

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Institut Supérieur de Philosophie



**La philosophie de la vie de Hans Jonas à la
rencontre du darwinisme neuronal de Gerald
Edelman.**

RAPPORT DE RECHERCHE POUR L'OBTENTION DU DIPLÔME DE DOCTEUR ES
PHILOSOPHIE

Par

Kokou Mensanh HOUNNOU

Sous la direction de:

Professeur Nathalie FROGNEUX

LOUVAIN- LA-NEUVE avril 2012.

**La philosophie de la vie Hans Jonas à la rencontre
du darwinisme neuronal de Gerald Edelman**

REMERCIEMENTS

Je viens témoigner ma gratitude aux personnes qui, de près ou de loin, ont été les artisans de la réussite de cette thèse en les remerciant. Une attention spéciale à tous mes professeurs de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve, de l'Université Charles de Gaulle Lille 3 et de l'Université de Lomé. Je voudrais pour finir assurer les membres de mon comité d'encadrement, nommément Bernard FELTZ et Nathalie FROGNEUX de toute ma reconnaissance. Leur précieuse assistance n'est pas restée dans le cadre de la promotion et de la formation intellectuelle. Elle s'est fait ressentir sur le plan humain.

A vous tous, Merci.

Sommaire

INTRODUCTION	7
PREMIERE PARTIE : LA QUESTION PSYCHOPHYSIQUE	26
CHAPITRE 1 : JONAS ET LE PROBLEME PSYCHOPHYSIQUE	26
1.1 « Puissance ou impuissance de la subjectivité ? » : la clé de voûte de la philosophie de l'esprit jonassienne	26
1.2. La critique de l'argument de l'incompatibilité ou la vie subjective contre la clôture causale des lois physiques	33
1.3 La critique épistémologique de l'épiphiénoménisme	38
1.3.1 Puissance ou impuissance du psychique ?	38
1.3.2 La critique jonassienne de l'épiphiénoménisme : penser avec l'épiphiénoménisme contre l'épiphiénoménisme	40
1.4 Les modèles interactionnistes jonassiens de l'unité psychophysique	43
1.4.1 Du modèle du « zéro » déclencheur : de la quille à la théorie quantique	44
1.4.2 L'hypothèse quantique à la rencontre du principe de complétude	47
1.4.2.1 La non validité du principe de complémentarité	49
1.4.2.2 La probabilité du principe d'indétermination	50
1.4.3 Une hypothèse quantique sur le cerveau	51
1.5 Du modèle psychophysique jonassien	52
CHAPITRE 2. LA PLACE DE PUISSANCE OU IMPUISSANCE DE LA SUBJECTIVITE DANS L'ŒUVRE DE HANS JONAS.	56
2.1 Le modèle psychophysique de Jonas entre pertinence et controverses.	56
2.2 Jonas et l'interactionnisme cartésien : la question de la glande pinéale	57
2.3. La question du dualisme des propriétés dans la solution psychophysique jonassienne	64
2.4 Du physicalisme dans la thèse psychophysique jonassienne ?	69
2.5 Bilan	74
CHAPITRE 3 : DE LA LIBERTE	77
3.1 Jonas et la question de la liberté	77
3.1.1 Du concept liberté au principe liberté	77
3.1.2 La liberté métabolique	78
3.1.3 L'ontologie de la liberté : de la liberté cosmologique à l'Eros cosmogonique	83
3.1.4 De la liberté originaire : du mythe du Dieu créateur	87
3.1.5 De la liberté éthique	90
3.2 Jonas et les penseurs modernes de la liberté : Spinoza et Kant	93
3.2.1 Le rapport de Jonas à Spinoza sur la question de la liberté	93
3.2.2 Jonas et Kant	95
3.2.3 La troisième antinomie kantienne	96
3.2.4 Du refus de l'antinomie de la liberté kantienne	98

3.3 Bilan prospectif	101
----------------------	-----

DEUXIEME PARTIE : LA BIOLOGIE COMME PARADIGME DE LA QUESTION PSYCHOPHYSIQUE DANS LES NEUROSCIENCES. APPROCHES EPISTEMOLOGIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE **103**

CHAPITRE 4 : LA BIOLOGIE AU CŒUR DE LA QUESTION PSYCHOPHYSIQUE DANS LES NEUROSCIENCES **103**

4.1 Contexte général	103
4.2 Chronique de l'incarnation de l'esprit : le processus du réductionnisme psychophysique	107
4.2.1 De la quête des composantes de la matière mentale du structuralisme au behaviorisme	107
4.2.2 Du fonctionnalisme à la dépsychologisation de l'esprit	109
4.2.3 Du connexionnisme au triomphe de l'incarnation biologique de l'esprit	112
4.3 Le darwinisme neuronal d'Edelman : corpus, contexte théorique et épistémologique	116
4.4 Le darwinisme neuronal et la théorie de la sélection des groupes neuronaux (TSGN)	123
4.4.1 Isomorphisme épigénétique entre embryologie et neurologie	123
4.4.2 La théorie de la sélection des groupes neuronaux (TSGN)	128
4.4.2.1 La sélection développementale	129
4.4.2.2 La sélection par l'expérience	129
4.4.2.3 La réentrée, seuil du passage du physiologique au psychologique	129
4.4.2.4 La catégorisation perceptive	130
4.5 Vers une biologie de la conscience	133
4.5.1 De la mémoire et du concept	133
4.5.2 De la conscience selon Edelman	136
4.5.2.1 La conscience primaire	139
4.5.2.2 La conscience supérieure et le langage	141
4.6 Considérations prospectives autour de la TSGN : de la biologie de la conscience à la liberté	143
4.6.1 De l'unité de la conscience et des <i>qualia</i>	143
4.6.2 De la liberté	146
4.7 Bilan prospectif	149

CHAPITRE 5 : LA RENCONTRE D'EDELMAN ET DE JONAS **152**

5.1. Le Mind-Body Problem entre la science et la pensée philosophique	152
5.2 De la rencontre possible entre les neurosciences edelmaniennes et la phénoménologie jonassienne du vivant	154
5.3 Hans Jonas et Gerald Edelman : coïncidences et ruptures de deux univers de discours	156
5.3.1. Des réciprocités théoriques	156
5.3.2 L'articulation corps/esprit. De la biologie et des problèmes du réductionnisme	157
5.3.2.1 Du paradigme biologique	157
5.3.2.2 Le problème du réductionnisme	160
5.3.2.3 Du corps et de la liberté	164
5.3.3 L'esprit et le monisme matérialiste	170

5.3.4 L'évolutionnisme ou la cathédrale renversée : du darwinisme à la synthèse moderne de l'évolutionnisme	172
5.4. Une lecture non darwinienne de l'évolution par Hans Jonas	175
5.4.1 La critique du darwinisme	175
5.4.1.1 La critique de la survie comme telos et la conception dévolutive jonassienne des mutations	176
5.4.1.2 Le nouveau dualisme de l'évolutionnisme moderne	181
5.4.2 La réception de la critique jonassienne de l'évolution	183
5.4.3 La théorie de l'évolution : lectures contrastées	190
5.5 Les implications anthropologiques et éthiques de la TSGN	194
5.6 Bilan prospectif	196
<u>TROISIEME PARTIE : LA PHILOSOPHIE JONASSIENNE DE LA VIE, ET LES NEUROSCIENCES. CONSIDERATIONS PROSPECTIVES ET DEBAT ANTHROPO-ETHIQUE.</u>	199
<u>CHAPITRE 6. DE LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT A L'ETHIQUE. CONTROVERSE SUR UNE PASSERELLE ONTOLOGIQUE</u>	199
6.1 L'anthropologie de la liberté dans le darwinisme neuronal et la philosophie de la vie: entre naturalisme éthique et éthique relativiste	199
6.1.1 Une téléologie du vivant chez les animaux supérieurs ?	199
6.1.2 Le vivant et le spectre du naturalisme éthique	201
6.2 De l'être au devoir-être : de Hume aux neurosciences	207
6.2.1 Hume et le paralogisme naturaliste	207
6.2.2 La critique du paralogisme naturaliste de Hume	211
6.3 De la question des fins, des valeurs et des normes	219
6.3.1 De la possibilité d'une objectivité ontologique des fins	219
6.3.2 Des valeurs et des normes	224
6.4 Du Gewissen et de la Bewußtsein	230
6.5 Neurosciences et éthique : quelles contributions ?	239
6.6 Bilan	246
<u>CHAPITRE 7. ETHIQUE ET PHILOSOPHIE DU VIVANT : LIMITES THEORIQUES ET POSSIBILITES PRATIQUES</u>	248
7.1 Relire l'éthique jonassienne pour une nouvelle échéance moderne. Considérations prospectives.	248
7.2 L'éthique jonassienne du futur : quelle réception après l'impasse du fondement métaphysique ?	248
7.3 L'herméneutique de l'être et de la vulnérabilité chez Jonas : la double faiblesse ontologique du vivant	253
7.4 L'abîme de la volonté : ontologie et historicité	256
7.4.1 L'abîme ontologique de la volonté	256
7.4.2 Historicité moderne de l'abîme de la volonté	266
<u>CONCLUSION</u>	276
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	286

Introduction

Le problème psychophysique ou *Mind-body Problem* est un problème aussi vieux que la pensée moderne. Il pose la question de la réalité de la conscience, c'est-à-dire, l'esprit ou de la volonté humaine, en tant qu'instance causale dans un monde gouverné par les lois physiques déterministes. De par sa genèse donc la question psychophysique est un problème. Elle doit trancher entre l'autoposition du moi humain dans le monde – fruit d'une expérience subjective en la première personne – et la présupposition scientifique d'un univers globalement matérialiste gouverné par des lois mesurables et falsifiables du déterminisme causal. Le *Mind-body Problem* est donc la question de la rencontre entre l'objectivité scientifique et la subjectivité du moi. Mieux encore la rencontre entre une nature dont la phénoménalité et les mécanismes s'expliquent et se traduisent par des lois physiques générales et un sujet mondain en acte dans ses modes spécifiques. D'emblée, l'articulation de la question psychophysique, surtout prise sous l'angle du concept de *Mind-body*, fait débat. En effet, à part la question de la conscience en tant qu'instance causale au détriment des lois déterministes, la formulation du concept présuppose déjà une commutation ou un lien entre deux réalités distinctes : l'esprit et le corps, soit dans un rapport dualiste, soit dans un rapport de polarité. Et articulée comme telle, elle renvoie à la présomption d'un réalisme ontologique du *Mind* et du *Body*. Comme si ces deux réalités avaient une existence en soi au-delà de leur possible commutation, fut-elle dans une perspective dualiste ou même moniste¹. Prise comme telle, poser le problème psychophysique conduit *de facto*, pour accréditer la possibilité d'une réalité objective de la conscience comme puissance causale, à présupposer soit la suppression des lois physiques de la causalité déterministe, ou soit ramener l'occurrence de la conscience à la matérialité des lois physiques elles-mêmes. Mais la question psychophysique dans le débat actuel ne se pose pas de façon aussi rigide *stricto sensu*. Non pas que la pensée scientifique et philosophique ne

¹ La question de la commutation du corps et de l'esprit, s'il en est, n'est pas seulement réductible à la perspective dualiste des substances ontologiques comme c'est le cas dans le modèle cartésien. Il est possible de rester dans une perspective moniste et supposer une commutation en polarisant la « substance » moniste de départ pour ce qui est de ses propriétés. Il est donc question d'un monisme de la substance comme on le rencontre désormais dans les modèles des neurosciences contemporaines, mais possédant des propriétés non physiques en ce qui concerne l'esprit. C'est d'ailleurs le cas chez Jonas dans un texte comme « Puissance ou impuissance de la subjectivité? », qui ici fait office de texte de référence, où la commutation est sensée se passer au niveau subneuronale. L'œuvre de John Eccles, *Evolution du cerveau et création de la conscience*, Paris, Fayard, 1992, se situe également dans la même veine, c'est-à-dire celle d'une polarisation des propriétés de la substance.

sont pas en phase avec des courants de pensée qui inscrivent le débat psychophysique dans une perspective moniste matérialiste², voire physicaliste³ comme le matérialisme éliminativiste⁴, mais plutôt parce que prise comme telle, chaque position invaliderait l'autre et ferait par la même occasion obstruction à toute possibilité de débat. Cela s'explique par le fait que fondamentalement, la mise en congé définitive du dualisme des substances cartésien empêche logiquement le réalisme ontologique de l'esprit d'un point de vue substantiel, et le fait que la vie intérieure, malgré toute la force du déterminisme causal, ne peut être réductible aux lois de conservation et de mouvement. Plus explicitement, le développement des sciences et la victoire du matérialisme sur le dualisme n'autorisent plus une lecture de l'esprit comme faisant partie de l'empire de l'âme. Comme le dira Hans Jonas, dont la philosophie de l'esprit fait l'objet de cette thèse : « la *continuité* de l'évolution, rattachant l'homme au monde animal interdisait désormais de considérer son esprit comme l'irruption soudaine, en ce point précis du fleuve de la vie dans sa totalité, d'un principe ontologiquement étranger »⁵. Ensuite, si l'on

² Le monisme matérialiste est aujourd'hui le cadre heuristique de prédilection du débat psychophysique et consiste à aborder la question à partir de la matière considérée comme unique substance. C'est donc avant tout un monisme de la substance qui considère que la conscience fait partie du monde physique, donc de la matière, que les propriétés mentales sont aussi des propriétés physiques et que les êtres conscients sont des objets matériels. On pourrait dire donc que le monisme matérialiste postule à la fois un monisme de la substance et un monisme des propriétés. L'histoire du matérialisme est difficile à résumer, car ne répondant pas à l'affinement d'une trajectoire linéaire et continue dans le temps, mais plutôt à une succession de naissances, de morts et de renaissances depuis Démocrite ou les premiers atomistes. La période qu'on met ici en exergue est liée à l'enracinement du matérialisme, après la naissance de la physique moderne depuis le 17^e siècle jusqu'à ce jour, qui prend un essor de plus en plus remarquable en astronomie où elle séduit par sa performance jusqu'au matérialisme éliminativiste des neurosciences contemporaines en passant par le positivisme logique. Ici, le monisme matérialiste résume la conviction selon laquelle tout le réel, tout ce qui existe, est réductible à une seule réalité : la matière, gouvernée par les lois de mouvements et les lois de conservation. Son expression la plus emblématique en astronomie se retrouve chez Laplace qui affirmait : « Nous pouvons considérer l'état actuel de l'univers comme l'effet de son passé et la cause de son futur. Une intelligence qui, à un instant déterminé, devrait connaître toutes les forces qui mettent en mouvement la nature, et toutes les positions de tous les objets dont la nature est composée, si cette intelligence fut en outre suffisamment ample pour soumettre ces données à analyse, celle-ci renfermerait dans une unique formule les mouvements des corps plus grands de l'univers et des atomes les plus petits ; pour une telle intelligence nul serait incertain et le propre futur comme le passé serait évident à ses yeux ». Pierre-Simon Laplace, Introduction à la théorie analytique des probabilités, (*Œuvres complètes*, vol. VII, Paris, 1886, p. VI).

