

Cours II. 5.

**PSYCHOLOGIE**

CORPS ET ÂME  
OU  
MATIÈRE ET ESPRIT

PLAN

INTRODUCTION : *QU'EST-CE QUE L'ÂME ?*

I **MATÉRIALISME**

A. EXPOSÉ

1. 1. PSYCHOLOGISME  
2. NOMINALISME
2. 1. PSYCHO-PHYSIQUE  
2. PSYCHOLOGIE ANIMALE

B. CRITIQUE

II. **PSYCHOLOGIE RATIONNELLE**

1. ÂME « contre » CORPS
2. PSYCHISME ET REPRÉSENTATIONS
  - A. PERCEPTION
  - B. DÉSIR
  - C. PENSÉE (**DESCARTES**, *Méditations I et II*)
3. LANGAGE ET PENSÉE

III. **PSYCHOLOGIE ET PSYCHOPATHOLOGIE**

CONCLUSION : *QUE SIGNIFIE PENSER ?*

## INTRODUCTION

D'après son étymologie, la *psycho*-logie désigne l'étude/la science (logos) de l'âme (du gr. *psukhê*). Sa première voire unique question sera : Qu'est-ce que l'« âme » ? Or rien de plus ambigu que ce mot, lui-même issu de deux termes latins, d'origine grecque. Le premier, *anima*, signifie souffle, âme/ vie ; on en trouve la trace dans la locution rendre l'âme (expirer, mourir). On parlera ainsi d'une âme vitale c'est-à-dire d'un principe de vie propre à tous les êtres animés / vivants et susceptible d'assurer "l'unité des corps sensibles" (Aristote).

" L'âme est, en somme, le principe des animaux (...) cause et principe du corps vivant." (idem)

La théorie de cette âme relève du "physicien" ou de la Bio-logie (Physiologie) : une science naturelle.

Mais l'homme transcende la simple capacité vitale, toujours particulière, différente selon les espèces, vers une faculté intellectuelle ou mentale universelle. Preuve en est l'existence même de la Bio-logie qui s'étend à la vie en général et est praticable par tous les humains. D'où le second sens du vocable âme, dérivé d'*animus* : esprit, intelligence, et désignant la pensée :

" L'âme est le lieu des Idées " (idem).

Seule cette dernière âme intéresse la *psychologie* : science humaine, pour autant que la pensée n'appartient qu'à l'homme, qu'elle est même ce qui le définit : *Homo sapiens*.

" L'intellect est au plus haut degré l'homme même. (...) Nous ne vivons par rien d'autre que par l'âme " (idem).

La langue commune ne s'y est point trompée, elle qui réserve souvent le terme d'âme à l'être humain, ainsi dans les expressions : une âme en peine, une ville de vingt mille âmes ou y-a-t-il âme qui vive ? Et l'allemand dénomme justement *Geisteswissenschaften* (sciences de l'esprit) les sciences humaines.

Comment appréhender néanmoins l'âme ou l'esprit véritable ? Le plus normalement dans le langage par lequel elle / il s'exprime et auquel il / elle est consubstantiellement et directement lié(e).

" Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats " (idem<sup>1</sup>).

En effet il est l'unique témoignage de notre pensée, puisque sans lui ou ses substituts nous ne pourrions jamais communiquer celle-ci aux autres, et leur faire savoir que nous sommes des êtres non seulement animés mais et surtout pensants. En son absence nous ne saurions pas nous mêmes que ou à quoi nous pensons, faute de prendre conscience de nos différentes idées par des marques distinctes (signes). Le langage s'avère " le seul signe certain d'une pensée latente dans le corps " (Descartes<sup>2</sup>). Entre lui et l'âme ou la pensée il n'y a ainsi aucun hiatus ; celle-ci trouve sa réalité en et par celui-là.

" *Le langage ... est l'âme existant comme âme.*" (Hegel<sup>3</sup>)

" Pensée et discours " (Platon<sup>4</sup>) ne font bien qu'un et quand nous croyons seulement méditer, nous nous parlons silencieusement, ne préférant les sons qu'à voix tue, oubliant jusqu'à leur intervention.

Mais en quoi consiste au juste la parole-pensée que les Grecs appelaient d'un seul mot, le *Logos* ? Simplement en l'intériorisation de toutes les choses en vue de leur uni-fication : penser revient à « relier » les choses, leur donner *un* sens par delà leur éparpillement ou hétérogénéité sensible et ainsi à les uni-versaliser pour pouvoir les juger et/ou émettre des propositions objectives sur elles.

" Or penser, c'est unir des représentations dans une conscience. ... L'union des représentations en une conscience, c'est le jugement. Penser, c'est donc juger ou rapporter des représentations à des jugements en général." (Kant<sup>5</sup>)

Lorsqu'on évoque l'âme ou l'esprit d'une chose, d'un être ou d'une institution, on vise son lien/ unité, nonobstant la multiplicité de ses caractères et exemplaires particuliers. L'âme (la pensée) forme le trait d'union d'une diversité ; ce qui autorise à affirmer l'identité de quelque chose, y compris de soi.

Aussi elle forme la base de la « con-science » ou du « su-jet » (sub-jectum) qui demeure le « même » malgré la variation de ses humeurs (états d'âme), représentations ou sentiments et permet ainsi à l'homme de se reconnaître comme un « soi-même », simplement en disant « je ».

<sup>1</sup> *Mét.* M. 2. 1077a21; *De An.* I.1.402a6 - II.4.415b8 ; I.1.403a28; III.4.429a27 ; (cf. II.1.412a20 ; 417b24 ; P.A. I. 1. 641a25 ; *Mét.* E. 1. 1026a 5); *E. N.* X. 7. 1178a8 - *M. M.* I. IV. 1184b21 (cf. *Protr.* 81. et *Top.* II. 6. 112a37) et *D. I.* 1. 16 a3-7 ; cf. 14. 23 a32 ; 24 b2 ; *Poét.* 19. 1456 a30 et Leibniz, *Let. R. Ch. Wagner* (1710)

<sup>2</sup> *Lettre à Morus* 5 fév. 1649 p. 1320 ; cf. égal. à *Mersenne* juil. 1641 p. 1124 et à Chanut fév. 1647 p. 1259

<sup>3</sup> *Phén. E.* (CC) VII. A. a. t. 2 p. 230

<sup>4</sup> *Théétète* 202b; cf. égal. *Le Sophiste* 263e

<sup>5</sup> *Prolégomènes* § 22

"Cet esprit, c'est-à-dire moi-même (...) moi, c'est-à-dire mon âme par laquelle je suis ce que je suis " (Descartes<sup>6</sup>). Une telle identité ne nous est jamais donnée, le donné sensible étant pris dans un flux perpétuel. Si nous ne disposons que de lui, nous n'aurions point conscience de nous-mêmes.

"L'identité d'une même substance individuelle ne peut être maintenue que par la conservation de la même âme, car le corps est dans un flux continu" (Leibniz<sup>7</sup>).

Dans cette hypothèse, nous ne nommerions pas nos représentations « nôtres » et ne les rapporterions pas à un seul et même sujet. Au lieu d'une représentation ou scène structurée par un « auteur » défini: "un moi fixe et permanent", nous serions confrontés à un kaléidoscope anonyme d'images.

"J'ai donc conscience d'un moi identique, par rapport à la diversité des représentations qui me sont données dans une intuition, puisque je les nomme toutes *mes* représentations et qu'elles n'en constituent qu'une seule." (Kant<sup>8</sup>)

Bref l'âme ne désigne nulle réalité matérielle mais la pure capacité spirituelle de toute identification et/ou représentation tant des choses que de soi. Sans elle nous ne pourrions ni percevoir et nous émouvoir devant, ni concevoir ou « promouvoir » *quoi que ce soit*, faute d'un invariant quelconque.

" L'âme est, au sens primordial, ce par quoi nous vivons, percevons et pensons : il en résulte qu'elle sera notion et forme et non pas matière et substrat." (Aristote)

Il s'agit d'une faculté unique - "une seule et même faculté" - dont l'absence rendrait l'homme impuissant à affirmer la moindre existence, à commencer par celle de sa propre vie et a fortiori celle de sa pensée ou de son " intellect " qui se caractérise précisément par l'aptitude à " se penser lui-même " (idem<sup>9</sup>). L'esprit signifie ainsi l'unité des facultés humaines et par voie de conséquence celle de l'être humain qui ne peut être conçu que sous la forme d'une totalité.

"Dans l'expression normale « je » (ou dans l'emploi normal des pronoms personnels en général) on englobe donc, sous le « je », l'homme total, corps et âme (...) L'âme est l'unité des « facultés spirituelles » édifiées (etelles-mêmes étagées à leur manière) sur les facultés sensibles inférieures, et elle n'est rien de plus." (Husserl<sup>10</sup>)

Se retrouvant dans toutes ses opérations, l'âme se confond finalement avec l'Homme dont elle définit l'humanité même en tant qu'être conscient de soi ou doté d'une identité personnelle. Qui voudrait concevoir ce dernier sans elle, comme on voit des hommes sans certains organes (bras, jambes et pourquoi pas demain tête), tomberait inévitablement dans l'inconséquence qui consisterait à « penser » l'absence de la pensée. Partant la psychologie ou science de l'âme se synonymise avec la science de l'Homme, dans ce que celui-ci a de plus spécifique, sa pensée, personnalité ou subjectivité.

Mais quel homme (personne/sujet) ou pensée au juste va étudier le psychologue, dès lors qu'il en existe une pluralité : pensées infantiles ou adultes, diurnes (éveillées) ou nocturnes (rêves), normales ou pathologiques (maladies mentales), banales ou supérieures (art, religion, science), voire encore blanches et occidentales ou noires et orientales ? Réponse : toutes. Nulle raison en effet d'en exclure ou privilégier a priori une, comme on a eu cependant parfois tendance à le faire.

" De sorte qu'en dernière analyse, la psychologie, au lieu d'être la science des phénomènes psychiques, a pris simplement pour objet l'homme adulte, blanc et civilisé." (Th. Ribot<sup>11</sup>)

La psychologie doit s'intéresser à toutes les pensées, à toutes les personnalités ou tous les sujets. Ce faisant elle postulera qu'en deçà de la diversité des modes de pensée ou de la subjectivité, il y a place pour une structure commune, une unité profonde des esprits ou sujets ; bref qu'on peut parler non seulement des pensées mais et également de la Pensée ou d'un Uni-vers psychique en général. Un tel postulat correspond à la définition même de la pensée : relation, unité ou universalisation.

L'objet de la psychologie ce n'est donc pas telle ou telle personnalité particulière ou individuelle, en ses états eux-mêmes particuliers, cela relève de la [psycho-] bio-graphie mais et exclusivement, la personnalité humaine générale, totale, universelle. Il ne s'agit point de décrire (narrer) la vie des hommes pris un à un et sous un aspect déterminé, mais de construire (élaborer) une structure unitaire soit une théorie d'ensemble de la subjectivité intégrant toutes les caractéristiques psychiques.

<sup>6</sup> *Méditations* 2<sup>de</sup> et 6<sup>e</sup>

<sup>7</sup> *N.E. L.* II. chap. XXVII § 6 ; cf. égal. *Remarques sur la lettre de M. Arnauld* in *Oeuvres* p. 213

<sup>8</sup> *C.R.P.* 1<sup>ère</sup> éd. Log. transc. 1<sup>ère</sup> div. chap. II. 2<sup>e</sup> sec. 3. p. 648 et 2<sup>e</sup> éd. § 16 p. 156 ; cf. égal. 1<sup>ère</sup> éd. p. 665

<sup>9</sup> *De An.* II, 2. 414 a 12 ; III, 2. 426 b 22 et III, 4. 429 b 9 ; cf. égal. *Parva naturalia* VII. 449 a 8

<sup>10</sup> *Idées* II 2<sup>e</sup> sec. Introd. § 21 p. 141 et chap. II. § 30 p. 180

<sup>11</sup> *La psychologie anglaise contemporaine* (1870) Introduction ; cf. égal. Comte, *C.P.P.* 45<sup>e</sup> L. p. 408

" L'unité fondamentale de la psychologie, dont le rêve n'est aujourd'hui qu'entrevu (...) la construction de cet appareil théorique ... qui serait une théorie intégrative de la personnalité." (J. Piaget<sup>12</sup>)

Son but ultime consiste à répondre à la question : *quelle est l'essence ou le sens du Sujet soit que signifie le Langage ou la Pensée et, plus simplement, qu'est-ce que l'âme ?*

" La psychologie n'a, en définitive, qu'un seul problème fondamental - le concept de l'âme." (Husserl<sup>13</sup>)

Et pour ce faire, elle ne dispose que d'une seule prémisse sûre, le principe cartésien du *Cogito*, sur laquelle il lui faudra bâtir tous ses énoncés, si elle veut devenir une psychologie rationnelle / vraie.

" *Jepense*, voilà donc l'unique texte de la psychologie rationnelle, celui d'où elle doit tirer toute sa science." (Kant<sup>14</sup>)

Cette question est somme toute banale, commune car posée par chacun d'entre nous, sous une forme ou sous une autre : avons nous une âme -est-elle immortelle- ou qui suis-je ? En ce sens l'on a parfaitement le droit d'affirmer que nous sommes tous plus ou moins psychologues. Ce qui n'ôte rien à la nature essentielle ou fondamentale de la dite interrogation, dans la mesure où elle touche à la racine de toutes les choses. Tout passe en effet par la parole-pensée, d'où il tient sa définition et la possibilité même d'évoquer son être. Rien n'est hors d'elle ; c'est dire et l'extension et " l'importance capitale " (Platon) mais par là-même la complexité de son étude.

" *Ceci dit, il faut commencer par se faire une conception vraie de la nature de l'âme (...)*. Or, la nature de l'âme, crois-tu possible d'en avoir une conception méritant qu'on en parle, si c'est indépendamment de la nature du tout ? " (idem<sup>15</sup>)

La question de l'âme s'étend en tout cas bien au-delà d'un domaine déterminé ; loin de se limiter à une science particulière parmi d'autres, la psychologie s'avère science universelle.

" Il semble bien aussi que la connaissance de l'âme apporte une large contribution à l'étude de la vérité tout entière (...). L'âme est, en un sens, les êtres mêmes." (Aristote)

On la qualifiera même de « divine », dans la mesure où elle traite de l'essence ou l'origine de/du tout.

" J'appelle précieux ce qui est divin, ce qui est excellent (par exemple l'âme et l'esprit), ce qui est primordial (le principe et les choses de ce genre) " (idem<sup>16</sup>).

En quoi elle s'identifie à la philosophie qui a pour vocation d'interroger le Discours et d'articuler une logique ou grammaire générale : "en fait les deux entreprises sont très proches parentes" (Kant<sup>17</sup>). Husserl assimilait à juste titre la philosophie à une " Psychologie pure " ou " apriorique " et soulignait l'" intime communauté d'intérêt entre la psychologie objective et la théorie pure de la raison " <sup>18</sup>. Usant de formulations approximatives, les psychologues expriment une idée semblable :

" Je n'ai aspiré, dans mes années de jeunesse, qu'aux connaissances philosophiques et maintenant je suis sur le point de réaliser ce vœu en passant de la médecine à la psychologie." (Freud<sup>19</sup>)

Un impératif similaire, l'impératif thalésien ou socratique, ordonne ces disciplines : " « Connais-toi toi-même » !" Rien d'étonnant qu'on y bute sur la même difficulté voire aporie :

" Mais est-ce justement chose facile de se connaître soi-même ? et était-ce un pauvre sire, celui qui a été consacrer cette maxime au sanctuaire d'Apollon Pythien ? N'est-ce pas plutôt une chose difficile, et qui n'est pas à la portée de tout le monde ? " (Platon)<sup>20</sup>

Il suffit en effet de constater les divergences qui règnent en psychologie ou l'existence de différentes doctrines psychologiques (caractérologie, behaviorisme, psychologie de la forme, psychanalyse, etc.), pour se rendre compte que la réponse à la question, qu'est-ce que l'âme, est tout sauf évidente. En 1936, le psychologue E. Claparède dressait déjà amèrement le bilan suivant de sa propre matière :

" Il y a eu les psychologies de 1925, il y a eu celles de 1930. Vous avez le behaviorisme...la psychanalyse etc. Il n'y a pas plusieurs physiques ni plusieurs chimies. De même, il n'y a, ou il ne devrait y avoir, qu'une seule psychologie."<sup>21</sup>

<sup>12</sup> *Épistémologie des sciences de l'homme*. La psychologie IX. et XI. A. pp. 214 et 235

<sup>13</sup> *M.C.* 5<sup>e</sup> § 61 p. 126 ; cf. égal. *Idées* III chap. II. § 8 p. 46 et *P.F.P.* chap. II. § 11 p. 131

<sup>14</sup> *C.R.P.* Dial. transc. chap. I. p. 340

<sup>15</sup> *Cratyle* 427 e et *Phèdre* 245c - 270c ; cf. égal. 246 b et Plotin, *Ennéades* VI<sup>1</sup>. 4. 5.

<sup>16</sup> *De An.* I. 1. 402 a 5 et III. 8. 431 b 20 et *M. M.* I. II. 1183 b 21

<sup>17</sup> *Prolégomènes* § 39 Appendice pp. 99-100

<sup>18</sup> *Crise* III. B. 72. pp. 289 et 297 et *Ph. I<sup>ère</sup>* 1. 17<sup>e</sup> leçon p. 175 ; cf. égal. 2. App. p. 288

<sup>19</sup> *La naissance de la Psychanalyse*, Lettre à W. Fliess 44 pp. 143-144 ; cf. Lettre 39 p. 125 et *Introd.* p. 10

<sup>20</sup> Pour Thalès vide D. Laërce, *V.D.S.P.I.* I. pp. 56-57 ; Platon, *Alc.* 124b et 129a ; cf. égal. 132c ; *Tim.* 72 a ; *Char.* 165a ; *Prot.* 343b ; *Phèd.* 229e ; Descartes, *D.C.H.* Préf. p. 223 A.T. XI ; Plotin, *Enn.* VI. 4. 14.

Hegel, *H.Ph.* *Introd.* II. I. pp. 41-42 ; Socrate p. 327 ; *E.* III. § 377 - Add. ; *Frg. zur Ph.G.* (1822) §§ 3-6 in W. 11 pp. 517-518 ; *Esth.* Art cl. chap. II. II. c) p. 106 ; *Ph.H.* 1<sup>ère</sup> partie 3<sup>e</sup> sec. chap. II. pp. 166-167

<sup>21</sup> in D. Lagache, *L'unité de la psychologie* 1

La situation n'a guère changé depuis, ayant plutôt empiré (éclatement de l'école freudienne en divers groupes, émergence de l'anti-psychiatrie, kyrielle des psycho-thérapies proposées etc.). Périodiquement le statut de la psychologie est remis en cause, au point que la seule question épistémologique *Qu'est ce que la psychologie ?* (G. Canguilhem<sup>22</sup>) a fini par prendre le pas sur les interrogations métaphysiques concernant le psychisme proprement dit.

Car si les sciences naturelles disposent d'un objet immédiatement identifiable (élément inerte ou corps vivant) et distinct du sujet qui l'analyse, d'où la possibilité d'une étude distanciée de celui-là, la psychologie se trouve confrontée, plus qu'aucune autre discipline, à l'obstacle principal de toutes les sciences humaines, dès lors qu'elle a la prétention d'affirmer quelque chose sur la subjectivité, tout en la présupposant déjà, rien ne pouvant être énoncé sans le concours actif du sujet parlant. D'où le cercle dans lequel elle s'enfermerait et qui exclurait toute perspective scientifique objective. Nous ne pourrions nous appréhender objectivement, tels que nous sommes en réalité ou en soi, mais et seulement subjectivement, tels que nous nous apparaissions, voyons avec nos propres yeux qui ont généralement tendance à nous réfléchir une image avantageuse de nous-mêmes.

" Or c'est un fait, apprendre à se connaître est très difficile (comme certains sages l'ont bien dit), et un très grand plaisir en même temps (quel plaisir de se connaître !); mais nous ne pouvons pas nous contempler nous-mêmes à partir de nous-mêmes : ce qui le prouve, ce sont les reproches que nous adressons à d'autres, sans nous rendre compte que nous commettons les mêmes erreurs, aveuglés que nous nous sommes pour beaucoup d'entre nous, par l'indulgence et la passion qui nous empêchent de juger correctement." (Aristote<sup>23</sup>)

La psychologie paraît ainsi condamnée au relativisme soit à la variabilité du savoir en fonction des psychologues/ sujets sachant. Partant les désaccords y seraient inévitables. Le rêve d'une "*Psychologie rationnelle ou pure*" – "*une psychologie réellement scientifique*" – (Husserl), demeurerait à jamais un rêve qui déboucherait infailliblement sur "*des paralogsismes de la raison pure*" (Kant) : science impossible telle quelle, pour autant qu'elle vise à une appréhension *interne* de l'homme ; elle devrait céder sa place à une discipline aux ambitions plus modestes, qui se contenterait d'une observation *externe* des hommes.

" Il ne nous reste qu'à étudier notre âme suivant le fil de l'expérience " (idem).

Paraphrasant Kant, on la baptisera de *Psychologie du point de vue pragmatique* : " une description naturelle de l'âme "<sup>24</sup>. Au lieu de chercher désespérément à percer le(s) mystère(s) de l'âme, l'«humanité» même de l'homme, on se limitera à n'envisager que son caractère empirique soit son comportement extérieur, ce qu'il laisse paraître de lui-même, ses manifestations physiques ou physiologiques, que l'on expliquera par des facteurs eux-mêmes physiques, comme c'est d'usage pour les conduites animales. Si, ce faisant, l'on épuise le sujet, il nous faudra conclure à la vanité de toute considération *métaphysique*.

" Si c'est de toute l'âme [dont traite la science de la nature], il ne restera place, à côté de la science naturelle, pour aucun autre genre de philosophie." (Aristote<sup>25</sup>)

La question qui nous guidera sera donc : la psychologie est-elle possible comme science ?

***Peut-on se connaître objectivement soi-même ou Qu'est-ce que l'âme/le soi ; existe-t-elle/il ?***

Question difficile s'il en fut, on l'a vu, la plus problématique peut-être de toutes.

" Il est certain qu'il n'y a pas en philosophie de question plus abstruse que celle qui concerne l'identité et la nature du principe d'unité qui constitue une personne. Très loin d'être capables de décider de cette question au moyen de nos sens seulement, nous devons recourir à la métaphysique la plus profonde pour y donner une réponse satisfaisante ; et, dans la vie courante, évidemment ces idées de moi et de personne ne sont jamais très fixées ni déterminées." (Hume<sup>26</sup>)

Essayons néanmoins de la débrouiller et par là même de la résoudre.

<sup>22</sup> in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* III.

<sup>23</sup> *M.M.* II. XV. 1213a 15

<sup>24</sup> Kant, *C.R.P.* 1<sup>ère</sup> éd. Dial. transc. L. 2<sup>e</sup> chap. I. p. 681 ; *P.P.M.S.N.* Préf. p. 369 et Husserl, *P.S.R.* p. 48

<sup>25</sup> *Les parties des animaux* I. 1. 641 a ; cf. égal. *Méta.* E. 1. 1026 a 28

<sup>26</sup> *Traité de la nature humaine* L. I. 4<sup>e</sup> partie Sec. II. p. 277

## I Matérialisme

### A. *Exposé*

#### 1.1. Psychologisme

La nature problématique de la science psychologique semble insoluble, liée qu'elle est à sa structure méthodologique très particulière. Usant de l'« introspection » soit du savoir de soi par soi, elle tournerait en effet dans un véritable cercle vicieux, prétendant à la connaissance de ce qu'elle est en fait obligée d'admettre, le soi, point de départ obligé de tout savoir.

" Nous tournons donc ici dans un cercle perpétuel, puisque nous sommes obligés de nous servir d'abord de cette représentation du moi pour porter un jugement quelconque touchant le moi : inconvenient qui en est inséparable, car la conscience n'est pas une représentation qui distingue un objet particulier, mais une forme de la représentation en général, en tant qu'elle mérite le nom de connaissance." (Kant)

Comment dès lors saisir réellement ce dernier ?

Coïncidant avec lui-même sans possibilité de se séparer de soi, le sujet s'interdirait a priori la moindre objectivité pour tout savoir le concernant. Faute de distance de soi par rapport à soi, la connaissance psychologique serait d'emblée frappée de nullité, toute science authentique nécessitant un recul que celle-là ne pourrait jamais réellement assurer.

" La conscience de soi présente donc ceci de particulier que, puisque le sujet qui pense est en même temps son propre objet, il ne peut pas se diviser lui-même (...) Or, il est bien évident que je ne saurais connaître comme objet cela même qu'il me faut supposer pour connaître en général un objet et que le moi déterminant (la pensée) doit être distinct du moi déterminé (le sujet pensant), comme la connaissance de l'objet." (idem)

Sauf à se couper en deux, ce qui reviendrait à se mettre à la fenêtre pour se voir passer dehors, aucun homme ne saurait se connaître véritablement lui-même ; au mieux appréhendons nous nos apparences, c'est-à-dire notre face extérieure ou superficielle, la seule existante peut-être.

" Je ne me *connais* nullement *comme je suis*, mais seulement comme je m'apparais à moi-même. La conscience de soi-même est donc bien loin d'être une connaissance de soi-même " (idem).

Quant au Moi profond (réel), à supposer qu'il ait un sens, il se réduirait à un simple sentiment dont on ne pourrait rien articuler de rationnel.

" Or, ce [le Moi] n'est rien de plus que le sentiment d'une existence sans le moindre concept, une représentation seulement de ce à quoi se rapporte toute pensée (*relatione accidentis*). " (idem<sup>27</sup>)

La connaissance de soi se résumerait à un mot ou plutôt à un vague "sentiment intérieur", faute d'idée claire de l'âme (Malebranche<sup>28</sup>), quand ce n'est pas à une "confuse...et inexprimable" impression (Bergson<sup>29</sup>) qu'il serait vain d'essayer de clarifier / conceptualiser.

Contre l'introspection on fera donc valoir ce que Gassendi objectait déjà au Cogito cartésien - "L'entendement ne peut pas plus s'entendre que l'œil ne peut se voir."<sup>30</sup>-, objection reprise et développée par A. Comte dans sa virulente critique de " l'observation *intérieure* " :

" Cette contemplation de l'esprit par lui-même est une pure illusion ... L'individu pensant ne saurait se partager en deux, dont l'une raisonnerait, tandis que l'autre regarderait raisonner. L'organe observé et l'organe observateur étant, dans ce cas, identiques, comment l'observation pourrait-elle avoir lieu ? Cette prétendue méthode psychologique est donc radicalement nulle dans son principe."

Il ira jusqu'à taxer celle-ci d'" absurde hallucination "<sup>31</sup>. Subissant l'influence de l'observé,

<sup>27</sup> C.R.P. Dial. transc. chap.I.pp.341-342 -cité par Hegel, S.L. L.III<sup>e</sup>. 3<sup>e</sup>sec. chap.II.p.489-; chap.II.2<sup>e</sup> sec. p.385 - 1<sup>e</sup> éd. chap. I. p. 692 ; Log. tr. L. I. chap. II. § 25 p. 169 (cf. P.P.M.S.N. Préf. p. 369 et A.P.V.P. § 7. R.) et P.M.F.P.P.S. § 47 n.1

<sup>28</sup> R.V. III. 2<sup>e</sup> partie, chap. VII. IV. In Œuvres I p. 350 (Pléiade)

<sup>29</sup> *Essai sur les données immédiates de la conscience* chap. II. p. 85

<sup>30</sup> Descartes, *Méditations*, 5<sup>èmes</sup> objections, contre la 3<sup>ème</sup> Méditation VI.

<sup>31</sup> C.P.P. 1<sup>ère</sup> L. et 58<sup>e</sup> L. p. 428 ; cf. égal. 45<sup>e</sup> Leçon et *Examen du traité de Broussais*

avec lequel il fait corps, l'observateur ne saurait de toute façon se départir de tout parti pris, condition pourtant requise par la science. Tout au plus énoncerait-il sur lui-même une vérité personnelle plutôt intéressée et souvent avantageuse, pertinente en tout cas seulement de son propre point de vue. Faute de perspective universelle, nulle psychologie ne l'emporterait sur une autre et il faudrait se résigner au pur relativisme.

Y aurait-il au demeurant des vérités psychologiques universelles ou la différence entre les êtres et/ou les mentalités ne serait-elle pas si évidente, qu'elle empêcherait toute conclusion valable pour tous ? Le langage - pensée n'est-il pas lui-même traversé de part en part par la diversité ou relativité ? Plutôt que de projeter une improbable, pour ne pas dire mythique, psychologie rationnelle ou scientifique qui théoriserait l'Âme ou la Pensée, entité elle-même contestable, on se contentera plus simplement mais sûrement de dresser le catalogue des significations particulières, les seules existantes.

## 1.2. Nominalisme

A s'en tenir à la communication ordinaire entre les hommes, il semble bien que l'hétérogénéité (la particularité) en soit le maître mot, ce au moins depuis la *Tour de Babel*. Nul n'articule *la* langue ou *le* langage mais seulement *une* langue, n'exprimant ainsi qu'une âme ou un esprit déterminé et nullement l'âme en général. Tout locuteur parle en effet *sa* langue (maternelle) et pense donc dans *ses* catégories et non dans des catégories universelles. Rien d'étonnant dès lors que les psychologues, hommes parmi les hommes, n'arrivent point à s'entendre, chacun réfléchissant l'esprit d'une culture ou mentalité donnée, celle dont il est issu, et non un esprit universel. La pluralité des idiomes utilisés sur terre et son cortège de difficultés (idiotismes, malentendus, quiproquos etc.) rendrait par avance caduque toute tentative d'accéder à un Sens universel. Chaque langue structurerait le monde de manière spécifique et sans possibilité de traduction intégrale de l'une à l'autre, tant elles différencieraient entre elles. " Traduttore-traditore " (traducteur-traditeur/traître) dit l'adage italien.

Ambitionnant " une nouvelle théorie de la relativité ", fondée sur " le principe de la relativité linguistique ", B. Lee Whorf <sup>32</sup>, un anthropo-psycho-linguiste américain, a souligné les profondes différences séparant certains dialectes et corrélativement les divergences des représentations du monde qui s'en suivaient, chacun proposant un modèle sui generis. Prenant l'exemple de la langue hopi (idiome du groupe uto-aztèque parlé dans l'Arizona), essentiellement composée " des verbes et non de substantifs, comme dans les langues européennes ", il remarque qu'elle s'attache davantage aux événements qu'aux choses.

" Avec sa préférence pour les verbes, qui s'oppose à notre propre penchant pour les substantifs, le Hopi transforme sans cesse les propositions relatives aux choses en propositions sur les événements."<sup>33</sup>

Là où nous dirions une « chose » est arrivée, distinguant la chose ou le sujet et l'action même, un Hopi dira : un événement est en train de se produire et si tel n'est pas le cas, s'il n'est pour nous qu'en gestation (prévision), pour le Hopi c'est tout comme s'il n'existait pas.

La langue hopi ignore ou ne veut pas connaître les catégories d'espace et de temps neutres, de permanence, de substance. Elle structure le monde de manière dynamique et non statique. Pour elle, la réalité ne se compose pas d'un ensemble de « choses » mais forme une série non spatialisable d'« événements » qui s'entrecroisent et qu'il n'est pas question de prévoir ou d'expliquer, faute de distinction possible, dans sa grammaire, entre sujet et attributs et entre passé, présent et futur. Tout s'y conjugue au présent. Il s'agit là d'une façon de dire (voir)

<sup>32</sup> *Linguistique et Anthropologie (Language, Thought and Reality)*, Science et linguistique p. 126

<sup>33</sup> *op. cit.*, Un modèle amérindien de l'univers pp. 14 et 17

l'univers, très différente de la nôtre, mais tout aussi valable, dans la mesure où notre propre manière n'est somme toute qu'une manière parmi d'autres possibles, elle-même fondée sur la présence de substantifs dans notre langue.

Il est clair en effet que les « atomes », les « lois », les « substances » ne sont pas des êtres réels mais et exclusivement une certaine façon de comprendre/saisir le monde. Dans la nature il n'y a pas d'atomes, corpuscules ou entités fixes qui sont des " fictions conventionnelles " : "petits incubes imaginaires qui sont les « sujets » (l'atome par exemple)", forgées par notre "grammaire". A une autre grammaire correspondrait forcément une autre vision des choses.

" Les philosophies du domaine linguistique ouralo-altaïque (dans lequel la notion de sujet est plus mal développée) considéreront très probablement le monde avec d'autres yeux et suivront d'autres voies que les Indo-Européens ou les Musulmans." (Nietzsche<sup>34</sup>)

Partant ce que nous admettons comme *la* science ne serait que *notre* science, une science occidentale, simple prolongement de notre langue, sans pertinence pour les locuteurs des langues de famille différente, y compris bien sûr celles du groupe uto-aztèque. Il faudrait donc se résoudre à des dialectes, idiomes (du gr. *idios* : propre) ou langues particulières à tel ou tel peuple ou société, en lieu et place d'une impossible Dialectique ou Logique universelle.

" Ce que nous appelons la « pensée scientifique » n'est qu'une spécialisation du langage indo-européen de type occidental (...) La logique commune, qui ne fait que refléter la structure de la grammaire occidentale aryenne " (B. Lee Whorf<sup>35</sup>).

Comment dès lors prétendre à une Psycho-logie rationnelle, en l'absence de toute pensée (psyché) universellement communicable ?

Plus : à l'intérieur d'une seule et même langue-pensée ou mentalité, le sens des mots peut changer, en fonction de l'usage qui en est fait par les classes sociales<sup>36</sup>, les groupes ou les individus. Le temps altère également la signification des termes, selon le maître de Whorf :

" Les connotations du même terme varient remarquablement d'un individu à l'autre et d'un moment à l'autre." (E. Sapir<sup>37</sup>)

De quelque côté que l'on se tourne, on ne trouverait trace d'un sens constant ou universel, les notions générales renvoyant à des analogies plus ou moins approximatives.

" Il n'y a rien de tel que des idées abstraites ou générales, à proprement parler ; et toutes les idées générales sont en réalité des idées particulières attachées à un terme général qui rappelle, en l'occasion, d'autres idées particulières, semblables pour certaines circonstances à l'idée présente à l'esprit." (Hume)

Et ce qui vaut pour les représentations des « choses », vaut pareillement pour celle du « moi » qui reposerait sur une identification purement nominale d'états différents ou hétérogènes, vu l'extrême variété de nos perceptions qui se succèdent, comme en "une sorte de théâtre" dont les scènes ne connaissent "ni *simplicité* à un moment, ni *identité* dans les différents moments".

" Toutes les questions raffinées et subtiles sur l'identité personnelle ne peuvent sans doute être tranchées et nous devons les regarder comme des difficultés grammaticales plutôt que des difficultés philosophiques." (idem<sup>38</sup>)

Seule une simplification, pour ne pas dire une falsification langagière, a fini par nous faire croire à l'existence d'une âme, soit adhérer à la théorie de " l'*atomisme psychique* ", lors même que l'expérience ne nous confronte qu'à du multiple et contredit ainsi celle-là.

" Qu'il me soit permis de désigner par ce nom la croyance qui fait de l'âme une chose indestructible, éternelle, indivisible, une monade, un *atomon*. Voilà la croyance qu'il faut extirper de la science." (Nietzsche)

Comme les autres, les philosophes se seraient laissé piéger par le langage :

" Le philosophe pris dans les filets du *langage*." (idem<sup>39</sup>)

<sup>34</sup> P.D.B.M. 1ère p. 20 et 21 ; G.M. 1ère dissert. 13 et C.i. La «Raison» 5. ; cf. égal. *Le Livre du philo.* III.1. et vide Cours I. 2. Physique I. A. 2.

<sup>35</sup> *op. cit.*, Langage, Esprit et Réalité pp. 177-178 et 215

<sup>36</sup> cf. B. Bernstein, *Langage et classes sociales*. Codes sociolinguistiques et contrôle social

<sup>37</sup>

<sup>38</sup> *Enquête* XII. p. 213 n.1 et *Traité* L. I. 4è partie, Sec. VI. pp. 344 et 355

<sup>39</sup> P.D.B.M. 1ère partie 12 et *Le Livre du philo.* I. 118



A la limite nous ne pourrions rien *affirmer* de stable ni au sujet des autres, ni à notre sujet. Nul ne saurait de toute façon *communiquer* quoi que ce soit à autrui, ne partageant rien en commun avec lui. Poussé à son terme, le nominalisme conduit à un solipsisme radical. Si mon langage n'est bien que *mon* langage, alors je suis condamné à rester seul face à un monde restrictivement *mien*, sauf que cela même je ne puis le *dire*, n'ayant aucun contact avec autrui, ni aucune référence me permettant de comparer *mon* monde avec le *sien*.

" Ce qu'en effet le solipsisme *entend* est parfaitement juste, sauf que cela ne se peut *dire*, mais se montre. Que le monde soit *mon propre* monde, voilà qui se montre dans le fait que les limites du langage (du seul langage que je comprenne) signifient les limites de *mon propre* monde." (Wittgenstein<sup>40</sup>)

Autant dès lors abandonner définitivement tout projet d'une psychologie scientifique, valable pour tous, et se rabattre sur une discipline moins ambitieuse certes mais plus praticable/réaliste, une psycho-physiologie, c'est-à-dire une explication physique des comportements humains.

## 2.1. Psycho-physique

L'échec de la psychologie rationnelle, fondée sur la conscience de soi du sujet -" cette psychologie illusoire, dernière transformation de la théologie " (A. Comte)-, oblige à réviser l'idée même de la psychologie, en lui assignant un objectif plus raisonnable, celui d'une observation et réduction des phénomènes psychiques à leurs substrats matériels -" ce qui ne constitue qu'un simple prolongement général de la physiologie animale proprement dite ". Cette procédure mérite " la qualification de *matérialisme* " (idem<sup>41</sup>) stricto sensu, le corps (matière) y jouant le rôle de " *la Grande Raison* " (Nietzsche<sup>42</sup>) de l'âme (esprit).

" Nemo psychologus, nisi physiologus." (J. Müller<sup>43</sup>).

Et comme elle connaît de multiples variantes, selon le facteur ou substrat matériel qu'elle privilégie, on en détaillera essentiellement deux, le behaviorisme et la caractérologie. Pour opposées qu'elles paraissent, la première insistant sur le rôle du milieu, la seconde privilégiant la nature biologique dans leurs explications respectives, ces doctrines n'en partagent pas moins un présupposé commun selon lequel le sujet n'aurait pas d'être *spécifique*, tout ce qu'il est ou fait étant tributaire de la *nature*, externe (environnement) ou interne (hérédité).

### a. *Behaviorisme* (Comportementalisme)

L'intro-spection apparaissant comme impossible, on l'écartera purement et simplement, au profit de la seule observation empirique du comportement externe du sujet, sans se soucier de savoir si ce dernier est ou non orienté par une conscience ou une intention qui demeurerait de toute façon impénétrable. Telle sera en tout cas la direction prise par le Behaviorisme dont l'axiome premier s'énonce : " La conscience n'est qu'un mot " dont il importe de se passer, l'unique but étant l'établissement de lois *objectives* des actions, en vue de leur contrôle.

" Le temps est venu où la psychologie doit écarter toute référence à la conscience ... sa seule tâche est la prédiction et le contrôle du comportement et l'introspection ne peut jouer aucun rôle dans cette méthode." (Watson<sup>44</sup>)

On n'a pas à tenir compte de ce que les hommes disent de leurs actes, soit de leurs intentions ou de ce qu'ils prétendent vouloir faire au travers d'eux, mais on s'en tiendra strictement à ce que l'on voit. On répudiera donc toute considération humaniste ou «idéaliste».

" L'Homme en tant qu'homme nous disons sans hésiter : bon débarras !" (Skinner<sup>45</sup>)

<sup>40</sup> *Tractatus logico-philosophicus* 5.62

<sup>41</sup> *Cours* 1<sup>ère</sup> l. p. 18 ; 45<sup>e</sup> l. p. 404 et *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1<sup>ère</sup> partie

<sup>42</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*

<sup>43</sup>

<sup>44</sup> *Psychological Review* 20/1913

<sup>45</sup>

Reste quoi ? Dans la mesure où un comportement humain est séparé de l'intention ou signification que lui attribue le sujet, il se réduit à un ensemble de gestes insignifiants, mécaniques qui, à l'instar de tout mécanisme, n'est que l'effet ou la résultante d'une impulsion venue du dehors. Le comportement se résume ainsi à une suite de réflexes sans aucune réflexion du sujet. Son équation s'écrira : B[ehavior] = S[timuli] x R[esponse]. On comparera l'être humain, tout comme n'importe quel organisme, à une « boîte noire » (idem) dont il suffirait de décrire les *inputs* (stimuli) et les *outputs* (réponses). Le Behaviorisme compliquera certes le schéma réflexe, passant du réflexe conditionné simple de Pavlov (conditionnement par association de Watson) au réflexe conditionné dit d'apprentissage par récompense (conditionnement par sélection de Skinner) ou loi de l'effet de Thorndike, mais l'essentiel reste invariant : l'homme se réduirait à un ensemble de réactions, véritables atomes ou éléments de conduite, provoquées par des stimuli.

L'action humaine ne serait pas l'œuvre d'un sujet intentionnel, visant consciemment un but mais et exclusivement la résultante de facteurs externes à lui, soit l'effet du milieu sur lui. Partant l'homme ne se définirait pas lui-même mais serait défini par son environnement.

" Ce que nous sommes, c'est ce que nous faisons et ce que nous faisons c'est ce que le milieu nous fait faire."

(Watson)

Pareil à l'animal domestique voire de cirque, il serait entièrement conditionné (déterminé) et conditionnable (déterminable ou dressable) nonobstant ses origines ou sa volonté qui, tout comme la conscience, reviendrait à un mot ou une illusion.

" Donnez-moi une dizaine d'enfants bien portants ... et je promets d'en prendre un au hasard et de le dresser à devenir n'importe quel type de spécialiste qu'on voudra, juriste, artiste, marchand et même mendiant ou voleur, quels qu'aient été les talents, les aptitudes, les vocations ou la race de ses ancêtres." (idem<sup>46</sup>)

Tel sera le principe d'une « Technologie du comportement », appliquée par les élèves de Watson, tant en éducation, avec le « *behavioral engineering* » : technique de contrôle du comportement humain par récompenses et peines de Skinner, qu'en psychiatrie, avec la *thérapie du comportement par réflexe conditionné* de Eysenck, dont le film *Orange mécanique* offre une belle illustration. L'image générale de ces pratiques, à peine grossie, se trouvait déjà dans le roman d'A. Huxley : *Le meilleur des mondes*, et dans le réel avec le travail à la chaîne introduit par Taylor, avant même le Behaviorisme proprement dit. C'est d'ailleurs en référence directe à ce dernier et à Watson que l'auteur a rédigé sa science-fiction. Skinner illustrera également sa théorie par un récit d'anticipation, *Walden-Two*.

En lui-même l'homme semble donc *informe*, prédestiné à rien, ne disposant pas d'un être *propre*. Il n'est pas auto-nome, libre et partant ne jouit d'aucune dignité, responsabilité ou valeur particulière qu'il pourrait revendiquer : " Au fond de l'homme, rien."

" L'analyse scientifique rend désuète la notion de liberté -le comportement de l'homme dépend des contingences extérieures-, elle remet également en question les notions de responsabilité, de dignité attribuées à l'homme autonome en les plaçant au compte de l'environnement." (Skinner<sup>47</sup>)

On comparera l'humain à n'importe quel rat de laboratoire, et au-delà à une machine programmée de l'extérieur qui n'effectue jamais que les gestes prévus par le programmeur. Entre le comportement humain et le comportement animal, il n'y aurait point de différence fondamentale. Ne les séparerait que des distinctions quantitatives.

" Le comportement humain se distingue des autres par sa complexité, sa diversité et ses plus grandes réalisations, mais les processus fondamentaux ne sont pas pour autant nécessairement différents." (Skinner<sup>48</sup>)

Par voie de conséquence on ne reconnaîtra aucune spécificité à la Psychologie par rapport à la Biologie (Physiologie) ou la Mécanique (Cybernétique) qui détiendraient sa clef.

<sup>46</sup> *Behaviorism* p. 82

<sup>47</sup> *Par delà la liberté et la dignité* chap. 17

<sup>48</sup> *Science and human Behavior* p. 39

Avant de tirer toutes les conséquences qui s'imposent de cette position, notons que le Behaviorisme est l'héritier d'une tradition mécaniciste qui remonte aux atomistes ou matérialistes antiques (Démocrite et Hippocrate) et se retrouve tout au long des siècles. Au XIX<sup>e</sup> Taine, s'inspirant en partie de Spinoza, en fera le leitmotiv de sa doctrine :

" L'homme, dit Spinoza, n'est pas dans la nature comme un empire dans un empire, mais comme une partie dans un tout, et les mouvements de l'automate spirituel qui est notre être sont aussi réglés que ceux du monde matériel où il est compris."

Et il l'appliquera aux productions humaines considérées pourtant comme les plus intellectuelles ou *spirituelles*, tel l'Art en général et la Littérature en particulier qui s'expliquerait par " trois causes générales " : la *race*, le *milieu* et le *moment*.

" Il n'y a ici comme partout qu'un problème de mécanique : l'effet total est un composé déterminé tout entier par la grandeur et la direction des forces qui le produisent."<sup>49</sup>

La Mettrie quant à lui en aura été, au XVIII<sup>e</sup>, le représentant le plus radical, lui qui, dès son *Histoire naturelle de l'âme ou Traité de l'âme*, dénonçait la vacuité des investigations philosophiques ou spiritualistes sur l'âme, ne voulant y voir qu'un reflet du corps ou des sens.

" Ce n'est ni Aristote, ni Platon, ni Descartes, ni Malebranche, qui vous apprendront ce que c'est que votre Âme. ... les sens. Voilà mes Philosophes."

Poussant jusqu'au bout sa prémisse matérialiste, il écrira dans *L'Homme-Machine* :

" L'âme n'est donc qu'un vain terme dont on n'a point d'idée (...). Concluons donc hardiment que l'Homme est une Machine "<sup>50</sup>

Les neuro-biologistes contemporains s'inscriront dans la même lignée, variant seulement sur les paramètres ou rouages de la dite machine. Tous s'accordent pour ne considérer l'Homme que comme un être absolument *passif*, déterminé/manipulé par des forces qui le dépassent.

" L'homme serait une marionnette ou un automate de Vaucanson (...) un simple mécanisme où, comme dans un jeu de marionnettes, tout *gesticulerait* bien, mais où cependant on ne rencontrerait aucune *vie* dans les figures."

(Kant<sup>51</sup>)

On retrouve le même présupposé dans la Caractérologie.

## b. Caractérologie

Si le Behaviorisme met l'accent sur le milieu ou la nature externe, la Caractérologie soulignera le rôle de la nature interne (organique) dans la conduite des hommes, sans la moindre contradiction entre les deux. Son ancêtre, Hippocrate les corrélait du reste, mettant en rapport les caractères / tempéraments avec les éléments naturels du milieu (air, eau, feu, terre)<sup>52</sup>.

Que faut-il entendre au juste par caractère ? Définissons tout d'abord ce terme :

" Le caractère signifie l'ensemble des dispositions congénitales qui forme le squelette mental d'un homme."

