'est là une loi? Comment passons-nous du particulier au général? —C'est l'expérience, dira-t-on, qui en décide. —Mais la question revient toujours: car l'expérience ne fait que multiplier les cas particuliers; et je demande encore à quel signe je reconnaîtrai qu'un fait cesse d'être accidentel et devient une loi générale. —C'est par la répétition, dira-t-on? —Mais quelle est donc la vertu de la répétition? et qu'est-ce que le nombre des cas répétés, en comparaison de l'infini, que j'affirme aussitôt que l'induction est faite? Telle est la difficulté persistante, dont nous croyons trouver la solution dans le principe posé plus haut: à savoir que «l'accord et la coïncidence des phénomènes exigent une raison précise, et cela avec une probabilité croissant avec le nombre des coïncidences.»

JANET touche ici un point crucial en reprenant l'*Essai de logique* de Ch. WADDINGTON raisonnant sur le terrain de la philosophie à propos de ce qui consacre la 'croyance' des scientifiques. Rendre compte des lois physiques en passant du particulier au général par le moyen de la multiplication des expériences, s'avère foncièrement irrationnel, puisque qu'on ne trouve indéfiniment en prolongement que la répétition des cas particuliers. La conclusion par le moyen de laquelle on en vient à généraliser quitte conséquemment le domaine des déductions pour investir celui de l'induction. Or c'est par ce biais, celui de la radicalisation des cas particuliers en lois générales, élevées au rang d'absolu en tant qu'elles n'ont pas capacité de varier en rapport avec des phases processuelles dans l'accomplissement de la réalisation du monde, qu'on alimente le dogme du monisme scientifique réduisant l'existence aux transformations de la matière.

Comment, à partir d'un certain nombre de constats d'expérience, ce nombre fut-il grand, peut-on conclure à une loi générale déduite pour agir toujours et partout? Prenons une simple analogie. Le constat de ce que l'eau bout à 100 degrés dans telles conditions physiques n'implique nullement qu'il en est partout ailleurs et que cela arrivera toujours. Pas seulement parce que le nombre d'essais à en contrôler la pertinence ne fait que multiplier le nombre de cas, mais encore attendu que semblable présomption d'atteindre à généralisation fait l'impasse depuis des déterminismes *ad hoc* en tant que moyens relevant du processus de réalisation cosmique, et ainsi tenir la phénoménologie comme pouvant varier adéquatement avec les phases de l'instance performative réalisant progressivement en contenu le Cosmos depuis le processus des complexifications relationnelles instaurées du microcosme au macrocosme.

Du fait que les déductions à propos de l'expérience se font sous couvert d'inductions, un curieux constat s'impose: les lois de la nature sont régies au sein des académies sur le même modèle que celles qui le sont au sein des assemblées décidant des lois sociales. Cela en ce que l'arrêt de la chose jugée trouve sa vérité au nombre de spécialistes à la ratifier. Comprendons bien la portée épistémologique de ce dont on discute à propos de l'induction qu'on assimile par défaut de discernement au déduit de l'expérience pour conclure au général. À l'exemple des lois humaines variant d'une nation à l'autre, et que les gouvernements adaptent selon les besoins des évolutions sociales, pourquoi les lois de la nature ne varieraient pas de même dans le temps et des lieux dans l'Univers si, au contraire des réactions supposées en relation avec un état originel chaotique précisément privé de lois, les lois dans la nature peuvent varier adéquatement avec les états de réalisation mis en rapport avec le contrôle d'une coïncidence avec des effets attendus (c'est le propre des lois)? Il peut être logique de considérer que l'efficacité des lois dans la nature est en rapport à des phases qui sont particulières à son instance de réalisation. Ce n'est vraisemblablement que dans la supposition d'un Univers stable et fixé, donc depuis la privation d'un entendement de sa progression, qu'on peut tenir le raisonnement d'une fixité de telles lois. Mais c'est alors une acception qui ressemble étrangement à la scolastique vaticane acceptant que les choses puissent changer sur Terre, à la condition

que COPERNIC ne touche pas à la représentation de la sphère des fixes conforme au dogme.

Éluder ces questions (comme il est coutumier dans le dogme matérialiste de l'expérimentation scientifique), n'est pas les résoudre. Comment reconnaître qu'une certaine quantité de faits cessent d'être accidentels ou fortuits pour devenir une loi, si d'ajouter une quantité limitée de quelque chose à une autre semblable reste *de facto* indéfiniment en deçà l'infini?

À quel signe reconnaître qu'une suite de cas particuliers relevant d'une série de causes efficientes passe à une loi générale impliquant justement de reconnaître la causalité avec effet attendu? Autant que l'on conçoit ce dont il est question, remarquons bien que recourir aux vertus des *lois* statistiques pour le démontrer ne fait que transporter les *lois* mathématiques de la statistique dans une application à cela qu'on examine par elles, ce qui reste de l'ordre du transfert. Cela est dit semble-t-il avec quelque pertinence en sorte que, dans la rigueur instaurée par les mathématiciens découvreurs, par rapport aux usagers de leurs travaux, l'augmentation du nombre de coïncidences ne peut statistiquement que renforcer la probabilité, aucunement induire le présupposé de généralisation.

Il n'y a pas une loi et deux mesures. *Une éclipse est-elle un présage de calamités publiques?* Pour ce qui est des éclipses on observe une constance, pour autant que les rapports des mouvements des astres ne se modifient pas. Dans le cas des calamités, cette constance peut être mise en défaut. *Or le hasard peut bien amener quelquefois, souvent même, une coïncidence entre une éclipse et un fait aussi fréquent que le sont les malheurs publics; la raison se refuse à admettre que le hasard amène une coïncidence constante et sans exception. Cette coïncidence doit avoir sa raison d'être: la raison, c'est que l'un de ces phénomènes est la cause de l'autre, ou que les deux phénomènes ont une cause commune.* Mais quelle différence quant aux résultats entre les superstitions populaires et de savantes tromperies venant de faire croire à des vérités scientifiques sous couvert de la foi dans la preuve d'expérience, en occultant qu'on puisse statistiquement toujours manipuler des cas d'expérience pour consolider une théorie?

Ce qu'on déduit ne peut satisfaire en toute logique à la notion de loi, au sens d'invariance partout et toujours. Mais il y a pire

en pratique. Dans les disciplines contemporaines, on a connu un glissement jusqu'à ériger en loi ce qui répond à répétition statistique **jusqu'à un certain seuil convenu**, au moyen duquel une probabilité élevée se transforme en certitude en déclarant que *«la part d'incertitude est une quasi-impossibilité»*. Ce pourcentage en reliquat, non pris en compte, fait que l'on en est venu à conclure péremptoirement dans l'absolu. La science des statistiques est devenue très sophistiquée. Dans certaines disciplines, lorsqu'il y a en jeu des questions de pouvoir et d'argent, on use même des statistiques, au nom de la science, en faisant adroitement varier les résultats depuis la modélisation des critères pris en compte.

Ainsi que dit plus haut: rigoureusement parlant, rien ne semble distinguer la légalisation des lois de la nature de celle des lois sociales, sinon les différences de **conventions** propres au sénat en lequel on décide au nom du peuple, et celles qui sont propres aux académies en lesquelles on décide à propos de la nature.

La répétition acquiert une valeur confortant la déduction; procédé qu'on ne saurait assimiler à l'induction. Lorsque l'abbé HAÛY, laissant tomber un morceau de quartz, et qu'observant la cassure, il devine sur-le-champ qu'il vient de découvrir *une loi de la nature*, ce n'est pas en raison d'une répétition d'un certain nombre de cas d'expérience. Il induit que selon toute apparence un minéral se casse par hasard suivant les lois de la géométrie. Ainsi de mille exemples concernant les découvertes. Aussi, du point de vue épistémologique, force est de conclure qu'une fois le rapport établi, l'explication peut s'ensuivre au titre d'évidence, mais il n'y a pas moins de possibilités d'erreur dans l'explication assortie d'une induction, qu'il y en a avec le déduit d'expérience: si différence il y a, c'est précisément au nom d'un dogme.

Entre le déduit et l'induit, nous avons plutôt deux moments, l'un analytique l'autre synthétique. Pour déduire, on présuppose qu'une cause identifiée étant répétée, elle sera suivie des mêmes effets. Pour induire on présuppose que la constance des phénomènes à sa raison d'être en rapport à des lois qui sont nécessaires pour rendre compte de certains processus réalisateurs, **en sorte que tout le temps durant lequel les conditions ne varient pas, un même phénomène, pour la maintenance ou la subsistance des états du réalisé, continuera d'obéir à la même loi**. Liminairement à cette

condition de **relativité circonstancielle**, la preuve de la constance dans la répétition des phénomènes semble applicable à l'expérience. Mais cette démonstration dégage les éléments spéculatifs de leur impossibilité d'advenir depuis toujours et pour toujours sans raison, dès lors que l'on conçoit que la moindre organisation dans le règne de l'animé, et le moindre ordre dans la nature inerte de l'inanimé, impliquent des effets attendus depuis de telles lois.

Une disposition qui rend compte de l'induction comme étant complémentaire des déductions, mais qui n'explique pas encore la finalité: les causes suivies d'effets attendus en raison de l'application des lois rendant compte de la faisabilité du processus réalisateur, quand le principe des lois ne peut pas résulter sans raisonnement tautologique de la causalité efficiente. En effet, si le nouvellement réalisé provient non pas des chaînes de causalité parallèles entre elles, mais de complexifications issues de leurs rapports, et si ce moyen n'a pas de raison dans le phénomène, alors il faut trouver ailleurs cette raison, car sans cela, ce serait reporter le problème de même que précédemment à devoir rester indéfiniment sans solution.

Pour solution envisageable, il nous faut d'abord déplacer la proposition d'une rencontre fortuite et accidentelle, dans son rapport à la responsabilité des complexifications relationnelles réalisant le monde depuis des raisons. Donc conjointement au déduit de l'expérience, induire des effets attendus par lesquels on est à pouvoir entendre le réalisé par le biais de la complexification des relations. Mais c'est alors à concilier les opposés du même: d'un côté le réalisé *a posteriori*, de l'autre le réalisable *a priori*. Et **c'est en cela que l'ontologie de l'être est d'abord introduite afin de pouvoir rendre compte de ce qui devient au monde**. Car l'objection n'arrive à tenir la causalité efficiente responsable de la conservation des états acquis par réaction, que de façon isolée des causes finalisatrices par action en vue d'effets réalisateurs, et en sorte que les effets visant la maintenance des états d'être, d'avoir et de faire soient concomitants aux effets réalisateurs du potentialisé dans le réalisé. Dans cette disposition, nous pouvons penser qu'il y a progrès conceptuel à ne pas tenir le monde *ex nihilo* pour cause de n'apercevoir que la seule causalité stochastique relevant du hasard, c'est-à-dire tenir toutes transformations dans la nature

isolées de ce qui les génère ontologiquement. Or les choses ne pouvant advenir depuis les conditions qui précèdent, on ne peut rendre compte de la génération dans le réalisé qu'à conjoindre le principe de transformation dans les prédicats d'être, d'avoir et de faire, en rapport à des présupposés existentiels qui, eux, sont sans attribution, mais rendent compte ontologiquement du principe de génération.

Je peux dire que le hasard, s'il est virtuellement cause de quelque chose, ne peut l'être qu'au titre des coïncidences. [...] *s'il ne vous répugne pas de dire que l'harmonie extraordinaire, et la finalité accablante qui se manifeste dans les sexes, ne sont qu'un résultat de causes mécaniques concomitantes, je ne vois pas pourquoi je ne dirais pas que la constante corrélation de la chaleur et de la dilatation, des nuages et de la foudre, des vibrations et du son, ne sont que de pures rencontres, des coïncidences accidentelles de certaines causes mécaniques agissant séparément chacune dans leur sphère sans aucun accord, ni action réciproque, et parfaitement étrangères l'une à l'autre.*

À défaut d'une véritable intelligence des raisons portant sur l'expérience de connexions entre des chaînes de causalités fondées sur des réactions physiques, nous admettons un égal droit d'expliquer les choses depuis des différences de points de vue (le point de vue qui entraîne qu'on puisse déduire que le chemin monte, aussi bien que déduire qu'il descend, selon la direction dans laquelle on regarde, ou selon le lieu où l'on est à regarder). Les causes visant des effets attendus sont peut-être subjectives à ne pouvoir se justifier par l'expérience physique, mais l'objectivité de cette expérience faite à propos du monde extérieur, postulat indispensable à la science, n'en est pas moins à devoir rester seconde en philosophie, puisqu'on l'y pose indirectement au *Cogito étendu*. Ce ne peut être que par analogie à l'expérience de soi qu'il devient possible d'appliquer à notre altérité des présomptions de ressemblance, voire une identité relative en rapport à la pluralisation des individuations d'être, et de ce qui est en tant que chose, en prolongement de l'être.

On ne doit donc pas reprocher au principe de finalité d'être un point de vue subjectif et invérifiable, puisque cela est aussi vrai de la causalité efficiente. Si l'on nous dit que l'expérience a fait

connaître de plus en plus des liaisons constantes, nous dirons que la même expérience nous a fait connaître de plus en plus des rapports de finalité. Les premiers hommes et les premiers sages, Socrate par exemple, n'étaient frappés que des buts les plus apparents: les jambes sont faites pour marcher, les yeux pour voir, etc. Mais à mesure que la science a approfondi l'organisation des êtres vivants, elle a multiplié à l'infini les rapports de finalité. Si l'on dit que l'on a supposé de fausses causes finales, nous répondrons qu'on a supposé de fausses causes efficientes. Si l'on nous montre, dans la nature, des choses dont nous ne connaissons pas le but, nous répondrons qu'il y en a une infinité dont nous ne connaissons pas la cause; que si même il y en a qui jurent en apparence avec le principe de finalité, par exemple les montres, il y a aussi des phénomènes qui ont pu paraître aux esprits peu réfléchis échapper aux lois ordinaires de la causalité, à savoir les prodiges et les miracles. Enfin, de même que l'enchevêtrement des causes limite l'action de chacune d'elles, et nous empêche souvent de les isoler, de même l'enchevêtrement des fins peut bien aussi les contrarier et les enchaîner de manière à ne pas nous permettre de les démêler avec précision. En un mot, il y a parité parfaite entre la finalité et la causalité; et celui qui nie la première pourrait tout aussi bien nier la seconde.

5.2 III — LESAGE, DE GENÈVE, ET LES CAUSES FINALES⁹⁹

Le propos est ici à distinguer des finalités intermédiaires arrivant d'expérience, comme moyen d'entendre une finalité indépassable par suite de la coïncidence entre la réalisation perfectionnée et son projet. L'analyse des instances d'une réalisation conduit à se représenter la fin comme la synthèse des instances intermédiaires.

Le projet considéré en tant que l'intelligence l'a connu et voulu avant son accomplissement qui dépend alors plus que du choix des moyens pour sa réalisation, sanctionne l'instance pouvant s'appuyer sur une multitude d'agents corrélés entre eux en vue de l'effet final attendu en commun.

99. Je passe sur l'appendice II par lequel JANET examine la loi de CUVIER, en ce que nous la retrouvons en annexe IV, pour sauter directement à la présente annexe III.

C'est dans ce sens que toutes les causes intermédiaires, comme moyens d'exécution, conduisent au concept de finalité. Lorsqu'en rapport à la séquence des moyens d'exécution, l'ordre advient à surdéterminer un désordre relevant de l'entropie, le moyen le plus immédiat sanctionne la continuation de celui instauré et projeté pour y faire suite en tant que fin prochaine, quand tous les autres moyens qui suivent et rapprochent d'autant du but supposent une fin dernière. Du fait que pour tout processus réalisateur, la fin soit subordonnée à des moyens, c'est dans cette disposition que des accidents peuvent contrarier l'échéance du but par des résultats contraires au projeté. Entendons bien: contrarier l'échéance des réalisations selon des circonstances et depuis le potentialisé, pas annihiler cette réalisation. Car en référence au principe de conservation allant avec le processus de transformation et au moyen duquel on postule par exemple l'équivalence entre énergie et matière, le potentialisé est dans l'absolu obligatoirement finalisable en réalisations d'être et d'avoir à partir de la réversibilité tout au long de la chaîne entre ce qui reste de potentialisé dans les états d'une réalisation à entropie finie (ni nulle, ni infinie).

Reste que ce qu'on juge dans la diversité des opinions concerne une disposition qui se réfère à l'expérience directe de soi, qu'on peut appliquer indirectement par des présupposés analogiques aux autres que soi. En quoi consiste ce transfert analogique? Je reprendrais pour le montrer un exemple déjà avancé par ailleurs.¹⁰⁰ De fait et en pratique, lorsqu'on applique indirectement aux autres l'expérience qu'on a directement de soi, cela participe de notre **faculté de réattribution** depuis ce que voici. Si un technicien réalise un objet technique, par exemple un poste de radio, ou qu'un artiste réalise un objet d'art, par exemple un poème, les informations sur ces réalisations-là faites par un observateur en éprouvant la sensibilité matérielle, recevront des *ré*-attributions proprioqualivalorielles qui comporteront des différences (des inidentités) avec les attributions octroyées par leurs promoteurs qui sont en la circonstance aussi les réalisateurs. Cela est en ce que celui qui perçoit un objet réalisé, s'il entreprend de l'apprécier dans une communication inexhaustive au réalisateur, octroiera des attributs différents à la même chose, sauf hasard probabiliste.

100. *Pour une métascience*, § 2.15 Sur la relativité de nos attributions.

L'importance des inidentités, sauf hasard probabiliste, mesure alors une différence entre le **savoir-faire-être** du réalisateur et le **savoir-être-fait** du témoin de la réalisation.

C'est ainsi que face à un récepteur de radio, un homme primitif dont les idées et les idéaux n'auraient jamais été confrontés à notre présente culture, et cela malgré des informations physiques sur l'objet réputées également tangibles (c'est-à-dire exprimant une perception phénoménique que nous considérerons apparentées à ce que peut être celle de l'expérimentateur scientifique à propos de l'Univers), sera-t-il en mesure de réattribuer au dit poste de radio, les propriétés, les qualités, ainsi que les vertus conférées à ce poste de radio dans la culture d'accueil? Certainement pas. L'évidence est si bien consensualisable que je n'insisterai pas.

Or c'est un même processus par lequel on juge l'Univers. Depuis le principe de limitation de la réalité aux champs des préoccupations humaines, nous pouvons considérer la relative objectivité scientifique à propos des événements de l'Univers, et déclarer que la réalité tangible du Cosmos physique se limite à ce que l'humanité a la capacité d'en exploiter pour son propre compte. En généralisant, nous pouvons faire dès lors l'hypothèse qu'un être dépassant de beaucoup le niveau actuel de l'évolution humaine et qui, par conséquent, est censé se trouver animé par un {vouloir-savoir-pouvoir} plus universel, a une capacité *ré-attributive* pouvant surajouter même aux attributions octroyées par les inventeurs de l'objet qu'on vient de donner en exemple. Cela est possible si l'on entend que les travaux d'objectivation, de subjectivation et de suggestivation (travaux opérés dans une instance performative des libres déterminations personnelles) ont des niveaux d'entropie psychique diminuant en proportion des degrés de la participation de soi synergique au projet de l'Univers. Donc, pas seulement en ce qui est des propriétés environnementales (objectivation), mais également pour les qualifications réalisatrices (subjectivation) et des vertus actales (suggestivation) visant la finalisation de ce qui est en cours de réalisation pour épuiser progressivement le potentialisé en tout moment de l'actualisé durant le processus de réalisation cosmique. Il ne faut pas oublier que lorsque nous imaginons, puis réalisons des applications auxquelles nous conférons des valeurs, nous surajoutons des attributs aux matériaux

transformés. Telles sont les activités de l'ingénieur réalisant une machine, aussi bien que celles du jardinier réalisant de nouvelles variétés végétales. Ces activités-là sont qualificatives, en ce sens qu'elles surajoutent aux propriétés déjà réalisées, **de nouvelles propriétés répondant aux critères valoriels justifiant un surcroît de dépenses qualificatrices.**

Une nouvelle catégorie de chercheurs, nouvelle en ce que ces chercheurs situeront la nature humaine autant entre des réalités substratives, que superstratives, comprendront que cette situation médiane a des conséquences intellectuelles en tout point identiques à celles de l'insecte xylophage qui a bien l'expérience sensible du bois de la charpente le nourrissant (substance, forme et étendue), mais sans pouvoir, aussi, connaître la charpente.

La 'charpente' de l'Univers se pose de même en tant que des réalités contractuelles participent de fonctions cosmiques pouvant différer de celles qui impliquent l'environnement anthropocentrique. Et c'est par cela que l'on saisit que l'information scientifique de la constitution objective du monde sera toujours insuffisante, puisque, ainsi que l'insecte xylophage, même à posséder une expérience exhaustive de la forme et des dimensions de l'Univers (de la répartition d'un contenu structurel et des caractéristiques fines de ce contenu), nous ne pouvons que rester ignorants de sa réalité superstrative. Autrement dit, nous connaissons encore le Cosmos en tant que possibilité d'une 'nourriture' anthropomorphique, donc en relation à nos seuls besoins, c'est-à-dire d'une façon ni plus ni moins analogue à celle des habitants du bois d'une charpente réalisée en tant qu'œuvre humaine. Aussi est-ce bien ces analogues à l'expérience de soi aux autres qui sont semblables à soi, qui servent dans leur extension à pouvoir rendre compte de la réalisation du monde. Comprendre semblable réalisation suppose qu'on entende que toutes les fins intermédiaires se posant en tant que des moyens, nous rapproche d'une fin dernière épuisant les potentialités de réalisation dans le critère de perfectionnement donnant une correspondance finalisée entre l'état du réalisé et son projet, même à ne pouvoir connaître par expérience la surnature de son auteur, ni ses raisons.

Le problème ici soulevé est de savoir s'il est logique de conclure de la ressemblance à la différence, pour établir un signe d'objectivité depuis le principe découvert par G. SAINT-HILAIRE et qui est resté tel dans les disciplines scientifiques en tant que loi des *connexions*.

Le propos d'une loi des connexions est à rapprocher de ce qu'on a sauté avec l'appendice II: la loi des *corrélations* de G. CUVIER, en raison de ce que ces deux lois contiennent l'une et l'autre toute la philosophie zoologique de ces deux illustres naturalistes.

La loi de corrélation repose sur l'idée si simple et si évidente, que dans un être organisé toutes les parties doivent être d'accord ensemble pour accomplir une action commune. La loi des connexions, de son côté, repose sur ce fait qu'un organe est toujours dans un rapport constant de situation avec tel autre organe donné, lequel à son tour est dans un rapport constant de situation avec un autre; de sorte que la situation peut servir à reconnaître l'organe, sous quelques formes qu'il se présente.

Remarquons la différence des connexions aux corrélations. La corrélation est un rapport d'action, de coopération, de finalité. La connexion est un rapport tout physique, tout mécanique de position, d'engrenage en quelque sorte. Dans une machine, les parties les plus éloignées peuvent être en corrélation: les seules qui s'avoisinent et s'adaptent ensemble, sont en connexion, du moins selon le langage de G. Saint-Hilaire. Or, les connexions paraissent, à ce grand anatomiste, bien plus intéressantes que les corrélations. Si vous négligez ce lien physique qui attache, suivant une loi fixe, un organe à un autre, vous vous laisserez surprendre par les apparences; vous attacherez une importance exagérée aux formes des organes et à leurs usages; et ces différences si frappantes pour les yeux superficiels, vous cacheront l'essence même de l'organe: les analogies disparaîtront sous les différences: **on verra autant de types distincts que de formes accidentelles. l'unité de l'animal abstrait qui se cache sous la diversité des formes organiques s'évanouira.** Le fait que les corrélations soient un aspect des connexions pourrait sans doute résoudre les divergences doctrinales dans l'interprétation des observations entre partisans du darwinisme et partisans du lamarckisme.

La citation du philosophe indien SANKHYA insérée dans le texte sur les causes finales, donne à JANET l'occasion de faire connaître *une belle et originale application du principe des causes finales dans la philosophie indienne; nous la trouvons dans l'exposition du système Sankhya, faite par M. Barthélemy Saint-Hilaire.*¹⁰¹

*D'ordinaire, la cause finale, depuis Socrate jusqu'à Leibniz, a servi à prouver l'existence de Dieu. Dans le système de Kapila, que l'on appelle le **Sankya athée** (en opposition du système de Patandjali ou **Sankya théiste**), les causes finales sont employées à prouver l'existence de l'âme.*

«L'âme existe, est-il dit dans la Sankya Karika,¹⁰² parce que ce vaste assemblage des choses sensibles n'a lieu que pour l'usage d'un autre: (consociatio propter alius causant fit.)»

Tout comme dans l'argument physico-théologique, le recours à l'ordre dans le monde sensible, son harmonie dans la combinaison structurelle de ses éléments, fit qu'on s'arrêta historiquement à conclure aux rapports qu'ont les choses avec l'âme. L'âme peut être considérée au minimum comme l'agent de l'animique qui fait l'animation de la multiplicité quasi indéfinie des êtres qui sont à l'origine de ce qui est par le moyen des choses arrivant du fait des êtres. Mais c'est avant qu'on ressente encore le besoin de remonter jusqu'à l'existence d'un démiurge: il est nécessaire pour rendre compte de la source ontologique des êtres par qui les choses sont. Ceci est à représenter dans le développement originel du Sankhya un concept pouvant rendre compte du monde sans avoir encore besoin d'une origine théologique, et qu'on pose par conséquent à mi-chemin entre la doctrine matérialiste et les dogmatiques religieuses. La philosophie de SANKHYA aborde alors un trait d'union entre le matérialisme dur et pur ne reconnaissant que l'existence physique, jusqu'à réifier même la nature des êtres (les

101. *Mémoires sur la philosophie Sankhya*, par Barthélemy ST.-HILAIRE (Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, tome VIII).

102. La *Sankhya Karika* est un abrégé en vers de la doctrine de KAPILA. —On possède en outre le *Sankhya paratchana*, qui est attribué à KAPILA lui-même. M. Barthélemy ST.-HILAIRE nous a donné une traduction française de la Karika, et M. LASSEN une traduction latine. —En outre, M. WILSON, dans un mémoire dont M. Barthélemy ST.-HILAIRE a fait largement usage, nous a donné la traduction d'un commentateur indien de la Karika, nommé GAUDAPADA, qui est du VIII^e siècle de notre ère.

concevoir en tant que choses par réduction à leurs substrats), et la métaphysique imposant, à partir de la conjonction de POURQUOI à QUI du questionnement philosophique et sa réponse ontologique, d'inclure la surnature d'un démiurge comme ordonnateur originel des événements du monde à partir des êtres. En quelque sorte, l'âme rend compte par le vouloir des êtres de ce que sont les choses du monde. Un registre médian entre les inductions de l'entendement d'une surnature, et les concepts qui réduisent l'existence, au travers des déductions de l'expérience particulières à l'avènement scientifique partant de QUOI, mais s'arrêtant sur l'explication répondant à COMMENT.