³ Jaegwon Kim, in *Physicalism or Something near Enough*, Princeton University Press, 2005, explique le physicalisme comme suit : « Ce que contient le monde est saturé par la matière. Les choses matérielles sont toutes les choses qui existent ; il n'y a rien à l'intérieur du monde dans l'espace/temps qui ne soit pas matériel, et bien sûr, il n'y a rien en dehors de lui, qui ne le soit. Le monde de l'espace/temps est le monde dans son entier, et les choses matérielles, les éléments de matières et les structures qui le constituent en sont les seuls habitants », 2005, p. 150.

⁴ Le matérialisme éliminativiste est un durcissement de l'optique physicaliste qui, à la différence du physicalisme qui considère les états mentaux comme des propriétés physiques, tend à dénier leur existence même en les considérant comme des croyances ou des résidus de la psychologie populaire que les avancées des neurosciences amèneront à bannir. Ce courant est représenté par le couple Churchland. Cf, Paul Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes" *The Journal of Philosophy*, 78, 1981, ou Patricia Smith, Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Massachusetts Institute of Technology, 1986.

⁵ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, traduit de l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, Petite Bibliothèque, 2005, p. 33.

fait fi des lois de conservation en physique, c'est à la causalité déterministe elle-même que l'on porte atteinte et enfin, si l'on réduit la volonté ou la capacité causale de la conscience aux lois physiques, la possibilité d'un libre-arbitre au niveau humain est elle-même hypothéquée puisqu'elle tombe sous « le veto péremptoire » de la causalité déterministe. En clair, le débat psychophysique, dans son accent philosophique à tout le moins, en plus de poser un problème ontologique par rapport au réalisme de l'esprit, semble subsumer d'autres enjeux ou questions d'ordre épistémologique, anthropologique et éthique. L'enjeu épistémologique met au défi d'articuler la spécificité de l'intentionnalité à l'œuvre dans le vivant investie de sa capacité causale présumée en tenant compte des lois déterministes physiques, en l'occurrence le principe de complétude ou clôture causale des lois physiques. Le pendant anthropologique de cet enjeu agite la nécessité de penser la totalité psychophysique de l'homme en évitant de l'isoler de son intériorité et de trouver l'ontologie capable de traduire son unité sans le réduire à de la matière morte ou à une conscience désincarnée. Et l'enjeu éthique relève de l'articulation du libre-arbitre qui constitue le prisme fondamental au travers duquel la dimension morale humaine est socialement saisie tant du point de vue individuel que collectif. Or, les théories psychophysiques qui posent la question du réalisme ontologique de l'esprit et de sa capacité causale sur le corps, non seulement sont parcellaires, c'est-à-dire mettent plus d'emphases sur l'enjeu épistémologique que les enjeux anthropologiques et éthiques, mais aussi traduisent, fondamentalement pour la majorité, une position moniste matérialiste souvent réductionniste comme le sont toutes les approches physicalistes du *Mind-body Problem*.

Il y a donc un problème fondamental en philosophie de l'esprit, comme le fait remarquer John Searle⁶, problème que Pierre Montebello désigne comme la « métaphysique implicite d'une possible mise en relief spatiale et matérielle de l'esprit »⁷, lourd de l'espoir secret de rendre l'esprit à la fois visible et lisible. C'est ce problème qui, d'un point de vue global, structure la méthode d'approche de la philosophie de l'esprit. Et ce faisant, parce que le dualisme des substances cartésien ne tient plus, la méthode d'approche générale de la philosophie de l'esprit ne se limite qu'à poser le débat dans le cadre explicatif du matérialisme physicaliste⁸,

⁶ John R. Searle, *La redécouverte de l'esprit*, Gallimard, 1995.

⁷ Pierre Montebello, *Nature et subjectivité*, Grenoble, Editions Jérôme Million, 2007, p. 27.

⁸ Le concept de matérialisme physicaliste met en relief la réalité selon laquelle le matérialisme est une veine de pensée au cœur de laquelle s'articulent plusieurs tendances. Les optiques psychophysiques du monisme de la substance ont en partage la matière comme substance de base mais ne partagent pas la même vision en ce qui concerne ses propriétés. Le matérialisme physicaliste est un monisme de la substance qui réduit le réel, le vivant y compris, aux lois fondamentales de la physique. C'est un matérialisme réductionniste qui refuse d'accepter que

éludant ainsi la singularité du vivant. Il va donc sans dire que toute approche de solution globale de la question doit prendre en compte non seulement la question du réalisme ontologique de l'esprit et sa capacité causale sur le corps physique, mais aussi et surtout, les enjeux épistémologiques, anthropologiques et éthiques tels que sus mentionnés. Et c'est précisément ce que font deux auteurs, pourtant séparés par la période d'écriture et surtout par le champ disciplinaire : Hans Jonas en Philosophie, et Gerald Edelman en Neurosciences.

Très tôt dans les années 1950, Jonas inaugure une biologie philosophique axée sur une ontologie du corps qui prend en défaut le concept physique de la causalité hérité de Hume et de Kant. « L'expérience de la force vivante, de la sienne propre plus précisément, dans l'action du corps est la base expérientielle pour les abstractions des concepts généraux d'action et d'action causale ; et c'est le schématisme du mouvement corporel orienté... »⁹, se défend Jonas. L'intentionnalité dans l'acte volitif ne serait pas donc pas la conséquence de simples processus neuronaux mais le point de départ expérientiel de la causalité psychophysique. Raison pour laquelle d'après Jonas, contrairement à la conception philosophique classique:

La causalité n'est donc pas une base *a priori* de l'expérience, c'est elle-même une expérience de base. Cette expérience a son siège dans l'effort que je dois faire pour vaincre la résistance de la matière mondaine dans mon action et pour résister au choc de la matière mondaine sur moi-même. Ceci se produit grâce à mon corps et avec lui, avec à la fois son extériorité extensive et son intériorité intensive, qui sont toutes les deux d'authentiques aspects de moi-même. Et progressant à partir de mon corps, mieux, moi-même progressant corporellement, je construis dans l'image de son expérience de base l'image dynamique du monde – un monde de résistance, d'action et d'inertie, de cause et d'effet. Ainsi la causalité n'est-elle pas l'*a priori* de l'expérience dans l'entendement, mais l'extrapolation universelle de l'expérience fondamentale du corps propre au tout de la réalité. Elle s'enracine précisément en ce point de la « transcendance » vivante effective de soi, ce point où l'intériorité se transcende activement vers l'extérieur et se prolonge en celui par ses actions. Ce point est le corps intensif-extensif en lequel existe le soi à la fois pour lui-même (intensif) et au milieu du monde (extensif)¹⁰.

Nul doute que l'on découvre à partir de cette ontologie du corps, selon notre avis, la défense d'un réalisme ontologique de l'esprit qui paraît solidaire d'une nouvelle possibilité méthodologique en philosophie de l'esprit : l'inscription corporelle de l'esprit. Cette possibilité s'inscrit dans le choix d'une démarche explicative phénoménologique qui ne pose pas l'esprit en exil du corps, donc rompt avec le dualisme des substances, et qui ne s'enferme

la spécificité du vivant serve de prétexte à exclure les organismes des lois générales régissant la matière. L'optique psychophysique d'un penseur comme Edelman, est un matérialisme non réductionniste, donc non physicaliste.

⁹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, trad. D. Lories, Coll. Sciences, éthiques, sociétés, Bruxelles, De Boeck, 2000, p. 33.

¹⁰ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, trad. D. Lories, Coll. Sciences, éthiques, sociétés, Bruxelles, De Boeck, 2000, p. 33.

pas non plus dans la gangue du matérialisme physicaliste. Puisque s'agissant de la nature de l'esprit, Jonas laisse entendre que : « L'organique, même dans ses formes les plus inférieures, préfigure l'esprit, et l'esprit, même dans ce qu'il atteint de plus haut, demeure partie intégrante de l'organique »¹¹, en considérant bien entendu la différence entre la matière morte et le vivant. En clair, il est question d'une approche nouvelle de la causalité et de la nature de l'esprit lui-même. En prime une incidence du corps organique sur la nature de l'esprit pour ce qui est de sa genèse et une approche de l'esprit, dans sa réalité intrinsèque, qui va s'orienter dans un texte tardif comme *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, à défendre le libre-arbitre et la commutation esprit/corps au-delà des lois de conservation. Quelque isolée que paraisse une telle approche qui rompt avec le matérialisme physicaliste de la philosophie de l'esprit, un écho voisin est perceptible chez Gerald Edelman¹² dans les neurosciences. En sa qualité de scientifique, Edelman part du postulat selon lequel on n'a pas besoin d'un principe exotique pour expliquer l'esprit. « La morphologie (l'anatomie) animale et celle des espèces, ainsi que la façon dont cette morphologie fonctionne, sont les bases premières de tout comportement et de l'émergence de l'esprit »¹³. Ce dernier n'est pas une substance comme le prétendait Descartes, mais plutôt un processus. S'il y a un problème en philosophie de l'esprit, c'est juste parce que le cadre explicatif du matérialisme physicaliste aborde la question de l'esprit « avec la présomption selon laquelle les idées issues de la physique [qui s'appliquent à la matière inanimée] serviraient à comprendre des systèmes biologiques qui ont connu une évolution historique »¹⁴. Solidaire d'une corporéité de l'esprit, donc d'un monisme de la substance et du manque à gagner méthodologique en philosophie de l'esprit à l'instar de Jonas, Edelman va aussi discuter, en dehors de la question du réalisme ontologique de l'esprit et de sa capacité causale, des enjeux épistémologiques, anthropologiques et éthiques qui traversent la question psychophysique. L'auteur refuse toute approche du vivant qui occulterait les questions de valeurs et de finalité dans le vivant et récuse le « matérialisme

¹¹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 13.

¹² Gérald M. Edelman dirige l'institut de neurosciences à La Jolla, en Californie. Il a reçu le prix Nobel de médecine en 1972 pour ses travaux sur le système immunitaire. Depuis plus d'une trentaine d'année, l'auteur s'intéresse au phénomène de la conscience dont il a exposé une théorie globale, la Théorie de la sélection des groupes neuronaux (TSGN) au travers d'une démarche moniste matérialiste non réductionniste. Ses théories sont également au fondement de la fabrication de nouvelles générations d'automates intelligents qui permettent en grande partie la falsification de ses théories sur l'organisation du système nerveux dont la conscience est une structure émergente.

¹³ Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Ana Gerschenfeld, 1992. p. 64.

¹⁴ Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Ana Gerschenfeld, 1992, p. 26-27.

idiot » qui mine la philosophie de l'esprit. Le paradoxe épistémologique qu'il nous laisse découvrir est assez exemplatif :

Pour faire de la physique, je fais appel à la vie consciente, à mes perceptions, à mes sensations. Mais dans la communication intersubjective, je les exclus de ma description, certain que je suis que mes confrères observateurs, munis chacun de leur vie personnelle, pourront effectuer les manipulations prescrites pour arriver à des résultats expérimentaux comparables. Et lorsque, pour une raison ou une autre, les sensations influent effectivement sur les interprétations, on modifie le protocole expérimental afin de proscrire de tels effets : on place l'esprit hors de la nature¹⁵.

Peut-être ne voit-on pas la ligne de démarcation qui s'inaugure ainsi dans la philosophie de l'esprit, marqué par un matérialisme ambiant, avec Hans Jonas qui propose une phénoménologie du vivant en rupture avec le physicalisme des sciences – donc un naturalisme non physicaliste¹⁶ – et Edelman qui inaugure un monisme matérialiste non réductionniste. Ces approches psychophysiques nouvelles interviennent dans un contexte fort marqué par la réduction des phénomènes mentaux à de simples corrélats neuronaux, en rapport avec la théorie de l'identité de Fechner¹⁷, et surtout du désir matérialiste de visibilité de l'esprit. Et ce n'est d'ailleurs pas que par rapport au 20^e siècle qu'elles constituent un tournant majeur dans la pensée mais par rapport à la pensée moderne elle-même. Dès le 17^e siècle, Descartes proposa, comme solution au problème psychophysique, un mixte étrange d'anthropologie philosophique chrétienne et de lois déterministes. Dans les *Méditations métaphysiques*¹⁸, l'homme est présenté comme étant le fruit de l'union de deux substances ; la « *res extensa* », la chose étendue, la matière dont l'étendue est l'attribut, et la « *res cogitans* », l'âme, dont l'attribut est la pensée. Et dans *Les passions de l'âme*¹⁹, le philosophe français défend une dynamique du corps où les seules fonctions physiques de l'organisme expliquent son

¹⁵ Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Ana Gerschenfeld, 1992, p. 176.

¹⁶ Le terme de naturalisme renvoie ici à un monisme de la substance reconnu par Jonas, mais qui ne se limite pas au physicalisme des sciences de la nature, ou à la matière comme simple neutralité du pur être-là spatio-temporel. La nature étant considérée chez Jonas dans un sens beaucoup plus large comme la *physis* des grecs, qui englobe le non-vivant et le vivant dans sa spécificité, une nature qui dans une œuvre comme *Principe responsabilité* est dite contenir des valeurs et le bien.

¹⁷ Gustav Theodor Fechner (1801-1887) est un psychologue et philosophe allemand. Il est le père fondateur de la théorie psychophysique basée sur la mesure scientifique des phénomènes psychologiques. Pour plus de détails, voir l'œuvre d'Isabelle Dupéron, *Gustav Theodor Fechner. Le parallélisme psychophysiologique*, Presses universitaires de France, 2000. Le mot apparaît pour la première fois en 1754 et est utilisé par Charles Bonnet biologiste et philosophe français, comme désignant « la physique de l'intelligence animale ». Le concept va migrer plus tard du domaine de l'éthologie vers l'anthropologie et la psychologie pour prendre la connotation de ce qui a rapport à la physique de l'âme. Cependant, l'accent anthropologique, philosophique et psychologique qui en découle revient à Fechner moins d'un siècle après, puisque c'est lui qui concevait la question psychophysique comme désignant « l'étude expérimentale des rapports de l'esprit et du corps, du physique et du moral », soit déjà une acception contemporaine de la question comme elle est toujours débattue jusqu'aujourd'hui.

¹⁸ Florence Khodoss, René Descartes, *Méditations métaphysiques*, 1641, Paris, P.U.F., 1986.