(Le Senne<sup>53</sup>)

A l'image du corps qui présente, dès la naissance, une morphologie (squelette) déterminée, notre esprit (mental) naîtrait avec une prédisposition (structure) précise, différente selon les individus, et susceptible de nous faire comprendre la variété de leurs réactions. En tant que disposition congénitale, cette structure s'inscrirait dans le corps, d'où son nom de *caractère* (du gr. *kharaktêr/ kharassein* : graver), et proviendrait en fait de lui. Plus que d'un parallélisme entre l'esprit et le corps, comme l'évoque l'expression de psycho-morphologie, on parlera d'une détermination ou d'une préformation du premier par le second.

Le « mental » (psychisme) serait ainsi fonction du physique ou du tempérament physiologique de chacun. Notre caractère ou « humeur » renverrait en dernière instance à nos

<sup>49</sup> *Essai sur Tite-Live*, Préface et *Histoire de la Littérature anglaise*, Préface ; Spinoza : *Éthique* III. Préface

<sup>50</sup> *op. cit.* chap. Ier ; VII. et XI.

<sup>51</sup> *C.R. pr.* 1ère partie L. Ier chap. III. et L. II<sup>e</sup> chap. II. IX pp. 107 et 157

<sup>52</sup> *vide* *Airs, Eaux, Lieux* et Cours I. 3. Biologie III. p. 48

<sup>53</sup> *Traité de caractérologie* p. 9

caractéristiques naturelles, soit nos glandes et humeurs ou hormones, elles-mêmes tributaires essentiellement de nos chromosomes / gènes. Nul ne disposerait jamais que du caractère avec lequel il est né, sans possibilité réelle de le changer. " Chassez le naturel, il revient au galop ". " Chacun ne peut acquérir d'autre caractère que le sien " (Kerschensteiner<sup>54</sup>)

Inutile donc de récriminer contre les hommes, ils ne sont et ne se comportent que comme leur nature les contraint à être ou à faire.

" Ne nous emportons point contre les hommes en voyant leur dureté, leur ingratitude, leur injustice, leur fierté, l'amour d'eux-mêmes, et l'oubli des autres : ils sont ainsi faits, c'est leur nature, c'est ne pouvoir supporter que la pierre tombe ou que le feu s'élève." (La Bruyère<sup>55</sup>)

Chacun demeurerait prisonnier de sa condition ou structure native.

Vérifions cela par le biais de deux classifications caractérologiques relativement proches. Prenons tout d'abord celle de Kretschmer, psychiatre allemand de la première moitié du XX<sup>e</sup>. Partant de ses propres observations cliniques, elles-mêmes néanmoins médiatisées par la nosographie de l'époque, l'auteur de *Structure du corps et caractère* (1921) distingue trois maladies psychiques (psychose circulaire ou maniaco-dépressive, épilepsie et schizophrénie ou démence précoce). Elles correspondraient à la forme pathologique de trois tempéraments normaux : cyclothymie (humeur chaude et mobile vibrant en accord avec les sollicitations de l'ambiance et passant aisément de la gaieté à la tristesse), tempérament visqueux (adhérence au réel, lenteur, persévérance dans les attitudes, viscosité entre explosif et flegmatique) et schizothymie (humeur froide, distante par rapport aux événements avec une certaine atonie affective). Eux-mêmes se corrélent à trois morphologies ou structures corporelles : le type pycnique (« gras »), athlétique et leptosome (« longiligne ») ou asthénique, en lesquelles ils trouveraient leur raison d'être, vu l'antériorité du corps sur l'esprit.

Prolongeant l'idée de F. Galton, un demi-cousin de Darwin, qui n'hésitait pas, dans *Le Génie héréditaire* (1869), à expliquer la différence des performances humaines par l'hérédité - "il [tout homme] fait le travail pour lequel la nature l'a doté"<sup>56</sup>-, Kretschmer tentera, dans *Hommes de Génie* (1927), de rapporter aussi bien les aptitudes ou les choix que les actions des hommes célèbres, poètes, savants ou politiques, à leur tempérament et donc à leur soubassement biologique (corporel). Ainsi il comptera parmi les cyclothymiques et/ou pycniques Luther, Gotfried Keller, Alexander von Humboldt, Mirabeau, et parmi les schizothymes et/ou leptosomes Schiller, Le Tasse, Hölderlin, Strindberg, Spinoza, Kant, Calvin, Robespierre, Frédéric le Grand. Rien, pas même les grandes oeuvres de l'humanité, n'échapperaient donc au déterminisme naturel.

La deuxième typologie caractérologique, celle de l'américain Sheldon (1942)<sup>57</sup>, basée sur d'impressionnantes enquêtes statistiques auprès de diverses populations (étudiants, jeunes délinquants et cas cliniques) précisera la première et lui offrira une assise ou un habillage, c'est selon, plus technique, en rapportant les types morphologiques (somatotypes) aux composants embryogénétiques dominants. Cela donnera trois morpho-tempéraments : endomorphie-viscérotonie, mésomorphie-somatotonie et ectomorphie-cérébrotonie, proches des précédents et traduisibles en langage trivial par «bon vivant», «sportif» et «cérébral». On compliquera ou simplifiera à volonté ces classifications, le même présupposé les habite néanmoins toutes: l'âme ou l'esprit ne serait qu'une superstructure qui renverrait pour sa compréhension à l'infrastructure biologique. La Biologie seule validerait la Psychologie.

<sup>54</sup>

<sup>55</sup> *Les Caractères*, De l'Homme I.

<sup>56</sup> *op. cit.*

<sup>57</sup> cf. Sheldon et Stevens, *Les variétés du tempérament* (PUF 1951)

### c. Biologie humaine

Récusant toute différenciation entre l'esprit et le corps, les psycho-physiologues anciens ou modernes partent de l'antique postulat matérialiste :

" L'âme est un corps composé de parties tenues répandues dans tout l'ensemble de notre être " (Épicure<sup>58</sup>)

Et ils n'hésitent pas ramener toutes les manifestations psychiques à leur substrat physique, d'où l'idée d'une *Biologie des Passions* (J.D. Vincent) et le postulat biologiste / naturaliste qui l'inspire, et tel que le formule fermement l'auteur dans un ouvrage récent :

" Mais, pour un biologiste le doute n'existe pas : *l'homme est un animal* (...) J'emploierai indifféremment cerveau et sujet, les deux mots se référant, pour mon propos, à un même contenu sémantique." (idem<sup>59</sup>)

Entre l'homme et l'animal, il n'y aurait pas de hiatus. Comme chez ce dernier, tout serait affaire d'appareillage et de fonctionnement physiologiques et tout particulièrement du cerveau. Reprenant à son compte et durcissant même le slogan de La Mettrie, J.P. Changeux, un neurobiologiste contemporain écrivait récemment dans *L'Homme neuronal* :

" Les possibilités combinatoires liées au nombre et à la diversité des connexions du cerveau de l'homme paraissent effectivement suffisants pour rendre compte des capacités humaines. Le clivage entre activités mentales et neuronales ne se justifie pas. Désormais à quoi bon parler d'« Esprit » ? "

De façon plus assurée encore et avec plus de force, il déclarait dans un entretien :

" Pour le neurobiologiste que je suis, il est naturel de considérer que toute activité mentale, quelle qu'elle soit, réflexion ou décision, émotion ou sentiment, conscience de soi ... est déterminée par l'ensemble des influx nerveux circulant dans des ensembles définis de cellules nerveuses, en réponse ou non à des signaux extérieurs. J'irai même plus loin en disant qu'elle n'est que cela."<sup>60</sup>

La supériorité des performances « intellectuelles » humaines, supériorité toute relative, s'expliquerait d'elle-même, par la différence congénitale et purement biologique entre l'homme et l'animal, sans qu'il soit besoin de recourir à d'occultes facultés métaphysiques. Cette différence se résume à un poids spécifique du cerveau et aux conditions particulières de son développement. S'agissant du premier, Aristote constatait déjà :

" De tous les animaux, c'est l'homme qui possède le cerveau le plus volumineux et le plus humide par rapport à sa grandeur."<sup>61</sup>

La science moderne confirme ce diagnostic, se contentant d'ajouter, à l'exception du dauphin. Quant aux secondes, liées à la Néoténie, elles renvoient à une "maturation prolongée" de l'organe cérébral, elle-même à l'origine de sa complication ou stratification plus grande.

" L'homme naît avec un cerveau qui pèse environ 300 g, soit le cinquième du poids de l'adulte, alors que celui du chimpanzé a déjà 40% du poids adulte. Un des traits majeurs du développement du cerveau humain est donc qu'il se prolonge longtemps après la naissance. Il se poursuit pendant près de quinze ans, alors que la période de gestation ne dure que neuf mois. (...) D'autre part pour des durées de gestation respectives de 224 et 270 jours, donc très voisines, le volume cérébral atteint 70% de sa capacité finale au cours de la première année chez le chimpanzé, et il faut attendre trois ans pour obtenir le même résultat chez l'homme." (J.P. Changeux<sup>62</sup>)

Plus importants que dans le reste du règne animal le volume et le développement du cerveau humains porteraient la responsabilité d'un apprentissage intellectuel accru chez l'homme.

" Encore une fois, pour ma part, je crois que la grosse différence, différence de degré - est due à une espèce de mutation qui a développé la puissance cérébrale d'acquisition grâce aux terres vierges de l'écorce cérébrale, que c'est cela seul qui sépare le psychisme animal du psychisme humain." (H. Piéron<sup>63</sup>)

Mais dans la mesure où il s'agit d'une distinction de nature simplement quantitative, celle-ci ne saurait marquer la moindre ligne de démarcation entre l'animalité et l'humanité qui ne serait ainsi point la seule détentrice du psychisme. Au degré près on devrait pouvoir retrouver des témoignages de celui-ci chez nos «amies» les bêtes, soit des traces d'intelligence animale.

<sup>58</sup> *Lettre à Hérodote* in Diogène Laërce, *V.D.S.P.I.* X. p. 236

<sup>59</sup> L. Ferry et J.D. Vincent, *Qu'est-ce que l'Homme*, Initiat. Biologie I. et II. pp. 148 et 197 n.10

<sup>60</sup> *op. cit.* II. et IX. pp. 55 et 364 et *Monde-Dimanche* 31 oct. 1982

<sup>61</sup> *P.N.* De sensu 444 a 30 ; cf. égal. *P.A.* II. 7. 653 a ; *H.A.* I. 16. 494 b 28 et *G.A.* II, 6, 744a

<sup>62</sup> *op. cit.* VI. et VIII. pp. 266-267 et 345

<sup>63</sup> *De l'animal à l'homme* in *Revue de Synthèse* t. 30 janv.-juin 1952

## 2.2. Psychologie animale

Que l'animal ait une vie psychique comparable à celle de l'homme, c'est ce qui semble ressortir d'observations faites depuis longtemps tant par les naturalistes ordinaires que scientifiques. La langue courante ne s'y est point trompée, prêtant de tout temps des «qualités» et sentiments humains aux animaux : une mémoire d'éléphant, rusé comme un renard, malin comme un singe, bête comme une oie, bavarde ou voleuse comme une pie etc. ... Les sentiments d'amour ou de jalousie de la part des chiens ou des chats seraient patents. On reste par ailleurs confondu " devant l'abondance d'ingéniosité extrême chez les animaux " que l'on peut opposer " à ceux qui prétendent refuser aux animaux toute raison et toute intelligence ", abondance dont Plutarque s'est fait l'écho dans son *Traité sur L'intelligence comparée des animaux terrestres et marins*<sup>64</sup>. La Fontaine a exploité toutes ces analogies dans ses *Fables* ou dans le *Discours à M<sup>me</sup> de La Sablière*, dirigé contre Descartes et où, reprenant un exemple de Plutarque, il évoque le stratagème de la perdrix qui " fait la blessée, et va traînant de l'aile, attirant le chasseur et le chien sur ses pas, détourne le danger, sauve ainsi sa famille "<sup>65</sup>.

Mieux, les animaux paraissent capables d'adaptation à des situations nouvelles voire de véritables apprentissages qu'illustrent la résolution du problème du labyrinthe par les rats et surtout les classiques expériences de Köhler sur *L'intelligence des singes supérieurs*. Que ce soit pour contourner un obstacle, attraper un objet hors de portée de leurs membres, agrandir un outil inopérant tel quel ou construire une « échelle », les singes font preuve d'une capacité de compréhension et d'adaptation à une situation inédite qui présentent tous les traits apparents d'une intelligence au moins pratique. Leurs performances surpasseraient même en la matière celles de quelques humains. Il y aurait donc des bêtes " qui semblent avoir autant de connaissance et de raison que quelques animaux qu'on appelle hommes " (Locke<sup>66</sup>). A vrai dire ne sont-ce pas les animaux qui ont chronologiquement instruit l'homme et non l'inverse ? De sorte que plutôt que de nous extasier naïvement devant les exploits des animaux, il nous faudrait nous incliner devant leur « supériorité » originale.

" Mais à célébrer la capacité d'apprentissage des animaux, nous risquons de tomber dans le ridicule, puisque, selon Démocrite, ce sont eux qui sont nos maîtres dans les matières les plus importantes : l'araignée pour le tissage et la broderie, l'hirondelle pour l'économie domestique, et les oiseaux chanteurs -comme le cygne ou le rossignol- pour la mélodie, par le biais de l'imitation." (Plutarque<sup>67</sup>)

Plus encore, les animaux, ou du moins certains d'entre eux, peuvent reproduire notre langage (mainates, pies, perroquets) voire disposeraient de leur propre langage. Le plus bel exemple observé à ce jour demeure celui du système de communication étudié par K. von Frisch dans *Vie et mœurs des abeilles*. Rappelons en succinctement l'essentiel. Rentrées à la ruche, les abeilles « éclaireuses » informent les butineuses de l'importance et du lieu de la source de nourriture (fleurs) qu'elles ont repérée. Ainsi pour indiquer un butin très proche, elles exécutent des « danses » verticales circulaires et, s'il s'agit d'une source plus éloignée, des danses en huit. La durée de celles-ci désigne la quantité de la provision, leur rythme plus ou moins rapide renseigne sur la distance exacte, leur direction (vers le haut ou vers le bas) oriente d'emblée le chemin (dans la direction du soleil ou dans la direction opposée) ; enfin l'angle formé par l'inclinaison de l'axe du huit par rapport à la verticale précise l'itinéraire à emprunter, étant équivalent à l'angle formé par la ruche, le soleil et la nourriture.

---

<sup>64</sup> in *Moralia* 959a-985c

<sup>65</sup> *op. cit.* IX.

<sup>66</sup> *Essai sur l'entendement humain* 1. III. chap. VI. § 12

<sup>67</sup> *op. cit.*

D'autres espèces animales possèdent des systèmes de communication. Les chimpanzés utilisent une trentaine de sons différents : cris de faim, d'alarme, d'inquiétude ou d'appel. Ces derniers animaux seraient même capables d'apprendre une langue humaine. A défaut de pouvoir articuler nos sons, mais après tout les sourds et muets ne le peuvent davantage, ils pourraient assimiler des systèmes équivalents, tel un langage des signes (ASL), comme Washœ une guenon, élevée par les Gardner ou un langage totalement artificiel (pièces magnétiques colorées), comme Sarah, la guenon de l'expérience des Premack. Washœ connaîtra 130 mots de l'ameslan et le gorille Koko de F. Patterson en maîtrisera 290<sup>68</sup>.

Tout porterait donc à croire que les bêtes témoigneraient de la parole-pensée et seraient fort proches de nous, plus proches peut être que nous ne le sommes entre nous.

" Au demeurant, nous découvrons bien évidemment qu'entre elles il y a une pleine et entière communication et qu'elles s'entre-entendent, non seulement celles de la même espèce, mais aussi d'espèces diverses. ... Il se trouve plus de différence de tel homme à tel homme, que de tel animal à tel homme." (Montaigne<sup>69</sup>)

On s'instruira donc auprès d'elles de ce que nous sommes. Seul un anthropocentrisme ou un narcissisme excessif nous ferait souvent oublier cette vérité élémentaire.

" Qui comprendrait le Babouin ferait plus que Locke pour la métaphysique (= la philosophie en général, y compris le problème de la connaissance). (...) Si l'Homme n'avait été son propre classificateur, il n'eût jamais songé à établir pour lui un groupe séparé " (Darwin<sup>70</sup>).

Pouvons-nous néanmoins nous satisfaire de celle-ci ?

## B. Critique

### 2.2.

Remarquons d'entrée que jusqu'à preuve du contraire l'Homme et lui seul s'intéresse et au babouin et à soi-même, la réciproque n'étant jamais vraie. On pourrait bien écrire : "«Lamesuredetouteschoses,c'estlepourceau»,oubien «le babouin»"<sup>71</sup>, on ne saurait le vérifier. Force est de souligner cette foncière "dissymétrie du rapport entre l'homme et l'animal" :

" C'est toujours l'homme qui observe le singe ; jamais l'inverse. Sans doute est-ce un truisme. Encore peut-on chercher à savoir plus profondément ce qu'il signifie " (D. Lestel<sup>72</sup>).

A elle seule elle marque l'absence d'intérêt de l'animal pour la question de sa place dans la nature et plus radicalement pour toute interrogation le concernant, ce qui constitue déjà en soi une différence essentielle avec l'homme. Pour le dire avec un biologiste, P. P. Grassé :

" Le comportement de l'Homme diffère si fortement de celui du chimpanzé qu'il n'est pas difficile d'en administrer la preuve. Pensez-vous que des singes puissent discuter entre eux du thème de ce Colloque ; en vérité, je vous le demande?"<sup>73</sup>

Et elle signifie le manque total de la moindre « réflexivité » dans le monde non humain. D'autres savants, plus hardis probablement, peuvent échafauder des hypothèses audacieuses comme *Il parlait avec les mammifères, les oiseaux et les poissons* (K. Lorenz) ou encore *Ces singes qui parlent* (Linden), ils n'empêcheront point que ces thèses sont les leurs et nullement celles de ceux au nom desquels ils prétendent parler.

De fait nul animal ne se pense lui-même ou ne se rapporte à soi, faute de s'exprimer ou se réfléchir soi-même. Qui a déjà entendu / vu une bête « vanter » ses exploits ou plus

<sup>68</sup> cf. D. Lestel, *Les singes parlent-ils vraiment ?* in B. Cyrulnik dir., *Si les lions pouvaient parler* 13.

<sup>69</sup> *Essais* II. 12. Apologie de Raimond Sebond

<sup>70</sup> « *Cahiers* », Notebooks on evolution ; vide Cours II. 1. Anthropologie I. A. 2. 2. p. 13

<sup>71</sup> in Platon, *Théétète* 161c

<sup>72</sup> *op. cit.* p. 1006

<sup>73</sup> in *Modèles animaux du comportement humain* p. 360 (Colloque C.N.R.S., discussion avec M. Gardner) ; vide égal. F. Kaplan, *Des singes et des hommes* (2001)

simplement s'affirmer elle-même ? Une telle possibilité, qui se confond avec la pensée, est réservée à l'homme qui témoigne par elle de sa « supériorité » sur le premier.

" Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivant sur la terre. Par là, il est une *personne* ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de *choses* comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ; et ceci même lorsqu'il ne peut pas dire Je, car il l'a dans sa pensée ; ainsi toutes les langues, lorsqu'elles parlent à la première personne, doivent penser ce Je, même si elles ne l'expriment pas par un mot particulier. Car cette faculté de penser est l'*entendement*." (Kant<sup>74</sup>)

Quelles que soient les prouesses des bêtes et les merveilles de leurs instincts qui les situent au-dessus des choses inertes, voire leur capacité générique d'universalisation, dans la mesure où celles-ci ne sont pas « reprises » par elles-mêmes, elles n'existent pas pour elles et n'ont donc pas le statut d'un authentique universel : être pensé par quelqu'un (sujet) / tous.

" L'homme est pensant et il est un universel, mais pensant il ne l'est qu'en tant que l'universel est *pour* lui. L'animal est aussi *en soi* un universel, cependant l'universel n'est pas, en tant que tel, *pour* lui, mais ce qui est pour lui, c'est toujours seulement le singulier ... La nature n'amène pas pour elle le vouç à la conscience, l'homme seulement se redouble de façon que l'universel soit pour l'universel. ... L'animal ne peut pas dire : « *Moi* », - mais seulement l'homme, parce qu'il est la pensée(...) Seul l'homme s'élève, par dessus la singularité de la sensation, à l'universalité de la pensée, au savoir de lui-même, à la saisie de sa subjectivité, de son *Moi*, - en un mot, seul l'homme est l'esprit pensant, et, de ce fait, est essentiellement différent de la nature." (Hegel<sup>75</sup>)

Seul l'homme « transforme » en pensée ou parole ce qui, dans le monde animal n'a pas la signification d'une pensée/parole mais celle d'un simple signal. Il suffit de revenir à l'exemple de ce qu'il est convenu d'appeler le langage animal, pour s'en convaincre.

Ce que nous humains dénommons langage, par référence au nôtre, répond en fait chez les abeilles à une nécessité purement vitale, puisqu'à chaque fois liée à la nourriture. Leurs signes remplissent une fonction biologique et non expressive. Les hyménoptères ne « disent » pas ce que sont ou pourraient être les fleurs mais se contentent de signaler leur présence ou plutôt celle de substances (pollen et nectar) dont elles ont besoin. C'est si vrai que non seulement on n'a jamais vu les abeilles *poétiser* sur les fleurs ni même *parler* d'autre chose que d'elles, mais encore, dès lors qu'on change les conditions dans lesquelles poussent naturellement celles-ci, leur langage devient impuissant. Ainsi si on place une table avec de l'eau sucrée au sommet d'un pylône de radiodiffusion au pied duquel se trouve une ruche, les éclairieuses découvrent le butin, mais sont incapables de préciser la direction à emprunter aux butineuses.

" Il n'est pas d'expression signifiant : en haut, dans le langage des abeilles. C'est qu'aucune fleur ne pousse dans les nuages !" (K. von Frisch<sup>76</sup>)

Il s'agit donc d'un ensemble limité de signes renvoyant à un champ circonscrit par les besoins et le milieu naturels de l'espèce, alors que le propre du langage humain est de tout dire, d'avoir pour corrélat l'Univers. Nous exprimons le Monde (*Welt*) et non uniquement notre monde (*Umwelt*), conformément à la modalité même de notre vie culturelle<sup>77</sup>. L'universalité de notre langage se remarque du reste aisément dans le fait que nous pouvons comprendre et traduire le langage animal, la réciproque n'étant absolument pas vraie. D'ailleurs les abeilles de deux espèces différentes n'arrivent point à s'entendre. Bref le système de communication utilisé par les animaux se contente d'indiquer (signaler) certaines choses, là où le langage authentique donne sens à (signifie) tout. Et ce système ne mérite pas même d'être qualifié de communication puisqu'il n'implique aucun dialogue réel. Aux danses des unes ne répond en effet aucune danse effectuée par les autres qui témoignerait

<sup>74</sup> *Anthropologie* I. § 1.

<sup>75</sup> *E. I.* § 24 add. 1 et III. §§ 381 add.; cf. égal. § 115 add.

<sup>76</sup> *op. cit.*

<sup>77</sup> vide Cours II. 4. *Anthropologie* I. B. 2. 1. p. 18



d'une approbation ou interrogation quelconque. Elles sont au contraire immédiatement suivies par l'action ou des gestes, révélant par là-même leur nature de signaux plutôt que de signes.

" Ce n'est pas un langage, c'est un code de signaux." (Benveniste<sup>78</sup>)

Avec la tradition on répétera donc que le langage ou la parole est bel et bien le propre de l'homme, de tous les hommes, sans qu'on puisse attribuer cette spécificité à des causes exclusivement naturelles, sinon on devrait la retrouver, fût-ce à un degré moindre chez les vivants en général. Qui plus est, dans cette hypothèse, aucun ne pourrait imiter les sons humains et inversement, nul humain sourd et muet ne serait en état de « parler ».

" Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils se font entendre à ceux qui étant ordinairement avec eux ont loisir d'apprendre leur langue." (Descartes)

Et il ne servirait à rien d'imaginer une communication inaudible voire mystérieuse pour nous entre les bêtes, car vu la parenté biologique de tous les êtres vivants et conséquemment de leurs organes, il y a longtemps, que nous aurions dû ouïr ce qu'elles auraient à dire.

" Car, s'il était vrai [leur langage], puisqu'elles ont plusieurs organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables." (idem)

Pas davantage n'imputera-t-on, comme certains, l'absence de performance linguistique de l'animal à sa volonté ou à son intérêt bien compris.

" Car on dit qu'ils s'imaginent que les singes pourraient parler, s'ils voulaient, mais qu'ils s'en abstiennent, afin qu'on ne les contraigne point de travailler " (idem)

Pour donner un semblant de consistance à une telle explication, encore faudrait-il que les animaux montrent en d'autres occurrences leur intelligence qui ne les a de toute façon point préservés de la contrainte de travailler pour les hommes que ce soit via la domestication ou la simple exhibition dans les parcs zoologiques. Quoiqu'en ait " Montaigne ", la parole signifiante demeure l'apanage de l'homme.

" Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul." (idem<sup>79</sup>)

Darwin lui-même ne concédait-il pas l'existence du " mur du langage "<sup>80</sup> séparant l'animalité de l'humanité ? Toutes les tentatives destinées à démentir cette proposition se sont jusqu'à présent soldées par un échec. Car si on a certes réussi à conditionner des singes à maîtriser une centaine voire plus de signes, outre le fait qu'ils n'utilisent ceux-ci que dans un contexte utilitaire et non signifiant, on n'a jamais « appris » à un animal quel qu'il soit à « interroger » ou à réfléchir ce qu'il disait soit à parler sur la parole elle-même, ce qui est pourtant l'essence de cette dernière.

" Toute personne s'intéressant à l'étude de la nature humaine et des capacités humaines doit d'une manière ou d'une autre prendre en considération le fait que les êtres humains normaux acquièrent une langue, alors que l'acquisition des rudiments les plus simples est tout à fait en dehors des capacités d'un singe au demeurant intelligent - fait que l'on a très correctement mis en valeur dans la philosophie cartésienne." (N. Chomsky<sup>81</sup>)

Supposons même que l'on arrivât par impossible à faire franchir au singe le seuil du langage -comme cela s'est passé après tout pour l'homme-, et qu'est-ce que cela prouvera sinon que

<sup>78</sup> *Problèmes de linguistique générale*, t. 1. II. 5. Communication animale et langage humain p. 62

<sup>79</sup> *D.M.* 5è p. pp. 165-166 ; *Lettres à Chanut* 1/11 et au M. de Newcastle 23/11/1646 pp. 1246 et 1255-56 ; cf. Aristote, *Pol.* I. 2. 1253 a 10 - *Rhét.* I. I. XII. 1355 b ; G. de Cordemoy, *Discours physique de la parole* ; Leibniz, *N.E.* III. I. § 1 et Buffon, *Hist. nat.* t. XIV p. 41 (1833)

<sup>80</sup> *Premiers travaux*

<sup>81</sup> *Langage et Pensée* Contrib. ling. à l'étude de la pensée 3. p. 101

l'homme sera parvenu à faire parler, non seulement en fiction, comme dans les *Fables* mais en réalité l'animal ? Tout en cessant d'être un être purement naturel, il deviendra dès lors non point un homme à part entière mais un humain par procuration puisqu'il ne parlera pas spontanément mais par la volonté de son instructeur. Un futur cardinal de Polignac pourra encore lui dire ce que l'ancien disait à "un orang-outang [au Jardin du Roi, sous une cage de verre] qui avait l'air d'un saint Jean qui prêche au désert" : "«Parle, et je te baptise.»"<sup>82</sup>

Les mêmes critiques s'appliquent à ce que l'on dénomme l'intelligence animale. Remarquons pour commencer que les expériences les plus significatives, celles de Köhler, ont eu pour cadre un milieu artificiel, en présence et avec la sollicitation de l'homme. On les suspectera donc de mettre sur le compte de l'ingéniosité ou inventivité ce qui relèverait en fait d'une simple capacité d'imitation ou reproduction de conduites observées.

" Le singe ne sera jamais au plus que le singe de notre espèce." (Buffon<sup>83</sup>)

Quand bien même on accorderait une certaine ingéniosité aux singes supérieurs, il faut vite mesurer les limites de celle-ci. Capable peut-être de résoudre certaines difficultés pratiques, lorsque le besoin s'en fait sentir, doté donc, si l'on veut d'une intelligence pratique et utilitaire, l'animal ne témoigne pas pour autant d'une intelligence théorique et désintéressée, c'est-à-dire de l'intelligence au sens propre de ce terme. Pour avoir le droit de conclure cela, il faudrait qu'il ne se contentât pas de trouver la solution mais qu'il la comprît et en conséquence réfléchît ou théorisât ; soit qu'il posât dans l'abstrait, et non seulement dans le concret et l'urgence de la situation, la difficulté. Il transformerait du même coup celle-ci en problème et la réponse en solution, démontrant alors une véritable faculté intellectuelle. Or c'est ce que de toute évidence nul être vivant, l'homme excepté, ne réalise jamais. Nous en voulons pour preuve le manque de science et corrélativement celui d'une technique progressive chez les animaux.

A leur propos on parlera éventuellement d'une capacité ponctuelle et sporadique de «détour» mais certainement pas d'une capacité de «retour» / réflexion qui est universelle.

" La raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres " (Descartes).

L'excellence de leurs performances en certains domaines ne traduit ainsi nulle présence d'un intellect en eux, -il se remarquerait sinon partout- mais trahit au contraire la limite d'une perfection donnée une fois pour toutes et dont l'infailibilité atteste clairement l'appartenance à l'ordre de l'instinct (mécanisme biologique) plutôt que de l'intelligence (psychisme).

" C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres : de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, car à ce compte ils en auraient plus qu'aucun de nous, et feraient mieux en toute autre chose ; mais plutôt qu'ils n'en n'ont point, et que c'est la nature qui agit en eux selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre prudence." (idem<sup>84</sup>)

Entre l'animal et l'homme se situe un fossé : alors que le premier est ce qu'il est et fait immédiatement, ou moyennant un détour provisoire, ce qu'il a à faire, le second ne s'identifie jamais à son être donné et médiatise en permanence : pense, réfléchit tout ce qu'il entreprend.

" On dit vulgairement : la Nature parvient à son but par la voie la plus courte. C'est exact, mais la voie de l'esprit est médiation, détour." (Hegel<sup>85</sup>)

Aucune raison biologique ne saurait combler ce gouffre ni fournir une échelle qui nous permettrait de comprendre comment l'on passerait du non-savoir ou d'un savoir instinctif au savoir du savoir, ce dernier devant toujours être présupposé, comme le montre l'échec de toutes les tentatives réductionnistes.

<sup>82</sup> in Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, Suite de l'entretien ; cf. égal. Leibniz, *N.E.* II. XXVII. § 8 p. 200

<sup>83</sup> *Histoire naturelle* éd. Sannini t. XXXVI p. 271

<sup>84</sup> *Discours* 5<sup>ème</sup> partie pp. 165 et 166 ; cf. égal. 1<sup>ère</sup> partie p. 126

<sup>85</sup> *H.Ph.* Introd. II. II. p. 62

## 2.1.c.

On a déjà dit, avec Descartes, combien il est illusoire de dériver la capacité linguistique d'un organe physique. L'objection se généralise d'elle-même à tous les essais de fondation des facultés psychiques sur des substrats matériels. Qu'il y ait corrélation entre les deux, et même conditionnement des premières par les seconds -encore que la réciproque soit également vérifiable-, relève du truisme ; que l'on en conclue un rapport d'absolue dépendance constitue un contresens que n'autorisent ni la biologie ni la philosophie. Celle-là a en effet montré l'extrême labilité des organes physiologiques censés être le siège des fonctions mentales ; ainsi on sait que même une lésion du centre présumé du langage (zone de Broca) n'entraîne pas fatalement l'aphasie, d'autres lieux du cerveau suppléant l'organe défaillant. Quant à celle-ci, elle nous enseigne depuis Platon à distinguer simple condition et cause véritable et à ne point confondre avec les matérialistes invétérés "des os, des muscles et tout ce que j'ai en outre" avec "mon intelligence", mon jugement ou ma volonté. " Ainsi, on n'est pas en état de discerner qu'autre chose est la réalité de la cause, autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause ! ce que, tâtonnant comme dans le noir, la plupart des hommes désignent en se servant d'un mot impropre quand ils lui donnent le nom de cause !"<sup>86</sup>

Oublier cette clarification conceptuelle fondamentale conduit droit à des absurdités logiques dont le biologisme contemporain nous offre la énième version tout aussi inconsistante que les précédentes, la même arrogance en prime. Prétendre avec J.P. Changeux expliquer "toute activité mentale...par l'ensemble des influx nerveux" revient en effet à assimiler les idées (pensées) à des mécanismes physiques dénués de sens en eux mêmes. Or d'une structure ou dynamique purement physiologique et particulière, si complexe soit-elle, ne saurait surgir la moindre *signification* idéale et universelle. Ce disant "le neuro-biologiste" ne s'expose-t-il pas du reste au ridicule de voir ses propres pensées passer pour insignifiantes, simples flux ou irritations nerveuses personnelles dont il serait loisible de ne tenir aucun compte ?

Pareillement lorsque J.D. Vincent ramène les passions ou sentiments à des circuits hormonaux, on lui rétorquera qu'il annule ce faisant l'essence même de ces derniers, la représentation ou idée sans laquelle rien ne séparerait le sentiment de la sensation et qui ne saurait trouver place dans les hormones, neurones ou autres endorphines. La nature physico-chimique des dites substances est sans commune mesure avec l'idéalité véhiculée par l'affectivité humaine, à moins que les biologistes n'aient et ne haïssent de façon entièrement différente des autres hommes et prennent pour amour la première excitation sexuelle venue.

De manière globale on contestera radicalement le présupposé général de tout réductionnisme benoîtement affirmé par l'auteur de la *Biologie des passions*, dans un ouvrage ultérieur et ce en dépit d'un certain amendement de sa doctrine -il y distingue "les émotions ordinaires" communes à l'animal et l'homme et "les passions primordiales" constitutives de ce dernier<sup>87</sup>- : "*l'homme est un animal*". Car si l'homme a assurément un corps biologique qu'on ne saurait passer sous silence et qui accompagne voire conditionne tous ses comportements, y compris les plus éthérés, il ne se résume point à, ni ne se valide par, lui. Sans craindre d'être taxé de dépassé, on conservera la plus classique des oppositions entre nous et l'animal et l'on n'hésitera pas à réaffirmer notre « singularité » ou spécificité qui se manifeste directement par la « parole » implicite à toutes nos passions sans oublier celle qui les explicite, réfléchit ou théorise.

<sup>86</sup> Phéd. 99ab ; cf. égal. Pol. 281d ; Tim. 46c-e et 68e sq. ; Lois X 897ab et Cours II. 1. Anthrop. I.B.2.1.b. p. 15

<sup>87</sup> cf. *Qu'est-ce que l'homme* Initiation à la biologie II et Réponses à L. Ferry pp. 200-226 et 290

C'est dire que toute assimilation de l'un à l'autre, dans quelque sens qu'on l'opère, est purement et simplement injustifiée, faute de tenir compte de cette différence essentielle. Il suffit que nous prenions conscience de notre animalité pour cesser de nous réduire à elle.

"La différence est grande, et ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est justement la conscience de cette différence. Ce qui élève l'homme au-dessus de l'animal, c'est la conscience qu'il a d'être un animal, et cette conscience en implique une autre, celle de sa participation à l'esprit. Du fait même qu'il *sait* qu'il est un animal, il cesse de l'être." (Hegel<sup>88</sup>)

En termes plus modernes et techniques : nous faisons partie de " l'*Homo sapiens sapiens* "<sup>89</sup>. Le parti pris d'omettre la conscience de soi, comme le souhaiteraient le behaviorisme et la caractérologie s'avère ainsi parfaitement intenable.

### 2.1.b.

Qu'une constitution physique favorise telle disposition mentale (caractère / tempérament) va sans dire, dans la mesure où nous sommes des êtres de chair et non de purs esprits. Mais de là à soutenir que nous ne sommes que ce que notre organisme nous fait être, il y a un pas que la caractérologie franchit bien vite, sautant par dessus la dimension du « sujet », sis entre le corps et le tempérament et qui peut accepter (assumer) ou refuser son caractère, y compris jusqu'à son soubassement physique, dès lors qu'il en prend conscience, se situant ainsi nécessairement « au-delà » de lui. Ne parle-t-on pas couramment à propos de l'homme du corps *propre* plutôt que du corps tout court, témoignant par là que notre enveloppe corporelle ne nous est pas exclusivement donnée mais est pour partie façonnée par nous ?

A la caractérologie on opposera donc les boutades que Lichtenberg lançait déjà en son temps contre la *Physiognomonie* (*physis* : nature ; *gnômon* : qui connaît) de Lavater -art de connaître les hommes d'après leur physionomie (traits du visage).

" Lichtenberg dit donc à bon droit : à supposer que le physiognomoniste ait une seule fois attrapé l'homme, il suffirait de prendre une décision résolue pour se rendre de nouveau incompréhensible pour de milliers d'années." (Hegel)

Échouerait-on même à modifier durablement son tempérament, le simple fait qu'on le tente ou qu'on en contrefasse un autre que le sien suffit à prouver que celui-ci n'est pas autant nôtre qu'on le dit et qu'en tout cas nous ne nous limitons nullement à des traits définitivement constitués et auxquels nous serions asservis. L'homme n'a pas de caractère donné une fois pour toutes, il ne se confond pas avec un état fixé à jamais. Le tempérament forme une condition dont on peut se déprendre et que l'on « juge » en permanence. Que ce jugement soit ou non suivi d'effets est souvent plus affaire de circonstances que de l'être lui-même.

A quiconque le conteste, on lancera la seule réponse appropriée : la protestation véhémement, signe de notre « refus » de ce qu'il croit à tort former notre substance.

" Lichtenberg, qui caractérise ainsi l'observation physiognomonique, dit encore ceci : « Si quelqu'un disait : tu agis vraiment comme un honnête homme, mais je vois sur ta figure que tu te contrains et que tu es un fripon dans ton cœur, sans doute à un tel discours jusqu'à la consommation des siècles, un brave garçon riposterait par un soufflet » ; cette riposte tombe tout à fait bien puisqu'elle est la réfutation de la première présupposition d'une telle science faite de conjectures, selon laquelle précisément la réalité effective de l'homme est son visage." (idem)

Des observations et contestations similaires s'adressent à toutes les pseudo-sciences qui pensent trouver la vérité de l'homme dans la configuration du cerveau (*Phrénologie* de Gall), les lignes de la main ou, avec une variante, la forme de l'écriture (*Graphologie*).

De manière générale tous les facteurs naturels : astres, climat, relief ou caractère sont pour l'homme des conditions qu'il ne peut certes ignorer, mais en aucun cas des causes. Ce que fait l'homme, il le fait avant toute chose car il entend/ juge/ veut le faire et non parce qu'il est contraint par la nature à le faire.

" L'être vrai de l'homme est bien plutôt son *opération* " (idem)

<sup>88</sup> *Esthétique* Introd. chap. III. Aperçu du plan p. 117

<sup>89</sup> cf. F. Tinland, *La Différence anthropologique*

Il peut toujours transformer les déterminants naturels, preuve qu'il les transcende, au lieu de les subir passivement. Il n'y aurait jamais eu d'Histoire humaine autrement.

" Car l'activité de l'esprit consiste justement à rompre avec l'implication dans la simple vie naturelle, à s'élever au-dessus d'elle, à se saisir dans son indépendance, à soumettre le monde à sa pensée et à le créer à partir du concept." (idem<sup>90</sup>)

Le secret du comportement humain se cherchera non point dans l'extériorité mais uniquement dans l'Homme *lui-même* c'est-à-dire dans sa « subjectivité ». Et celle-ci sera comprise sur le mode trans-personnel. Comment sinon le caractérologue prétendrait-il embrasser l'ensemble des caractères ? On reviendra donc sur le préjugé négationniste du Behaviorisme.

### 2.1.a.

A l'instar de toute psychologie de l'adaptation ou du conditionnement le Behaviorisme repose sur le postulat que : " la conscience n'est qu'un mot ", l'homme étant comparable à un animal voire à une machine, un être strictement passif que l'on programmerait de l'extérieur.

" Les recherches sur les lois de l'adaptation et de l'apprentissage, sur le rapport de l'apprentissage et des aptitudes, sur la détection et la mesure des aptitudes, sur les conditions du rendement et de la productivité (qu'il s'agisse d'individus ou de groupes) -recherches inséparables de leurs applications à la sélection ou à l'orientation- admettent toutes un postulat implicite commun : la nature de l'homme est d'être un outil, sa vocation c'est d'être mis à sa place, à sa tâche." (G. Canguilhem<sup>91</sup>)

Or la première comparaison nous répugne déjà, nous ne voulons pas être traités " comme un insecte " (Stendhal<sup>92</sup>), alors que nul animal ne se « plaint » de son état d'animal. Et que signifie cette « révolte » sinon notre refus de toute identification à l'animalité, soit justement la connaissance d'un au-delà de la nature, au-delà dont nous prenons *conscience* en même temps que nous appréhendons nos origines animales mêmes.

A fortiori nous rejetons la seconde identification, n'entendant pas être réduits au statut de simples robots. Cette négation démontre à son tour notre *volonté* d'être nos propres maîtres ou programmeurs et non des « esclaves » à la merci de quelque programmeur externe. Et une telle volonté, faut-il le préciser ?, est rigoureusement absente de toute machine qui peut tout au plus reproduire les instructions de son concepteur mais jamais produire d'elle-même. Il lui faudrait pour cela être capable d'interroger : parler ou réfléchir.

" La machine aura beau faire, elle pourra résoudre tous les problèmes que l'on voudra, elle ne saura jamais en poser un." (Einstein<sup>93</sup>)

Bref il est exclu d'assimiler l'homme à l'animal ou à la machine, il y a entre eux une différence irréductible : celle-ci est hétéronome (programmée), celui-là est autonome (programmeur). Remarquons que l'identification de l'animal à la machine pose déjà problème: car si la seconde n'a aucune autonomie, le premier jouit de la spontanéité.

" La machine d'arithmétique fait des effets qui approchent plus de la pensée que ce que font les animaux ; mais elle ne fait rien qui puisse faire dire d'elle qu'elle a de la volonté, comme les animaux." (Pascal<sup>94</sup>)

Quoiqu'il en soit de ce dernier point, une chose est sûre si " des singes " ne peuvent " discuter entre eux " de ce qu'ils sont ou ne sont pas, les machines en sont encore moins capables. Quand verra-t-on " un jour, dans la vitrine d'un libraire, l'Autobiographie d'un ordinateur, à défaut de son Autocritique " (G. Canguilhem<sup>95</sup>) ? Il n'y a que les "maîtres d'école" ou les "valets psychologiques" (Hegel<sup>96</sup>) pour croire et dire le contraire.

<sup>90</sup> Phén. E. (C, AA) V. A. c. t. I. pp. 263-4, 266-7 et 268 sq. et E. III. § 392 add.

<sup>91</sup> Qu'est-ce que la Psychologie III. in *Etudes d'Histoire et de Philosophie des sciences* III. p. 378

<sup>92</sup> *Mémoires d'un touriste* II. p. 23 in G. Canguilhem, *op. cit.* p. 379 n. 12

<sup>93</sup>

<sup>94</sup> *Pensées* 340

<sup>95</sup> *Le cerveau et la pensée* in « G. Canguilhem » p. 24 (Collège intern. de philo. 1993)

<sup>96</sup> *Raison dans l'Histoire* chap. II. 2. pp. 126-127

Quiconque ambitionne de dépasser ce stade, substituera à l'équation behavioriste du comportement :  $B = S \times R$ , une équation qui n'omette pas l'« activité » ou l'autonomie humaine :  $B = (PE)$  soit  $B = \underline{P}$ (erson)  $\times$   $\underline{E}$ (nvironnement) ou mieux :  $C$ (onduite plutôt que comportement)  $= f(PE)$  (K. Lewin). A la notion d'un milieu qui s'imposerait extérieurement au sujet, on préférera celle d'un champ de vie (*lifespace*) (idem<sup>97</sup>) dont l'individu est autant créateur que tributaire. On parlera dès lors d'une interaction entre l'homme et son environnement et non d'un simple conditionnement (impression) du premier par le second. Entre stimulus et la réponse on ménagera donc une place à l'intervention du sujet qui imprime sa marque à l'action même du milieu, ne serait-ce qu'en l'assimilant d'une certaine façon. Ce qui s'écrira :  $B = S \xleftrightarrow{\quad} R$  soit  $S \rightarrow (A)$  [assimilation à un schème]  $\rightarrow R$  (J. Piaget<sup>98</sup>). Plus radicalement l'on récusera absolument la devise de Skinner : "Au fond de l'homme rien", en attribuant à l'être humain une réalité sui generis. Partant l'on remplacera toute Psychologie mécanique/statique, comme le Behaviorisme par une *Psychologie dynamique* (K. Lewin) ou *génétique* (J. Piaget), plus respectueuse de la « personnalité » de chacun et de la « signification » de ses gestes.

Cette activité ou personnalité propre du sujet est du reste reconnue par les behavioristes eux-mêmes mais sur un mode inconséquent. En effet lorsque Watson parie : " Donnez-moi une dizaine d'enfants bien portants...et je promets d'en prendre un au hasard ", il accepte, au moins pour un être humain, lui-même, le pouvoir d'autodétermination absolu, puis qu'il se fait fort de " le dresser à devenir n'importe quel type de spécialiste qu'on voudra " (nous soulignons). Mais on ne voit pas pourquoi, sauf ségrégation injustifiée, ne pas admettre chez les autres ce qu'on s'attribue à soi-même.

" La doctrine matérialiste qui veut que les hommes soient des produits des circonstances et de l'éducation, que, par conséquent, des hommes transformés soient des produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée, oublie que ce sont précisément les hommes qui transforment les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué. C'est pourquoi elle tend inévitablement à diviser la société en deux parties dont l'une est au-dessus de la société. " (Marx<sup>99</sup>)

La supériorité imaginaire du père du Behaviorisme est du reste contredite tant par la médiocrité de sa doctrine que par l'échec de l'éducation de ses propres fils qui ont, tous deux, fini sur le divan du psychanalyste.

Nul, on le voit, ne peut échapper conséquemment à l'affirmation de l'universalité humaine. Du moment qu'on concède à l'Homme la possibilité de faire abstraction du donné, on est obligé de lui reconnaître une puissance d'universalisation commune à tous les hommes, puisqu'elle ne tient à aucune particularité réelle. Tombe du même coup l'objection relativiste.

## 1.2.

L'esprit, la pensée ou le sujet ne sauraient être pluriels, sous peine d'être in-intel-ligible, autant dire de n'être point du tout, le propre de la pensée étant de transcender les propriétés particulières ou de les relier *entre* elles et d'être ainsi à l'origine de l'universalité. Rien ne sépare fondamentalement les pensées / les sujets, la pensée étant au contraire ce qui «réunit».