Le présupposé philosophique à l'origine du Sankhya renverse les données du raisonnement: *La majeure n'est pas: tout ouvrage suppose un ouvrier, c'est-à-dire quelqu'un qui l'a fait; mais: tout ouvrage suppose quelqu'un pour qui il a été fait. On prouve cette majeure, comme dans les écoles de l'Occident, par des exemples empruntés à l'industrie humaine: «Un lit suppose quelqu'un **pour qui** il est fait; le corps de même est fait **pour l'usage** de quelqu'un.»*¹⁰³

Une forme dérivée de l'argumentaire qui précède sert encore à prouver l'existence de l'âme: *«Il faut qu'il y ait un être pour jouir des choses; **esse debet qui fruitur,**» ce qui est expliqué dans le Commentaire par ces mots: «Les choses sont faites pour qu'on en jouisse; les choses visibles pour être vues. Il faut un convive pour goûter les saveurs des mets.»*

Depuis ce point de vue médian partant des êtres, la question est: *Quel est donc le rôle de l'âme dans la nature? Elle est «un témoin, un arbitre, un spectateur; **testis, arbiter, spectator.**» Elle est, dit le commentateur, «comme un mendiant qui traverse la vie, comme un voyageur qui se déplace sans tenir aux lieux qu'il visite, comme l'ascète qui contemple les travaux du villageois sans y prendre part.»*

103. Il semble même que ce soit là la vraie forme du principe des causes finales. Car dire: «tout ouvrage suppose **un ouvrier,**» c'est conclure à la cause efficiente plutôt qu'à la cause finale. Il est plus exact de dire, comme les Indiens: «toute combinaison suppose **un but,**» sauf à conclure ensuite, par un second principe: «tout ce qui est fait pour un but suppose un ouvrier, c'est-à-dire une cause intelligente.» (Voir chap. préliminaire).

Une question qui, comme toujours, implique précisément d'adapter le sanctionnement du jugement intellectuel en tant que la réponse circonstancielle au 'point de vue' particulier dont il est question. *Tandis que dans la philosophie occidentale, le principe des causes finales est employé à démontrer l'existence d'une cause active et productive, ici elle sert à prouver l'existence d'un **contemplateur** qui assiste au spectacle de l'univers, sans s'y mêler, sans y agir.* Car l'âme, dans le contexte de la philosophie indienne, est essentiellement sensible et inactive. Et c'est à l'opposé ou par compensation que le corps matériel est en soi essentiellement insensible et actif. [...] *c'est par son union à l'âme que le corps paraît sensible. «Le corps, dit le commentateur, paraît sensible sans l'être; comme un vase rempli d'un liquide chaud, paraît chaud, d'un liquide froid, paraît froid [...] L'âme paraît active sans l'être; comme un homme mêlé à des voleurs sans l'être lui-même, paraît coupable et ne l'est pas.» — C'est, dit la Karika, «l'union du boiteux et de l'aveugle.»*

On voit la raison de l'union de l'âme avec le corps ou avec la nature: par cette union, la nature a un but, et une raison d'être; par elle, l'âme prend conscience d'elle-même.

«L'âme, en s'unissant à la nature, n'a qu'un seul objet, c'est de la contempler et de la connaître: c'est cette connaissance qui est la condition de son salut. Contempler la nature, c'est en jouir. La nature serait sans but s'il n'y avait un être pour en jouir et la contempler [...] Sans l'âme qui connaît et qui pense, la nature serait comme si elle n'était pas; sans la nature, l'âme, dans son isolement, serait bien voisine du néant; par leur union, l'univers vit et existe; et l'âme prend conscience de soi.»

C'est à cette condition que l'âme reste un élément du processus de réalisation du Cosmos. Durant toute l'instance de réalisation dynamiquement performative conjoignant en opposition des forces physiques à des efforts psychiques et des luttes spirituelles, nous seront peut-être à devoir nous départager entre ceux qui concluent que le chemin monte, alors que d'autres verront qu'il descend. Cependant que si la finalité est potentialisée dans cette instance processuelle là, c'est de façon telle que nous sommes à devoir poursuivre: ... *si la nature est faite pour être contemplée par l'âme, l'âme est-elle faite exclusivement pour contempler la nature? Non*

sans doute, au contraire: «il vient un moment où l'âme rassasiée désire être délivrée du lien qui l'enchaîne; mais cette délivrance ne peut avoir lieu qu'après avoir été d'abord unie à la nature [...] L'évolution de la nature n'a donc pour but que la libération des âmes individuelles; et la nature agit en cela pour une autre, comme si elle agissait pour elle-même.»

De là une théorie admirable, celle du désintéressement de la nature qui ne travaille que pour une autre que soi, et sans rien recevoir en retour: «La nature n'agit que pour amener la libération de l'âme. Mais l'âme ne rend rien à la nature, celle-ci agit pour un autre avec désintéressement; elle est comme une personne qui négligerait ses propres affaires pour celles d'un ami; s'il ne s'agissait que d'elle seule, la nature resterait dans l'inertie; mais pour l'âme, elle déploie une activité infatigable.»

Cependant, cette théorie d'une activité inconsciente de la nature travaillant dans l'intérêt de l'âme, provoquait une grande difficulté. D'une part, en effet, comment la nature étant aveugle, peut-elle se diriger pour procurer le bien de l'âme? De l'autre, comment l'âme étant inactive, peut-elle agir sur la nature? La philosophie indienne rencontrait là, sous une forme très particulière, le grand problème de l'union de l'âme et du corps, de la nature et de l'esprit; c'est par là que l'idée théiste, jusqu'alors très effacée, s'est introduite dans la philosophie Sankya. Il faut à la nature, non pas un ouvrier, mais un guide. On voit que c'est encore le principe des causes finales qui a produit cette conséquence: «Soit que l'évolution de la nature ait lieu pour la nature même, dit un commentateur indien,¹⁰⁴ soit qu'elle ait lieu pour un autre qu'elle, c'est toujours un principe intelligent qui agit. La nature ne peut être sans rationalité, et il y a nécessairement un être intelligent qui dirige et domine la nature. Les âmes, tout intelligentes qu'elles sont, ne peuvent dans leur individualité diriger la nature, parce qu'elles ne connaissent pas son caractère propre et essentiel. Il faut donc qu'il y ait un être qui voie toutes choses et qui soit le souverain de la nature. Il faut un Dieu (Isvara).»

Mais cette interprétation est relativement récente; et dans le Sankya de Kapila, la nature, comme dans Aristote, est

104. Vatchespati Misra. — Voir WILSON, p. 168.

inconsciente; elle agit pour le mieux, sans savoir ce qu'elle fait. «De même que l'action du lait qui ne sait pas ce qu'il fait, est la cause de la croissance du veau, de même l'action de la nature est la cause de la libération de l'âme.»

De quelque manière que se fasse cette prédétermination de la nature à la délivrance de l'âme, toujours est-il, et c'est le point capital de la doctrine indienne, **que la nature n'a pas sa fin en elle-même** et qu'elle n'existe que dans l'intérêt de l'âme.

[...] quoique nous ne trouvions point dans les textes l'explication de cette difficulté (c'est-à-dire ce qui fait difficulté pour l'enchaînement de l'âme à la nature qui est aussi cause de sa délivrance), cependant il est permis de penser que l'âme, sans son union à la nature, resterait à l'état enveloppé et inconscient; que l'union avec la nature lui est nécessaire pour lui donner la conscience d'elle-même par la contemplation et la connaissance qu'elle en prend, par la distinction du moi et du non-moi: «La nature semble dire à l'homme: voilà ce que je suis: tu es autre que moi.» Or cette conscience que l'âme prend d'elle-même est pour elle le premier degré de la délivrance. Elle apprend à se distinguer de la nature, à s'opposer à elle, à s'élever au-dessus d'elle; et dès lors la nature n'a plus rien à lui apprendre, rien à faire pour elle: «On dirait un créancier et un débiteur qui ont réglé leurs comptes.» Ajoutons, pour compléter cette théorie, que la libération, dans la philosophie indienne, a deux degrés: dès cette vie, et après la mort. Dans le premier cas, l'âme, quoique libre et devenue indifférente à la nature, reste unie au corps, «comme la roue du potier tourne encore après l'action qui l'avait mise en mouvement.» Dans le second cas, l'âme se sépare du corps, et le but étant atteint, la nature cesse d'agir: C'est alors que «l'esprit obtient une libération qui est tout ensemble définitive et absolue.» C'est cet état suprême que les Bouddhistes ont appelé plus tard Nirvana, et sur lequel tant de controverses se sont élevées.

Pour approfondir cette connaissance, voir le texte du Sankhya sur Wikipédia en langue anglaise (dont on peut demander la traduction à Google). Le Sankhya représente la plus ancienne école de philosophie indienne traitant de l'opposition **temporelle** du même sous les deux aspects radicalement opposés que sont la matière et

l'esprit: *Prakriti* (la nature du règne de l'inanimé) et *Purusha* (la nature du règne de l'animé).

5.5 VI — LEIBNIZ ET LES CAUSES FINALES — LES LOIS DU MOUVEMENT¹⁰⁵

Voici maintenant l'appendice qui justifie à lui seul que se produise, pour l'essentiel, l'inévitable accordement métascientifique se situant en prolongement de l'opposition historique qui promut l'analyse dans une séparation doctrinale entre physique et métaphysique du monde.

*La philosophie ancienne tout entière, depuis Socrate jusqu'à et y compris Platon et son école, à l'exception seulement des épicuriens, est dominée par le principe des causes finales. La philosophie moderne, au contraire, depuis Bacon, semblait invoquer exclusivement le principe des causes physiques et des causes efficientes. Bacon les renvoyait à la métaphysique. Descartes les omettait même en métaphysique. Spinoza les proscrivait absolument. Tandis que Socrate, dans le Phédon, reproche aux physiciens d'Ionie, même à Anaxagore, de tout expliquer par les causes matérielles, au lieu d'invoquer le principe du bien, Bacon, dans le **De augmentis**, reproche aux physiciens d'invoquer des causes morales arbitraires pour se dispenser de chercher les causes réelles: et ce dialogue entre ces deux tendances, ces deux méthodes, ces deux philosophies, semble se perpétuer indéfiniment.*

Le rôle de Leibniz, dans cette question comme dans toutes les autres, est un rôle de conciliateur. Sa méthode consiste à lier ces deux sortes de causes, et à expliquer les choses à la fois par les causes efficientes et par les causes finales, les deux séries n'étant que le renversement l'une de l'autre. À ce point de vue, Leibniz est le père de la philosophie allemande moderne, qui, depuis Kant et y

105. L'espace nous manque ici, aussi bien que les connaissances, pour une exposition critique des vues de Leibniz en cette matière: en particulier, sa théorie des lois du mouvement exigerait, pour être interprétée et discutée avec précision, le concours d'un mathématicien, d'un physicien et d'un philosophe. Nous nous sommes contentés, et ce sera déjà un résultat utile, de recueillir en les classant et en les coordonnant, les textes les plus importants qui se rapportent à cette question. Nous avons également résumé, en historien et en témoin plutôt qu'en juge, la célèbre théorie de Maupertuis sur le **Principe de la moindre action**.

compris Kant, a toujours admis concurremment le règne des causes efficientes et le règne des causes finales.

1° Conciliation des causes efficientes et des causes finales.

«J'ai trouvé, dit-il, à propos d'insister un peu sur ces considérations des causes finales, des natures incorporelles, et d'une cause intelligente avec rapport aux corps, afin de purger la philosophie mécanique de la **profanité** qu'on lui impute, et d'élever l'esprit de nos philosophes des considérations matérielles à des méditations plus nobles.»¹⁰⁶

«Je trouve que la voie des causes efficientes, qui est plus profonde, et en quelque façon plus immédiate et a priori, est en récompense assez difficile quand on vient au détail. Mais la voie des finales est plus aisée, et ne laisse pas de servir souvent à deviner des vérités importantes et utiles.»¹⁰⁷

«Il est bon de faire cette remarque pour concilier ceux qui espèrent expliquer mécaniquement la formation de la première tissure d'un animal, et de toute la machine des parties, avec ceux qui rendent raison de cette même structure par les causes finales. L'un et l'autre est bon, l'un et l'autre peut être utile [...] et les auteurs qui suivent ces routes différentes ne devraient point se maltraiter. Car je vois que ceux qui s'attachent à expliquer la beauté de la divine anatomie se moquent des autres qui s'imaginent qu'un mouvement de certaines liqueurs fortuites a pu faire une si belle variété de membres, et traitent ces gens-là de téméraires et de profanes. Et ceux-ci au contraire traitent les premiers de simples et de superstitieux, semblables à ces anciens qui prenaient les physiciens pour impies, quand ils soutenaient que ce n'est pas Jupiter qui tonne, mais quelque matière qui se trouve dans les nues. Le meilleur serait de joindre l'une et l'autre considération.»¹⁰⁸

«Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des

106. Disc, de *Métaphysique*. (Nouvelles lettres et opuscules de LEIBNIZ, par F. de CAREIL, Paris, 1857), p. 358.

107. Ibid., p. 357.

108. Disc, de *Métaphysique*, p. 354. (Lettres et opuscules inédits, publiés par Foucher DE CAREIL, Paris, 1857.)

causes efficientes et des causes finales sont harmoniques entre eux.»¹⁰⁹

«Je tiens au contraire que c'est là où il faut chercher le principe de toutes les existences et des lois de la nature... car **l'effet doit répondre à la cause; et il est déraisonnable d'introduire une intelligence ordonnatrice des choses, et puis au lieu d'employer sa sagesse, de ne se servir que des propriétés de la matière pour expliquer les phénomènes** [...] comme si pour rendre raison d'une conquête qu'un grand prince a faite, [...] un historien voulait dire que c'est parce que les petits corps de la poudre à canon étant délivrés à l'attouchement d'une étincelle, ils se sont échappés avec une vitesse capable de pousser un corps dur et pesant contre les murailles de la place [...] Mais, dit-on, en physique on ne demande point pourquoi les choses sont, mais comment elles sont. Je réponds qu'on y demande l'un et l'autre [...] Je voudrais qu'on se servît encore de cette méthode en médecine. Le corps de l'animal est une machine en même temps hydraulique, pneumatique et pyrobolique.»¹¹⁰

«Aussi ne veut-il point que son Dieu agisse suivant quelque fin, sous ce prétexte que nous ne sommes pas capables de découvrir les fins, au lieu que Platon a si bien fait voir que la véritable physique est de savoir les fins et l'usage des choses [...] **c'est pourquoi la considération de l'usage des parties est si utile dans l'anatomie.**»¹¹¹

Mais ce n'est pas seulement dans un cas particulier de l'optique que Leibniz jugeait utile l'emploi des causes finales, ou du moins en croyait l'application légitime: c'était d'une manière bien plus générale, dans les principes mêmes de la physique et de la mécanique. Partout, et dans mille passages différents, Leibniz oppose les lois du mouvement déduites de la seule géométrie, et de la pure mécanique, telles que les ont imaginées les cartésiens, et les lois du mouvement fondées sur la métaphysique, telles qu'il les a établies lui-même, les unes reposant sur la nécessité brute; les autres sur la convenance.

...

109. *Monadologie*, 79.

110. *Réponse aux Réflexions d'un anonyme*, XLIX, Erdmann, p. 143.

111. *Lettres et opuscules*, etc., p. 5.

4° Le mécanisme et la métaphysique — Les lois du mouvement.

«**Pour justifier les règles dynamiques, il faut recourir à la métaphysique réelle et aux principes de convenance qui affectent les âmes** et qui n'ont pas moins d'exactitude que ceux des géomètres.»¹¹²

Ce n'est pas que Leibniz répudie la grande idée cartésienne, que tous les phénomènes particuliers doivent se déduire de la mécanique et s'expliquer par les lois du mouvement. Dans l'explication des phénomènes particuliers, il ne faut pas comme Malebranche et Sturm faire intervenir un **deus ex machina**, ni comme Henri Marus, invoquer des **archées** ou des principes **hylarchiques**; mais tout doit s'expliquer physiquement et chaque phénomène se rattacher au précédent, selon des lois constantes. Mais si la nature entière s'explique par le mécanisme et les mathématiques, le mécanisme lui-même doit être puisé à une source plus profonde, et avoir des raisons métaphysiques.

Bien que JANET ne soit pas éloigné de conclure sur un même entendement, je crois quant à moi préférable de changer le '*il ne faut pas*', par *il faut* au contraire tenir compte et intégrer ces choses en ce qu'elles ne peuvent être contradictoires qu'en apparence; chacune étant susceptible de trouver à terme sa place comme participation à ne pas exclure ce qu'on y oppose. Le *deus ex machina* de MALEBRANCHE, autant que le principe archétypal de Henri MARUS peuvent trouver, étant mis à leur places dans l'ensemble, des niveaux de signification pour la compréhension du tout, dès lors que l'identité du tout ne peut s'atteindre non seulement qu'au delà le signifié avec chaque élément examiné en soi séparément, mais encore par delà leur possibilité complexificatrice.

[...] «**Tout se fait dans le monde selon les lois non seulement géométriques, mais métaphysiques, c'est-à-dire non seulement selon les nécessités matérielles mais selon les nécessités formelles, et cela non seulement en ce qui concerne généralement la raison du monde (raison qui ne peut se trouver que dans la tendance du possible à l'existence); mais si nous descendons aux dispositions spéciales, nous voyons les lois métaphysiques de cause, de puissance et d'action appliquer un ordre admirable dans toute la**

112. Examen du P. Malebranche, Erdmann, p. 695.

*nature et prévaloir même sur la loi purement géométrique de la matière.»*¹¹³

*«J'ai déclaré plus d'une fois que le mécanisme lui-même ne découle pas seulement de la matière et des raisons mathématiques, mais d'un principe plus élevé et pour ainsi dire d'une source métaphysique.»*¹¹⁴

*«Quand je cherchai les dernières raisons du mécanisme et des lois du mouvement, je fus surpris de voir qu'il était impossible de les trouver dans les mathématiques et qu'il fallait retourner à la métaphysique. C'est ce qui me ramena aux entéléchies, et du matériel au formel, et me fit enfin comprendre après plusieurs corrections et avancements de mes notions, que les monades, ou les substances simples, sont les seules substances véritables, et que les choses matérielles ne sont que des phénomènes, mais fondés et bien liés.»*¹¹⁵

Suit l'interrogation de FONTENELLE sur le propos de savoir si les structures géométriques reposent sur les mouvements arbitraires des éléments matériels situés au niveau de la strate inférieure de l'ainsi composé; autrement dit, si ce sont ces corps élémentaires qui renferment les causes matérielles de ce qui est formé. Dit d'une autre façon, savoir si ce sont les nécessités matérielles qui entraînent ou non les nécessités formelles. Comme la réponse de LEIBNIZ dit que ces lois lui apparaissent indépendantes du contenu matériel, dès lors qu'on oppose leur indifférence à la nécessité, et non au convenable, c'est-à-dire au meilleur (en tant que le bien est une composante du progrès), alors on doit entendre un *quid proprium*. Mais ce *quid proprium* agit conjointement au fait que les lois de la matière ne sont pas indifférentes non plus en tant qu'elles se rattachent à leur essence métaphysique d'un pouvoir d'être, quand la matière est seulement constituée des puissances d'action. *«Ces rapports sont fondés principalement dans l'entéléchie ou principe de la force qui joint à la matière achève la substance corporelle; on peut dire que ces lois sont essentielles à cette entéléchie ou force primitive que Dieu a mise dans les corps.»*¹¹⁶

113. *De origine radicali*. —Erdmann, I, p. 147.

114. *Denat. ipsa*, etc. (Voir notre édition, p. 555, et *Dulens*, tom. II, pars 2, p. 51.)

115. *Lettre à Remond de Montfort*, Erdmann, p. 702.

116. LEIBNIZ à FONTENELLE, *Lettres et opuscules*, p. 226.

Ce qui fait, note JANET, que pour LEIBNIZ, la mécanique matérielle est fondée sur des existences métaphysiques, quand le domaine métaphysique d'un donné au monde des choses et des êtres représente, dans son aspect non nécessaire du meilleur, ce qu'on peut donc étendre à l'idée de finalité particulier à ce qui arrive pour cause d'une intelligence promouvant le cosmos; même à ne pas trouver explicitement trace d'une référence à la finalité dans l'œuvre de LEIBNIZ.

5° L'étendue et la force — La géométrie et la dynamique. Les lois du mouvement seraient rigoureusement nécessaires si elles étaient uniquement géométriques: et elles seraient exclusivement géométriques, si la matière était réduite à l'étendue. Supposant l'étendue liée à ce qui a, et le temps lié à ce qui est, on conçoit que les propriétés matérielles ne sont pas entièrement circonscrites à l'espace, mais qu'elles puissent avoir aussi un rapport d'être au temps qui passe du fait des êtres; ce qui permet des considérations dynamiques médianes en rapport à l'instance de réalisation spatiotemporelle du contenu cosmique. Si, au contraire, il y a dans la matière quelque autre élément que l'étendue, quelque élément dynamique ou métaphysique, les lois du mouvement ne seront pas exclusivement géométriques, et par conséquent, elles ne seront pas rigoureusement nécessaires.

Outre l'étendue du contenu comme objet, on conçoit un sujet de l'objectivement étendu, en sorte que par le formé et l'acte de former on puisse relier **ce qui a** par la substance à **ce qui est** par essence. Dans cette disposition, une répétition de l'individué en rapport avec l'étendue, affère et est contractuellement reliée à la séparation individuée dans le temps, comme allant avec le processus de discontinuité de faire être et avoir, qui suffit à la représentation d'une concrétisation cosmique de relativisation mixte entre les extrêmes invariables (ce qui varie depuis la source du donné à l'origine factuelle en substance à une borne, en essence à l'autre borne). La covalence substance/essence et étendue/durée dans l'espace et dans le temps est à soutenir un début d'explication de ce qui ressort des codomaines irréductibles et cosmologiquement processuels (le physique, le psychique, le spirituel). Plus particulièrement en ce que le quantifiable de nature physique conjoint, au travers du psychiquement qualifiable, ce qui a valeur

spirituelle, pour déboucher sur le concept Leibnizien d'antitypie par lequel plusieurs individuations, dès qu'elles sont différentes en nature, peuvent conserver leur identité propre en référence au lieu et moment commun (une occupation localisée identique dans l'espace et temps de leurs relations particulières d'être, d'avoir et de faire à leur altérité).

Rappelons que ce concept d'antitypie, qu'on applique aux individuations d'être et d'avoir, suit et est complémentaire du concept d'intussusception par lequel on conçoit que deux existants (qui comme existants sont imprédicables en attributions particulières) coexistent de même en un existat commun. Autrement dit un existat par ailleurs azonique (au sens du Parménide, reconsidéré chez PROCLUS et affiné par DAMASCIUS), de ce qui existe absolument au niveau des déités, hors les implications spatio-temporellement localisables, est source à pouvoir surdéterminer les relations localisables d'être comme cela, d'avoir ceci, par tel moyen relationnel des factualités particulières et contractuelles au tout.

L'introduction ici de la différence entre exister par soi ou de façon aséitique, prédicat sans attribution mais précisément source d'être, d'avoir et de faire — cela qui pour être et avoir de façon individuée requiert précisément des attributions relatives basées sur des conditions complémentaiement abaléitiques —, éclaire la citation que voici et le commentaire de JANET qui suit: *«J'insiste donc sur ce que je viens de dire, que l'étendue n'est autre chose qu'un abstrait et qu'elle demande quelque chose qui soit étendu. Elle suppose quelque qualité, quelque attribut, quelque nature dans ce sujet qui s'étende, se répande avec le sujet, se continue. L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature: par exemple, dans le lait, il y a une étendue ou diffusion de la blancheur; dans le diamant, une étendue ou diffusion de la dureté; dans le corps en général, une étendue ou diffusion de l'antitypie ou de la matérialité. Par là vous voyez en même temps qu'il y a quelque chose d'antérieur à l'étendue.»*¹¹⁷

Leibniz voit même dans la doctrine de l'étendue substance, l'origine du Spinozisme: s'il n'y a aucune activité dans les choses, **elles ne sont rien que les ombres de la nature divine**: «On peut

117. *Examen des principes* du P. Malebranche. — Erdmann, p. 492.

ajouter à cela que la substance même des choses consiste dans la force active et passive; d'où il résulte que les choses durables ne peuvent même pas se produire si aucune force de quelque durée ne peut leur être imprimée par la vertu divine...»

6° La quantité de mouvement et la quantité de force.

DESCARTES, en considérant l'immanence divine, tenait que la quantité de mouvements serait toujours la même dans l'Univers. LEIBNIZ convint que l'existence divine en soi, étant par surnature aséitique, peut servir à prouver qu'il y a quelque chose de sous-jacent, de nature complémentirement abaléitique, cela qui change dans l'Univers, mais aucunement l'inverse: prouver depuis la réalité phénoménologique l'existence de cela qui ne change pas.¹¹⁸ Aussi, tenant le mouvement comme essentiel à la phénoménologie, LEIBNIZ tint conséquemment la force, au travers de la puissance cosmique, comme le principe immuable.

*«L'affaire est de conséquence, non seulement pour les mécaniques, mais encore en métaphysique; car le mouvement en lui-même séparé de la force est quelque chose de relatif, et ne saurait déterminer son sujet. Mais la force est quelque chose de réel et d'absolu, et son calcul étant différent de celui du mouvement, comme je le démontre clairement, il ne faut point s'étonner que la nature garde la même quantité de force, et non pas la même quantité de mouvement. Cependant il s'ensuit qu'il y a dans la nature quelque autre chose que l'étendue et le mouvement.»*¹¹⁹

On peut se reporter à JANET pour les démonstrations mathématiques sur lesquelles LEIBNIZ appuie de telles considérations métaphysiques, démonstrations qui n'ont pas leur place dans le présent ouvrage se suffisant d'exploiter les concepts et interrogations avancées par JANET. Il nous suffit de retenir la signification venant de ce qu'un quantum de force en puissance dans le monde en cours de réalisation peut rendre compte du donné chaotique à l'origine du contenu cosmique soumis ultérieurement au principe de transformation, aucunement rendre compte de l'ordre et de l'organisation stratifiant la complexification du réalisé entre microcosme et macrocosme. En sorte que pour expliquer l'instance

118. Ce qui est autre que l'existentialisme de Jean-Paul SARTRE, par lequel on réduit l'existence à la preuve de ce qui manifeste d'être.