¹⁹ René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, 1649. D'après l'œuvre de Paul Tannery et Charles Adam, *Œuvres de Descartes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, malgré l'inscription de la ville de Paris sur l'œuvre distribuée en France, sa provenance était d'Amsterdam, chez Louis Elzvier. Voir p. 293.

fonctionnement, à la différence de la volonté, agit par la pensée par l'entremise de la glande pinéale, siège de l'âme, et lieu de jonction entre la mécanique corporelle et l'âme non matérielle d'essence divine. L'occurrence de cette anthropologie cartésienne et sa réception inaugurent le débat psychophysique. Contre le dualisme des substances de Descartes vont s'opposer l'occasionalisme de Malebranche, le parallélisme psychophysique de Leibniz ou encore le naturalisme²⁰ de Spinoza. Ces critiques inhérentes au dualisme psychophysique de type cartésien vont donc orienter le débat deux siècles durant, avant les premiers laboratoires de psychologie physiologique expérimentale par William James, à Harvard en 1878, et Wilhelm Wundt à Leipzig en 1879. Si toutes ces thèses critiques de l'interactionnisme cartésien et du dualisme des substances s'inscrivent dans le sillage de la causalité déterministe, c'est-à-dire ne contestant pas en tant que telle l'occurrence du déterminisme causal, il faut remarquer qu'elles sont encore assez solidaires plus ou moins d'une causalité extra mondaine ou de l'idée de Dieu toujours en rapport avec la créature humaine. Selon Malebranche, « l'âme est unie au corps, mais elle ne saurait agir sur lui, elle ne saurait le mouvoir, la volonté de l'esprit n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps »²¹. L'âme n'agit donc pas sur le corps comme le corps lui-même n'agit pas sur l'âme, « c'est Dieu qui, par son intervention continuelle établit un accord permanent entre les substances créées et une harmonie générale de l'univers »²². Malebranche invoque donc une action permanente de Dieu dans le cours naturel du monde pour expliquer la relation corps/âme. Leibniz²³ au contraire critique à la fois l'interactionnisme psychophysique de Descartes et l'occasionalisme de Malebranche. C'est d'ailleurs lui qui utilise le concept de parallélisme psychophysique au travers duquel est souvent expliquée la position de Spinoza. Pour Leibniz, la possibilité d'une interaction psychophysique comme l'imaginait Descartes n'est pas défendable. Leibniz construit sa thèse autour de la question de l'harmonie préétablie qui veut que toute intervention de Dieu au-delà des lois physiques qu'il aurait créées lui-même soit impensable pour la simple raison que cela produirait une rupture dans les lois de la nature et de la causalité, soit une anticipation de la position kantienne sur la question, qui ne justifie pas

²⁰ Nous préférons défendre le concept de naturalisme chez Spinoza plutôt que le concept de matérialisme que certains lecteurs lui prêtent souvent et qui paraît très réducteur de sa pensée en dépit de sa défense d'un monisme de la substance. Si l'invalidation de la substance pensante cartésienne est entérinée par la défense d'une seule substance aux attributs infinis et dont la pensée et l'étendu sont les deux connus des humains, il existe chez Spinoza non seulement la défense de l'intériorité du vivant, mais aussi le concept de *Deus sive natura* qui assimile la nature à Dieu.

²¹ Francisque Bouillier, *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, Lyon, Imprimerie de L. Boitel, 1842, p. 260.

²² Francisque Bouillier, *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, Lyon, Imprimerie de L. Boitel, 1842, p. 260.

²³ Yvon Belaval, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 2002.

non plus le besoin de prêter à une substance immatérielle comme l'esprit, les propriétés de mouvement qui sont réservées aux seules substances physiques. Leibniz propose donc une solution où il assimile la part séquentielle des deux substances participant à l'interaction chez Descartes à deux horloges qui marqueraient la même heure. Pour le philosophe de Leipzig, « Dieu a créé d'abord l'âme ou toute autre unité réelle en sorte que tout lui naisse de son propre fond, par une parfaite spontanéité à l'égard d'elle-même et pourtant en parfaite conformité aux choses du dehors »²⁴. L'interaction psychophysique comme Descartes l'envisageait serait donc selon Leibniz une illusion due à l'action cachée de Dieu qui, de toute éternité, avait accordé les deux réalités de manière à ce que les deux substances interagissent sans que ce qui se passe au niveau de l'une affecte l'autre. La nouveauté de l'approche leibnizienne à cet instant n'est pas seulement le parallélisme des substances, mais l'abandon de l'intervention de Dieu dans le cours du monde incompatible avec les lois physiques. A la place d'une intervention directe, est donc proposée une intervention réglée originairement qui fait coïncider la vie de l'esprit avec la dynamique du corps physique.

L'impact du matérialisme physicaliste caractéristique du 20^e siècle et de nos jours était donc encore dérisoire. Son emprise est d'ailleurs historiquement déterminée. Selon Michael Heidelberger²⁵ dont nous nous inspirons en ce qui concerne l'histoire de la question psychophysique, la « querelle du matérialisme » dans les années 1850, marquée par le regain de la doctrine paralléliste – une querelle entre les sciences exactes et les sciences naturelles –, est exacerbée par la réaction contre l'autorité de l'Eglise et par la naissance du darwinisme. En réaction et en opposition à la philosophie métaphysique et spéculative postkantienne de l'idéalisme allemand, renchérit-il, il y eut d'abord la propagation d'un matérialisme radical de la part des auteurs comme Ludwig Büchner, Carl Vogt et Jacob Molleschott qui identifiaient les processus mentaux aux processus physiques. Puis un autre épisode plus décisif survient en faveur du matérialisme.

Avec l'apparition du darwinisme, la question de la place de l'esprit dans la nature physique se fit encore plus insistante et le matérialisme gagna encore d'autres partisans. Peu à peu, cette école se changea en un mouvement qualifié de « monisme » à la tête duquel figurent d'abord Ernst Haeckel, le

²⁴ Extrait de la lettre de Leibniz publié dans le *Journal des Savants*, le 27 juin 1665, rapporté par Josiane Boulad-Ayoub et François Blanchard, in *Les grandes figures du Monde moderne*, Les Presses de l'Université de Laval, L'Harmattan, 2001, p. 241.

²⁵ Michael Heidelberger, « Les racines de la théorie de l'identité de Herbert Feigl dans la Philosophie et dans la Psychologie du XIX^e siècle », in Bernard Andrieu, (dir.), *Herbert Feigl. De la physique au mental*, Paris, Vrin, 2006, p. 71-103.

porte-parole de Darwin en Allemagne, et ensuite le fondateur de la chimie physique, Wilhelm Ostwald²⁶.

C'est à partir de 1860²⁷ que va donc se dessiner le cadre heuristique et interprétatif éminemment contemporain du problème psychophysique grâce au parallélisme de Fechner. Ce dernier, contrairement à Bonnet²⁸, défendait une ontologie moniste de type spinoziste qui l'amène à affirmer dans son œuvre, *Eléments de psychophysique*, que les mondes physiques et psychiques sont les deux faces d'une même et seule réalité, et que leur différence est une différence de point de vue. Ce parallélisme basé sur l'identité de l'esprit et du corps est un « parallélisme empirique et non métaphysique » qui inclut les trois postulats suivants comme en témoigne Heidelberger :

- 1) Une entité humaine vivante ne doit pas être conçue comme la réunion de deux substances, mais comme une entité unique. (Consécration du monisme de la substance).
- 2) Cette substance apparaît comme psychique dans ses facultés, lorsqu'on la conçoit de l'intérieur, c'est-à-dire selon une perspective propre à la substance.
- 3) Elle apparaît comme physique dans ses qualités, lorsqu'on la prend de l'extérieur, c'est-à-dire selon une perspective qui n'est pas propre à la substance.

Voilà donc le cadre explicatif le plus prégnant de la question psychophysique postcartésienne dont l'influence s'étend jusqu'au milieu du 20^e siècle à des auteurs comme Carnap dans *l'Aufbau*²⁹, où chez Feigl³⁰ qui exporte le positivisme logique du cercle de Vienne aux Etats-Unis. Cette influence s'étend jusqu'à l'époque fonctionnaliste au cours de laquelle l'avancée de l'informatique vient poser le problème de l'« absence d'isomorphisme des structures cognitives »³¹. Donc jusqu'à l'époque où les cerveaux deviennent selon l'expression consacrée de McCULLOCH, « une variété, très mal comprise de machines computationnelles »³², et la conscience récusée, sinon réduite au rang d'épiphénomène.

²⁶ Michael Heidelberger, « Les racines de la théorie de l'identité de Herbert Feigl dans la Philosophie et dans la Psychologie du XIX^e siècle », in Bernard Andrieu, (dir.), *Herbert Feigl. De la physique au mental*, Paris, Vrin, 2006, p. 74-75.

²⁷ Cette année est l'année de la publication de l'œuvre de Gustav Theodor Fechner, *Elemente der Psychophysik*, 1860.

²⁸ Charles Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Copenhague, Philibert, 1760.

²⁹ Rudolph Carnap, *der Logische Aufbau der Welt*, Berlin, [Meiner, Leipzig], 1928.

³⁰ Voir Herbert Feigl, *Le « mental » et le « physique »*, Paris, L'Harmattan, 2002.

³¹ Cette question renvoie à l'idée selon laquelle la conscience, précisément la pensée ne serait pas un attribut de l'homme et pourrait bien même se passer des processus neuronaux pour la simple raison que les ordinateurs, qui sont des artefacts fabriqués de la main de l'homme, sont capables de prouesses mathématiques comme les hommes, sinon les dépassent, alors qu'ils sont dépourvus de systèmes biologiques. Cette situation conduit à l'affirmation selon laquelle la capacité de pensée n'a pas besoin d'une structure isomorphe.

³² W. S. McCulloch, *Embodiments of Mind*, The M.I.T Press, 1965, p. 163.

S'il est possible de constater la nouveauté ontologique et épistémologique que constituent les théories psychophysiques de Jonas et d'Edelman vis-à-vis de l'esprit, il reste moins évident d'initier leur rencontre sans répondre de la différence fondamentale qui existe entre le discours philosophique et l'argumentation scientifique des neurosciences. Déjà *Le Phénomène de la vie*, le texte fondamental de Jonas, s'inscrit dans la phénoménologie philosophique. Cette dernière s'est donnée comme objet, rappelons-le, l'analyse de l'expérience et des contenus de la conscience. Or, l'idée de la phénoménologie, depuis Husserl, s'oppose à un certain aspect de la méthodologie des sciences, qui, du fait de son matérialisme, a peu d'emprises sur cette conscience qu'elle nie par ailleurs. Sans compter le fait que l'insistance de Husserl sur la méthodologie des sciences, quant à leur incapacité à expérimenter le matérialisme sur l'esprit, comme le fait remarquer Pierre Montebello³³, a fait que sa phénoménologie a parfois pu sembler à une réaction contre cette attitude. D'emblée donc, cette tâche reviendrait à calquer l'occurrence des textes de *Phénomène de la vie* – sur un discours qui pourrait bien lui être antithétique, au-delà du risque qui consiste à tenir pour une identité théorique, des positions ou des thématiques semblables dont les nuances sont porteuses de possibles contradictions. En plus de ces réserves, les entrées de textes de Jonas sont chaque fois adressées à un public bien spécifique. Ces entrées de textes déterminent le niveau de discours, puisque l'auteur doit d'abord partager les présupposés des cadres théoriques en question afin de rentrer en dialogue avec, ne serait-ce que pour les infirmer par la suite. Un texte comme *Puissance ou impuissance de la subjectivité dans le monde ?*³⁴, où Jonas tente de sauver le libre-arbitre humain, donc un texte s'inscrivant dans sa philosophie de l'esprit s'adresse à la fois aux scientifiques et aux philosophes³⁵. Alors qu'un autre texte comme *Evolution et liberté*, qui n'appartient pas moins au registre de la philosophie de l'esprit, s'aventure dans la métaphysique comme en témoigne un passage comme « Matière, esprit et création » expression de la dimension cosmologique de la liberté. *Le concept de Dieu après Auschwitz* articulant la question de la liberté entre autres reste dans le sillage de la théologie spéculative à la différence de la majorité des textes de *Phénomène de la vie*. Mais ce handicap semble n'être qu'apparent car à bien des égards, Edelman est en rupture avec la

³³ Pierre Montebello, *Nature et subjectivité*, op. cit., p. 47-48.

³⁴ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité*. Traduction de l'allemand par Christian Arnsperger. Revue et présentée par Nathalie Frogneux, Paris, Les Editions du Cerf, La Nuit surveillée, 2000, désormais mentionné PIS.

³⁵ Si PIS reste un démenti des thèses épiphénoménistes, il ne faut pas perdre de vue le fait que l'initiative de résoudre la conscience à des corrélats mentaux physiques et chimiques provient d'Ernest Brücke et Emile du Bois Reymond.

rigidité de la méthodologie physicaliste de la philosophie de l'esprit envers laquelle il ne cache pas son désaccord. Et plus intéressant, la question de l'esprit est abordée dans la perspective d'une inscription dans la matière organique. En réalité, la difficulté de cet apparemment théorique –, si elle reste dans la mesure des niveaux de discours différents, est moins dans la rencontre des deux auteurs que dans l'ensemble des textes participant du corpus jonassien par exemple. Car si *Le Phénomène de la vie* semble garantir la prise en compte du réalisme ontologique de l'esprit et se désolidarise du rêve secret du matérialisme qui veut donner de l'esprit une image visible, il y a d'autres entrées de texte comme *Puissance ou impuissance de la subjectivité dans le monde ?*, qui, à première vue, constituent une ligne de démarcation au cœur de la pensée de Jonas lui-même. Sa réception nous conduit à interroger, de par son ton particulier, sa cohérence interne avec l'objectif moniste de la philosophie de l'esprit, et sa relation avec les textes majeurs connus de Jonas où le physicalisme des sciences et le matérialisme sont souvent pris pour cible. *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* est un dialogue avec les scientifiques – ceux qui d'après Jonas, reconnaissent la réalité de l'esprit sans lui reconnaître la possibilité d'une force causale – dans lequel Jonas prend le risque de sauver le libre-arbitre de l'homme sans rompre *a priori* avec ce même matérialisme. Reposant donc la question psychophysique à nouveaux frais, il propose une analyse épistémologique et philosophique de l'hypothèse scientifique qui renvoie la conscience à un épiphénomène en partant non pas du déterminisme strict comme réalité première mais de l'évidence de la conscience dans sa réalité subjective comme puissance en mouvement dans le monde. La démarche est nouvelle et le résultat est sans appel, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, met à nu les incohérences et les apories au fondement de l'épiphénoménisme. Mais s'il désarticule l'hypothèse scientifique qui semble n'avoir pour soi que la défense dogmatique des lois du déterminisme strict au détriment des faits, Jonas débouche cependant sur une solution psychophysique de type dualiste en contradiction avec l'objectif anti-dualiste de sa propre philosophie de l'esprit. A part la volonté de sauver le libre-arbitre humain, le texte était une critique de la position dualiste cartésienne et en même temps une critique du parallélisme psychophysique de Spinoza malgré son monisme de la substance. Pour le lecteur averti, cette situation relève d'un paradoxe qu'il faut éclaircir, encore que Jonas vienne à affirmer la liberté humaine dans le domaine de la raison théorique en s'opposant à Kant contre lequel il manifeste son désaccord. Sur au moins deux questions sensibles donc, Jonas navigue à contre-courant. D'abord, il semble en rupture avec son propre combat contre le dualisme en ce qui concerne sa solution psychophysique et ensuite il défend une liberté qui, dans le contexte de la raison théorique, semble n'avoir aucun fondement depuis l'éclairage kantien

sur ce problème. La question se pose alors de savoir dans un premier temps, quelle est la place de *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ? dans l'œuvre de Jonas, quel type de réception recommande-t-il, quel lien entretient-il avec sa pensée et *quid* des auteurs comme Spinoza et Kant dans la tradition philosophique ? Un texte comme *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ?, supposé défendre le libre-arbitre et désarticuler les thèses de l'ontologie matérialiste ne pose même plus la question de la genèse de la liberté. Comment peut-on comprendre cette absence sans présupposer une passerelle qui laisserait *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ? en continuité avec la philosophie de la vie ? Si cette continuité était avérée, qu'est-ce qui explique donc le changement d'optique ? Et plus radical encore comme questionnement : comment peut-on, au regard du développement des sciences, prendre en défaut le « principe de complétude » si ce n'est la physique elle-même qu'on essaye de désarticuler ?