" La langue est un universel, ce qui est reconnu en-soi et qui, de cette façon, trouve une résonance dans la conscience de tous. Chaque conscience qui parle parvient immédiatement dans le langage à une autre conscience." (Hegel<sup>100</sup>)

Dès lors que je parle, je com-munique avec autrui et partant le com-prends ; mieux " Je suis l'autre " (Nerval) ou "Je est un autre" (Rimbaud)<sup>101</sup> et réciproquement, puisque, au moment de

<sup>97</sup> cf. *Principles of Topological Psychology*

<sup>98</sup> *Biologie et connaissance* chap. I. § 1. III.

<sup>99</sup> *Thèses sur Feuerbach* III.

<sup>100</sup> *Ph.E.* (Iéna 1803-1804) chap. V. a. p. 122

<sup>101</sup> *Légende du portrait posthume de Nerval et Lettre de Rimbaud à P. Demeny*, 15 mai 1871

la réponse, c'est lui qui devient moi. Quiconque parle-pense n'est donc jamais confronté à de l'étranger pur. Tous ceux qui, tels les nominalistes, affirment le contraire, finissent par se contredire et par admettre implicitement ce qu'explicitement ils nient : la similitude des langues-pensées. Car comment pourrait-on énoncer, comme le fait pourtant B. Lee Whorf, l'irréductible différence de celles-ci, si on ne les avait au préalable comparées / traduites entre elles, et, pour ce faire, réduites à un dénominateur commun, témoignant ainsi de leur parenté ?

Si les idiomes différaient du tout au tout, nul ne pourrait apprendre d'autre langue que la sienne et même pas, chaque langue supposant déjà une certaine communauté de locuteurs se référant à un code partagé et qui oblige chacun.

" La propriété privée dans le domaine du langage, ça n'existe pas : tout est socialisé." (R. Jakobson<sup>102</sup>)

Quelles que soient les difficultés de compréhension ou de traduction, elles ne sauraient aller jusqu'à rendre les hommes étrangers les uns aux autres voire étrangers à eux-mêmes. Tout homme (Je) est à la fois lui-même et l'autre : deux en un.

" Le Je ... est un des termes du rapport et le rapport *tout entier* ; -la lumière qui se manifeste elle-même et manifeste encore un aliud." (Hegel<sup>103</sup>)

L'intersubjectivité s'avère indissociable de la subjectivité. Loin de former une unité monadique close sur elle-même, la conscience est d'origine traversée par le dédoublement ou la relation, offrant ainsi parfaitement prise à la connaissance.

### 1.1.

Seule une préconception erronée de la conscience comme moi substantiel replié sur lui-même induit à penser l'impossibilité de la connaissance de soi, par manque de distance de soi à soi, et corrélativement celle de la psychologie rationnelle.

" Tant que je ne regarderai que moi, je ne découvrirai jamais ce que je suis." (Malebranche<sup>104</sup>)

Dès lors que l'on interprète correctement le soi, en tant qu'« être » simultanément simple (un) et double (autrui), dès lors que l'on tient compte " du phénomène de la « scission du moi » [*Ich-Spaltung*] " (Husserl<sup>105</sup>), rien n'interdit d'en envisager l'« objectivation ». Celle-ci est originairement acquise dans toute activité impliquant la conscience de soi, comme le reconnaît du reste Kant.

" Je suis conscient de moi-même, est une pensée qui contient déjà un double moi, le moi comme sujet et le moi comme objet. Comment il est possible que moi, le je pense, je sois pour moi-même un objet (de l'intuition) et qu'ainsi je puisse me distinguer de moi-même, voilà qui est absolument impossible à expliquer, bien que ce soit un fait <Factum> indubitable "<sup>106</sup>

Il est au demeurant pour le moins étrange d'entendre l'initiateur d'une *Révolution copernicienne* en philosophie, selon laquelle toute connaissance est produite par le sujet, parler de l'inintelligibilité de la saisie de soi par soi, et se plaindre à son propos d'un "inconvenient ", alors qu'il eût dû, le premier, penser et dire que la science véritable est science de soi, partant que le cercle et/ou dédoublement réflexif est la marque du savoir.

" Il est ridicule de parler d'*incommodité* à propos de cette nature de la conscience, c'est-à-dire à propos du fait que le *moi* se pense lui-même, que le *moi* ne peut être pensé, sans que ce soit le *moi* lui-même qui pense ; et il est également ridicule de parler de *cercle vicieux* à propos d'une situation où la nature absolue et éternelle de la conscience de soi et du concept se manifeste dans la conscience immédiate et empirique ; et se manifeste justement, parce que la conscience de soi est le concept pur, ayant un être-là, donc empiriquement perceptible, qu'elle est dans un rapport absolu avec elle-même, rapport qui, en tant que jugement disjonctif (*trennendes Urteil*) devient son propre objet et n'existe que pour devenir un cercle." (Hegel<sup>107</sup>)

<sup>102</sup> *Essais de linguistique générale* chap. 1. p. 33 et chap. 2. III. p. 54

<sup>103</sup> *E. III.* § 413 ; cf. égal. Husserl, *M.C.* 5<sup>e</sup> Méd. et *Ph. I<sup>ère</sup>* 2 4<sup>e</sup> sec. 47<sup>e</sup> leç. pp. 190-192

<sup>104</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques* II. 4. ; cf. égal. S<sup>t</sup>-Augustin, *Confessions* X. XVI. 25

<sup>105</sup> *Ph. I<sup>ère</sup>* 1. App. p. 332 ; cf. égal. *P.F.P.* Appendice XXIII p. 239

<sup>106</sup> *Progrès de la métaphysique* Sec. I. p. 23 ; cf. égal. *Opus postumum* 20. (Liasse I, I, 1-2) p. 200

<sup>107</sup> *S.L. L. III* 3<sup>e</sup> Sec. chap. II. p. 490

Bien comprise, mieux en tout cas que ne l'a explicitée son propre auteur, la critique kantienne ne saurait concerner que la *représentation* de l'âme, qui confond cette dernière avec une chose et nullement sa *conception*, sauf à ranger Kant parmi les « matérialistes ».

" Cependant, il est bon de noter ici qu'il ne faut pas s'en prendre à l'entendement humain parce qu'il ignore le substantiel des choses, c'est-à-dire s'il ne peut le déterminer en soi, mais bien plutôt parce qu'il veut le connaître avec la détermination d'un objet donné, alors que c'est une simple idée." (Kant)

Et l'on récusera certes avec lui toutes les " vaines questions ... sur le siège de l'âme "<sup>108</sup> par exemple, soit toutes les tentatives de saisir "l'âme, c'est-à-dire l'esprit en tant qu'une chose" et évitera ainsi les pièges de "l'ancienne métaphysique" ou du "*matérialisme*" :

" Il faut toujours tenir pour un bon succès de la critique kantienne que l'acte philosophique portant sur l'esprit ait été libéré de l'âme-chose, des catégories et, par conséquent, des interrogations concernant la *simplicité* ou le *caractère composé*, la *matérialité*, etc., de l'âme." (Hegel<sup>109</sup>)

Mais on dépassera la posture seulement critique, en en tirant les conséquences qui s'imposent, à savoir que l'âme doit être, est en fait, pensée/posée comme un acte, l'acte de la réflexion.

"Le moi n'est pas une âme, qui serait substance... Le concept de moi se forme donc du fait que je me pose moi-même, que j'agis en revenant en moi." (Fichte)

À tous ceux qui, tels Gassendi ou Comte, persisteraient à réclamer un miroir où se voir soi-même, on rétorquera avec Fichte et Descartes :

" Par l'acte de se voir eux-mêmes, l'œil et l'intelligence deviennent image pour eux-mêmes. L'image se trouve sur le miroir mais le miroir ne la voit pas ; l'intelligence devient image pour elle-même, ce qui se trouve dans l'intelligence est image et rien d'autre." (idem<sup>110</sup>)

" Ce n'est point l'œil qui se voit lui-même, ni le miroir, mais bien l'esprit, lequel connaît et le miroir, et l'œil et soi-même."<sup>111</sup>

Plutôt qu'un inconvénient on verra dans cette situation spécifique des sciences humaines et de la psychologie en particulier un immense avantage, celui de pouvoir s'identifier à l'objet même que l'on entend connaître et ainsi à le saisir de l'intérieur, contrairement aux êtres naturels qui, faute d'« intériorité », ne peuvent jamais être appréhendés que de l'extérieur.

" Il est évident que quand on veut se représenter un être pensant, il faut se mettre soi-même à sa place et par conséquent substituer son propre sujet à l'objet que l'on voudrait examiner (ce qui n'est pas le cas dans aucune autre espèce de recherche) " (Kant<sup>112</sup>).

Loin donc de s'avérer impossible en tant que science, la Psychologie et/ou l'Introspection est tout ce qu'il y a de plus possible et « certain », relevant d'une certitude plus grande encore que les sciences naturelles, toujours sujettes à conjectures ou explications hypothétiques.

" Nous expliquons (*erklären*) la nature, nous comprenons (*verstehen*) la vie psychique." (Dilthey<sup>113</sup>)

Il suffit de dévider l'écheveau du Moi (Cogito) ou de l'Esprit pour s'en rendre compte et donner à la *Psychologie rationnelle* une consistance, plus forte que celle de la *Physique rationnelle*, par-delà les querelles de chapelle entre les sectes psychologiques, dont certaines, nous l'avons vu, ne méritent même pas le nom de *Psychologie* : Logique de l'« âme ».

## II.- Psychologie rationnelle

L'Âme est ... *autre* chose que le corps, sans être pour autant une quelconque *chose* autre. Telle est la seule certitude dont nous puissions nous prévaloir pour l'instant et sur laquelle repose tout projet de Psychologie digne de ce nom. Et cette certitude renvoie elle-même à une « évidence », souvent inaperçue néanmoins, que l'homme ne se limite pas à son corps soit qu'existe en lui et en général de l'invisible et pourtant réel, ce que la conscience commune, parce qu'elle juge de tout à l'aune du sensible, a du mal à accepter.

<sup>108</sup> *Prolég.* § 46 et *Diss.* 1770 Sec. V. § 27 p. 670 in O.ph. I ; cf. égal. *Cours métaph.* 1794 I. p. 70 in *É.C.E.*

<sup>109</sup> *E. I.* § 34 et add., III. § 389 R et add. et § 47 add. ; cf. égal. *S.L. L.* III<sup>e</sup> 3<sup>e</sup> Sec. chap. II. p. 494 ;

*H.Ph.* Aristote p. 565 ; *Textes pédag.* p. 145 et Husserl, *C.S.E.P.T.* III. B. 67. p. 260

<sup>110</sup> *D.S. nova methodo* Paragr. 1 Postulat p. 91 et 4 p. 120 ; cf. égal. *Idées sur Dieu et immort.* In *Qu. ath.* p. 282

<sup>111</sup> *Réps.* 5<sup>èmes</sup> objections p. 490 ; cf. égal. Husserl, *Crise hum. europ.* II in *Crise sc. europ.* Ann. III p. 380

<sup>112</sup> *C.R.P.* 1<sup>ère</sup> éd. Dial. transc. L. 2<sup>e</sup> chap. I. p. 665

<sup>113</sup> *Idées concernant une psycho. descriptive et analytique* 1<sup>er</sup> chap. in *Le Monde de l'Esprit* p. 150



"C'est comme si l'on pensait que l'homme est un corps, parce qu'un corps peut être perçu par les sens, mais pas l'âme. Mais l'homme est aussi une âme !" (Aristote<sup>114</sup>)

Vu la difficulté qu'on éprouve à entendre cette vérité élémentaire, il importe de circonscrire tout d'abord la différence entre l'âme et le corps, pour espérer faire le moindre pas en Psychologie et valider ainsi sa prémisse.

### 1. Âme « contre » Corps

Le corps est un assemblage organisé ou unifié de membres (organes) et de fonctions, on lui accordera donc un principe d'organisation ou d'unité : " ce que vulgairement on appelle vie, âme corporelle, et sens organique " (Descartes). Mais outre que cette âme est strictement particulière, différente selon les espèces, elle n'a qu'une existence dubitable et temporaire. Un organisme est en effet condamné à dépérir et par là même à disparaître, ce qui n'est pas le cas de la pensée d'un individu qui perdure même à sa mort. On se gardera donc de confondre la fonction vitale avec l'âme proprement dite, dénomination que l'on réservera, pour éviter toute équivoque, à l'esprit ou au principe de la pensée.

" Mais moi, venant à prendre garde que le principe par lequel nous sommes nourris est entièrement distingué de celui par lequel nous pensons, j'ai dit que le nom d'*âme*, quand il est pris conjointement pour l'un et pour l'autre, est équivoque, et que pour le prendre précisément pour ce premier acte, ou cette *forme principale de l'homme*, il doit être seulement entendu de ce principe par lequel nous pensons : aussi l'ai-je le plus souvent appelé du nom d'*esprit*, pour ôter cette équivoque et ambiguïté. Car je ne considère pas l'*esprit* comme une partie de l'âme, mais comme cette âme tout entière qui pense." (idem)

Seule cette dernière âme appartient à l'homme et assure son identité ou unité véritable et conséquemment toute *son* action, par contraste avec les réactions animales.

" Dans l'homme l'*âme* est une, et c'est l'*âme raisonnable* ; on ne doit pas compter comme actions de l'homme que celles qui dépendent de la raison. Or les facultés qui donnent au corps vie et mouvement, et qu'on appelle dans les plantes et dans les animaux *âme végétative* et *âme sensitive*, sont bien aussi dans l'homme ; mais en lui on ne doit pas les appeler des *âmes*, parce qu'elles ne sont pas son premier principe d'action ; elles sont d'un tout autre genre que l'*âme raisonnable*." (idem<sup>115</sup>)

Davantage qu'au corps, c'est à notre âme -"une «*âme spirituelle*»" (Husserl<sup>116</sup>)- que nous devons notre vie ou notre être: elle fait de nous ce que nous sommes, des êtres non seulement vivants mais et surtout *humains*.

" On peut regarder l'âme comme étant plus véritablement une partie de l'être vivant que ne l'est le corps " (Aristote<sup>117</sup>)

Par elle, nous cessons de vivre dans le monde circonscrit par nos besoins naturels, pour nous ouvrir à l'univers et nous rapporter à nous-mêmes.

" L'âme de l'*homme* - à la différence de l'*âme animale* ... en est venue à être l'*universel se rapportant à soi-même* " (Hegel<sup>118</sup>).

Tout phénomène *psychique* comporte ainsi la double dimension de l'universalité et de la relation à soi ou au sujet. Il ne se laisse point analyser en éléments matériels particuliers et externes mais exclusivement en termes de fonctions signifiantes globales et internes.

" Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques ont appelé la présence (*Inexistenz* : existence *dans*) intentionnelle (ou encore mentale) et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes -en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale- rapport à un contenu, direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente." (Brentano<sup>119</sup>)

<sup>114</sup> *M.M.* II. VII. 1204 b 33

<sup>115</sup> *6<sup>èmes</sup> et 5<sup>èmes</sup> Réponses* pp. 530 et 482 et *Lettre à Regius*, mai 1641

<sup>116</sup> *Idées* II. Recherches pour la constitution 3<sup>e</sup> sec. chap. II. § 61 p. 376

<sup>117</sup> *Pol.* IV, 4, 1291 a 25 ; cf. égal. VII, 1, 1323 b 16

<sup>118</sup> *E.* III. 412 add.

<sup>119</sup> *Psychologie du point de vue empirique* L. II<sup>e</sup> chap. 1<sup>er</sup> § 5 p. 102

Ce n'est qu'à partir du moment où le fait est investi d'une signification et existe ainsi *pour moi*, ou pour toi -autre moi-, c'est-à-dire pour un sujet parlant, qu'il devient un fait psychologique digne d'intérêt pour le psychologue ; autrement il n'intéresse que le physicien. " Le caractère le plus évident des faits psychologiques, c'est celui d'être « en première personne »." (G. Politzer)  
Recevoir une onde lumineuse est une chose, « percevoir » un objet en est une autre ; satisfaire le besoin nutritif ne relève pas du même ordre de faits que « manger » un repas etc. ...

Bref pour qu'une manifestation puisse être comptée comme psychique, il faut qu'elle participe directement à l'univers de la représentation ou au monde du sens.

" Or, le fait psychologique n'est pas le *comportement simple*, mais précisément le *comportement humain* ... Bref, le fait psychologique c'est le comportement qui a *un sens humain*." (idem<sup>120</sup>)

Par opposition au physique, la « psyché » forme ainsi une sphère close sur elle-même, justiciable de ses propres lois et non une addition " des *forces* et des *facultés* de l'*âme*, de l'intelligence ou de l'esprit ... une *collection* ossifiée, mécanique " (Hegel<sup>121</sup>). Car s'il y a bien différentes représentations, elles n'en sont pas moins toutes des « représentations » et en tant que telles ordonnées à un seul représentant, le sujet / l'homme, lui nécessairement indivisible.

" L'homme est le plus indivisible des êtres vivants." (A. Comte<sup>122</sup>)

Sinon, en lieu et place d'une re-présentation (scène), nous serions confrontés à une série d'affects ou d'images sans suite réelle (kaléidoscope), faute d'un auteur et/ou spectateur disposant d'une perspective d'ensemble. Détaillons précisément celle-ci.

## 2. Psychisme et Représentations

Se rapportant à un seul et même sujet, les multiples représentations qui nous habitent forment une scène globale dont elles ne peuvent constituer que des scénographies ou variantes particulières, sous peine de perdre jusqu'à leur nom de représentation. Le propre d'une représentation est en effet d'être reliée à une autre représentation. Les représentations s'enchaînent ainsi les unes aux autres, renvoyant toutes à la conscience représentante qui ne désigne au demeurant rien d'autre que le fil ou la trame même de cette chaîne.

" A proprement parler, la conscience c'est une représentation qu'une autre représentation est en moi." (Kant<sup>123</sup>)

On peut certes, et nous le ferons du reste nous-mêmes, reconnaître dans cette sphère différentes régions ou zones : " des parties de l'*âme* " (Aristote), selon leur adéquation à l'universalité qu'elles sont toutes censées exprimer.

" Or il y a dans l'*âme* trois facteurs prédominants qui déterminent l'action et la vérité : sensation, intellect et désir." (idem<sup>124</sup>)

Encore ne faut-il pas perdre de vue leur unité en transformant la différence en diversité. Toutes n'en sont pas moins des modalités de la représentation.

A la "difficile" question platonicienne de savoir si c'est en vertu d'un " même principe, que nous agissons en tous nos actes ? ou bien par trois principes, chacun pour un ordre différent de notre activité ? ", on répondra par la première hypothèse, quitte à la compliquer davantage. Comment sinon prétendrait-on dessiner *le* portrait psychologique de quiconque -et a fortiori celui de l'humanité- ou parler de son *âme* ? Nonobstant les hésitations de Platon, on rapportera toutes les représentations psychiques, qu'elles soient de l'ordre de la connaissance, de la sensation ou du désir, à un principe unique.

" Par l'un acquérons-nous le savoir ? nous emportons-nous par un autre des principes qui sont en nous ? est-ce enfin d'un troisième que dépend notre concupiscence, relative tant aux plaisirs qui concernent la table et la génération qu'à toute ce qui est de la même famille ? Ou bien est-ce par l'*âme* tout entière que nous agissons dans chacun de ces domaines, lorsque nous nous déterminons à agir ? Voilà quels problèmes il sera difficile d'élucider dignement ! "

<sup>120</sup> *Critique des fondements de la psychologie* chap. 1<sup>er</sup> III. p. 42 et Conclusion 12. pp. 248-249

<sup>121</sup> *E. III. § 445 R. ; cf. égal. Phén. E. (C, AA° V. b) II. et c) III. t. 1 pp. 253 et 277*

<sup>122</sup>

<sup>123</sup> *Logique* Introd. V p. 35

<sup>124</sup> *De An. III. 9. 432 a 23 et E.N. VI. 2. 1139 a 19*

Sans les confondre entièrement, en aucun cas on ne séparera totalement "la fonction raisonnante" de "la fonction impétueuse" ou de "la fonction désirante"<sup>125</sup>. Cette connexion des différentes fonctions psychiques et leur commune subordination à un principe similaire est repérable dès la représentation la plus élémentaire / primitive : la perception ou la sensation.

### A. Perception

Tout sujet commence par percevoir (sentir), avant même de concevoir (réfléchir). Et si ces deux opérations sont nos deux voies d'accès à l'être -"exister...est percevoir ou penser" (Aristote<sup>126</sup>)-, il n'en demeure pas moins que la sensation, précédant chronologiquement la conception, semble s'identifier primitivement à lui.

" Le mode primitif de la donation des choses elles-mêmes est la perception." (Husserl<sup>127</sup>)

On débutera donc tout naturellement l'étude de la représentation par son analyse. Or au point de départ toute perception se présente comme un enregistrement passif de données préexistantes. Elle se résumerait à une impression du sujet par des «ondes» optiques, sonores, olfactives gustatives ou tactiles, émanant des objets eux-mêmes, qui donneront naissance ultérieurement à des pensées (idées).

" Et comme cette grande source de la plupart des idées que nous avons dépend entièrement des sens et se communique par leur moyen à l'entendement, je l'appelle SENSATION." (Locke<sup>128</sup>)

Les choses ou les sensations qui les reproduisent seraient à l'origine de nos perceptions tout d'abord, de nos idées ensuite, qui ne seraient jamais que des perceptions plus faibles (reflets): Telle est en tout cas la thèse empiriste (cf. Cours sur la *Physique* I.) sur la perception dont l'essentiel consiste à réduire la pensée à un reflet de nos sens, selon le bon sens de Hume:

"Il nous est impossible de penser à quelque chose que nous n'ayons pas auparavant senti par nos sens externes ou internes."<sup>129</sup>

C'est pourtant ce dernier qui ne résiste pas au moindre examen. Si la perception se résumait à n'être que l'image de la sensation, il y aurait autant de perceptions que de choses senties et de sujets sentants, sans compter la diversité des sens et des images qu'ils induisent, soit une infinité. Comment un sujet percevrait-il alors un objet non seulement semblable à celui perçu par un autre sujet mais même similaire à ce qu'il s'est représenté auparavant ou en autre lieu ? Rien en effet de plus changeant que les conditions physiques et physiologiques de la sensation. Sur sa seule base on ne saurait construire une quelconque perception stable ou unifiée : ayant un contenu identifiable. Si perception ou sensation de « quelque chose » il y a néanmoins, celui-ci ne peut provenir que d'une autre source, une source non sensible, soit l'intelligible, à la base de toute représentation claire.

Que (res) sentirait d'ailleurs un sujet, en l'absence de l'idée de ce qu'il est censé éprouver ? La sensation s'avère inséparable de la conscience de son « objet », du moins chez l'homme.

" Nul être n'est capable de sentir s'il n'a l'âme en partage." (Aristote)

" C'est l'âme qui sent, et non le corps " (Descartes)<sup>130</sup>.

Pour un sujet, il n'est d'impression que médiatisée par l'intellect. C'est pourquoi la psychologie ne se réduira jamais à la physiologie et encore moins à l'optique ou l'acoustique.

" Nous sommes donc fondés à dire que le fait primitif pour nous n'est point la sensation toute seule, mais l'idée de la sensation qui n'a lieu qu'autant que l'impression sensible concourt avec l'identité personnelle du moi."

(Maine de Biran<sup>131</sup>)

<sup>125</sup> *Rép.* IV 436 ab et 441 a - 442 a

<sup>126</sup> *Eth. N.* IX. 9. 1170 a 35

<sup>127</sup> *Logique formelle et Logique transcendantale* § 59 p. 215

<sup>128</sup> *Essai philosophique concernant l'entendement humain* II. I. § 3

<sup>129</sup> *Enquête sur l'entendement humain* VII. 1<sup>ère</sup> partie p. 108

<sup>130</sup> Aristote, *De An.* II. 4. 415 b 25 et Descartes, *Dioptrique*, Discours 4<sup>e</sup> p. 201

<sup>131</sup> *Essai sur les fondements de la psychologie* II. p. 81

Encore faut-il leur adjoindre une logique susceptible de nous faire comprendre comment l'on passe d'un matériau brut et informe à l'objet dûment identifié de la perception, doté de caractéristiques communes à tous les objets perçus, telles les propriétés mathématiques qui, du fait même de leur universalité, ne sauraient être dérivées de l'expérience sensible.

" Ainsi donc, c'est avant d'avoir commencé à voir, à entendre, à user des autres sens, que nécessairement nous nous sommes trouvés à avoir acquis une connaissance de l'Égal qui n'est rien qu'égal, et de ce qu'il est ; nécessairement, si nous devons être à même, ultérieurement, de rapporter à ce terme supérieur les égalités qui nous viennent des sensations ; et pour cette raison que toutes les égalités de cette sorte ont grande envie d'être de l'espèce du terme en question, mais qu'elles ont une moindre valeur." (Platon)

Se confirme ainsi d'emblée l'unité des fonctions sensorielles et au-delà des représentations dans leur ensemble, qui sont toutes informées par l'esprit.

" Sans doute en effet serait-il étrange, mon garçon, que, en nous comme dans un cheval de bois, fussent postés nombre de fonctions sensorielles déterminées, sans que tout cela ensemble tendit vers une certaine unique nature (qu'on doive l'appeler âme ou lui donner tel autre nom), par laquelle, au moyen de ces fonctions, comme au moyen d'instruments, nous avons la sensation de tout ce qui est sensible." <sup>132</sup>

Dans l'étude des sens on privilégiera néanmoins la perception proprement dite ou la sensation visuelle, puisqu'elle est chez l'homme " le plus subtil de tous les sens " (Descartes<sup>133</sup>) : "le plus aigu" (Platon) ou le plus performant d'entre eux, celui-même qui lui a permis d'élaborer l'astronomie puis la cosmologie et enfin la philosophie.

" Or, la vue, suivant mon propos, est pour nous la cause du plus grand profit, parce que, des présents propos que nous tenons sur l'Univers, aucun n'eût été jamais prononcé, si nous n'avions vu ni les astres, ni le soleil, ni le ciel. Mais le jour et la nuit, en se faisant voir, les mois, les révolutions des années, les équinoxes, les solstices ont formé par leur combinaison le nombre et nous ont donné la notion du temps et le moyen de spéculer sur la nature de l'Univers. De là nous avons tiré un genre de philosophie, qui est le plus grand bien qui soit venu ou qui viendra jamais à la race mortelle par la libéralité des Dieux." (idem)

Grâce à la vue l'homme participe " aux computes naturels dans leur rectitude " (idem<sup>134</sup>).

Comme les autres sens, la perception ne se contente pas de transcrire des données préexistantes mais identifie ou structure celles-ci, en leur conférant une « objectivité » qui assure au perçu une unité, sans laquelle rien ne serait « perçu », faute de contenu déterminé, mais seulement vaguement senti. Pour qu'il y ait vue de « quelque chose », il faut qu'outre la sensation, il y ait encore sensation de la sensation, soit que l'on sache « ce que » l'on voit : " la vue sera sens d'elle-même " ; ce n'est qu'ainsi qu'elle sera considérée comme " le sens par excellence " (Aristote). Et puisque la conscience ou la « réflexion » est l'affaire de l'esprit, on dira avec le Stagirite que la perception relève de l'âme et non du corps.

" Or ce qu'on appelle perception en tant qu'acte est un certain mouvement de l'âme au moyen du corps " <sup>135</sup>.

Bien comprise la perception est une conception implicite.

Loin de se limiter à une tâche sensible, la vue requiert une série d'opérations intelligibles, à l'origine du perceptible et qui toutes reviennent à des synthèses. Avec l'auteur de la *Critique*, on les subsumera sous le concept *De l'unité originellement synthétique de l'aperception*<sup>136</sup>. Explicitons davantage celle-ci, pour mieux comprendre ce que *percevoir* veut réellement dire. Une perception ou représentation d'un objet, arbre, maison ou personne, postule que l'objet en question existe déjà, soit qu'il y ait, antérieurement à sa saisie, quelque chose comme *un* « arbre », *une* « maison » ou *une* « personne ». Or, prise en elle-même, la nature ne présente rien de tel, chaque réalité naturelle étant strictement singulière : *cet* arbre-*ci* ou *cette* maison-*ci* et même pas, puisque la reconnaissance de tel arbre comme l'exemplaire d'un arbre implique

<sup>132</sup> *Phédon* 75 b (cf. Cours I. 1. Mathématique II. 2. B. p. 27) et *Théétète* 184 d ; cf. Cours Introd. g<sup>ale</sup> 3. A. p. 31

<sup>133</sup> *P.P.* 4<sup>e</sup> partie 195 p. 658 ; cf. égal. *Dioptrique*, Discours 1er p. 180 et Malebranche, *R.V.* I. VI. p. 54

<sup>134</sup> *Phèdre* 250 d et *Timée* 47 abc ; cf. égal. Aristote, *Méta.* A. 1. 980 a 26

<sup>135</sup> *De An.* III. 2. 425 b 15 ; 3. 429 a 3 (cf. égal. *Protreptique* 70.) et *Parva nat.* S. et V. 1. 454 a 10

<sup>136</sup> **Texte** in *C.R.P.* Log. transc. chap. II. 2<sup>e</sup> sec. § 16 pp. 154 - 155

la connaissance préalable de l'arbre en général. Pour pouvoir percevoir *une* « réalité » quelle qu'elle soit, on doit donc présupposer l'intervention du penser, seul en mesure de construire des « unités », hors desquelles rien ne serait *conçu* et partant *perçu*.

**" Le Je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car autrement il y aurait en moi quelque chose de représenté, qui ne pourrait pas être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou du moins qu'elle ne serait rien pour moi."**

En deçà de cette médiation de la pensée, on peut bien parler d'intuition, mais celle-ci ne saurait rien appréhender, tant que les divers éléments (impressions) qui la composent n'ont pas été eux-mêmes liés / unis entre eux et donc rapportés au Je pense.

**" La représentation qui peut être donnée antérieurement à toute pensée se nomme intuition. Toute diversité d'éléments de l'intuition a donc un rapport nécessaire au Je pense."**

Plus : cette diversité elle-même -les différentes impressions que je puis recevoir de l'arbre ou de la maison- ne formerait qu'un chaos et non les apparences diverses d'un même objet, si je ne pouvais les parcourir successivement soit les éprouver comme des perspectives différenciées / distinctes d'une seule et même vue. L'intuition elle-même requiert ainsi une synthèse, tant pour se transformer en une représentation générale, que pour se saisir elle-même comme une image particulière de cette dernière.

Prise pour soi, indépendamment de toute unification idéelle, elle demeurerait clouée à un contenu indifférencié/indistinct (tache, masse, couleur) lui-même fonction de l'instant où elle se produit, et incomparable aux contenus tout aussi indistincts véhiculés à d'autres moments. Faute d'une synthèse dite " *la synthèse de l'appréhension dans l'intuition* ", il n'y aurait place ni pour le différent ni pour le même, autant dire qu'aucune représentation ne re-présenterait quoi que ce soit, toute présentation requérant un contenu à la fois différencié et un.

" Toute intuition contient une diversité qui ne serait pas représentée comme telle si l'esprit ne distinguait pas le temps dans la série des impressions successives ; car, *en tant que renfermée dans un moment*, toute représentation ne peut jamais être autre chose qu'une unité absolue. Or, pour que l'unité de l'intuition puisse sortir de cette diversité (comme par exemple dans la représentation de l'espace), il faut d'abord parcourir les éléments divers et puis les réunir ; c'est cet acte que j'appelle *la synthèse de l'appréhension*, parce qu'il a directement pour objet l'intuition, laquelle fournit sans doute une diversité, mais ne peut jamais, sans l'intervention d'une synthèse, produire cette diversité comme telle et en même temps comme renfermée dans *une représentation*."<sup>137</sup>

Diversité et unité procèdent donc de la même source.

Précédant l'appréhension intuitive d'un objet, l'aperception ou la synthèse dont il est ici question ne se confond nullement avec la perception sensible d'une unité perçue après coup, puisque, tout au contraire, c'est elle qui est à l'origine de toute unification. Elle sera donc comprise comme une unité ou plutôt une opération d'unification originaire, liée à notre propre pensée ou spontanéité qui ne dépend que d'elle-même, penser la pensée étant toujours penser.

**" Mais cette représentation [*Je pense*] est un acte de la *spontanéité*, c'est-à-dire qu'on ne saurait la regarder comme appartenant à la sensibilité. Je la nomme *aperception pure* pour la distinguer de l'*aperception empirique*, ou encore *aperception originaire*, parce que cette conscience de soi-même qui, en produisant la représentation *Je pense*, doit pouvoir accompagner toutes les autres et qui est une et identique en toute conscience, ne peut plus être elle-même accompagnée d'aucune autre."**

Rendant possible toute représentation, y compris celle de soi-même, cette aperception originaire ou pure peut aussi être qualifiée de transcendantale, si par ce terme on entend à la fois ce qui transcende l'empirique et ce qui en révèle le sens, en le construisant a priori.

**" Je désigne encore l'unité de cette représentation sous le nom d'unité *transcendantale* de la conscience de soi, pour indiquer la possibilité de la connaissance *a priori* qui en dérive."**

Pour nous autres hommes, il n'y a de « donné » que sur la base de ce que nous construisons ou nous donnons à nous-mêmes. Par où il s'avère que notre connaissance, à commencer par

<sup>137</sup> C.R.P. 1<sup>ère</sup> éd. Log. transc. L. I. chap. II. 2<sup>e</sup> sec. pp. 643-644

la perception (*Wahrnehmung*) qui en est le premier degré, repose sur des catégories ou principes a priori: "Axiomes de l'intuition; Anticipations de la perception; Analogies de l'expérience; Postulats de la pensée empirique en général."<sup>138</sup>, soit " une préfiguration très générale ... qui en délimite le sens " (Husserl<sup>139</sup>).

Rien en tout cas ne nous *apparaîtrait* et ne pourrait en conséquence être connu/su de nous, si les diverses images d'une chose reflétées par notre œil n'étaient déjà réfléchies par nous, c'est-à-dire toutes réunies sur une scène commune, celle de notre subjectivité. Qu'on en soit conscient ou pas, nous ne percevons *un* objet, que parce que ses différents aspects sont tous les nôtres, sinon faute de rapport entre eux, ils ne se laisseraient pas intégrer dans une perspective d'ensemble pour former une *représentation* (spectacle) cohérente.

**" En effet, les représentations diverses, données dans une certaine intuition, ne seraient pas toutes ensemble mes représentations, si toutes ensemble n'appartenaient à une conscience de soi. En tant qu'elles sont mes représentations (bien que je n'en aie pas conscience à ce titre), elles sont donc nécessairement conformes à la condition qui seule leur permet de se réunir en une conscience générale de soi, puisque autrement elles ne seraient pas pour moi."**

Contrairement à un préjugé répandu, l'objectivité ne réside pas dans les choses ou les faits, ni dans une chimérique adéquation immédiate à eux -ce qui présupposerait qu'ils existent déjà et que l'on pourrait sortir de soi pour les atteindre- mais est bien une « valeur » que nous produisons nous-mêmes par la Relation que nous instituons a priori entre tout.

" Toutefois la liaison n'est pas dans les objets et n'en peut pas être tirée par la perception, pour être ensuite reçue dans l'entendement ; mais elle est uniquement une opération de l'entendement, qui n'est lui-même autre chose que la faculté de former des liaisons *a priori*, et de ramener la diversité des représentations données à l'unité de l'aperception." Pour le dire de façon lapidaire : point d'ob-jet sans su(b)-jet qui l'ob-jective ou l'a-per-çoive, et pour cela le con-çoive a priori. Tel est le principe suprême de toute la connaissance humaine, auquel sont suspendus toute notre perception et tout notre savoir. *Com-prendre* ou *Con-cevoir*, tout comme *per-cevoir*, n'est-ce pas prendre *avec* ou *à travers*, soit corréler du différent ou du divers, afin de le rendre un et en même temps distinct ?

" L'unité synthétique de l'aperception est donc le point le plus élevé auquel il faut rattacher tout usage de l'entendement, la logique même tout entière et, après elle, la philosophie transcendante ; bien plus, cette faculté est l'entendement même ... C'est là le principe le plus élevé de toute la connaissance humaine."<sup>140</sup>

L'exemple de la "maison" le vérifie et confirme celui du "morceau de cire" cartésien<sup>141</sup>. Lorsque je regarde une maison, je puis bien être frappé par son toit, ses murs ou ses fenêtres, voire par sa forme ou sa taille, il n'en demeure pas moins que je rapporte toutes ces caractéristiques ou éléments à une même entité. C'est donc que je les mets tous en quelque sorte sur le même plan, les appréhendant comme des éléments d'un même ensemble, occupant un espace identique et composé de parties comparables. A la pure diversité des impressions je substitue donc l'unité d'un dessin / plan ou d'un regard qui en retour transmue cette hétérogénéité en en vision homogène et partant divisible et/ou quantifiable. Mais une telle transmutation du pur qualitatif en qualitatif mesurable ne pourrait avoir lieu, si je ne disposais déjà de la notion d'espace commun à toutes les choses et d'un système de mesures applicable à tout ce qui s'y inscrit. La perception d'*une* maison, mais cela vaut pour n'importe quel objet, présuppose ainsi des catégories intellectuelles, comme celle de la quantité. " Quand donc de l'intuition empirique d'une maison, par exemple, je fais une perception par l'appréhension de ses éléments divers, l'*unité nécessaire* de l'espace et de l'intuition sensible extérieure en général me sert de fondement, et je dessine en quelque sorte la forme de cette maison conformément à cette unité synthétique des éléments divers dans l'espace. Or cette même unité synthétique, si je fais abstraction de la forme de l'espace, a

<sup>138</sup> *op. cit.* Log. transc. L. II. chap. II. 3è sec. p. 204 ; vide Cours II. 2. Physique II. 2. A. pp. 21-22

<sup>139</sup> *Ph. I<sup>ère</sup>* 2. 4è sec. chap. II. 49è leç. p. 204

<sup>140</sup> *op. cit.* Log. transc. L. I. chap. II. 2è sec. § 16 pp. 155-156 ; cf. égal. L. II. chap. II. 2è sec. p. 202

<sup>141</sup> *Méd. 2<sup>nde</sup>* p. 279 (vide infra II. 2. C. 3.) ; cf. égal. Cours II. 2. Physique II. 2. A. p. 17

son siège dans l'entendement, et elle est la catégorie de la synthèse de l'homogène dans une intuition en général, c'est-à-dire la catégorie de la *quantité*. La synthèse de l'appréhension, c'est-à-dire la perception, lui doit donc être entièrement conforme."

Sans ces catégories et les possibilités de corrélation qu'elles offrent, non seulement nous ne percevrions jamais rien d'identifiable, mais, à supposer même que, par miracle, nous finissions par nous représenter quelque chose, faute de relier l'image présente à l'image passée et future, nous n'aurions que des représentations instantanées, sans fil conducteur suivi qui est du ressort " *De la synthèse de la reproduction dans l'imagination* ", elle-même sous l'égide en principe " *De la synthèse de la recognition dans le concept* ".

" Si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd ; si un homme se transformait tantôt en un animal, tantôt en un autre ; si dans un long jour la terre était couverte tantôt de fruits, tantôt de glace et de neige, mon imagination empirique ne trouverait pas l'occasion de recevoir dans la pensée le lourd cinabre avec la représentation de la couleur rouge ; ou si un certain mot était attribué tantôt à une chose et tantôt à une autre, ou encore si la même chose était appelée tantôt d'un nom et tantôt d'un autre, sans qu'il y eût aucune règle à laquelle les phénomènes fussent déjà soumis par eux-mêmes, aucune synthèse empirique de l'imagination ne pourrait avoir lieu."

Et puisque le monde pourrait parfaitement n'être que cela, le cinabre étant susceptible à tout moment de devenir noir, pour peu qu'il soit mis en contact d'un corps qui en modifie la couleur ou pour peu que ma vision des couleurs se brouille, s'il reste cependant *intelligible*, c'est bien parce qu'il est d'avance soumis à nos synthèses catégoriales qui nous autorisent à interpréter de tels revirements comme des transformations. Au-delà de la seule homogénéité, on mentionnera le " Principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité " soit plus communément " la loi de la liaison d'une chose avec d'autres " qui réunit à son tour les diverses représentations dans l'unité d'une expérience. En l'absence de telles synthèses, notre spectacle du monde se réduirait, à l'instar de l'ordre vécu, à une succession de stimuli différents selon les espèces et rythmés par les besoins.

Il est indifférent de rapporter les dites corrélations ou synthèses à l'imagination ou à l'entendement car il s'agit en fait de la même " *synthèse ... liaison* " a priori, toujours requise par la moindre « perception ».

" C'est une seule et même spontanéité qui, là sous le nom de l'imagination, ici sous celui d'entendement, introduit la liaison dans les éléments divers de l'intuition."

Loin d'être étrangère à la connaissance, la perception unifiée se rapproche davantage d'elle que de la simple sensation (intuition) qui n'existe guère chez l'homme telle quelle.

" Une *perception* rapportée uniquement au sujet, comme une modification de son état, est une *sensation* (*sensatio*) ; une perception objective est une *connaissance* (*cognitio*)."<sup>142</sup>

Sans revenir au même, percevoir, imaginer et concevoir ont la même racine. Quitte à trahir légèrement la lettre de Kant, on n'hésitera pas à conclure cette analyse de la perception en affirmant que les deux souches - "deux sources principales"- de la connaissance humaine dérivent d'une racine commune, hypothèse retenue par Kant dès l'Introduction à la *Critique*, sur un mode sceptique, il est vrai :

" Il suffit, ce semble, dans une introduction, de remarquer qu'il y a deux souches de la connaissance humaine, qui viennent peut-être d'une racine commune, mais inconnue de nous, savoir la *sensibilité* et l'*entendement*, la première par laquelle les objets nous sont *donnés*, la seconde par laquelle ils sont *pensés*."

Il y reviendra de façon plus catégorique mais jamais véritablement démonstrative, dans sa théorie *Du schématisme des concepts purs de l'entendement* :

" Ce schématisme de l'entendement, relatif aux phénomènes et à leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont il sera bien difficile d'arracher à la nature et de révéler le secret."<sup>143</sup>

<sup>142</sup> *op. cit.* Log. transc. L. I. chap. II. § 26 pp. 171-172 ; 1ère éd. Déd. des concepts purs 2è sec. 2. p. 644 – 645 (cf. égal. L. I. chap. II. 1è sec. § 13 p. 149) ; Log. transc. L. II. chap. II. 3è sec. III. B. p. 224 (vide Cours I. 2. Physique II. 2.) Log. tr. L. I. chap. II. 2è sec. § 15 p. 153 ; § 26 p. 172 n. 1. ; Dial. tr. L. I. 1ère sec. p. 320

<sup>143</sup> *op. cit.* Introd. VII. p. 75 ; Log. transc. Introd. I. p. 110 et L. II. chap. I. p. 189 ; cf. égal. *Anthrop.* § 31. p. 54

C'est à percer ce mystère que vont s'employer fort justement tous les post-kantiens.

" Pour caractériser maintenant la *W.L.*, en la rattachant au point historique qui a été autrefois l'origine de ma spéculation, il est vrai complètement indépendante de *Kant*, il faut dire que son essence consiste précisément dans l'exploration de la racine inconnaissable selon *Kant*, où s'unissent les mondes sensible et suprasensible, puis dans la dérivation réelle et compréhensible de deux mondes à partir d'un principe unique." (Fichte<sup>144</sup>).

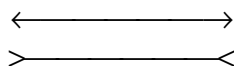
Schelling pensera même en déceler le secret dans le fonctionnement du langage :

" Le schème se montre, dans l'usage courant de l'entendement, comme l'intermédiaire universel de la reconnaissance de chaque objet en tant que déterminé. (...) On peut conclure précisément de cette nécessité du schématisme que tout le mécanisme du langage repose sur lui."<sup>145</sup>

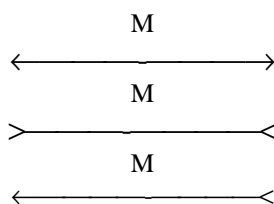
Pour illégitime qu'eût paru un tel projet à l'auteur de la *Critique*, il n'en est pas moins le seul conforme à la logique ou à l'esprit de son œuvre, sinon à sa lettre, trop proche, quant à elle, par moments, de celle de " Hume ".

" On ne peut rien comprendre de toute la déduction transcendantale tant des formes de l'intuition que de la catégorie en général, sans distinguer du Moi en activité de représentation, du Moi-sujet que *Kant* appelle le simple accompagnement de toutes les représentations, ce qu'il appelle le pouvoir de l'unité originare synthétique de l'aperception, sans reconnaître cette imagination, non comme intermédiaire simplement introduit entre un sujet et un monde ayant tous deux une existence absolue, mais comme ce qui est premier et originaire, et d'où dérivent en se séparant et le Moi subjectif et le Monde objectif, donnant lieu d'abord nécessairement à un double phénomène et à un double produit, bref sans la reconnaître comme étant seule l'En-Soi." (Hegel<sup>146</sup>)

Plus simplement encore mais beaucoup moins rigoureusement et systématiquement, quand ce n'est pas inconséquemment, vu son préjugé anti-intellectualiste, on notera avec la *Théorie* ou *Psychologie de la Forme* (*Gestalttheorie* ou *Gestalt Psychology*) que toute perception d'une forme, et il n'est de perception que de «formes» ou d'objets in-formés, s'inscrit dans un contexte sur un fond qui donne sens à ce que l'on perçoit et modifie en conséquence celui-ci, si lui-même se modifie. Ainsi un trait identique change de «dimension» selon l'entourage dans lequel il se situe; il suffit de comparer ces deux segments pour s'en rendre compte :



Semblablement si l'on place un point au milieu d'un segment, il sera perçu différemment selon l'orientation des flèches délimitant le dit segment :



Le champ perceptif c'est-à-dire l'ensemble ou la structure prime les éléments pris un à un. Ces derniers ne sont analysables qu'après coup, une fois donné le tout dont ils font partie.

A vrai dire, il n'y a jamais d'élément brut ou de " sensation pure " et toute " perception élémentaire est donc déjà chargée d'un *sens* " :

" Quand donc la *Gestalttheorie* nous dit qu'une figure sur un fond est la donnée sensible la plus simple que nous puissions obtenir, ce n'est pas là un caractère contingent de la perception de fait, qui nous laisserait libres, dans une analyse idéale, d'introduire la notion d'impression. C'est la définition même du phénomène perceptif, ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception. Le « quelque chose » perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un « champ ». Une plage vraiment homogène, n'offrant *rien à percevoir* ne peut être donné à *aucune perception*. La structure de la perception effective peut seule nous enseigner ce que c'est que percevoir.

<sup>144</sup> *Théorie de la Science* (1804) Conférence II. p. 36

<sup>145</sup> *Le Système de l'idéalisme transcendantal* chap. III. II. 3è époque I. p. 156

<sup>146</sup> *Foi et Savoir* A. II. pp. 207 et 209-210; cf. égal. *S.L. L. III*<sup>e</sup> pp. 251-252 et *H.Ph.* VII. p. 1865



La pure impression n'est donc pas seulement introuvable, mais imperceptible et donc impensable comme moment de la perception."

Au début de la perception " il y a déjà des ensembles significatifs " (Merleau-Ponty<sup>147</sup>), sans lesquels le percevoir s'abolirait en un sentir vague, dénué de tout « objet », autre que celui du besoin, momentané et particulier à l'espèce de l'être sentant.