119. Cor. avec Arnauld. Voir notre édition, tom. I, p. 187.

de la réalisation du contenu cosmique, il faut tenir à l'opposé d'une puissance à l'exocosme, un pouvoir complémentaire à l'endocosme pour rendre compte d'une diminution continue de l'entropie.

Ainsi l'inertie et le travail, au sens de la causalité mécanique de résultat, se complète par celui de participation et d'œuvre au sens de but attendu dans l'ouvrage du monde à partir des puissances brutes. Le premier voit l'énergie physique investie dans ce qui a au monde (matérialisation des réalités), quand avec son aspect complémentaire, on considère l'énergie spirituelle investie dans ce qui est par le monde (l'œuvre cosmique). Sans clinamen en tant que pouvoir encosmique, pas de réalisation cosmique depuis les seules puissances en jeu. Et depuis cette disposition, on ne réduira pas le processus réalisateur au principe entropique de conservation, en ce qu'il convient aux seules explications physiques du monde. Ce n'est pas seulement la quantité de force motrice qui est conservée dans son équivalent matérialisé, c'est encore son 'moteur' et par lui ce qui décide de la direction prise par le transformé, qu'on retrouve restituable en pouvoir quand l'involution du réalisé restitue son équivalent de potentialité dans les états faisant rétrograder leur niveau de réalisation, comme image de la conversion énergie physique / matérialisation.

«... Car, continue LEIBNIZ, je trouve **que si on menait quelque ligne droite que ce soit, par exemple, d'orient en occident par un point donné**, et si on calculait toutes les directions de tous les corps du monde autant qu'ils avancent ou reculent dans les lignes parallèles à ces lignes, la différence entre la somme des quantités de toutes les directions orientales et de toutes les directions occidentales, se trouverait toujours la même tant entre certains corps particuliers, si on suppose qu'ils ont seuls commerce maintenant, qu'à l'égard de tout l'univers, où la différence est toujours nulle, tout étant parfaitement balancé et les directions orientales et occidentales étant parfaitement égales dans l'univers.»¹²⁰ «[...] Comme il se conserve toujours la même force, **il se conserve toujours la même quantité d'action motrice dans le monde; c'est-à-dire que dans une heure il y a toujours autant d'action motrice dans l'univers, que dans quelques autres heures**

120. Cor. avec Arnauld, p. 152. Cf. *Premier éclaircissement du système de la communication des substances*. Voy. notre édition, t. II, p. 542 (note de JANET).

que ce soit. **Mais dans le moment même, c'est la même quantité de force qui se conserve. Et en effet, l'action n'est autre chose que l'exercice de la force, et revient au produit de la force par le temps;** le dessein de nos philosophes a été bon de conserver l'action et d'estimer la force par l'action; mais ils ont pris un quiproquo, en prenant ce qu'ils appellent la quantité de mouvement pour la quantité de l'action motrice. Je ne parle pas ici des forces et actions respectives qui se conservent aussi et ont leurs estimés à part; et il y a bien d'autres égalités ou conservations merveilleuses qui marquent **non seulement la constance, mais la perfection de l'auteur.**»¹²¹

7° **Maupertuis — Principe de moindre action.**

Le principe de moindre action est à pouvoir nous faire examiner le rapport de contingence dans les lois de la nature précisément fondées sur ce que le concept de fins attendues, une fois réalisées, épuisent d'autant le potentialisé dans l'encours des réalisations. En effet, c'est l'activité psychique, en ce qu'elle est qualificatrice, qui peut s'entendre dans la nature au sens du *Principe de la moindre action* introduit par MAUPERTUIS en mathématique. Cela en tant que le travail mental se traduit par un coefficient qualificatif exprimant l'idée d'économie pour arriver au but, par opposition à ce qui résulte des transformations livrées au hasard des dynamiques depuis les seules forces en présence. JANET écrit à ce propos: *On voit que le principe de la moindre action n'est autre chose que la forme mathématique de la loi d'économie dont on avait eu depuis longtemps le sentiment avant Maupertuis, mais ce sentiment était resté vague et infécond.* Historiquement, nous retrouvons en effet épisodiquement des tentatives pour expliquer dans la nature l'application de ce concept de moindre action, notamment avec le cas de la propagation de la lumière. [...] *Si, d'un point à un autre, le chemin le plus court au point de vue de l'espace est en même temps le plus long au point de vue du temps, je pourrai avoir intérêt à prendre le plus long quant à l'espace et le plus court quant au temps: c'est ainsi que l'on tournera les montagnes au lieu de les monter à pic.* (ce choix des moyens étant typique à pouvoir représenter le travail qualificatif) *C'est sur ce principe que Fermat s'était appuyé pour expliquer la réfraction de la lumière.* [...]

121. Lettre à Bayle. — 1702. Erdm. LVIII, p. 192.

Leibniz croyant à l'insuffisance de l'explication de Fermat, en propose une autre qui ressemble beaucoup à celle de Maupertuis. Suivant lui, la lumière ou tout autre corps qui se meut d'un point à un autre, doit suivre non la **route la plus courte**, ni **celle du moindre temps**, mais la **route la plus facile**, qui n'est souvent ni l'une ni l'autre. En effet pour gravir une montagne, je chercherai non pas le chemin le plus court par l'espace, ni même le chemin le plus court par le temps, mais celui qui me fatiguera moins, et exigera de moi la moindre dépense de force. C'est là ce que fait la nature. Il s'agit donc d'estimer la difficulté que trouve un rayon à traverser un certain milieu: or cette difficulté suivant Leibniz est égale au produit du chemin par la résistance du milieu. Le rayon suivra donc le chemin où ce produit est le plus petit possible; et c'est précisément le chemin qu'indique l'expérience.

Attendu que ce qui est ici constaté représente une identité entre les lois instaurées processuellement dans la nature pour en réaliser l'instance en réglant les phénomènes physiques aux fins des propriétés du matérialisé, et le choix des moyens caractérisant l'activité qualificatrice (phénoménie psychique), nous avons la coïncidence au présupposé d'une intelligence sous-jacente au fonctionnement du processus réalisateur dans la nature.

[...] Euler est si disposé à relever le principe de Maupertuis, et à lui faire tous les honneurs, qu'il mentionne à peine sa propre découverte, bien plus importante à ce qu'il paraît, pour les mathématiciens, que celle de Maupertuis, et qui est la plus belle application du principe de la moindre action; au point que Laplace racontant l'histoire de ce principe, en donne Euler comme l'inventeur sans même mentionner le nom de Maupertuis. «Je ne rapporte point ici, continue Euler l'observation que j'ai faite, que dans le mouvement des corps célestes, et qu'en général dans le mouvement de tous les corps attirés vers les centres de force, si à chaque instant on multiplie la masse du corps par l'espace parcouru et par la vitesse, la somme de tous ces produits est toujours la moindre... Il faut remarquer que cette découverte n'ayant paru qu'après que M. de Maupertuis avait exposé son principe, elle ne peut porter aucun préjudice à sa nouveauté. De plus, je n'avais point découvert cette belle propriété **a priori**, mais **a posteriori**... et n'osant lui donner plus de force que dans le cas

que j'avais traité, je n'avais point cru trouver un principe plus étendu.»

On voit quelle importance EULER attache au principe de la moindre action dans la nature. Mais sans jamais le dire explicitement, il considère que ce principe est d'ordre contingent. Comme pour LEIBNIZ au travers ses lois de convenances, c'est la contingence des réalisations physiques à des moyens psychiques exprimant des nécessités spirituelles. Car, *en quoi en effet est-il nécessaire qu'une matière indifférente et indéterminée entre tous les systèmes, choisisse précisément celui qui demande le moins de dépense d'action?* Ainsi que l'acte humain dépensé avec effet attendu, on ne peut rendre compte d'une moindre action dans la nature, sinon à se représenter la circonstance de son encours soumise à finalité dès sa potentialisation antécédente à l'encours réalisateur concernant des moyens.

*«Euler étendit cette supposition aux mouvements variables à chaque instant, et il prouva par divers exemples, que, **parmi toutes les courbes qu'un point peut décrire en allant d'un point à un autre, il choisit toujours celle dans laquelle l'intégrale du produit de sa masse par sa vitesse et par l'élément de la courbe est un minimum.** Ainsi, la vitesse d'un point mis sur une surface courbe, et qui n'est sollicité par aucune force, étant constante, il parvient d'un point à un autre par la ligne la plus courte sur cette surface. On a nommé l'intégrale précédente **l'action d'un corps.** Euler établit donc que cette action est un minimum, en sorte que l'économie de la nature consiste à l'épargner: c'est là ce qui constitue le **principe de la moindre action** dont on doit regarder Euler comme le véritable inventeur, et que Lagrange ensuite a dérivé des lois primordiales du mouvement. Ce principe n'est au fond qu'un résultat curieux de ces lois qui, comme on l'a vu, sont les plus naturelles et les plus simples que l'on puisse imaginer, et qui par là semblent découler de l'essence même de la matière. Il convient à toutes les relations mathématiquement possibles entre la force et la vitesse pourvu que l'on substitue, dans ce principe, au lieu de la vitesse, la fonction de la vitesse par laquelle la force est exprimée. Le principe de la moindre action ne doit donc pas être érigé en cause finale; et loin d'avoir donné naissance aux lois du mouvement, il n'a pas même contribué à leur découverte, sans*

*laquelle on disputerait encore sur ce qu'il faut entendre par la moindre action de la nature.»*¹²²

5.6 VII — L'OPTIMISME — VOLTAIRE ET ROUSSEAU

Si la sagesse est assurément le fondement de la philosophie, c'est à faire que la philosophie, comme choix politique des moyens de relation de soi aux autres, dépend indirectement de la recherche des conduites personnelles dans le libre arbitre: c'est le jugement du bien, du beau et du vrai. Peut-être est-il préférable de laisser le domaine de la perception du mal aux questions religieuses, mais pour ne pas négliger complètement l'entendement de ce sujet, JANET aborde dans cette annexe sa question, en ce qu'elle opposa VOLTAIRE à ROUSSEAU, et à laquelle KANT fut indirectement mêlé.

Tout commença autour de l'*Essai sur l'homme* de POPE. *D'après le poète anglais, écrit JANET, dans la nature tout est bien, **all is good**; et son poème n'est à cet égard que la traduction poétique de la doctrine philosophique de Leibniz, qui dans sa Théodicée affirmait, comme on sait, que «le monde tel qu'il est, est le meilleur des mondes possibles.»*

Notons à anticiper la dispute indiquée en référence, que juger par bien ou mal à propos de ce que ce qui nous arrive par accident et donc à n'être pas voulu, puisque, étant bénéfique ou nuisible, c'est à contrecarrer nos projets en tant que cela diffère de ce que nous prévoyons, peut être considéré, n'étant jamais en possession de toutes les conséquences vis-à-vis des possibilités de perfectionnement de notre être, à l'exemple des parents protégeant leurs enfants contre la jouissance de tous leurs désirs. Car c'est à l'exemple de l'enfant qu'il arrive souvent qu'on reproche à Dieu et ses anges ce malheur là, ou qu'on loue des êtres protecteurs en cas de bienfaits. Une surnature, tout comme les parents, peut contenir de sages moyens aux fins de porter la réalisation du monde à sa finalité et permettre le plein devenir des êtres, dont nous ignorons les raisons, et ne comprenons pas les conséquences. Aussi tout accepter des événements est, pour le croyant, semblablement juger que Dieu, étant parfait, ne peut mêler ce qu'il n'aurait pas voulu avec les moyens qui nous sont donnés de faire devenir et acquérir au

122. *Exposition du système du monde*, Laplace, t. III, ch. II

monde. Notons qu'il n'y a pas là confusion avec le fatalisme. La nature, comme œuvre d'une surnature, semble ainsi par ce qu'elle est la fonction d'équilibrer au mieux des progressions d'être, aux capacités d'avoir. Et la déclaration par LEIBNIZ de ce que le monde tel qu'il est, est sensément le meilleur des mondes possibles, vient de cette disposition. Elle est à considérer que le monde devient (non qu'il fut créé une fois pour toutes dans son état définitif bon et mauvais), et qu'en conséquence sont des dispositions propres au processus de réalisation pour en pouvoir conduire la progression à terme. Mais sont aussi des points de vue différents entraînant comme toujours des jugements divers et contradictoires. Et c'est à raisonner selon le point de vue particulier de la Bible (un monde créé fini) que le poète anglais provoqua en Angleterre d'ardentes controverses: POPE fut accusé d'impiété, comme MONTESQUIEU l'avait été d'athéisme et de fatalisme. Mais dans le même temps WARBURTON le défendit, BOLINGBROKE et SHAFTESBURY prirent parti pour sa doctrine. Cette querelle n'était déjà à ne plus faire l'actualité, lorsque advint le tremblement de terre par lequel Lisbonne, en 1755, fut quasiment détruite. Les incendies s'ajoutant, ce furent entre 50000 et 60000 personnes qui périrent.

*Tel est l'événement qui a ému et enflammé l'imagination de Voltaire, et lui a inspiré son poème sur le **Tremblement de terre de Lisbonne**, l'une de ses plus belles œuvres. C'est un poème tout philosophique, dirigé contre le **Tout est bien** de Pope. Il passe successivement en revue toutes les explications que l'on peut donner pour justifier la Providence, de ce fatal événement, et il y oppose ses objections.*

Ce sont plusieurs explications qui sont tour à tour examinées dans ce poème: un malheur venant comme châtiment et en vue d'expiation. Mais alors, pourquoi Londres et Paris, également plongés dans les délices, sont épargnées? La seule raison vraiment valable d'introduire ces différences d'appréhension est de montrer tout l'avantage à tirer au plan du résultat heuristique qu'il y a de surmonter la difficulté **en ne considérant pas dans l'absolu** ces sensibilités et points de vue, mais en les tenant comme des aspects sous-jacents de ce qui les surdétermine significativement. Ce que fait KANT qui considéra le *Tremblement de terre de Lisbonne*, en mettant en avant pour l'humanité, aussi le bien pouvant résulter des

fléaux naturels. Regardant au delà les désavantages immédiats, il songe que l'être peut ressortir plus fort des pertes de son avoir. *«Quoi que la cause qui produit les tremblements de terre, écrit KANT, soit funeste à l'homme à un certain point de vue, à d'autres points de vue elle compense ce mal avec usure...»*. L'être vu autrement que réduit à son substrat matériel, est un être qui n'est conséquemment pas exclusivement soumis aux événements terrestres: il faut en conséquence à ce propos encore considérer, non seulement **ce par quoi il acquiert**, mais de plus **ce pour quoi il devient**. Néanmoins, ce par quoi l'être devient et acquiert n'est pas encore ce qui peut nous éclairer sur la destinée spirituelle de la personne. Nous avons encore à entendre ce pour quoi l'être devient: c'est cela qui définit ce qui n'est pas détruit et qui échappe à la mort corporelle, autant qu'aux effets des corruptions sociales subies, et autres destructions matérielles.

Considérons cette disposition du point de vue philosophique. Combien d'humains entreprendraient des efforts pour devenir et acquérir personnellement si tout leur serait donné, ou si aucune difficulté de vivre n'était vécue par eux ainsi qu'un manque? Bien peu assurément, cela en raison de ce que l'humanité est dans son ensemble encore dans l'enfance, même si toutes les personnes ne sont pas égales en maturité, précisément en raison de ce que les événements de la vie les ont forgés et trempés différemment. Chacun attend que nous soit donné dans le milieu de vie ce dont on peut jouir en plus de la satisfaction de nos propres besoins vitaux. Et c'est alors encore — toute proportion gardée — vivre comme un légume. Autrement dit, à cet âge de l'humanité, nous en sommes encore que très parcimonieusement à participer activement de notre altérité, ou contribuer cocréativement en tant qu'être de ce qui devient en vue des fins devant achever la réalisation du monde. Aussi JANET peut avec raison écrire au sujet de KANT que: *La véritable force de cette argumentation consiste, on le voit, non pas à dire que tel mal est compensé par tel bien, mais que tel mal est un accident lié à une cause générale, sans laquelle il n'y aurait aucun bien.*

D'où se justifie le second écrit de KANT, à partir d'un raisonnement qu'on jugera de nouveau tout philosophique passant par l'*optimisme*. Attendu que durant l'encours des réalisations performatives

épuisant progressivement les potentialités de perfectionnement au travers d'une diminution entropique (l'entropie responsable des accidents dans l'environnement de l'individu séparé dans son libre mouvement de l'unité faisant du tout un mouvement univoque situé conséquemment au delà des contradictions internes), il ne peut y avoir de maximum réalisé, dès lors qu'on peut toujours ajouter à l'état du réalisé des réalisations qui en augmentent le degré de perfectionnement. Disposition qui rend l'idée du visé dans les perfectionnements au travers des représentations idéales, car si ces idées sont actualisables, elles ne sont pas pour autant *dans l'acte*. Aussi pouvons-nous conclure avec JANET: *Comment donc pourrait-il y avoir un monde qui soit le meilleur possible? Le monde étant fini, il est nécessairement imparfait; sans doute il peut toujours être de moins en moins imparfait, mais sans pouvoir jamais arriver à un terme fixe, au delà duquel on n'en concevrait pas un meilleur.*

Une position surdéterminant l'objection faite par FÉNELON à MALEBRANCHE, à savoir que si notre monde devient en référence au prédicat d'imperfection, ce ne peut être que dans le libre choix de Dieu, certes, mais en ce que semblable objection repose sur la confusion relevée par KANT de ne pas discriminer entre l'*optimum* qualitatif d'un monde, et son *maximum* quantitatif, en ce qu'il y a contradiction entre l'*optimum* donné par Dieu en termes du meilleur, du véritable, du plus beau, et la réalisation reposant, au travers du nombre, sur l'épuisement des libres mouvements contradictoires au fil des individuations d'être, d'avoir et de faire.

C'est dans ce contraste que la réponse de ROUSSEAU aux deux poèmes que VOLTAIRE lui fit parvenir sur la loi naturelle et sur le désastre de Lisbonne, occasionna la rupture définitive de leurs relations. Avec du recul, nous pouvons aujourd'hui plus aisément conclure. Certes, pénétrés des malheurs des hommes, nous pouvons nous élever contre les abus qu'on peut faire de l'axiome *tout est bien, s'il est pris dans un sens absolu, et autant nous élever contre l'abus de considérer également en soi qu'il y a du mal et des malheurs*. Tenir le premier cas sans le second représente une insensibilité qui est comme une insulte aux douleurs de la vie vécues par certaines victimes, mais tenir le second à ignorer le premier représente un aveuglement. C'est précisément de conjointre en son âme et en conscience les deux opinions relatives,

qui entraîne notre espérance en un avenir meilleur, plus beau, plus vrai, sans nécessairement se révolter contre le prétendu manque de prévoyance d'un divin Père, ou les inconséquences de ses anges. Ce n'est encore qu'à pouvoir considérer ensemble tous les ingrédients d'un perfectionnement en cours, qu'on aperçoit ce qui compense ou équilibre progressivement les insuffisances vécues au présent.

Dans la logique sémantique des présupposés dont on traite, si les imperfections représentent une nécessité inévitable à la condition de perfectionnement, il n'y eut qu'à devoir supprimer l'instance de perfectionnement, qu'on pouvait éviter l'imperfection. Mais ce faisant, nous quittons le théâtre du vécu dans l'autonomie personnelle à permettre, depuis le libre arbitre souverain de la personne, la responsabilité de notre propre devenir, puisque nous avons à situer le perfectionnement dans le temps comme une condition mixte entre une perfection par constitution originelle (hors instance), et son manque absolu: une imperfection indépassable. De cela, nous pouvons comprendre que la nature même contient en elle son moyen de perfectionnement, conjointement au potentialisé au travers des processus de transformation révélant ce qui conduit une transduction interne, surajoutant au métamorphiquement formé. Et si conséquemment le potentialisé dans l'instance surdétermine les états d'effectuation, aussi sont contigus des événements positifs avec des événements négatifs, voire encore certaines circonstances indifférentes. Du reste, VOLTAIRE écrivit à ce sujet dans ses notes consécutives du débat qui précède, en apportant un exemple concret à propos des circonstances ni bonnes, ni mauvaises, mais indifférentes: *qu'il y a des événements qui ont des effets et d'autres qui n'en ont point... Plusieurs événements restent sans filiation... Les roues d'un carrosse servent à le faire marcher; mais qu'elles fassent voler un peu plus ou un peu moins de poussières, le voyage se fait également.*

Et se situe là les conclusions de ce que nous pouvons apporter au présent chapitre du traité de JANET sur les finalités. Pourquoi, au vu des considérations qui précèdent, disjoindre en pensée les effets stochastiques propres aux causes efficientes, de leur revers: le causé avec effet attendu? Une sorte n'est pas étrangère à l'autre. On ne voit pas plus de raison de nier des causes finales, qu'on en aurait de tenir l'existence de l'électricité positive sans la négative, ou les

nombres entiers pouvant croître indéfiniment, sans leurs fractions pouvant conjointement indéfiniment décroître dans l'infinitésimal.

L'expérience vécue depuis ce que l'on perçoit et comprend scientifiquement du monde —une expérience qui forme nos certitudes objectives quant à l'état apostérieur du réalisé, mais dans l'omission dogmatique du potentialisé en réalisation—, peut de cela ne pas contredire l'optimisme venant d'aperceptions complémentaires quant aux apriorités de l'entendement d'un devenir, et les idéaux subséquents. Au reste, là semble se situer le moteur du libre-arbitre de la personne, puisque l'expérience de la nature n'est aucunement à devoir contredire l'optimisme venant d'apercevoir ce qui est à perfectionner, ou de viser une finalité à partir du potentialisé au monde naturel du fait d'un monde divin, conjoint d'une surnature divine.

C'est à ne pas manquer de concrétiser la pensée de VOLTAIRE, ce maître à rendre compte poétiquement de la nature humaine:

Un jour tout sera bien, voilà notre espérance.
Tout est ... ici bas; voilà l'illusion.

5.7 VIII — HERBERT SPENCER ET L'ÉVOLUTIONNISME

Il s'agit de la doctrine particulière à SPENCER et son école. Rien n'est plus finaliste que cette doctrine (bien que rien de tel ne transparaisse dans l'œuvre), puisque SPENCER, à l'aide de nombreux exemples, restreint la dynamique de l'organisation interne et celle de l'organisation externe de l'individu vivant aux besoins vitaux. Définissant la vie comme une coordination d'actions en vue de favoriser l'individu vivant, et au travers lui, sa collectivité, c'est précisément l'arrêt des fonctions organisatrices qui entraîne la disparition de la vie. Au fur et à mesure des évolutions biologiques corrélées à celles des espèces, l'effet attendu vise l'accroissement quantitatif (l'expansion) et qualitatif (la complexification).

Pour l'essentiel de ce concept d'évolution d'une conquête téléologiquement dirigée, c'est une constante adaptation aux variations du milieu matériel qui caractérise la vie, en ce qu'aux changements selon le hasard dans le milieu d'accueil, répondent constamment des réajustements visant des effets attendus, quand ces effets biologiques ne sont parfois pas même à anticiper des conséquences

défavorables advenant d'altérations secondaires du milieu environnant. Sur le propos de ces relations animiques du vivant surdéterminant l'inanimation du règne minéral, cela dès la corrélation des changements internes et externes commençant avec la formation embryonnaire également accompagnée d'altérations concomitantes, SPENCER écrivit (*Principes of Biology*): «... Pour exprimer cette différence par le moyen de signes, soit **A** un changement dans le milieu environnant, et **B** quelque changement qui en résulte dans la masse inorganique. Lorsque **A** a produit **B**, l'action cesse. Que **A**, dans le milieu, soit suivi d'un autre changement **a**, une séquence parallèle n'engendre pas dans la masse inorganique quelque changement **b**. Mais si nous prenons un organisme vivant, et que le changement **A** imprime en lui quelque changement **C**, alors, tandis que dans le milieu environnant **A** occasionne **a**, dans l'organisme **C** occasionnera **c**: d'où **a** et **c** montrent une certaine concordance sous le rapport du temps, de l'intensité et de la position.»¹²³

Cette explication de la vie serait la meilleure formule que nous eussions pu choisir pour faire comprendre l'essence même de la finalité: car elle indique qu'il y a non seulement un rapport simple entre **A** et **C**, mais une proportion qu'on peut exprimer:

$$A : C :: a : c,$$

ou réciproquement $c : a :: C : A$. C'est-à-dire que si telle relation existe entre deux états **A** et **C**, le premier se modifiant, il devra se produire dans le second une modification analogue et proportion-

123. Ces formules ne rendent pas encore compte suffisamment de la différence des deux cas, note JANET: car on pourrait dire que dans les combinaisons chimiques, aussi bien que dans l'organisme, un changement dans le milieu est aussi suivi d'un changement dans l'objet: par exemple, si l'oxygène est nécessaire à la combustion, lorsque l'oxygène disparaît ou est en moindre abondance, la combustion s'arrête ou s'affaiblit. Il y aurait donc également ici 4 termes correspondants: 1° dans le milieu, **A**, production d'oxygène; 2° dans l'objet, **B**, combustion; 3° dans le milieu **a**, diminution d'oxygène; 4° dans l'objet **b**, diminution de combustion. De même, si à l'oxygène se substitue un autre agent, à la combinaison précéderait succéderait une autre combinaison. Ainsi, le changement de milieu aura donc également sa correspondance dans l'objet. Pour bien établir la différence entre les deux cas, entre l'inorganique et le vivant, il faut ajouter que dans le premier cas, le changement sera un changement **quelconque**; tandis que dans le second, le changement **est prédéterminé**, c'est-à-dire commandé par l'intérêt de la conservation du tout: comme si par exemple, lorsque l'oxygène disparaît dans le milieu, l'objet trouvait moyen d'en produire spontanément pour que la combustion continuât d'avoir lieu.

nelle: or qu'une telle correspondance et proportion ait lieu par le seul jeu des éléments, c'est là ce qui nous a paru impossible.