La possibilité d'une rencontre entre Jonas et Edelman, qui est le défi d'une juxtaposition entre les sciences naturelles et la phénoménologie philosophique qui n'est pas moins une critique de cette dernière, est déjà en soi problématique. Cette situation augure que la solution ne s'inspire pas seulement d'approches ou de spéculations philosophiques, mais se nourrirait aussi d'hypothèses scientifiquement falsifiables malgré les différences méthodologiques. D'emblée, on peut présager l'hypothèse d'une évolution du débat psychophysique au sein des sciences elles-mêmes ou dans leur sillage à tout le moins, en dépit des différences théoriques probables, ou l'intuition d'une communauté de pensée à la faveur du matériau biologique des organismes vivants. C'est l'organisme qui est le point de départ de la réflexion psychophysique chez Edelman, tout comme chez Jonas, et c'est aussi au cœur de cet organisme que s'incarne la liberté même si dans le corpus jonassien il existe des entrées de textes sur la liberté qui sont spéculatives, voire métaphysiques. Toutes proportions gardées, c'est l'expérience psychologique subjective indéterminable, qui est au cœur de la critique épistémologique de leur philosophie de l'esprit. C'est le lieu à partir duquel les deux auteurs invalident le matérialisme classique comme cadre explicatif de la conscience et défendent la possibilité d'une liberté dans un monde présupposé jusque-là déterministe ! Qu'une démarche voisine née au cœur des neurosciences soit citée comme le pendant de la démarche philosophique jonassienne, la biologie philosophique de façon plus explicite, cela permet de suivre quelques pistes théoriques qui conduisent à des hypothèses de travail. Alors, l'organisme vivant, échapperait-il quelque part malgré sa corporéité aux lois déterministes du matérialisme classique ? Ou devrait-on considérer que la victoire du matérialisme, depuis les

débuts de la physique moderne consolidée par les lois de Newton, la mécanique céleste de Laplace ou le Darwinisme, n'est pas synonyme de la victoire absolue du déterminisme strict ?

Une réponse par l'affirmative à cette dernière question est plus qu'envisageable d'autant plus que dans les faits, le vingtième siècle aura été, malgré le physicalisme ambiant dans la philosophie de l'esprit, le théâtre de bouleversements profonds qui interrogent la validité de la présupposition d'un déterminisme absolu caractéristique du matérialisme classique. Ce siècle, pour ainsi dire, est le lieu d'une pensée de l'indétermination et de la complexité dans le champ du savoir scientifique et philosophique. D'abord en ce qui concerne le vivant, vers la fin du 19^e siècle et les débuts du 20^e siècle, contre la présupposition du vitalisme et du matérialisme réductionniste caractérisant la réception du vivant, apparaît le concept d'émergence³⁶. Le philosophe Georges Henry Lewes³⁷ introduit en 1875 le concept d'émergence pour désigner des processus ou des systèmes incompréhensibles du point de vue mécaniste, à l'encontre de l'idée réductionniste répandue dans les sciences. Au début du 20^e siècle, Henri Bergson inaugure dans la trajectoire de la théorie scientifique de l'évolution, la théorie d'une « évolution créatrice » faisant place à l'indétermination et donc à la possibilité de la nouveauté dans le temps, et contredit le déterminisme qui pense la nature comme un tout donné ou rien de nouveau n'intervient. Selon lui, « le mécanisme radical implique une métaphysique où la totalité du réel est posée en bloc, dans l'éternité et où la durée apparente des choses exprime simplement l'infirmité d'un esprit qui ne peut connaître tout à la fois »³⁸. Or, la vie comme la conscience à chaque instant crée quelque chose de nouveau, et cette nouveauté est garantie par l'expérience de la durée, le temps. Cette durée est subjectivement perçue comme un courant qu'on ne saurait remonter. Et quant à cette expérience de la durée,

³⁶ Le concept d'émergence gagne de plus en plus en pertinence dans les débats contemporains et sonnerait d'après Robert Laughlin, (*Un univers différent*, Paris, Fayard, 2005), la fin du réductionnisme. C'est avant la seconde moitié du 19^e siècle, selon la chronologie d'Ansgar Beckermann, H. Flohr & Jaegwon Kim (éds.), *Emergence or Reduction?: Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, W. De Gruyter, 1992, en 1843, qu'un philosophe anglais du nom de John Stuart Mill 1806-1873, anticipant le concept d'émergence, parla d'*effets hétéropathiques* qui sont des propriétés essentiellement différentes des causes à l'origine de leur genèse, à l'inverse des *effets homopathiques* qui se limitent à la somme de effets de chacune de leurs causes. Mais c'est officiellement en 1875 que G. H. Lewes parla d'émergence pour la première fois. Son analyse relate l'impossibilité de suivre les étapes de processus qui permettent de retrouver dans le produit des facteurs, le mode d'opération de chacun d'entre eux. Au début du siècle suivant, naît l'« évolutionnisme émergent » de Samuel Alexander et Lloyd Morgan qui sous-tend l'idée selon laquelle au cours de l'évolution, quelques propriétés entièrement nouvelles, comme la vie et la conscience apparaissent à certains points critiques, habituellement en raison d'une remise en ordre imprévisible des entités déjà existantes.

³⁷ Georges Henry Lewes, *Problèmes de la vie et de l'esprit, Première série : les bases d'une foi*, vol II, Bibliothèque Universitaire de Michigan 1875.

³⁸ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1907, p. 39.

Bergson pense qu'« elle est le fond de notre être et, nous le sentons bien, la substance même des choses avec lesquelles nous sommes en communication »³⁹. Un auteur comme Karl Ludwig Von Bertalanffy⁴⁰, va systématiser en biologie, le principe d'émergence au cœur de « la théorie générale des systèmes »⁴¹.

La constellation des penseurs allant dans le sens de l'indétermination est assez remarquable. Quelques décennies plus tard, un autre philosophe aborde la question de l'unicité de la vie intérieure, ce trait biologique et psychologique impossible à objectiver par la science et qui éclaire un des aspects de la question psychophysique échappant à la pensée déterministe. C'est le texte désormais célèbre: *What is to be like a bat*, de Thomas Nagel⁴² dans lequel est mis en évidence le fossé explicatif entre l'objectivité scientifique et la vie subjective. D'autres événements décisifs vont peu à peu conforter la critique du déterminisme et du monisme matérialiste. Dans la physique moderne qui est le sanctuaire de l'ontologie moniste matérialiste, « le principe d'incertitude de Heisenberg vient postuler l'impossibilité de déterminer simultanément la vitesse et la position d'une particule [...]. L'impermanence des lois physiques est remise en question »⁴³. La causalité stricte du monisme matérialiste, poussée à son paroxysme par l'expérience de pensée du « démon de Laplace »⁴⁴ est mise à mal par la notion de mesure et la position de l'observateur en mécanique quantique. La liste des penseurs de l'indétermination n'est pas exhaustive.

³⁹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1907, p. 39.

⁴⁰ Cf., l'ouvrage de Don M. Tucker, *Mind from Body: experience from neural structure*, Oxford University Press, 2007, p. 54.

⁴¹ Cf., l'ouvrage de Don M. Tucker, *Mind from Body: experience from neural structure*, Oxford University Press, 2007, p. 54.

⁴² Thomas Nagel, "What is to be like a bat", From *The Philosophical Review* LXXXIII, 4 (October 1974): 435-450. L'auteur met l'accent sur le « fossé explicatif » entre le point de vue subjectif et le point de vue objectif en posant la question de la *quiddité* d'une chauve-souris. Partant de l'évidence qu'il y a une réalité intrinsèque d'être une chauve-souris, l'auteur fait comprendre que ce que nous connaissons de la chauve-souris se réduit malheureusement à une conception structurelle et behavioriste et tout dépassement cognitif de ce cadre reste de la pure analogie. Même s'il nous était donné de passer le temps les pieds pendus au grenier, la tête en bas, avec la capacité de voler et de happer au passage quelques insectes, tant que notre structure fondamentale d'humain reste inchangée, notre expérience ne pourrait jamais être celle d'une chauve-souris. Même si cela advenait, on ne pourrait plus se saisir d'un point de vue anthropologique puisque l'intériorité constitutive aura été modifiée et réduite à celle de l'espèce en question. Connaître effectivement une espèce vivante douée d'expérience subjective reviendrait donc à être la chose elle-même. Et dénier la réalité ou la signification logique de ce que nous ne pouvons jamais décrire ou comprendre est la pire forme de dissonance cognitive qui soit. La faiblesse de tous les schémas réductionnistes du *Mind-body Problem* est d'occulter le caractère subjectif de l'expérience en privilégiant le caractère objectif au nom d'une nature plus fiable des choses.

⁴³ Max Pagès, *L'implication dans les sciences humaines. Une clinique de la complexité*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 27.

⁴⁴ Le démon de Laplace désigne une expérience de pensée qui, à partir de la présupposition des lois déterministes, postule la possibilité d'une connaissance parfaite de l'évolution des corps dans le temps.

C'est au regard de ces changements et des réaménagements théoriques incessants qu'il est possible de comprendre d'abord la nouveauté théorique dans le champ des neurosciences edelmanienne et de la philosophie jonassienne. C'est au même titre qu'il est possible de poser quelques hypothèses de travail dans le but de comprendre les deux auteurs ici en question et de débattre des problèmes que soulève leur modèle psychophysique. Mais avant la question de la rencontre entre philosophie et neurosciences se pose celle de la place de *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ? dans l'œuvre de Jonas et du dialogue qu'inaugure ce texte avec les philosophes de la liberté. Plusieurs hypothèses permettent de lever l'équivoque pour ce qui est de son allure singulière⁴⁵. La première hypothèse s'articule donc autour d'une possibilité d'inscription de ce texte dans l'œuvre de Jonas et dans sa continuité. D'abord, le texte en question défend une liberté qu'il n'articule ni ne construit dans son développement, pour la simple raison qu'il s'inspire du vaste chantier de la philosophie de la vie qui la précède de quelques années, et dont la biologie philosophique est l'expression la plus achevée. Il y avait déjà dans *Le Phénomène de la vie* une incidence de la vie intérieure ressentie sous le signe de l'effort qui rompt avec la conception classique de la causalité et qui par là-même constitue le point d'ancrage d'une possibilité du libre-arbitre. Ensuite, malgré son caractère antithétique du point de vue du monisme psychophysique prégnant en philosophie de l'esprit et dont Jonas est partisan, *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ?, ne reste pas moins inscrite dans la démarche d'une critique philosophique du matérialiste physicaliste. Il demeure en ce sens le plaidoyer par excellence de la spécificité du vivant, et par la même occasion celui d'une position psychophysique moniste naturaliste défendant la liberté. A ce niveau se ressent la distance vis-à-vis des auteurs auxquels Jonas s'oppose : Descartes, Spinoza, Kant.

Vient alors la question de la connivence théorique entre le philosophe et le neuroscientifique. A part les problèmes liés aux différents champs disciplinaires des deux auteurs tels que sus mentionnés, les œuvres de Jonas et Edelman ne sont pas contemporaines. Le darwinisme neuronal en tant qu'approche psychophysique apparaît après la mort de Jonas. Des développements récents dans les neurosciences, dans la psychologie cognitive comme dans la cybernétique tels qu'on va les découvrir, ont contribué à édifier la pensée d'Edelman dans la

⁴⁵ La singularité de PIS est liée à sa position mitoyenne entre *Le Phénomène de la vie* et *Principe responsabilité*, et la solution dualiste modérée à laquelle se résume le modèle jonassien. Un modèle qui dialogue avec la position épiphénoméniste, position appartenant au dualisme modéré à la base, pour aboutir à un autre dualisme modéré qui est le dualisme de propriété. Sans compter ce « revers » qui sous un certain angle, n'avance pas la question, Jonas compare lui-même son modèle aux contorsions doctrinales de la glande pinéale de Descartes.

critique du fonctionnalisme et du réductionnisme psychophysique. A titre d'exemple, la sévère critique de Searle à l'encontre du cognitivisme avec l'argument de la chambre chinoise⁴⁶ qui désarticule l'idée d'une pensée-calcul. Un autre cas exemplatif de la critique du réductionnisme est le problème lié à la perception dans l'hypothèse de l'absence d'isomorphismes que l'étude des altérations du système nerveux va récuser via la neuropsychologie. Jonas n'a pas frontalement dialogué avec ces thématiques du début des années 1980 et 1990 qui ont favorisé de près ou de loin l'approche sélectionniste edelmanienne de la question psychophysique. S'il y a proximité malgré cette absence, c'est que d'une façon ou d'une autre, le philosophe les anticipe, et si c'est le cas, c'est que les thématiques nouvelles restent dans la droite ligne de la critique du monisme matérialiste, ou à tout le moins, vont dans le sens d'une inscription dans la biologie ou du moins la morphologie des organismes vivants comme paradigmatique de la question psychophysique. A partir de là, deux nouvelles hypothèses nous permettent d'aborder cette rencontre, ses occurrences, ses coïncidences et ses limites, et ses points de divergences.