Mais si l'homme baigne dans le sens, dès l'ouverture de ses yeux, a fortiori est-il immergé dans ce dernier lorsqu'il agit et au préalable désire. Davantage encore que l'œil, " le « cœur » qui est à l'origine de l'affectivité " (Aristote), dépend des représentations ou significations. Entre les deux, il ne saurait y avoir de hiatus, car si le cœur fait appel à des représentations soit à l'« œil », en retour celui-ci n'observe que ce que celui-là lui permet d'observer (apprécier). Ne dit-on pas couramment qu'on ne voit que ce qu'on *veut* bien voir -formulation triviale de : l'objet perçu est fonction du *sujet* percevant- ? Rien d'étonnant qu'Aristote ait finalement situé " le principe de l'âme sensitive ... [également] dans le cœur "<sup>148</sup>.

## B. Désir

Après la représentation perceptive, il est logique d'aborder la représentation appétitive ou le désir qui en découle, tout en lui servant de soubassement. Disons qu'elles sont solidaires l'une de l'autre, tributaires qu'elles sont toutes deux de la Pensée ou Représentation en général et donc du Jugement. Ainsi compris, le Désir ordonne toutes nos actions, puisque nous ne faisons jamais rien sans lui, agissant toujours en vue de le satisfaire.

" L'appétit [ou *le Désir*] n'est donc rien d'autre que l'essence même de l'homme " (Spinoza).

Encore doit-on le concevoir lui-même correctement et ne pas le confondre avec le simple besoin, comme le fait trop souvent le philosophe hollandais qui, d'une prémisse juste, tire une conséquence pour le moins hâtive.

" Il est donc établi par tout ce qui précède que nous ne faisons effort vers aucune chose, que nous ne la voulons pas et ne tendons pas vers elle par appétit ou désir, parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; c'est l'inverse : nous jugeons qu'une chose est bonne, parce que nous la voulons et tendons vers elle par appétit ou désir."

(idem<sup>149</sup>)

Car, outre que ce disant il contredit son propre Axiome de la 2<sup>e</sup> partie de l'*Éthique* : "L'Homme pense", axiome auquel il reviendra tout au long de la 5<sup>e</sup> partie de l'ouvrage, son énoncé contrevient à la plus élémentaire des analyses de " la nature du désir " (Platon) qui montre que ce dernier est d'emblée pris dans les rets de la représentation ou des idées. Désirer signifie en effet avoir envie de quelque chose, ce qui implique que l'on manque de la dite chose (*de-siderare* : manquer de lumière), que l'on cherche précisément à avoir ou à être. Nul ne désirerait par exemple boire, s'il n'était antécédemment habité par la soif ou un vide plus fondamental qu'il entend combler par la « boisson ».

" Alors, cela même qu'il éprouve, ce n'est pas cela qu'il désire : notre homme a soif en effet ; or c'est là une vacuité, et il désire une réplétion." (idem)

Plus généralement on ne désire jamais que ce que l'on n'a ou n'est point présentement. Si l'on disposait déjà de tout, il n'y aurait en fait rien à désirer.

" Ainsi donc, aussi bien cet homme-là que quiconque d'autre a envie de quelque chose, c'est ce dont il ne dispose pas qu'il a envie, c'est de ce qui n'est pas présent ; et ce qu'il ne possède pas, ce que personnellement il n'est pas, ce dont il est dépourvu, voilà en gros de quelle sorte sont les objets de son envie, de son amour."

(idem<sup>150</sup>)

<sup>147</sup> *Phénoménologie de la perception* Introduction I. pp. 9 ; 10 et 18

<sup>148</sup> *Pol.* VII. 7. 1327 b 40 et *Parva nat.* De la Jeunesse 3. 469 a 5 ; cf. égal. *Les parties des animaux* II. 655 b

<sup>149</sup> *Éthique* 3<sup>e</sup> partie. Prop. IX Scolie ; cf. égal. Prop. LVI Dém. et Déf. des sentiments I

<sup>150</sup> *Philèbe* 34 c ; 35 b et *Banquet* 200 e ; cf. égal. Descartes, *P.A.* 2<sup>nde</sup> par. art. 86. et vide Cours Introd. g<sup>ale</sup> 1.

L'absence ou le manque joue ainsi un rôle positif et se trouve être à l'origine de nos créations. " *L'inquiétude* (*uneasiness* en anglais) qu'un homme ressent en lui-même par l'absence d'une chose qui lui donnerait du plaisir si elle était présente, c'est ce qu'on nomme *désir*. *L'inquiétude* est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l'industrie et l'activité des hommes " (Leibniz<sup>151</sup>). Sans elles ne mourions-nous pas du reste d'" *ennui* " ou de " la *satisfaction* " qui équivaldrait en fait alors au " *repos* du désœuvrement " (Kant<sup>152</sup>) ?

Mais si pour désirer il faut certes manquer de quelque chose, on se doit néanmoins d'avoir au moins l'idée de ce dont on manque et qui est susceptible de suturer ce dernier, sous peine de ne point savoir du tout ce que l'on désire et d'être ainsi dans l'incapacité de le poursuivre. Le désir de satisfaction ne peut du reste naître du vide qu'il a pour charge de nier, mais et uniquement de l'" espérance "<sup>153</sup> d'une jouissance future, elle-même fonction du souvenir d'une satisfaction passée déjà connue, "au commencement de notre vie": "dans notre enfance", comme le signale Descartes dans l'explication de sa prédilection amoureuse pour "des personnes louches"<sup>154</sup>. Pour le dire avec Platon, le désir a partie liée avec l'esprit. " Ce que nous ont donc révélé ces propos, en montrant dans la mémoire ce qui dirige un être animé vers les objets de ses désirs, c'est qu'à l'âme appartient tout ce qui, d'une façon générale, est élan, désir, et qu'en elle réside le principe directeur et premier de tout animal."

Tout désir plonge ainsi " le sujet ... dans un état moyen entre les deux précédents " : douleur (souffrance) de n'avoir pas et joie (satisfaction) de « retrouver » ce qui le comble. " Ainsi donc, alors, l'homme, aussi bien que le reste des êtres animés, éprouve simultanément peine et joie." (idem) Il tient à la fois du manque et du plein. Qu'on l'envisage par son versant négatif ou par son versant positif, dans les deux cas il requiert cependant l'intervention de la pensée, sans laquelle il n'aurait pas lieu d'être : que désirerait-on, en l'absence totale de la *conscience* de ce qui nous manque et/ou de ce qui est susceptible de nous remplir ? C'est pourquoi il n'est nullement assimilable aux affections naturelles, elles inconscientes.

Celles-ci ne connaissent au demeurant qu'un manque et qu'une satisfaction limités : partiels et périodiques, fixés qu'ils sont par les contraintes et les rythmes biologiques propres à une espèce (besoin nutritif, sexuel ou autre se portant sur une substance ou un être défini : herbe pour les herbivores, viande pour les carnivores, femelle pour le mâle et réciproquement et ressenti à des moments programmés). Les « passions » humaines par contre sont indéterminées : totales et permanentes, étant éprouvées par le tout du sujet et pouvant se rapporter à n'importe quel objet et être ressenties à chaque moment. Le désir se situe nécessairement au-delà du besoin ; il participe à "la nature de l'Infini"<sup>155</sup>, de la variation et pourquoi pas de la perversion. L'organisme a besoin d'une certaine quantité d'eau, d'un type d'élément nutritif ou d'un congénère de sexe opposé ; le sujet désire du sirop, du vin voire un breuvage encore inexistant, des mets constamment renouvelés ou des relations toujours inédites avec la même ou avec des personnes différentes, pas nécessairement du même sexe, quand ce n'est pas avec des partenaires non ou plus humains.

" Mais le fait de désirer telle ou telle sorte de nourriture ou de plaisir amoureux est variable selon les individus et leur désir ne porte pas non plus sur les mêmes objets. C'est pourquoi de tels appétits nous paraissent véritablement nôtres. (...) La perversion humaine est quelque chose d'insatiable ... car l'appétit est infini de sa nature, et c'est à l'assouvir que la plupart des hommes passent leur vie. " (Aristote)

Cette insatiabilité du désir humain montre à l'évidence qu'il n'a pas grand chose à voir avec l'appétit biologique (besoin), même s'il s'étaye incontestablement au point de départ sur lui.

<sup>151</sup> *N.E.* II. XX. § 6 p. 138

<sup>152</sup> *A.P.V.P.* §§ 60 et 61 pp. 1049 et 1051 in *O.ph.* III

<sup>153</sup> *Philèbe* 36 a ; cf. égal. *Lysis* 221 de

<sup>154</sup> *P.A.* 2<sup>e</sup> partie art 136. p. 758 et *Lettres à Chanut* 1er fév. et 6 juin 1647 pp. 1260 et 1277

<sup>155</sup> *Philèbe* 35 d ; 35 e ; 36 b et 28 a

Au fond de tout désir, il y a un manque et l'anticipation d'un plaisir supra-organiques qui puisent leur source dans l'imaginaire, c'est-à-dire dans nos propres fins ou *représentations*, et non dans un réel extérieur à nous.

" Tout désir aussi est en vue d'une fin, car ce qui est l'objet du désir, c'est là le principe de l'intellect pratique " (idem<sup>156</sup>).

Quoi qu'en ait Spinoza, on peut parfaitement parler de "cause finale" et non seulement de "cause efficiente" à propos du désir. C'est donc plus qu'une façon de dire :

" Un homme, ayant imaginé les commodités de la vie domestique, a éprouvé le désir de construire une maison." D'où le sujet tiendrait-il l'idée même d'une maison, comme de tout autre objet du désir, d'ailleurs que de son propre projet ou esprit ? Car si la nature peut fournir des objets de satisfaction des besoins, elle est inapte à inspirer la moindre demande ou pensée d'un souhait. L'auteur même de l'*Éthique* ne s'eût jamais donné tant de peine à rédiger son œuvre, destinée à nous enseigner " la plus grande satisfaction de l'esprit qui puisse être " ou la voie qui conduit à " la jouissance d'une joie suprême et incessante ", s'il n'avait été foncièrement convaincu de " la puissance de l'esprit sur les sentiments "<sup>157</sup>.

Le Désir humain par excellence, "le sentiment le plus profond et le plus intime de l'âme" (Hegel<sup>158</sup>), celui qui concerne "les choses d'amour" (Platon), témoigne de l'origine et de la finalité « spirituelles » du désir. Répondant à la définition générale de l'envie, le désir amoureux commence par l'épreuve du manque et/ou la volonté d'y mettre un terme et relève d'un double sentiment contradictoire : tristesse et joie. Le terme de *passion* véhicule aussi bien la connotation de la souffrance (*patior*) que de l'exaltation -"himéros, *désir brûlant*". Mais alors que les autres désirs, tout en étant illimités, se circonscrivent à un domaine déterminé (aliments, boissons, objets de consommation dans tous les cas), l'amour peut se rapporter à n'importe quoi, au point d'être devenu synonyme de tout désir indistinctement : amour des choses, des personnes ou des idées. Il ne s'inscrit dans aucune sphère prédéterminée et n'a nul objet prévisible ou, si l'on préfère, les a tous sans exclusive. Il se rapporte ainsi à "des choses bonnes et belles" en général, soit à la forme même du désirable.

" Il est certain pourtant qu'au moins en ce qui concerne Amour tu as accordé que c'est le manque de choses bonnes et belles qui lui fait désirer ces choses mêmes, desquelles il manque." (idem)

En tant que tel, il est un intermédiaire mais d'un ordre universel, qui embrasse/relie Tout : "de façon à mettre le Tout en liaison avec lui-même ". En quoi il participe à la connaissance, seule instance capable de nous mettre en contact avec l'universel. Enfant de *Penia* (Pauvreté) et de *Poros* (Expédient), lui-même fils de *Mètis* (Invention ou Sagesse), l'Amour est un moyen terme entre l'absence de savoir et sa présence. Aussi l'*amant* ressemble au *philo-sophe* qui pareillement sait qu'il ne sait pas, non pas ceci ou cela mais tout.

" Entre savoir et ignorance maintenant Amour est intermédiaire. Voici ce qui en est. Parmi les Dieux, il n'y en a aucun qui s'emploie à philosopher, aucun qui ait envie de devenir sage, car il l'est ; ne s'emploie pas non plus à philosopher quiconque d'autre est sage. Mais pas davantage les ignorants ne s'emploient, de leur côté, à philosopher, et ils n'ont pas d'envie de devenir sages ; car ce qu'il y a précisément de fâcheux dans l'ignorance, c'est que quelqu'un, qui n'est pas un homme accompli et qui n'est pas non plus intelligent, se figure l'être dans la mesure voulue : c'est que celui qui ne croit pas être dépourvue n'a point envie de ce dont il ne croit pas avoir besoin d'être pourvu." (idem)

On réservera donc " *le nom d'amour*, Erôs " aux seuls êtres habités par la pensée : conscients de leur manque et en même temps doués de la capacité de construire une " parfaite image de la Beauté ", soit une " *image sainte* " <sup>159</sup> de ce qui le comblerait, autant dire aux hommes. Tout en ne connaissant *pas encore* -ne possédant pas- ce qu'il aime, le sujet amoureux sait *déjà* -est précédemment hanté par l'idée de ce qu'il souhaite, sinon il ne saurait l'aimer. C'est dire l'approximation des expressions usuelles : «coup de foudre» ou «tomber amoureux».

<sup>156</sup> *Éth.* N. III. 13. 1118 b 12 - *Pol.* II. 7. 1267 b et *De l'âme* III. 10. 433a 15

<sup>157</sup> *op. cit.* 4è partie Préface ; 5è partie Prop. XXXII Démonstration ; Prop. XX Scolie et *T.R.E.* 1.

<sup>158</sup> *Esthétique*, L'Art romantique chap. 1er II. a. t. 5 p. 43

<sup>159</sup> *Banquet* 201 d - 204 a et *Phèdre* 251 c ou 255 c ; 252 b ; 251 a (cf. égal. Hegel, *E.C.D.* III p. 140) et 252 d

Aimer ou chercher revient toujours à re-chercher, soit à essayer de re-trouver ce que l'on porte déjà en soi et qui réside en le savoir dont tout homme est par définition le vecteur. Désirer quelqu'un c'est désirer son désir, désirer être désiré et donc désirer la reconnaissance.

" Ce connaître est l'amour. (...) La conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi."

(Hegel<sup>160</sup>)

Mieux qu'" une espèce d'amour " (Descartes<sup>161</sup>), celle-ci est l'Amour même qui a toujours partie liée avec la pensée, d'où du reste son universalité.

" L'amour ne consistant que dans un attachement de pensée, il est certain qu'il doit être le même par toute la terre."

(Pascal<sup>162</sup>)

Et cela vaut tant pour l'amour des personnes que pour l'amour des « objets » qui n'est jamais qu'une expression indirecte du premier, ceux-ci n'y fonctionnant que comme des signes de celles-là, comme il ressort de l'activité économique et comme le souligne cette fois Spinoza.

" Le simple fait d'imaginer que quelqu'un aime quelque chose nous fait aimer cette chose."<sup>163</sup>

On ne concédera point à l'élève de Platon qu'"aimer vaut mieux qu'être aimé" (Aristote<sup>164</sup>), les deux marchant fatalement de pair : tout amour appelle " un contre-amour " équivalent.

" Ainsi donc il est amoureux ; mais de quoi ? il est embarrassé de le dire : ce qu'il ressent, il ne le sait même pas, il n'est pas capable non plus de l'exprimer. Mais, tout comme celui qui de quelque autre a pris une ophtalmie, est hors d'état de prétexter une cause à son mal, lui, il ne se doute pas qu'en celui qu'il aime, c'est lui-même qu'il voit, comme en un miroir : en sa présence, la cessation de ses souffrances se confond avec la cessation des souffrances de l'autre ; en son absence, le regret qu'il éprouve et celui qu'il inspire se confondent encore : en possession d'un contre-amour qui est une image réfléchie d'amour." (Platon)

Lorsqu'on aime véritablement, l'on entend être aimé en retour. Plus, aimer signifie vouloir que l'Autre nous aime, c'est-à-dire porte son regard sur nous.

L'amour n'est jamais amour de quelque chose mais inévitablement amour de l'amour ou de Soi, à l'instar de la Science qui est toujours science d'elle-même. Plus que d'une analogie, on parlera d'une équivalence entre Amour et Philosophie.

" La sagesse en effet est évidemment parmi les plus belles choses, et c'est au beau qu'Amour rapporte son amour ; d'où il suit que, forcément, Amour est philosophe, et, étant philosophe, qu'il est intermédiaire entre le savant et l'ignorant." (idem<sup>165</sup>)

Passion universelle, l'Amour ou le Désir de Reconnaissance forme le moteur de toutes les passions humaines, le motif de toutes les entreprises de l'être pensant, dans sa différence avec un être purement biologique.

"Cen'est que le Désir d'une telle Reconnaissance (Anerkennung), ce n'est que l'Action qui découle d'un tel Désir, qui crée, réalise et révèle un Moi *humain*, non-biologique." (A. Kojève<sup>166</sup>)

Même les actions apparemment les plus absurdes trouvent en lui leur justification.

" Car justement les hommes eux-mêmes, si sur leur ambition tu consens à porter ton regard, tu seras confondu de son absurdité ; à moins que tu ne réfléchisses à ce que je t'ai dit et que tu ne médites sur l'étrange état où les met l'amour de la renommée, le désir de *se ménager pour l'éternité du temps une gloire immortelle*." (Platon)

Ainsi, cherchant à tout prix la célébrité, Érostrate n'hésita pas à brûler le temple d'Éphèse, une des Sept Merveilles du monde, le jour même de la naissance d'Alexandre le Grand.

Véritable quête spirituelle, la recherche amoureuse ou *Erôs* (Amour) ne se conçoit pas hors de son rapport à *Psyché* (Âme). Tels sont finalement "ces mystères d'amour" qui révèlent que l'Amour, comme l'Idée du " Bien ", est de l'ordre de la Relation réfléchissant "le Tout" et non

<sup>160</sup> *Ph.E.* 1805 I. b) c) 2. p. 37 - *Phén. E.* (B) IV. T. I. p. 153 ; cf. égal. *Esth.* L'Art rom. pp.32 et 77

<sup>161</sup> *P.A.* 3è partie art. 193. p. 786

<sup>162</sup> *Discours sur les passions de l'amour* p. 134

<sup>163</sup> *Éth.* III. XXXI Dém. p. 440 et vide Cours II. 1. Anthropologie II. 2. B. a. p. 41 et c. p. 44

<sup>164</sup> *M.M.* II. XI. 1210 b 5 ; cf. égal. *É.N.* VIII. 9. 1159 a 27 ; Descartes : à Chanut 1er fév. 1647 p. 1265 et A. Comte, *Ma 4è Sainte-Clotilde in Confessions annuelles in Testament d'A. Comte* p. 127 (Paris 1884)

<sup>165</sup> *Phèdre* 255 d et *Banquet* 204 b ; cf. égal. Hegel, *L.L.* 1831 p. 161

<sup>166</sup> *Introduction à la lecture de Hegel* V. p. 169

un simple sentiment particulier. N'est-il pas né lors d'" un festin ", à l'instar du compte-rendu qu'endonne Socrate, le philosophe, pendant un *Banquet* ou *Symposium* chez *Agathon*, le poète -l'homme du Verbe-, dont le nom signifie le Bien ou le Lien, et ne donne-t-il pas à son tour naissance à "l'immortalité", que ce soit celle de la généalogie, de la renommée ou de la philosophie<sup>167</sup> ? Pris absolument, Désir et Pensée convergent, le premier se portant nécessairement et universellement sur la seconde, formant l'unique Désir de Savoir.

" Tous les hommes désirent naturellement savoir ; (...) Ces deux notions [le Désirable et l'Intelligible], prises à leur suprême degré, sont identiques." (Aristote)

Bien comprises ces deux facultés, sous l'impulsion desquelles vit l'homme, n'en font qu'une, que l'on peut appeler indifféremment faculté de désirer ou d'imaginer (souhaiter).

" Il n'y a ainsi qu'un seul principe moteur : la faculté désirante ... En général, donc, ainsi que nous l'avons dit, c'est en tant que l'animal est doué de désir qu'il est son propre moteur ; mais il n'est pas doué de désir sans l'être d'imagination "<sup>168</sup>.

Par quoi d'autre pourrait être mû l'*Homo sapiens* ?

Seulement cela même n'est vrai qu'au terme du désir, s'il va jusqu'au bout de lui-même, en d'autres mots s'il parcourt l'ensemble des étapes ou " degrés " qui sont logiquement les siens, en passant du désir des *beaux corps*, qui sont déjà des idées ou des jugements, mais non sus comme tels, au désir des *belles oeuvres*, puis à celui du *beau* en lui-même, pour finir par celui du *vrai* qui donne sens à la *beauté* et à toute norme ou science en général.

" Quand donc, en partant des choses d'ici-bas, en recourant, pour s'élever, à une droite pratique de l'amour des jeunes gens, on a commencé d'apercevoir cette sublime beauté, alors on a presque atteint le terme de l'ascension. Voilà quelle est en effet la droite méthode pour accéder de soi-même aux choses de l'amour ou pour y être conduit par un autre : c'est en prenant son point de départ dans les beautés d'ici-bas avec, pour but cette beauté surnaturelle, de s'élever sans arrêt, comme au moyen d'échelons : partant d'un seul beau corps, de s'élever à deux, et, partant de deux de s'élever à la beauté des corps universellement ; puis, partant des beaux corps, de s'élever aux belles occupations ; et, partant des belles occupations, de s'élever aux belles sciences, jusqu'à ce que, partant des sciences, on parvienne, pour finir, à cette science sublime, qui n'est science de rien d'autre que de ce beau surnaturel tout seul, et qu'ainsi, à la fin, on connaisse, isolément, l'essence même du beau." (Platon<sup>169</sup>)

Il appartient à l'amour de se sublimer en " l'amour qui est purement intellectuelle ou raisonnable " (Descartes<sup>170</sup>) soit " *L'Amour intellectuel de Dieu* " (Spinoza<sup>171</sup>) et d'accomplir ainsi l'essence même de l'être pensant qui s'identifie nécessairement à l'intellect.

" C'est à l'âme qu'est, chez l'homme, suspendu tout le reste, c'est à l'intelligence que sont suspendues toutes les aptitudes de l'âme elle-même, si l'on veut que ces choses soient bonnes. " (Platon)

Tout en consonnant avec la philosophie, l'Amour ne trouve en effet sa vérité qu'en celle-ci. Si le Désir est bien déjà philosophique, il ne s'accomplit que dans la Philosophie, hors de laquelle il se condamne à n'être qu'un amour passager ou une amourette agréable certes, vrai certainement pas. Qui a vécu ou vu un Amour éternel et véritable ailleurs que dans les livres ? Aussi on résumera tout ce qui précède : "la fonction désirante" n'est pas étrangère à "la fonction raisonnante" (idem<sup>172</sup>), à laquelle elle est néanmoins subordonnée. Loin de tout idéalisme éthéré ou naïf, l'amour dit platonique ne fait que nous rappeler que le Désir humain est inséparable de la Pensée et que s'y joue donc bien plus qu'une partie de plaisir, sauf à souligner que le plaisir chez l'homme ne s'identifie pas à la satisfaction.

Le père de la Psychanalyse, qui se réclame du reste ouvertement du platonisme, confirmera et illustrera, abondamment sinon conséquemment, la théorie platonicienne de l'Amour.

<sup>167</sup> *Banquet* 208 c ; 210 e et 202 e ; *Phédon* 99 c et *Banquet* 203 b et 207 a sq.

<sup>168</sup> *Méta.* A. 1. 980 a 21 - Λ. 7. 1072 a 28 et *De An.* III. 10. 433 a 21- 433 b 27 ; vide égal. Plotin, *En.* III.8.7. ; V.3.10 ; 6.5. et Cours Introd. g<sup>ale</sup> 1. pp. 8-9

<sup>169</sup> *Banquet* 210 a et 211 bc ; cf. égal. *Rép.* VI. 485 d

<sup>170</sup> *Lettre à Chanut* 1er fév. 1647 p. 1257 ; cf. égal. *Principes* 4è partie 190. p. 655

<sup>171</sup> *Éth.* 5è partie Prop. XXXIII

<sup>172</sup> *Ménon* 88 e et *Rép.* IV 441 e - 442 a

Reprenant le terme latin de "*libido*"<sup>173</sup>, signifiant désir vif ou passion, Freud y comprendra l'énergie amoureuse en général. A l'instar de Descartes<sup>174</sup>, il englobe dans un même ensemble des manifestations apparemment dissemblables, en les centrant autour de ce qu'il est d'usage de qualifier d'amour, compris ici comme un désir dit *sexuel* entre deux personnes. Ainsi il n'hésite pas à mettre sur le même plan ce que l'on a souvent tendance à dissocier, et à comparer des amours en première apparence hétérogènes, telles l'amour de soi-même (narcissisme), l'amour parental ou filial, l'amitié, l'amour de l'humanité (philanthropie), l'amour des objets (fétichisme) ou encore celui des idées et des idéologies (passion intellectuelle ou politique, enthousiasme artistique, ferveur religieuse etc.), les interprétant comme " des expressions d'un seul et même ensemble de tendances ".

" *Libido* est un terme emprunté à la théorie de l'affectivité. Nous désignons ainsi l'énergie (considérée comme une grandeur quantitative, mais non encore mesurable) des tendances se rattachant à ce que nous résumons dans le mot *amour*. Le noyau de ce que nous appelons amour est formé naturellement par ce qui est communément connu comme amour et qui est chanté par les poètes, c'est-à-dire par l'amour sexuel, dont le terme est constitué par l'union sexuelle. Mais nous n'en séparons pas toutes les autres variétés d'amour, telles que l'amour de soi-même, l'amour qu'on éprouve pour les parents et les enfants, l'amitié, l'amour des hommes en général, pas plus que nous n'en séparons l'attachement à des objets concrets et à des idées abstraites. Toutes ces variétés d'amour, la psychanalyse les considère de préférence, et d'après leur origine, comme des penchants sexuels."

Ce qui lui vaudra "l'accusation de « pansexualisme »", accusation à laquelle il prête le flanc, car il a beau parler de " l'extension [du] ... terme « amour » " et invoquer l'usage ordinaire du "langage" ou " l'*Éros* de Platon ", pris au mot, il réduit en fait l'amour à la sexualité, ce que ni la langue courante ni l'auteur du *Banquet* n'ont jamais prétendu.

" Et, cependant, en « élargissant » la conception de l'amour, la psychanalyse n'a rien créé de nouveau. L'*Éros* de Platon présente, quant à ses origines, à ses manifestations et à ses rapports avec l'amour sexuel, une analogie complète avec l'énergie amoureuse, avec la libido de la psychanalyse."

A moins qu'il ne veuille dire plus ou autre chose que ce que dit la lettre explicite de son texte, comme le suggèrent et ses analyses et, nous le verrons, ses variations terminologiques. Ainsi seulement il serait habilité à se situer dans le droit fil de " *l'Éros du divin Platon* ".

Pour le savoir et résoudre cette ambiguïté, posons à Freud la seule question ici pertinente : Sur quel droit ou sur quels résultats au juste se base-t-il pour s'autoriser un tel amalgame ? Soit: qu'est-ce qui fonde l'"ensemble" censé englober et unifier toutes les "variétés d'amour"? Quelle loi commune les structurerait ? Sa réponse est connue : la loi ou structure oedipienne.

" La psychanalyse nous a appris à apprécier de plus en plus l'importance fondamentale du complexe d'Oedipe, et nous pouvons dire que ce qui sépare adversaires et partisans de la psychanalyse, c'est l'importance que ces derniers attachent à ce fait."

Interrogeons donc celle-ci, en ayant constamment présent à l'esprit qu'elle est bien une loi ou un « complexe » qui, tout en induisant des effets sensibles, relève de la représentation et non un fait psychologique réel quelconque.

" Suivons l'exemple de l'école de Zurich (Bleuler, Jung, etc.) et appelons *complexe* tout groupe d'éléments représentatifs liés ensemble et chargés d'*affect*."

Son auteur classe même le dit complexe au rang " des « catégories » philosophiques ". Et, partant de " la légende grecque du Roi *Oedipe* " et de " l'effet saisissant d'*Oedipe Roi* ", son adaptation théâtrale par Sophocle, qu'elle provoque chez le spectateur, l'analyste viennois en infère d'emblée une portée universelle.

" Chaque auditeur fut un jour en germe, en imagination, un Oedipe "<sup>175</sup>.

Il s'appuie pour cela sur toute une reconstruction a priori du lien amoureux et/ou familial.

<sup>173</sup> *Autoprésentation* (Ma vie et la psychanalyse) II. p. 42 et III. p. 60

<sup>174</sup> cf. *Les Passions de l'âme*, 2<sup>e</sup> partie art. 82 p. 733

<sup>175</sup> *E.P.* 2<sup>e</sup> partie 4. pp. 109-110 ; *T.E.T.S.* 4<sup>e</sup> éd. Préf. et 3<sup>e</sup> partie N. 82 ; *C.L.P.* 3. p. 34 ;

*C.P.*, L'homme aux loups IX. p. 418 ; *A.P.* 2<sup>e</sup> partie chap. 7 et *N.P.*, Lettre à Fliess 15-10-97 p. 198

Suivons en l'exposé qu'il propose dans son *Autoprésentation*<sup>176</sup>.

Du fait de sa fragilité, elle-même liée aux conditions physiologiques très particulières des petits de l'homme (naissance « prématurée »), chaque enfant humain vit au début dans la totale dépendance de "la personne soignante (généralement la mère)" qui s'occupe de lui et qui pourvoit à ses besoins, à commencer par la nutrition. Et cette dépendance est d'autant plus étroite que, ne jouissant d'aucune autonomie, le bébé ne distingue même pas entre son propre corps et celui de la « nourrice ». Recevant d'elle la satisfaction de tous ses besoins, il fait du même coup avec elle ses premières expériences du plaisir et donc de la sexualité, celle-ci n'étant qu'une modalité de celui-là.

" Les personnes qui ont affaire avec l'alimentation, les besoins, la protection de l'enfant, deviennent les premiers objets sexuels ; c'est en premier lieu la mère ou son substitut."

Indépendamment de son sexe qui n'est de toute façon point encore déterminé, tout enfant se voit ainsi imposer sa « mère », c'est-à-dire une partie de soi, comme objet érotique initial.

**" Après le stade de l'auto-érotisme, le premier objet d'amour devient pour les deux sexes la mère, dont l'organe nourricier n'était sans doute pas distingué au début du corps propre."**

S'étayant sur un besoin purement biologique, cette relation en partage les caractéristiques : la partialité et la simplicité. Elle ne porte que sur des parties du corps ("la poitrine nourricière de la mère"<sup>177</sup>) et des parties qui, faute d'être clairement distinguées ou identifiées, ne peuvent faire l'objet d'une demande spécifique et significative. On la qualifiera de relation duelle simple soit une sorte de prolongement de la symbiose intra-utérine.

" L'enfant dans le sein de sa mère nous montre...une relation tout aussi immédiate, simple, à un *autre* individu " (Hegel<sup>178</sup>).

Rien ne s'opposerait à la persistance de celle-là, n'était l'intervention d'un tiers, le « père », qui en perturbe le déroulement, en lui superposant son propre rapport à la mère, ce qui entraîne infailliblement la séparation de l'enfant de cette dernière et des sentiments nécessairement hostiles du premier à l'endroit de celui qui le prive d'une partie de son plaisir et est en conséquence perçu comme un obstacle (rival).

**" Plus tard, mais encore dans les premières années d'enfance, s'instaure la relation du complexe d'Oedipe, dans laquelle le garçon concentre ses désirs sur la personne de la mère et développe des motions hostiles à l'égard de son père en tant que rival."**

Ce qui est en cause ici étant de l'ordre du sexuel (plaisir) et non du sexe (génital), il n'y a nulle raison là encore de discriminer entre le garçon et la fille ou de réserver à celle-ci on ne sait quel complexe d'Électre fabriqué *ad hoc*. La recherche psychique du plaisir se situe en deçà de la différence physique des sexes, dans une dimension bisexuelle (non génitale) qui transcende la contrainte physiologique de la reproduction dont il ne saurait être question ici. Mâle ou femelle, les enfants humains sont confrontés au même problème.

**" La petite fille prend une position analogue, toutes les variations et étapes successives du complexe d'Oedipe sont investies de signification, la constitution bisexuelle innée prend effet et multiplie le nombre des aspirations concomitantes."**

Leurs « choix » ne sauraient diverger, étant dictés, non point par une anatomie et physiologie déjà fixées, mais par une condition natale semblable et surtout par une structure familiale commune qui leur impose les mêmes obligations.

**" Pour la petite fille aussi, la mère est le premier objet sexuel ".**

C'est en effet, et dans les deux cas, la médiation du père qui, tout en barrant à l'enfant le chemin direct qui mène à la mère, donne paradoxalement à celle-ci l'attrait d'un objet défendu, selon la logique la plus élémentaire de tout amour, " la condition du *tiers lésé* ".

<sup>176</sup> Texte in *op. cit.* III. pp. 60-61

<sup>177</sup> T.E.T.S. 3. V. p. 133 ; P.I.N. in V.S. V. p. 93 (cf. égal. N.C.P. 5<sup>e</sup>. Féminité p. 156) et A.P. ibidem

<sup>178</sup> E. III. § 405 add. 2. p. 469

Transformant un objet partiel et indistinct en objet total et *autre*, le tiers transmue ce qui n'était, au départ, qu'une simple visée de plaisir naturel, en choix ou désir maintenant voulu et poursuivi absolument pour lui-même. Le vrai premier objet sexuel ne se confond pas avec la mère en tant que nourrice réelle mais s'identifie avec celle qui, appartenant au père, à cause de leur mariage, est inaccessible à l'enfant, et n'en devient que plus désirable à ses yeux. A ce titre elle forme le modèle originaire de tout amour qui aspire toujours à l'impossible.

" La signification unique en son genre, incomparable, immuablement établie pour toute la vie, de la Mère comme premier et plus fort objet d'amour, comme Modèle de toutes les relations d'amour ultérieures - chez les deux sexes." Sa primauté est plus logique que chronologique : si la mère est désirée en premier, ce n'est pas tant parce qu'elle est la première personne rencontrée et s'occupant de nous, mais surtout parce qu'elle est le premier objet valorisé. Ou, si l'on préfère, elle n'est la *première* personne aimée que parce qu'elle a d'abord acquis son statut de *personne*, suite à sa séparation.

Toutes les constructions freudiennes idylliques sur l'amour immédiat et effectif enfant-mère, antérieur à la présence du père, ne sont donc que des reconstructions après-coup d'un adulte qui rêve une situation jamais vécue mais constamment souhaitée.

" Quand on a vu l'enfant rassasié abandonner le sein, retomber dans les bras de sa mère, et les joues rouges, avec un sourire heureux, s'endormir, on ne peut manquer de dire que cette image reste le modèle et l'expression de la satisfaction sexuelle qu'il connaîtra plus tard."

Leur auteur même ne définit-il pas du reste toute quête du plaisir chez l'homme comme sollicitation d'" un surcroît de plaisir ... un plus grand plaisir ", preuve que le plaisir réel obtenu est toujours insatisfaisant ? On lui accordera donc volontiers que " l'enfant au sein de la mère est devenu le prototype de toute relation amoureuse " (nous soulignons) mais non pas qu'il le fut un jour véritablement. Et il ne l'est devenu qu'en fonction de l'injonction paternelle qui investit un pur besoin organique de la signification d'une convoitise.

Sortant du cadre d'un rapport duel simple, non dénué au demeurant d'ambivalence et de danger-comme le montre dans le mythe l'autre face de la figure maternelle, la terrible Sphinge, l'enfant intègre alors la sphère complexe d'une relation triangulaire, constitutive de l'humanité en général et de la sexualité humaine en particulier, sphère régissant tous les individus, nonobstant leur sexe.

" La complexité en question est le fait de deux facteurs : de la disposition triangulaire du complexe d'Oedipe et de la bisexualité constitutionnelle de l'individu."

Substituant ses propres exigences aux contraintes biologiques, cet ordre métamorphose en question ce qui jusqu'alors allait de soi : quel objet choisir, lequel est licite, pourquoi aimer ? Autant de questions qui nouent d'emblée sexualité et savoir et montrent que la pulsion sexuelle est contemporaine voire subordonnée à la pulsion de recherche.

" A cette même époque où la vie sexuelle de l'enfant atteint son premier degré d'épanouissement -de la troisième année à la cinquième année- on voit apparaître les débuts d'une activité provoquée par la pulsion de rechercher et de savoir."<sup>179</sup>

Certes ces interrogations sont largement postérieures à la présence et la proscription du père, elles n'en sont pas moins anticipées et rendues possibles par lui et le retrait de l'évidence que son action provoque, suscitant ainsi une perplexité compréhensible. Et celle-ci se focalise au départ sur la question infantile par excellence : d'où viennent les enfants, qui n'est qu'une des versions de l'énigme humaine fondamentale des origines et/ou identité de l'Homme : "comprendre comment *un* peut naître de *deux* : comment se fait-il que nous n'ayons pas un seul géniteur, mais une mère, et un père en plus ?" (C. Lévi-Strauss<sup>180</sup>)

" Il faut pas mal de temps jusqu'à ce que l'enfant soit au clair sur les différences entre les sexes ; pendant cette période de *recherche sexuelle*, il se crée des *théories sexuelles* typiques, qui, du fait de l'imperfection de son organisation corporelle, mêlent le juste et le faux, et ne sont pas à même de résoudre les problèmes de la vie sexuelle (l'énigme du sphinx : d'où viennent les enfants)."

<sup>179</sup> C.P.V.A. I in V.S. IV. p. 48 ; A.P. ibidem ; T.E.T.S. 2. II. pp. 74-75 ; 3. I. p. 116 et V. p. 132 ;

E.P. 3<sup>e</sup> partie 3. p. 200 et T.E.T.S. 2. V. p. 90

<sup>180</sup> A.S. XI. p. 240



Loin de se rapporter au sexe, le complexe d'Oedipe structure ce dernier et l'inscrit dans un univers de règles, de lois et de recherches. Rien de plus factice donc que d'opposer avec certains une lecture érotique (psychanalytique) à une lecture épistémologique (philosophique) de l'histoire œdipienne<sup>181</sup>.

Parmi ces règles on privilégiera celle qui inaugure toute cette dynamique sexuelle humaine, la règle de l'interdit / prohibition de l'inceste. Sans elle rien ne se passerait. Si le père éloigne l'enfant de la mère, ce n'est point par simple jalousie qui le pousserait à se réserver celle-ci pour lui, mais plus radicalement parce que la Loi elle-même le lui ordonne. Toute proximité excessive entre les deux risquerait en effet de rendre ultérieurement inopérante la Loi de l'Alliance, base même de toute culture / société, dont l'Interdit de l'inceste est le garant.

" La Loi primordiale est donc celle qui en réglant l'alliance superpose le règne de la culture au règne de la nature livré à la loi de l'accouplement." (J. Lacan)

Et il échoit fatalement de promulguer cette Loi à celui qui lui doit " le *nom du père* " (idem<sup>182</sup>). Que ce faisant il « crée » en même temps le désir de l'enfant ne change rien à l'affaire mais confirme la complexité du Désir humain, par opposition à la simplicité du besoin naturel, celui-ci se rapportant à un objet donné et possible, celui-là à un objet d'emblée problématique. " **Le premier choix d'objet de l'enfant est donc incestueux.**"

Il appartiendra précisément à chacun de résoudre tant bien que mal cette difficulté, en refoulant le " *choix d'objet infantile primaire* ", soit en quittant " père et mère -comme le prescrit la Bible- et suivre sa femme ", étant entendu que cet objet a été de toute façon "perdu", à peine né, pour lui substituer d'autres objets équivalents mais cette fois socialement autorisés ou légitimés.

" Trouver l'objet sexuel n'est, en somme, que le retrouver."

En d'autres termes, il lui faudra faire le deuil de la Mère et " se réconcilier avec le père ", s'il veut devenir un individu *humain*. Vu l'écart persistant entre l'Objet primordial rêvé et les objets réels acquis -"la différence entre la satisfaction obtenue et la satisfaction cherchée"-, tout sujet devra recommencer en permanence sa quête. Naissant sous le sceau de la perte, la sexualité humaine est frappée du signe du malheur, comme en témoigne l'étymologie des mots amour (amer/amour) et passion (souffrance/désir).

" L'interdiction du choix incestueux de l'objet, soit la mutilation la plus sanglante peut-être imposée au cours du temps à la vie amoureuse de l'être humain."

On conviendra de dénommer la privation originaire de castration et l'on parlera d'un "*complexe de castration*", simple pendant du complexe d'Oedipe. A l'instar de la mythologie platonicienne, on situera l'Amour au croisement du manque (*Penia*) et du plein (*Poros*). *Au-delà du principe de plaisir*, et le contrariant, il y aurait en l'homme une "pulsion de mort". Notre condition se jouerait ainsi entre *Éros* et *Thanatos*<sup>183</sup>, ce qui autorise en partie toutes les sentences définitives et pessimistes sur la tragi-comédie de la relation amoureuse.

" Aimer, c'est donner ce que l'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas. " (J. Lacan<sup>184</sup>)

Est-ce dire que nous soyons condamnés à la morne répétition du Même ou que la Mort ait finalement le dernier mot ? Certainement pas. Ne pouvant se contenter d'objets sensibles, étant donné sa nature idéale, la pulsion sexuelle se déplace ou se détourne nécessairement vers des objets intelligibles, rendant ainsi possibles les productions culturelles.

" C'est sur cette aptitude des pulsions sexuelles à se laisser influencer et détourner que repose également le fait qu'elles peuvent être utilisées pour des productions culturelles variées auxquelles elles fournissent les contributions les plus importantes."

<sup>181</sup> Vide M. Foucault, *Le savoir d'Edipe* in *Leçons sur la volonté de savoir* (Gall. / Seuil 2011)

<sup>182</sup> *F.C.P.L.P.* II. in *Ecrits* IV pp. 277-278 ; vide égal. Cours II. 1. Anthropologie II. 2. A.

<sup>183</sup> *C.P.V.* II in *V.S.* IV. p. 57 ; *T.E.T.S.* 3. V. p. 132 ; *I.P.* 3è p. 21. p. 317 ; *E.P.* 1ère p. 5. p. 53 ; *M.C.* IV ; *A.P.* p. 63 (cf. *I.P.* 2è partie 13. p. 193) et *E.P.* 1ère partie

<sup>184</sup>

Ce mécanisme de détournement ou de "dérivation vers des buts sexuels supérieurs", auquel on donnera "le nom de *sublimation*", est en vérité présent dès le choix initial de la pulsion sexuelle, car celle-ci se rapporte originairement à un objet déjà « idéalisé » et non à un être physique. Par après il ne lui reste plus, tout comme dans "l'ascension" platonique, qu'à se prolonger, en s'idéalisant toujours davantage, soit en se portant sur des êtres moraux, fictifs ou idéaux, pour engendrer la morale, l'art ou la religion.

" Je pourrais donc terminer et résumer cette rapide recherche en disant qu'on trouve dans le *complexe d'Oedipe* les commencements à la fois de la religion, de la morale, de la société et de l'art "<sup>185</sup>

Pour nous limiter ici à la moralité, rappelons simplement la formule freudienne :

" L'impératif catégorique de Kant est ainsi l'héritier direct du complexe d'Oedipe."

A condition de l'interpréter correctement lui-même, c'est-à-dire comme une Loi / Règle, donc comme tributaire d'une Institution préétablie, et non comme un fait dont on dériverait miraculeusement toutes les institutions humaines, rien n'interdit d'attribuer au complexe d'Oedipe un rôle cardinal / formateur, comme n'a cessé du reste de le revendiquer son auteur.

" Si la psychanalyse n'avait à son actif que la seule découverte du complexe d'Oedipe refoulé, cela suffirait à la faire ranger parmi les plus précieuses acquisitions nouvelles du genre humain."

Endéfinitive la découverte freudienne, mais il en va ainsi de toutes les découvertes théoriques, n'est qu'une redécouverte et se résume à l'unification de tous les phénomènes amoureux, grâce à " l'élargissement du concept de sexualité ", soit à la mise en évidence de la cohérence du " terme plurivoque d'« amour » ", trop souvent oubliée. Et puisque celle-ci s'opère sous l'égide de la Représentation, autant substituer au " terme de « sexualité » ", trop équivoque dans son usage courant, l'expression fort platonicienne de " *psycho-sexualité* " ?

" C'est pourquoi nous préférons parler de *psycho-sexualité*, soulignant ainsi qu'il ne faut ni négliger ni sous-estimer le facteur psychique. Nous nous servons du mot « sexualité » en lui attribuant le sens élargi du mot allemand *lieben* (aimer) et nous savons depuis longtemps qu'un manque de satisfaction psychique, avec toutes ses conséquences, peut exister là même où les relations sexuelles normales ne font pas défaut."

Au-delà des manifestations amoureuses, ce sont toutes les élaborations psychologiques que Freud subsume sous un concept commun, dénommé, là encore malencontreusement, par lui l'Inconscient, terme à connotation négative, alors qu'il signifie en réalité l'hypothèse la plus positive / scientifique qui soit et qui revient simplement à admettre un sens ou une unité d'ensemble de tous les processus psychiques. Sans une telle postulation, on s'interdirait toute compréhension / intel-lection du psychisme humain, se condamnant à sa seule description. Quiconque prétend à une étude rationnelle de celui-ci supposera un lien entre les différents phénomènes conscients (psychiques) et interprétera donc l'Inconscient littéralement comme ce qui dans (*in*) la *conscience* rapporte ses expressions les unes aux autres, soit comme la loi de leur production, par opposition à leurs apparences désordonnées et lacunaires.

Sa " justification " ou légitimité n'a rien à voir avec une obscure ou mystérieuse existence dont on ne sait quel arrière-fond ou sub-conscient –image absurde à laquelle l'inventeur de la psychanalyse a néanmoins fréquemment, il est vrai, souscrit-, mais se tire exclusivement de la volonté du savant d'introduire du sens, même là où il ne semble pas trouver sa place.

" On nous conteste de tous côtés le droit d'admettre un psychique inconscient et de travailler scientifiquement avec cette hypothèse. Nous pouvons répondre à cela que l'hypothèse de l'inconscient est *nécessaire* et *légitime*, et que nous possédons de multiples *preuves* de l'existence de l'inconscient. Elle est nécessaire, parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires ; aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, présupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas du témoignage de la conscience. Ces actes ne sont pas seulement les actes manqués et les rêves, chez l'homme sain, et tout ce qu'on appelle symptômes psychiques et phénomènes compulsifs chez le malade ; notre expérience quotidienne la plus personnelle nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous en connaissions l'origine, et de résultats de pensée dont l'élaboration nous est demeurée cachée.

<sup>185</sup> Ap. *ibidem* pp. 64-65 ; C.P., Dora I. p. 36 ; N.C.P. 4<sup>e</sup> conf. p. 128 (cf. I.P. 3<sup>e</sup> p. 22. p. 325 ; C.L.P. 5. p. 64 ; T.E.T.S. 2. I. p. 70) et T.T. IV. 7 p. 179

Tous ces actes conscients demeurent incohérents et incompréhensibles si nous nous obstinons à prétendre qu'il faut bien percevoir par la conscience tout ce qui se passe en nous en fait d'actes psychiques ; mais ils s'ordonnent dans un ensemble dont on peut montrer la cohérence, si nous interpolons les actes inconscients inférés. Or, nous trouvons dans ce gain de sens et de cohérence une raison, pleinement justifiée, d'aller au-delà de l'expérience immédiate. ... L'on doit donc se ranger à l'avis que ce n'est qu'au prix d'une *prétention intenable* que l'on peut exiger que tout ce qui se produit dans le domaine psychique doive aussi être connu de la conscience."