Ainsi, l'adaptation aux changements du milieu extérieur dans l'échange des substrats organiques à l'environnement, ou le conditionnement du milieu intérieur à des modifications du milieu extérieur, caractérisent l'animation biologique active, distinguée de l'inanimation minérale de sorte uniquement réactive. Disposition qui exprime une progression dans les moyens d'ordre contre-entropique. Cela en ce que chaque nouvelle étape de complexification succédant à l'atomisation depuis des énergies physiques et la physico-chimie moléculaire, concerne la vie. C'est le domaine des cellules, des organes, puis des organisations entre organismes individués solidaires.

*Comment s'expliquent ces résultats? Par des lois, qui, comme les résultats eux-mêmes, semblent avoir toutes les apparences de la finalité. En effet, la correspondance s'explique par la loi **d'adaptation**; et la coordination par la loi **d'intégration**. Ou plutôt, l'adaptation et l'intégration ne sont que deux noms différents donnés à la correspondance et à la coordination: c'est l'acte pris à la place du résultat. L'adaptation est l'acte par lequel la vie acquiert et conserve la correspondance nécessaire à sa durée; et l'intégration est l'acte par lequel la vie coordonne ses éléments différentiels. Dire qu'un organisme est doué d'adaptation, c'est dire qu'il est apte à produire en lui-même des changements secondaires en correspondance avec les changements du milieu; et dire qu'un organisme est doué d'une force d'intégration, c'est dire encore qu'il est apte à produire une coordination plus ou moins grande, à mesure que des causes externes ou internes produisent en lui un plus ou moins grand nombre de modifications différentielles. Or que sont ces deux aptitudes, sinon les attributs essentiels et caractéristiques de cette force fondamentale que nous avons appelée la finalité?*

Eh bien! nous nous ferions les plus grandes illusions, si malgré l'apparence des formules, nous croyions trouver dans M. Spencer quoi que ce soit de semblable à la finalité. Dans ces faits mêmes qu'il décrit avec une si grande justesse, il ne voit et ne veut voir que le développement des forces mécaniques, que les corollaires de cette loi fondamentale: la conservation de la force. S'il fait un

reproche à Lamarck, et même à Darwin, c'est de n'avoir pas complètement purgé la science de toute finalité, interne ou externe, et même de toute direction plastique (**vis formativa**), dernier refuge des qualités occultes.

«De quelque manière que ce principe soit formulé, sous quelque forme de langage qu'il soit dissimulé, l'hypothèse qui attribuerait l'évolution organique à quelque aptitude naturelle possédée par l'organisme, ou miraculeusement implantée en lui, est antiphilosophique. C'est une de ces explications qui n'expliquent rien, un moyen d'échapper à l'ignorance par un faux-semblant de science. La cause assignée n'est pas une vraie cause, c'est-à-dire une cause assimilable à des causes connues: ce n'est pas une cause qui puisse être signalée quelque part, comme apte à produire des effets analogues. C'est une cause qui n'est pas représentable à l'esprit; une de ces conceptions symboliques illégitimes qui ne peuvent être transformées par aucun processus mental en conceptions réelles. En un mot, l'hypothèse d'un pouvoir plastique persistant, inhérent à l'organisme, et le poussant à se déployer en formes de plus en plus élevées, est une hypothèse qui n'est pas plus tenable que celle des créations spéciales, dont elle n'est, à vrai dire, qu'une modification, n'en différant qu'en ce qu'elle transforme un processus fragmenté en processus continu, mais de part et d'autre avec une égale ignorance de sa nature.»¹²⁴

Dans son livre des **Premiers principes**, dont nous ne pouvons donner ici qu'un résumé très succinct, M. Herbert Spencer établit deux propositions, comme représentant sous la forme la plus générale la tendance de tous les changements dans l'univers: I. La nature tend à aller de l'homogène à l'hétérogène. II. Elle tend également à aller de l'indéfini au défini. Inutile d'ajouter qu'il y a également une double loi de retour en sens inverse, à savoir: la tendance, au delà d'un certain état limite, à revenir de l'hétérogène à l'homogène, et du défini à l'indéfini [...] «Depuis le passé le plus reculé jusqu'aux nouveautés d'hier, le trait essentiel, c'est la transformation de l'homogène en hétérogène.»¹²⁵

Depuis un siècle, voire deux, constatons que tout fut mis volontairement et solidairement en œuvre dans les académies pour

124. *Biology*, part. III, c. VIII.

125. *Premiers principes* (trad. Cazelles), 2e part., c. XVI, p. 383.

radicalement changer le regard que nous portions jusque-là sur le monde. N'est-ce pas la principale preuve assurément concrète d'activité visant des effets attendus, l'une des meilleures puisqu'elle est directe pour montrer que, pour vivre, nous dirigeons constamment à des fins personnelles notre environnement aux fins de réaliser des conditions nous convenant? Sauf évidemment de devoir tenir par dogme que l'observateur se voulant objectif, du fait de sa haute activité, n'est pas inclus dans celle de la nature. Ce qui fait que pour prouver que dans la nature les choses se font sans *quid proprium*, et cela malgré bien des efforts pour en chercher la preuve et en définir la loi, la démonstration en faveur du matérialisme reste toujours mise en défaut, étant incomplètement explicite, ou non universellement applicable. Aussi, au sujet de ce chaos originel exclusivement physique duquel on voudrait que toutes choses se réalisent par hasard et depuis la seule transformation de l'homogène en hétérogène dans l'espace réputé sans limites, JANET n'en cachait pas la difficulté d'en acquitter l'universalité.

Cette loi offre d'assez grandes difficultés, je ne dis pas seulement pour être admise, mais encore pour être comprise: car, comment dans un tout primitif absolument homogène peut-il y avoir des forces différentes en espèce, et même en intensité? Comment dans le tout peut-il y avoir un côté interne et un côté externe? Qu'est-ce que le côté externe de l'univers? et comment peut-il y avoir quelque chose en dehors de lui? Sans doute, s'il ne s'agit que d'expliquer l'origine d'un tout secondaire, par exemple de notre monde planétaire, on peut partir de l'hypothèse d'une nébuleuse, qui aura un côté interne et externe, et qui pourra être sollicitée par des forces différentes? Mais pour justifier une telle hypothèse, les considérations techniques de Laplace auront toujours plus de poids que les spéculations abstraites des philosophes. Ce dont il s'agit, quand on parle des premiers principes, ce n'est pas de l'origine d'un tout particulier, mais du tout en général, d'un état primordial supposé absolument homogène dans la totalité des choses; et dès lors, la distribution de la force doit être aussi homogène que la distribution de la matière; et dès lors aussi, il n'y a plus de forces différentes en espèce et en intensité; il n'y a pas de côté interne ou externe dans le tout. Dans une telle homogénéité supposée à l'origine, d'où viendrait le changement? s'il y a un équilibre durant un seul instant, qui dérangera l'équilibre?

*L'homogène primitif, une fois supposé en équilibre, y restera indéfiniment, à moins qu'un moteur externe ne lui imprime un changement, et nous revenons alors à l'hypothèse du premier moteur; ou bien, à moins qu'on ne suppose un principe interne de développement qui pousse l'homogène à se diversifier: mais ce principe n'a plus rien de mécanique et ne se déduit pas des lois de la matière et de la force. Que si enfin, l'auteur se récusé sur cette hypothèse d'un état absolument primitif, comme inaccessible à nos spéculations; et s'il a entendu parler seulement des tous secondaires, tels que la nébuleuse solaire, le protoplasma des êtres vivants, le germe séminal, etc., il faut reconnaître qu'alors le point initial n'est plus l'homogène, mais l'hétérogène, puisque pour expliquer l'instabilité de l'homogène, il est toujours obligé d'avoir recours à «la dissemblance de la position des parties par rapport aux forces ambiantes.» Or la diversité de situation est bien une sorte d'hétérogénéité. Que si enfin, on nous dit qu'il ne s'agit pas de saisir un état déterminé, mais seulement une tendance, et que partout nous voyons les choses aller de l'homogène à l'hétérogène, pour revenir ensuite en sens inverse, nous répondrons qu'en vertu même de cette tendance nous sommes autorisé à remonter hypothétiquement, et tout au moins idéalement à l'homogène le plus homogène possible, lequel, étant supposé tel, sera par là même immuable. Il faut en conclure que cette hypothèse d'un homogène absolu implique contradiction, que si haut qu'on remonte il faut toujours admettre la coexistence du **même** et de **l'autre**, comme disait Platon (το αὐτό et το ἕτερον), et que par conséquent l'hétérogène est tout aussi bien un principe que l'homogène lui-même.*

Même à rendre compte rationnellement de ce passage par hasard d'une homogénéité chaotique à l'hétérogénéité sous-jacente aux faits d'être quelque chose et pas rien, il reste à concevoir comment les conditions font passer le milieu d'une hétérogénéité chaotique, à une hétérogénéité harmonieusement organisée: [...] ces deux lois (instabilité de l'homogène, multiplication des effets) n'expliquent encore qu'une chose, à savoir comment les choses vont de l'uniforme au multiforme, de l'un au plusieurs. Elles n'expliquent pas la seconde propriété de l'évolution, à savoir, comment elle va

de l'indéfini au défini: «Nous n'avons pas encore trouvé la raison, dit-il, pour laquelle il ne se produit pas une hétérogénéité vague et chaotique, au lieu de l'hétérogénéité harmonique qui se produit dans l'évolution. Nous avons encore à découvrir la cause de l'intégration qui accompagne la différenciation.»¹²⁶ L'intégration, c'est la distribution des éléments en systèmes cohérents et définis. Or, on comprend bien que la chose aille du même à l'autre, c'est-à-dire en se différenciant; mais que ces différences forment elles-mêmes des tous déterminés et réguliers, c'est ce qui ne semble pas résulter de la loi.

La solution de ce nouveau problème est dans la **loi de ségrégation**.

Cette loi consiste en ce que «si un agrégat quelconque composé d'unités dissemblables est soumis à l'action d'une force qui s'exerce indifféremment sur toutes ces unités, elles se séparent les unes des autres, et forment des agrégats moindres, composés chacun d'unités semblables entre elles pour chaque agrégat, et dissemblables de celles des autres.»¹²⁷ [...] Il se fait donc une sorte de triage dans la nature (κρίσις), en vertu duquel les **homéoméries** (pour employer une expression d'Anaxagore) tendent à se séparer de l'état chaotique, ou plutôt qui l'empêche incessamment de se former. Mais le Νοῦς d'Anaxagore n'intervient pas dans l'opération.

Mais même à rendre compte de manière cohérente du passage de l'homogène à l'hétérogénéité des agrégats physiques sous l'empire d'un nombre indéfini de causes à effet selon le hasard et dans le principe de transformation, reste que le protoplasma biologique, apte aussi à prendre des formes particulières, est de plus soumis à des fonctions visant l'organisme, donc le passage à une causalité avec effets attendus. Il ne suffit pas d'expliquer les formes advenant du passage de l'homogène à l'hétérogène, il faut encore rendre compte de ce que le formé en vienne à répondre au principe de fonction complexifiant les rapports des parties en raison du tout. Comment ces choses sont possibles sans ce qu'on appellera avec Hegel **idée**, avec Schopenhauer **volonté**, avec Schelling **l'absolu**, avec Leibniz la **sagesse divine**, mais qui se distinguera de la brutalité de la matière.

126. *Ibid.*, ch. XXI, p. 492.

127. *Ibid.*, p. 495.

Pour exprimer différemment ce qui précède, c'est rendre compte de ce que ces choses puissent matériellement être générées dans la condition d'un *quid proprium*, ensuite réalisées depuis des agents aux activités spécifiques des codomains que sont le spirituel (les raisons: les vertus du projeté en réalisation), et le psychique (les moyens: la qualification dans l'acte réalisateur). Même si l'on convient qu'en théorie une œuvre d'art peut être le fruit du hasard à partir des rencontres entre forces éparpillées dans la dynamique des substrats, cet objet-là diffère de celui qui est voulu, du fait qu'il advient en tant que devant répondre à au moins un effet attendu. Et c'est ce qui fait l'incompréhension, non pas de l'œuvre de Darwin, mais de son appropriation par les partisans du néodarwinisme par lequel le monde advient sans nécessité d'aucun continuum divin et sans le concours de conditions physicopsychospirituelles. Depuis les seules lois décidant dynamiquement des états entropiques, on voudrait assimiler l'organisation à des phénomènes de ségrégation automatiques. À l'époque de JANET, il était encore possible d'en discuter l'allégation depuis des raisons au sein des académies, ce qui ne semble plus le cas aujourd'hui que le critère de véridiction est tacitement quasi assimilé au nombre de spécialistes partageant une même opinion. Reste que: [...] *La disproportion entre la cause et l'effet nous paraît évidente: car la **ségrégation** n'a d'autre effet, comme on l'a vu, que de séparer dans des tous dissemblables, les parties semblables, c'est-à-dire de reformer, avec des tous hétérogènes, des groupes homogènes: tandis que l'**organisation** consiste au contraire à faire coopérer dans une action commune des éléments hétérogènes: l'idée même de l'organisation paraît donc réfractaire à la loi de ségrégation.* Et il me paraît utile de réintroduire ici le développement de JANET sur ce propos, tant on ne souhaite plus l'entendre de nos jours, préférant opter sans preuve, autant que par déficience dans la logique du raisonnement retenu, en faveur de la thèse disant que l'organe a pour agent la sélection naturelle des plus viables.

*On dit que la sélection naturelle est elle-même une ségrégation; qu'elle sépare les forts des faibles, qu'elle laisse tomber les impuissants pour conserver les plus aptes, qu'elle rassemble ainsi tous ceux qui ont un caractère commun, une aptitude déterminée, pour les mettre à part (**segregare**). Mais ce rapprochement entre la **sélection** et la **ségrégation** nous paraît arbitraire et tout extérieur.*

Dans l'ordre mécanique, c'est la ségrégation qui forme les groupes: tandis que dans l'ordre biologique, la sélection ne fait que conserver des groupes tout formés. En effet, pour que la sélection ait lieu, il faut déjà que les plus aptes préexistent: il faut qu'il y ait eu préalablement formation de systèmes; la sélection ne fait autre chose qu'assurer la prépondérance aux plus aptes; mais elle ne produit pas elle-même cette adaptation. L'adaptation est présupposée: or, c'est l'adaptation qui constitue ici la forme cohérente et définie qu'il s'agit d'expliquer: ce n'est donc pas la sélection qui a produit cette forme. Au contraire, dans l'ordre purement mécanique, c'est la ségrégation qui dans un tout hétérogène sépare les éléments semblables pour en former de nouveaux tous. Il n'y a donc entre la **sélection** et la **ségrégation** qu'une analogie de noms, et une différence profonde de nature.

Comment la ségrégation, agent purement machinal, serait-elle en état de résoudre le problème de correspondance et de proportionnalité qui est posé dans l'être vivant et que M. H. Spencer a lui-même si bien analysé? Ce problème en effet se résume ainsi: tel état du milieu A, étant apte à produire dans l'être organisé tel changement a, comment se fait-il qu'à un nouvel état du milieu C corresponde précisément dans l'organisme le changement c qui est nécessaire pour que l'organisme subsiste? C'est ici une règle de trois, résolue par la nature. Comment un tel succès serait-il rendu possible par le seul fait de la ségrégation des parties similaires?

Que l'on comprenne bien le problème. Pour ce qui est du premier rapport, celui qui existe entre A et a, il n'y a rien à demander; car on comprend qu'un milieu quelconque agissant sur une masse quelconque doit produire un certain effet, qui n'a rien de déterminé d'avance: et c'est cet effet qui existe. Mais une fois ce premier rapport établi, tous ceux qui suivent sont déterminés par le premier. Il ne suffit plus d'un changement quelconque, d'un effet quelconque, mais d'un effet commandé et prédéterminé: car, il doit être d'une part d'accord avec l'organisme, et de l'autre avec le milieu: or, c'est cette double détermination, cette double correspondance qui ne s'explique par aucune ségrégation ou sélection, puisqu'elle doit préexister pour que la sélection ait lieu de s'opérer.

Éclaircissons cela par quelques exemples. Soit une masse apte à vivre plongée dans un milieu à la fois nutritif et respirable. Que ce milieu alimente cette masse vivante, il n'y aura pas là, je le veux, plus de difficulté que dans l'action du feu sur une masse minérale. Mais que les circonstances fassent changer le milieu, de telle sorte que restant respirable, il ne soit plus nutritif, et que l'élément nutritif soit seulement placé à quelque distance de l'être vivant: quelle est la modification exigée de l'organisme pour devenir apte à ce nouvel état de chose? Il est évident qu'il lui faut dès lors des organes moteurs. Or, comment suffirait-il que le besoin de ces organes se fasse sentir pour qu'ils se produisent! Et s'il en était ainsi, un tel fait ne prouverait-il pas une harmonie préétablie qui suffirait amplement à démontrer la loi de finalité? Il faut donc admettre que de tels organes préexistent: c'est-à-dire que des causes quelconques les ont produites, et que le changement de milieu survenant, l'avantage est resté à ceux qui en étaient doués: mais on voit par là que la sélection n'a rien créé, et que ce n'est point elle qui est la cause véritable: car il fallait déjà que les organes existassent pour que la sélection les appropriât au milieu. Continuons l'hypothèse: au lieu d'une nourriture abondante, semée également dans toutes les parties du milieu, ou tout au moins à quelque distance, supposons au contraire cette nourriture clairsemée, dispersée à de lointains intervalles, quel hasard que l'animal même doué de mouvement vienne à la rencontrer: il faut donc quelque chose de plus: il faut un sens qui traverse l'espace, et qui dirige la marche: il faut la vue. Mais ici encore, même raisonnement que tout à l'heure. Comment croire que le simple besoin produit l'organe? et s'il le produisait, quelle preuve de finalité? Donc l'organe a dû préexister pour se trouver prêt au moment où le changement de milieu l'a rendu nécessaire, ou pour faciliter à l'animal lui-même le changement de milieu: et encore une fois, ce n'est pas la sélection qui a produit l'organe, c'est-à-dire qui a donné une forme cohérente et définie au passage de l'homogène à l'hétérogène: car l'organe, avant même d'assurer la supériorité aux plus aptes, est déjà par lui-même une forme cohérente et définie. La production des organes par l'action du milieu (outre qu'elle ne rentrerait dans aucune des lois mentionnées ci-dessus), n'est pas non plus admissible: car on ne peut expliquer ainsi que les adaptations les plus superficielles. Il

reste que l'on dise que des causes quelconques ont produit dans la masse homogène primitive des modifications quelconques; et que lorsque ces modifications se sont trouvées d'accord avec l'intérêt de l'être vivant, ces formes ont subsisté: ce qui revient à dire, en termes simples et clairs, que les formes organiques sont le produit du hasard. Des causes divergentes et hétérogènes produisant toutes sortes d'actions dans le milieu, et dans l'être vivant, chaque coïncidence heureuse constitue un nouvel organe ou une nouvelle espèce. Ce point de vue diffère peu de celui des anciens atomistes, tel que le résumait Aristote, ὅπως ἐτυχε.

Après avoir examiné l'accord de l'être vivant avec son milieu, ou la **correspondance**, considérons maintenant l'accord interne de l'être vivant avec lui-même, ou la **coordination**.

Ici la difficulté est encore plus grande que tout à l'heure. Comment comprendre en effet que la coordination se produise en proportion même de la différenciation des parties? Nous admettons en effet que l'homogène primitif tende sans cesse à se différencier, et que ses diverses parties arrivent aussi progressivement à des formes et à des fonctions de plus en plus spéciales; mais que cette différenciation, causée par des agents purement mécaniques, soit régie par le principe de l'intérêt commun, que cette division du travail se constitue d'une manière hiérarchique et systématique, et non à l'aveugle, et comme un chaos: c'est ce qui ne ressort d'aucune des lois précédentes. Dira-t-on que si la division du travail ne prenait pas cette forme systématique, si la diversité n'aboutissait pas à des organes et à des fonctions compatibles, l'être ne vivrait pas, et que par conséquent les seuls qui puissent vivre, et que l'expérience nous fait connaître sont ceux où s'est rencontrée cette compatibilité? soit, mais c'est l'explication d'Épicure; et M. Spencer, avec toutes ses formules, n'y ajoute rien de plus. D'ailleurs, nous demanderons toujours comment et pourquoi une telle compatibilité a pu se rencontrer, puisqu'il pouvait bien se faire qu'il n'y eût pas d'êtres vivants du tout. Trouver l'unité dans le divers, c'est faire œuvre d'invention. Comment la nature a-t-elle été inventive au point de produire à l'infini des types compatibles soit avec eux-mêmes, soit avec le milieu correspondant? C'est ce dont nous ne trouvons ici aucune explication.

Ne pouvant ici que communiquer l'essentiel par le moyen d'extraits, que le lecteur désirant approfondir cette question avec plus d'éléments pour en juger se reporte au texte d'origine.¹²⁸

Pour conclure sur cet appendice consacré à l'évolution du vivant dans SPENCER, ce qui relie l'intégration à la différenciation chez le vivant ne semble pas pouvoir relever d'autres considérations que finalistes, c'est-à-dire cela qui est réalisé par des moyens qualificateurs advenant d'agents participant des causes avec effets attendus.

La ségrégation physicochimique vers les corps matériels peut certes se poser sous-jacente à la différenciation biologique, mais ce n'est pas ce qui caractérise l'organisation. L'organisation peut faire penser à une similitude avec les agrégats matériels, mais on ne peut dire que c'est la matière qui vise des fonctions entre organisations hétérogènes de moyens aux fins de l'individuation qui surdétermine les parties substratives. Et l'on ne saurait pas plus expliquer la coordination dans le processus subséquent de complexification entre microcosme et macrocosme, sans un précédent stade responsable de l'hétérogénéité à partir de ce qui est homogène à l'origine. C'est de même que l'on peut concevoir que **la sélection naturelle, pour être négative, supprime bien les impuissants au profit des plus forts, mais à ne rien pouvoir produire par elle-même**. Il faut qu'existent déjà des moyens d'adaptation et de coordination, pour sélectionner les meilleurs exemplaires à transmettre ces aptitudes. *Nous en revenons donc toujours au même point: c'est que des agents quelconques ayant produit sur la matière vivante des modifications quelconques, les seules de ces modifications qui puissent subsister sont celles qui se trouvent d'accord entre elles et avec le milieu.*

5.8 IX — PLATON ET LES CAUSES FINALES

Ce qui précède, tout autant que ce que voici maintenant, n'a d'autre raison par le biais d'une avancée heuristique que de conforter l'indépendance de la pensée philosophique vis-à-vis du dogme matérialiste en science contemporaine. C'est libérer la pensée prospectant le possible en avant du savoir fait et qui est maintenant devenu objet d'une dogmatique institutionnellement communautaire.

128. *Les causes finales*, à disposition en version électronique sur <http://metascience.fr>

Car, même académiquement soutenu, il s'agit bien d'un dogme puisqu'il a toujours été démagogique d'enseigner une option sans alternative, dès lors qu'il n'y a pas la moindre preuve d'expérience de ce que cela qui fait être et avoir dans la nature le puisse sans une surnature existant hors instance processuelle de réalisation temporelle et spatialisée depuis le principe de transformation.

Pas plus qu'en ce qui est des dogmatiques d'Église pour rendre compte d'une surnature, le penseur qualificativement exigeant de lui-même ne peut faire obédience à semblable 'foi' académique, puisqu'on appuie son adoption sur le nombre de clercs spécialistes à diffuser la bonne parole auprès des adeptes, aucunement sur des critères servant la démonstration du vraisemblable. Ne plus tenir que le Cosmos se réalise selon des circonstances stochastiques au hasard des réactions matérielles, mais qu'au même titre que toute dualité oppositive à l'exemple du côté face et pile du même, le Cosmos ne saurait devenir sans *quid proprium* responsable d'une causalité avec effets attendus, entraînerait inévitablement la fin du dogme. Telle est la raison du bouclier tendancieusement élevé à l'encontre d'une causalité finalisatrice, pour ne tenir comme valable que son revers: la causalité efficiente. Chercher ainsi à se distinguer des religions qui ne virent exclusivement que la volonté divine à l'origine générative du monde, en adoptant inversement le concept basé sur ce que tout arrive étant voulu, ne peut être tenu pour une option scientifiquement pérenne. Aussi, il importe de relier significativement les deux sortes. Et précisément, à préfigurer cette disposition métascientifique, la philosophie platonicienne se montre productive, au même sens qu'Aristote fut le précurseur des sciences matérialistes contemporaines.

Indépendamment des croyances religieuses, la causalité finalisatrice fut historiquement introduite en philosophie par SOCRATE. Elle ne domina pas la philosophie d'ARISTOTE, mais bien que celui-ci écrivit que PLATON professa à ce propos une idée vague, nous la trouvons très explicitement dans le *Philèbe*.¹²⁹ Et par cette circonstance il ne faut pas oublier, à lire ce qui suit maintenant à l'appui des origines gréco-romaines de nos concepts de finalité en tant qu'effets attendus depuis le causé, que le postulat repose sur l'une des modalités du prédicat d'action se définissant comme un

129. *Philèbe*, — éd. H. Et. 53, 51.

faire-faire (être et avoir), donc en tant que faire indirect et tel que le promoteur ne ressort pas de l'expérience de l'activité elle-même. Dans cette modalité du prédicat d'action **factitive**, le sujet est central, puisque posé en sorte qu'au moins un agent réalise en acte ce qui est considéré conduire au but à partir de la raison d'agir de son promoteur. Sans cette disposition, pas même le plus petit acte, fut-il à recevoir l'étiquette d'activité scientifique, ne devient faisable, puisqu'on ne conçoit pas d'activité scientifique sans effet attendu. Si 99 % de l'activité scientifique vise le profit au travers des retombées techniques, le 1 % restant, en tant qu'investissement d'une activité savante, vise encore le savoir en soi qui satisfait la curiosité au sens de pure connaissance.