La première hypothèse renvoie à l'appartenance nécessaire des deux auteurs, au-delà de leur différence disciplinaire, à un paradigme commun où l'unité se trouve dans la propension à interpréter la conscience à partir de la question du vivant ou à tout le moins, à poser la question de l'esprit à partir du corps. Autrement dit, si les thèses jonassiennes et edelmaniennes placent l'esprit dans la nature en défendant la réalité objective de l'intentionnalité et de la liberté au-delà des lois physiques, cette position est naturaliste et ne peut donc pas ne pas être émergentiste. Elle renverrait donc *in fine* à un monisme matérialiste non réductionniste dans la perspective du scientifique et à un naturalisme non physicaliste dans celle de Jonas. La deuxième hypothèse est la conséquence de la première. Jonas parle de l'organisme vivant à l'instar d'Edelman qui invite, en dehors de la psychologie animale, à la connaissance intime du cerveau pour renouveler la question psychophysique. Par conséquent,

⁴⁶ « Supposons que je sois dans une pièce fermée avec la possibilité de recevoir et de donner des symboles, par l'intermédiaire d'un clavier et d'un écran, par exemple. Je dispose de caractères chinois et d'instructions permettant de produire certaines suites de caractères en fonction des caractères que vous introduisez dans la pièce. Vous me fournissez l'histoire puis la question, toutes deux écrites en chinois. Disposant d'instructions appropriées, je ne peux que vous donner la bonne réponse, mais sans avoir compris quoi que ce soit, puisque je ne connais pas le chinois. Tout ce que j'aurai fait c'est manipuler des symboles qui n'ont pour moi aucune signification. Un ordinateur se trouve exactement dans la même situation que moi dans la chambre chinoise: il ne dispose que de symboles et de règles régissant leur manipulation. L'argument de la chambre chinoise montre que la sémantique du contenu mental n'est pas intrinsèque à la syntaxe du programme informatique, lequel est défini syntaxiquement par une suite de zéros et de uns. A l'époque j'admettais que la machine possédait une syntaxe. En fait, si l'on pose la question de savoir si cette série de zéros et de uns est un processus intrinsèque à la machine, on est obligé de convenir que ce n'est pas le cas ». John SEARLE, « Minds, Brains, and programs », *Behavioural and Brain Sciences*, 1980, p. 417-424.

il apparaît que le contexte explicatif d'une telle position est le vivant lui-même, donc le choix de la biologie comme paradigme, ce qui implique l'adhésion au large mouvement critique depuis la fin du 19^e siècle qui se désolidarise de la physique classique comme discipline ultime du rapport à la réalité fondamentale des choses, en l'occurrence le vivant.

Ces hypothèses de travail vont donc orienter la rencontre des textes et des auteurs, d'abord dans leur configuration singulière et ensuite dans leur dialogue possible. Cette mise en dialogue devrait permettre une réception conséquente du sens et de la portée de chaque œuvre, dévoiler leur apport théorique, et aussi, infirmer ou confirmer les différentes optiques au soubassement de leur réception. Il reste tout de même étonnant d'un point de vue philosophique en l'occurrence, que la défense de la liberté soit abordée dans un texte scientifique, surtout s'il s'agit des neurosciences contemporaines. A la question de la difficulté de mettre en relation deux niveaux de discours vient donc se coupler celle de la défense du libre-arbitre dans un texte scientifique, vu la position kantienne qui récusait déjà toute possibilité de la raison théorique à assumer la validité épistémologique de cette question.

L'objectif de cette rencontre est de démontrer, en dépit de la position marginale des deux auteurs dans leur champ disciplinaire respectif, la possibilité de la naturalisation de l'esprit sans recourir à quelque chose qui transcende la réalité corporelle, et par là-même démontrer la possibilité du libre-arbitre sans passer par la raison pratique kantienne. Le corollaire de cette naturalisation de l'esprit est de montrer que tout naturalisme n'est pas nécessairement réductionniste et qu'il est possible en partant d'un monisme de la substance ou de la matière organique de défendre l'esprit et au-delà, la liberté. Il est aussi question de mettre en exergue le fait que la différence⁴⁷ des champs disciplinaires que sont la philosophie et la science ne constitue pas un frein insurmontable et que bien au contraire, le matérialisme non réductionniste d'Edelman est le pendant théorique du naturalisme non physicaliste de Jonas.

⁴⁷ La singularité de la méthode philosophique, changeante selon la discipline – la spéculation en métaphysique, la cohérence logique et le respect de la non-contradiction en épistémologie, la description objective en phénoménologie etc., – ne la prédispose pas d'emblée, à ces rencontres singulières avec la science. Celle-ci est en effet basée sur la rigueur scientifique et la falsifiabilité des hypothèses, et où est présumé un déterminisme radical, condition de possibilité de la connaissance des choses et de cette science elle-même. Encore que ces genres de rencontres, d'ordinaires si elles avaient lieu, assignaient la philosophie à un rôle critique ou autrement un rôle épistémologique qui est le questionnement de la validité des approches de solutions et leur cohérence logique.

Une réception analytique et critique des œuvres s'impose dès lors. Et compte tenu de l'enjeu présent, notre méthode d'approche sera dans un premier temps descriptive, et ensuite analytique et comparative. Il s'agit de dépasser la généralité d'une connivence globale non nuancée pour mettre au jour les véritables enjeux philosophiques, épistémologiques et anthropologiques que cristallisent la rencontre entre neurosciences et philosophie. Cibler l'apport respectif de chaque discipline et de chaque auteur ainsi que les conséquences qui en découlent. A ce sujet il semble qu'une ouverture éthique soit consubstantielle à l'articulation du problème psychophysique, car toute conception de l'homme quelle qu'elle soit présuppose une anthropologie conséquente et au-delà un horizon éthique surtout si en dernier ressort, ce dont il s'agit est la question du libre-arbitre.

Pour clarifier toutes ces questions nous allons construire notre argumentation en trois parties. La première partie solidaire du sens de la philosophie de l'esprit que véhicule *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* expose l'occurrence de ce texte en soulignant son accent et son articulation en prenant soin de montrer comment Jonas construit son propre modèle psychophysique et comment il pose le débat avec l'ontologie moniste matérialiste. Cette première partie sera en même temps le lieu d'une rencontre interne de ce texte avec la pensée de Jonas, et aussi, son rapport avec les philosophes penseurs de la liberté que sont Descartes, Spinoza et Kant. Cette première partie débouche sur la seconde, considérée à juste titre comme le point névralgique de la thèse dans le sens où cette partie familiarise le lecteur avec l'articulation d'ensemble du darwinisme neuronal d'Edelman aussi bien que la biologie philosophique de Hans Jonas qui anticipe par la phénoménologie du vivant bien des aspects des neurosciences edelmaniennes. Les différentes démarches qui rompent avec la vision réductionniste du vivant sont au cœur de cette partie où restent visibles, comment les deux auteurs se rencontrent, leurs points de convergences et de désaccords. Enfin, la troisième partie, volontairement prospective, est une immersion dans le débat contemporain questionnant au passage la généalogie de la morale à partir du changement d'optique qu'est la naturalisation de l'esprit. Elle interroge d'abord avec un accent dubitatif la compétence des neurosciences qui s'intéressent à l'éthique ; de plus en plus encline à une lecture évolutionniste, et à l'opposé met l'accent sur la réception de l'éthique jonassienne qui paraît s'intéresser non pas à la conscience humaine en tant que telle, mais oscille plutôt entre la vulnérabilité de la vie et le besoin de sa pérennité. Là encore la phénoménologie de la

conscience morale chez Jonas – laborieusement pensée dans un texte⁴⁸ ayant demandée la plus grande incubation selon l’auteur – oscillant entre ses contradictoires virtualités, rencontre aussi curieusement ce qu’il est convenu d’appeler dans la tradition allemande, le *Bewußtsein* dans ses ramifications épigénétiques⁴⁹.

C’est donc à la mise en place de cette architecture argumentative que s’ouvrent les pages qui suivent.

⁴⁸ Il s’agit de Hans Jonas, « L’abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l’épître aux Romains de Paul », traduction inédite de Nathalie Frogneux de la traduction et de la révision du texte allemand paru dans *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag* (hrsg. V. E. Dinkler), Tübingen, 1964. Une version anglaise de ce texte existe également et fut d’abord publiée sous le titre « Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul’s Epistle to the Romans », in *The Future of Our Religious Past : Essays in Honour of Rudolf Bultmann* (ed. James M. Robinson), New York – Londres, Harper & Row – S. C. M. Press, 1971.

⁴⁹ On remarquera dans la rencontre des deux auteurs que la question de la conscience morale dépend d’abord de la conscience de soi et que cette disposition repose sur des structures sélectives propres à l’évolution en association avec le câblage neuronal.

PREMIERE PARTIE : LA QUESTION PSYCHOPHYSIQUE

CHAPITRE 1 : JONAS ET LE PROBLEME PSYCHOPHYSIQUE

1.1 « Puissance ou impuissance de la subjectivité ? » : la clé de voûte de la philosophie de l'esprit jonassienne

En considérant le domaine de compétence qui s'intéresse aujourd'hui à la question psychophysique comme les neurosciences ou le cognitivisme, ou dans une moindre mesure encore, la neurophilosophie ou la philosophie tout simplement, le nom de Hans Jonas semble ne pas être à sa place eu égard à la constellation de penseurs qui sont spécialistes de la question et qui dialoguent qui plus est dans une perspective interdisciplinaire. Ce sont des noms comme John Searle, Hilary Putnam, David Chalmers, Daniel Dennet, Stanislas Dehaene, J-P Changeux, Walter J. Freeman, Antonio Damasio, Gerald Edelman, pour ne citer que ceux-là, qui sont les plus cités. Et le sentiment d'associer Jonas à un domaine de compétence ou un thème qui lui serait inconnu ou à tout le moins, parallèle à son cheminement intellectuel, serait particulièrement plus aigu pour le public francophone aux yeux duquel il apparaît comme étant plutôt le père de l'éthique du futur, le promoteur de la responsabilité de la civilisation technologique vis-à-vis des générations futures, ou encore le spécialiste de la gnose ou des questions bioéthiques. La réception étonnée de cette présence dans ce milieu se nourrit elle-même d'abord de l'accent peu prolifique de la question psychophysique dans les ouvrages de références, contrairement aux grands thèmes que sont la gnose, la question du dualisme, l'éthique et son application, etc., et aussi sûrement de l'abandon presque coupable des auteurs, critiques et traducteurs de la première génération de Jonas, qui n'ont pas systématisé l'acuité de ce thème pourtant central dans l'anthropologie⁵⁰ jonassienne. Mais pour cet édifice de pensée aux entrées « éclectiques » comme le soulignent Depré et Lories⁵¹, la question psychophysique demeure un thème central dans la pensée de Jonas selon nous pour au moins deux raisons majeures.

La première est fondamentalement liée à la place centrale de la vie dans la pensée de Jonas, à partir de son unité intrinsèque. Ce qui fait d'ailleurs que son anthropologie s'oppose aux deux

⁵⁰ L'idée d'une absence d'anthropologie chez Jonas comme le soulignait Jean Greisch est équivoque. Peut-être ne fait-elle pas l'objet d'une construction systématique convoquant une argumentation soutenue et pointue comme Jonas en a l'habitude en ce qui concerne les thèmes qui l'ont interpellé dans sa trajectoire philosophique. Mais cette anthropologie est sous jacente et bien présente de la cosmogonie à la politique, en passant par la théologie et l'éthique.

⁵¹ Danielle Lories & Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Paris, Librairie Philosophiques J. Vrin, 2003, p. 7.

positions les plus courantes du *Mind-body Problem*. A savoir, le dualisme cartésien, qui fait de l'homme l'union des deux substances que sont la pensée et la matière – une position aujourd'hui complètement mise à mal par la tradition matérialiste – et bien entendu, le naturalisme spinoziste. Spinoza proposait un monisme naturaliste à la place du dualisme cartésien dans la mesure où « tout ce qui existe, existe en Dieu », et Dieu n'étant pas différent de l'étendue, en situant la question de la liberté sous le signe du déterminisme. Il faut remarquer d'ailleurs que l'enjeu anthropologique jonassien lié à la question psychophysique ne se limite pas à la réfutation de ces deux positions dominantes⁵² ou à la défense de l'unité du vivant. Il se double en plus d'une affirmation de la liberté non solidaire de la pensée de Kant, qui avait donné à la question de la liberté humaine sa forme la plus achevée en révélant le caractère indécidable de la question.

La deuxième raison est interne au cheminement personnel de Jonas et s'inscrit dans la cohérence de sa trajectoire philosophique. Jonas affirme la liberté humaine, sans compter qu'il défend aussi une ontologie⁵³ de la liberté, et plus encore, il construit une phénoménologie de cette liberté en mouvement dans la décision morale dans son texte sur : *L'abîme de la volonté*⁵⁴. Et cette liberté ne peut s'avérer effective si sa source est en dehors de la volonté humaine. Cela s'explique par le fait que la liberté se trouverait privée de tout fondement si l'esprit était laissé étranger au corps et ne mouvait ce dernier que par l'entremise occasionnaliste que réfute⁵⁵ Jonas. L'affirmation de la liberté humaine dans le chef de Jonas ne peut donc se satisfaire de l'absence d'une unité psychophysique à partir du moment où la vie est elle-même intériorité et que toute intériorité selon Jonas est déjà la manifestation d'une forme de liberté. Autrement dit, la liberté est donc un attribut du vivant. En plus, une position

⁵² La performance de ses deux modèles psychophysiques est liée à la séduction qu'elles exercent auprès du public. Le dualisme des substances pour sa capacité à sauver l'empire de l'âme et le naturalisme de Spinoza pour la pertinence de sa position déterministe auprès des défenseurs du matérialisme.

⁵³ Si dans la philosophie de la vie, la liberté apparaît comme un concept propre au règne vivant, donc étranger à la matière, dans les textes postérieurs, on assiste à une radicalisation de cette liberté comme une tendance déjà présente originellement dans la matière. Cf. l'ouvrage Hans Jonas, *Evolution et liberté*, traduit de l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot et Rivages, Petite Bibliothèque, 2005.

⁵⁴ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », traduction inédite de Nathalie Frogneux à partir de la traduction et de la révision du texte allemand paru dans *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag* (hrsg. V. E. Dinkler), Tübingen, 1964. Une version anglaise de ce texte existe également et fut d'abord publiée sous le titre « Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans », in *The Future of Our Religious Past : Essays in Honour of Rudolf Bultmann* (ed. James M. Robinson), New York – Londres, Harper & Row – S. C. M. Press, 1971.