Le primat de " *la réalité psychique* " sur " *la réalité extérieure* " <sup>186</sup>, affirmé de tout temps par la philosophie et constitutif de la *psych*-analyse, n'en forme que le strict corollaire obligé. Loin de jurer avec celle-là et de mériter l'admiration ou l'opprobre qu'on lui voue généralement, le freudisme précise, même si c'est parfois de manière ambiguë, la vérité psychologique la plus universelle : tout, chez l'homme, est médiatisé par la Pensée dont il importe d'entreprendre maintenant l'étude pour elle-même. Celle-ci ne pourra que confirmer et approfondir les réflexions ci-dessus.

### C. Pensée

Tout, perception comme désir, s'ordonnant à la pensée, il est temps de s'intéresser à elle en tant que telle et de se poser la seule question qui vaille : *Qu'est-ce que la pensée elle-même ?* Pour y répondre, on s'appuiera sur l'analyse qu'en esquisse Descartes dans les *Méditations touchant la Philosophie Première dans lesquelles on prouve clairement l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme*, et plus particulièrement dans les deux premières <sup>187</sup>, consacrées précisément au " doute " et à " *la nature de l'esprit humain* ". Elles forment le début de la philosophie moderne : le renouveau de la philosophie en général.

"René Descartes est de fait le véritable initiateur de la philosophie moderne, en tant qu'il a pris le penser pour principe. Le penser pour lui-même est ici distinct de la théologie philosophante, qu'il met de côté ; c'est un nouveau sol. On ne saurait se représenter dans toute son ampleur l'influence que cet homme a exercé sur son époque et sur les temps modernes." (Hegel <sup>188</sup>)

Du système kantien par exemple, on a pu dire à juste titre : "ce système est l'accomplissement poussé à son extrême de la proposition cartésienne : *cogito ergo sum*" (Jacobi <sup>189</sup>). Plus près de nous le père de la phénoménologie transcendante se réclamera d'" un néo-cartésianisme " : "C'est par ailleurs, un fait considérable qu'en philosophie les *Méditations* aient fait époque, et cela de manière toute particulière, précisément en vertu de leur retour à l'*egocogito* pur. Descartes inaugure un type nouveau de philosophie." <sup>190</sup>

On prendra garde néanmoins à ne pas confondre renouvellement et rupture : tout re-nouveau authentique implique une véritable re-prise de, et donc un re-tour préalable à, la tradition. Re-venons donc à un Représentant de celle-ci, en procédant comme lui par étapes (soirées), six comme dans la *Genèse*, mais dont nous ne retiendrons ici que les deux premières, suffisantes à notre propos.

#### 1. Doute

Avec l'auteur des *Méditations* nous partirons du constat de la faillibilité ou fragilité de nos pensées ou connaissances acquises-antécédentes, celles-ci étant toutes sujettes à caution. Qu'on se souvienne des contes, des fables, des mythes, des interprétations historiques voire des théories « scientifiques » qui se sont trouvées infirmées ou relativisées au cours du temps. D'où la nécessité de remettre en cause ou en doute tous nos « acquis » et/ou les principes sur lesquels ils reposent : *Des choses que l'on peut révoquer en doute* (1<sup>ère</sup> Méditation), si l'on veut se prononcer de manière fondée sur l'essence (la vérité) de notre pensée ou savoir.

<sup>186</sup> P.E.M. in N.P.P. p. 295 ; A.P. ibid. ; Ap. p. 63 ; A.P.D.S. in T.P. ch. IV p. 37 et M., Ics I. pp. 66-67 et V. p. 98 ; cf. égal. I.P. 3<sup>ème</sup> Partie 23. p. 347

<sup>187</sup> Texte in *Méditations* I - II pp. 267-283

<sup>188</sup> H.Ph. Descartes p. 1384 ; cf. Introd. III. C. II. p. 210 ; L.L. 1831 pp. 80 et 86 et Schopenhauer, Q.R.P.R.S. § 7

<sup>189</sup> Lettre à G. Forster 20/12/1788 in W. III p. 518 (Leipzig 1812)

<sup>190</sup> M.C. Introd. 1. pp. 1-3 ; cf. égal. L.F.L.T. § 93 p. 306 ; Ph. Ière 1. 9<sup>è</sup> leç. et C.S.E.P.T. 16. et 73. p. 303

"Cen'est pas d'aujourd'hui que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'ai reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés ne saurait être que fort douteux et incertain; et dès lors j'ai bien jugé qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois dans ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues auparavant en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences." Tout en se débarrassant " de tant de doutes et d'erreurs ", on satisfera du même coup au désir de " la recherche de la vérité " et jettera " les fondements de la philosophie première " <sup>191</sup>, selon la terminologie aristotélicienne.

Un tel re-commencement radical ne requiert rien d'autre sinon une maturité, liberté, sérénité et un sérieux, en un mot une force d'esprit suffisante à sa réalisation.

" Mais cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr que je n'en pusse espérer d'autre après lui auquel je fusse plus propre à l'exécuter ; ce qui m'a fait différer si longtemps que désormais je croirais commettre une faute, si j'employais encore à délibérer le temps qui me reste à agir. Aujourd'hui donc que, fort à propos pour ce dessein, j'ai délivré mon esprit de toutes sortes de soins, que par bonheur je ne me sens agité d'aucunes passions, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions."

Point n'est besoin cependant de connaître les conditions exactes de vie de Descartes, contingentes par définition, pour pouvoir reprendre à son compte sa démarche. Les circonstances favorisant cette dernière varient selon les individus.

D'ailleurs la radicalité de la méthode / procédure cartésienne ne saurait faire oublier qu'elle fut déjà celle utilisée par Platon lorsqu'il s'interrogeait sur le commencement ou fondement de la connaissance et mettait en cause les opinions dominantes sur ce sujet dans le *Théétète*. Plus généralement le scepticisme ne forme-t-il pas la base de toute philosophie ?

" Aussi ce scepticisme peut-il être considéré comme le premier degré vers la philosophie (...) un *moment de la philosophie elle-même* " (Hegel).

En vérité il s'agit là de l'unique méthode possible, car, en matière de pensée ou science véritable, on ne doit rien présupposer mais au contraire re-penser tout ce qui a été déjà pensé, afin d'en vérifier la validité. Plus que d'une méthode, on parlera ici à bon droit d'un commencement absolu : la pensée se (re)pensant elle-même.

" Il a commencé par le commencement, par le penser comme tel ; c'est là un commencement absolu. Qu'il ne faille commencer que par le penser, c'est ce qu'il exprime en disant qu'il faut douter de tout." (idem)

Ce qui équivaut à " *vouloir purement penser* " (idem <sup>192</sup>). Descartes lui-même n'omettait pas de souligner le caractère « traditionnel » de sa méthode :

" méthode qui de vrai n'est pas nouvelle, n'y ayant rien de plus ancien que la vérité ".

Pour mener à bien le ré-examen du savoir acquis, il n'est nullement nécessaire d'en démontrer la fausseté complète, chose rigoureusement impossible, en l'absence d'un critère sûr de jugement, mais il importe seulement d'en montrer l'incertitude, car, en matière de vérité, on ne peut se contenter de probabilité ou de simple vraisemblance. Et, pour ce faire, il n'est pas non plus indispensable de s'assurer de la pertinence de toutes les connaissances particulières prises une à une, tâche proprement inachevable, vu leur nombre et leur constante augmentation, mais il convient de porter son regard sur leur(s) fondement(s) ou principe(s).

" Or, pour cet effet, il ne sera pas nécessaire que je montre qu'elles sont toutes fausses, de quoi peut-être je ne viendrais jamais à bout. Mais, d'autant que la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables qu'à celles qui me paraissent manifestement être fausses, ce me sera assez pour les rejeter toutes, si je puis trouver en chacune quelque raison de douter. Et pour cela il ne sera pas aussi besoin que je les examine chacune en particulier, ce qui serait d'un travail infini ; mais parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice du savoir, je m'attaquerai d'abord aux principes sur lesquels toutes nos anciennes opinions étaient appuyées."

<sup>191</sup> D.M. 1<sup>ère</sup> et 4<sup>ème</sup> parties, pp. 128 et 147 et *Méditations* Préface ; cf. égal. R.D.E. VIII pp 63-64 et R.V. p. 888

<sup>192</sup> R.S.Ph. p. 52 - H.Ph., Le Scepticisme, p. 776 ; Descartes p. 1389 et E. I. C.P. §78 ; cf. Cours Introd. g<sup>ale</sup> 1.

De la solidité ou fragilité de ce(s) dernier(s) dépend le sort du reste.

Or la source de nos « certitudes » ou « opinions » premières sont sans conteste nos sens, base et moyen de toutes nos acquisitions. Toute connaissance semble en effet provenir directement de notre contact sensible (percevoir) des choses ou indirectement, via l'ouï-dire, du contact éprouvé par d'autres hommes <sup>193</sup>. Transformant ce commencement chronologique et la conviction qui l'accompagne en fondement logique et en credo sur l'origine du savoir, l'empirisme moderne interprétera même la pensée ou la science comme une copie des sens. Il est vrai que le sensualisme antique l'avait précédé dans cette voie.

" Selon ce qui pour le moment est évident à mes yeux, la connaissance n'est pas autre chose que la sensation." (Platon<sup>194</sup>)

" Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été premièrement dans le sens ".

Mais c'est précisément cette pseudo évidence que Descartes va critiquer, montrant, après Platon et avant Kant, qu'on ne saurait trouver la moindre certitude dans le sensible, les sens ou plutôt "les jugements"<sup>195</sup> qui s'étaient sur eux –car en eux-mêmes ceux-ci n'« affirmant » rien, ne peuvent énoncer ni le véridique ni le faux : " Dans les sens il n'y a point de jugement, ni vrai ni faux." (Kant<sup>196</sup>)- étant sujets à illusion ou tromperie. Et il suffit que nous ayons été victimes, ne fût-ce qu'une fois, d'une illusion sensorielle, pour que l'on devienne circonspect et que l'on s'abstienne d'accorder un total crédit aux sens.

**" Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens ou par les sens ; or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés."**

Ce qui est déjà arrivé à tout un chacun, soit lorsqu'il « voit » le soleil se lever, soit quand il « perçoit » courbé un bâton plongé dans l'eau, soit encore pendant qu'il « sent » différemment une seule et même chose pour peu que sa position par rapport à elle varie.

" Mais par après, plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avais ajoutée à mes sens ; car j'ai observé plusieurs fois que des tours qui de loin m'avaient semblé rondes, me paraissaient de près être carrées, et que des colosses élevés sur les plus hauts sommets de ces tours me paraissaient de petites statues à les regarder d'en bas, et ainsi, dans une infinité d'autres rencontres, j'ai trouvé de l'erreur dans les jugements fondés sur les sens extérieurs ; et non pas seulement sur les sens extérieurs, mais même sur les sens intérieurs : car y a-t-il chose plus intime ou plus intérieure que la douleur ? et cependant j'ai autrefois appris de quelques personnes qui avaient les bras et les jambes coupés, qu'il leur semblait encore quelquefois sentir de la douleur dans la partie qu'ils n'avaient plus ; ce qui me donnait sujet à penser que je ne pouvais aussi être entièrement assuré d'avoir mal à quelqu'un de mes membres, quoique je sentisse en lui de la douleur."<sup>197</sup>

Il est donc exclu de prétendre fonder une pensée solide / véritable sur une base aussi fragile. En dépit de son anti-cartésianisme déclaré, Voltaire ne dira pas autre chose dans *Micromégas*.

Pourtant, serait-on -le bon sens / le sens commun- tenté d'objecter, si le doute est licite lorsque les sens nous présentent des choses « éloignées », il serait tout à fait illicite quand ceux-ci nous confrontent à des choses « proches », telle notre situation présente.

**" Mais peut-être qu'en outre que les sens nous trompent quelquefois touchant des choses fort peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre néanmoins beaucoup d'autres desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen, par exemple, que je suis ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature."**

Le doute méthodique s'arrêterait et devrait s'incliner devant de telles « évidences » ou certitudes immédiates qui s'ancreraient bien dans le sensible.

A moins de déraisonner et de ressembler aux fous qui se prennent pour ce qu'ils ne sont pas (des pauvres types qui s'imaginent être rois), mélangeant constamment l'être avec le non-être

<sup>193</sup> *Méds.* Dédicace p. 259 et *E.B. Méd.* I p. 1355

<sup>194</sup> *Théétète* 151 e

<sup>195</sup> *D.M* 4<sup>e</sup> partie p. 151 et *Méditation* 3<sup>e</sup> pp. 286 et 292 ; cf. égal. *Principes* 1<sup>ère</sup> partie 76.

<sup>196</sup> *C.R.P.* D. tr. Introd. p. 303 ; cf. Aristote, *Méta.* E 4 1027 b 25; Spinoza, *P.M.* VI p. 261 et Leibniz, *E.T.* p. 91

<sup>197</sup> *Méditation* 6<sup>e</sup> p. 322 ; cf. égal. Platon, *Rép.* X 602 c

ou sa simple représentation, il nous faudrait admettre un certain nombre de vérités premières indéniables ou irréfutables, d'origine sensorielle.

" Une folie est une illusion consistant à considérer la simple représentation d'une chose comme équivalente à cette chose elle-même." (Kant<sup>198</sup>)

Seules ces dernières nous prémuniraient contre l'extravagance de la folie et préserverait ainsi le bon sens ou la saine raison.

**" Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps soient à moi ? si ce n'est peut-être que je me compare à certains insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus, ou s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre. Mais quoi ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples."**

Le scepticisme trouverait donc sa limite dans l'évidence ou la « normalité » sensible, imperméable uniquement à des sujets anormaux ou dérangés.

Toutefois rien, en droit, ne sépare des autres hommes les « fous » dont " *la faculté de penser ... est, non pas à la vérité éteinte, mais troublée* " <sup>199</sup>. Nous-mêmes n'avons-nous pas aussi tendance, au moins en rêve -" cette inoffensive psychose " comme l'appellera Freud<sup>200</sup>-, à nous attribuer des qualités que nous n'avons pas et partant à identifier le réel ou le vrai avec la « chimère » ou l'in vraisemblable, et cela toutes les nuits, quand bien même nous ne nous souviendrions pas toujours de nos songes ?

" Les rêves (dont le sommeil n'est jamais exempt, bien que l'on s'en souvienne rarement) " (Kant<sup>201</sup>).

Partant l'objection commune de l'évidence opposée à la folie ne tient pas.

**" Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables que ces insensés lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer la nuit que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit !"**

Rétorquera-t-on qu'une différence de taille demeure entre nous -êtres « normaux »- et les insensés -« anormaux »-, car, alors que ceux-ci rêvent debout : à l'état de veille, nous ne rêverions que pendant le sommeil ? Encore faudrait-il pour que cette réserve soit opérante que l'on puisse discriminer de façon claire et distincte la pensée diurne et la pensée nocturne ou onirique, c'est-à-dire que l'on ait au préalable répondu à la question somme toute banale et qui fait l'ordinaire de moult comédies :

"N'avez-vous jamais ouï ce mot d'étonnement dedans les comédies : *Veillé-je, ou si je dors ?* Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continu, et que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n'est pas faux, aussi bien maintenant comme lorsque vous dormez ? " <sup>202</sup>

Certains, y compris Hegel, peuvent bien moquer une telle interrogation<sup>203</sup>, il n'en demeure pas moins vrai qu'au niveau représentatif, le seul auquel nous nous situons pour l'instant, nulle frontière ou ligne de partage fixe ne séparant la perception et les illusions oniriques, qui peuvent après tout se dérouler aussi bien en plein jour, la question se pose légitimement.

Or, quelle que soit là encore l'évidence dont se pare la réponse commune à cette question et qui consiste à renvoyer sa solution à l'immédiateté sensible, le sens tactile ou la sensation de douleur essentiellement, force est de remarquer que ceux-ci se retrouvant dans le rêve, il ne saurait y avoir de réponse immédiate et tranchée à la perplexité suscitée par les " *songes* ", les rêves " éveillés " ou les " rêveries du jour " qui ne se distinguent pas fondamentalement mais seulement par degrés des autres formes de représentation, diurnes ou nocturnes.

<sup>198</sup> *Religion lim. sple raison* 4<sup>e</sup> partie 2<sup>e</sup> sec. p. 221

<sup>199</sup> *Méds. 4<sup>e</sup> Réps.* p. 447

<sup>200</sup> *Nouvelles conférences sur la psych.* 1<sup>ère</sup> c. p. 23 ; cf. égal. Leibniz, *N.E.* II. XX. § 1 p. 136

<sup>201</sup> *C.F.J.* § 67 p. 198

<sup>202</sup> *R.V.* p. 889 ; cf. égal. Platon, *Théétète* 158 bc et Schopenhauer, *M. V. R. I.* 5. pp. 41-43

<sup>203</sup> cf. Aristote, *Méta.* Γ. 6. 1011a5 et *Protr.* 97. ; Spinoza, *T.R.E.* §50 et Hegel, *E.* § 398R. ; vide Cours Introd. g<sup>ale</sup> 3. A. p. 29

Au point qu'il n'est nullement saugrenu de les confondre.

**" Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier ; que cette tête que je branle n'est point assoupie ; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cettemainet quejelasens : ce qui arrive dans le sommeil ne me semble point si clair et si distinct que tout ceci. Mais en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir souvent été trompé en dormant par de semblables illusions ; et en m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices certains par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors."**

La bizarrerie ou fantaisie, toute relative au demeurant, de nos rêves ne peut aller jusqu'à la rupture avec les idées claires et distinctes, pas toujours néanmoins, de nos pensées ordinaires.

Sauf à admettre une solution de continuité dans notre vie psychique, ce qui reviendrait à diviser notre psychisme en deux, avec toutes les inconséquences logiques d'une telle postulation, on ne séparera pas nos différentes représentations. Comment comprendrait-on autrement l'origine de nos pensées oniriques et surtout leur sens, étant entendu que c'est le même sujet qui « rêve » et qui interprète celles-ci, ce qu'il serait dans l'incapacité la plus totale de faire, s'il n'y avait entre elles et celles qu'il a éveillé le moindre lien ? Rien n'autorise à marquer une césure entre les deux et tout conduit plutôt à les rapprocher ; et si l'on qualifie volontiers les premières d'illusoires, on n'hésitera pas à en faire de même pour les secondes. L'incertitude sensible des unes marque aussi de plein droit les autres.

" Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes."<sup>204</sup>

Pascal répétera l'argumentaire cartésien, tout en le poussant plus loin :

" Personne n'a d'assurance, hors de la foi, s'il veille ou s'il dort, vu que durant le sommeil on croit veiller aussi fermement que nous faisons ; ... qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller n'est pas un autre sommeil un peu différent du premier dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir ? ... Enfin, comme on rêve souvent qu'on rêve, entassant un songe sur l'autre, ne se peut-il faire que cette moitié de la vie où nous pensons veiller est elle-même un songe sur lequel les autres sont entés, dont nous nous éveillons à la mort, pensant laquelle nous avons aussi peu les principes du vrai et du bien que pendant le sommeil naturel ; ces différentes pensées qui nous agitent n'étant peut-être que des illusions, pareilles à l'écoulement du temps et aux vains fantômes de nos songes ?"<sup>205</sup>

Calderon l'avait déjà illustré dans son célèbre drame métaphysique *La vie est un songe*. Quant à Freud, auquel on fait dire généralement le contraire, il ne contredira nullement Descartes sur ce point, dès lors qu'il pose expressément l'unité des scènes réelles et rêvées.

" Le rêve continue les émotions et les intérêts de la vie éveillée " (Freud<sup>206</sup>).

Finalement tout le champ du sensible, y compris le domaine de l'« évident », peut être soumis au doute méthodique et tenu pour une possible illusion : un « jeu » de notre imagination.

**"Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités, à savoir que nous ouvrons les yeux, que nous branlons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont que de fausses illusions, et pensons que peut-être nos mains ni tout notre corps ne sont pas tels que nous les voyons."**

L'empirisme, qui se révèle n'être que la systématisation du sens commun, soit d'une position pré-philosophique, se trouve ainsi débouté de toute prétention à fonder une pensée vraie.

Reste à se demander à quoi correspondent au juste nos images ou représentations sensibles des choses, car, feintes (imaginaires) ou réelles (vraies), elles sont bien des re-présentations et ont forcément un corrélat ou un modèle qui ne peut, semble-t-il, être lui-même que réel ou véritable, sinon elles ne représenteraient rien du tout.

**" Toutefois il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil sont comme des tableaux et des peintures qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable, et qu'ainsi, pour le moins, ces choses générales, à savoir des yeux, une tête, des mains et tout un corps, ne sont pas des choses imaginaires, mais réelles et existantes."**

<sup>204</sup> T.H. p 870 ; *Lettre à Balzac* 15 avril 1631 p. 941 et D.M. 4<sup>ème</sup> partie p. 147 ; cf. égal. P.A. 1<sup>ère</sup> p. arts. 21 et 26

<sup>205</sup> *Pensées* 434 Br. ; cf. égal. 386 ; Descartes, *Méds. 5<sup>e</sup> Réps.* p. 484 et Spinoza, *Éth.* II. XLIX. Sc. pp. 408-409

<sup>206</sup> *L'interprétation des rêves* chap. VII. V. p. 500

Faute de référent objectif quelconque, l'imagination sombrerait en effet dans un artifice ou une extravagance tels que nul, pas même celui qui l'aurait produit, n'y reconnaîtrait quoi que ce soit. La pure fiction ne figurerait rien et équivaldrait alors à du néant.

A vrai dire une peinture, fût-elle la plus étrange, extraordinaire, fantastique ou «surréaliste», dès lors qu'elle donne ou figure quelque chose à voir, recourt nécessairement à des éléments objectifs ou véritables, ne serait-ce que les lignes ou les couleurs dont use le peintre.

**" Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des figures bizarres et extraordinaires, ne peuvent toutefois leur donner des formes et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un certain mélange et composition des membres de divers animaux ; ou bien si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau que jamais on n'ait rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes à tout le moins les couleurs dont ils les composent doivent-elles être véritables."**

Du seul imaginaire subjectif de l'artiste, parfaitement vide au point de départ, ne saurait surgir la moindre forme identifiable. On ne crée rien à partir de rien (*ex nihilo nihil*). L'imagination combine ou compose certes de différentes façons / manières (arts) des éléments, elle ne forge pas de toutes pièces ceux-ci.

Pareillement nos images mentales, pour illusoire qu'elles puissent être, requièrent des bases sur lesquelles se construit tout leur contenu. Que sont après tout les formes complexes de notre perception ordinaire (corps, yeux, tête etc.) sinon la combinaison de quelques formes " plus simples et plus universelles qui sont vraies et existantes " ? Et dans la mesure où les conditions générales de la représentation des phénomènes pour nous sont " l'espace et le temps " (Kant<sup>207</sup>), ce sont les catégories spatio-temporelles qui formeraient le soubassement de toute pensée et/ou réalité. "Figure"(quelle ?), "grandeur" (combien ?), "nombre", "lieu" (où ?) et "temps" (quand ?), tels seraient les ultimes composants / éléments de toute représentation et qui échapperaient eux au doute.

Ces catégories elles-mêmes appartenant à la mathématique, celle-ci constituerait un roc indestructible, ses propositions demeurant invariables, nonobstant le changement d'état du sujet qui les profère : « 2 et 3 [font] ... 5 » reste vrai le jour (veille) comme la nuit (songe).

**" C'est pourquoi peut-être que de là nous ne concluons pas mal si nous disons que la physique, l'astronomie, la médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent des choses composées, sont fort douteuses et incertaines, mais que l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable ; car soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas possible que des vérités si claires et si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude."**

En dernière instance toute vérité se réduirait aux certitudes arithmétiques ou géométriques, les seules qui soient pleinement indubitables.

Le nom même de mathématique est de ce point de vue symptomatique. Dérivé du grec *mathesis* signifiant apprentissage ou savoir, il désigne la connaissance méthodique en général, c'est-à-dire de la science n tant que telle.

" Le terme de mathématique signifie simplement science ".

Et outre qu'elle fournit aux autres sciences, la physique en particulier, les « outils » de leur scientificité (nombres, équations, fonctions etc.), n'est-elle pas la science la plus assurée, cohérente et démonstrative, non soumise en tout cas à la divergence des interprétations ?

" Entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n'y en a que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes ".

En s'appuyant sur elle on pourrait rebâtir tout l'édifice de la pensée ou du savoir et réaliser le projet des *Méditations* : " établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences, ",

<sup>207</sup> C.R.P. Esthétique transc. § 1<sup>er</sup> p. 83



la Philosophie trouvant alors sa vérité dans la Mathématique, plutôt que dans la Métaphysique, discipline en proie à de sempiternelles « disputes ».

Pourtant il s'en faut que les objets et les raisonnements mathématiques soient infaillibles. Quelle garantie avons-nous après tout de leur validité ? Les premiers (les objets), en dépit de leur idéalité, n'en forment pas moins des schèmes spatio-temporels, c'est-à-dire des entités représentables et/ou visibles : figures ou quantités tracées sur le papier ou le tableau ; en tant que tels ils tombent sous le coup du doute frappant le sensible dans son ensemble. A l'instar des choses perçues, ils pourraient n'être que des "fictions" / conventions sans consistance.

Quant aux seconds (les raisonnements), quelle que soit leur rigueur, faute de porter sur des objets assurés, ils ne peuvent être qu'hypothétiques, leur validité étant suspendue à celle- des êtres dont ils parlent. Seule l'admission du système de numération décimal m'autorise à affirmer que « 2 et 3 font 5 » ; hors cette postulation, cette proposition perd tout sens.

" Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été fait et créé tel que je suis. Or que sais-je s'il n'a point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie le sentiment de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois ? Et même comme je juge quelquefois que les autres se trompent dans les choses qu'ils pensent le mieux savoir, que sais-je s'il n'a point fait que je me trompe aussi toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela ?"

La vérité mathématique ne saurait donc prétendre incarner la forme absolue /suprême du Vrai.

Si "triangle" alors "les trois angles sont égaux à deux droits". Mais rien ne prouve qu'un "triangle rectiligne"<sup>208</sup> existe vraiment. A vrai dire un tel triangle n'a de signification que dans le cadre conventionnel de la géométrie euclidienne ; les démonstrations le concernant n'ont donc plus cours, lorsqu'on abandonne celui-là et que l'on établit d'autres conventions, forgeant du même coup d'autres géométries : des géométries non-euclidiennes. Et bien que ces différentes géométries aient un rapport entre elles, aucune, pas même la pan-géométrie de Riemann qui les englobe toutes, ne justifie ses prémisses et ne se passe d'axiomes : propositions admises.

Par sa "fable" -"le recours à Dieu" (Husserl)- d'"un Dieu qui peut tout", y compris tromper les hommes, -et il ne peut s'agir que d'une fable, toute existence réelle externe à notre représentation ayant été mise en doute-, ou par sa " fiction " (idem<sup>209</sup>) d'un "mauvais génie", Descartes anticipe la boutade -mais est-ce seulement une boutade ?- :

" Les mathématiques sont une étude où l'on ignore de quoi on parle et où l'on ne sait pas si ce qu'on dit est vrai." (Russell<sup>210</sup>)

Pour le dire en termes à la fois platoniciens et modernes, la mathématique est une science hypothético-déductive/axiomatique et non une pensée/science absolue<sup>211</sup>.

On conclura qu'aucune vérité scientifique, physique ou mathématique, ne résiste au Doute et qu'en conséquence il est légitime d'appliquer ce dernier à toutes nos pseudo-évidences ou vérités antérieures. C'est là d'ailleurs le seul moyen, rappelons le, de rechercher la Vérité.

" Mais enfin je suis contraint d'avouer qu'il n'y a rien de tout ce que je croyais autrefois être véritable dont je ne puisse en quelque façon douter ; et non point par inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées ; de sorte que désormais je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher d'y donner créance qu'à ce qui serait manifestement faux, si je veux trouver quelque chose de certain et d'assuré dans les sciences."

<sup>208</sup> *Princ.* 4<sup>e</sup> partie 206. ; *Règles* IV p. 50 ; *D.M.* 2<sup>ème</sup> partie p. 138 et *Méd.* 2<sup>nde</sup> p. 274 et 5<sup>ème</sup> pp. 311 312

<sup>209</sup> *C.S.E.P.T.* Append. VI aux §§ 16 et suiv. p. 445 et *I.D.P.* I 4<sup>e</sup> sec. chap. II § 145 p. 484

<sup>210</sup> *Mystique et Logique* p. VII (Payot) ; vide Cours I. 1. Mathématique II. 3. p. 50

<sup>211</sup> cf. Platon, *Rép.* VI 510b-511b ; VII 531d ; 533bc ; *Ménon* 86e (cf. égal. Aristote, *Physique* II. 9. 200 a 17) et Leibniz, *N.E.* IV. XI. § 14 p. 395

On mesure le caractère « révolutionnaire » de la démarche cartésienne : elle s'attaque non seulement à nos certitudes sensibles communes, mais aussi à tous les présupposés, pour ne pas dire, les préjugés « scientifiques ».

Malgré notre conviction familière en l'existence et la vérité du monde tel qu'il nous apparaît, on s'évertuera à suspendre tout jugement sensible sur lui. On ne craindra pas de voir ce doute purement heuristique s'étendre à la vie pratique et rendre impossible l'action, qui elle se déroule inévitablement dans la sphère de la probabilité ou du risque mais probabilité que l'urgence ne permet pas de résoudre totalement et qu'il faut pourtant savoir trancher, lorsque les circonstances l'imposent, autant dire toujours.

" Dans la vie commune, nous sommes obligés de suivre le plus vraisemblable, mais dans nos spéculations, c'est la vérité qui importe." (Spinoza<sup>212</sup>)

L'on empruntera et prolongera ainsi résolument notre cheminement vers la vérité, sans nous soucier de ses effets pragmatiques éventuels.

**"le droit chemin qui le [le jugement] peut conduire à la connaissance de la vérité ... puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître."**

En matière de connaissance, de pensée ou de savoir en effet, le radicalisme sceptique ou la suspension de jugement –l' " epokhé " (Sextus Empiricus) : " cette « mise entre parenthèses » du monde objectif " (Husserl)<sup>213</sup> - à l'endroit de toute extériorité s'avère l'unique méthode épistémologique praticable.

**" Je supposerai donc, non pas que Dieu, qui est très bon et qui est la souveraine source de vérité, mais qu'un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, a employé toute son industrie à me tromper ; je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons, et toutes les autres choses extérieures, ne sont rien que des illusions et rêveries dont il s'est servi pour tendre des pièges à ma crédulité ; je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang ; comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses ; je demeurerai obstinément attaché à cette pensée ; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement. C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne recevoir en ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer."**

"Un doute si général" est certes "si peu battu et si éloigné de la route ordinaire" qu'il paraîtra absurde, extravagant ou pour le moins léger " et pour ainsi dire métaphysique " au commun. Le philosophe lui-même ne considérera-t-il pas, à la fin de ses *Méditations*, " tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules, particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil "<sup>214</sup> ? Tel est néanmoins le prix à payer à une Pensée qui ose aller jusqu'au bout d'elle-même.

La difficulté voire l'aspect désespérant d'un tel projet - " montée rude et escarpée " signalait déjà Platon dans l'allégorie de la caverne-, nous le fait souvent abandonner au profit de nos convictions ordinaires qui présentent l'avantage de nous procurer un certain repos. De sorte que, comme les prisonniers platoniciens, nous contribuons à notre propre illusion<sup>215</sup>.

**" Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire ; et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint de se réveiller, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longtemps abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui auraient à succéder à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées."**

<sup>212</sup> Lettre LVI à H. Boxel p. 1246

<sup>213</sup> Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhon.* I. IV. p. 159 et Husserl, *Méditations cartésiennes* 1<sup>ère</sup> Méd. 8. pp 17-18

<sup>214</sup> *Abrégé des Méd.* p. 262 ; *Préface* ; *Méd.* 3<sup>ème</sup> p. 286 et 6<sup>ème</sup> p. 334

<sup>215</sup> cf. *Rép.* VII. 515 e et *Phédon* 82 e

Quoiqu'il en soit de son coût, ce chemin s'impose à quiconque entend penser authentiquement et / ou philosopher vraiment. Il va d'ailleurs de lui-même nous permettre de dépasser le doute et nous conduira à la position de l'indubitable dans la Méditation 2<sup>nde</sup>.

## 2. « *Cogito* »

La Méditation seconde, intitulée *De la nature de l'esprit humain, et qu'il est plus aisé à connaître que le corps*, démontre qu'il n'est point besoin d'autre chose que le Doute, c'est-à-dire l'examen (*skepsis*) ou le Penser, pour atteindre le Vrai qui se trouve donc du côté de l'esprit et non du corps. Elle commence naturellement par le rappel du résultat « dramatique » de la Première Méditation : le caractère dubitable de toutes nos connaissances acquises. Faute de point d'appui solide, la pensée ne peut faire fond sur rien et semble donc condamnée à ne pouvoir se fixer / prononcer sur quoi que ce soit.

**" La méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre ; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus."**

Ne risque-t-on pas alors de connaître le sort de ceux qui jamais "ne trouvent ni terre solide qui les supporte, ni eau qui leur permette de nager (*instabilis tellus, innabilis unda*)" (Kant<sup>216</sup>) ? Pascal en tout cas le pensera et s'arrêtera là.

" Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte ; et si nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous."<sup>217</sup>

Sauf à nous dédire, il nous faut néanmoins poursuivre dans la même voie, celle de la remise en cause ou du scepticisme radical, jusqu'à ce que nous puissions conclure soit par une certitude indiscutable, soit par une incertitude totale.

**" Jem'efforcera néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux ; et je continuerai toujours dans ce chemin jusqu'à ce que j'ai rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'ai appris certainement qu'il n'y a rien au monde de certain."**

Car, si pour rebâtir le monde physique, on n'a besoin que d'un point fixe, pour reconstruire celui de la pensée, il n'est requis qu'un principe certain, vu sa nature systématique.

**" Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût ferme et immobile : ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable."**

Or c'est à une conclusion apparemment entièrement négative qu'aboutit l'examen sceptique de la 1<sup>ère</sup> Méditation, puisque, outre les représentations sensibles, dont il invalide l'objectivité, il relativise également les catégories mathématiques, montrant leur caractère conventionnel. La pensée se réduirait-elle à l'énoncé de sa propre vacuité et à la négation de toute objectivité, le scepticisme s'avérant ainsi son premier et dernier mot ?

**" Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable ? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain."**

Mais cette conclusion est-elle si négative que cela ? En affirmant l'« indécidabilité » du monde physique et des propositions mathématiques ne présuppose-t-on pas en même temps la « réalité » ou vérité de l'Instance transmondaine-métaphysique, l'Âme ou le Sujet qui prononce cette indécidabilité même ? Le négatif se transmue ainsi directement en positif.

<sup>216</sup> C.R.P. *Méthod.* transc. chap. I. 1<sup>ère</sup> sec. p. 555 ; cf. égal. Descartes, *R.V.* p. 890

<sup>217</sup> *Pensées* 72 éd. Br.

Et de fait on peut bien douter de tout : de l'existence des choses matérielles et de la consistance des normes mathématiques, sauf de l'être du sujet doutant / pensant lui-même.

" Tant s'en faut, j'étais sans doute, si je me suis persuadé ou seulement si j'ai pensé quelque chose. ... De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition : Je suis, j'existe est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit."

Loin de s'abîmer dans le néant, le scepticisme, poussé à son terme, conduit à son propre dépassement et à la position d'une vérité : " Je doute...ou...Je pense " (*Recherche de la Vérité*). La *négation* ou la mise entre parenthèses de toute réalité objective (*ob-jectum*) déterminée revient à l'*affirmation* ou la mise en valeur de l'acte même de penser ou du sujet (*sub-jectum*) pensant soit de l'« âme », terme que l'on entendra ici, conformément à la lettre cartésienne, uniquement par op-position, différenciation ou " dis-tinction...[du] corps (de l'homme) ". Pour sortir du doute, point n'est besoin de recourir à une vérité externe. Le doute lui-même, c'est-à-dire l'examen (*skepsis*) ou le penser, suffit pour atteindre le Vrai.

Le *cogito*, plus célèbre dans sa formulation du *Discours* et des *Principes*: "*Je pense, donc je suis*", qui a l'avantage de nouer clairement et explicitement pensée et être, constitue la première certitude/vérité absolue recherchée et partant "le premier principe" de la philosophie - "le premier principe est *que notre Âme existe*" - dont dépendent toutes les (autres) vérités.

" Et remarquant que cette vérité : *Je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais le recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais."<sup>218</sup>

D'autres, les post-kantiens en particulier, reprendront à leur compte le même point de départ : "La première proposition est celle du Moi." (Fichte<sup>219</sup>)

Plus près de nous, Husserl adossera également sa *Phénoménologie* au *Je transcendantal*.

A vrai dire ce principe ne s'oppose pas extérieurement aux suppositions sceptiques, puisqu'il se déduit de celles-ci. L'authentique démarche philosophique n'est point contraire au scepticisme mais s'identifie au "scepticisme s'accomplissant" (Hegel) et signifie "l'unité de la *pensée* ou *subjectivité* et de l'*être* ou de l'*objectivité*". Tels sont "les premiers mots" (idem) pleins de la pensée cartésienne, et, au-delà, de toute pensée véritable, dès lors qu'elle se comprend elle-même. Encore faut-il les entendre correctement eux-mêmes, si l'on veut avoir quelque chance d'atteindre cette juste compréhension de la pensée et échapper ainsi "aux plus graves malentendus ... à la troublante équivoque " (idem<sup>220</sup>) dont le Moi est l'objet.

Absolument premier, le *Cogito* ne doit s'appuyer sur aucune vérité dont il serait dérivé. On se gardera de l'assimiler à un syllogisme dont le *Je pense* serait une des prémisses et le *Je suis* la conclusion, car il manquerait alors "cette majeure : *Tout ce qui pense est ou existe*"<sup>221</sup> dont la validité ne saurait être établie, l'existence de toute chose ou être ayant été mise en doute. Le lien ici affirmé ne peut être qu'immédiat ou intransitif.

" A l'égard toutefois de ce principe : *Je doute, je pense, donc je suis*, il faut noter avant tout que cette affirmation n'est pas un syllogisme dont on aurait omis la majeure. Car, si c'était un syllogisme, les prémisses devraient être plus claires et mieux connues que la conclusion même *donc je suis* ; et par conséquent, *je suis* ne serait pas le premier fondement de toute connaissance ; d'ailleurs cette conclusion ne serait pas certaine, car sa vérité dépendrait de prémisses universelles que notre auteur a depuis longtemps révoquées en doute. Ainsi ce *je pense, donc je suis* est une proposition unique équivalente à celle-ci : *je suis pensant*." (Spinoza<sup>222</sup>)

<sup>218</sup> R.V. p. 898 ; D.M. 4è p. ; P.P. L.-P. p. 563, 1ère p. 7 et L. à Clerselier 06 ou 07/46 ; cf. égal. R.D.E. XII p. 83

<sup>219</sup> *Méditations personnelles sur Philo. élém.* 1ère par. 1 ; cf. égal. Schelling, *Du Moi comme Principe de Philo., ou sur l'Inconditionné dans le savoir humain* et *Syst. Idéal. transc.* Introd. I. Déd. Principe Eclair. p. 149

<sup>220</sup> *Phén. E.* Introd. p. 69 ; E. I. §. 64 R. ; *H. Ph.* Introd. III. C. II. p. 222 et *S.L.* I. pp. 66 - 67

<sup>221</sup> *Méditations*, Rép. 2ndes objections p. 376

<sup>222</sup> *Principes de la philo. de Descartes* 1ère partie Introd. pp. 156-157 ; cf. égal. Fichte, *Les Principes de la D.S.* 1ère partie § 1.10. p.23 ; Hegel, E. I. § 64 R. p.329 ; *Ph.H.* IV.3.2.b. p.915 (Lasson) ; *H.Ph.* Descartes p. 1396

C'est pourquoi, tout en écrivant *Je pense, donc je suis*, on n'oubliera pas que le « donc » est à prendre au pied de la lettre, c'est-à-dire comme une conjonction de coordination, mais qui ne conjoint point deux termes étrangers l'un à l'autre et n'a partant aucune valeur de consécution ou de subordination couramment entendus, sa suppression dans les *Méditations* en témoigne. Aussi on assimilera le *Cogito* plutôt à une " connaissance intuitive " ou à une intuition.

" Ainsi chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense ".

Toutefois il importe de prendre garde au sens ici en cause " du mot *intuition* "<sup>223</sup>.

En aucun cas on ne saurait en effet accorder à Kant que le Je pense relève de l'intuition empirique ou sensible et non du concept et qu'il se borne à constater et nullement à fonder l'existence du sujet de la pensée.

" Le « je pense » est, comme on l'a déjà dit, une proposition empirique et renferme la proposition « j'existe ». Mais je ne puis pas dire : tout ce qui pense existe ; car alors la propriété de la pensée ferait de tous les êtres qui la possèdent autant d'êtres nécessaires. Mon existence ne peut donc pas non plus être considérée, ainsi que Descartes l'a cru, comme déduite de la proposition « je pense » (puisque autrement il faudrait supposer avant elle cette majeure : tout ce qui pense existe), mais elle lui est identique. Cette proposition exprime une intuition empirique indéterminée, c'est-à-dire une perception (ce qui prouve par conséquent que déjà la sensation, qui appartient à la sensibilité, sert, de fondement à cette proposition d'existence) ; (...) L'existence n'est donc pas ici une catégorie, celle-ci se rapportant toujours non à un objet d'une manière indéterminée, mais à un objet dont on a un concept et dont on veut savoir s'il existe ou non en dehors de ce concept."

Le passage ou l'unification entre le concept et l'être serait d'ailleurs, d'après l'auteur de la *Critique*, rigoureusement impossible, ce qui est pour le moins curieux, émanant du penseur de la *Révolution copernicienne* en philosophie qui subordonne justement le second au premier.

La démonstration cartésienne reviendrait donc à une vaine tautologie : elle répéterait ce que l'expérience nous enseignerait déjà, que nous sommes des êtres pensants, ni plus ni moins que bipèdes ou omnivores, sans qu'il suive de là une quelconque réalité ou vérité absolue de la pensée en tant que telle.

"Le prétendu raisonnement cartésien *cogito, ergo sum*, est dans le fait tautologique, puisque le *cogito (sum cogitans)* exprime immédiatement la réalité."

Tout au plus soulignerait-elle l'identité formelle ou vide de la pensée elle-même et ne saurait en aucun cas former le point de départ assuré d'une connaissance véritable.

" La pensée, prise en elle-même, n'est que la fonction logique (...) Dans la conscience que j'ai de moi-même dans la pure pensée, je suis l'être même ; mais par là rien de cet être ne m'est encore donné à penser."<sup>224</sup>

Pour qu'un savoir réel commence, la pensée devrait sortir de son face à face ou soliloque purement intérieur, ce qui ne pourrait se faire qu'en recourant à l'expérience, soit un rapport à un donné extérieur. La tentative cartésienne procéderait finalement d'un leurre ou d'une illusion fort ancienne / primitive : la croyance en la toute puissance de la pensée, selon laquelle il suffirait d'invoquer les êtres pour les faire apparaître.

Mais si tel était effectivement le cas, si le *cogito* pouvait faire l'objet d'un simple constat sensible immédiat, comme l'avaient déjà envisagé tous les objecteurs empiristes de Descartes, Hobbes et Gassendi en particulier, il serait équivalent à n'importe quel fait ou représentation physique ou psychologique tel que " Je me promène, donc je suis ", dans lequel un sujet particulier est censé accomplir un acte non moins particulier, et tomberait sous le coup du doute de la *Première Méditation*. Il perdrait du même coup la valeur de nécessité que lui attribue l'auteur des *Méditations*<sup>225</sup>. Ce dernier se serait-il contredit à ce point ? Il suffit de s'arrêter avec lui sur la signification du *Je* ici en cause, pour voir qu'il n'en est rien.

<sup>223</sup> *Lettre à Silhon* mars ou avril 1648 pp. 1300-1301 et *R.D.E.* III p. 44 ; cf. Husserl, *I.D.P.* I § 137 p. 463

<sup>224</sup> *C.R.P.* Dial. tr. L. II. chap. I. pp. 351-352 n. 1., 355 et *Paralog.* (1<sup>ère</sup> éd.) p. 666 ; cf. égal. *Op. post.* 17. p. 157

<sup>225</sup> cf. *Principes* 1<sup>ère</sup> partie 9.

**" Mais je ne connais pas encore assez clairement quel je suis, moi qui suis certain que je suis ; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne pas prendre imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant."**

Usuellement on entend par *Moi* le mixte individuel composé par certains traits physiques (organes), des fonctions physiologique (nutrition, locomotion etc.) et des facultés psycho-physiques (sensations, pensée), elles-mêmes rapportées à des centres et mécanismes matériels (cellules, neurones, influx etc.). Dans une telle perspective, l'âme elle-même est forcément prise pour une substance corporelle, si tenue soit-elle.

**" Je me considérais premièrement comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps. Je considérais, outre cela, que je me nourrissais, que je marchais, que je sentais, que je pensais, et je rapportais toutes ces actions à l'âme ; mais je ne m'arrêtais point à penser ce que c'était que cette âme, ou bien si je m'y arrêtais, je m'imaginai qu'elle était quelque chose d'extrêmement rare et subtil, comme un vent, une flamme ou un air délié, qui était insinué et répandu dans mes plus grossières parties."**  
C'est dire que " le mot Âme est équivoque " (Spinoza), celle-ci étant souvent confondue avec " une partie plus subtile de la substance du cerveau " (Leibniz)<sup>226</sup>.

Compris sous la modalité d'un corps ou d'un organisme particulier, ce moi partage la caractéristique de tous les corps, celle d'un objet spatio-temporel saisissable par les sens.

**" Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure, qui peut être compris en quelque lieu, et remplir une espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu ; qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou l'odorat ; qui peut être mû en plusieurs façons, non pas à la vérité par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché, et dont il reçoive l'impression ;"**

Appartenant à la sphère sensible, un tel moi est parfaitement dubitable et/ou non durable.

" Nous descendons et nous ne descendons pas dans le même fleuve ; nous sommes et nous ne sommes pas." (Héraclite<sup>227</sup>)

D'ailleurs aussi bien les organes que les fonctions physiologiques peuvent non seulement être l'objet d'une illusion mais sont parfois «réellement» retranchés (ablation, déficience, paralysie) ou ajoutés (greffe, guérison), sans entamer l'identité du Sujet ou du Je.

" Il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible."<sup>228</sup>

Ce dernier ne se confond ainsi nullement avec la seule unité organique mais il doit exister en *Moi* quelque chose d'autre que le simple moi physique contingent, à savoir cela même qui me permet de me penser comme un seul et même *Je* existant, en dépit de tous les changements que subit mon corps ou mon humeur. Irréductible à toute fonction et/ou quelque substrat physiologique, la pensée, et elle seule, est inséparable du *Moi*.