Pour comprendre la portée de cette nécessaire introduction du sujet en rapport au principe de factitivité, et auquel revient le rôle de pouvoir surdéterminer en les orientant les puissances de réaction dans l'objet, reportons-nous à ce que JANET mentionne du *Philèbe* de PLATON à propos des causes avec effets attendus: «*N'y a-t-il point deux choses, l'une qui est pour elle-même (καθ' αὐτο), l'autre qui en désire sans cesse une autre (το δε αἰε ἐπιεμενον ἄλλου)? L'une est toujours faite en vue de quelque autre; το μὲν ἐνεκα του των ὄντων εν; l'autre est celle en vue de laquelle est fait ordinairement ce qui est fait pour une autre chose (το δ' ου χάριν εκάστοτε το τίνος ἐνεκα γιγνόμενον αἰε γίγνεται). Concevons deux choses: le phénomène; l'autre, l'être, (εν γενεσιν, την δε οὐσιαν ετεραν εν).*

— *Laquelle des deux est faite à cause de l'autre: est-ce le phénomène à cause de l'être, ou l'être à cause du phénomène?*

— *Tu dis que tout phénomène, toute génération a lieu l'un en vue de telle existence, l'autre de telle autre, et que la somme des phénomènes se fait en vue de la somme des existences (ζυμπασαν γενεσιν ουσίας ἐνεκα γίγνεσθαι ζυμπάσης).*

— *Mais la chose en vue de laquelle est toujours fait ce qui se fait en vue d'une autre, doit être mise dans la classe du bien (το μὲν ου ἐνεκα το ενεκά του γιγνομενον... εν του αγαθού μοιρα εκείνο εστί).»*

— Et qu'en penses-tu présentement?¹³⁰

— Je suis si éloigné de penser connaître aucune de ces choses que je ne crois pas même savoir, quand on a ajouté un à un, si c'est cet un auquel on en a ajouté un autre qui devient deux, ou si c'est celui qui est ajouté, et celui auquel il est ajouté qui ensemble deviennent deux, à cause de cette addition de l'un à l'autre... Je ne vois pas non plus pourquoi quand on partage une chose, ce partage fait que cette chose qui était une avant d'être séparée, devient deux après cette séparation: car voilà une cause toute contraire à celle qui fait que un et un sont deux... car là cet un et un devient deux parce qu'on les rapproche... et là cette chose une devient deux parce qu'on la divise. Je ne crois même plus savoir pourquoi un est un (διότι εν γίγνεται); ni enfin, par cette méthode (κατά τούτον τον τρόπον της μεθόδου) pourquoi les choses naissent et périssent; mais je cherche au hasard quelque autre méthode, (τιν άλλον αὐτοῦς εἶκη φυρῶ) et j'abandonne celle-là.»

Dans ce passage note JANET, nous avons plusieurs points à signaler: Socrate expose la méthode des physiciens d'Ionie, qui expliquaient tout par des causes matérielles, et il signale l'insuffisance de cette méthode.

On peut trouver que Socrate va bien loin dans sa critique de l'explication physique des choses: car il ne se contente pas de condamner celles de ces explications qui prétendaient atteindre les premiers principes et les premières causes, mais en général toute explication par les causes immédiates et prochaines, c'est-à-dire par les circonstances concomitantes ou antécédentes, genre d'explication que la méthode expérimentale moderne a portée à un si haut degré de précision.

Il s'étonne par exemple que l'on explique la croissance de l'homme par la nutrition et que l'on dise que les «chairs étant ajoutées aux chairs, les os aux os et toutes les autres parties à leurs parties similaires, ce qui n'était qu'un petit volume s'augmente et croit, et de cette manière un homme de petit devient grand»; explication très grossière à la vérité, et qui repose sur la fausse hypothèse des homéoméries, mais qui n'en était pas moins un effort pour

130. La réponse introduit subtilement entre sujet et objet l'idée d'opposition se posant en tant que les deux aspects sont indissociables, comme le pile et le face du même.

résoudre un effet dans ses causes prochaines, et ramener un phénomène obscur à un phénomène général mieux connu: ce qui est la vraie méthode des sciences physiques.

Cependant, en examinant de plus près ce passage, on voit que **Platon se place toujours au point de vue des causes premières et métaphysiques**, et c'est en ce sens qu'il dit que l'explication du physicien (en tant qu'elle se donnerait pour définitive et absolue) ne lui paraît pas une vraie et satisfaisante explication. Plus loin, il distingue avec une grande précision les causes et les **conditions** du phénomène, distinction qui est précisément celle sur laquelle s'appuie la science la plus avancée de nos jours. Il ne nie pas que, pour qu'un effet se produise, certaines conditions physiques ne soient nécessaires, par exemple les os et les nerfs pour se tenir ici ou là. **Mais ces conditions et instruments ne sont pas les vraies causes.** L'erreur des physiciens d'Ionie n'était donc pas de chercher à découvrir ces conditions prochaines des phénomènes (et il eût été même à désirer qu'ils les eussent mieux étudiées et par de meilleures méthodes), mais **leur erreur était de croire qu'ils avaient découvert la cause dernière**, et c'est là-dessus que PLATON les reprend: par exemple, expliquer la croissance par la nutrition est une explication très insuffisante: car pourquoi cette croissance s'arrête-t-elle à un certain point, tandis que dans les corps organiques, l'accroissement est indéfini? et quant à l'assimilation, quoique les physiciens aient assez ingénieusement essayé de résoudre le problème par l'hypothèse des homéoméries, encore restait-il à comprendre comment se fait la séparation et la distribution du tout, et comment chaque homogène va trouver ce qui lui est conforme. L'explication même physiquement était très imparfaite; métaphysiquement, elle ne valait rien du tout. [...] **c'est qu'il ne faut pas confondre les causes physiques avec les causes métaphysiques.**

[...] Peut-être Anaxagore a-t-il été frappé de cette considération dont Descartes a fait plus tard le principe de sa physique,¹³¹ c'est qu'il est difficile et téméraire de scruter des fins, et que, en

131. On sait que Pascal faisait à la physique de Descartes une objection tout à fait semblable à celle que Platon faisait à Anaxagore: «Descartes, disait-il, aurait bien voulu dans toute sa philosophie se passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu.» (*Pensées*, éd. Havet, tome II, p. 148.)

admettant que tout est pour le mieux en général, il est difficile de démontrer pourquoi chaque chose est pour le mieux en particulier: d'où il suit qu'il vaut mieux se contenter de rechercher comment les choses sont, mais imprudent de rechercher pourquoi elles sont. [...] On peut donc affirmer qu'Anaxagore était plus près de Platon, de la vraie méthode scientifique, lorsqu'après avoir établi en métaphysique que l'intelligence est le principe de toutes choses, il cherchait en physique, à ramener les phénomènes à leurs causes immédiates: car on sait que c'est un des principes les plus solides de la méthode scientifique, qu'il ne faut pas faire intervenir la cause première sans nécessité.

*L'erreur commune des physiciens d'Ionie et d'Anaxagore, c'est d'avoir confondu les conditions des phénomènes avec leurs vraies causes, c'est-à-dire, pour parler avec précision, les causes **matérielles** avec les causes **finales**. Et c'est fondamentalement cette erreur que nous retrouvons présentement en science contemporaine. Poursuivons le pertinent raisonnement posant l'évidence du propos dans PLATON: «Autre chose, dit-il,¹³² est la cause, autre chose est la chose sans laquelle la cause ne serait jamais cause (ἄλλο μὲν τὸ ἐστὶ τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο ἄνευ οὗ οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον); et pourtant c'est cette chose-là que le peuple prend pour la véritable cause, lui en donnant à tort le nom. Voilà pourquoi les uns, environnant la terre d'un tourbillon, la supposent fixe au centre du monde; les autres la conçoivent comme une large huche, qui a l'air pour base (avec les multiples théories voyant encore le jour actuellement, la meilleure explication remplaçant continûment les moins judicieuses): mais quant à la puissance qui l'a disposée comme elle devait être pour le mieux, ils ne la cherchent pas, et ils ne croient pas qu'il y ait aucune puissance divine (τὴν δὲ τοῦ ὡς οἰοντε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δυνάμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, ταύτην οὐτε ζητοῦσι οὔτε τίνα οἰοῦνται δαιμονίαν ἰσχύον εἶναι) — et ils pensent que rien ne contient véritablement le bien (τ' ἀγαθὸν καὶ δεόν).»*

Personnellement, je crois que ce passage relevé par JANET afin de ne pas faire l'amalgame entre le déduit par expérience physicaliste restant au niveau de la phénoménologie, et le raisonnement spéculatif induisant l'entendement de ce qui peut en être le *quid*

132. *Phédon*, 99.

proprium, rend très exactement compte du profond différend idéologique entre physiciens et métaphysiciens. La chose que le physicien examine est bien là, et ce serait difficile de contester la tangibilité afférente au réalisé. On peut donc en rester à ce constat pour raison d'objectivité, tant il est téméraire de scruter les fins, même si ce ne peut être que par elles qu'on accède, au delà des transformations intermédiaires, à la notion de ce qui en peut être l'origine génératrice, au sens existentiel. Mais parce qu'il est téméraire de scruter les fins, est-ce une raison suffisante pour nier l'être qui se trouve le promoteur du réalisé en tant que chose, les choses matériellement formées, objet des sciences? La question est cruciale. Certes, on évite une erreur en ne scrutant pas l'origine et la fin de ce qu'on examine physiquement. Mais est-ce bien dans la précaution de ne pas se commettre avec la possibilité de faire des erreurs qu'on accède à plus de vérité, si la solution générative explorée en métaphysique ne peut être réduite et confondue avec l'enchaînement des transformations exploré en physique? Quelle que puisse être l'étendue ou la durée d'une instance transformative posée en tant que moyen de réalisation, sa répétition chaînée reste en soi indéfinie, et conséquemment l'idée par laquelle on l'examine ne trouve sa résolution que dans un vague sous-entendu génératif depuis rien. Ce qui pour le matérialiste poussé dans son retranchement dogmatique consiste à placer sa foi dans un néant originel pour rendre compte de la responsabilité du processus de ce qui devient, acquiert et se fait au monde, ou bien pour rester envers et contre tous objectif, enseigner que le cosmos matériel est sans origine génératrice, en tant qu'il a toujours été et sera toujours.

Après avoir exposé cette méthode essentiellement palliative des physiciens au travers d'ANAXAGORE, continuons avec JANET pour voir comment SOCRATE, ou plutôt PLATON au travers de sa forme littéraire dialoguée expose son point de vue dans *Phédon*.

«J'ai donc pris le chemin que voici (ταύτη γε ὁρμησα); et depuis ce temps, prenant toujours pour principe l'hypothèse qui me paraît la plus forte (λογον υποθεμενος ον αν κρίνω ερρωμενέστατον), tout ce qui s'accorde avec ce principe, je le prends pour vrai soit dans ce qui concerne les causes, soit dans tout le reste; et ce qui ne s'accorde pas avec elle, je ne le tiens pas pour vrai. Si quelqu'un t'attaquait, ne le laisserais-tu pas sans réponse, jusqu'à ce que tu

eusses bien examiné toutes les conséquences de ce principe, pour voir si elles s'accordent ou ne s'accordent pas entre elles (εως αντα απ εκείνης υποθεσεως ορμηθέντα σκεψαιο ει σοι άλληλοις ξυμφωνει η διαφωνει;) et quand tu serais obligé d'en rendre raison (διδοναι λογον), ne le ferais-tu pas encore en prenant quelque autre principe plus élevé (άλλην υποθεσιν υποθεμένος ή τις άνωθεν βέλτιστη φαίνοντο) jusqu'à ce que tu aies enfin trouvé quelque chose suffisant (τι ίκανον).»

*En d'autres termes, Platon employait la méthode hypothétique, et il cherchait à la vérifier, soit par raccord des conséquences, soit par l'observation.*¹³³

Quelle est donc l'hypothèse dont il va se servir pour répondre aux questions posées plus haut, soit aux physiciens, soit à Anaxagore, et non résolues par eux?

*«Je pars donc de cette hypothèse qu'il y a quelque chose de beau, de bon, de grand par lui-même, et autres choses semblables, υποθεμενος είναι τι καλον αύτο καθ' αύτο και αγαθόν και πεγα και τάλλα πάντα. [...] Il me semble aussi que s'il y a quelque chose de beau outre le beau en soi, il ne peut être beau que parce qu'il participe à ce beau même, (ει τι εστιν άλλο καλόν πλην αυτό το καλόν, ούδε δι εν άλλο καλόν είναι η διότι πετεχει εκείνου του κάλου). M'accordes-tu cette cause »*¹³⁴

Pour résumer, dès lors qu'on parle de vérité, de beauté et du bien, on a dans l'idée une approche existentielle nécessairement en soi du vrai, du beau et du bien, préalable à toutes les possibilités d'expression scientifiques, esthétiques et éthiques de prédiquer le constat d'un faire être et avoir par cela qui s'avère épistémiquement vrai, l'étant relativement à cela qu'on trouve beau et que l'on considère être bien, par attribution de présupposés à des agents au travers de leurs faits. Dans ce système de coordonnées, spécifique des êtres, c'est alors le bien, le vrai et le beau qui sont ensemble tangibles et divinement donnés aux êtres en devenir pour se perfectionner en eux-mêmes à partir de leurs interrelations.

133. JANET développa largement ce propos dans deux livres: *Essai sur la dialectique de Platon*, Paris, 1848, et *Études sur la dialectique dans Platon et Hegel*, Paris, 1861.

134. Phédon — 101.

Tel est le principe de la célèbre théorie des idées. En voici les conséquences: «Dès lors, je cesse de comprendre toutes ces causes si savantes que l'on nous donne (τάς ἀλλὰς αἰτίας τὰς σοφάς); et si quelqu'un vient me dire que ce qui fait qu'une chose est belle, c'est la vivacité de ses couleurs, ou la proportion des parties, ou d'autres choses semblables (ὅτι χρώμα εὐάνθεος ἔχει ἡ σχῆμα ἡ ἄλλο οἷον), je laisse là toutes ces raisons qui ne font que me troubler, et je réponds, peut-être trop simplement, que rien n'est beau que par la présence ou par la communication de cette beauté première, ou enfin par une participation quelconque (οὐκ ἄλλο τι ποτε αὐτο καλόν ἢ ἡ ἐκείνου του κάλου είτε παρουσία είτε κοινωνία, είτε οἷη δὴ καὶ οἷως προγενεμένη). Mais que les choses belles soient belles par le beau (ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίνεται καλὰ), c'est le principe qui me paraît absolument sûr (ασφαλεστατον).¹³⁵ [...] Et n'affirmerais-tu pas que tu ne sais d'autre cause de l'existence des choses que leur participation à l'essence propre de chaque sujet (ἡ μετασχὼν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου) et que tu ne sais d'autre raison de ce que un et un font deux, que leur participation à la dualité (τὴν τῆς δῦαδος μετασχέσιν) et de ce que un est un, que la participation à l'unité (μοναδος).»¹³⁶

En résumé, la théorie des idées consiste à établir que tout multiple général qui porte un nom commun et qui possède un certain caractère commun tient ce caractère et ce nom de sa participation d'une essence générale, une et simple, existant en soi; et qui est la véritable cause de l'unité générique des choses. Par exemple, s'il s'agit d'expliquer la beauté des choses belles, on ne dira pas que c'est la vivacité des couleurs, ou la proportion des parties; mais les choses belles sont belles par la présence de la beauté; les choses égales, par la présence de l'égalité, les choses grandes par la grandeur et les petites par la petitesse; enfin Platon va jusqu'à

135. Phédon — 100.

136. Pour une compréhension plus approfondie de ce qui relie ce sens chez PLATON au concept égyptien du nombré: autre est le concept mathématique servant le principe de transformation par la substance dans les choses (à chaque unité on peut indéfiniment ajouter), autre celui par lequel on conçoit la génération en essence distribuée aux êtres par dissémination depuis l'existence de l'Un (c'est le calcul partant de l'unité pour descendre de fraction en fraction vers l'infinitésimal au travers des strates allant du macrocosme au microcosme). Cf. R.A. SCHWALLER DE LUBICZ, *Le temple de l'Homme, Apet du sud à Louqsor*, édition Caractères, Paris, 1957, tome I.

soutenir qu'un ajouté à un devient deux par la présence de la duité, préluant par là à toutes les exagérations du réalisme scholastique.

[...] Que ces explications soient solides ou non, peu importe ici; ce qui est certain, c'est qu'elles n'ont aucun rapport avec le principe du mieux, c'est-à-dire des causes finales [...] lesquelles consistent à s'élever d'essence en essence jusqu'à la plus haute de toutes les essences, d'où toutes les autres dérivent, et qui en est la source: or cette dernière essence, c'est l'idée du Bien. C'est par là que la méthode dialectique ou la théorie des idées va se joindre à la théorie d'Anaxagore et à celle de Socrate.

Aux dernières limites du monde intelligible est l'idée du bien qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon (ὡς ἀρα πασι πάντων αὐτῇ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία); que dans le monde visible, elle produit la lumière et l'acte de qui elle vient directement; que dans le monde invisible, c'est elle qui produit directement la vérité et l'intelligence (ἐν τῷ νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀληθείαν καὶ νοῦν παρασχομένη).

«Ce qui répand sur les objets la lumière de la vérité, c'est l'idée du bien (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν). C'est elle qui est le principe de la science et de la vérité (αἰτίαν ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας)... Quelque belle que soit la science et la vérité, l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté (ἄλλο καὶ κάλλιον ἐστὶ τούτων).»

Si nous réfléchissons sur les différents exemples donnés par Platon, on voit que les idées communiquent aux choses les attributs que nous y trouvons: mais elles ne possèdent pas elles-mêmes ces attributs. Par exemple, qui est-ce qui fait que les choses grandes sont grandes? C'est la grandeur en soi. Mais dira-t-on de la grandeur qu'elle est grande? Non, sans doute: car alors elle ne serait pas la grandeur, et il faudrait supposer une autre grandeur par laquelle elle serait grande. Par la même raison, la beauté n'est pas une chose belle, l'égalité n'est pas une chose égale; par analogie, on ne dira donc pas du bien qu'il est un être bon, une chose bonne. Sans doute, il est difficile de comprendre ce que c'est qu'un bien en soi, qui n'est pas une substance bonne; mais comprend-on davantage ce que c'est que la grandeur en soi, l'égalité en soi, la duité en soi? [...] Non, l'idée du bien est aux

idées, ce que les idées sont aux choses: elle est leur essence générique, leur réalité absolue.

Nous sommes donc obligés de conclure que la théorie des idées ne conduisait pas Platon au dieu socratique, ni au dieu d'Anaxagore, qu'elle le conduisait dans une tout autre voie, et qu'il était sur le chemin, sans y être toutefois tombé, de l'idéalisme alexandrin. Seulement, ce qui reste vrai, c'est qu'il ne s'est jamais représenté le premier principe comme une unité abstraite et indéterminée; il l'a toujours conçu au contraire comme la plus haute, la plus vivante, la plus accomplie des essences: ce n'est pas ce que l'on a appelé plus tard l'identité de l'être et du néant: c'est la perfection même dans son absolue idée. Toutes les choses sont bonnes en proportion de leurs rapports avec cette perfection absolue, et par là le monde tout entier est imprégné de bonté. Mais on peut toujours se demander si la présence du bien dans les choses en vertu d'une communication, fort mystérieuse d'ailleurs, équivaut à ce que nous appelons la finalité; et c'est ici que le doute d'Aristote a sa place. L'idée n'exprime que l'essence des choses; elle en est comme la cause formelle. Cette cause formelle explique-t-elle la corrélation des moyens à la fin? On peut en douter. Par exemple, qu'il y ait un animal en soi, cela peut expliquer si l'on veut comment tous les animaux participent à une essence commune et immuable; mais cela rend-il compte de l'étonnante appropriation qui dans l'animal attache chaque organe à sa fonction, et lie toutes les fonctions à la conservation de l'être entier?

Cependant, la théorie des idées n'est pas tout Platon, et d'autres parties de sa philosophie se présentent avec un tout autre caractère. À côté de la métaphysique du **Phédon** et de la **République**, il y a la théologie du **Timée** et des **Lois**. Or, dans ces deux dialogues, le premier principe des choses est une véritable providence, dans le sens le plus précis du mot; c'est un Dieu véritablement personnel, non pas sans doute créateur du monde (Platon, ni l'antiquité, n'ont jamais eu cette conception), mais organisateur, artiste, en quelque sorte poète, formant et façonnant le monde suivant le principe du meilleur, et conformément à un plan, se proposant un but et choisissant les meilleurs moyens pour arriver à ce but, un Dieu qui gouverne et surveille le monde après l'avoir formé, qui est surtout attentif au bien de l'humanité, et qui

ne lui impose des épreuves passagères que pour lui préparer des récompenses infinies: en un mot, pour employer les paroles du **Timée**, un Dieu bon et «exempt d'envie (ἀφθονός) qui a voulu que toutes choses fussent autant que possible semblables à lui-même.»

[...] Quant à la première de ces hypothèses, elle nous paraît suffisamment réfutée par les considérations précédentes. Si l'on prend en effet une idée quelle qu'elle soit, et d'après la définition même que PLATON en donne, elle n'est autre chose que **l'essence qui communique l'unité à une multitude**.

Que si l'on dit que cette distinction du **Timée** entre Dieu et les idées n'est qu'une forme poétique et mythique, que Platon personnifie l'idée du bien, de même qu'il personnifie les grandes puissances de la nature dans les dieux inférieurs, que l'on prenne garde d'être entraîné par cette explication plus loin qu'on ne voudrait, et qu'on ne tombe ainsi dans la seconde hypothèse, suivant laquelle toute la théologie platonicienne ne serait plus elle-même qu'un mythe populaire.

Il est certain qu'il y a dans Platon beaucoup de pensées qui ne sont que des images poétiques, des symboles, voilant et enveloppant des vérités plus abstraites. Il est certain aussi que souvent il exprime sous une forme populaire les plus grandes conceptions métaphysiques, et qu'il essaie ainsi de les rendre plus accessibles au plus grand nombre.

Platon a plus d'idées qu'il ne peut en lier, et c'est là le propre de tous les esprits féconds: lui en supprimer la moitié, pour donner au reste plus d'uniformité et de rigueur, ne peut être que l'œuvre d'une critique étroite ...

La vérité est dans le juste milieu relationnel ressortant par l'entendement induit au delà des contradictions apparentes. En ce sens que la théologie du *Timée* n'est pas la conséquence logique de la dialectique, ni de la théorie des idées; et cependant elle est une conception philosophique sérieuse. On peut le prouver par des textes empruntés aux dialogues les plus sérieusement philosophiques de PLATON, et particulièrement les deux textes bien connus du *Philèbe* et du *Sophiste*. Dans le premier de ces dialogues, Platon dit expressément que «la cause des choses est l'intelligence;» et il distingue expressément, tout comme dans le **Timée**, «quatre

choses: l'infini qui est la matière, le fini (principe de proportion et de mesure) qui est l'idée; le mélange du fini et de l'infini, c'est-à-dire le monde; et enfin la cause de ce mélange ou l'intelligence, qui est Dieu.» C'est à devoir discriminer entre la causalité accessoire et instrumentale de cela qui précisément cause, savoir l'intelligence en tant que qualification. Cependant la plupart des hommes pensent qu'au **lieu d'être des causes secondaires, elles sont les causes véritables de toutes choses** (οὐ ξυναίτια, ἀλλ' αἰτία), parce qu'elles produisent le froid et le chaud, la condensation, et autres effets semblables. Mais **il est impossible qu'elles aient de la raison et de l'intelligence**. Or celui qui aime vraiment l'intelligence doit **rechercher avant tout les causes intelligentes** (τάς τῆς εὐφρονοῦ φύσεως αἰτίας πρῶτας μεταδιδωκεῖν) et n'accorder que le **second rang** à celles qui sont mues par d'autres et qui en meuvent d'autres à leur tour d'une manière **nécessaire** (οἷον δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δ' ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας ποιητέον).»¹³⁷

PLATON découvrant en interrogeant la source des idées, oui, en a plus qu'il n'a le loisir de sémantiquement formaliser au niveau de la pensée construite. Mais il est sur ce terrain, en avançant par le moyen de sa littérature dialoguée, un précurseur qui n'a pas encore trouvé la rigueur du discours montrant l'intelligence d'une source endocosmique de ce qui situe la cause du causé. Entendons bien ce dont il s'agit. Depuis l'époque de PLATON, la notion d'intelligence a évoluée, ou sa définition a quelque peu dérivée du sens qu'elle prenait chez les philosophes de l'antiquité. Elle ne représente plus, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, que le choix des moyens réalisateurs passant par une conjonction entre les qualifications mentales et les choses de notre extériorité. Ce n'est qu'en amont, à conjoindre l'esprit au mental, que nous pouvons retrouver le sens de l'intellection de ce qui est avancé dans le *Timée*. Certes, nous avons besoin, en ce qu'ils se complètent, des aspects propres aux trois causalités interdépendantes ou liées (physique, psychique, spirituelle), pour rendre compte rationnellement du passage d'un état potentialisé, à un état réalisé. En sorte que ce qui distingue formes et nombres, qualité et quantité (εἶδεσί και ἀριθμοῖς), le discours scientifique suffit au constat de l'encours phénoménolo-

137. *Timée*, 46 D.

gique, mais c'est à rester insuffisant pour rendre compte de ce qui en motive la disposition. C'est pourquoi la recherche du **nécessaire** en tant que divin (το ἀνάγκαιον, το θεϊόν), doit être sous-jacente aux recherches du **possible** dans l'Univers. On peut tout au plus jouir d'une vie heureuse à se suffire d'une connaissance de la nature du monde, mais progresser dans nos propres désirs, nos propres motivations, cela ne peut s'entreprendre qu'à porter son regard vers plus d'horizon, là où il nous est possible de participer des buts divins.¹³⁸ Ainsi, si dans la pratique, l'être évolue par le temps dans les coordonnées du bien, du vrai et du beau, à l'exemple des choses dont le mouvement évolue dans les trois coordonnées de l'espace, alors le modèle épuisant les potentialités de perfectionnement, en passant par des représentations se doit non plus modéliser l'état du réalisé, mais des représentations idéales. Par le moyen des idéaux, c'est la possibilité des perfectionnements dans notre monde en cours de réalisation, qui accompagne l'entendement de ce qui nécessairement existe de parfait au monde divin.

*Ainsi, suivant Platon, Dieu se sert de causes nécessaires, c'est-à-dire de la matière préexistante pour réaliser le bien. Mais pour cela, il lui faut un modèle; et ce modèle, c'est le monde divin des idem, qui deviennent ainsi les **causes finales** des choses: et c'est ainsi que, suivant le texte du **Philèbe**, le phénomène existe **en vue** de l'être.*

*Ce monde des idées compose ce que Platon appelle le **modèle** (το παράδειγμα), lequel renferme d'avance l'idée de tous les êtres, et est en quelque sorte lui-même, le vivant en soi, le vivant absolu, το αὐτο ζῶον, το παντελει ζῶον.*

Le contenu de cette phrase peut à lui seul trouver un développement capital pour l'avenir, à la condition de ne pas se méprendre en s'en tenant en surface de ce qui est ici exprimé. De concilier d'anciennes interprétations aux plus modernes ne relève pas d'une régression. Ce qui pourrait en être une serait de renoncer aux modernes pour revenir aux anciennes. Or ce n'est nullement notre choix en la circonstance, ni la démarche d'intellection que tente JANET en interprétant de façon novatrice la dialectique platonicienne. Pour lui, comme pour tout penseur n'en restant pas à la

138. *Ibid.*, 69, 70.

surface des choses, nous ne saurions tendre à l'universalité des concepts que par un travail de syncrétisme précisément effectué sur la base des oppositions ressortant de précédentes analyses critiques.