⁵⁵ Voir le texte « La signification du cartésianisme pour la théorie de la vie », in Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 69-73.

dualiste de la question n'est pas envisageable dans la trajectoire d'un auteur qui a balisé les chemins de sa réflexion en faisant du combat contre le dualisme une question essentielle.

Ces deux raisons ne voilent pas pour autant le débat épistémologique autour de la question psychophysique, débat qui peut être compté comme une raison tierce puisqu'elle interroge la validité du monisme matérialiste qui doit prouver si la réception réductionniste du vivant qu'elle inaugure tient la route, et si en définitive l'esprit ou la conscience s'inscrit dans le règne du déterminisme ou de la liberté.

« Puissance ou impuissance de la subjectivité ? » est donc le texte de référence sur lequel s'appuie notre argumentation pour analyser le point de vue de Jonas dans le débat psychophysique, bien que d'autres œuvres traduites en français, comme *Le Phénomène de la vie* et *Evolution et liberté*, n'en demeurent pas moins importantes pour la question. Le choix de ce texte comme clé de voûte de la philosophie de l'esprit jonassienne est lié au fait que Jonas ne se contente pas seulement de soutenir l'existence de la liberté comme dans son recueil de texte de 1966, *Le phénomène de la vie*, mais dialogue avec le champ exégétique du matérialisme lui-même avec l'intention non dissimulée de sauver le libre-arbitre sans sortir du cadre heuristique de ce dernier. Paru en 1981, ce texte s'intéresse comme l'indique l'intitulé au statut de la subjectivité dans le monde et analyse dans la continuité des engagements⁵⁶ philosophiques de Jonas, la question de l'agir humain dans le monde sous le prisme de la liberté. Le texte veut sonner le glas de la démesure d'un air du temps trop enclin à valider une lisibilité de la question de la nature de l'esprit du seul point de vue du monisme matérialiste – donc réductionniste, voire même éliminativiste dans d'autres contextes – alors que cette

⁵⁶ En ce qui concerne les engagements philosophiques de Jonas, il existe une polémique quant à sa préoccupation philosophique essentielle. D'un auteur à l'autre, les points de vue sont divergents. Chez les deux auteurs les plus prestigieux, Nathalie Frogneux et Marie-Geneviève Pinsart, qui ont proposé une approche synoptique de son œuvre, des désaccords existent. Pour Frogneux, dans *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, la préoccupation essentielle de Jonas est la question du dualisme. Pour Pinsart, le schème essentiel est celui de la liberté. Maurice Weyembergh, un autre grand commentateur de l'œuvre de Jonas penche également pour la question du dualisme comme étant au centre des intérêts philosophiques de l'auteur. Sans prendre position sur la question, des auteurs comme Olivier Depré et Danielle Lories, dans leur œuvre *Vie et Liberté* – opus révélateur par le titre peut-être – relèvent les formes de dualismes contre lesquels le philosophe s'est battu en considérant comme plus significatif, le dualisme de l'âme et du corps, qui ferait peut-être l'unité de l'œuvre du philosophe. La ligne de conduite que nous privilégions ici est celle du combat contre le dualisme qui englobe par la même occasion la question de la liberté. C'est l'exercice de cette liberté qui déjà met l'homme moderne en situation d'exil par rapport à la nature. La question du dualisme est bien présente dans les écrits de la biologie philosophique dont le but est d'affirmer l'unité psychophysique de l'homme, et elle sous-tend aussi la praxis éthique que Jonas propose dans *Technik, Medizin und Ethik*. C'est bien parce que l'anthropologie unitaire proposée par la biologie philosophique désarticule le dualisme psychophysique et existentialiste que l'auteur défend toute manipulation génétique ou le reconditionnement humain au risque de défigurer son image. C'est bien parce que le combat contre le dualisme préfigure un ancrage corporel de l'esprit que la manipulation du phénotype risque selon Jonas de dénaturer l'image (l'esprit) de l'homme.

ontologie qui est celle de la science jusque-là, fait fi de la différence entre l'inerte et le vivant. Pour le lecteur averti de Jonas, cette thématique, qui est en réalité celle de l'affirmation de la liberté humaine, est redondante dans le sens où elle est à la croisée d'autres engagements philosophiques comme la praxis éthique dont le champ s'étend non pas seulement au *Principe responsabilité*, mais aussi à *Medizin, Technik und Ethik*. Cette démarche de l'auteur n'est pas un simple parti pris intéressé, loin s'en faut, ni une construction argumentative participant aux fondements de l'éthique de la responsabilité – puisque cette dernière, rappelons-le, n'est effective que dans la mesure où l'homme est libre de ses actes – même si le texte en réalité était prévu pour paraître dans l'ouvrage de 1979, avant que Jonas ne le rétracte⁵⁷ sous le conseil de son éditeur. Il y a d'ailleurs un pendant à cette démarche qui est lisible dans l'itinéraire de pensée de l'auteur et qui est repérable dans *Phenomenon of Life*, ouvrage précédent *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* de 15 années ; c'est l'unité du vivant et sa liberté, subsumant les deux ontologies monistes respectives qui dessinent le panorama de la pensée occidentale ; soit respectivement l'idéalisme⁵⁸ et le matérialisme⁵⁹.

Cependant, il y a une ambivalence caractéristique du ton de *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, qui, inscrite dans les textes participants à la philosophie de l'esprit, reste malgré tout proche du physicalisme des sciences sans jamais s'interdire la défense du libre-arbitre. Cet aspect dudit texte introduit peut-être une dimension de la nébuleuse qui entoure sa réception. On peut se demander si le respect de l'auteur vis-à-vis de la tradition matérialiste n'a pas dans le cas d'espèce de l'écriture de ce texte altéré quelque peu ses positions habituelles, puisque d'après lui « le matérialisme est une variante de l'ontologie moderne plus intéressant et plus sérieux que l'idéalisme »⁶⁰. Marie-Geneviève Pinsart semble avoir résumé

⁵⁷ L'auteur est lui-même à l'origine de cette information qu'il adresse au public dans la préface du texte de PIS.

⁵⁸ L'idéalisme tout comme son pendant le matérialisme sont des héritiers du dualisme. Mais à la différence du matérialisme qui se soumet à l'épreuve de l'ontologie, l'idéalisme postule la conscience comme vérité première enfermant du coup la compréhension du réel dans la conscience du sujet. On n'est pas loin ici de *l'ego cogitans* cartésien qui pose comme évidence absolue, l'existence du cogito qui fait l'expérience de soi.

⁵⁹ Le matérialisme est un mouvement de pensée qui récusé toute équivoque à part la matière sur ce qui est de la nature de l'être, ce qui fait son unité fondamentale. Il se divise toutefois en plusieurs branches distinctes dont le comportementalisme par exemple, qui défend la description objective possible des états mentaux à la troisième personne via l'observation du comportement, à partir de là donc, la possibilité d'une description de liens entre états mentaux et la biologie. Le physicalisme, une autre branche du matérialisme entend qu'à tout phénomène psychique correspond un ou des phénomènes neurobiologiques sans possibilité d'effectuation pour le cas inverse. A ce titre donc, il est vain de chercher quelques corrélats neurobiologiques de l'esprit puisque ce dernier n'est qu'un épiphénomène du cerveau. Le matérialisme éliminativiste, la plus grande exacerbation du réductionnisme psychophysique, par conséquent du matérialisme, va jusqu'à récuser la possibilité même de l'existence des états mentaux.

⁶⁰ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 30.

la posture intellectuelle de Jonas vis-à-vis du matérialisme qui légitime davantage cette interrogation :

L'intérêt que porte Jonas à la position matérialiste réside dans le fait que celle-ci ne peut éluder la question du statut du corps vivant. Son objet général et principal - la matière- la contraint à envisager le statut du corps organique et à se soumettre ainsi à l'épreuve de l'ontologie. L'idéalisme évite cette confrontation en considérant le corps vivant comme une idée de la conscience, un phénomène perçu par la conscience intentionnelle. Le matérialisme conserve un aspect fondamental du phénomène de la vie : il « a connaissance de la mort alors que l'idéalisme l'a oubliée »⁶¹.

Si la défense du libre-arbitre est l'objet de *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ?, tout porte à croire que le corpus en question ici semble suivre une autre voie qui est celle de la prise d'assaut de la citadelle du monisme ontologique matérialiste lui-même. La raison est simple. En cette occurrence, Jonas se livre à une critique épistémologique du matérialisme dans le but de dévoiler les apories et les insuffisances y afférentes. Le texte apparaît donc comme un renfort de l'idée d'une puissance de la subjectivité, non pas d'un point de vue phénoménologique comme cela se traduit déjà dans sa biologie philosophique, ou bien de manière onto-théologique comme c'est le cas dans *Le Concept de Dieu Après Auschwitz*, mais d'un point de vue épistémologique exprimé ici par la mise à découvert des limites des thèses physicalistes matérialistes dans leur propre expression paradigmatique. La corrélation, que nous voudrions souligner ici en début d'analyse apparaît dès lors à la lecture de ce passage déjà présent dans l'un des textes composant l'ouvrage de 1966, *Le Phénomène de la vie*, et repris plus tard dans les premiers textes composant *Evolution et Liberté*, où Jonas soulignait que :

La doctrine de l'évolution marque la victoire finale du monisme sur tout dualisme antérieur, y compris le cartésien. Mais justement l'entière victoire a privé l'entreprise moniste, c'est-à-dire matérialiste, de la protection que le dualisme avait pu lui fournir pendant quelque temps. Car l'évolution a détruit la position privilégiée de l'homme, laquelle avait donné son blanc-seing pour un traitement cartésien purement physicaliste de tout le reste. La *continuité* de l'évolution, rattachant l'homme au monde animal, interdisait désormais de considérer son esprit, et de manière générale les phénomènes spirituels, comme l'irruption soudaine, en ce point précis du fleuve de la vie dans sa totalité, d'un principe ontologiquement étranger. La dernière citadelle du dualisme, l'isolement métaphysique de l'homme, s'écroulait ; l'homme recouvrait la disposition de sa propre évidence intime pour interpréter le monde auquel il appartenait. [...] Ainsi advint qu'au moment où le matérialisme remportait sa victoire complète, l'instrument même de la victoire, l'« évolution », en fonction de sa logique interne, faisait éclater les limites du matérialisme et relançait la question ontologique⁶².

Disons donc qu'en substance, cette question ontologique reçoit ici une approche de solution dans le paradigme matérialiste lui-même, qui, jusque-là, résolvait la question de l'esprit par réduction ou bien par dénégation. L'auteur est convaincu par le constat phénoménologique selon lequel : « si l'intériorité est coextensive à la vie, alors ne peut suffire une interprétation

⁶¹ Marie-Geneviève Pinsart, *Jonas et la liberté*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, p. 82.

⁶² Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 32-35.

purement mécaniste du vivant, c'est-à-dire une interprétation selon les seuls concepts de l'extériorité »⁶³. De la même façon ne peuvent suffire non plus les méthodes d'une science qui n'a de cesse de confondre les frontières de l'animé et de l'inanimé et qui plus est, comme le démontre *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, ne résistent pas à l'analyse quand on confronte la théorie aux faits. Mais comment imaginer donc la mise en forme d'un projet aussi ambitieux dans un contexte où l'auteur est conscient de la victoire du matérialisme scientifique, et qu'il s'en prend malgré tout à ce triomphateur à qui il manifeste lui-même de l'intérêt, sinon un penchant méthodologique: « seul le matérialisme se présente avec une formule de solution, vers laquelle les sciences de la nature éprouvent une sorte de penchant professionnel »⁶⁴ ? Un matérialisme qui, rappelons-le, devient ici la cible principale dans sa critique épistémologique. Tout semble indiquer à première vue que ce n'est qu'en prenant en compte l'évidence ignorée de la vie intérieure, que le manque à gagner serait compensé, plutôt que la dénégation effective du monisme matérialiste même dans ses fondements. Comme Jonas l'avait annoncé⁶⁵ dans les pages de l'ouvrage consacré à sa biologie philosophique, cadre théorique de l'ébauche d'une voie médiane subsumant tour à tour la validité de ce qu'avaient de vrai les monismes ontologiques idéaliste et matérialiste, il ne récuse pas radicalement les deux ontologies mais procède à leur couplage au cœur duquel il s'emploie à démontrer comment cette subjectivité est puissante même dans le déroulement mécaniste des choses. L'auteur part donc du principe que les lois de la physique n'entretiennent pas, contrairement à l'optique déterministe, cette rigidité paradigmatique, excluant le jeu de la subjectivité. Dans cette démarche, sont exclues les théories éliminativistes refusant radicalement la réalité de l'esprit pour ne dialoguer qu'avec celles qui le reconnaissent en le réduisant à autre chose que le lieu d'une autoposition de la subjectivité. Ici nommément l'épiphiénoménisme, et de façon moins importante, le dualisme des substances et le parallélisme psychophysique. La discussion dans le présent texte est donc moins serrée avec le dualisme des substances et le parallélisme psychophysique. Jonas en ce sens discute moins avec Spinoza ou Leibniz dont l'ingéniosité, dans la quête de la solution

⁶³ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 34.

⁶⁴ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op.cit., p. 33.

⁶⁵ Cette approche heuristique et propédeutique de Jonas qui consiste à éviter une solution dualiste en ce qui concerne le problème psychophysique était déjà annoncée dès les premières lignes de l'ouvrage de 1966. « Un nouveau monisme intégral ne peut défaire la polarité : il doit l'absorber dans une unité plus élevée de l'existence d'où sont issus les opposés comme des physionomies de son être ou des phases de son devenir », in Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 27.

psychophysique, s'apparente à un « exploit [acrobatique] accompli les mains liées derrière le dos »⁶⁶.

C'est donc avec l'épiphéénoménisme qui réduit la conscience à un effet de la matière, sans curieusement lui reconnaître comme le veut la logique du déterminisme scientifique, la possibilité de susciter à son tour un autre effet que s'engage la discussion. Cette logique basée sur la causalité déterministe (relation cause et effet) reconnaît en principe la possibilité à un phénomène provenant de l'effet d'une cause de susciter en retour un autre effet dont le premier effet devient ici la cause. C'est d'ailleurs de cette façon que Laplace expliquait le déterminisme : « Nous devons envisager l'état présent de l'Univers comme l'effet de son état antérieur, et comme la cause de celui qui va suivre »⁶⁷. Pour avoir une idée précise des lois déterministes, prenons l'exemple d'un corps céleste, (une météorite) qui tombe dans l'eau (l'océan). L'onde de choc, communément appelé l'astroblème, va soulever des vagues déferlantes qui vont aller mourir sur les côtes. Ces vagues, d'abord effet de l'astroblème, vont à leur tour provoquer des dégâts (cause) sur les côtes jusqu'à épuisement de leur énergie. En remontant le cours des événements, on pourrait retrouver de façon mesurable une causalité entre tous ces phénomènes. Curieusement dans le problème psychophysique, tout s'arrête à l'action du corps sur l'esprit – alors effet causé – sans la possibilité que ce dernier puisse lui être la cause d'un autre effet. Regardons donc de près comment Jonas s'y emploie et examinons surtout, si son apport permet de résoudre le problème, ou à tout le moins, s'il arrive à inclure dans le champ de la causalité déterministe le libre-arbitre.