**" Un autre [attribut] est de penser, et je trouve que la pensée est un attribut qui m'appartient ; et elle seule ne peut être détachée de moi."**

Appartenant en propre au *Je*, elle est ce qui le définit ou spécifie comme tel, id est comme un *Soi-même* subsistant, dans sa différence avec les (non-)êtres ou (im)propriétés physiques.

"Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête (car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds). Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute."  
(Pascal<sup>229</sup>)

On concevra "une *double signification du moi*" ou une sorte de "fission du Je (*Ichspaltung*)" (Husserl<sup>230</sup>) entre un moi empirique particulier et le Moi transcendantal universel.

<sup>226</sup> Spinoza, *P.P.D.* 1<sup>ère</sup> partie Définitions VI. et Leibniz, *Qu'est-ce que l'idée ?* in Textes I p. 113

<sup>227</sup> Frgt. 49 a et vide Cours Introd. g<sup>alé</sup> 3. A. p. 25

<sup>228</sup> *Méditation 6<sup>ème</sup>* p. 330

<sup>229</sup> *Pensées* 339 ; cf. égal. Platon, *Alcibiade* 130 c

<sup>230</sup> *Ph. I<sup>ère</sup>* 2 2<sup>è</sup> sec. chap. III. 37<sup>è</sup> leç. p. 99 et *P.F.P.* Appendice XXIII p. 239 ; cf. égal. *Ph. I<sup>ère</sup>* 1. App. p. 332 ; vide supra I. B. 1.1. p. 22

Quoi qu'en ait Kant, l'âme ou la pensée, à l'exclusion de toute intuition empirique, fonde l'être indéniable de la sub-jectivité et partant de la sub-stance (l'être) en général, par contraste avec les apparences, toujours discutables des étants objectifs déterminés. Lui-même finit du reste par en convenir dans la *Critique de la Raison pure* :

" La conscience de moi-même dans la représentation *Je* n'est point du tout une intuition, mais une représentation purement intellectuelle de la spontanéité d'un sujet pensant."

Ailleurs il distinguera le moi empirique " de mon âme, c'est-à-dire de mon moi absolu "<sup>231</sup>.

Comment l'initiateur de la *Révolution copernicienne* en philosophie, selon laquelle le monde des objets tourne autour du sujet et non l'inverse, eût-il pu se satisfaire d'une représentation purement empirique du Moi ? Les post-kantiens ne trahiront point l'esprit, sinon la lettre, de leur inspirateur en nommant cette représentation " *intuition intellectuelle* "<sup>232</sup> voire *pensée* :

" Absolument parlant, le Je signifie *pensée*. (...) La pensée d'abord m'appartient, c'est mon âme, le moi pensant ; (...) Le Moi est le concept pur lui-même qui parvient à l'existence (à l'être-là) en tant que concept." (Hegel)

Ils lèveront l'hypothèque qui grève sa doctrine, tout en revenant à sa véritable inspiration : "l'unité du *Je pense*, ou de la conscience de soi" (idem<sup>233</sup>) qui ne diffère guère de celle du cartésianisme authentique.

Selon celui-ci "notre âme" n'a rien à voir avec le "corps" mais tout avec "nos pensées" et n'existe qu'à proportion d'elles.

**" Je suis, j'existe, cela est certain ; mais combien de temps ? autant de temps que je pense ; car peut-être même qu'il se pourrait faire, si je cessais totalement de penser, que je cesserais en même temps tout à fait d'être."**

Autant dire qu'elle existe en réalité toujours, car si les sujets peuvent bien penser le « rien » ou se persuader " qu'ils ne pensent à rien "<sup>234</sup>, ils ne sauraient jamais ne rien penser :

" on peut dire absolument que l'homme pense et pensera toujours." (Leibniz<sup>235</sup>)

Le penser peut bien subir, et subir du reste en permanence, des variations d'état, passant de la lucidité au flou, voire à la latence, comme dans le cas du coma (gr. kôma : sommeil profond), il ne saurait disparaître. L'hypothèse de la cessation ou de la mort de toute pensée étant encore une *pensée*, elle s'annule ainsi forcément elle-même.

" La pensée que « *je ne suis pas* » ne peut absolument pas exister ; car si je ne suis pas, je ne peux pas non plus être conscient que je ne suis pas. Je peux bien dire : je ne suis pas en bonne santé, etc. ... en pensant des *prédicats* de moi-même qui ont une valeur négative (comme cela arrive pour tous les *verba*) mais, *parlant* à la première personne, *nier* le sujet lui-même (celui-ci en quelque sorte s'anéantit) est une contradiction." (Kant<sup>236</sup>)

De l'âme ou du moi on ne retiendra finalement que cette unique détermination spirituelle.

**" Or je suis une chose vraie et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : une chose qui pense."**

L'on abandonnera définitivement "toutes ces images"-représentations chosistes-matérialistes de l'âme qui ne sont que "des songes ou des chimères" consistant à vouloir figurer/"imaginer" cela même qui passe toute image : la pensée et n'est saisissable que par soi<sup>237</sup>. Nous pouvons donc bien vouloir questionner plus avant l'essence du sujet pensant.

**" Je connais que j'existe, et je cherche quel je suis, moi que je connais être."**

Encore faut-il remarquer qu'il n'est ici qu'une réponse possible : celui qui pose cette question. La recherche fait corps avec la solution.

<sup>231</sup> *op. cit.* Log. transc. 1<sup>ère</sup> div. L.II. chap. II.3<sup>e</sup> sec. IV p. 252 (cf. Dial. tr. L.II. chap. I. pp. 351-352 n. 1) et *Sur l'organe de l'âme* in O. ph. III p. 392

<sup>232</sup> Fichte, 2<sup>nde</sup> *Introd. D.S.* V p. 272 et Schelling, *Syst. Idéal. transc.* Du Principe, Déd. Éclair. g) 2<sup>o</sup> p. 151

<sup>233</sup> *Prop.* 2<sup>e</sup> C. 2<sup>e</sup> sub. § 4 p. 84 – *H. Ph.* *Introd.* III. E. II. p. 294 – *S.L.* L. III<sup>e</sup> p. 251 et p. 252;

cf. égal. *E.* § 20 R. ; *Phén. E.* (B) IV. B. et (C, AA) V. B. a. t. 1 pp. 168 et 302

<sup>234</sup> *P.A.* 1<sup>ère</sup> partie art. 17. et *Lettre à Élisabeth* mai ou juin 1645 p. 1187

<sup>235</sup> *N.E.* II. I. § 19 p. 98 ; cf. égal. Pascal, *Discours sur les passions de l'amour* p. 123

<sup>236</sup> *Anth.* I<sup>ère</sup> p. I. 27 ; cf. égal. Fichte, *Id. sur D. et imm* in *Qu. ath.* p. 281 et Husserl, *Idées* II. 2<sup>e</sup> s. ch. 1<sup>er</sup> § 24

<sup>237</sup> vide supra I. B. 1.1.

Il suffit d'ailleurs de renvoyer ceux qui s'interrogent sur la nature de la pensée à leurs propres opérations mentales, afin qu'ils se rendent compte de l'intérieur ou par eux-mêmes de ce que penser veut dire, à savoir tout « acte » de l'esprit ou du sujet, depuis leur interrogation ou doute même jusqu'à la sensation qui, nonobstant sa faillibilité, implique l'intervention d'une conscience capable de prendre acte de ce qui est senti et ainsi de reconnaître à la fois sa propre *existence* et celle d'un « objet » qu'elle appréhende.

**" Mais qu'est-ce donc que je suis ? une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? c'est une chose qui doute, qui entend, « qui conçoit », qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent."**

Dès lors que quelque chose est « éprouvé » par quelqu'un, on est en présence d'un sujet pensant : « qui conçoit » ou prend conscience de ce qu'il éprouve, sinon on ne sentirait rien.

" Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser."<sup>238</sup>

Kant subsumera pareillement tous les « actes » subjectifs sous " le terme générique ... [de] la représentation en général "<sup>239</sup>. Et Leibniz rappelait lapidairement et simplement :

" ce MOI, qui dit beaucoup "<sup>240</sup>.

Entendons bien : il ne s'agit plus du sentir en tant que simple impression, forcément asservie à un contenu externe et en tant que telle fluctuante, mais du « ressentir » qui, en gardant " toujours les mêmes rapports " entre les « objets », nous permet d'identifier ou de savoir ce que l'on sent au juste.

" N'est-ce pas enfin à cet état de l'âme qu'on a donné le nom de « pensée » ? (...) Une certaine unique nature (qu'on doive l'appeler « âme » ou lui donner tel autre nom), par laquelle, au moyen de ces fonctions, comme au moyen d'instruments, nous avons la sensation de tout ce qui est sensible." (Platon<sup>241</sup>)

Et dans cet Acte, il ne saurait plus être question d'un objet extérieur, le Fait de penser se confondant ici avec Ce que l'on pense : Conscience et conscience de Soi ne font qu'un.

" Tout esprit sait dans son acte même qu'il pense. Et l'esprit dont l'acte propre est de penser n'est pas distinct de l'esprit dont l'acte propre est de penser qu'il pense." (Proclus<sup>242</sup>)

Pas plus qu'on ne peut retrancher la pensée du Moi, on ne saurait séparer les différentes actions spirituelles de l'esprit et donc du Moi lui-même, dont elles forment diverses modalités et partagent l'« évidence » ou la vérité.

**" Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis et que j'existe, quand même je dormirais toujours, et que celui qui m'a donné l'être se servirait de toute son industrie pour m'abuser. Y a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu'on puisse dire être séparé de moi-même ? Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer."**

Sans l'intervention et/ou la présupposition de la pensée, nulle *re-présentation*, même sensible, ne se formerait en nous, comme nous l'avons déjà vu, à propos de la perception, avec Kant.

" Le *Je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations "<sup>243</sup>.

N'est-ce pas elle au demeurant et donc le *Cogito* qui nous permet de discriminer les corps et d'identifier parmi eux celui qui est censé nous appartenir, au titre de notre corps propre ?

" Que je pense, représente, veux, etc., loin d'être des produits de mon corps, font au contraire, grâce à ce que je pense, représente, etc., que ce corps devient *mien*, -tout cela, je le sais fort bien." (Schelling<sup>244</sup>)

<sup>238</sup> P.P. 1ère par. 9. ; cf. égal. 2<sup>ndes</sup> Réps Raisons ... disp. faç. géom. Déf. I. p. 390 et D.C.H. Préf. p. 224 A.T. XI

<sup>239</sup> C.R.P. Dial. transc. L. 1<sup>er</sup> 1<sup>ère</sup> Sec. p. 320 ; cf. égal. P.M.A.L.W. Sol. probl. acad. III. 73

<sup>240</sup> D.M. XXXIV.

<sup>241</sup> Phédon 79d - Théétète 184 d ; cf. égal. Husserl, *Log. formelle et Log. transc.* § 3 p. 35

<sup>242</sup> É.Th. 168.

<sup>243</sup> C.R.P. Log. transc. chap. II. 2<sup>e</sup> sec. § 16 pp. 154 – 155 ; vide supra A. p. 28

<sup>244</sup> I.P.N. p. 82



Quel que soit le contenu ou l'objet de la perception (*percept*) : illusion ou réalité, l'acte subjectif de percevoir (la *perception*) est lui absolument réel. Je puis percevoir des fantômes ou de la lumière, entendre des voix, ressentir une chaleur ou des douleurs imaginaires, il n'en demeure pas moins vrai que je « crois » les sentir et donc les « ressens » réellement.

"Mais l'on medira que ces apparences-là sont fausses, et que je dors. Qu'il en soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois de la lumière, que j'entends du bruit, et que je sens de la chaleur, cela ne peut être faux : et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir ; et cela précisément n'est rien autre chose que penser. D'où je commence à connaître quel je suis avec plus de clarté et de distinction que ci-devant."

L'être de ma pensée reste sauf, quoiqu'il en soit de la valeur de mes pensées, qui, de toute façon, ne peut être jugée que par elle. Rien ne s'oppose en définitive à l'affirmation absolue de ma pensée, pas même, comme dans le cas des faits psycho-physiques, la supposition que celle-ci, ou plutôt son contenu, ne soit qu'un songe, car pour songer il faut déjà penser.

La pensée transcende ainsi l'opposition entre rêve et veille. Peu importe que les "propos ... entendus" ou tenus le soient sur la scène onirique ou « réelle » - "est-ce en rêve ? est-ce tout éveillé ?" (Platon<sup>245</sup>), - pourvu qu'ils soient véritablement « entendus » - écoutés ou dits - pensés et non seulement perçus ou sentis.

"Car le sommeil aussi bien que la veille impliquent la présence de l'âme" (Aristote<sup>246</sup>).

"On n'a aucune raison de croire que, dans l'état de veille, l'esprit suive d'autres lois que dans le sommeil" (Kant<sup>247</sup>). En lui-même le penser s'exonère des conditions dans lesquelles il s'effectue.

La validité de "quelque nouvelle démonstration" géométrique n'est nullement entamée par le fait qu'elle ait été imaginée lors du sommeil. N'est-ce pas lors d'un célèbre Songe que le philosophe a découvert sa méthode et n'arrive-t-il pas qu'"au milieu de nos songes nous apercevions que nous rêvons" ? A l'instar du *Monde*, les *Méditations* auraient pu s'intituler "mes rêveries"<sup>248</sup>. Et l'on peut parfaitement affirmer avec Calderon que *La vie est un songe*, pour peu que l'on précise "un grand songe bien ordonné [pensé]" :

"Si on disait que cette vie entière n'est qu'un rêve et le monde visible un phantasme, alors je dirais que si nous n'étions jamais trompés lorsque nous usons bien de la raison, ce rêve ou ce phantasme auraient suffisamment de réalité" (Leibniz<sup>249</sup>).

Il y a une Logique des idées imperméable à toute illusion ou arbitraire subjectif et dont chacun fait l'expérience, ne serait-ce que lorsqu'il se rend compte qu'on ne peut pas penser n'importe quoi ou n'importe comment, mais que toute pensée, y compris celle de nos rêves, suit nécessairement des règles.

"Mais pensez-vous que vos idées ne vous résistent point ?" (Malebranche<sup>250</sup>)

Telle est finalement la première de toutes les vérités, le point archimédien de toute pensée, sauf que ce point n'a rien de ponctuel ou "d'une « idée fixe »" (Husserl<sup>251</sup>) mais se confond avec une "Idée intérieure" (Kant<sup>252</sup>) - "l'étoile intérieure de l'esprit... l'étoile Polaire" (Hegel<sup>253</sup>) - soit avec l'ensemble de la Pensée ou mieux le Penser même et non avec une idée particulière, tout ce qui est dénommé « réel » passant nécessairement par lui.

"Il n'est absolument rien dans l'existence en dehors de la pensée immédiate et vivante - la **pensée**, dis-je, et nullement « quelque chose de pensant »..." (Fichte<sup>254</sup>)

<sup>245</sup> *Philèbe* 20 b ; cf. égal. *Cratyle* 439 c et *Théétète* 201 d

<sup>246</sup> *De an.* II. 1. 412a 25 ; cf. égal. *P. n. Songes* 1. 458b 13 ; Leibniz, à *Arnauld*, G. I. 72 ; Hume, *A.T.N.H.* p. 87  
Husserl, *I.D.P.* I § 46 p. 149 ; *C.S.E.P.T.* 69. p. 266 ; Freud, *N.C.* 1<sup>ère</sup> C. p. 23 et *Métapsych.* p. 145

<sup>247</sup> *C.R.P.* Log. tr. chap. II. 2<sup>e</sup> sec. § 16 pp. 154-5 et *E.M.T.* p. 118 in *É.C.E.* ; cf. égal. *Prolég.* 1<sup>ère</sup> p. R. III. p.55 ; *R 5400* (AK XVIII 172) ; *Opus postumum* 25. p. 275 et A. Comte, *C.Ph. P.* 52<sup>e</sup> leç.

<sup>248</sup> *D. M.* 4<sup>e</sup> partie p. 152 (vide égal. Platon, *Théétète* 190 b) ; *Olymp.* in O. ph. I p. 52 ; 5<sup>èmes</sup> *Rép.* pp. 484 - 485 ; à *Balzac* 5 mai 1631 et à *Huygens* juin 1639 pp. 943 et 1053 ; cf. égal. *Méds.* 5<sup>ème</sup> et 6<sup>ème</sup> pp. 317 et 334

<sup>249</sup> *Lettre à S. Foucher* 1675 in *Œuvres* p. 116 et *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* in Gerhardt, VII, pp. 320-321 ; cf. égal. Pascal, *P. Br.* 386 et 434 et Schopenhauer *M. V. R. I.* 5. pp. 41-43

<sup>250</sup> *E.M.R.* I. VIII. p. 72

<sup>251</sup> *I.D.P.* I 2<sup>e</sup> Sec. chap. IV § 57 p. 189

<sup>252</sup> *Sur un ton supérieur pris en philo.* in O. ph. III p. 412

<sup>253</sup> Brouillon Introd. *E.* in Berliner Schriften, cité dans l'Avant-propos de l'*E.* p. 31 (éd. Gallimard)

<sup>254</sup> *Initiation à la vie bienheureuse* 3<sup>e</sup> Conf. p. 147 ; cf. égal. 2<sup>nde</sup> Introd. *D.S.* V p. 274

En dépit de son expression inadéquate, le cartésianisme ne dit pas autre chose, dès lors qu'il ne se donne jamais pour acquis le sens du mot « moi » mais prend toujours soin de préciser de quel moi il parle : " moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis " et pose clairement sa fonction ontologique : « la vérité étant une même chose avec l'être ».

Si l'on veut à tout prix user d'une métaphore, on comparera le *Cogito* plutôt aux " racines " dont la sève irrigue l'" arbre " entier de la philosophie, selon la fameuse image de la Lettre - Préface des *Principes de la Philosophie*, qui présente l'avantage d'illustrer directement le caractère systématique ou universel de la pensée. Dans un tel Système il n'y a pas lieu de séparer Principe et conséquences : tout s'y tient.

" Car toutes les vérités se suivent l'une l'autre et sont réciproquement tenues ensemble par un lien."

Du moment que l'on prend soin de souligner le lien qui unit toutes les propositions, il importe peu qu'on appelle le " premier principe " tantôt le *Je pense*, tantôt *Dieu*<sup>255</sup>; ne compte que l'affirmation claire et systématique de l'interdépendance de toutes les vérités.

Faute de distinction réelle entre différents points de départ possibles, on évitera de faire à Descartes le faux procès du commencement.

" Les philosophes vulgaires commencent par les créatures ; Descartes a commencé par l'esprit ; moi je commence par Dieu."  
(Spinoza<sup>256</sup>)

Tous revenant au même ou le *Cogito* étant inséparable du *cogitatum*, le penseur des *Méditations* a débuté comme il se devait, par l'énonciation du Penser un et multiple à la fois.

" Car je n'ai pas seulement conscience de mon moi pensant, mais aussi de mes pensées, et il n'est pas plus vrai ni plus certain que je pense, qu'il n'est vrai et certain que je pense telle ou telle chose. Aussi est-on en droit de rapporter toutes les vérités de fait premières à ces deux-ci : *Je pense*, et *des choses diverses sont pensées par moi*. D'où il suit, non pas seulement que je suis, mais encore que je suis affecté de différentes manières." (Leibniz<sup>257</sup>)

En quoi il a bien bâti un authentique *système* philosophique, ce qui est un pléonasme.

C'est dire la valeur inaugurale et toujours actuelle de la philosophie cartésienne, justement soulignée tant par les cartésiens que par les post-cartésiens, quelles que soient les réserves qu'ils émettent par ailleurs à son endroit.

" J'ai coutume de dire que la Philosophie cartésienne est comme l'antichambre de la vérité " (Leibniz).

" Descartes est l'initiateur de la philosophie nouvelle. Son principe disait : *cogito, ergo sum*, ... cela veut dire : Penser et Être est le même, un principe qui vaut toujours encore maintenant. (...) L'esprit de sa philosophie est le savoir, la pensée, l'unité du penser et de l'être." (Hegel)

" En fait, l'*ego* pur n'est rien d'autre que celui que Descartes a saisi d'un regard génial, dans ses admirables *Méditations* et qu'il a établi pour toujours en tant qu'un tel *ego*, sur l'être duquel aucun doute n'est possible et qui, dans le doute même, se rencontrerait de nouveau lui-même en tant que sujet du doute." (Husserl)<sup>258</sup>

Procédant *ab novo* – " commençant toutes choses à nouveau " -, le père de la *Phénoménologie* – " un néo-cartésianisme " -, ira jusqu'à rédiger ses propres *Méditations cartésiennes*.

Toute autre interprétation de " l'*ego* " nous reconduirait à " cette confusion [psychologiste ou substantialiste] ... ce contresens philosophique " dont Husserl fait pourtant grief à Descartes, lors même que ce dernier n'a eu cesse, nous l'avons vu, de disqualifier le moi psychologique, le " sujet personnel empirique " (idem<sup>259</sup>), au profit du seul Je idéal ou pensant.

<sup>255</sup> *Méds.* 6<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> (cf. *P.P.* 1ère partie § 11 et *D.M.* 4<sup>e</sup> partie p.148) ; *R.V.* p. 901 (cf. *D.M.* 6<sup>e</sup> partie p. 178 et *Let. Mor.* 13/7/38 p. 1013) ; *P.P.* Préf. p. 563 et 1ère par. 75. ; 6<sup>èmes</sup> *Rép.* p. 533 et *Let. Mers.* 6/5/30 p. 936

<sup>256</sup> apud L. Stein, *Leibniz und Spinoza*, Beilage II p. 183

<sup>257</sup> *Remarques sur la partie générale des Principes de Descartes*, Sur l'art. 7. p. 21 ;

<sup>258</sup> Leibniz, *R.R.T.C.Q.E.P.D.* ; Hegel, *Ph.H.* (Lasson) IV.3.2.b. p. 915 - *H. Ph.* Descartes pp. 1391 (cf. égal. *H.Ph.* Descartes et *Lettre à Cousin* 508) et Husserl, *I.D.P.* II 2<sup>e</sup> s. chap. 1er § 23

<sup>259</sup> *C.S.E.P.T.* III. § 43 p. 175 ; *M.C.* Introd. 1. (cf. *Idée Phén.* 2<sup>e</sup> L. p. 52 ; *P.F.P.* chap. II. § 16 ; *C.S.E.P.* II. 16. et *P.A.* juin 31) ; *I.D.P.* II 2<sup>e</sup> sec. chap. 1er § 23 ; *M.C.* Introd. 1. (cf. égal. *Idée Phén.* 2<sup>e</sup> L. p. 52 ; *P.F.P.* chap. II. § 16 ; *C.S.E.P.* II. 16. et *Phéno. et Anthropol.* juin 1931) et 1ère Méd. 10. p. 21 ; cf. *L.F.L.T.* § 93 pp. 11 et 307 ; *Ph.I<sup>ère</sup>* 10<sup>e</sup> l. p. 89 ; App. pp. 355-356 ; *C.S.E.* II. 18. et *P.F.P.* II. § 15 p. 145

A son propos on n'évoquera donc nulle idée d'un " mon moi *privé* " (Peirce<sup>260</sup>). La version latine originaire du *Cogito*, qui ne sépare pas le sujet du verbe, manifeste clairement la co-appartenance du Sujet et du Penser et partant le caractère non-individuel / non substantiel de celui-là. Malgré sa "grande naïveté" (Hegel<sup>261</sup>), le philosophe français n'eût probablement point désavoué les transcriptions qu'ont proposé de sa formule Schelling : "*Ça pense en moi, il y a de la pensée en moi*"<sup>262</sup> ou Merleau-Ponty : " « On pense, on est »"<sup>263</sup>. Et il aurait parfaitement pu écrire avec Fichte : " le moi absolu ou nous ".  
" En un mot : Égoïté (*Ichkeit*) et individualité sont des concepts très différents " (idem<sup>264</sup>).

Procès impersonnel, la pensée n'appartient à personne en particulier, étant au contraire ce qui définit chacun comme un Ego ou un Sujet proféré pareillement par tous (les "hommes") et ressemble ainsi à une mise en scène sans auteur individuel.

" Comme eux [les comédiens], au moment de monter sur ce théâtre du monde où, jusqu'ici, je n'ai été que spectateur, je m'avance masqué."<sup>265</sup>

On peut donc symboliser librement cette "conscience non personnelle" ou ce "*nos cogitamus*" (Husserl<sup>266</sup>) par n'importe quel pronom.

" Par ce « moi », par cet « il », ou par cette « chose qui pense », on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = X." (Kant<sup>267</sup>)

Et en faire remonter la découverte à Platon lui-même :

" C'est à juste titre en effet que *Platon* a jadis dit, et maintenant *Descartes* – la pensée fait, que nous sommes." (Leibniz<sup>268</sup>)

Quant à ceux, parmi les modernes, qui persistent à penser que c'est encore trop accorder au raisonnement philosophique et qui n'hésitent pas à classer le *Cogito* au rang " Des préjugés des Philosophes " (Nietzsche) ou des représentations historiques caractérisant " L'époque des « conceptions du monde » " (Heidegger), ils rechutent en fait très en deçà de la modernité.

" Si j'analyse le processus exprimé dans cette phrase: je pense, j'obtiens une série d'affirmations téméraires qu'il est difficile et peut-être impossible de justifier; par exemple que c'est moi qui pense, qu'il faut absolument que quelque chose pense, que la pensée est le résultat de l'activité d'un être conçu comme cause, qu'il y a un « je », enfin qu'on a établi d'avance ce qu'il faut entendre par penser, et que je sais ce que c'est que penser. Car si je n'avais pas tranché la question par avance et pour mon compte, comment pourrais-je juger qu'il ne s'agit pas plutôt d'un « vouloir » ou d'un « sentir »? Bref, ce « je pense » suppose que je *compare* pour établir ce qu'il est, mon état présent avec d'autres états que j'ai observés en moi; vu qu'il me faut recourir à un « savoir » venu d'ailleurs, ce « je pense » n'a certainement pour moi aucune valeur de « certitude immédiate »." (Nietzsche<sup>269</sup>)  
Ce disant ils répètent purement et simplement les objections empiristes de Gassendi, auxquelles l'auteur des *Méditations* avait en principe déjà répondu.

A moins que, tout comme l'objecteur des *Instances*, ils n'entendent dénoncer radicalement le caractère « conventionnel » ou fictif de tout raisonnement, régressant ainsi vers le plus plat des relativismes et/ou naturalismes d'un Protagoras ou des Cyniques.

" Voilà l'objection des objections, et l'abrégé de toute la doctrine des excellents esprits qui sont ici allégués. Toutes les choses que nous pouvons entendre et concevoir ne sont à leur compte que des imaginations et des fictions de notre esprit, qui ne peuvent avoir aucune subsistance : d'où il suit qu'il n'y a rien que ce qu'on ne peut aucunement entendre, ni concevoir ou imaginer, qu'on doive admettre pour vrai : c'est-à-dire qu'il faut entièrement fermer la porte à la raison et se contenter d'être singe ou perroquet, et non plus homme, pour mériter d'être mis au rang de ces excellents esprits."

<sup>260</sup> *Questions concernant certaines facultés que l'on prête à l'homme* 13. in Textes anticartésiens p. 182

<sup>261</sup> *H.Ph.* Descartes pp. 1391 et 1437 ; cf. égal. *Lettre à Cousin* 547

<sup>262</sup> *C.H.P.M.* Descartes p.24 ; cf. égal. *C.S.* III III. p. 350

<sup>263</sup> *P.P.* 3<sup>ème</sup> partie I. p. 459

<sup>264</sup> *D.S.* 1804 Conf. XV. p. 151 et *D.S.* 1797 II<sup>e</sup> Introd. IX p. 302

<sup>265</sup> Préambules in *O.ph.* I p. 45

<sup>266</sup> *Idées* I 2<sup>e</sup> Sec. chap. III § 54 p. 182 et *Ph.1<sup>ère</sup>* 2. Notes annexes p. 272 ; cf. égal. *P.F.P.* App. XXX p. 275

<sup>267</sup> *C.R.P.* Dial. transc. L. II. chap. I. p. 341; cf. égal. Husserl, *Crise* App. VIII au § 18 p. 459

<sup>268</sup> *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum* Prop. XXXIX p. 73

<sup>269</sup> Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* § 16 et Heidegger in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Compl. (9) ; cf. égal. *Qu'est-ce qu'une chose ?* B. I. V. f. 2. et Nietzsche II, *Le cogito de Descartes*

Mais on serait alors en droit de leur demander pourquoi eux-mêmes continuent à « écrire », au lieu de se contenter d'aboyer ou de contempler.

On évitera une telle absurdité, en se rappelant que, s'il demeure légitime de se demander, après Descartes, " Qu'est-ce donc qu'une chose qui pense ? " : *Qu'appelle-t-on penser ?* ou *Que veut dire « penser » ?* (Heidegger), il importe néanmoins d'entendre sa propre question, pour avoir la moindre chance d'y répondre correctement.

Or force est de constater que, contrairement à son expression cartésienne, la formulation nietzschéenne ou heideggérienne est non pertinente, puisqu'elle feint de s'interroger sur une opération qui serait extérieure à celui qui l'effectue et aurait son sens hors de lui ou d'elle, alors que la pensée, en tant qu'instance même de toute interrogation ou signification, ne peut se comprendre et signifier que soi-même et est à ce titre indéniable.

" Car je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir de ce que je doutais je pouvais conclure que j'étais, d'autant que je n'ai en moi aucune autre faculté ou puissance pour distinguer le vrai d'avec le faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse fier tant qu'à elle."<sup>270</sup>

Telle quelle leur " question est mal posée (*unpassend*) "(Hegel<sup>271</sup>) donc. Pour conventionnelle -non naturelle- qu'elle soit, la pensée n'en forme pas moins une convention originaire, qui ne tient que d'elle-même et dont tout (le reste) dépend, y compris donc les objections qu'on lui adresse, celles-ci se mouvant fatalement à l'intérieur d'elle.

Contrairement en effet à une idée reçue, "les choses corporelles", externes ne nous sont connues/données que par des idées et sont donc moins bien «reçues» -plus indirectement- que le penser qui s'appréhende directement lui-même. Mais pour s'en convaincre, encore faut-il dépasser le préjugé commun qui postule l'inverse.

**" Mais néanmoins il me semble encore et je ne puis m'empêcher de croire que les choses corporelles dont les images se forment par la pensée, qui tombent sous les sens, et que les sens même examinent, ne soient beaucoup plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination, quoique en effet cela soit bien étrange de dire que je connaisse et comprenne plus distinctement des choses dont l'existence me paraît douteuse, qui me sont inconnues et qui ne m'appartiennent point, que celles de la vérité desquelles je suis persuadé, qui me sont connues et qui appartiennent à ma propre nature, en un mot que moi-même."**

Pour ce faire, laissons-nous guider par ce préjugé même : on vérifiera a contrario que tout, y compris ce qui paraît échapper à l'"esprit" se règle en fait sur lui.

**" Lâchons-lui donc encore une fois la bride, et lui donnant toute sorte de liberté, permettons-lui de considérer les objets qui lui paraissent au dehors, afin que, venant ci-après à la retirer doucement et à propos, et à l'arrêter sur la considération de son être et des choses qu'il trouve en lui, il se laisse après cela plus facilement régler et conduire."**

### 3. Monde

Tournons-nous donc vers ces choses que l'on croit d'habitude et volontiers plus aisées ou directes à connaître/saisir que l'âme, c'est-à-dire les corps que nous apercevons ou touchons, soit non seulement des corps en général mais et surtout un corps en particulier.

**" Considérons donc maintenant les choses que l'on estime vulgairement être les plus faciles de toutes à connaître, et que l'on croit aussi être le plus distinctement connues, c'est à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons : non pas à la vérité les corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire un peu plus confuses; mais considérons-en un en particulier."**

A titre d'exemple prenons " ce morceau de cire "-ci, doté de propriétés sensibles particulières (doux, agréable, blanc, figuré, petit, dur, froid, maniable, sonore).

<sup>270</sup> 5<sup>èmes</sup> Réponses p. 516 et Méditation 3<sup>ème</sup> p. 288

<sup>271</sup> H.Ph. Introd. III. A. p. 90

" Prenons par exemple ce morceau de cire; il vient tout fraîchement d'être tiré de la ruche, il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes; il est dur, il est froid, il est maniable; et si vous frappez dessus, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps se rencontrent en celui-ci."

Spécifiant ce dernier ces qualités semblent en constituer l'essence, qui se résumerait ainsi à ce que nos sens nous présentent.

Il suffit pourtant qu'au moment même où j'énonce l'être de la cire et/ou des dites propriétés, on le(s) mette au contact du feu, pour que celle(s)-ci change(nt) radicalement d'aspect, virant dans leur exact opposé (amer, désagréable, noir, informe, grand, liquide, chaud, non maniable, sourd) suite au réchauffement.

" Mais voici que pendant que je parle on l'approche du feu; ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évapore, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on manier; et quoique l'on frappe dessus, il ne rendra plus aucun son."

A se fier uniquement à ce que l'on perçoit, il faudrait conclure que la cire a complètement disparu, cédant sa place à un tout autre corps qui n'a plus rien de commun, du point de vue sensible, avec le corps antécédent.

Et pourtant nous n'en jugeons point ainsi, continuant à parler de la cire, de la « même » cire mais sous une autre forme.

" La même cire demeure-t-elle encore après ce changement? Il faut avouer quelle demeure : personne n'en doute, personne ne juge autrement."

Pareillement quelles que soient les figures modelées dans l'or, nous n'en persistons pas moins à affirmer de ce dernier: " « c'est de l'or » " (Platon<sup>272</sup>). Pourquoi ? Sur quoi nous basons-nous pour nous autoriser une telle proposition qui n'a rien d'évident, ayant même toutes les apparences sensibles contre elle.

En effet toutes les caractéristiques évidentes-perceptibles ont disparu ou se sont transmues en d'autres: si je ne disposais que d'elles pour connaître un corps, je devrais me persuader que celui-ci a cessé d'exister, à supposer qu'il ait jamais existé, les propriétés sensibles s'altérant en permanence, en fonction des conditions objectives (lieu, temps, angle de perception etc.) ou subjectives (sensibilité, disposition, humeur) dans lesquelles se déroule la perception. C'est donc que je ne confonds pas l'essence d'un corps avec son apparence ou existence empirique.

" Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, sous l'odorat, sous la vue, sous l'attouchement et sous l'ouïe, se trouvent changées, et que cependant la même cire demeure. Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que cette cire n'était pas ni cette douceur de miel, ni cette agréable odeur de fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sensible sous ces formes, et qui maintenant se fait sentir sous d'autres."

Celle-là repose sur un tout autre fondement que celle-ci. Lequel au juste?

" Mais qu'est-ce précisément parlant, que j'imagine lorsque je le conçois en cette sorte?"

Pour répondre à cette question, retirons du concept de ce corps tout ce que nous savons déjà ne lui appartenir que momentanément, le temps que j'en sois affecté via mes différents sens. Que reste-t-il sinon un « quelque chose » d'étendu/ spatial (espace), de flexible/ dé-formable (figure ou forme) et de muable (mouvement).

" Considérons-le attentivement, et retranchant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable."

Tout en tombant sous les sens, "le corps"<sup>273</sup> se définit ainsi non point par des qualités sensibles mais par des propriétés mathématiques-physiques (géométriques et cinématiques) mesurables, dont il n'est qu'une modalité déterminée.

<sup>272</sup> *Timée* 50 b ; vide Cours I. 2. Physique II. 2. A. p. 21

<sup>273</sup> *Méd.* 2<sup>nde</sup> p. 276 ; cf. égal. *Méd.* 5<sup>ème</sup> p. 310 ; *P.P.* 1ère partie art. 53 et Aristote, *De An.* II. 6. 418 a 18

" Le morceau de cire possède, si on y réfléchit d'assez près , en tant qu'il est éprouvé comme chose par la sensibilité, des formes qui ne peuvent être purement sensibles." (Husserl)

La leçon ou le problème de "Descartes" s'avère " identique en son noyau essentiel au problème kantien des jugements synthétiques a priori " (idem<sup>274</sup>) Ou, réciproquement, celui-ci accompli / parachève effectivement celui-là, selon les fortes paroles, déjà citées, de Jacobi<sup>275</sup>.

Encore faut-il entendre correctement cela et ne pas en limiter la portée de nouveau au représentable ou au visible, comme ont tendance à le faire les empiristes.

**" Or, qu'est-ce que cela, flexible et muable? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire, étant ronde, est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire?"**

La figurabilité ou la mutabilité d'un corps ne se réduisent nullement aux différentes figures ou mouvements particuliers et observables qu'il peut adopter présentement mais à la pure capacité de la figuration ou de la mutation en général qui peut adopter n'importe quelle configuration, y compris celle que je ne me représente point actuellement et que je ne saurais du reste imaginer en totalité, car le nombre de ses variations est infini. Or si je puis concevoir l'infini, jamais il ne me sera donné à percevoir, réellement ou virtuellement, puisqu'il outrepassé le cadre fini de toute image.

**" Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements; et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer."**

En deçà de la forme d'un corps, son extension (spatialité) relève également du concept et non de l'image ou de la sensation, puisqu'elle englobe similairement une infinité de variétés.

**" Qu'est-ce maintenant que cette extension ? N'est-elle pas aussi inconnue ? car elle devient plus grande encore quand la cire se fond, plus grande encore quand la chaleur augmente; et je ne concevais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que de la cire, si je ne pensais que même ce morceau que nous considérons est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc demeurer d'accord que je ne saurais pas même comprendre par l'imagination ce que c'est que ce morceau de cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le comprenne."**

Ce qui vaut pour un corps précis, " ce morceau de cire ", connaissable grâce à des catégories universelles (espace, forme, mouvement), se vérifie a fortiori pour tel corps en général : la cire par exemple et non plus une portion de cire.

**" Je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général, il est encore plus évident."**

Et cela s'applique davantage encore au corps, la matière ou nature prise dans son ensemble : "la nature qui reçoit tous les corps" (Platon).

" Telle une cire molle, sa nature est prête pour toute impression; elle est mise en mouvement et découpée en figures par ce qui y entre, et elle apparaît de ce fait tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre; quant à ce qui y entre et en sort, ce sont des imitations des êtres éternels, des empreintes provenant d'eux d'une manière dure à exprimer et merveilleuse, dont nous remettons l'examen." (idem)

Nonobstant le préjugé matérialiste, celle-ci relève de l'esprit -" l'œil de l'âme " (idem<sup>276</sup>)-, seul en mesure et de saisir l'*universel* et de lui conférer une identité *spécifique*. L'« uni-vers » étant unifié par la pensée, il est bien subordonné au Récit humain : " *Mundus est fabula* "<sup>277</sup>. Qui pourrait au demeurant se targuer d'avoir vu l'Univers ?

Est-ce dire que nous soyons confrontés à un double monde ou à une double représentation de celui-ci, l'une sensible, l'autre intelligible ? Nullement : il s'agit bien de la même réalité.

**" Mais quel est ce morceau de cire qui ne peut être compris que par l'entendement ou par l'esprit ? Certes, c'est le même que je vois, que je touche, que j'imagine, et enfin c'est le même que j'ai toujours cru que c'était au commencement."**

<sup>274</sup> *Crise* App. X aux §§ 21 et suiv. pp. 465 et 466 ; cf. Kant, *C.R.P.* Introd. II. p. 60 et vide supra II. 2. A. et Cours I. 2. Physique II. 2.

<sup>275</sup> vide supra p. 42

<sup>276</sup> *Timée* 50abc et *Rép.* VI. 508d; cf. égal. *Phédon*, passim et Aristote, *Parva nat.* 454 a 10

<sup>277</sup> *Devise sur le portrait de Descartes* par Weenix (Musée central d'Utrecht) ; cf. égal. *D.M.* 5è partie p. 154

Mais alors qu'au début je la concevais, en croyant seulement la voir, et donc n'en avais qu'une conception confuse/ implicite, maintenant je la vois, en sachant que je la conçois et partant en ai une intellection claire/ explicite.

**"Or, ce qui est ici grandement à remarquer, c'est que sa perception n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant; mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle l'était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle l'est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée."**

Ce ne sont point des représentations distinctes mais deux formes de la même représentation. De ces deux formes, la seconde englobant la première et étant capable d'en exhiber les raisons, c'est elle qui doit être tenue pour la plus vraie, comme il ressort de l'exemple canonique de la perception des dimensions du soleil qui paraît tantôt " extrêmement petit ", tantôt " plusieurs fois plus grand que la terre ", selon que l'on se fie à un jugement immédiat ou à un jugement plus élaboré. Un être physique vrai n'est finalement saisissable que par l'intellect et si nous avons tant de mal à admettre cela, c'est que nous avons tendance à oublier les actes judiciaires constitutifs de la perception, surtout dans le cas des représentations habituelles, pour n'en retenir que le résultat : le percept.

" La coutume nous fait raisonner et juger si promptement de ces choses-là (ou plutôt nous fait ressouvenir des jugements que nous en avons autrefois), que nous ne distinguons point cette façon de juger d'avec la simple appréhension ou perception de nos sens."

Il suffit de se pencher sur l'exemple de l'identification des formes incomplètement perçues -ce qui est finalement le cas de toute forme, nulle ne pouvant se présenter *in toto* aux sens-, pour se persuader néanmoins du rôle discriminant du jugement ou de l'interprétation dans la perception en général.

**"Cependant je ne me saurais trop étonner quand je considère combien mon esprit a de faiblesse et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque déçu par les termes du langage ordinaire; car nous disons que nous voyons la même cire, si elle est présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur : d'où je voudrais presque conclure que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux qui pourraient couvrir des machines artificielles qui ne se remueraient que par ressorts ? Mais je juge que ce sont des hommes, et ainsi je comprends par la seule puissance de juger, qui réside en mon esprit, ce que je croyais de mes yeux."**

On ne se laissera donc pas arrêter par la façon commune de dire l'expérience du monde, et, pour peu que l'on distingue l'essence d'un corps ("la cire...toute nue") de ses multiples et variables apparences ("ses formes extérieures...ses vêtements"), l'on n'hésitera pas à conclure que ce dernier n'est point concevable et/ou perceptible "sans un esprit humain".

**"Un homme qui tâche d'élever sa connaissance au-delà du commun doit avoir honte de tirer des occasions de douter des formes de parler que le vulgaire a inventées; j'aime mieux passer outre, et considérer si je concevais avec plus d'évidence et de perfection ce que c'était que de la cire lorsque je l'ai d'abord aperçue, et que j'ai cru la connaître par le moyen des sens extérieurs, ou à tout le moins par le sens commun, ainsi qu'ils appellent, c'est-à-dire par la faculté imaginative, que je ne la conçois à présent, après avoir plus soigneusement examinée qu'elle est, et de quelle façon elle peut être connue. Certes il serait ridicule de mettre cela en doute, car qu'y avait-il dans cette première perception qui fût distinct ? qu'y avait-il qui ne semblât pouvoir tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux ? Mais quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, il est certain, il est certain que, bien qu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis néanmoins concevoir de cette sorte sans un esprit humain."**

En fait il n'y a pas lieu de séparer les deux, les "modes de la substance...[ou] les vêtements" renvoyant eux-mêmes directement à ce dont ils sont les modes ou les habits, soit "la substance corporelle" elle-même, sans laquelle ils seraient insaisissables en tant que modes.

En bon platonicien et/ou aristotélicien, Descartes redira :  
 " C'est aussi l'âme qui voit, bien que ce soit par l'entremise des yeux ;"<sup>278</sup>  
 Et en véritables cartésiens, Malebranche et Spinoza répéteront à leur tour :  
 " Les yeux sont les fenêtres de l'âme "  
 " En effet, les yeux de l'esprit, par lesquels il [l'esprit] voit et observe les choses, sont les démonstrations elles-mêmes."<sup>279</sup>  
 La vérité du sensible, certitude immédiate incluse -" comme le *maintenant* et comme l'*ici* " (Hegel)-, doit être cherchée du côté de la parole-raison ou de la science, en-deçà de laquelle nous ne pouvons rien *affirmer* et donc nous convaincre de l'être de quoi que ce soit.  
 " L'universel est donc en fait le vrai de la certitude sensible. C'est aussi comme un universel que nous *prononçons* le sensible." (idem)  
 Quiconque *affirme* ce qu'il voit transgresse déjà le visible et use de catégories intelligibles. Telle est la leçon première du cartésianisme :  
 " Le grand esprit cartésien du *cogito ergo sum*, qui est de savoir la pensée comme fondement de l'être et de ne connaître les configurations de ce dernier qu'à partir d'elle et en elle." (idem)  
 Et celle-ci consonne avec l'enseignement correctement reçu de toute philosophie authentique depuis l'« idéalisme » platonicien<sup>280</sup>.

Le " *dualisme* " que l'on tient souvent pour consubstantiel au cartésianisme et contre lequel proteste énergiquement et justement le jeune Hegel, n'en constitue nullement la conclusion. Au contraire c'est à son dépassement que travaille continûment la philosophie cartésienne, soit à la saisie d'un Lien/Lieu dont émanent les différences qui sont nécessairement dérivées. Et ce Lieu ne peut quant à lui être naturel ou physique, puisqu'il doit être originaire/ premier. On ne le concevra pas davantage comme simplement spirituel, laissant hors de lui le naturel, auquel cas il ne pourrait prétendre à son statut d'Instance englobante ou universelle, mais et exclusivement comme la Relation entre Nature et Esprit, c'est-à-dire ce que la Philosophie post- mais aussi bien anté-cartésienne a toujours nommé l'Absolu et la Tradition Dieu. Plus attentif, avec l'âge, à l'enseignement complet d'un philosophe, plutôt qu'à un extrait ou un fragment, Hegel n'aura pas manqué de le noter :  
 " Descartes oppose l'étendue au penser comme à ce qui est purement et simplement un avec soi. On lui reproche son dualisme. Mais, comme Spinoza et Leibniz, il supprime l'autonomie des deux côtés, et pose leur unité (Dieu) comme la chose suprême." (idem<sup>281</sup>)  
 Il lui aura ainsi rendu pleinement justice.

Le philosophe ne rappelle-t-il pas qu'" à proprement parler ... le nom de substance " ne convient qu'à ce dernier ? Aussi le partage qu'il opère entre la " substance corporelle et ... la substance qui pense " ne saurait être le dernier mot de sa pensée et ne doit en tout cas pas être compris comme une différence entre deux réalités données mais comme une différenciation de la Pensée elle-même, qui n'entame en rien son Unité profonde, maintes fois réitérée par Descartes, aussi bien dans *Les Principes de la Philosophie*, avec sa célèbre comparaison de "la philosophie ... [à] un arbre", que déjà dans les *Règles pour la direction de l'esprit* :  
 " Toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et toujours la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas plus de changement de ces objets que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire ".  
 D'où l'on déduira le caractère systématique de la Philosophie ou de la Science.

Partant l'on assimilera la Connaissance à une Re-connaissance : quand nous appréhendons quelque chose, nous nous res-souvenons en fait de notre savoir ou " de certaines semences de vérité qui sont naturellement en nos âmes ", d'"idées innées" ou "nées avec moi".