*[...] De ces principes généraux, Platon a tiré une téléologie, fort arbitraire et fort imaginaire sans doute, mais qui peut être considérée comme le premier essai de ce que l'on a appelé dans les temps modernes la **théologie physique** et qui prouve précisément que la théorie des causes finales a fait des progrès incontestables, non moins que celles des causes efficientes.*

[...] Pour nous résumer, on peut dire qu'il y a dans Platon deux théories de la finalité: l'une métaphysique, l'autre physique. Suivant la première, les choses sont bonnes parce qu'elles participent au bien; suivant la seconde, les choses sont bonnes, parce qu'elles sont faites pour le bien. Dans le premier cas, la finalité est immanente et dérive d'une cause impersonnelle; dans le second cas, elle est transcendante et suppose une cause personnelle. Platon n'a pas cherché à concilier ces deux points de vue; et peut-être même n'a-t-il pas eu conscience de leur opposition; et, il faut le dire, cette difficulté n'est guère moins grande aujourd'hui pour nous que pour lui.

5.9 X — LA FIN SUPRÊME DE LA NATURE

Lorsqu'on s'interroge de savoir comment une chose arrive, on vise *a posteriori* son état de chose **déterminée**. Sous-jacent à ce mode d'interrogation, nous entendons consécutivement le moyen de qualification (comment faire telle chose) allant avec la retombée qualificatrice par mimésis en imitant ce qu'on observe dans la nature. Ce qui forme nos réponses à COMMENT, par quelque degré imitatif, uniquement en vue de satisfaire nos propres désirs, sont en conséquence formulés à propos de QUOI dans notre rapport au monde venant par l'expérience de notre altérité. De telles réponses seront toujours insuffisantes, pour la raison qu'elles ne peuvent satisfaire qu'un cas particulier des interrogations possibles. Autrement dit une modalité restreinte à nos besoins particuliers, et donc à ne pouvoir jamais être universelle. Pourtant, c'est bien cette interrogation portant sur l'état du réalisé qui fait l'objet des limites de l'expérience contemporaine en science. En science, on se suffit

de cerner les états du déjà réalisé qui, par extension, sont susceptibles de conservation (prolongation du même dans le temps) et de reconduction (renouvellement du même dans des circonstances de reproduction à l'identique).

C'est de façon nullement rédhibitoire et sans possibilité réductrice d'un cas modal à un autre que, lorsqu'on s'interroge aux fins de comprendre POURQUOI cela (choses et faits), est incidemment à viser QUI est le **déterminateur** de ce qu'on a précédemment constaté comme étant **déterminé**. Concrètement, depuis ARISTOTE, en dernier ressort, ces deux sortes d'interrogations délimitent le champ d'appréhension conscientiel du domaine de la physique, par rapport à celui propre au domaine de la métaphysique. Le constat QUOI, et sa retombée qualifiante COMMENT, portant sur les états déterminés des choses, implique complémentairement l'entendement de QUI en est le déterminateur. S'incère ici l'antécédent volitif de l'acte qualifiant, puisque c'est à connaître POURQUOI on réalise telle chose plutôt qu'une autre, et par extension en vue de QUOI l'instance de réalisation du monde advient à partir de tels moyens processuels. C'est dans cette disposition que le mode interrogatif visant le déterminateur de ce qui nous apparaît étant déterminé semble incontournable à la pensée spéculative. Même à se retrouver objectivement limité à la seule chaîne causale instaurée entre déterminants et déterminés, ce sujet reste tacite, sans quoi on reporte la puissance de faire être et avoir dans ce qui, virtuellement, n'est rien, c'est-à-dire le néant. Et c'est par la philosophie qu'en référence à semblable condition, nous saisissons toute l'insuffisance de concevoir la faisabilité du réel sur le seul enchaînement indéterminé d'une suite de causes à effets, sans raison et sans but.

Le *quid proprium*, au sens de désigner QUI est le déterminateur de ce qu'on examine depuis QUOI (le déterminé), se peut en répondant à POURQUOI telle propriété? Interrogation qui renvoie précisément aux raisons de ce que telle propriété est attribuée à la chose désignée par QUOI, désignant ceci de constaté en particulier. Son extension philosophiquement interrogative, pourquoi quelque chose plutôt que rien, passe justement à désigner QUI est susceptible d'être l'auteur de QUOI, même à devoir laisser cette question sans réponse, ou l'éluder, s'en abstraire, pour mieux se concentrer sur les

moyens de nous qualifier au monde à l'intérieur de la circularité de QUOI à COMMENT. Peut-on en effet se qualifier depuis le choix des moyens réalisateurs sans connaître la raison de l'entreprise? Répondrez-vous oui, alors il vous reste à dire comment il est possible de discriminer par exemple entre se plaindre par le moyen de faire entendre des plaintes, et faire des sons plaintifs, mais en tant qu'objets, c'est-à-dire privés de doléances ou de réclamations concomitantes. La chose et son objet peuvent se considérer indépendamment de leur raison d'advenir, certes, mais on ne saurait par cette abstraction réduire à rien la responsabilité de l'être vis-à-vis de ce qui est, si l'on peut entendre que ce qui est du fait de l'être, désigne l'auteur comme le déterminateur du déterminé.

Comment mieux faire ressortir le bien-fondé de semblables réflexions? Dans *Tractatus logico-philosophicus*, WITTGENSTEIN montra que nous pouvons exhiber des copies de plus en plus proches dans l'imitation de l'original d'une peinture d'artiste, et cela jusqu'à la perfection dans l'imitation, sans qu'il nous vienne l'idée de réduire l'original aux aspects des copies matérielles. Or depuis l'examen de toutes les disciplines scientifiques, l'analyse reste dans ce cas pourtant strictement identique entre l'original et les copies supposées parfaites, puisque les deux sortes sont examinées sur le plan de leurs matières. Ce qui entraîne qu'on puisse déduire sur le lieu de l'expérience scientifique restreinte à l'objectivité matérialiste seulement la réalité cosmique en cours de réalisation: on ne peut par son intermédiaire également induire que cet encours réalisateur résulte d'effets attendus. Ce n'est en conséquence pas au niveau de l'observation et de l'expérimentation scientifique qu'on peut débattre de la question à pouvoir décider d'un Cosmos advenant avec ou sans auteur. Car dans cette disposition, il ne s'agit plus du poids techniquement mesuré des couleurs, ni du calcul de leur répartition dans l'espace de la toile qu'il importe de considérer, c'est de la composition selon des critères esthétiques répondant à une vérité et un bien attendus (ici le beau est en premier, mais d'une manière corollaire des critères du vrai et du bien) qu'advient, sans ambiguïté, l'œuvre d'auteur. Aussi est-ce uniquement à devoir partir de cette condition d'inidentité entre codomaines des réalités physiques, psychiques et spirituelles, que l'on peut augurer d'une époque en laquelle il ne viendra plus l'idée d'enseigner que de réduire aux objets, parce qu'ils sont perçus, le critère d'existence, est une

preuve de vérité. Et voici en fin de compte encore une fois pourquoi l'objet des sciences physiques est insuffisant: pas plus que l'insecte rongeur la charpente d'une maison, même à inventorier sa structure et sa substance dans les moindres détails, ne connaîtrait rien de ce pourquoi la charpente existe sans aussi examiner et progresser dans la connaissance de l'être humain, on ne peut scientifiquement induire ou nier l'auteur du monde sans élaborer à son sujet la moindre connaissance métaphysique.

Ce sont là des arguments analogiques qui impliquent leur mise en corrélation cognitive aux fins suprêmes de l'instance performative en rapport au processus de réalisation spécifique de l'événement cosmique. Le constat des états phénoménologiques de réalisation est en soi insuffisant. En sorte qu'une métascience reliant significativement nos interrogations portant sur QUOI à propos du **monde physique** proposées en réponse à COMMENT, aux **connaissances métaphysiques** au sujet de QUI fait le monde depuis des réponses à POURQUOI, reste foncièrement complémentaire dans sa vocation de relier les deux disciplines —physique et métaphysique— pouvant continuer de progresser séparément.

Abordant l'heuristique par son aspect visant l'ouverture mentale à permettre la découverte de connaissances innovantes, nous avons à considérer que c'est précisément la raison qu'on se donne de participer de l'Univers, qui décide de l'évolution de nos appréhendements **à propos** du monde. Cela en tant qu'en passant par des intentions participatives des projets du monde, ce sont nos idéaux qui nous guident en de nouvelles idées pour concevoir le but attendu avec les progressions de la nature en cours de réalisation.

Or c'est indéniable. Au travers cet énoncement des déterminants intellectuels qu'on vient de voir, l'observateur du monde, fut-il scientifique jusqu'au bout des ongles, ne saurait dans sa nature propre être exclu du monde qu'il observe et mesure. Il en représente un élément. Ce qui fait que les attributions intellectuelles du scientifique appartiennent comme partie intégrante aux attributs applicables à l'Univers lui-même, c'est-à-dire pas seulement les attributs propriatifs de son organisation corporelle, mais encore ceux de sa nature qualificative depuis son organisation mentale (le domaine des réalités psychiques), et de plus spirituelle: vertus d'être et valeurs de faire, qui antécèdent toute entreprise réalisatrice

à partir de moyens limités. En sorte que l'on puisse concevoir clairement que si le corps dudit scientifique est en échange constant avec la matière de son environnement, de façon identique les substances immatérielles de son mental et de son esprit échangent pareillement avec des réalités spécifiques. Cela en sorte qu'en référence à la fin suprême de la nature ce soit de telles parties irréductibles et contractuellement complémentaires qui s'insèrent ensemble en vue de la finalité processuelle de ce qui s'y réalise qualificativement depuis le choix des moyens et en raison des buts à atteindre. C'est cette disposition qui tacitement inclina de tout temps une pensée spéculative reconnaissant l'existence d'une surnature absolue et intemporelle, hors temporalisations et relativités d'une nature cosmique en cours de réalisation.

Notons que les métaphysiciens distinguent une fin se poursuivant par indigence (celle des êtres de relation auxquels la nature, incomplète et finie, implique le plus et le moins), et une fin par assimilation du relatif à l'absolu (l'aboutissement subabsolu), et du fini à l'infinité (la transfinité du borné). C'est en cela que le conditionné est inséparable de l'aléthique de nécessité. Si ce qui est du fait des êtres dans le continuum des pluralisations quasi indéfinies d'individuation, interagit dans l'incomplétude, ce ne peut être que complémentirement à l'existence ubiquitaire et continue de l'Un spécifique du continuum divin. En sorte qu'il ne faut pas considérer les deux continuums comme séparés, mais ainsi qu'un tout complémentirement indivisible à permettre le principe processuel de génération du monde hors 'existence' absolue. Et cette disposition encore conçue telle que le multiple ne procède pas de l'Un ainsi qu'un manque à l'absoluité et l'infinité divine, mais en ce que la finalité de l'Univers est précisément subordonnée à l'ensemblement des faits d'être et d'avoir d'une manière bornée et relative, quand, vis-à-vis du continuum absolu et infini, le caractère spatio-temporel se concevant ubiquitaire, les prédicats d'origine et de finalité ne conviennent pas, pas plus que la condition d'en passer par la causalité pour ce qui est des considérations démiurgiques.

Dans l'indéfinité temporelle d'être, d'avoir et de faire, et pour n'avoir l'expérience que d'un intervalle réduit autour de l'actualité, il est possible de méconnaître le rapport d'une cause première à une fin dernière, bien qu'on s'y trouve à devoir prolonger de façon

indéterminée l'instance de réalisation intermédiaire. C'est alors à en pouvoir transposer la réflexion en référence à une continuité perpétuelle d'être, pendante de l'éternité existentielle, en tant que les deux sortes opposées ainsi distinguées sont les deux aspects du même, l'un attribuable au continuum des pluralisations discontinues de faire être et avoir, l'autre attribuable au continuum d'existence continûment unicitaire. L'absolu étant précisément le contraire du relatif et l'infinité représentant ce qui ne saurait ni augmenter, ni diminuer, quelque soit ce qu'on en retire ou y ajoute, il paraît évident que le critère de cause première et de fin dernière est étranger au continuum complémentaire du nôtre, sous peine de devoir renoncer à les distinguer en vue de leur identification.

«*Dieu ne passe pas tout entier dans les choses*, dit RAVAISSON en résumant la doctrine de PHILON; *il ne leur donne pas non plus*, à proprement parler, *une partie de lui-même*. (Il se donne, il se communique, et pourtant il reste en lui-même dans son intégrité première). *Rien ne vient de Dieu par séparation* (mais par une sorte d'extension qui ne lui enlève rien). Notre âme est quelque chose qui vient de l'âme divine, et *n'en est pas retranchée*.»¹³⁹ *Dans cette interprétation beaucoup plus près de la vérité*, pense JANET, *le monde n'est pas né du trop plein de Dieu, d'une partie de lui-même qu'il aurait anéantie: seulement le mot extension (εκτείνεται) est encore trop dire; c'est faire la part trop grande à la doctrine de l'émanation; et Dieu n'est pas plus augmenté que diminué par la création*.

[...] *Nous l'avons dit déjà plus haut*,¹⁴⁰ *la difficulté soulevée par Spinoza irait beaucoup plus loin qu'il ne se le figure; elle n'est qu'un cas particulier de la question générale des rapports du fini à l'infini*.

En effet, il s'agit de considérer à la suite de la synthèse entre l'infini, de plénitude imbornable, et le fini à jamais extensible ou diminuable dans son aspect intrinsèque d'incomplétude, cela qui coïncide au mixte syncrétique entre la doctrine des causes avec effets attendus et celle des causes à effets stochastiques: selon le point de vue aspecté, nous y verrons l'intention en opposition à ce qui arrive de non attendu, et encore la condition mixte intermé-

139. RAVAISSON. *Essai sur la Métaph. d'Aristote*, t, II, p. 306.

140. Liv. 1, ch. vi, p. 302.

diaire. Mais il faut encore que les concepts à propos de la nature soient conjoints de ceux complémentaires d'une surnature ne se contredisent pas dans ce qu'on oppose ainsi comme les aspects différents du même. Si l'existence du monde relève du constat sensible qu'on en fait, ce constat nécessite pour son interprétation qu'il puisse être continûment mieux épuré de contradictions. En sorte que ce qu'on lui applique en référence au principe de transformation —causes stochastiques *versus* causes avec effets voulus—, diffère de ce que nous concevons pour son ontologie, en référence au principe de génération, et par lequel principe on accorde une coexistence aux faits d'être et d'avoir: la concomitance **non factuelle** entre le divin (prédicat de continuité absolue et infinie en existence en tant que surnature naturante) et le non divin (la nature naturée à laquelle nous appliquons des prédicats propres aux indéfinies discontinuités limitées et relatives des **faits** d'être et d'avoir).

Malebranche dit admirablement que le monde est une œuvre «profane,» et que, pour être digne de Dieu, il faut qu'il devienne une œuvre «divine.» Mais pour être divin, faut-il qu'il contienne Dieu en substance, et ne suffit-il pas qu'il le contienne par participation, κοινομία?

De nos jours, la physique quantique passe par une phase conceptuelle allant contre l'idée qu'on puisse prévoir un état futur de notre environnement extérieur depuis la connaissance de ses états antérieurs. On reconnaît par ailleurs en physique qu'il n'est pas possible d'établir une seule théorie unifiée qui puisse rendre compte de la réalité depuis un nombre fini d'énoncés portant sur les seules lois physiques. Ces deux énoncés du raisonnement induisent une conséquence, en ce qu'il s'agit d'une disposition qui revient à dire que ce n'est que depuis un nombre indéfini d'axiomes que la vérité peut ressortir, ce qui représente l'aveu disant que le dogme matérialiste sera pour toujours dans l'impossibilité ni de démontrer ni de réfuter, au moyen de la seule preuve d'expérience, la réalité ontologique de l'Univers. Une évidence qu'on aurait pu mettre en lumière dès la théorie des ensembles, puisque tout ensemblement de ce qu'on est à borner comprend indéfiniment dans sa propre

complémentaire précisément le tiers exclu de ce qu'on examine en particulier.

Aussi ne nous faut-il pas voir l'enseignement du matérialisme académique comme définitif. Il s'agit d'une période ayant eu conceptuellement son utilité, et donc juste, à la condition que l'on ne s'y cramponne pour l'occasion à d'inébranlables certitudes faites pour isoler l'acte scientifique en tant que l'ultime moyen de connaître le monde. C'est cette croyance qui est en voie de se fissurer. Déterminisme, objectivisme, réductionnisme deviennent à leur tour des mythes modernes.

Ces péripéties sont situationnelles dans une suite de conditions du développement des connaissances. Elles sont pour un temps utiles à pouvoir rendre compte de la réalisation du monde. L'aspect physique reconnu en science pour analyser les propriétés phénoménologiques de l'état du réalisé; l'aspect psychique, objet de la philosophie visant la qualification dans le libre choix des moyens de réaliser; et l'aspect spirituel au travers de l'esprit religieux visant l'entendement des raisons qu'on a d'agir en vue de finalités, ne sauraient indéfiniment croître dans les institutions respectives délimitant chacune une réalité particulière dans la séparation fonctionnelle aux deux autres.

Et c'est dans cette attente visant de pouvoir recourir à ce qui recevra collectivement sa réalisation seulement en un prochain travail à faire époque, que des penseurs peuvent s'émanciper en réinvestissant une sagesse personnelle ne divisant pas le savoir d'expérience, du croyable sur fond d'idéaux nous faisant entendre ce qui est potentialisé en réalisation, qu'on investit fréquemment ainsi que des archétypes divinement préparés hors instance de réalisation. Nous avons ainsi chacun durant l'encours de cette instance à compléter notre sensibilité aux états du monde en devenir, par la possibilité d'évaluer introceptivement, au travers de nos représentations idéales, ce qu'on modélise ainsi que des patterns.

En supposant chez l'étudiant la faculté de connaître par l'entremise d'efforts personnels, accordant que la transmission du savoir n'est pas tout, c'est déjà pour l'enseignant mettre sa confiance dans la génération en devenir, et pour cette génération ne pas avoir à dénigrer l'héritage du passé jusqu'à le méconnaître. Susciter ainsi les bons aspects du caractère chez chacun participe de l'heureuse

influence d'une confiance réciproque. Dans cette disposition, à terme exempte du risque de fidéisme hiérarchique, l'assentiment ne vise pas l'adoption d'une opinion au détriment d'une autre, mais à concevoir que deux opinions opposées ne peuvent montrer que leur incomplétude réciproque et par là trouver un niveau de signifiante pouvant être considérablement mieux élaboré de seulement les accorder en raison.

POUR CONCLURE

Il existe un domaine d'investigation conceptuelle, qui ne doit se confondre ni avec la psychologie ni avec la sociologie, et qui se fonde sur l'idée que la formulation d'une hypothèse est probablement une activité raisonnable.

Norwood Russel HANSON

6.1 LE RETOUR AUX SOURCES GRECQUES DE L'EURISTIQUE DANS L'AUTONOMIE DE SOI

Ce titre pour évoquer qu'on vise la vocation émancipatrice d'un retour aux sources heuristiques de la philosophie particulière à l'antiquité gréco-romaine. Maintenant que l'avènement scientifique a vu le jour en tant que travail d'époque ayant mobilisé le meilleur de l'humanité pour réaliser l'avènement industriel procurant la maîtrise technologique de notre milieu matériel de vie, nous pouvons plus commodément prendre du recul pour juger des œillères entraînées par semblable focalisation. L'avènement technoscientifique est une magnifique entreprise qui ne peut vraisemblablement que continuer dans les époques futures sur sa lancée à promouvoir nombre de perfectionnements technoscientifiques décuplant les possibilités humaines d'agir qualificativement sur son environnement matériel. Mais la progression humaine ne saurait se réduire à cela.

Les retombées technologiques des sciences permirent magistralement, à ne considérer que l'essentiel, la croissance démographique et le confort de vie. Mais l'époque des pionniers est terminée, sciences et technologies ont acquis leur maturité. Ce faisant, comme toute entreprise civilisatrice naissant et progressant, elle se corrompt, s'altère en s'abâtardissant sur le chemin de l'hégémonie à prolonger outre mesure les libres mouvements humains en une unique direction depuis la pensée unique qui sert l'accomplissement du travail d'époque dont nous parlons.

L'école des vérités théologiques sont sous l'empire des religieux. Hors le climat d'intolérance entre religions dites révélées, certains

de leurs clercs se mobiliseront toujours dans leur office d'apporter un réconfort spirituel et continueront d'élever la moralité. L'école des explications technoscientifiques sont sous la dépendance des développements industriels. Sur cette lancée, assurément les technosciences continueront leur office d'apporter du confort de vie et de permettre l'accroissement démographique dans l'avenir, mais sans pouvoir concilier ce progrès des conditions extérieures, aux croissances de soi: celles de l'être lui-même. D'où il est permis de préjuger de ce qu'il arrivera un temps où ce ne seront plus les plus éminents parmi les clercs des divers disciplines académiques actuelles qui garderont, sous forme de privilèges hérités de la précédente époque soumise au développement moral des Églises, de dire ce qu'il faut croire du monde à préfigurer les destinées humaines. Ce rôle sera repris de nouveau par des chercheurs indépendants. En ce qu'ils s'émanciperont autant de la dogmatique académique des savoirs, que de celles des croyances, leurs études ne maintiendront pas dans une nouvelle connaissance la séparation historique entre physique et métaphysique, ce qui conduira à ne plus réifier l'être ou en réduire l'existence à ses substrats physico-chimiques. De nouvelles significations viendront d'embrasser des réalités aux multiples nuances d'une façon plus complexe et conséquemment moins restrictive.

En quoi s'est retrouvée circonscrite la mission de la présente époque? Le rationalisme scientifique aura consisté à juger des faits en sorte que l'objectivité de la chose jugée occasionne l'universalité des énoncés devant les disparités culturelles issues principalement de divergences dans le choix des valeurs morales. Nous en sommes là. Autre chose est de juger objectivement des faits au travers des sciences, autre chose de juger des valeurs d'action au travers des communautés religieuses. En ce domaine, il ne s'agit plus de juger du déterminisme accompagnant des propriétés matérielles, mais de comprendre le mouvement des êtres permis dans l'expérience reliant des conditionnements au libre arbitre. L'être agissant plus ou moins au monde dans l'autonomie de mobiles intérieurs, mesure subjectivement les progrès de l'autonomie de soi à partir des états modélisant les idéaux concernant les fins d'être. Fins d'être forcément tournées vers l'avenir, en complétant des moyens déterministes associés aux états du réalisé dans notre environnement matériel. Or le principe de valeur a pour l'être, tout comme

pour la science vis-à-vis des objets, aussi des retombées applicatives. Elles affèrent à ce qui décide des libres mouvements individuels et collectifs progressant vers plus de vérité, en vue de toujours plus de bien, et par toujours plus de beauté quant au choix des moyens par lesquels on est en relation avec le monde. Mais au contraire du déterminisme matériel, l'évolution de l'être dans les coordonnées du bien, du vrai et du beau s'exprime en partie librement. C'est précisément de cette disposition que résultent pour la personne, par analogie au contexte entropique limitant la structuration en objets matériels, les conflits entre communautés culturelles limitant le mouvement positif dans les coordonnées humaines. Et vis-à-vis de ce domaine, ce ne sont pas les énoncés scientifiques à propos des faits qui posent problème, mais leurs interprétations, en ce que celles-ci sont restreintes à des intentions particulières, et donc à suivre les idéologies marquant les époques de l'humanité.

Des différences d'intention ne peuvent se trancher que dans l'éthique, les orientations politiques, et des lois juridiquement normatives limitant précisément les libertés individuelles au sein des communautés. De telles options qui dépendent des interprétations orientées par des groupes aux intérêts différents (qui souvent se complètent mutuellement), sont inidentiques à l'expérience des faits de la physique. Elles collent aux discours normatifs, et font varier conséquemment nos modèles de représentation, puisque leur acception ne se fait plus objectivement, mais ménage sa légitimité en visant le consensus subjectif, en place de l'universalisation quant à l'objectivisation scientifique des seuls faits.

Les sciences ont en commun avec les retombées technologiques une utilité universalisable, dans le sens où la boîte à outils représente un artifice pour agir au monde. Mais ce moyen de qualification ne décide en rien du bon ou du mauvais usage qu'on en peut faire. Ce sont les espérances, en rapport à des attentes particulières du fruit de l'action qui, au travers des cultures et les évolutions sociales qu'elles déterminent, conditionnent les usages qu'on fait du savoir et de l'expérience acquise dans les métiers.

L'outil peut bien avoir des possibilités universelles d'utilisation, qu'il ne contient pas en soi la vertu de son usage. Tout comme l'inventivité passant par des moyens de réalisation, ce n'est qu'en vue des fins attendues par des êtres les promouvant que sciences et

techniques, avançant interactivement l'un par l'autre, endossent des prédicats valoriels.

C'est encore par extension analogique que nous concevons que l'énoncé qui précède est à pouvoir comprendre l'instance de réalisation du Cosmos en vue de finalisations épuisant des potentialités de perfectionnement. Dans ce contexte étendu au Cosmos, les lois physiques n'ont de même pas de valeurs en soi sans des agents à en être le *quid proprium*. Ce ne peut donc qu'à restreindre la phénoménologie au dogme matérialiste, que l'on conçoit une instance de cause à effets stochastiques, sans raison et sans finalité, choses et objets ne concernant alors pour les sciences que l'inventaire des propriétés. Cependant que depuis les vertus d'être des êtres il est possible de transférer des valeurs aux choses et aux objets, donc par extension analogique, aussi au monde matériel, et à ce titre, le monde des choses et des objets n'est valoriellement plus neutre de ce qui est mis en lui à pouvoir être du fait des êtres. Et de même au niveau des communautés d'êtres qui diffèrent par leurs intentions, incidemment sciences et technologies perdent leur universalité, cessant d'être neutres à proportion de ce qu'elles sont réorientées au service du libéralisme économique à devoir répondre aux désirs des consommateurs, quand ce n'est pas au service des idéologies correspondant aux politiques des gouvernements.