En résumé, la construction argumentative, qui veut laisser au libre-arbitre une place au cœur même du monisme matérialiste, se situe donc en deux moments dans le texte de l'auteur. Un premier moment où d'une part, Jonas démontre qu'une intervention transcendante à l'encontre des idées reçues n'est pas impossible dans le déroulement physique des choses, un point de vue à l'encontre de « l'argument de l'incompatibilité »⁶⁸; et d'autre part, l'affirmation de la force du psychisme à l'encontre de l'argument de l'épiphénomène. Et un second

⁶⁶ Hans Jonas, *Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 73.

⁶⁷ Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Œuvres, Gauthier, Villars, 1886, vol. II, 1, pp. 6

⁶⁸ L'argument de l'incompatibilité interdit la possibilité d'une action du psychique sur le physique. Jonas explique que le fait que le complexe naturel ne tolère aucune ingérence de causes non physiques dans sa structure de détermination découle du règne des lois naturelles et en particulier des lois de conservation. La loi de conservation stipule qu'une propriété mesurable particulière d'un système physique isolé reste mesurable au cours de l'évolution de ce système. Donc celles-ci seraient violées chaque fois qu'une grandeur agissante serait ajoutée sans antécédents physiques à la somme existante, ou en serait soustraite sans qu'il s'ensuive de conséquences physiques.

moment où il adopte la position qui est la sienne, une fois encore sous un mode spéculatif auquel l'auteur nous a accoutumé pour certaines questions⁶⁹. Mais ce modèle spéculatif rentre en concurrence en fin de compte avec une note annexe où l'auteur revient sur une reconnaissance de la rigidité du modèle déterministe récusé auparavant. Il semble, en considérant cette volte-face, que la question du libre-arbitre quoique évidente pour le sujet en acte ne peut s'articuler à partir des lois de conservations, d'où la référence de l'auteur à la physique quantique. Jonas va situer en fin de compte la possibilité d'une autoposition de la subjectivité non pas dans le premier modèle interactionniste qui fait peu de cas des lois irréfragables du déterminisme classique, mais à un niveau d'organisation de la matière où les lois diffèrent selon les grandeurs infinitésimales. Le philosophe revêt l'habit du physicien et laisse penser à la suite d'une collaboration avec le physicien allemand Kurt Friedrichs, que la liberté se jouerait à un niveau de l'organisation cérébrale obéissant à des lois différentes de la physique classique. Jonas sauve donc son propre modèle en ayant recours à l'indétermination quantique à un niveau subneuronale. Mais comme il l'a fait remarquer, en ce qui concerne la victoire du monisme matérialiste sur le dualisme, cette victoire s'il en est, de son modèle spéculatif inspiré de la mécanique quantique, ramène et pose à nouveaux frais, les vieilles questions que sa quête de vérité se proposait en principe de résoudre. Regardons de près le procès argumentatif dans l'ouvrage en question.

1.2. La critique de l'argument de l'incompatibilité ou la vie subjective contre la clôture causale des lois physiques

L'argument de l'incompatibilité postule, pour reprendre les termes de Jonas, qu'« un effet du psychique sur le physique est incompatible avec la complétude immanente de la détermination physique »⁷⁰ puisque la causalité au regard du matérialisme ne peut être que le fait d'une force physique mesurable, toute modification de l'état initial pouvant être quantifié par une transformation de l'énergie. Dans la logique explicative matérialiste, toute variation de mouvement d'un corps est causée par une force venant d'un autre corps matériel, ce qui est à l'origine du théorème du centre d'inertie qui veut que la variation de la quantité de

⁶⁹ Comme l'explique Jonas lui-même, dans les premières lignes des textes fondant sa biologie philosophique : « Bien que mes outils soient, le plus généralement, l'analyse critique et la description phénoménologique, je n'ai pas répugné, vers la fin, à la spéculation métaphysique là où semblait requise la conjecture sur des questions ultimes et indémontrables (mais nullement insensées pour autant) », in Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 10.

⁷⁰ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 38.

mouvement du système soit égale à la somme des forces *extérieures* s'exerçant sur le système. A la base de cette dynamique des corps, les trois lois de Newton qui ont opéré une révolution dans les sciences. En se situant donc par rapport à ces lois, la thèse épiphénoméniste telle que défendue par ses laudateurs soutient l'impossibilité du psychique à influencer le physique. Le problème, si l'on tient à l'occurrence de la vie subjective, est pourtant cette expérience de la causalité vécue sous le signe de l'effort corporel. Car, dans la logique explicative de la causalité déterministe, non seulement, le mouvement d'un corps est réalisable à partir d'une force mesurable, mais aussi les changements, proportionnels à la force motrice de départ, le sont. En réalité, il s'agit, en restant dans le canevas des lois de la mécanique du « principe de complétude »⁷¹ connu autrement sous le terme générique de clôture causale des lois physiques, qui exclut le recours à toute hypothèse non physique pour expliquer une réalité physique. Si donc par pétition de principe, on donne à la volonté la possibilité de mettre le corps en mouvement, alors l'énergie psychique devrait être mesurable en termes de force ou de causalité. Or, cette dernière n'est même pas observable dans le contexte de la physique par un observateur tiers encore qu'elle reste du domaine du psychologique en tant qu'acte pur de volition.

Le point de vue de Jonas sur l'épiphénoménisme est que ce courant de pensée entretient une reconnaissance implicite de la réalité de l'esprit pour le réduire ensuite à une mystification de la conscience. Le problème de l'épiphénoménisme, aux yeux de Jonas, ne se situe donc pas au niveau de l'existence de la vie psychique en tant que réalité intrinsèque mais de sa capacité causale sur le corps physique. C'est ainsi que le soi-disant statut épiphénoménal de l'esprit, au lieu de conduire à la négation de ce dernier, l'affirme au contraire en le privant en retour de son potentiel causal. La thèse épiphénoméniste s'appuie donc aux yeux de Jonas sur un postulat mécanique voire mathématique que Jonas invalide. C'est à partir de cette compréhension de l'épiphénoménisme qu'il articule sa propre critique.

A la logique des lois de la mécanique s'oppose d'abord la logique de l'unité psychophysique subjectivement perçue et quotidiennement expérimentée. Jonas réaffirme que dans l'acte de lever le bras, il y a bien une volonté présente que l'acte physique en soi - toutes les interactions entre le système cérébral et les muscles pour parvenir à ce but qu'est le mouvement du bras - ne peut pas occulter. Cette critique du principe de complétude dans

⁷¹ Cf. David Papineau, *Thinking About Consciousness*, Oxford: Clarendon Press, 2002.

Puissance ou impuissance de la subjectivité ? est la même que défend *Phenomenon of Life*. Dans ce volume, Jonas relevait déjà les problèmes épistémologiques, anthropologiques et métaphysiques, à laisser les deux ontologies monistes et idéalistes interpréter ou donner une compréhension de la phénoménalité des choses, en l'occurrence le vivant, dans leur suffisance intrinsèque. L'un des arguments clés de Jonas à l'époque était la position exclusive du vivant, qui, parce qu'il est vivant, subsume dans sa phénoménalité la position idéaliste qui reconnaît l'esprit, et aussi la position matérialiste qui se rapporte au corps. Toute la question du métabolisme comme on le verra, en allemand, *Stoffwechsel*, met en lumière cette rupture irréfragable. Et dans *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, même si Jonas n'énonce pas la perspective du métabolisme, le ton n'a pas changé, l'unité psychophysique du vivant est au cœur de la réfutation du principe de complétude. L'expérience subjective de l'intériorité suffit à elle-même pour affirmer l'évidence d'une conscience s'autoposant dans le monde. Il y a donc de la subjectivité. « Soit elle est ce qu'elle prétend être, soit elle joue une représentation derrière laquelle se passe tout autre chose »⁷². Jonas met donc en cause un idéal théorique de la science, absolutisé au-delà de la réfutation du fait empirique de la conscience désireuse se fixant un but. Il lui semble donc clair que l'interdit de la capacité causale du psychique sur le physique serait entaché d'une certaine surenchère de l'efficacité des lois déterministes dans la compréhension du vivant. Pour s'en démarquer, l'auteur rappelle qu'«une inviolabilité fondamentale fait partie de l'essence logique des règles mathématiques, mais non des règles factuelles »⁷³. Il faut entendre par là que l'énoncé d'un postulat répond à un idéal *a priori*, ou mieux, une hypothèse de départ que vient confirmer l'expérimentation ou la falsification empirique de l'hypothèse. Dans le cas de figure d'une contradiction empirique, l'hypothèse de départ est aménagée pour s'étendre aux faits empiriques qui invalident sa performance. C'est cette rencontre entre l'empiricité factuelle et l'idéal théorique qui fait la force d'une hypothèse scientifique. Les incessants changements paradigmatiques qui font l'histoire des sciences sont eux-mêmes à l'image de cette dynamique. On peut, à titre exemplatif, s'en référer à la querelle du « phlogistique »⁷⁴, élément supposé accompagner la combustion des corps selon Johann Joachim Becher⁷⁵, dont on a dû prendre congé alors qu'elle était valable avant la naissance de la chimie moderne. A la faveur donc de la rencontre

⁷² Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, op.cit., p. 37.

⁷³ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, op.cit., p. 41.

⁷⁴ Le concept de phlogistique est dérivé du grec *phlogiston* qui fut utilisé la première fois par Aristote pour désigner une combustion accompagnée de flamme. Réapparut au 17^e siècle dans les travaux de Georg Ernst Stahl, Chimiste et Médecin allemand, le concept va être au centre du passage de l'alchimie à la naissance de la chimie moderne. Avant la découverte de l'oxygène, le phlogistique (la terre sulfureuse) sera considéré comme une des propriétés essentielles des corps composés, ensemble avec la terre vitrifiable et la terre mercurielle.

⁷⁵ Ce dernier est en réalité le père de la théorie dont va s'inspirer Stahl dans ses travaux.

entre l'hypothèse scientifique et l'empiricité factuelle, Jonas fait remarquer que dans l'acte de lever le bras, il y a bien une volonté qui se fixe un but et l'atteint. Et c'est ce qui fait même la spécificité du vivant. Que la physique se dessaisisse de cette réalité dans le seul but de ne pas renoncer à la rigidité de son idéal théorique équivaut tout simplement à l'idéal d'un physicalisme inconditionnel. Selon Jonas, « les concaténations factuelles, contrairement aux enchaînements de la raison logico-mathématique, laissent un espace de jeu suffisant pour qu'intervienne en leur sein la volonté humaine »⁷⁶.

On ne peut pas se cacher ici, selon nous, même s'il est aujourd'hui partagé par un grand nombre de penseurs que le physicalisme des sciences rate la spécificité du vivant. Et le fait que l'argumentation de Jonas semble reposer non pas tant sur une explication scientifique d'un fait validant l'existence de la conscience mais plutôt sur la présence à soi de la conscience elle-même, s'auto-dévoilant comme phénomène et en même temps comme une frontière radicale entre l'inerte et le vivant, ne change rien. Cela peut s'expliquer par le fait que ce qui importe à ce niveau de l'argumentation, ce n'est pas tant la question de la validité supposée inconditionnelle des lois de conservation. C'est plutôt l'existence même en dépit de ces lois, d'une possibilité d'effectuation de la subjectivité dans les processus dynamiques physiques corporels, que les mesures et la raison logico-mathématique du déterminisme ne savent évaluer – « le déterminisme inconditionnel [ayant] toujours prétendu à un savoir sur la nature bien supérieur à ce que nous savons et pouvons savoir »⁷⁷. De nos jours, avec le développement des neurosciences et la défense d'une position autonomiste de la biologie vis-à-vis de la physique, l'intuition de l'auteur s'avère être exacte comme il sera démontré, à tout le moins, en ce qui concerne la veine non réductionniste des neurosciences. Refuser la réalité de la vie subjective pour conforter un idéal théorique revient selon Jonas à l'exercice d'un *a priori* dogmatique qui ne vise qu'à entériner une validité inconditionnelle à une théorie. *Phenomenon of Life* laissait déjà d'ailleurs une conclusion cinglante qui mettait le matérialisme dos au mur.

Le matérialisme a hérité des biens du dualisme sans prendre pleinement conscience de ce que le reliquat auquel il succédait était porteur d'une obligation dont il ne pourrait jamais espérer se décharger par ses propres ressources : l'obligation d'apporter aussi un appui théorique à ces phénomènes dont la part disparue du patrimoine dualiste avait antérieurement pris soin. Cette tâche était irrémédiablement dévolue au matérialisme une fois qu'il s'établissait. (...). Le matérialisme continue à présupposer logiquement le dualisme transcendantal, car c'est seulement en gardant, sans l'avouer, en arrière-plan l'« autre monde » du dualisme que le matérialisme peut dans son propre

⁷⁶ Nathalie Frogneux, « La puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme », in *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* », *op. cit.*, p. 13.

⁷⁷ Nathalie Frogneux, « La puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme », in *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* », *op. cit.*, p. 43.

champ se permettre de négliger l'évidence spirituelle (spiritual) et d'interpréter la réalité, dans la mesure où il a affaire à elle, sous l'angle de la pure matière⁷⁸.