<sup>278</sup> M. 3<sup>e</sup> pp. 288-9 (cf. Aristote, *D.A.* III.3.428b3; *P.N.* 458b29; 454a10; Spinoza, *T.R.E.* § 21 et *É.* II. 35 Sc.) ; 6<sup>èmes</sup> *Rép.* p. 540; *Méd.* 3<sup>e</sup> p. 293 et *Let. à Ch. Suède* nov. 1647 p. 1283 ; cf. égal. *Dioptr.* D. 6<sup>e</sup> p. 224 et 227

<sup>279</sup> Malebranche, Spinoza, *Éthique* 5<sup>ème</sup> partie Prop. XXIII Scolie p. 582

<sup>280</sup> vide Cours Introduction générale 2. p. 25 et 3. passim

<sup>281</sup> *Phén. E.* (A) I. pp. 83-84 (cf. égal. *L'essence critique philosophique* p. 97) et *Recens. Œuvres Jacobi* p. 20



" Lorsque je commence à les [choses] découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles."

Et l'on admettra une connaissance intérieure précédant et présupposée par toute acquisition : "cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise". Sur quelle base se ferait sinon l'apprentissage, c'est-à-dire l'appropriation ou la compréhension du Savoir, du Droit, de l'Art ou de la Religion par un sujet quelconque ?

En dépit de leur distance historique et/ou idéologique, platonisme et cartésianisme se retrouvent sur l'essentiel.

" Toutes les choses, dont la connaissance est dite mise en nous par la nature, ne sont pas pour cela explicitement connues de nous ; mais seulement elles sont telles que nous les puissions connaître, sans aucune expérience des sens, par les forces de notre propre intelligence. De ce genre sont toutes les vérités géométriques, non seulement les plus faciles, mais toutes les autres, si abstruses qu'elles semblent. C'est pourquoi, selon Platon, Socrate, en interrogeant un enfant sur les éléments de la géométrie, et obtenant ainsi que cet enfant tirât de son propre esprit des vérités qu'il n'avait pas remarquées en lui auparavant, s'efforçait de prouver sa théorie de la réminiscence."

Tous deux accordent a priori la possibilité ou réalité du discours véridique.

" Il [le livre *De la Vérité* de Herbert de Cherbury] examine ce que c'est que la vérité ; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer : en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire, si nous ne connaissions la vérité ?"<sup>282</sup>

Tout philosophe digne de ce nom les rejoint sur ce point, à vrai dire capital, puisqu'il s'agit de la seule hypothèse compatible avec sa propre pratique.

" Car nous avons une idée vraie " (Spinoza).

" Car la vérité habite en nous." (Malebranche)<sup>283</sup>

Certes pas plus que la *réminiscence*, l'*innéité* n'est une expression adéquate telle quelle, car elle tend à identifier les idées, entités intelligibles-métaphysiques, à des êtres biologiques. A ce titre elle sera empiriquement, et par là même faiblement, contestée par l'anglais Locke, dans *l'Essai philosophique concernant l'entendement humain*, dont les objections seront elles-mêmes critiquées par Leibniz dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain* ; et plus justement remise en cause par Kant qui reconduira, sans (toujours) s'en rendre compte, la thèse de l'innéisme à son sens véritable : celui d'une acquisition ou pro-création originaire, sous-tendant toutes les acquisitions ou procréations concrètes/ particulières.

" La Critique refuse absolument les *représentations* naturelles ou innées ; elle les considère toutes comme *acquises*, qu'elles appartiennent à l'intuition ou aux concepts de l'entendement. Mais il existe également (comme disent les professeurs de droit naturel) une acquisition originelle, par conséquent aussi de ce qui n'existait pas encore auparavant, de ce qui n'a fait partie d'aucune chose avant cette action."<sup>284</sup>

En effet la vraie signification d' « *in-né* » ne se limite pas à celle d'une absence de naissance mais bien à une naissance *in-sistante*, fondée non point sur un acte temporel contingent, mais sur une production auto-nome, originaire ou per-manente dont dépend le temps lui-même, sa détermination requérant des repères (maintenant, avant, après, simultanément) déjà acquis. Or une telle origine ne peut se concevoir qu'à l'échelle de l'esprit, seul en mesure de définir et ainsi de donner naissance à quoi que ce soit de précis.

" *Inné* est une mauvaise expression, parce qu'elle désigne un mode naturel; elle ne convient pas à l'esprit, en raison de la naissance physique qui y est impliquée. *Nous dirions plutôt que cela se trouve fondé* dans la nature, dans l'essence de *notre esprit*." (Hegel)<sup>285</sup>

<sup>282</sup> *Princ.*, 1<sup>ère</sup> p. arts. 51; 53 ; Préf. p. 566 (vide supra pp. 56-57 et Cours Introd. g<sup>ale</sup> 2. pp. 20-21) ;

*R.D.E.* I. p. 37 ; *D.M.* 6<sup>b</sup> p. p. 170 (cf. égal. *R.D.E.* IV p. 47) ; à *Mersenne* 15/4/1630 p. 933 ;

*Méd.* 3<sup>e</sup>, 5<sup>e</sup> pp 287; 310 ; 6<sup>es</sup> *Réps.* p. 527 ; *Épître à Voetius* in O. ph. p. 30 et à *Mersenne* 16/10/1639 p. 1059

<sup>283</sup> Spinoza, *T.R.E.* § 33 et Malebranche, *T.M.* I. XII. § XIX ; cf. égal. Leibniz, *N.E.* Préf. pp. 36-37 et Livre I ; Kant, *C.R.P.* Log. transc. Introd. III. p. 113 et *Logique* Introd. VII. B. p. 55

<sup>284</sup> *Réponse à Eberhard* 1<sup>ère</sup> s. C p. 71; cf. égal. *C.R.pr.* 1<sup>ère</sup> par. L. 2<sup>b</sup> chap. II. VII. p. 151 et *Anthrop.* § 7. note\*

<sup>285</sup> *H.Ph.* Descartes p. 1424 ; cf. égal. p. 1439 et Locke p. 1527

Se confirme, si besoin était, que l'Esprit ou le Je est la source de toute certitude et conséquemment qu'il est manifestement plus certain / vrai que n'importe quel corps externe (morceau de cire ou autre) dont la vérité est du reste tributaire de lui.

" Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire du moi-même ? car jusques ici je n'admets en moi rien autre chose que l'esprit. Quoi donc! moi qui semble concevoir avec tant de netteté et de distinction ce morceau de cire, ne me connais-je pas moi-même, non seulement, non seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction et de netteté ? car si je juge que la cire est ou existe de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que je suis ou j'existe moi-même de ce que je la vois : car il peut se faire aussi que je n'aie même pas des yeux pour voir aucune chose; mais il ne peut se faire que lorsque je la vois, ou ce que je ne distingue point, lorsque je pense voir, que moi-même qui pense ne sois quelque chose. De même, si je juge que la cire existe de ce que je la touche, il s'ensuivra encore la même chose, à savoir que je suis ; et si je juge de ce que mon imagination ou quelque autre cause que ce soit me le persuade, je conclurai toujours la même chose. Et ce que j'ai remarqué ici de la cire se peut appliquer à toutes les autres choses qui me sont extérieures et qui se rencontrent hors de moi. Et, de plus, si la notion ou perception de la cire m'a semblé plus nette et plus distincte après que non seulement la vue ou le toucher, mais encore beaucoup d'autres causes, me l'ont rendue plus manifeste, avec combien plus d'évidence, de distinction et de netteté faut-il avouer que je me connais à présent moi-même, puisque toutes les raisons qui servent à connaître et concevoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps que ce soit, prouvent beaucoup mieux la nature de mon esprit ; et il se rencontre encore tant d'autres choses en l'esprit même qui peuvent contribuer à l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du corps, comme celles-ci, ne méritent quasi pas d'être mises en compte."

Il est le *primum movens* de toute connaissance, à commencer par la connaissance de soi.

En tant que tel, il est nécessairement " plus aisé à connaître que le corps ", comme le stipule le titre de la *Méditation Seconde* et ce nonobstant le mal qu'on éprouve à en convenir.

" Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulais ; car, puisque c'est une chose qui m'est à présent manifeste que les corps mêmes ne sont pas proprement connus par les sens ou par la faculté d'imaginer, mais par le seul entendement, et qu'ils ne sont pas connus de ce qu'ils sont vus ou touchés, mais seulement de ce qu'ils sont entendus, ou bien compris par la pensée, je vois clairement qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit. Mais parce qu'il est malaisé de se défaire si promptement d'une opinion à laquelle on s'est accoutumé de longue main, il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que par la longueur de ma méditation j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance."

Pour le dire plus logiquement et radicalement :

" Rien ne peut être connu avant l'entendement, puisque la connaissance de toutes les autres choses en dépend, et non l'inverse "<sup>286</sup>.

Et qu'est d'autre cette connaissance de soi de l'esprit sinon sa propre expression ? Langage et Pensée ne sont-ils pas en effet intimement liés, celle-ci s'explicitant et s'articulant par celui-là ? Et cette connexion logique n'a point échappé à l'initiateur du *Cogito* qui, contrairement à une idée reçue, note d'emblée la parenté entre ce dernier et la parole.

" Cette proposition : Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit." (nous soulignons)

A l'instar de Platon, il assimilera la pensée à " un entretien de l'âme avec elle-même "<sup>287</sup> : " et ainsi m'entretenant seulement moi-même ". Tout au long de son œuvre, il est du reste revenu sur cette identité entre discours et esprit.

" Ce langage est en effet le seul signe certain d'une pensée latente dans le corps ; "<sup>288</sup>

Sa métaphysique se corrèle effectivement avec *La linguistique cartésienne* (Chomsky). Seulement dans la mesure où cette « pensée » heurte un des préjugés les plus répandus qui soient, celui de l'antériorité et de la supériorité de la pensée sur le langage, terminons notre enquête sur l'âme par l'examen de leurs rapports.

<sup>286</sup> R.D.E. VIII. p. 63

<sup>287</sup> *Le Sophiste* 263 e

<sup>288</sup> *Méditation* 3<sup>e</sup> et *Lettre à Morus* 5/2/1649 p. 1320 ; cf. égal. *Discours* 5<sup>e</sup> p. pp. 165-166 ; *Principes* 4<sup>e</sup> p. 197. et *Lettres* à Mersenne juil. 1641; au M. de Newcastle 23/11/46 ; à Chanut 1/2/47 pp. 1124, 1255-56, 1259

### 3. Langage et Pensée

Défini traditionnellement comme un moyen d'expression ou de communication de la pensée et des sentiments, le langage les suivrait et en formerait un reflet, nécessairement inférieur, comme une copie l'est par rapport à son original. Ne cherchons-nous pas souvent les mots pour exprimer notre pensée, et, une fois trouvés, ceux-ci ne nous paraissent-ils pas bien pâles, comparés à ce que nous voudrions dire et qui s'agite en nous ? Entités communes (impersonnelles) et externes les unes aux autres (juxtaposées), les signes linguistiques s'avèreraient impuissants à traduire notre intériorité profonde dans sa singularité et unité.

"Ainsi chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine, reflètent sa personnalité tout entière. Cependant le langage désigne ces états par les mêmes mots chez tous les hommes ; aussi n'a-t-il pu fixer que l'aspect objectif et impersonnel de l'amour, de la haine, et des mille sentiments qui agitent l'âme. ... Ainsi, par cela seul que nous parlons, par cela seul que nous associons des idées les unes aux autres et que ces idées se juxtaposent au lieu de se pénétrer, nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent : la pensée demeure incommensurable avec le langage." (Bergson<sup>289</sup>)

Le dynamisme, la *vie* psychique (la subjectivité) échapperait ainsi à l'articulation discursive, selon un constat voire une plainte maintes fois répété tant par des philosophes que des poètes.

" Les pensées meurent au moment où elles s'incarnent dans des mots." (Schopenhauer<sup>290</sup>)

" Pourquoi l'esprit vivant ne peut-il apparaître à l'esprit ? Quand l'âme parle, déjà, hélas ! ce n'est plus l'âme qui parle."

(Schiller<sup>291</sup>)

Tout en traduisant partiellement la pensée, le langage en trahirait le fond qui appartiendrait à l'ordre de l'indicible. Face à des émotions et pensées intenses (amour, admiration esthétique, ferveur religieuse, intuition métaphysique etc.) ne demeurons-nous pas sans voix ? Pour révéler cet ineffable, il faudrait sortir de l'univers artificiel des mots, soit troquer "l'instrument impuissant qu'est le langage" (Platon<sup>292</sup>) contre d'autres moyens d'expression, plus directs ou originaires et par là même plus signifiants, semble-t-il, tels les gestes, les sons les figures ou les couleurs.

" On identifie toujours les pensées aux mots comme s'il n'y avait pas d'autres moyens d'expression que les mots. ... Gestes, mimiques, sons, lignes et couleurs : Voilà les moyens primitifs, purs et directs de l'expression."

(H. Michaux<sup>293</sup>)

Et pourquoi pas le silence, pourrions nous ajouter, s'il est vrai, comme l'affirme l'adage, que la parole est d'argent mais le silence d'or. En certaines circonstances (deuil, émerveillement ou recueillement), ce dernier ne témoigne-t-il pas davantage de respect et de sens qu'une vaine litanie de vocables convenus ? La musique, ce " verbe muet " (Plotin<sup>294</sup>) ne nous émeut-elle pas plus qu'un discours ou un texte écrit ?

Cependant cette supériorité postulée des messages non linguistiques sur le langage proprement dit ne saurait faire illusion longtemps. Elle se dissipe aussitôt que l'on s'avise que non seulement leur expressivité est fort limitée -qu'on essaye de signifier une discussion philosophique par des gestes, images ou sons, ou, plus simplement, qu'on tente de spécifier pareux la nature précise des sentiments qu'ils sont censés traduire-, mais et surtout qu'elle n'a rien de naturel, puisqu'elle dépend d'un contexte lui-même codifié par la convention linguistique. Nul geste, son ou silence ne signifie en effet quoi que ce soit, si ce n'est sur la base d'une entente préalable qui confère à tel mouvement du corps la signification du salut ou de rejet, à telle suite et modalité de sons, eux-mêmes déjà transformés en notes, celle de la joie ou de la tristesse et à tel silence, celle du respect ou de la bêtise.

<sup>289</sup> *Essai sur les données immédiates de la conscience* chap. III. pp. 108-109 ; cf. égal. *Le Rire* chap. III. p. 460

<sup>290</sup> cf. égal. Nietzsche, *G.S.* III. 244 ; IV. 298 et *Livre Ph.* III. p. 177

<sup>291</sup>

<sup>292</sup> *Lettre VII* 342 e ; cf. égal *Cratyle* 439 b

<sup>293</sup>

<sup>294</sup> *Ennéades* III.8.6. et VI.8.11.

Loin de dépasser ou suppléer les mots, les signes non verbaux leur sont redevables du peu de signification qu'ils comportent. Tout au plus en accentuent-ils la résonance sensible. On n'assimilera donc point "le langage" à un moyen d'expression de l'esprit parmi d'autres ; il faut au contraire y voir "son expression parfaite", la seule capable d'explicitement tous les contenus spirituels, y compris ceux que l'on nomme inconséquemment innommables.

" L'homme cultivé n'a pas besoin de faire une grande dépense de mines et de gestes ; dans la parole, il possède le moyen le plus digne et le plus approprié de s'exprimer ; car le langage peut immédiatement accueillir et restituer toutes les modifications de la représentation " (Hegel<sup>295</sup>).

Et l'on repensera autrement, plus profondément, avec Hegel<sup>296</sup> et Saussure, la nature de la relation unissant la pensée et le langage.

Partons pour ce faire d'une exacte détermination de celui-ci. Et puisque tout langage se présente sous la forme d'un enchaînement de mots, interrogeons l'essence de ces derniers. Suite de sons, le mot disparaît, à peine proféré, et n'a ainsi, en tant qu'entité matérielle, aucune valeur consistante, pas davantage que n'importe quelle autre réalité sensible.

**" Le mot en tant que sonore disparaît dans le temps ; celui-ci se montre donc, en celui-là, comme négativité abstraite, c'est-à-dire seulement anéantissante."**

A proprement parler et s'il se limitait à ce seul aspect, il *ne* serait *pas* mais s'abolirait au fur et à mesure qu'il s'énoncerait ou s'entendrait, faute d'aboutir à un effet positif clair et durable. Considérés en eux-mêmes, dans leur face physique, les mots partagent le sort de tous les non-êtres spatio-temporels, l'extériorité et/ou l'insignifiance d'une matérialité aveugle, soumise aux seules lois de la mécanique, en l'occurrence l'acoustique, la phonétique ou la phonologie, et non encore traversée par un dessein compréhensible.

Seulement et précisément les noms ou plutôt les sons ne valent jamais pour eux-mêmes, preuve en est leur variation selon les langues voire les prononciations, mais et uniquement en tant que signes, dont le sens demeure inchangé, en dépit de leurs changements matériels.

" En tant que son, elle [la parole] est passagère, momentanée, et aussitôt évanouie, l'être-là en est immatériel. (...) Ce que sont des noms en tant que tels -à savoir des *réalités extérieures dépourvues de sens* pour elles mêmes, qui n'ont une signification que comme *signes* -".

Ils ne se résument nullement à des entités externes et variables mais, en se rapportant les uns aux autres, incluent en eux quelque chose d'intérieur et d'invariant, et qui s'appelle leur sens. Grâce à ce dernier, la disparition des sons ne s'identifie point à une annulation mais correspond à l'émergence d'une signification intelligible : " le son " devient " signe de représentation "<sup>297</sup> et la négation abstraite ou vide, parce que sans résultat déterminé, se transmue en négation / relation concrète des signes soit en un mouvement / procès signifiant.

**" Mais la négativité vraie, concrète, du signe linguistique est l'intelligence, parce que, moyennant celle-ci, celui-là est, de quelque chose d'extérieur, changé en quelque chose d'intérieur, et conservé dans cette forme modifiée."**

Si pris un à un, les mots ne signifient rien et ne sont que des sons vides de sens (*flatus vocis*), compris, c'est-à-dire saisis ensemble ou en relation les uns aux autres, ils acquièrent le statut de vocables, dotés d'une con-sistance ou ex-istence spirituelle.

**" Ainsi, les mots deviennent un être-là vivifié par la pensée."**

Leur matérialité s'efface devant l'idéalité qu'ils évoquent, ou plutôt elle tient lieu de celle-ci. Tout en apparaissant comme des phénomènes sensibles extérieurs, les signes sont les témoins essentiels d'une réalité intelligible intérieure, exprimant la vie de l'esprit dont ils constituent "comme le corps" ou "l'être-là"<sup>298</sup>. Husserl qualifiera le langage de "*corporéité spirituelle*"<sup>299</sup>.

<sup>295</sup> E. III. § 411 R. et add. ; cf. *Esth.* Id. B. chap. III. B. II. 3. p. 283 et Leibniz, *N.E.* III. VII. § 6 et *H.L.* p. 133

<sup>296</sup> **Texte** in E. III. § 462 add.

<sup>297</sup> *H.Ph.* 4. p. 837 - E. III. § 459 R et *Esth.* Introd. p. 129 ; cf. égal. Husserl, *R.L.* I. chap. IV. §§ 31 et 32

<sup>298</sup> E. I § 145 Add. et *Phén. E.* (passim)

<sup>299</sup> *Log. formelle et log. transc.* Consid. prélim. § 2 p. 31

Véritable Incarnation de l'Esprit, le Langage ne se réduit point aux sonorités ou aux lettres qui le composent pourtant, mais « symbolise » la Pensée (Signification) qui l'anime et dont il joue le rôle de Messager –un messager direct cependant.

Un «son» linguistique, contrairement à un simple bruit, physiologiquement enregistrable, forme une entité idéale ou psychique complexe, son versant acoustique (*signifiant*) renvoyant d'emblée à un concept (*signifié*) et réciproquement.

" Le signe linguistique est donc une entité psychique à deux faces ... Ces deux éléments sont intimement unis et s'appellent l'un l'autre. ... *signifié* et *signifiant* ;" (Saussure)

Certes la relation précise entre les deux est *arbitraire*, *immotivée* ou non naturelle, comme le montre l'existence d'une pluralité des langues : rien, hormis la convention, ne contraint telle suite sonore à signifier telle idée plutôt qu'une autre.

" Le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par signe le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié, nous pouvons dire plus simplement : *le signe linguistique est arbitraire.*" (idem<sup>300</sup>)

Ainsi il n'y a "aucune ressemblance" entre le "son articulé [ou] ... le mot [latin] *pomum*" et "le fruit même" (Spinoza), ou entre le signifiant "*circulus*" et la figure du même nom (Leibniz), leur association relevant de l'"arbitre" de l'intelligence (Hegel). On peut donc postuler que le langage tient " par une convention ou un accord " (Platon)<sup>301</sup>.

Mais il est exclu d'envisager la dite convention sur le modèle d'"un contrat" qui associerait de l'extérieur des unités données car nul signifiant n'est pensable sans signifié et vice et versa.

" La langue n'est pas une fonction du sujet parlant, elle est le produit que l'individu enregistre passivement ; elle ne suppose jamais de préméditation " (Saussure).

Ou si l'on tient absolument à maintenir la catégorie de la convention, pour éviter toute naturalisation du code linguistique, on parlera d'un contrat impératif/originaire, obligeant tous et imperméable à l'arbitraire individuel, sous peine de rendre impossible le fonctionnement même de la langue (la communication).

" Le contrat est conventionnel entre [ ], mais c'est un contrat qui ne peut plus être brisé, à moins de supprimer la vie du signe, puisque cette vie du signe repose sur le contrat." (idem)

Il n'existe pas plus de signe dénué de toute signification, qu'inversement de signification non matérialisée par un signe. Tout en figurant ce dernier par l'équation S/s, on prendra soin de souligner qu'entre ses deux composantes, il n'y a aucun hiatus mais une profonde connivence.

" La relation intérieure du signe avec l'idée " (idem<sup>302</sup>).

Hors cette relation, il n'y aurait place pour la moindre entité linguistique, par opposition à une simple donnée sonore ou visuelle.

" *Le sens* est en effet la condition fondamentale que doit remplir toute unité de tout niveau pour obtenir le statut linguistique." (Benveniste<sup>303</sup>)

Pour mieux nous en rendre compte, prenons un exemple élémentaire. Si je dis le mot «lion», il est clair que je ne me contente pas d'articuler des sons mais je vise quelque chose par eux. Et ce quelque chose ne se limite pas à l'image perceptive ou dessinée d'un animal singulier, car, dans cette hypothèse, le nom en question ne concernerait que lui, alors qu'il s'étend à toutes les bêtes de la même espèce. Il vaut donc pour l'ensemble ou l'idée des lions en général, idée qui elle-même n'existe nulle part ailleurs que dans le nom sus-cité.

" Dans le cas du nom « lion », nous n'avons besoin ni de l'intuition d'un tel animal, ni non plus, même de l'image, mais le nom, en tant que nous le comprenons, est la représentation simple sans image. C'est dans le nom que nous pensons."

<sup>300</sup> C.L.G. 1<sup>ère</sup> p. chap. I. §§ 1.- 2. pp. 99-100 et chap. II. §1. p. 104

<sup>301</sup> Spinoza, *Éth.* II. XVIII Sc. p. 378 ; Leibniz, *D.C.C.M.* in Textes I p. 105 (cf. égal. *N.E.* I. I. § 6. et Descartes, *M. T.L.* ch. 1<sup>er</sup> p. 316 in O. ph. I.) ; Hegel, *E.* III. § 458 R. p. 253 (cf. égal. *P.Ph.* 3<sup>e</sup> C. 2<sup>e</sup> sec. § 155 p. 163 ; *P.S. Ph. E.* 1803 p. 67 et *Esth.* Archit. chap. I. p. 41) et Platon, *Crat.* 384c

<sup>302</sup> C.L.G. Introd. ch. III. § 2. p. 30 ; *E.L.G.* II. II. p. 103 (cf. III. II. 12b ; IV. II. 3e pp. 228, 327-8) et *S. M.* p. 45 ; vide Cours II. 4. Anthropologie II. 3. Culture et Langage p. 55

<sup>303</sup> *Problèmes de linguistique générale* III. 10. p. 123

Par opposition à une image, avec ses traits particuliers, celui-ci condense ne effet, dans sa définition, les caractéristiques communes ou universelles des choses et des êtres. Transcendant la singularité des étants, il les rassemble dans l'unité idéale de leur être vrai.

" Dans le nom est supprimé l'être empirique de l'étant, <c'est-à-dire> le fait que l'étant est un être-concret, multiple en soi, vivant et existant : alors cet étant est transformé en un être-idéal absolument simple en lui-même. Le premier acte par lequel Adam a constitué sa maîtrise sur les animaux fut de leur donner un nom, c'est-à-dire, qu'il les a anéantis comme étants et en a fait des êtres-idéels pour-soi."<sup>304</sup>

Le poète formulera le Même, plus lyriquement s'entend :

" Je dis : une fleur ! et, hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets." (Mallarmé<sup>305</sup>)

On opposera une fin de non-recevoir à la requête du *Petit prince* : " Dessine-moi un mouton ".  
" car l'image ne suffit pas pour qu'il y ait pensée." (Leibniz<sup>306</sup>)

Et cette idéalisation ou universalisation linguistique n'est pas réservée aux noms communs, mais se retrouve dans tous les mots, fussent-ils apparemment les plus singuliers, tels les adverbes *ici* et *maintenant* ou le pronom personnel *je* qui s'appliquent à n'importe quelle circonstance ou personne et non à une situation unique ou un individu exclusif ou « original ». A peine dits, ces derniers perdent leur unicité ou originalité et se transmutent en universaux.

" En tant que le langage est l'œuvre de la pensée, en lui aussi rien ne peut être dit, qui ne soit universel. ... Quand je dis : « le singulier », « ce singulier-ci », « ici », « maintenant », ce ne sont là que des universels ; *tout être* et *chaque être* est un singulier, un ceci, et aussi, s'il est sensible, un ici, un maintenant. De même, quand je dis : « *Moi* », je me vise comme *celui-ci* qui exclut tous les autres, mais ce que je dis : *Moi*, chacun précisément l'est ; un *Moi* qui exclut de lui tous les autres."

Nulle représentation mentale ne trouverait place hors cette transmutation et le verbe « penser » perdrait sa signification spécifique se confondant alors avec imag(in)er.

" Toute représentation est une généralisation et ce processus de généralisation fait partie de la pensée. Généraliser quelque chose signifie le penser. Le moi est la pensée et donc l'universel. Lorsque je dis moi, j'écarte toute particularité, le caractère, le naturel, les connaissances, l'âge."

Toute parole est ainsi trace de l'Idée et non le doublet ou l'image d'une quelconque réalité sensible individuelle. En elle le subjectif devient immédiatement intersubjectif ou universel.

" Dans le langage la *singularité étant pour soi de la conscience de soi* entre comme telle dans l'existence, en sorte que cette singularité est *pour les autres*. ... *Moi* est ce *Moi-ci*, mais est aussi bien *Moi universel*. Sa manifestation est aussi immédiatement l'aliénation et la disparition de ce *Moi-ci*, et est donc sa permanence dans son universalité." (Hegel<sup>307</sup>)

La linguistique contemporaine ne dira pas autre chose ni mieux, en dépit d'une terminologie plus lapidaire ou percutante : " Est « ego » qui dit « ego »." (Benveniste<sup>308</sup>)

Bien que le langage ex-prime et/ou com-munique la pensée, celle-ci ne lui pré-existe pas pour autant, car elle en a impérativement besoin pour s'assurer de son être même.

" Cet être-là est absolument nécessaire à nos pensées."

Faute d'ex-tériorisation ou manifestation, notre pensée demeurerait en effet à jamais enfouie en nous et se condamnerait à n'être plus que *notre* pensée, en lieu et place de *la* pensée, et donc plutôt une impression ou opinion purement particulière qu'une authentique pensée.

<sup>304</sup> E. III. § 462 R. p. 261 et *Ph. E.* (Iéna 1803-1804) chap. II. c. 1. p. 82 ; cf. égal. *Ph. E.* (1805) I. a) γ) p. 16 ; *Propéd.* 3<sup>e</sup> Cours 2<sup>e</sup> sub. § 159 et *H.Ph.* 4. pp. 694-695

<sup>305</sup> *Var. suj. Crise Vers* p. 368 O.c. (Pléiade)

<sup>306</sup> *Témoignage nature contre athées* Partie II p. 73

<sup>307</sup> E. I. § 20 R. (cf. II. § 257 add. ; III. § 396 add. p. 434 ; *H.Ph.* t. 2. p. 357 ; Anselme t. 5 p. 1078 ; *Phén. E.* (A) I.) (cf. *H.Ph.* 2. p. 272) ; *Ph.D.* § 4 add. (cf. égal. § 211 R. et *H. Ph.* Introd. III.C.I. p. 200) et *Phén. E.* (BB) VI. B. a. I. II. t. 2 p. 69 ; cf. égal. égal. C. c. II. b. p. 184 et (CC) VII. B. a. II. p. 230 ; vide égal. Husserl, *I.L.T.C.* Sec. II chap. VI § 37 a) et Sec. III chap. VII § 43 d) e)

<sup>308</sup> *Problèmes de linguistique générale* V. 21. p. 260

Mais puisque ce que nous appelons nos pensées présuppose l'existence antécédente de la pensée en général, une pensée commune à tous, force est d'admettre que cette dernière n'est pas concevable indépendamment d'un système de reconnaissance commun, soit du langage.

" Cela me trouble beaucoup de constater que je ne puis jamais reconnaître, découvrir, ni démontrer aucune vérité sans utiliser dans mon esprit des mots ou d'autres signes. (...) Et nous avons besoin de signes non seulement pour exprimer ce que nous pensons à d'autres, mais aussi pour venir nous-mêmes en aide à nos propres réflexions " (Leibniz<sup>309</sup>)

Seul un tel système permet aux sujets non seulement de communiquer ou comparer leurs pensées respectives afin d'en vérifier la pertinence et la richesse.

" Quels seraient toutefois le champ et la rectitude de notre pensée si nous ne pensions pas pour ainsi dire en communauté avec d'autres, dans une communication réciproque de nos pensées ! " (Kant)

Mais, et préalablement, il autorise chacun à identifier ses propres pensées, en leur conférant une distinction et une objectivité, sans lesquelles elles se confondraient avec un flux ininterrompu d'images sans cesse changeantes.

" Donc nous ne connaissons les choses qu'au *moyen de caractères* et cela s'appelle précisément *reconnaître* qui vient de *connaître*. ... Par conséquent tous nos concepts sont des caractères, et *penser* ce n'est jamais rien d'autre que se représenter au moyen de caractères." (idem<sup>310</sup>)

Sans lui nous ne serions pas capables de savoir ni que nous pensons ni à quoi au juste nous pensons et finalement ne penserions point du tout. S'il extériorise donc bien quelque chose, la pensée, la sortant des limbes d'une intériorité floue, comme celle-là n'a pas encore le statut d'une pensée précise ou réelle sous cette forme, avant son extériorisation, il n'extériorise pas en fait quelque chose qui lui soit extérieur, mais uniquement une réalité qui lui est immanente ou intérieure, la réalité même de la pensée.

" Nous n'avons savoir de nos pensées -nous n'avons des pensées déterminées, effectives- que quand nous leur donnons la forme de l'*ob-jektivité*, de l'*être différencié* d'avec notre *intériorité*, donc la figure de l'*extériorité*, et, à la vérité, d'une *extériorité telle qu'elle porte, en même temps, l'empreinte de la suprême intériorité*."

Loin de se limiter à une extériorisation d'idées préexistantes, le langage en forme la condition de possibilité. En lui extériorité et intériorité coïncident.

" L'élément parfait au sein duquel l'intériorité est tout aussi extérieure que l'extériorité est intérieure est une fois encore le langage "<sup>311</sup>.

Et il n'y a qu'en lui qu'une telle coïncidence s'opère. Toutes les autres modalités de l'expression (corps, gestes, images ou sons musicaux) ne signifiant jamais par elles-mêmes, mais, nous l'avons dit, suite à une codification linguistique ; elles restent donc nécessairement externes à ce qu'elles prétendent exprimer.

" **Un extérieur ainsi intérieur, seul l'est le son articulé, le mot.**"

De tous les moyens d'expression, il est l'unique à se donner sens à lui-même et à se référer à soi-même, sans recours à une instance extérieure. Tout mot ne se définit-il pas par un autre mot ou en relation à lui, comme l'illustre l'expérience du dictionnaire qui nous oblige à un perpétuel renvoi des mots les uns aux autres, lorsqu'il s'agit de chercher leur signification et ressemble ainsi à un voyage intérieur ? En aucun cas on ne déterminera une langue comme une juxtaposition de signes, mais et exclusivement comme un rapport entre eux.

" Car l'essence du langage est d'être un entrelacement de noms." (Platon<sup>312</sup>)

La relation y prime les éléments, ceux-ci ne prenant sens qu'en et par elle.

" Le langage est *la relation* entre des noms, c'est-à-dire il est à nouveau l'*idéaliété* de la multiplicité même des noms et il exprime, de même cette *relation* : il est l'universel devenu <ou réalisé> ; autrement dit, le langage se change en *entendement*."<sup>313</sup>

<sup>309</sup> D.C.C.M. in Textes I p. 106 - *Consid. sur l'usage langue allemande* [5] in *L'harmonie langues* p. 41

<sup>310</sup> *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* in O. ph. II p. 542 et *Log. Introd.* VIII p. 64 ; cf. Rousseau, *D. inég.* 1<sup>ère</sup> p. p. 275 ; Marx, *Id. all<sup>le</sup>* I. A. 1. p. 43 et Husserl, *Log. for. et L. tr.* § 73 p. 254

<sup>311</sup> *Phén. E.* (CC) VII. B. b. t. 2 pp. 240-241

<sup>312</sup> *Théétète* 202 b ; cf. égal. *Sophiste* 259 e et Leibniz, *N.E.* II. XXV. § 10 p. 195

<sup>313</sup> *Ph. E.* (Iéna 1803-1804) chap. II. c. 2. p. 84

Partant le langage forme un système fermé ou saturé, dont on ne sort jamais et auquel il est impossible d'assigner une genèse progressive ; il n'a pu naître que "d'un seul jet" ou "coup".

" L'homme ne peut vraiment comprendre, ne fût-ce qu'un seul mot, c'est-à-dire non une simple impulsion sensible, mais un son articulé dénotant un concept, que s'il dispose du réseau entier du langage. La langue n'est pas faite d'atomes isolés, chacun de ses éléments s'annonce comme simple partie d'un ensemble. Autant il est naturel d'admettre que son élaboration ultérieure ait lieu par transitions insensibles, autant il l'est de poser que l'invention ne pouvait se produire que d'un seul coup." (W. v. Humboldt<sup>314</sup>)

L'apprentissage le plus ordinaire du langage et sa redécouverte par la célèbre H. Keller, devenue sourde, muette et aveugle, à la suite d'un accident, illustre à merveille cette vérité.

" D'un seul coup, le mystère du langage me fut révélé (...) Tout avait un nom."<sup>315</sup>

Le linguiste, qui ambitionnait un " *système de philosophie du langage* ", voulant rendre compte de " *La langue comme système de signes* ", confirme ici encore le philosophe. Rappelant tout d'abord l'impossibilité de distinguer la moindre idée en l'absence de signes, Saussure nie fermement la thèse de l'antériorité ou indépendance de la pensée sur le langage.

" Philosophes et linguistes se sont toujours accordés à reconnaître que, sans le secours des signes, nous serions incapables de distinguer deux idées d'une façon claire et constante. Prise en elle-même, la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité. Il n'y a pas d'idées préétablies, et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue."

De là il déduit pareillement leur étroite corrélation ou non séparabilité.

" Il n'y a donc ni matérialisation des pensées, ni spiritualisation des sons, mais il s'agit de ce fait en quelque sorte mystérieux, que la « pensée-son » implique des divisions et que la langue élabore ses unités en se constituant entre deux masses amorphes."

Il en conclut fort légitimement à la nature relationnelle ou systématique de la langue.

" Mais la langue étant ce qu'elle est, de quelque côté qu'on l'aborde, on n'y trouvera rien de simple ; partout et toujours ce même équilibre complexe de termes qui se conditionnent réciproquement. Autrement dit, *la langue est une forme et non une substance.*"

C'est du reste en des termes éminemment « hégéliens » qu'il ne cessera tout au long de sa vie d'interroger "l'objet complexe qu'est le langage". Il posera d'entrée sa nature *dialectique* : " On est obligé de poser comme fait primordial le fait GÉNÉRAL, COMPLEXE et composé de DEUX FAITS NÉGATIFS : de la *différence* générale des figures vocales jointe à la *différence* générale des sens qui s'y peuvent attacher. "

Puis réfléchira en permanence cette vérité *métaphysique* et/ou *spéculative* élémentaire :

" Or il semble que la science du langage soit placée à part : en ce que les objets qu'elle a devant elle n'ont jamais de réalité *en soi*, ou à part des autres objets à considérer ; n'ont absolument aucun substratum à leur existence hors de leur *différence* ou en DES différences de toute espèce que l'esprit trouve moyen d'attacher à LA *différence* fondamentale (mais que leur différence réciproque fait toute leur existence à chacun) : mais sans que l'on sorte nulle part de cette donnée fondamentalement et à tout jamais négative de la DIFFÉRENCE de deux termes et non des propriétés d'un terme ".

Il en assumera pleinement la conséquence *logique* ultime :

" La langue, vue par le côté intérieur [ ] est PARFAITEMENT COMPLÈTE ".

Et, pour finir, tirera la leçon *épistémologique* ou rationnelle similaire :

" A mesure qu'on approfondit la matière proposée à l'étude linguistique, on se convainc davantage de cette vérité qui donne, il sera inutile de le dissimuler, singulièrement à réfléchir : que le lien qu'on établit entre les choses préexiste, dans ce domaine, *aux choses elles-mêmes*, et sert à les déterminer."<sup>316</sup>

A sa suite et par un juste retour des choses, on reviendra à la plus ancienne des vérités philosophiques, la théorie platonicienne ou aristotélicienne de l'unité du penser et du parler.

" Eh bien, pensée et discours, n'est-ce pas tout un, sauf que c'est à un entretien de l'âme avec elle-même, se produisant au dedans de celle-ci sans le concours de la voix, à cela n'est-ce pas ? que nous avons donné le nom de « pensée » ? " (Platon)  
" Jamais l'âme ne pense sans image ... sauf qu'elles [les images] sont immatérielles." (Aristote)<sup>317</sup>

<sup>314</sup> *La recherche linguistique comparative* 4 et 13 in *Introd. à l'œuvre sur le kavi et autres essais* pp. 72 et 80

<sup>315</sup> *Sourde, aveugle, muette* p. 41

<sup>316</sup> *S.M.* pp.30 ; 85 ; *C.L.G.* 2<sup>e</sup> p. ch. IV §1. pp.155, 156 ; §4. pp.168-169 et *E.L.G.* I. 3a p.22 ; 4a p.29 ; 20b p.65 ; 29c p.84 ; III. II. 10b p.200 ; cf. égal. Kant, *C.R.P.* Log. transc. L.II. App. p.295 et Marx, *L.C.* p. 174

<sup>317</sup> Platon, *Le Sophiste* 263e (cf. égal. *Théétète* 189e-190a) et Aristote, *De l'âme* III. 7. 431a 15 et 8. 432a 8 ; cf. égal. *Parva naturalia* 449 b 30- 450 a 12



On se contentera seulement d'ajouter que cet entretien intérieur, caractérisant la pensée, n'est pas toujours si immatériel ou silencieux que cela, car il se doit de passer par une articulation sonore ou écrite, si le sujet veut avoir la moindre chance d'être «entendu» par soi-même. Avec et au-delà de Descartes -et sans rêver avec ce dernier ou avec Leibniz à " une nouvelle langue ... une langue universelle " ou " savante " <sup>318</sup> tout artificielle, à l'instar du projet plus récent et mort-né de l'espéranto, les langues existantes étant de plein droit traduisibles entre elles-, la philosophie moderne répétera cette antique vérité.

" Penser, c'est *parler* avec soi-même ... c'est, par conséquent, *s'entendre* soi-même intérieurement (par l'imagination reproductrice)." (Kant<sup>319</sup>).

Hegel la soulignera à l'envi :

" Nous pensons certes toujours à l'aide de paroles, mais sans toujours nous servir du langage parlé."<sup>320</sup>

Et Husserl, sans parler d'autres, tel Heidegger, insistera sur " l'universalité du recouvrement du langage et de la pensée "<sup>321</sup>.

Prétendre à une pensée infra-linguistique, purement intérieure, non soumise aux règles phonologiques, grammaticales ou syntaxiques, relève donc du pur leurre dont le destin logique ne peut être qu'une pensée-parole désarticulée voire délirante.

**"C'est pourquoi vouloir penser sans mots -comme Mesmer l'a tenté une fois- apparaît comme une déraison, qui avait conduit cet homme, d'après ce qu'il assura, presque à la manie délirante."**

Quiconque persisterait néanmoins à s'y essayer ferait vite l'expérience de l'impossibilité d'une pensée un tant soit peu structurée, en l'absence de tout repère linguistique-signifiant. Comment retenir des idées méditées il y a un instant et les relier à celles que l'on réfléchit actuellement, afin d'en composer une suite cohérente, si l'on ne dispose d'aucune trace «tangible» des premières ? Notre pensée s'abîmerait dans un vide insondable et sans repères. Et qui discriminerait à l'intérieur même de ses idées celles qui ont un minimum de justification et celles qui ressemblent plutôt à des chimères, s'il se trouve dans l'incapacité totale de dialoguer avec autrui et ainsi de confronter sa pensée avec celle des autres ?

L'illusion d'une pensée qui précéderait le langage provient en fait d'une mésinterprétation, elle-même due à l'oubli de ce qui se passe réellement, lorsque nous « pensons » vraiment, c'est-à-dire nous parlons « silencieusement » à nous-mêmes.

" Une pensée qui se contenterait d'exister pour soi, hors des gênes de la parole et de la communication, aussitôt apparue tomberait à l'inconscience, ce qui revient à dire qu'elle n'existerait pas même pour soi. (...) La pensée n'est rien d'«intérieur», elle n'existe pas hors du monde et hors des mots. Ce qui nous trompe là-dessus, ce qui nous fait croire à une pensée qui existerait pour soi avant l'expression, ce sont les pensées déjà constituées et déjà exprimées que nous pouvons nous rappeler à nous silencieusement et par lesquelles nous nous donnons l'illusion d'une vie intérieure. Mais en réalité ce silence prétendu est bruisant de paroles, cette vie intérieure est un langage intérieur. La pensée « pure » se réduit à un certain vide de la conscience, à un vœu instantané. (...) La merveille du langage est qu'il se fait oublier " (M. Merleau-Ponty<sup>322</sup>).

A vrai dire cette illusion ou omission est elle-même provoquée par le langage et sa structure de renvoi qui, en nous obligeant à chercher le sens d'un mot au-delà de lui, dans d'autres mots, nous donne l'impression que la signification outrepassé tous les mots et se cacherait quelque part hors d'eux.

Figeant et extériorisant le mouvement signifiant, alors qu'il n'est rien d'autre que le procès discursif même et donc parfaitement interne au langage, pris dans son ensemble, on finit par s'imaginer que le Sens demeure à jamais celé, inaccessible à l'expression verbale. L'« essentiel » est ainsi tenu pour indicible ou ineffable, supérieur à tout ce que l'on peut dire, lors même qu'il est pourtant produit par le verbe et que sa qualification d'« inexprimable »

<sup>318</sup> Descartes, cf. note 247 et *Lettre à Mersenne* 20 nov. 1629 pp. 911-9915 ; Leibniz, vide *N.E.* III. IX. p. 294

<sup>319</sup> *Anthropologie* 1ère partie I. § 39. A.

<sup>320</sup> *Esth.* Musique I. a) p. 171

<sup>321</sup> *Log. formelle et log. transc.* Consid. prélim. § 3 pp. 35-36 ; cf. égal. *Crise sc. europ.* App. III au § 9a pp. 408-9

<sup>322</sup> *Phéno. Percep.* 1<sup>er</sup> p. VI. pp. 206-213 - 3<sup>ème</sup> p I. p. 459 ; cf. *Prose du Monde, L'algo. et myst. lgage* pp. 161-162

revient bien à un mot, fort vague en vérité, puisqu'il n'a qu'une détermination négative, et prétentieux, dans la mesure où ceux qui l'utilisent se réservent le droit sinon de savoir du moins d'intuitionner de quoi ils parlent, se contredisant au bout du compte eux-mêmes, évoquant cela même qu'ils devraient entièrement taire, d'après leurs propres prémisses.

" Mais il est également risible de regarder le fait, pour la pensée, d'être liée au mot, comme un défaut de la première et comme une infortune; car, bien que l'on soit d'avis ordinairement que l'*inexprimable* est précisément ce qui est le plus excellent, cet avis cultivé par la vanité n'a pourtant pas le moindre fondement, puisque l'*inexprimable* est, en vérité, seulement quelque chose de trouble, en fermentation, qui n'acquiert de clarté que lorsqu'il peut accéder à la parole."

On ne sortira de cette inconséquence qu'en explicitant et universalisant le discours sous-jacent dont l'« ineffable » est porteur -puisque'il est toujours susceptible d'une interprétation, variable selon le contexte, lieu, époque, sujet, le *silence* pouvant acquérir différentes valeurs, selon les circonstances-, mais qu'il dénie en permanence.

" Mais ce sera de toute façon plus clair si on le dit, que si on ne le dit pas " (Platon<sup>323</sup>).

Aussi l'on tordra définitivement le cou au mythe de " l'indicible qui ment " (Mallarmé<sup>324</sup>), et, au lieu de se payer de mots vides, on articulera un discours plein ou sensé.

" Le mot donne, par suite, aux pensées leur être-là le plus digne et le plus vrai."

Seul ce dernier donne en effet forme ou consistance à nos pensées, y compris les plus intimes ou profondes, puisque sans lui nous n'aurions même pas conscience de celles-ci, et en permet la communication aux autres.

" Le mot, la parole, est le moyen de communication le plus intelligible et qui convient le plus à l'esprit, un moyen qui permet de saisir et d'exprimer tout ce qui s'agit dans les profondeurs de la conscience, tout ce qui habite ses régions en apparence les plus inaccessibles." (Hegel)

Un tel discours ne laissera dès lors rien hors de lui, ni les pensées, ni les sentiments qu'on oppose généralement à celles-ci, et qui reçoivent pourtant d'elles et/ou des mots leur contenu véritable. Que serait en effet un amour jamais déclaré et préalablement « romancé » (conte, histoire ou idéal) et ritualisé (code, cour ou hymen), sinon un désir purement sensuel voire un besoin seulement animal, remplissant assurément une fonction mais ne présentant pas la moindre signification *humaine* ?