Croire en ce qui nous semble vrai est illusoire à l'entendre dans la durée. Il n'y a pas qu'une vérité. Ce qui prend forme comme vérité a de multiples facettes. Chacune correspond aux circonstances de leur apparition coïncidant à la solution constamment provisoire d'un niveau d'interrogation. À chaque nouvelle interrogation, une amélioration possible du modèle de représentation. C'est alors ce qui apparaît le plus adéquat pour modéliser nos représentations. La communauté humaine bénéficie ainsi d'une amélioration quasi continue des connaissances résultant des multiples interrogations humaines trouvant des solutions provisoires au cours des temps.

Depuis que l'humain use de raisons, le modèle du monde ne cesse de se perfectionner. Généralisant, on peut croire qu'il en est de même pour toutes les communautés d'êtres doués de raison évoluant dans l'Univers. Tous les enfants se posent des questions,

mais il y a beaucoup moins d'adultes à s'en poser. C'est vraisemblablement pour la raison qu'à ce moment de la vie le niveau d'interrogation est atteint à correspondre au stade moyen d'évolution de l'humanité, ou celle d'une culture communautaire. Reste que le niveau d'interrogation pour l'individu paraît le facteur déterminant de sa possibilité d'évoluer. Et quand cette interrogation conjoint le courage du dépassement de nos états d'être, c'est alors la clé des progressions de soi, dont profite incidemment la communauté.

Vient l'époque, on en perçoit dès à présent les signes, où le rôle social de dire ce qui est vrai et indirectement beau et bien, ne reviendra plus aux clercs des académies au travers de l'enseignement ne visant que l'exercice professionnel, ou du moins, ceux-ci n'en détiendront plus l'exclusivité. En sorte que des universités libres viseront l'enseignement des connaissances étudiées pour elles-mêmes, et non plus à les détourner au sens pratique de servir à gagner sa vie. Cela dit en considération de ce que l'expérience du libre arbitre de la personne croissant, il deviendra socialement enfin effectif qu'une plus grande proportion du peuple civil se prendra en main, plutôt que se laisser conduire aveuglément par les religions et les universités qui, en association au pouvoir étatique, divisent encore l'humanité. Ce qui fera que de plus en plus de personnes civilement considérées à part entière pour cause d'agir effectivement dans l'autonomie d'elles-mêmes, s'en remettront d'autant moins à des clercs et des gourous pour penser à leur place.

Plus pondérées que les institutions rivales entre savoir d'expérience et croyances en ce qui est en cours de réalisation dans le monde, sont ces personnes-là qui sortiront de l'anonymat des foules. En prenant en main leur autonomie personnelle, elles en viendront de fait à concilier en elles-mêmes cette moitié de l'humanité croyant en une surnature par entendement spirituel tout intérieur, à l'autre moitié qui, tel Thomas, demande à se convaincre de la réalité des événements du monde en mettant physiquement leurs doigts dans les plaies de l'être du Cosmos.

Et c'est à faciliter l'entrée de l'humanité dans cette phase conciliatrice des oppositions advenues des nécessaires séparations institutionnelles fondées en tant que fonctions sociales, que devrait s'effectuer un retour provisoire vers le crucial réexamen d'une libre

pensée aux sources de la philosophie grecque. C'est elle qui sut donner réalité aux deux mondes sans les séparer: le monde physiquement extérieur jugé indirectement en rapport à l'expérience de soi —la seule expérience qui puisse être directe—, et le monde spirituellement intérieur à nous-mêmes, dont l'entendement se juge encore dans l'expérience de soi, mais à pénétrer notre intériorité, en complément de notre extériorité.

C'est le monde intérieur qui est source de notre existence personnelle; le monde extérieur ne participant de l'être que nous devenons, qu'à partir des relations à notre altérité, celles qui nous font être, en plus d'exister. Et c'est conséquemment ce monde intérieur qui est source de ce qui nous permet, précisément par relation individuée à notre altérité, de projeter des attributs d'être, d'avoir et de faire sur ce dont nous prenons conscience de ce qui est autre. Ce monde intérieur qui est présentement dénié en science, l'est à la manière qui fit que la prévalence du monde extérieur fut dénigrée à l'époque précédente socialement conduite dans l'office des gouvernements religieux. Leur pouvoir temporel s'achève précisément (du moins pour l'Europe) avec l'inquisition et la prégnance des prélats dans les affaires temporelles, au moment d'une prise de conscience laïquement scientifique et politiquement démocratique. Mais ce ne peut être le terme. Il y a des vérités dans les deux camps.

L'existence de ce monde intérieur présentement dénié à l'apogée des vérités scientifiques actuellement reliées comme un cordon ombilical aux politiques démocratiques, est en complet divorce avec l'entendement des idéaux. Or cette existence intérieure ne saurait se présenter autrement qu'à se trouver complémentaire des réalisations extérieures. Aussi pour saisir les aspects de cette complémentarité, l'aide des antiques philosophes grecs s'avère précieuse, dès lors qu'ils ne séparaient pas dans la croissance de la sagesse humaine le croyable d'entendement, du savoir acquis par expérience sensible.

6.2 PLATON ET LE MONDE IDÉAL POUR CONTREPOIDS DU MATÉRIALISME SCIENTIFIQUE

Ce qui domine dans Platon, c'est le sentiment, et l'on peut dire la foi de l'idéal; son âme s'élève librement et d'elle-même vers ces

régions lumineuses, vers cette patrie paisible et aimée; elle y va avec tant d'aisance et de bonheur qu'elle ne peut pas croire que ce ne soit pas là son vol naturel; aussi cherche-t-il moins à démontrer aux autres âmes que là est la vérité, qu'à les dégager des obstacles qui les empêchent de le suivre: délivrer les esprits des nuages, des chaînes du corps, les initier par d'attirantes images, réveiller le souvenir (réminiscence) de leur vraie destinée par de pures et incomparables peintures, tel est le secret de la méthode de Platon, comme de tout son système.

Il peut être de nos jours obscur de pénétrer cette idée à propos d'un monde idéal situé en avant des états réalisés, en s'en tenant au sens textuel dont la signification se trouve encore appauvrie depuis des termes dérivant du sens qui avait cours à l'époque. Un exemple remarquable: le terme 'réminiscence', par lequel on traduit ce qui guide l'œuvre de PLATON, devrait rendre le sens très approximatif de l'idée qui sert de fil conducteur, par exemple dans SOCRATE, à dire que la réponse aux questions qu'on se pose est, certes, intérieure, mais sans doute pas au sens explicatif d'une innéité des souvenirs surgissant en soi *in situ*: mais à n'être aucunement personnels. Il s'agit d'une réminiscence cosmique, et donc autre qu'individuelle. Au reste, on trouve dans le *Menon* à ce propos une logique incontournable exprimée par SOCRATE. Pour l'essentiel, elle tient à ce que voici: il ne nous est pas plus possible de chercher ce qu'on sait, que de chercher ce qu'on ne sait pas, en ce que ce qu'on sait n'est pas à chercher, alors que ce qu'on ne sait pas ne peut être cherché, attendu que ce serait comme ne pas savoir ce qu'on cherche, et donc faire référence à une signification induisant l'antithèse au prédicat posant la possibilité de chercher. Si l'inspiration ne vient pas *ex nihilo*, elle arrive consécutivement de manière abaléitique (à cause d'un autre, ou pour cause d'autre chose). D'où sont des adjuvants intérieurs consacrant l'entendement des poètes, des prêtres et des devins, à guider vers les réalités vraies par essence l'âme des pèlerins du temps poursuivant leur voyages vers une finalité divine en quittant l'incarnation pour passer par les portes de l'Hadès. Car est-ce vraiment au souvenir que le contexte de l'idéation au sens platonicien fait référence? Pas encore, si l'on entend qu'on ne peut se souvenir que de ce qui précisément est déjà intégré au vécu personnel. Ainsi que déjà dit, découvrir ne se réduit pas aux applications des règles de logique. Si

cela était, il suffirait de recourir aux programmes informatiques qui peuvent en appliquer la complexité au jugement analytique des cas d'expérience, avec une puissance meilleure que le simple raisonnement résultant du travail mental d'intellection. Non, au sens heuristique nous découvrons par le moyen des idées, et c'est à ce propos que l'on dit que l'esprit ne vient pas aux machines. Là sont précisément les lacunes de la démonstration logique, en ce que la déduction logique n'est pas faite pour favoriser l'entendement, mais une économie du raisonnement. L'induction par laquelle on accède intérieurement à des connaissances nouvelles se situe précisément à l'opposé des déductions logiques spécifiques du jugement à propos de l'expérimenté au dehors de soi.

Comment expliquer l'induction, dès lors que l'on conçoit clairement que rien ne peut advenir ex nihilo? Précisément en ce que c'est l'esprit, tout intérieur au mental, qui est source d'une participation personnelle, d'abord aux autres qui sont semblables à nous-mêmes, ensuite à des réalités suprahumaines, via des adjuvats l'endocosmiques. En cette disposition, l'incompréhension vient précisément d'une déviance sémantique d'un autre terme entre la définition moderne et ce qu'il voulait dire à l'origine, mais que nous avons encore à situer au delà ces définitions pour pénétrer le champ du signifié à cette occasion. On sait qu'en référence à l'étymologie, le *connais-toi toi-même* de l'injonction socratique, a en réalité pour sens le fait de **pénétrer** en soi-même.¹⁴¹ La réminiscence représente alors, en référence au *Novç* dont le concept est situé en arrière-plan des idéalités platoniciennes, comme un contact intérieur, via l'esprit, avec une intelligence cosmique à laquelle on accorde un égal droit d'existence que celui qu'on admet pour les choses du monde extérieur.¹⁴²

141. Ne dit-on pas encore qu'Adam *connut* Ève, de l'hébreu *yada* qui signifia 'pénétrer', avant de prendre le sens de 'connaître'? C'est toute la différence entre les connaissances, de source intérieures, et les savoirs qui sont en rapport à l'expérience du monde extérieur. Il est heureux que le **savoir**, dont l'étymologie a le sens de couper, avant d'avoir pris celui figuratif qu'on applique au jugement depuis lequel on tranche entre les options du pensé (c'est pour l'essentiel le domaine de l'analyse), s'applique aux sciences, quand la **connaissance** vise par l'étymologie du terme l'acte mental, complémentaire de l'analyse, consistant à pénétrer des significations au delà des séparations binaires: en quelque sorte la fécondité de l'entendement des universaux à la source des idées.

142. Cette innéité solidement figurée dans PLATON à partir de la maïeutique socratique, que nous retrouvons acceptée dans LEIBNIZ, qui est impliquée dans la thèse de l'innéité des structures langagières par Noam CHOMSKY, qu'on retrouve chez SHANNON et FODOR en ce

[...] *Rappelons le mouvement général de la dialectique. L'homme est uni aux autres corps par son propre corps; mais il participe à l'être véritable par l'esprit. L'être est son objet naturel, quoique le corps le retienne par le besoin et la passion. La science a pour objet la connaissance de l'être. Il faut une méthode pour réveiller ces précieux souvenirs; il faut une méthode pour les éclaircir, en tirer toutes les conséquences. Cette méthode, l'âme la possède naturellement. Unie à l'être, il lui suffit d'y faire attention pour le connaître.*¹⁴³

Afin de faciliter l'entendement de cette source d'existence intérieure des essences situées au delà nos idéaux, considérons le monde idéal que nous décrit PLATON, en ce qu'il s'agit d'en approfondir l'idée, ou en *pénétrer* le sens, en tant que complémentation dans les aspects du même assortissant le monde idéal aux états conduisant sa réalisation, nous avons une analogie bien pratique, sciemment développée par JANET. Elle tient à ce que voici. Que cherchons-nous au travers de la géométrie? À l'aide des mathématiques, nous voulons définir les figures idéales. En géométrie, on investit ainsi la connaissance de ce qui **existe continûment**, au contraire des formes réalisées. Les formes réalisées, ce sont celles qui **naissent et périssent** investissant, en tant qu'objets, le rôle de média relationnel au monde extérieur pour les êtres. C'est à comprendre analogiquement ce que nous percevons: cela qui est ainsi du fait des êtres, en même temps que leurs expériences du fait de ce qui est dans la nature, se peut voir bien imparfaitement dans la malléabilité des corps matériels. Avec les idéaux de PLATON, rien ne diffère dans les moyens. Tout comme on use en géométrie des figures sensibles, jamais parfaites, pour raisonner depuis les mathématiques sur les vraies figures (celles qui sont parfaites par essence), de même on interroge les états du réalisé en substance au travers de leurs phénomènes pour connaître dans son essence la vraie réalité.

Ce qui est formé à devoir naître et périr par la substance, est donné comme étant seul tangible en science contemporaine, pour la bonne raison qu'on ne regarde par son moyen la réalité que par un bout de

qui concerne la source du connaissable à la racine des informations, nécessite en effet une explication cohérente rendant compte, comme interprétation, de ce qui ressort de l'expérience.

143. Paul JANET, *Essai sur la dialectique de Platon*, pages 116 et 117, édition de 1848.

la lorgnette, celui donnant sur le monde extérieur ne contenant que les états imparfaits du réalisé. De l'autre bout de la lorgnette donnant sur un univers spirituel et qu'on n'écarte pas en philosophie, nous sommes à cerner les essences de ce qui est donné à devoir exister au monde: cela qui ne peut dans l'encours du processus réalisateur qu'être encore imparfaitement réalisé par la substance.

Pour ne considérer que ce qui naît et périt dans le milieu extérieur soutenu en substance, c'est de même que nous ne pouvons scientifiquement concevoir avec justesse que ne peut être la beauté, le bien et la vérité sans agents à en manifester l'essence. Ce n'était pas encore le cas au moment des interrogations platoniciennes. Or ce qu'on en peut cerner au travers de la phénoménologie physique ne dit pas que l'essence est relative au monde en devenir performatif, mais l'inverse: que la substance est soumise pour son devenir à l'essence d'être passant au travers la multiplicité des individualisations interrelatives d'être et d'avoir se complexifiant du microcosme au macrocosme par le moyen de substantialisations adéquates. De façon imagée mais peut-être proche de la vérité, le Cosmos contient ce qui est malléable et sort progressivement dans sa forme ainsi que son organisation à partir de fonctions démiurgiques d'un monde divin.

L'individu ne peut se réduire à la nature de ce qui le substantialise par des substrats. Reste que substrats physiques dans le matérialisé, substrats psychiques dans le mentalisé, et substrats spirituels pour les esprits, ont ensemble pour complémentaire des essences existées au monde en devenir aux fins de pouvoir être. En sorte que des agents physiques, psychiques et spirituels ne peuvent que manifester telles attributions relatives, non se trouver source de leur existence. Si ces individuations spécifiques dans le processus de réalisation, existent au delà leur subsistance ne durant qu'un temps, ce ne peut être que par ailleurs, et donc en tant que leur absolu ne se prêtant complémentaiement pas à relativisation, fait qu'elles ne peuvent varier pour cause d'exister comme source des essences, sans besoin des substrats qui ne sont qu'à pouvoir les manifester. Autrement dit, c'est à définir la subsistance dans la nature substantivée, seulement que consécutivement à une continuité unitaire en existence surdéterminant les discontinuités dans le

multiple: cela qui est, a et fait au monde de façon toujours passagère.

Pour tout ce qui est matériellement manifesté, de même. Si nous avons une idée de blancheur depuis des objets manifestant cette propriété, l'ainsi manifesté participe par plus ou par moins de la blancheur. Une blancheur qui n'est alors pas en soi existante dans l'objet, mais qui advient comme résultat sensible par comparaison sémiotique du relativement manifesté entre objets; et cela tel que le plus blanc dans l'expérience de ces objets n'est aucunement source de notre idée de blancheur, la blancheur ressortant de la phénoménologie physique n'étant reconnue qu'à pouvoir interpréter un degré réalisé de la blancheur dont nous avons l'entendement direct, au sens des idéaux platoniciens.

La disposition qui précède fait qu'on distingue le processus de subsumption par lequel on remonte par déduction du particulier en direction du plus général, des universaux au moyen desquels entendements inductifs il devient possible de descendre des principes aux singularités manifestées. Et MALEBRANCHE démontra que ces universaux, en donnant l'intelligence des genres et des espèces, ne sont pas assimilables aux abstractions venant des généralisations. On le conçoit aisément si la totalité des choses finies et déterminées se pose par symétrie à l'unité du tout sans extériorité élémentarisée, le tout par ailleurs insécable dans son unité, existant alors à l'encontre en soi sans besoin de substrats pour être.

C'est sur ce fait que portera toute la discussion des écoles idéalistes et des écoles empiriques, de celles qui ne veulent pas réduire la réalité au monde sensible, et de celles qui prétendent que l'homme, quoi qu'il fasse, ne peut pas sortir de la région des sens. On pourra le décrire plus tard avec plus de développement, en découvrir mieux les lois logiques, en préciser davantage les caractères; on ne la saisira pas en lui-même plus profondément que n'a fait PLATON; on ne dira rien de plus fort que ce qui est dit dans le Phédon: «Ne disons-nous pas qu'il y a de l'égalité non pas seulement entre un arbre et un autre arbre, entre une pierre et une autre pierre, mais encore hors de tout cela? ... Égalité qui n'est ni ces arbres ni ces pierres, mais qui en est toute différente... L'égalité te paraît-elle quelquefois inégalité?... Avant que nous ayons

*commencé à voir, à entendre et à faire usage de nos autres sens, il faut que nous ayons eu connaissance de l'égalité intelligible...»*¹⁴⁴

À suivre l'entendement à propos du monde divin par delà l'état de nos représentations idéales, il nous faut entreprendre un parcours globalisant au sens où la personne se conçoit au delà la non divisibilité entre ce qui constitue pour l'individu sa tête, son cœur et son corps. Car au travers du donné en personnalité unique (non en partage) c'est la possibilité d'atteindre au divin qu'on aperçoit, et cette possibilité se discerne non seulement au delà les choses et les êtres, mais encore par delà les sentiments éprouvés, et en ce que: *L'âme va à ce qui est immuable et éternel, étant de même nature.*¹⁴⁵

Conséquemment, ce qui communique le meilleur investissement de la vie en ce parcours, c'est de vivre en soi une recherche personnalisée de la beauté éternelle à recevoir seulement son écho dans ce qui est beau: *Quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et simplicité, non pas revêtu de chairs et de couleurs et de tous les vains agréments destinés à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine.*¹⁴⁶ Idem pour ce qui est du vrai par rapport à ses relativités vécues, et de même du bien existant en soi à ne pouvoir qu'incidemment apparaître dans telles conditions de vie: cela qui naît ou commence, prend fin ou meurt.

*Je le demande, poursuit JANET,*¹⁴⁷ *cette marche progressive de la dialectique soit par la raison, soit par l'amour, ressemble-t-elle au progrès de la méthode de généralisation? Nous avons signalé la différence de la généralisation et de la dialectique dans leur fond, remarquons ici la différence essentielle de leur marche. La généralisation, comme la dialectique, part des objets réels. Mais l'une a son point de départ dans les analogies ou les ressemblances des choses, l'autre dans leurs contradictions. La généralisation, pour former ses premières notions, retranche aux différents êtres quelque chose de leur réalité, pour ne conserver que les caractères qui leur sont communs: la dialectique ne supprime dans les choses que la contradiction. L'une recherche le genre, l'autre l'essence. Dès le premier pas la généralisation a déserté le domaine du réel*

144. *Essai sur la dialectique de PLATON*, page 75, édition de 1848.

145. *Phæd.*, 29 B.

146. *Banquet*, 210 sqq.

147. *Essai sur la dialectique de PLATON*, page 164, édition de 1848.

pour entrer dans celui de l'abstrait. La dialectique n'échappe au réel que pour atteindre le parfait, l'absolu, l'immobile. Mais dans ces deux mondes, abstrait d'un côté, idéal de l'autre, la généralisation et la dialectique marchent et s'élèvent également; seulement le besoin de l'une, c'est toujours un plus parfait indéterminé, le besoin de l'autre, toujours un plus parfait idéal. Chaque progrès de la généralisation diminue l'être de ses notions; chaque progrès de la dialectique augmente l'être des siennes. Le terme de la généralisation, si elle en a un, est l'unité vide, abstraite, inexprimable, impossible, que Platon accable partout de sa dialectique même. Le terme de la dialectique, c'est l'être réel, l'être vivant, possédant la plénitude de l'existence, et dispensant à tout ce qui est, soit dans le monde sensible, soit dans le monde intelligible, l'être et la vérité.

Au travers de la dialectique, une critique épistémologique exercée dans le seul but de son moyen, mais à des fins heuristiques, est alors constructive et prend toute sa valeur. Au travers de la *dialectique*, en tant que le raisonnement discursif opère sur des significations, tout en raisonnant depuis la logique du tiers inclus (c'est-à-dire à compléter la quantification par laquelle on retranche ici ce qui s'ajoute là, par la qualification à partir de laquelle nous poursuivons l'accroissement de sens au delà des oppositions thématiques) reste en effet et en pratique depuis l'antiquité de **pouvoir pénétrer ce qui existe de non périssable.**

Sur le terrain de la dialectique,¹⁴⁸ la logique du tiers exclu spécifique aux généralisations depuis l'analyse de ce qui naît et périt (par laquelle on retranche à l'être et retire à ce qui est), n'a plus de connotation d'absoluité par tout ou rien. La logique aristotélicienne par laquelle on applique dans l'absolu par tout ou rien l'énoncé aux choses qui sont relatives entre elles, est symétrique au visé par PLATON: le nuancement des applications aux choses relatives en raison d'idéaux en deçà l'absolu. Déjà pour l'opinion commune arrêtée sur le lieu des relativités, condamner d'un bloc, globalement, par exemple l'immigration, telle politique

148. La dialectique propre au Platonisme, et non pas celle qui vit le jour en vue d'une considération générale englobant le **matérialisme dialectique** issu des travaux soviétiques pour rendre compte de la nature autrement qu'empiriquement à la suite de l'ouvrage inachevé d'ENGELS: *Dialectique de la nature*, qui connut sa première publication en URSS (en russe et en allemand).

sociale, les OGM ou les nanotechnologies..., si ce n'est à soutenir une politique intellectuelle malhonnête, n'apparaît en rien un acte réfléchi. Car comme tel, le jugement que l'on considère par ce biais se pose pour être définitivement arrêté dans le temps, ne pouvant plus faire appel à la raison: il est sous l'empire des passions, passant dans son application par des règles générales arrêtées une fois pour toutes à ne plus juger en rapport à des circonstances particulières.

L'exercice de la raison passant par les sentiments et sympathies qui sont à faire notre expérience individuelle d'un libre arbitre personnel, est ce qui caractérise sans doute le mieux la dignité de la personne humaine. Mais l'opinion qu'on se fait de soi par comparaison au voisin qu'on juge au niveau des actes depuis nos propres raisons d'agir, en est le travers (une voie sans issue).

Étant mû par l'intention de manifester le plus vrai, le plus beau et le meilleur, nul ne peut préjuger de ce qu'il fera dans telle circonstance particulière. C'est que dans l'expression de sa personnalité, on n'obéit pas à des règles préétablies qui, précisément, évitent l'activité consistant à juger ce qu'on décide par soi. Partageant selon des circonstances et relativement à d'autres des attributs, quand c'est une surnature située au delà nos idéaux qui s'en trouve être la source et le moteur via l'esprit, les libres mouvements de soi progressant dans les coordonnées humaines font que chacun n'est jamais exempt d'erreurs, de laideurs ou de mal agir.

En définitive, parvenu à ce point de chute par l'heuristique, pensant et agissant par soi, l'expérience d'entendement acquise à pénétrer en soi-même se doit d'être conjointe de l'expérience personnalisée du monde extérieur, attendu que la compréhension de ce qu'est réellement le monde et ce pour quoi il devient ne dépend qu'indirectement des phénomènes. Conséquemment je ne vois pas pour quelle impérieuse raison ma perception physique pourrait se poser ainsi que la preuve rédhibitoire de vérité pour juger de ce que je conçois, crois et veux en tant qu'être humain.

Bien entendu, cette philosophie ne peut, précisément en raison de ce qu'on en dit, être exprimée qu'au titre des convictions

personnelles, même à s'initier par des lectures et dans une expérience limitée. En sorte que ce livre qui est à en rapporter une expression particulière grâce aux lumières de JANET, aura atteint son dessein s'il convainc quelques autres d'interpréter la pensée de PLATON en lisant entre les lignes ce qu'il écrivit, donc à faire preuve de la plus ample imagination qu'il leur est possible. L'œuvre de PLATON contient l'ébauche d'une réforme cruciale des enseignements, en ce qu'elle portera ses fruits de diminuer l'oppressante instruction consacrant aux seules mémorisations du conçu par le passé, au profit de l'éducation des jeunes intelligences prêtes à imaginer ce qui convient mieux au futur. Il ne s'agit pas uniquement de l'imagination créatrice arrivant par de géniaux éclairs surgissant des profondeurs mystérieusement insondables de l'esprit, mais celle-ci conjointe à ce qui, dans l'itinéraire plus littéraire et artistique de la pensée, se pose aussi comme source de plaisir et d'enchantement susceptible de galvaniser par la détente et depuis la fantaisie renouvelée de nouveaux efforts entrepris chaque fois pour accompagner plus avant les états devenus de soi venant de ce que *l'âme est plus vaste que l'océan*.

C'est là restituer, semble-t-il, la place qui convient à l'idée qu'on peut se faire depuis le libre arbitre de la personne humaine, après l'avoir réifiée scientifiquement en réduisant son fait aux comportements rétroactifs de ses substrats corporels. Donc de nouveau la possibilité de viser des idéaux allant avec des motivations civiles plus attractives que ce qui nous affecte depuis des savoirs réservés aux rigueurs des usages professionnels et marchands. Déjà il s'agit d'une perspective sans limite puisque cette disposition restitutive participe de la sensibilité des artistes *qui deviennent les âmes, reconstituent les ambitions et les pensées secrètes, discernent les passions et les intérêts, se représentent la tragédie de leurs chocs, imaginent les attachantes péripéties qui, sans nuire à la vérité humaine, peuvent le mieux mettre en relief les sentiments, les idées, les caractères.*¹⁴⁹

Aussi, comparée aux limites scientifiques de pouvoir seulement mesurer le corps du cosmos, combien plus grande sera l'exigence

149. Georges LECOMTE, *L'imagination, à propos de la réforme de l'enseignement* (Déjà!), article paru dans l'hebdomadaire l'Illustration du premier avril 1922. Au gré aventureux de mes lectures, je dois à M. LECOMTE le ton de la dernière page du présent livre.

de transposer cette ambition-là à imaginer les événements de l'âme cosmique conduisant la réalisation de l'Univers. Devant semblable puissance, l'aliénation du dogme matérialiste nous isolant présentement de notre altérité comme dans un cocon, ne peut manquer de fondre au simple feu des sentiments aussi aisément que le cornet de glace ne peut résister longtemps aux ardeurs du Soleil. Assurément, l'heureux foyer des êtres que représente le cosmos matériel réclame cet entendement via l'esprit d'une âme à l'Univers. C'est saisir que le domaine de compréhension de cette âme-là, en accompagnant le vécu pour l'ensemble des êtres, est infiniment plus riche de complexes affinités que ne peut l'être le vécu dans la seule âme humaine.