" Et l'*indicible* -sentiment, sensation- n'est pas ce qu'il y a de plus excellent, de plus vrai, mais ce qu'il y a de plus insignifiant, de moins vrai." (Hegel<sup>325</sup>)

Loin de trahir le sentiment, le langage le constitue en sa qualité de demande ou désir humain. Il est de plein droit communicable / partageable. C'est en lisant de belles histoires d'amour que nous apprenons ce qu'*aimer* veut dire et faisons notre *Éducation sentimentale* (Flaubert). Plus généralement c'est en devisant avec d'autres (anonymes ou auteurs) qu'un sujet fait son apprentissage, se forme et découvre sa vocation, comme il ressort de tous les romans de formation (*Bildungsroman*), *Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister* -ou *La vocation théâtrale de Wilhelm Meister*, première version du même- (Goethe) en tête. Ainsi on finira par comprendre, fût-ce à son corps défendant, qu'il y bien un Maître (*Meister*) au-dessus de chacun de nous et que ce dernier n'est que l'autre nom du Verbe.

Tout sens passe fatalement par le Langage qui s'avère l'Instance signifiante même.

" Le langage est la suprême puissance chez les hommes." (Hegel)

Instituant et/ou révélant le Sens de tout, soi inclus, il rend raison de l'Être et forme ainsi la Racine ou la Raison ultime de toute chose, que les Grecs nommaient justement « Logos ».

" Le rationnel existe seulement en tant que langage. (...) C'est une belle ambiguïté du mot grec ((λόγος) que de signifier à la fois raison et langage. Car le langage est l'existence pure de l'esprit ; c'est une chose qui, perçue, est retournée en soi-même." (idem<sup>326</sup>)

<sup>323</sup> *Phèdre* 238 b

<sup>324</sup> *La Musique et les Lettres* in O.c. p. 653

<sup>325</sup> *Esth.* Poésie chap. I. III. p. 69 (cf. chap. III. C. p. 320) et *E. I.* § 20 R. p. 287 ; cf. *Phén. E.* (A) I. III. t. 1 p. 91

<sup>326</sup> *Propéd. philo.* 3è Cours § 159 et *H.Ph.* Eubulide p. 348 - Boehme p. 1335

Les modernes ne feront que les confirmer, non sans quelque approximation théorique parfois.  
" Le langage, l'unique premier et dernier organon et critérium de la raison " (Hamann<sup>327</sup>).

En vain chercherait-on à le déduire lui-même, toute interrogation le présupposant déjà ; on confirmerait donc sa nature sui-réflexive. À la question *De l'origine radicale des choses* ou *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?* (Leibniz<sup>328</sup>), il n'est qu'une réponse possible : la question ne se poserait même pas, si le Langage n'était pas là :

" le simple acte, souvent évoqué, d'énoncer, de parler ou d'exprimer ce qui doit être ainsi en soi " (Fichte<sup>329</sup>).

Pour originale et moderne que sonne la définition de la philosophie proposée par Jacobi -" Philosopher ce n'est jamais que découvrir les origines du langage."<sup>330</sup>-, on la rectifiera en spécifiant qu'il n'y a en la matière nulle découverte à espérer, mais qu'il suffit d' « écouter » ce dernier, " savoir le jeu des signes, au moyen de leurs différences à un moment donné ", pour l'entendre nous dire en permanence sa propre origine interne.

" L'absence d'une question philosophique de l'origine de la langue (...) ORIGINE DU LANGAGE : Inanité de la question pour qui prend une juste idée de ce qu'est un système sémiologique et de ses conditions de vie " (Saussure<sup>331</sup>).

Seule l'obstination de sujets pourtant parlants, à ne pas vouloir admettre cette Vérité, les fait tomber, à l'instar de Mesmer, dans la déraison, le délire ou la maladie mentale qui n'est jamais qu'un trouble de la parole, une fixation ou réification de son dynamisme signifiant, elle-même fondée sur la superstition ou la croyance en un sens Autre que le Sens discursif.

A-t-on pour autant le droit de se contenter de discourir, de passer son temps à parler-penser ? Ce serait mésinterpréter le sens même du Verbe. Parce qu'il « comprend » tout, il lui faut s'explicitier partout et toujours et ne rien laisser sombrer dans l'insensé (mal ou maladie). La pensée n'exclut donc pas l'action, tout au contraire elle s'accomplit ou s'objective par elle, sous réserve que celle-ci soit dûment réfléchie et non un agir sans sens ou sans valeur. Si l'*anthropo*-logie trouve bien sa vérité dans la *psycho*-logie, cette dernière à son tour ne s'accomplit que par l'*éthique* (morale) soit par la mise en pratique raisonnée du *psychique*. Mais avant d'aborder la morale pour elle-même, disons un mot des maladies psychiques qui incluent du reste en elles une dimension éthique et forment l'unique raison d'être d'une psychologie positive, distincte de la philosophie, en tant que tentative de « guérir » celles-là. Dans leur étude on vérifiera en outre la prévalence du signifiant (discours) dans la vie psychique des individus.

### III. Psychologie et Psychopathologie

La pensée-langage consistant en une articulation (expression) et/ou une universalisation (communication) du Sens, son activité ou fonctionnement logique / « normal » se confond avec l'explicitation adéquate ou complète de ce dernier. Toute abstraction ou séparation du contexte général des idées induit une fixation / stase à une partie seulement de celui-ci qui caractérise le régime inadéquat, passif ou pathologique de l'esprit.

" Donc ces idées d'affections, en tant qu'elles sont rapportées à l'esprit humain [individuel] seul, sont comme des conséquences séparées de leurs prémisses, c'est-à-dire (comme il est connu de soi) des idées confuses. (...) Les actions de l'esprit naissent des seules idées adéquates ; et les passions dépendent des seules idées inadéquates." (Spinoza<sup>332</sup>)

Le sujet se voit alors confronté à la difficulté voire l'impossibilité de proférer un discours sensé et/ou de communiquer, ce qui le condamne à substituer à la parole des actions ou des gestes, apparemment inintelligibles. Le mode de cette fixation spécifiera les différentes maladies mentales et leur gravité.

<sup>327</sup> *Métacritique du purisme de la raison pure* in *Aesthetica in nuce* (Vrin)

<sup>328</sup> *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* 7.

<sup>329</sup> *D.S.* 1804 Conf. XXIV. p. 235

<sup>330</sup> ; vide égal. Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie* in *Questions II* p. 37

<sup>331</sup> *E.L.G.* I. 6b p. 35 et II. I. 2 – III. II. 12b pp. 93 - 228

<sup>332</sup> *Éth.* II. XXVIII. Dém. p. 385 - III. III. p. 419

Nul, le Philosophe excepté -et encore seulement lorsqu'il philosophe et non dans sa vie quotidienne-, ne pouvant néanmoins se targuer d'être à la hauteur de la Totalité signifiante, chacun se tenant dans son existence ordinaire à un discours partiel, on n'établira aucune coupure entre l'état psychique normal (moyen) et l'état psychopathologique, celui-ci ne différant de celui-là que par la souffrance (*pathos*) inhibitrice excessive qu'il provoque pour l'accomplissement des tâches pratiques et les symptômes révélateurs de l'un se retrouvant, fût-ce à un degré moindre, dans l'autre. Aussi l'on admettra que nous sommes tous plus ou moins malades, névrosés, psychopathes ou pervers.

" Comme cet effet [l'incapacité de suffire aux tâches importantes de la vie] constitue une expression de la quantité d'énergie dépensée, vous concevez sans peine qu'«être malade» est une notion essentiellement pratique. Si, toutefois, vous plaçant à un point de vue théorique, vous faites abstraction de ces quantités, vous pouvez dire, sans crainte de démenti, que nous sommes tous malades, c'est-à-dire névrosés, attendu que les conditions qui président à la formation des symptômes existent également chez l'homme normal." (Freud<sup>333</sup>)

Réciproquement cela revient à reconnaître qu'il y a de la santé (vérité) même dans la maladie.

On formulera plus lapidairement cette unité du normal et du pathologique, en disant avec un autre psychanalyste que chacun de nous est un " nevrotico-normal " (J. Lacan<sup>334</sup>), les maux et la peine qui les accompagne étant notre lot à tous et peuvent même s'avérer fort productives.

" Pourquoi tous ceux qui furent exceptionnels en philosophie, en politique, en poésie ou dans les arts étaient-ils de toute évidence mélancoliques ?" (Aristote<sup>335</sup>)

Comme la santé et la maladie du corps<sup>336</sup>, et à l'instar du bien et du mal en morale, le bien-être et la souffrance psychiques ne s'excluent nullement mais ont partie liée, la seconde ne formant guère qu'une hypertrophie du premier. Tant la description des diverses «maladies» (Nosographie), l'étude de leurs causes (Étiologie), que la technique destinée à les «guérir» (Thérapeutique) confirment amplement ce point.

## 1. Nosographie

Destinés en principe à faire le tour de la pensée, conformément à son essence relationnelle, les sujets s'arrêtent / se figent généralement à un de ses fragments et refusent d'aller plus loin, inaptes qu'ils s'avèrent à le comprendre ou l'interpréter en l'insérant dans son juste ensemble. Ce refus que l'on nommera avec Freud le "processus psychique de la «défense» ou du «refoulement»", se résume à une mauvaise, incomplète traduction.

" C'est le défaut de traduction que nous appelons, en clinique, *refoulement*." (idem<sup>337</sup>)

Détachée du texte général, la partie finit par prendre une importance démesurée, génératrice d'angoisse et qui suscite des réactions disproportionnées ou insensées. Et puisque l'angoisse, par opposition à la simple crainte devant un objet identifiable et dangereux, renvoie à la peur de la mort (perte), on conclura que les symptômes communs à toutes les pathologies mentales (fixation, angoisse, non-sens) traduisent peu ou prou le refus de cette dernière, soit l'incapacité de l'être à y faire face ou à la surmonter, par l'unique moyen dont nous disposons, le Penser<sup>338</sup>.

Selon l'intensité ou le niveau de ce rejet et du repli sur un contenu borné qui s'en suit, on distinguera cependant trois types de maladie. Tantôt partiel (refoulement proprement dit), il se manifestera par des comportements rigides et répétitifs, hors de la compréhension et du contrôle de l'individu que l'on qualifiera alors de névrotique ; tantôt total (forclusion), il interdit toute conduite sociale significative, condamnant le patient au délire et à la démence,

<sup>333</sup> I.P. 3è partie 23. p. 337 ; cf. égal. 28. p. 435 et C.L.P. 5. p. 60

<sup>334</sup> et vide supra II. C. 1. p. 45

<sup>335</sup> *Problème XXX*

<sup>336</sup> vide Cours I. 3. Biologie III.

<sup>337</sup> N.R.P.D. in N.P.P. p. 61 (cf. égal. C.H.M.P. chap. 1. p. 74) et N.P. p. 156

<sup>338</sup> vide supra II. 2. C. 2. p. 53

signes d'un malaise psychotique ; tantôt enfin, et dans une sorte d'état intermédiaire, le sujet, tout en acceptant de dépasser les déterminations limitées, récuse catégoriquement la nécessité d'en assumer la conséquence (dénégation), et au lieu d'emprunter tous les chemins possibles, se focalise sur l'un d'entre eux, celui qui est en principe interdit (transgression). Ballotté entre deux impératifs contraires, il devient alors pervers, c'est-à-dire la proie de désirs sensés certes, mais dangereux, vu leur nature restrictive et socialement prohibée.

Sans entrer dans les détails singuliers de chacune de ces maladies, que nous laisserons volontiers aux bons soins de la discipline psychiatrique, précisons-en quelque peu les traits. Refoulant la Loi du processus signifiant, garante de l'intelligibilité de tout ce que nous pensons et faisons, les sujets ont tendance à s'enfermer dans des représentations et des agissements « bizarres » et stéréotypés, symptômes mêmes de la névrose, pour autant du moins qu'ils sont à l'origine d'une douleur ou d'une gêne dans leur vie. A titre d'exemples citons les convulsions ou la paralysie dans certaines circonstances ou devant certains gestes à accomplir (hystérie de conversion), l'évitement ou la fuite devant tels objets ou situations (hystérie d'angoisse ou phobie), la réitération absurde d'idées ou d'attitudes dont on n'arrive pas à se débarrasser (obsession ou névrose obsessionnelle).

Dans la névrose obsessionnelle l'air saugrenu de la pensée ou du comportement, lui-même lié à l'aspect isolé, oublieux des antécédents et des conséquents de ceux-ci, s'avère particulièrement prégnant.

" C'est en particulier dans les multiples formes de la névrose obsessionnelle que l'« oubli » consiste surtout en une suppression des liens entre idées, une méconnaissance des conclusions à tirer et une isolation de certains souvenirs." (Freud)

Mais on l'observe en fait dans toutes les névroses, celles-ci se présentant toutes sous la forme de la fixation du malade à des « images » dont il ne saurait s'expliquer la provenance, ne pouvant les rattacher à un contexte quelconque, soit au reste de son « imaginaire » et, au-delà, de l'imaginaire de tous les hommes.

" Or, nous savons qu'il s'agit là [dans la fixation à un certain fragment du passé] d'un trait commun à toutes les névroses et dont l'importance pratique est considérable." (idem)

L'importance de ce trait se mesure à ses conséquences funestes, en l'occurrence l'inhibition du développement de l'individu, en quoi gît le ressort pathogène des attitudes évoquées qui sinon relèveraient d'un état tout à fait normal (sain).

" C'est cette diminution de la mobilité de la libido qui devient pathogène." (idem<sup>339</sup>)

Ainsi si rien ne sépare extérieurement le rituel religieux du cérémonial compulsif des névrosés obsessionnels, le fait que le premier soit temporaire et conciliable avec d'autres activités, interdit que l'on l'assimile simplement au second et que l'on réduise la religion, avec certains esprits trop pressés dont le père de la psychanalyse lui-même, à une névrose.

" La religion serait la névrose obsessionnelle de l'humanité ; " (idem<sup>340</sup>)

On retrouve une fixité semblable, en plus extrême encore, dans les psychoses, ce qui est logique, vu qu'elles procèdent d'un refoulement plus fort, la forclusion (répudiation ou rejet) qui signifie une mise entre parenthèses quasi totale de la mise en relation (langage structuré). Enclos dès lors dans une fausse intériorité –celle-ci ne se concevant vraiment qu'en rapport avec l'extériorité-, le pseudo-sujet –le véritable sujet n'advenant que de sa relation avec un autre sujet-, n'a plus d'autre alternative que le mutisme (dépression, mélancolie), le silence (autisme), ou, au contraire, le délire et l'hallucination, objectivation, projection d'un sens seulement subjectif (hypocondrie<sup>341</sup>, mégalomanie, paranoïa), voire la substitution à son propre discours possible du discours d'un autre, non reconnu comme tel (schizophrénie).

<sup>339</sup> T.P. chap. X. p. 107 et I.P. 3<sup>e</sup> p. 18. p. 256 et 26. p. 398

<sup>340</sup> A.I. VIII. ; cf. égal. Nietzsche, P.B.M. 3<sup>e</sup> partie 47

<sup>341</sup> vide Kant, C.F. III<sup>e</sup> sec. I. p. 914 in O.ph. III.

Dans tous les cas, le « fou », récusant l'ordre et la logique communs, vit, sans s'en rendre compte, dans son propre monde. Ce faisant, il témoigne de la plus absolue des libertés peut-être, mais d'une liberté vide, car sans prise sur l'univers des autres. Pour poétique que puisse paraître parfois son délire, par la perspective nouvelle qu'il semble ouvrir, il demeure cependant un délire de présomption, c'est-à-dire le discours de quelqu'un d'infatué (dulat.*fatuus*:insensé, sot), tant du moins qu'il n'est pas corroboré ou repris par ses semblables. Mais perdant alors sa valeur de soliloque et corrigeant son désordre, il cesse d'appartenir à la pure catégorie de la folie. Tant, par contre, qu'il conserve un sens solitaire, il participe bien de la dé-mence ou trouble d'esprit, plus ou moins prononcé, sans compter la dangerosité éventuelle, retenue ou manifeste qu'il représente, aussi bien pour soi que pour la société.

D'ailleurs le psychotique souffre fatalement de son isolement ou de sa solitude. Ses bouffées délirantes ne constituent-elles pas, dans leur incohérence même, un appel ou un cri adressé inconsciemment aux autres et destiné à les voir réagir ? Sa demande de reconnaissance étant cependant inconsciente, opérant à revers de sa volonté, le sujet reste globalement pris dans les rets d'une parole déçousue / insensée ou d'un rêve, auquel il est le seul à croire et dont il n'entend pas démordre, se désintéressant du « monde », lui préférant son songe.

" Pour les éveillés il y a un monde un et commun. Mais parmi ceux qui dorment, chacun s'en détourne vers le sien propre." (Héraclite<sup>342</sup>)

On pourrait dire, si tout ce processus se déroulait avec son concours actif, qu'il se complait dans sa fixation à un contenu exclusif.

Il en va ici comme dans cette folie ou hystérie à deux, justement dénommée l'amour fou ou la passion amoureuse qui, partant, avec le poète Aristophane, du mythe d'une humanité primitive formée d'êtres complets, essentiellement " androgynes ", et se refusant à leur incomplétude actuelle, fantasme autour de l'idée d'une reconstitution de l'unité perdue qu'elle poursuit avec énergie et au prix de cris et de plaintes inlassables. Ce faisant, elle conduit chacun des protagonistes d'un tel amour exacerbé à sa perte, par l'incapacité à laquelle elle les condamne à ne rien pouvoir exécuter l'un sans l'autre, ce qui les entraîne à vouloir se fondre l'un dans l'autre, et donc à l'abolition de leur être.

" Or, quand la nature de l'homme eut été ainsi dédoublée, chaque moitié, regrettant sa propre moitié, s'accouplait à elle ; elles se passaient leurs bras autour l'une de l'autre, elles s'enlaçaient mutuellement dans leur désir de se confondre en un seul être, finissant par mourir de faim et, en somme, de l'inaction causée par leur refus de faire quoi que ce soit l'une sans l'autre." (Platon)

Le rêve amoureux, si souvent prisé, vire dès lors au cauchemar.

La nature mortifère d'un tel amour, attestable par le destin des grandes passions amoureuses qui se terminent toutes mal (*Orphée et Eurydice, Tristan et Iseult, Roméo et Juliette*), n'est que la conséquence d'une confusion entre l'harmonie visée par la « fable », à caractère nécessairement symbolique et un rassemblement matériel désiré par les sujets, à jamais impossible tel quel, sauf dans l'unité indistincte de la mort.

" Ainsi, c'est depuis un temps aussi lointain, qu'est implanté dans l'homme l'amour qu'il a pour son semblable : l'amour réassembleur de notre primitive nature ; l'amour qui, de deux êtres, tente d'en faire un seul, autrement dit, de guérir l'humaine nature ! Chacun de nous est donc la moitié complémentaire d'un symbole, qui, coupé comme il l'a été, ressemble un carreau : un être unique dont on a fait deux êtres." (idem<sup>343</sup>)

C'est dire que le remède qu'ils proposent pour nous guérir de la douleur de la séparation, est pire que celle-ci même et que ce qu'il est d'usage de qualifier de douce moitié cache à peine une totalité amère ou empoisonnée.

Mésinterprétant le mythe ou le prenant au pied de la lettre, plutôt que d'en saisir la portée signifiante, les sujets passionnés finissent par confondre amour (reconnaissance) véritable, qui ne se limite jamais à une relation interpersonnelle et la folie ou la passion de la possession,

<sup>342</sup> *Frg.* 89.

<sup>343</sup> *Banquet* 189 e ; 191 ab (cité par Freud, A.P.P. in *E.P.* 1<sup>ère</sup> partie 6. p. 73) et 191 d

qui fige ses victimes dans une posture intenable et/ou mortelle. L'admiration que provoque souvent cette dernière ne saurait masquer ici aussi la voie fatale ou sans issue dans laquelle elle débouche et qu'a parfaitement notée depuis longtemps et l'étymologie latine du mot passion (de *patior* : je souffre) et l'histoire de la *Passion* (la Souffrance et la Mort) du Christ. La tragédie du désir n'en trouve pas moins sa contrepartie dans la victoire de l'œuvre littéraire qu'elle suscite, lorsque son auteur parvient à sublimer son échec physique en sa représentation artistique, et davantage encore philosophique –la théorie platonicienne de l'Amour dans *Le Banquet* ne s'achevant nullement avec le récit d'Aristophane-, seule sphère où puisse se réaliser une authentique unité. Tout éloge de l'Amour devra faire preuve d'un minimum de circonspection et, pour éviter les suites dévastatrices d'un amour seulement sensible, savoir en penser le dépassement vers l'amour intelligible / platonique<sup>344</sup>.

Les différentes perversions témoignent d'un mécanisme similaire de fixation. La passion pourrait au demeurant être comptée parmi elles –plus particulièrement elle se relierait au narcissisme-, et tiendrait finalement le milieu entre à la fois les manifestations névrotico-hystériques auxquelles elle donne lieu, le délire psychotique qui la structure et ces dernières, dès lors qu'elle en partage la propriété essentielle, l'exclusivisme. Seule au demeurant celle-ci autorise à interpréter les comportements « déviants » comme les symptômes d'une maladie, c'est-à-dire d'un état gênant (mauvais) pour le sujet.

" Le caractère essentiel des perversions consiste ... dans le caractère exclusif et invariable de ces déviations (...) C'est seulement dans ce cas, où il y a *exclusivité* et *fixation*, que nous sommes justifiés en général à considérer la perversion comme un symptôme morbide." (Freud)

Car pour ce qui est de leurs écarts, ils s'identifieraient plutôt à des signes de bonne santé ou de la spécificité de la recherche humaine, toujours " variable " en quête d'autre chose. En quoi la perversion ne saurait être qualifiée en elle-même d'anormale, s'inscrivant au contraire dans la « norme » de la sexualité de l'homme dont la négation engendrera soit la perversion au sens restreint de ce terme, soit la névrose qui se développe donc aux dépens de " la perversion ... générale, originelle ", et non à l'encontre d'une pseudo-normalité saine.

" *La névrose est pour ainsi dire le négatif de la perversion.*" (idem)

Le tout sous réserve, bien entendu, qu'ils ne nuisent point à autrui et ne revêtent précisément une forme rigide qui, contrevenant à la mobilité du sujet, l'entraverait dans son évolution, ou, plus simplement, dans sa vie quotidienne.

Or la plupart des perversions recensées, telles qu'elles sont généralement « vécues », induisent un tel effet destructeur ou inhibant. On l'a entrevu à propos du narcissisme spéculaire de la passion amoureuse ; cela se vérifie tout autant dans le narcissisme proprement dit ou l'auto-érotisme qui n'en est qu'une variante, le narcissique ne supportant pas, à l'instar des passionnés l'altérité ou la distance qui le sépare de son idole ou image. Tendrant à se fondre avec elle, comme dans la légende de *Narcisse*, il s'abîme en fait en elle, troquant une identité possible que lui assurerait l'*Écho* de la reconnaissance de quelqu'un ou de quelqu'une, contre le vertige des apparences, auxquelles il est le seul à adhérer. Se repliant sur lui-même et sur une auto-satisfaction toujours à son comble, il s'interdit toute progression, transformant sa vie en une statuaire contrainte ou figée.

" La libido devenue narcissique ne peut plus alors retrouver le chemin qui conduit aux objets, et c'est cette diminution de la mobilité de la libido qui devient pathogène." (idem)

Le sujet y perd du coup son autonomie (liberté), aussi bien de décision que d'action.

Le cérémonial particulier du fétichisme, du masochisme, du sadisme, de l'exhibitionnisme ou du voyeurisme, bien qu'il pimente quelque peu l'érotisme des individus, les condamne à terme à une insatisfaction permanente, par la rigueur mécanique et scrupuleuse du scénario qu'il leur impose.

<sup>344</sup> vide supra II. 2. B.

Dans le cas du fétichisme, il barre même directement l'accès du sujet à un vrai plaisir humain, par la naturalisation qu'il opère du signe (linguistique). Obnubilé en effet par un accessoire (perruque, chaussure, vêtement), une partie du corps (mèche de cheveux) ou une photo, censés fonctionner comme substituts de l'objet de son amour, le fétichiste, oubliant la valeur même de ceux-ci, finit par les adorer pour eux-mêmes : " le fétiche ... devient à lui seul l'objet de la sexualité " (idem<sup>345</sup>). Perdant de vue leur valeur signifiante, il dégrade les signes en choses ayant en elles-mêmes, immédiatement ou naturellement, leur sens, et tombe ainsi dans la fixation ou la réification de la signification. Par cette chosification ou naturalisation du signe, il manque de facto l'essence constitutive du Désir, son idéalité, se privant du coup de son infinité, pour ne plus en connaître que des formes très partielles. En résumé les diverses pathologies psychiques reviennent bien à des modalités de la fixation et/ou du rejet. A quels agents attribuera-t-on ce mécanisme et partant les maladies ? Interrogeons l'étiologie pour le savoir.

## 2. Étiologie

L'explication causale des affections psychiques s'appuiera sur les deux « faits » incontestables obtenus jusqu'à présent par l'analyse ou la description. Premièrement que rien n'opposant par principe la maladie de la santé, l'altération, dont celle-là est le siège, ne doit avoir d'autre fondement que celle-ci, au degré près.

" L'idée que les fondements matériels des altérations hystériques devraient être identiques à ceux de nos processus mentaux normaux " (idem).

Ce qui revient à réaffirmer, envers et contre tout, l'unité des pensées humaines, postulat de base de la psycho-logie rationnelle ou véritable. Fors un tel principe, nulle logique psychique ne serait envisageable, vu l'hétérogénéité des états mentaux que l'on présupposerait alors et l'incapacité subséquente dans laquelle on se trouverait de les com-prendre ou relier entre eux. Pas davantage que les autres savants, le Psychologue ne saurait se satisfaire d'une telle situation qui ruinerait l'existence même de sa discipline.

Deuxièmement, et puisque le contenu de toutes nos représentations (normales et morbides), dans leur différence avec les idées, est similaire, sinon identique, toutes les anomalies psychiques renvoient invariablement à un même principe, celui dont s'originent également les expressions ou les significations les plus courantes, l'incapacité ou le refus (rejet) du sujet d'en comprendre le Lien ou Sens d'ensemble et que la psychanalyse appelle, pas toujours heureusement, la défense ou le refoulement.

" Leurs symptômes [ceux des « psychonévroses de défense »] survenaient par le mécanisme psychique de la *défense* (inconsciente), c'est-à-dire par la tentative de refouler une représentation inconciliable qui était entrée dans une opposition pénible avec le moi du malade." (idem)

Cette communauté de fond entre le normal et le pathologique et entre les maladies elles-mêmes, rend donc inutile l'assignation de causes spécifiques à ces dernières et oblige simplement à expliciter leur noyau commun, afin d'en dégager les présupposés et souligner par là-même les conditions d'apparition des phénomènes psycho-pathologiques.

" Mes observations de ces deux dernières années ont renforcé ma tendance à faire de la défense le point nucléaire dans le mécanisme des névroses en question " (idem).

L'étiologie ne peut ici que prolonger la nosographie et la confirmer. Et effectivement il suffit de se pencher attentivement sur ce pivot central, la fixation, pour comprendre la genèse des troubles psychiques et donner en conséquence à la psychiatrie une base théorique solide.

---

<sup>345</sup> I.P. 3è p. 21. p. 302-T.E.T.S. 1. p. 48 (cf. C.P. p. 36) ; Méta. P.D.P. p. 19 ; T.E.T.S. 4. p. 146 ; 1. p. 54 ; I.P. 3è p. 26. p. 398 et T.E.T.S. 1. p. 40

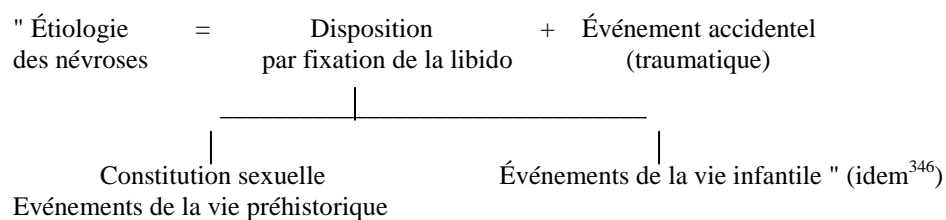


Car à quoi se réduisent en définitive la défense (la résistance) et son corollaire l'exclusivisme (la fixation), observables dans toutes les névroses, psychoses ou perversions, sinon à une sorte d'interdit du Sens ? Et si les expressions de celui-ci sont certes conditionnées par des circonstances ou des événements externes, éducatifs ou naturels, des carences (manques), des privations affectives ou des traumatismes par exemple, pouvant voire devant remonter à la petite enfance -et pourquoi pas à la préhistoire-, lui-même constitue la cause absolument première et indéridable de la fixation, consubstantiel qu'il est à la finitude de la subjectivité humaine particulière.

" Vous reconnaîtrez alors que la fixation de la libido constitue, après la privation, le plus puissant facteur étiologique des névroses. Nous pouvons exprimer ce fait par une abréviation schématique, en disant que la fixation de la libido constitue dans l'étiologie des névroses, le facteur prédisposant, interne, et la privation le facteur accidentel extérieur." (idem)

Marque ou reflet, en dernière instance, de l'état fini des individus, par contraste avec la disposition infinie du Sujet transcendantal ou de l'Humanité, la limitation des énoncés ou des signes morbides n'a pas d'autre raison que notre constitution. Celle-ci se manifeste certes à l'occasion de ou suite à des « accidents » précoces de la vie du sujet mais elle trouve sa source profonde et véritable dans notre condition finie ou mortelle même : d'où le caractère général et inévitable de nos névroses.

Au total on schématisera, très approximativement et grossièrement, la formation des symptômes névrotiques par l'esquisse suivante :

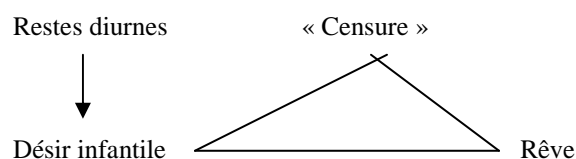


En dépit de ses à peu près discutables, celle-ci aura le mérite d'offrir une vue hiérarchique et synthétique de tous les facteurs en jeu dans l'émergence du mal-être psychologique.

Des manifestations plus ordinaires ou usuelles, tel que le rêve, où l'on retrouve les mêmes bornes, se construisent de façon entièrement analogue. Se servant d'éléments de la veille (restes diurnes) qui résonnent avec le Désir ou le Souvenir infantile et des scènes primitives ou ancestrales, le Songe les présentifie, non point en un scénario clair et intelligible, mais en un texte hiéroglyphique, dû à leur passage par la censure (condensation et déplacement) qui n'en retient que des bribes. Équivalente à la résistance et/ou à la fixation pathologique, la censure onirique forme le « nœud » et la racine de nos images nocturnes.

" Le nœud du problème réside dans le processus du déplacement (...). Le noyau de ma théorie du rêve repose sur ce que j'ai fait dériver de la censure, le déplacement " (idem).

D'où logiquement un schéma de production fort comparable :



<sup>346</sup> É.H. II in *N.P.P.* p. 95 ; *N.R.P.D.* in *op. cit.* p. 61 et *I.P.* 3è partie 22. p. 326 ; 23. p. 341

La remarquable parenté entre les rêves et les autres phénomènes psychiques en offre une illustration idoine convaincante.

" En réalité, le travail du rêve n'est que le premier et le mieux étudié d'une série de processus psychiques, ceux notamment auxquels se ramènent la production des symptômes hystériques, angoisses, obsessions, démences, etc. Tous ces processus présentent également les caractères de la condensation et du déplacement, de ce dernier surtout ;" (idem)

Vu l'antériorité scientifique de *L'Interprétation du Rêve*, et ce depuis la plus haute Antiquité, son étude et ses hypothèses marquent un véritable paradigme et nous fournissent la clé de toutes les élaborations mentales, autres que la philosophie.

" Les nouveautés psychologiques inférées des rêves et des actes manqués doivent devenir utilisables pour l'explication d'autres phénomènes, si nous devons croire à leur valeur, et ne serait-ce assurément qu'à leur existence. ... Et en effet la psychanalyse a montré que les hypothèses d'une activité psychique inconsciente, de la censure et du refoulement, de la déformation et de la formation de substitution qui ont été obtenues par l'analyse de ces phénomènes normaux nous rendent possible également la première compréhension d'une série de phénomènes psychologiques, nous mettent en main en quelque sorte la clé de tous les mystères de la psychologie névrotique. Le rêve devient ainsi le paradigme normal de toutes les fonctions psychopathologiques. Qui comprend le rêve peut aussi percer le mécanisme psychique des névroses et des psychoses." (idem<sup>347</sup>)

Et si la clarification des rêves s'obtient par l'intertextualité à la fois de leurs brins césurés entre eux et les fragments de la vie psychique d'ensemble des individus, il est légitime d'espérer la « guérison » des névroses, sinon des psychoses, de la corrélation tant de leurs traces désordonnées que de celles-ci, rapportées à l'intégralité des représentations des sujets. Tel est en tout cas la fin première et dernière de toute cure, dont on devine par avance qu'elle ne pourra que s'éterniser, vu sa visée totalisante d'une histoire individuelle.

### 3. Thérapeutique

La douleur inhérente à la maladie psychique provenant de la fixité, source même de l'inintelligibilité, des fantaisies qui traversent la tête des malades, son atténuation ou, à titre d'idéal, sa disparition –encore qu'une abolition totale de la souffrance priverait le sujet d'une part d'angoisse inhérente à toute existence humaine créatrice-, requièrent le dénouement de celle-ci, du moins en sa part intolérable, soit la juste psycho-«analyse» ou « com-préhension » des affects pathogènes. Ces derniers y perdront leur qualité d'affects ou d'effets isolés et subis, pour gagner celle d'idées reliées et assumées.

" Un sentiment qui est une passion cesse d'être une passion, sitôt que nous en formons une idée claire et distincte." (Spinoza<sup>348</sup>)  
La cure analytique s'évertuera ainsi de " combler toutes les lacunes ... [pallier] la rupture d'un lien " (Freud) et de restituer la mobilité perdue, au cœur de toutes les pathologies.  
" Il est indispensable à la pleine santé du sujet que sa libido ne perde pas sa pleine mobilité." (idem)

Pour réaliser cet objectif, elle recourra essentiellement au traitement par la parole, la " « talking cure » (cure par la parole) ", comme l'a judicieusement baptisée Anna O..., une des patientes de Breuer et de Freud.

" Le traitement psychanalytique ne comporte qu'un échange de paroles entre l'analysé et le médecin." (idem<sup>349</sup>)  
En cela elle aura été encore une fois largement précédée par Platon, lui qui avait noté depuis longtemps le lien entre l'âme et la parole et partant la nécessité pour quiconque prétend conduire ou « sauver » celle-là, de savoir celle-ci et surtout la relation interne entre les deux.  
" Eh bien ! est-ce que l'art de parler, dans son ensemble, ne serait pas une *psychagogie* par le moyen du discours (...). Puisque la parole a précisément pour fonction de mener les âmes, d'être une *psychagogie*, celui qui veut être un jour habile à parler doit nécessairement savoir combien d'espèces comporte l'âme "<sup>350</sup>.

<sup>347</sup> *R.I.* VIII p. 85 - *I.R.* chap. VI. II. p. 266 n. (1) ; *R.I.* VIII p. 84 et *Int.P.* 1<sup>ère</sup> p. § 22 ; cf. égal. *N.P.* p. 241

<sup>348</sup> *Éth.* V. III. p. 566

<sup>349</sup> *I.P.* 3<sup>e</sup> p. 18. pp. 264-265 ; *Les trois coffrets* ; *É.H.* chap. II pp. 21-22 et *I.P.* 1<sup>ère</sup> p. p. 7 ; cf. *M.V.P.* p. 100

<sup>350</sup> *Phèdre* 261 a – 271 cd

Contrairement à un certain dogmatisme et vu le caractère surdéterminé de la causalité pathologique, on ne s'interdira néanmoins nullement le recours à certains adjuvants pharmaceutiques en cas de nécessité ou d'urgence.

A une telle technique verbale, il appartiendra de connaître ce que le patient méconnaît ou croit connaître mais est incapable de « reconnaître », ne serait-ce que parce trop familiarisé avec ses propres opinions, il s'avère inapte à les relier entre elles et à les transformer en idées.

" Le bien-connu en général est justement, parce qu'il est *bien connu*, inconnu." (Hegel<sup>351</sup>)

Enfermé dans une conception figée ou statique, le sujet a absolument besoin de l'échange avec l'Autre (le psychanalyste) pour faire surgir une authentique pensée qui lui permette de sortir de ses idées fixes et d'advenir ainsi à lui-même, en tant que sujet pensant, qu'il est certes déjà forcément, mais ce qu'il se doit de confirmer, sous peine de demeurer le « jouet » (acteur) de ce qui lui arrive, au lieu de devenir le sujet (auteur) authentique de son destin.

" Là où c'était je dois advenir (Wo Es war soll Ich werden)." (Freud)

En d'autres termes, il importe que l'analysé se fasse en quelque sorte l'analysant ou l'analyste de ses maux ou qu'il substitue à un scénario impersonnel, ses propres mots.

Cette tâche n'est pas sans rappeler celle qui fut en son temps accomplie par l'éducation de chacun d'entre nous. Mais il faut admettre qu'elle n'a pas été menée à son terme et exige d'être poursuivie, sinon nul ne se plaindrait d'une incompréhension ou d'une souffrance persistante.

" Aussi a-t-on dit avec raison que le traitement psychanalytique est une sorte de *post-éducation*." (idem)

A vrai dire l'éducation elle-même n'est jamais achevée : ne nous-éduquons / instruisons-nous pas tout au long de notre existence ?

A fortiori n'attendra-t-on pas de miracle ou de salut définitif de la cure, vu l'insaisissable " don d'interprétation " de l'analyste –sorte de succédané du " « tact » médical " (idem<sup>352</sup>)-, et les résistances auxquelles elle est de surcroît confrontée, nul patient (analysé) ne déformant aisément des défenses (représentations) qu'il s'est forgées. Ce dernier est donc en droit d'en espérer une amélioration ou une rémission de son état, mais certainement pas la guérison, au sens habituel de ce mot, -inapplicable déjà en médecine proprement dite<sup>353</sup>-, c'est-à-dire la paix de l'âme dont la possession le condamnerait d'ailleurs à la « mort » ou au repos éternel, par manque de désir.

Si le travail analytique tend bien vers un but, il ne peut, fort heureusement, qu'y tendre.

" La conclusion asymptotique du traitement " (idem).

Entre *Analyse finie et analyse indéfinie* il n'est pas question de balancer, l'obligation impartie au sujet " d'« élaborer interprétativement » (*durcharbeiten*) " ses symptômes durera ce qu'elle doit durer, toute une vie. A l'instar de l'éducation et de la politique, l'analyse ne saurait trouver de solution parfaite et sera donc qualifiée d'activité impossible, non pas en soi mais ici-bas, dans la vie concrète des sujets.

"Très tôt j'avais fait mienne la boutade des trois professions impossibles –à savoir : éduquer, soigner, gouverner" (idem<sup>354</sup>).

Car, à l'échelle pratique où nous nous situons, on n'accédera point à l'Idéal de la Pensée, celle-ci y restant continûment prisonnière de la Représentation (Image sensible). Le " philosophe " lui-même avouera ici son impuissance :

" la grande mais toujours vaine cure de la folie (...) la passion est une *maladie* rebelle à toute médication " (Kant).

<sup>351</sup> *Ph.E.* Préf. II p. 75 ; cf. égal. *H.Ph.* Kant p. 1869

<sup>352</sup> *N.C.P.* 3è Conf. p. 107 ; *I.P.* 3è p. 28. p. 429 et *T.P.* IV. p. 41 ; vide Cours I. 3. Biologie III. p. 51

<sup>353</sup> vide Cours I. 3. Biologie III. pp. 48 sq.

<sup>354</sup> *N.P.* p. 282 ; *R.R.É.* in *T.P.* X. p. 114 et Préf. à Aichhorn, *Jeunesse à l'abandon* in O.c. t. XVII (PUF)° ; cf. *A.F.A.I.* in *Résultats, idées, probls.*

La libération humaine tourne en effet à ce niveau dans un réel cercle vicieux : qui définira les normes d'une véritable formation des hommes et sera chargé de les appliquer, étant entendu que chacun, avant d'être éducateur, psychanalyste ou politique, a besoin de celles-ci, pour mériter son nom d'« homme » ? Rien d'étonnant que l'on se dispute encore à leur propos.

" Il est deux inventions humaines que l'on peut tenir sans doute pour les plus chargées de difficultés : celles de l'art de gouverner et de l'art d'éduquer ; et pourtant, nous en sommes encore à controvertir à propos de leur Idée."

(idem)

On en conclura à la nécessité de dépasser la sphère de ces Institutions, id est celle de l'esprit fini, si l'on veut avoir la moindre chance d'aborder au Royaume de l'Esprit absolu ou des *Lumières*, c'est-à-dire celui de " la pensée libre " où, pour s'orienter, l'on n'a besoin que de la boussole de l'Idée pure ou du " *Je pense* " (idem<sup>355</sup>).

Toutefois avant de prétendre dépasser quoi que ce soit, il faut passer complètement par lui. Or, pour pouvoir légitimement accoster les rivages de l'Infini, nous nous devons encore d'achever notre trajet en terre finie, soit d'analyser pour lui-même l'indispensable complément de la Psychologie, l'Éthique. Mettant en oeuvre les idées ou les idéaux, et donc les objets de celle-là, celle-ci l'accomplit finalement. Partant on examinera attentivement cette dernière, afin de vérifier si elle aussi bute sur une limite –comme le présume déjà l'aporie kantienne que l'on vient de citer–, qui justifierait alors pleinement la nécessité d'une transgression de la Psychologie en général vers la Théologie.

Il s'agit là d'un passage ou d'une vérification d'autant plus cruciale que d'aucuns, tel Spinoza, ont intitulé leur oeuvre philosophique majeure *Éthique* et que, antérieurement, depuis Platon, le terme de *Bien* désigne tout à la fois la valeur de la Morale et de la Philosophie, ces deux études semblant se confondre aux yeux du Philosophe antique<sup>356</sup> qui récuserait ainsi d'avance notre « anticipation ». Ni l'un ni l'autre ne se sont néanmoins arrêtés à la première discipline. Pour en décider rationnellement et sereinement, sans parti pris ou simple préférence, passons sans plus tarder à l'exposition de la matière en question ; sa nature véritable se dévoilera d'elle-même et nous imposera sa propre conclusion.

<sup>355</sup> *E.M.T.* p. 126 in *É.C.E.* – *A.P.V.P.* § 80 p. 1082 in O.ph. III (cf. Spinoza, *É.* II. XLIX. Sc. p. 410) ; *P.P.* Intr. p. 1154 in O.ph. III (cf. *A.P.V.P.* II<sup>e</sup> partie E p. 1136) ; *R.Q.Q.L.* p. 217 in O.ph. II (cf. égal. *Q.O.P.*) et *C.R.P.* D. tr. ch. I. p. 340

<sup>356</sup> vide Cours Introduction g<sup>ale</sup> 3. p. 28 et A. pp. 32 sq.

## CONCLUSION

Répondant au nom de science de l'« âme », la Psycho-logie a pour vocation de cerner celle-ci. Afin d'y parvenir, il lui faut au préalable écarter et les pseudo-difficultés qu'on lui suscite –objection du cercle vicieux dans la connaissance de l'âme-, et surtout tous les malentendus dont ce terme est l'objet –confusion entre âme et cerveau ou corps en général-, eux-mêmes à l'origine des premières, et qui barrent l'accès à une psychologie logique ou rationnelle. Ce qu'elle ne manque pas de faire, en découvrant qu'au-delà du simple agencement organique, il y a place, chez l'homme, pour une construction signifiante, seule en mesure de rendre compte de la spécificité ou de la «subjectivité» de la conduite humaine, toujours structurée par des idées, intentions ou pensées.

Conformément à l'essence intel-ligible des idées, qui n'ont d'être que dans leur relation entre elles, les différentes pensées se corrént nécessairement entre elles, formant une véritable Unité qui confère à ce qu'il est convenu de qualifier des dispositions, facultés ou inclinations le statut de moments d'une même Totalité. Et c'est précisément à cette Unité ou Totalité que l'on réservera l'appellation d'âme, de conscience, d'esprit ou de pensée dont le langage forme le témoignage le plus direct. Le propre de la pensée étant de se penser elle-même, tout comme le propre de la parole est de s'explicitier soi-même, rien ne s'oppose à la constitution d'une Psychologie scientifique.

A celle-ci il appartiendra d'articuler les divers domaines où intervient la Pensée, soit toute la sphère de nos représentations (Perception, Désir, Pensée proprement dite), et d'en dégager le Sens commun qui authentifie la présence de la Conscience de Soi dans tout ce que nous faisons et/ou pensons. Contrairement à une psychologie empirique ou exclusivement descriptive, qui s'en tient vainement et inconséquemment à un catalogue de facultés, sentiments ou idées hétérogènes, la Psychologie véritable entend élaborer la structure universelle d'ensemble des processus psychiques.

" La psychologie d'observation énonce d'abord ses perceptions des *modes universels* qui se présentent à elle dans la conscience active; elle trouve alors beaucoup de facultés, d'inclinations et de passions diverses ; et parce que dans l'énumération d'une telle récolte de facultés le souvenir de l'unité de la conscience de soi ne se laisse pas refouler, la psychologie doit du moins aller jusqu'à s'étonner que dans l'esprit, comme dans un sac, puissent se tenir ensemble et côte à côte tant de choses contingentes et hétérogènes les unes aux autres, et cela d'autant plus que ces choses ne se dévoilent pas comme des choses inertes et mortes, mais comme des processus inquiets et instables." (Hegel<sup>357</sup>)

Partant du postulat que tout ce qui relève de l'Intellect fait sens –proposition éminemment compatible avec la nature même de la pensée-, elle contribue au dévoilement de la Logique immanente au Savoir, dont elle vérifie le fonctionnement jusque dans les détails, apparemment les plus absurdes ou incohérents de la vie humaine (sentiments, rêves, maladies psychiques), et démontre par là-même que rien n'est insensé, l'Esprit soufflant partout. Tissant le Lien entre les perceptions mentales, la discipline psychologique s'avère proche parente de la Philosophie. Elle en partage en tout cas aussi bien la prémisse –l'existence d'un Univers spirituel-, l'impératif –(Se) Connaître !-, que le résultat : Penser veut dire unir (synthétiser).

Mais alors que la première s'arrête fatalement dans sa quête du sens ou de l'unité, intéressé qu'elle est par les pensées concrètes des individus particuliers qui ont tendance à figer le processus de la pensée, ce à quoi elle se propose justement de remédier, en tant que technique psychopathologique, la seconde vise l'accomplissement intégral, le tour complet, du monde intelligible. Or cela n'étant envisageable que par le dépassement des pensers individuels qui se perdent dans la singularité indéfinie, la réalisation même du projet de la Psychologie implique son dépassement vers l'Éthique tout d'abord qui en objectivera / socialisera et donc universalisera la valeur, vers la Philosophie ensuite qui, transgressant les limites d'un discours seulement incarné, grâce à une Parole purement idéale, comblera les lacunes de celui-là et le dotera du coup du contenu plein dont il manque pour pouvoir prétendre à la consistance, sans laquelle il n'est pas de science authentique.

Bref l'Oeuvre humaine interne (la représentation) ou la Psychologie renvoie ainsi d'elle-même à l'Oeuvre interne-externe (intention-action) ou l'Éthique, et à l'Oeuvre absolue ou la Philosophie.

<sup>357</sup> Phén. E. (C, AA° V. b) II. et c) III. t. 1 p. 253