Le beau projet à guider les espérances des temps postmodernes! Le plus curieux n'est-il pas d'apercevoir que ce sont justement ceux qui mettent présentement leur bonheur entre les mains de commissionnaires occupés de régler les négociations avec notre environnement matériel pour trouver ce qui nous convient, qui enfanteront les générations devant trouver le leur, non plus restrictivement aux choses, mais directement des relations entre les êtres riches de différences?

Mais comment prévoir l'heure de ce tournant dans les mentalités? Peut-être en ceci: quand le trou noir au centre des galaxies ne ressortant présentement que des équations mathématiques restreintes à la physique du monde, deviendra contenant de ce qui est précisément complémentaire: l'esprit. Viendra alors le moment de pouvoir se représenter son contenu comme l'édifice subabsolu, aux fonds sans limites, existant ainsi que la porte donnant sur l'ultime produit de la vie des multitudes de mondes tournant en périphérie. Un contenu purement spirituel venant du fait que l'esprit échappe autant à la localisation dans l'espace, qu'au temps qui passe.

Peut-on apporter la preuve que l'imagination spirituelle, pour être tournée vers l'avenir à compléter le déduit de ce qu'on peut matériellement voir en regardant l'effectué, est irrationnelle? L'imagination suggestive en idéalités, étant face au devenir, ne peut que prolonger ce qu'on regarde objectivement dans l'actualisé depuis la somme des activités réalisées au passé. Et en anticipant ainsi les conditions d'un lointain futur, ce sont des idéaux qui

galvanisent autant qu'ils ennoblissent la progression de la personne elle-même, pour compléter les dynamiques sociales ne visant encore que des avoirs à soi. Juste équilibre! C'est celui qui résulte de valoriser l'être au moyen de ce qui nous arrive qualitativement par le temps, distinctement de ce qui marque la répartition de nos appropriations distribuées quantitativement dans l'espace.

Ne percevant qu'avec les sens corporels nous vivons encore en ce jardin terrestre fait pour une humanité dans son l'enfance: une sorte de pouponnière planétaire, de nursery cosmique, avant l'âge d'accéder aux écoles de formation des êtres. Encore quasiment aveugles à pouvoir découvrir le potentialisé qui ne peut que fleurir et fructifier à l'horizon, nous nous y suffisons de grandir. Mais la pièce qui se joue sur les chapiteaux du théâtre de l'Univers, il nous est donné, en tant que personne et dès à présent de tenir un rôle personnalisé parmi ses acteurs; ceux qui tirent leur révérence après avoir progressé en donnant le meilleur d'eux-mêmes, étant le plus vrai, et choisissant, autant que les circonstances le permettent, les plus belles expressions d'eux-mêmes, tout en sachant que ce n'est pas là le dernier acte.

6.3 REGARD SUR L'AVENIR SANS EXCLUSIVE DE L'ACQUIS AU PASSÉ

Au printemps 1922, J.-H. ROSNY AÎNÉ, de l'Académie Goncourt, consacra quelques pages au bilan du XIX^e siècle.¹⁵⁰ Si les hommes d'États et les généraux qui gouvernèrent les nations continuèrent de faire l'actualité, il ressort que ce siècle vit l'inventivité occidentale scientifique, industrielle, artistique et littéraire à un point jamais connu précédemment, même si les siècles qui précèdent en ont préparé l'échéance, de la même façon que la présente époque ne peut que nous révéler par ses lacunes ce que sont les premières pierres de l'édifice pouvant convenir à l'avenir. Voici ce que disait ce bilan: *«Les peuples asiatiques et africains ne firent rien de remarquable au cours du dix-neuvième siècle. ... Ils répétèrent les gestes des ancêtres, en dehors de quelques éléments empruntés à l'Europe. Leur génie créateur fut nul. Seul le Japon fait exception. Sa révolution politique, sociale et scientifique est la plus étonnante,*

150. *Grandeur et faiblesse du dix-neuvième siècle*, série d'articles parus dans l'hebdomadaire l'Illustration.

peut-être, qui se soit produite au cours des siècles. Elle coûta peu de sang, dirigée qu'elle était par le Mikado lui-même. Les Japonais s'assimilèrent admirablement nos sciences et nos industries. Imitateurs d'abord, comme il est naturel, ils ne tardèrent pas d'innover, et déjà des hommes remarquables ont apporté à nos sciences un concours qui laisse les plus vives espérances pour l'avenir». Ces choses étaient dites avant les conflits mondiaux du xx^e siècle. Le xx^e siècle se distingue pour avoir fait magnifiquement fructifier le capital de ce qui vit le jour en Occident, car aujourd'hui: «Découvrir, inventer, devient de plus en plus facile à mesure qu'on dispose d'un savoir plus étendu et d'un outillage plus perfectionné».

Le xxi^e siècle connaîtra probablement l'extension mondiale et l'apogée de cette sorte de civilisation qui, étant accomplie, ne finira cependant pas à devoir commencer d'enfanter en catimini, ou de façon encore peu visible, ce qui configurera l'ère que ce qui doit normalement lui succéder. Car se poursuivant étant accomplie, ce ne peut être qu'à enfanter une civilisation mieux en rapport avec les progrès d'être, plutôt que de définitivement axer les ambitions humaines sur ce qui présentement vise l'avoir.

Bien que des tensions subsisteront, ce sera alors l'ouvrage de l'humanité tout entière, sans discriminations nationales, ou des couleurs de peau, qui la concrétisera, puisque nous nous acheminons naturellement vers une gouvernance socialement planétaire. Reste que socialement ce sera de nouveau une opposition à ce qui aura marqué le modernisme, en tant qu'hégémonie de la pensée unique favorable au nouveau travail d'époque. Une nouvelle pensée devant développer les progressions d'être, par compensation de l'exacerbation actuelle pour les biens matériels, négligera peut-être des acquisitions nouvelles à soi au profit des devenirs de soi. Peut-être, car si l'évolution des sociétés suit celle des individus les composant, elles en sont toutefois distinctes, et voici en quoi.

D'évidence, le technoscientifique habile à inventer des solutions face à son milieu de vie est moins intéressé à pénétrer des réalités intérieures que celui qui se trouve en quête de spiritualité, et réciproquement. Quoiqu'il en soit de ces spécialisations, ou de ces simples attitudes déparquant des inclinations individualisatrices, ce type de disposition ne saurait s'inscrire que par confusion au

registre des différences de valeurs. C'est une affaire de choix personnels, autant que des circonstances de la vie, qui inclinent ainsi l'orientation des entreprises particulières. Reste qu'au titre du développement harmonieux de la personnalité, le juste milieu favorisant ce qui advient par incarnation médiane entre le matériel et le spirituel paraît le plus approprié. Or c'est précisément cela qui est en contradiction avec ce qui peut être jugé au niveau de l'économie sociale pour laquelle la spécialisation représente un facteur à l'encontre plus favorable, et donc une alternance dans la mobilisation des forces vives humaines servant l'évolution des sociétés. D'où la possibilité de pouvoir expliquer, qu'au contraire des progressions individuelles, les sociétés se développent plus commodément en alternant ce qui est à devoir passer par des phases exaltant au présent le négligé par le passé. De cette disposition se réalise progressivement le potentialisé dans les phases d'un encours réalisateur, et bien qu'en contradiction apparente avec ce qui est le plus favorable au travail spécifique à faire époque en mobilisant socialement des spécialisations humaines sur des phases spécifiques de socialisation, le développement continu au cours d'une vie de la sagesse personnelle représentera encore le juste milieu entre croire et savoir: entre des adaptations aux milieux extérieurs de vie, et de nécessaires progrès intérieurs.

Même sous sa forme en dent-de-scie, l'évolution de l'humanité paraît difficilement contestable. On dit que le monde change. Rien n'est mieux à faire entendre que durant chaque stade des progressions humaines on propage, dans la période qui les voit prospérer, son lot de vérités que nous croyons dogmatiquement inamovibles, indéracinables. En ce qui caractérise le modernisme, ce sont les scientifiques qui, au travers des avancées technologiques, agissent peut-être ainsi que les derniers devins à interpréter la vérité à propos du monde de lire leurs présages dans la matière. Aussi l'on condamne présentement dans les académies —la médicale en tête—, toute opinion *ex cathedra*. Nous donnons de notre temps pour raison d'objectivité dans le matérialisme: l'oracle tombe, rien n'existe, sinon physiquement. Et comme en des époques précédentes, nous croyons que cette vérité là est pérenne: qu'elle durera toujours.

Mais voilà, oui, le monde n'en change pas moins. Quelles seront les nouvelles interprétations qui prévaudront pour accompagner le nouveau contrat social devant faire suite à la prévalence de l'ère industrielle et sa doctrine économique basée sur des concurrences entre pays et dont on lit le résultat au baromètre du taux de croissance continu? Pour en fréquenter l'abord, il ne s'agit pas d'examiner la logique considérée en soi pour ratifier cette croyance moderne. Car le raisonnement, en tant que faculté, peut bien faire le pont entre les idéologies séparant historiquement les époques les unes des autres, ce qui change dans les usages sont **les raisons qu'on a de participer du monde**. Or c'est de cette disposition, cernant **les raisons qu'on a de croire**, qui conduiront certainement, à l'identique des anciennes, une certaine part des nouvelles générations. Et ce sont encore des raisons d'agir fondées sur ce que l'on est à croire qui guideront les mouvements individuels au sein des communautés petites ou grandes, même à continuer d'animer un espoir cosmopolite.¹⁵¹

Qu'est-ce qui sera déterminant dans l'épistémologie devant remplacer l'actuelle? Pour m'en faire une idée anticipant ce moment, j'ai tenté avec le présent livre de cerner et comprendre ce qui historiquement entraîna les conclusions académiques présentement enseignées. J'ai fait apparaître que c'est au cours du XIX^e siècle que se sont décidées les actuelles options matérialistes en science. Quel aurait été l'enseignement universitaire si les philosophes de l'époque technoscientifique n'eussent pas démissionné de leur antique fonction sociale consistant à relier l'esprit et la matière ainsi que deux aspects complémentaires ne pouvant être tels que l'un par l'autre? Pour avoir suivi sans plus de discernement le magnifique développement de l'ère industrielle, le philosophe mit ses pas dans ceux des scientifiques. Or si la science ne peut progresser que de l'expérimentation physique, la philosophie se perd de ne plus considérer que la matière du monde. C'est ainsi que durant son temps d'occultation, les réalités d'être se sont trouvées réduites ainsi qu'en science aux activités dans les apparences d'être au monde depuis les doctrines existentialistes.

151. Le mot 'citoyen du monde' par son étymologie grecque, avant de désigner qui, par goût, est ouvert aux différentes sociétés.

Hier comme demain, au gré des flux et reflux formant les hybridations culturelles, c'est notre manière de regarder allant avec les limites de ce qu'on regarde, qui continue de décider de nos conclusions socialement solidaires à propos du monde. Si les faits se renouvellent dans une constance à chevaucher les époques, ce qui devrait changer pour leur interprétation est précisément notre façon de regarder. Chaque époque ainsi, par rapport à celle qui la précède, fixe la clôture des enfermements de certains aspects élargis du réel dans les concepts. Et les gardiens de ces concepts sont pour un temps les détenteurs du vrai. Mais il paraît foncièrement sage de tenir que l'expression du vrai ne sera jamais le privilège d'une culture et d'une langue. Aussi juger des doctrines ne consiste pas toujours à les rejeter toutes sauf une, celle qu'on adopte par tout ou rien. Une recherche de la vérité s'avérera quelquefois plus productive de juger, non pas à la dimension de son extension planétaire au détriment d'autres cultures, mais à l'encontre de sonder le plus vraisemblable comme possibilité d'accueil des différents points de vue qui ne sont, tout comme en astronomie pour la lumière reçue des astres, des appréciations jamais dénuées d'aberrations locales. Les vérités ayant de par leur relativité foncière de multiples facettes variant tant au cours des époques qu'au prorata des colorations culturelles issues des séparations pour cause de souveraineté nationale, nous pouvons augurer que le progrès humain est à ne laisser derrière soi que le minimum d'opinions non reliées au pensum s'acquérant en communauté.

Ainsi il ne fait aucun doute qu'il y a aujourd'hui des vérités incontournables dans la péninsule scientifique, mais qu'il y a aussi des entendements qu'on ne peut ignorer sans dommages intellectuels en chacun des idéaux culturels et chacune des religions qui sont encore vivantes ou déjà mortes pour l'esprit. Or ce qui justifie la médiation des philosophes est justement qu'ils fréquentent les penseurs de plusieurs cultures, de plusieurs systèmes, attendu que la philosophie, pour être vivante, se doit d'intégrer continûment le métissage culturel ne manquant pas d'advenir au fur et à mesure des complexifications sociales. Car penser dans l'inclination à mépriser celui qui pense différemment de nous, que ce soit à verser dans l'athéisme scientifique ou dans la foi religieuse et des idéologies politiques, conduit précisément à des méprises. Si l'on est méprisable précisément dans l'acte de mépriser celui qui diffère

de soi, la vraie dignité de soi ne peut semblablement passer à dévier vers soi celle qu'on n'accorde pas aux autres. C'est plus généralement dans ce qu'on accorde à l'autre que se situe le climat social par lequel peuvent fleurir de nouveaux entendements.

Les stigmates du modernisme sont en ceci: l'affirmation croissante chez les rationalistes de formation scientifique ne se préoccupant dans l'époque que de la matérialité du monde. Une attitude côtoyant parfois complaisamment le racisme et la xénophobie de seulement juger ceux qui ne partagent pas ce qui constitue leur clôture mentale. C'est là assurément l'effet d'un contentieux qui s'alimente à ne comptabiliser que les faiblesses, les erreurs et les superstitions de ce que d'autres sont à croire, qu'on tourne le dos à ce qui crie dans la nature que toute réalité ne se réduit pas à la phénoménologie physique. Aussi la froide objectivité scientifique par laquelle on se suffit de réagir corporellement au déduit d'expérience, sans aussi la sensibilité d'âme et pour raison d'inconciliation avec d'autres formes des institutions sociales, bien que souveraine à l'encontre des superstitions, reste un choix foncièrement handicapant pour l'humaine intégrité de la personne elle-même.

Cette objectivité est en science assurément bénéfique et même essentielle. Mais dès lors qu'on y tombe dans le béhaviorisme et autres pétitions matérialistes rabaissant la personne humaine en particulier, et l'être par généralisation, au niveau des mécanismes de fonctionnement physicochimique, cette science constitue une anormalité. Une image est alors à révéler son état devenant pathologique: le cancer, comme synonyme d'envahissement.

Face à l'ouverture mentale de ce que l'entendement des codomaines sous-jacents aux contractualités physicosychospirituelles est inévitablement potentialisé du seul fait du monisme matérialiste, alors des appréhendements innovants peuvent se réaliser dans les générations qui suivent. Le dire n'a donc que peu à voir avec le souhait de diligenter une opposition aux spécialistes qui présentent ont pour rôle de répandre parfois démagogiquement depuis des croyances scientifiques ce qu'ils tiennent pour vrai à propos du monde. Je le précise, tant il est difficile de positionner un partage hors le contexte du système de concurrence encore si prégnant.

Encore une analogie à saisir ce qui habitera l'avenir de l'humanité. Nous ne pouvions imaginer l'actuel développement de l'aviation et

celui d'un début astronautique lorsque Leonard DE VINCI esquissait des engins volants imitant le vol des oiseaux. Nous ne pronostiquons pas mieux ce que sera dans un lointain futur la fusion métissée en une seule humanité de toutes les ethnies, aujourd'hui que nous entrevoyons la possibilité d'un gouvernement planétaire à pouvoir remplacer les multiples petites souverainetés étatiques. Eh bien, c'est assurément de même que nous ne pouvons anticiper des développements métascientifiques à partir de la présente ébauche des codomaines irréductibles et contractuels entre eux que représentent les réalités de la physique, de la psyché et du spirituel. Cependant que pour toutes les raisons développées supra, nous n'en pouvons pas moins augurer de la direction que prendra sans doute très bientôt la visibilité d'entendements dépassant toutes sortes de frontières —nationales et territoriales bien sûr, mais aussi celles qui se sont instaurées entre institutions académiques et religieuses—, entendements qui viendront non pas de concurrences, mais des œuvres de l'esprit tout azimut versées au patrimoine de l'humanité sous le sceau précisément non territorial d'une nouvelle Athènes des philosophes. Aussi, en voulant participer d'une pierre à la bâtir, je ne prétends pas à la vérité, tout en tenant que celle-ci n'a que peu à voir avec le plus grand nombre à croire la détenir de concert. Car c'est en cela que se situe précisément la valeur de l'opinion personnelle venant d'être libre pour raisonner dans une autonomie au nom de laquelle on attribue à VOLTAIRE qui ne mésestima jamais la force des conditionnements culturels: *Je ne suis pas d'accord avec ce que vous dites, mais je me battrai pour que vous puissiez le dire librement.*

L'heure est au renouveau de la réflexion philosophique. Saisissons l'enjeu des valeurs d'être au côté du prix des choses pour l'économie d'une nouvelle époque pouvant succéder à celle des exclusions technoscientifiques. Le vécu philosophique n'a que peu à voir avec les continuelles revivifications en boîte de Pétri dans le but de mettre en culture aux seules fins de décrocher d'honorables diplômes du jus de KANT et HEIDEGGER, de PLATON et ARISTOTE, de VOLTAIRE et ROUSSEAU. Personnellement, il m'importe peu de savoir à quel diplôme je pourrais prétendre avec la présente thèse, si elle était à devoir passer par des censeurs

universitaires la jugeant dans le prêt-à-porter intellectuel propre à notre époque. Je n'ai du reste aucun grade et pas même un certificat d'études primaires. Conscient des faiblesses de la présente publication diffusée par l'intermédiaire du Web, celle-ci n'en porte pas moins mon espoir que les réflexions émancipatrices qu'on devrait y voir serviront, par leur écho sur des pensées mieux préparées, des auteurs plus féconds. Qui a encore à cœur un libre vécu philosophique ne peut que relever la tête afin de trouver son oxygène de seulement oser émerger dès à présent des zombies qui hantent de nos jours les amphithéâtres universitaires.

TABLE

INTRODUCTION: Retour sur la philosophie pour affranchir le penseur en vue d'une époque postmoderne

I	SOUS L'EFFIGIE DE SOCRATE.....	3
II	LA PARTICULARITÉ DU MODERNISME SITUÉ ENTRE PASSÉ ET AVENIR..	10
III	LA FONCTION ORGANIQUE ENTRE SAVOIR ET CROIRE DANS L'ACTIVITÉ HUMAINE.....	12
IV	L'HEURISTIQUE?.....	17
V	HEURISTIQUE RÉELLE ET HEURISTIQUE APPARENTE.....	18
VI	LE CHAMP DU COGITO RESTREINT AU CONSTAT DE SOI.....	20
VII	ET LE COGITO ÉTENDU EN RAPPORT AU JUGEMENT DE L'ALTÉRITÉ DE SOI.....	22
VIII	SAPIENCE INDIVIDUELLE ET SAVOIRS COLLECTIFS.....	27
IX	LA PHILOSOPHIE PAR LAQUELLE LE PENSEUR SE RÉAPPROPRIE UNE SAPIENCE PERSONNELLE.....	32
X	APPRENDRE À RÉFLÉCHIR, OU RÉFLÉCHIR À MIEUX RÉFLÉCHIR.....	33
XI	APPRENDRE À APPRENDRE.....	42
XII	PRÉALABLES À POUVOIR DÉPASSER L'ACTUEL DOGME MATÉRIALISTE EN SCIENCE.....	44
XIII	LES CIRCONSTANCES QUI DONNÈRENT HISTORIQUEMENT RAISON AU MONISME SCIENTIFIQUE.....	45
XIV	LA FOI MATÉRIALISTE, EN CE QU'ELLE ÉTAIT ENCORE INCERTAINE À L'ÉPOQUE DE JANET.....	48
XV	SUR L'HÉTÉROGÉNÉITÉ DES OPPOSANTS PALLIANT DES INCOMPLÉTUDES.....	51
XVI	L'EXPLOITATION MATÉRIALISTE DE LA SCIENCE AU TRAVERS DES TECHNOSCIENTIFIQUES.....	53
XVII	AVEC PAUL JANET, DÉCOUVRIR COMMENT SURDÉTERMINER LES OPPOSITIONS.....	58
XVIII	VERS UNE OUVERTURE MENTALE PAR LA LOGIQUE DU TIERS INCLUS.....	63
XIX	UNE RELECTURE À NOUVEAUX FRAIS DE CE QUE DÉLAISSA LE DOGME MATÉRIALISTE.....	65
XX	AU SUJET DE PAUL JANET EN RAPPORT À LA SAPIENCE NON DIVISÉE.....	72
XXI	NOTE SUR LES CONVENTIONS TYPOGRAPHIQUES.....	80

Le matérialisme contemporain

1.1	LE NOUVEAU MATÉRIALISME EN TANT QUE FOI DANS LE TÉMOIGNAGE DU SENTI.....	83
1.2	MATÉRIALISME ET IDÉE DE CIRCULATION ENTRE LES TROIS RÈGNES....	84
1.3	L'INVARIABILITÉ DES LOIS DE LA NATURE REMISE EN QUESTION.....	90
1.4	L'ORIGINE GÉNÉRATRICE DU DONNÉ À TRANSFORMATION.....	91
1.5	EN RESTER À CHERCHER LA DIFFÉRENCE, OU CHOISIR LA CONCILIATION VISANT LE TOUT.....	94
1.6	LA MATIÈRE ET LE MOUVEMENT.....	105
1.7	LA MATIÈRE ET LA VIE.....	114
1.8	DES GÉNÉRATIONS SPONTANÉES.....	117
1.9	LA MATIÈRE ET LA PENSÉE.....	119
1.10	LES CAUSES FINALES ET LA TRANSFORMATION DES ESPÈCES.....	128

Le cerveau et la pensée

2.1	AU SUJET DU LIVRE 'LE CERVEAU ET LA PENSÉE'.....	135
-----	--	-----

2.2	SUR L'AVANT-PROPOS DE JANET CONCERNANT LE MATÉRIALISME SCIENTIFIQUE.....	143
2.3	LES TRAVAUX CONTEMPORAINS.....	147
2.4	LE CERVEAU CHEZ LES ANIMAUX.....	148
2.5	LE CERVEAU CHEZ L'HOMME.....	148
2.6	LA FOLIE ET LES LÉSIONS DU CERVEAU.....	151
2.7	LE GÉNIE ET LA FOLIE.....	155
2.8	LES LOCALISATIONS CÉRÉBRALES.....	156
2.9	LE LANGAGE ET LE CERVEAU.....	157
2.10	LA MÉCANIQUE CÉRÉBRALE.....	160
2.11	LA PENSÉE EST-ELLE UN MOUVEMENT?.....	165

Les causes finales — livre I

3.1	LE PROBLÈME.....	175
3.2	LE PRINCIPE.....	185
3.4	LES FAITS.....	207
3.6	L'INDUSTRIE DE L'HOMME ET L'INDUSTRIE DE LA NATURE.....	216
3.7	L'ORGANE ET LA FONCTION.....	240
3.8	LE MÉCANISME ET LA FINALITÉ.....	250

Objections et difficultés

I.	OBJECTION DE BACON. LES SCIENCES ET LES CAUSES FINALES.....	267
II.	OBJECTION DE DESCARTES. L'IGNORANCE DES FINS.....	270
VI.	OBJECTION DE MAUPERTUIS. LES CONDITIONS D'EXISTENCE.....	276
VII.	LA DOCTRINE DE L'ÉVOLUTION.....	285

Les causes premières — livre II

4.1	LA CAUSE PREMIÈRE DE LA FINALITÉ.....	297
4.2	CHAPITRE PREMIER — LA PREUVE PHYSICO-THÉOLOGIQUE.....	299
4.3	CHAPITRE II — LA FINALITÉ SUBJECTIVE ET LA FINALITÉ IMMANENTE.....	316
4.4	CHAPITRE III — LA FINALITÉ INSTINCTIVE ET LA FINALITÉ INTENTIONNELLE.....	323
4.5	CHAPITRE IV — L'IDÉE PURE ET L'ACTIVITÉ CRÉATRICE.....	347

Appendice

5.1	I — LE PROBLÈME DE L'INDUCTION.....	361
5.2	III — LESAGE, DE GENÈVE, ET LES CAUSES FINALES.....	368
5.3	IV — GEOFFROY SAINT-HILAIRE ET LA DOCTRINE DES CAUSES FINALES.....	372
5.4	V — LES CAUSES FINALES DANS LA PHILOSOPHIE SANKHYA.....	373
5.5	VI — LEIBNIZ ET LES CAUSES FINALES. — LES LOIS DU MOUVEMENT.....	378
5.6	VII — L'OPTIMISME. — VOLTAIRE ET ROUSSEAU.....	390
5.7	VIII — HERBERT SPENCER ET L'ÉVOLUTIONNISME.....	395
5.8	IX — PLATON ET LES CAUSES FINALES.....	406
5.9	X — LA FIN SUPRÊME DE LA NATURE.....	420

Pour conclure

6.1	LE RETOUR AUX SOURCES GRECQUES DE L'EURISTIQUE DANS L'AUTONOMIE DE SOI.....	429
6.2	PLATON ET LE MONDE IDÉAL POUR CONTREPOIDS DU MATÉRIALISME SCIENTIFIQUE.....	434
6.3	REGARD SUR L'AVENIR SANS EXCLUSIVE DE L'ACQUIS AU PASSÉ.....	445

Il a été tiré de cet ouvrage 60 exemplaires
pour une impression privée
et le livre est librement imprimable à partir des fichiers
téléchargeables sur le website <http://jean.alphonse.free.fr>