Ce passage expose la position jonassienne qui reçoit ici une lisibilité selon laquelle, l'affirmation de l'esprit, ou d'une intériorité ne pouvant se décrire dans le langage de la physique classique, serait en fin de compte la mise à jour d'une réalité intrinsèque au phénomène de la vie que le monisme matérialiste n'aurait pas pour autant perdu de vue, mais seulement scotomisée. Le travail de Jonas serait alors comme une forme d'archéologie mettant au jour des trésors dont l'existence était encore jusque-là cachée. Mais même si aujourd'hui, la défense d'une spécificité de l'humain, du point de vue de la conscience, serait favorablement accueillie dans les neurosciences non réductionnistes en s'appuyant sur la chimie particulière du cerveau et son auto-organisation, l'argument de Jonas reste discutable. Ce qu'il veut dire ici, revient à n'accepter la validité du monisme matérialiste que dans la perspective où cet autre côté de la vie qu'est l'intériorité (*inwardness*), qui est d'ailleurs à l'origine de la science et de toutes les théories, soit reconnue et mise en dialogue avec cette ontologie qui se veut descriptive du réel. C'est une obligation qui lui est impartie à partir du moment où elle a triomphé de l'idéalisme sans compter aussi sur le fait que le contexte de naissance de l'ontologie moniste est le fruit du dualisme lui-même. C'est comme si les sciences éliminativistes, comme l'affirme Jonas, étaient redevables du dualisme et ce faisant avaient l'obligation d'intégrer l'autre versant de l'ontologie dans leur démarche heuristique et herméneutique. Si elles manquent de le faire, d'après Jonas, c'est justement parce qu'elles n'ont jamais accepté que l'ontologie avait perdu de sa superbe, ce qui lui fait dire que le matérialisme continue donc de présupposer le dualisme transcendantal. C'est-à-dire la parcellarisation de la réalité selon un point de vue nouménal et phénoménal. Mais peut-on vraiment affirmer que ce dialogue n'est pas dans le fait de la science ? Rien n'est moins sûr. Quoique cet argument fasse preuve de force et d'idée, qu'il soit pertinent et aurait dans une certaine mesure le soutien d'une certaine veine des neurosciences non réductionnistes, en ce qui concerne la réalité de l'esprit, il semble que Jonas force un peu la science à aller dans le sens de sa troisième voie. Son *tertium quid* tant souhaité, qui ne voulait rien perdre de l'avantage du dualisme ni du sérieux méthodologique du matérialisme. Une troisième voie dont la biologie philosophique est la rampe de lancement.

⁷⁸ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 139.

Quoi qu'il en soit, la réfutation de l'argument de l'incompatibilité est une histoire qui date. L'auteur, comme le souligne aussi Nathalie Frogneux⁷⁹, avait fini par donner à l'expérience subjective, la place qui lui faisait défaut dans la pensée philosophique. Jonas n'envisage guère l'expérience de la causalité dans la question psychophysique sans le soubassement d'un effort physique conscient, comme participant de la réalité fondamentale de cette vie subjective. Et sa propre trajectoire de vie en est la preuve souveraine. Que ce soit le fruit du séjour dans une ferme allemande dans le but de s'installer plus tard dans un kibboutz⁸⁰, ou la vie d'un philosophe soldat⁸¹, vécu sous le signe de l'effort corporel, Jonas est très clair sur l'impact du corps dans la conception de la causalité. Un tel vécu ne suffit-il pas à affirmer l'évidence d'une conscience s'autoposant dans le monde ? En tout cas, les pages de *Phenomenon of Life* sont assez explicites en ce sens :

En effet, sans le corps par lequel nous sommes nous-mêmes une partie réelle du monde et par lequel nous expérimentons la nature de la force et de l'action dans leur exercice même, notre savoir – un savoir simplement « aperceptif », contemplatif – du monde (en ce cas vraiment un « monde extérieur sans réel passage de moi à lui) se réduirait réellement au modèle humien, c'est-à-dire à des séquences de contenus extérieurs et indifférents les uns aux autres, eu égard auxquelles ne pourrait pas même naître le soupçon d'une connexion interne, d'aucune relation autre que les relations spatio-temporelles, ni la moindre justification pour en faire le postulat. La causalité devient ici une fiction – sur une base psychologique laissée elle-même sans fondement⁸².

En dernier lieu, la faiblesse supposée de la critique du principe de complétude dans *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ? n'a plus raison d'être. L'ontologie du corps telle que défendue dans *Le Phénomène de la vie* ouvre la perspective d'un débat beaucoup plus serré. Une fois encore ce sont donc les concaténations factuelles dans le champ de l'expérience qui sont au fondement de la mise à mal de la théorie épiphénoméniste.

1.3 La critique épistémologique de l'épiphénoménisme

1.3.1 Puissance ou impuissance du psychique ?

La conséquence la plus immédiate de la clôture causale de lois physiques est l'impuissance du psychique sur le physique. Si Jonas récuse le principe de complétude, indubitablement, l'argument de l'impuissance du psychique devient aussi sa cible. Et c'est ce dernier qu'il va principalement réfuter d'un point de vue épistémologique, quand bien même il renoncera par

⁷⁹ Nathalie Frogneux, « La puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme », in Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité*?, op. cit., p. 23.

⁸⁰ Cf. Hans Jonas, *Souvenirs*, traduit de l'allemand par Sabine Cornille et Phillipe Ivernel, Paris, Rivages, 2005.

⁸¹ Cf. Jean Greisch et Erny Gillen, « De la gnose au principe responsabilité », in *Esprit*, 54, mai 1991, p. 8.

⁸² Voir Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 31.

la suite à s'en prendre à la clôture causale des lois physiques. L'énoncé de l'impuissance du psychique voudrait que la nature du psychique soit dépourvue de toute force causale, qu'elle resterait fictive essentiellement du point de vue de ses fondements et impuissante en ses facultés.

Le subjectif, ou le psychique, ou le mental, est une manifestation annexe de certains processus physiques cérébraux. Ce caractère annexe est unilatéral et non réciproque : les processus physiques primaires sont, en tant que tels, autonomes, et leur apparition psychique secondaire est totalement hétéronome, ou pur produit de quelque chose d'autre⁸³.

L'idée qui ressort d'une telle affirmation et qui est d'ailleurs celle soutenue par les épiphénoménistes eux-mêmes, est que l'esprit serait une simple manifestation annexe du corps, un effet du déterminisme corporel. Il n'agit pas sur le corps mais serait plutôt agi lui, d'autant plus qu'il reçoit sa loi par quelque chose d'autre qui lui est extérieur, et chose à la fois curieuse et étonnante, incapable, au détriment des mêmes lois de conservation qui conduisent à l'argument de l'incompatibilité, de susciter en retour un effet. A n'en pas douter, Jonas ne participe pas à cette vision de l'esprit comme épiphénomène. Il était déjà signifié dans un appendice⁸⁴ de *Phénomène de la vie* que :

Cette vision est conçue *ad hoc* pour satisfaire les intérêts de la science, c'est-à-dire pour conserver à la science les bénéfices méthodologiques que la division dualiste antérieure lui avait assurée grâce à la clôture causale du domaine matériel et en même temps pour faire du rôle de générateur d'esprit maintenant assigné à la matière un rôle si périphérique pour la matière elle-même que son concept antérieur est laissé pratiquement inaltéré⁸⁵.

Toutefois, remarquons que les arguments qui font autorité dans la veine épiphénoméniste sont plus pertinents au niveau théorique que le caractère *ad hoc* de la formulation générale. La première du moins, car cette veine appuie son argumentation sur cinq différents points. En premier, la position quasi ontologique de la matière sur l'esprit ; il y a de la matière sans esprit, mais pas l'inverse, l'esprit ne pouvant exister sans le premier, alors que l'inverse est évident. Déterminant donc l'esprit, la matière est sa condition de possibilité et l'être à l'origine de tout effet en découlant, ce qui fait de la possibilité causale du subjectif sur la matière une illusion. Ensuite, la thèse épiphénoméniste postule le caractère exhaustif de la détermination physique. D'après les lois de conservation, il y a une complétude de l'explication physicaliste qui ne tolère dans sa chaîne causale aucun membre hétérogène, surtout de type subjectif. Ce dernier s'il en est, n'est qu'une « transcription symbolique

⁸³ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, op.cit. p. 58.

⁸⁴ Il s'agit de : « Le matérialisme, le déterminisme et l'esprit », in Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op.cit., p. 137-144.

⁸⁵ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op.cit., p. 138.

inadéquate »⁸⁶. Un autre argument en faveur de la thèse épiphénoméniste est le principe de parcimonie⁸⁷. Dans le contexte de la question psychophysique, la perspective interactionniste est moins parcimonieuse que la perspective épiphénoméniste. L'hypothèse minimale – celle de l'épiphénomène – n'a donc par conséquent pas à se défendre d'une accusation d'insuffisance de preuves face à l'hypothèse plus forte et qui demande à être démontrée davantage, autrement ; « celui qui doit dire *ignorabimus* deux fois - une fois en allant vers le subjectif, une fois en revenant - ne peut pas dénoncer celui qui doit le dire une seule fois »⁸⁸. Par ailleurs, l'épiphénoménisme récuse l'explication subjective des buts d'inspiration psychique, et leur oppose en lieu et place une lecture physique : leur présence subjective n'a pas d'influence sur le cours des choses. En dernier lieu, cette lecture de la causalité privée de tout bénéfice psychique a les faveurs du succès de la cybernétique et de l'intelligence artificielle qui ont pris d'assaut la citadelle de la pensée, jusqu'ici considérée imprenable et exclusive à l'homme. Les détours successifs de ces arguments constitueraient donc bien la preuve que la conscience est réductible à la matière.

1.3.2 La critique jonassienne de l'épiphénoménisme : penser avec l'épiphénoménisme contre l'épiphénoménisme

Jonas ne met pas en doute la force de la position matérialiste, il reconnaît au contraire « la priorité ontologique » de la matière sur l'esprit. Mais il ne voit pas en cette position de tutelle de la matière, une raison suffisante qui justifierait le subjectif comme illusion ou la conscience comme épiphénomène. S'ensuit donc sa critique, où il met en exergue des contradictions à l'œuvre dans la théorie réductionniste que ses partisans n'ont pas jusqu'à aujourd'hui réfuté. Une première critique, immanente, liée aux aspects formels et conceptuels de la thèse de l'impuissance du psychique, revisite la question de la conscience comme épiphénomène elle-même. L'auteur, à partir de cette analyse, met en relief une série d'incohérences théoriques tout autant énigmatiques l'une que l'autre. La première concerne le caractère dérivé de la

⁸⁶ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 49-50.

⁸⁷ Le principe de parcimonie est du philosophe franciscain d'origine anglaise Guillaume d'Occam (1285-1347). Selon ce dernier, la connaissance empirique s'appuie sur les choses sensibles et singulières. Il en découle donc qu'il ne faut pas multiplier les entités sans nécessité. C'est-à-dire qu'il est inutile de chercher une explication compliquée, faisant appel à des principes hors du champ de l'expérience quand une explication simple, à partir de ce que nous connaissons déjà, suffit à rendre compte d'un phénomène qui se manifeste à nos sens. Il faut donc éviter tout ce qui, sous prétexte de mieux comprendre la réalité, ne fait que l'obscurcir sous un voile métaphysique. Ce principe de parcimonie de la pensée, de l'élégance des solutions est un des principes de la logique et de la science moderne.

⁸⁸ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op.cit., p. 51.

conscience dans la chaîne de la causalité sans qu'il y ait quelque coût au niveau initial ; ce qui au regard des lois de conservation est tout de même étrange. La conscience, selon l'épiphénoménisme, apparaît comme un phénomène physiquement déterminé. Or, au regard des mêmes lois de conservation sus énoncées qui sont au fondement de la lecture de la conscience comme un phénomène de seconde zone de la matière, cet effet de la matière ne peut se produire sans qu'il n'ait été induit par un autre phénomène matériel. Et si c'est le cas, le coup de cette apparition devrait être mesurable ou observable en termes d'énergie ou de force. Ici, contrairement aux lois de conservation, tout se passe « derrière le dos » de l'événement matériel sans que l'apparition ne fasse de différence énergétique pour le déroulement de ce qui crée le produit. Jonas conclut donc que « l'impulsion de tel phénomène est donc causalement parlant une création *ex nihilo*, puisqu'au niveau causal rien n'y a été investi »⁸⁹. Ainsi, conclut-il que « la création *ex nihilo* de l'esprit constitue la première énigme ontologique à laquelle se résigne la théorie de l'épiphénomène au nom de la physique qui affirme par ailleurs que rien ne doit jamais émerger du néant »⁹⁰. A Jonas de faire remarquer à partir de cette énigme ontologique que la thèse épiphénoméniste s'édifie jusque-là sur deux contradictions théoriques : la première, l'apparition d'un phénomène physique sans coût énergétique, qui conduit à la seconde qui est une causalité *ex nihilo*. S'ensuit donc le corrélat de cette énigme ontologique qui n'est que sa conséquence directe. La monocausalité de la matière telle que la désigne l'auteur – le fait qu'à la matière soit attribuée une causalité à sens unique, celle de l'apparition de la conscience sans possibilité rétroactive – surprend également quand même on reste dans la pure logique du paradigme déterministe. La conscience révèle ainsi un paradoxe. Elle est qualifiée négativement dans sa réalité intrinsèque et en même temps, elle constitue un néant pour tout le complexe matériel dont il est normalement issu.

Cette seconde aporie implique une conséquence assez étrange que Jonas désigne comme une autre énigme, mais cette fois-ci métaphysique. S'il faut suivre le raisonnement de la thèse de l'épiphénomène, l'incapacité de la conscience à influencer le corps devrait normalement recouvrir deux aspects : une incapacité à interférer sur le cours objectif de la matière, donc une nullité causale vis-à-vis du monde extérieur matériel, mais aussi d'une manière immanente, par rapport à la vie intérieure subjective dans son déroulement intrinsèque, c'est-à-dire dans le domaine de la pensée. Si tel est le cas, les conséquences vont dans un sens

⁸⁹ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 59.

⁹⁰ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 59.

invalidant plutôt la tranquillité oiseuse de la thèse épiphénoméniste. En effet, la conscience de soi, ou au-delà celle du monde matériel, qui est d'après la théorie la seule vraie ou la réalité ultime, serait médiatisée au travers d'un mécanisme de phénoménalisation qui, à la base, est pure illusion, puisque de prime abord, étant d'une nullité causale, la conscience ne peut pas avoir de continuation en elle-même parce qu'impuissante. Et si cela s'avérait malgré tout être le cas, ce ne serait que de la pure mystification: « dans la mesure où, précisément, [...] toute pensée est en elle-même déjà mystification, et elle l'est d'autant plus quand elle s' imagine sortir d'elle-même et passer dans l'agir corporel. »⁹¹. La conscience se réduit ainsi à une pure mystification, et « l'esprit » est l'illusion ainsi constituée, à travers laquelle « la réalité se joue sans cesse son propre cinéma »⁹². Il y a aussi une autre énigme logique soulignée par Jonas, qui serait la conséquence directe de l'énigme métaphysique. Il s'agit bien évidemment de la conscience comme dimension qui capte le flux de la multiplicité, une multiplicité qui dans son effectuation ou sa phénoménalisation spatio-temporelle, ne serait rien d'autre qu' « une représentation imaginaire sur une scène imaginaire devant un spectateur imaginaire qui tous trois se confondent, une apparition s'apparaissant à elle-même, ou un néant reflété dans un néant »⁹³. Tout se réduit donc du coup en une illusion en soi qui ne profite à rien ou à personne sinon à une illusion s'illusionnant elle-même.

Puissance ou impuissance de la subjectivité ? date de l'écriture du *Principe Responsabilité*, c'est-à-dire des années 1970 où l'écriture des textes aboutit à la publication en 1979. Si l'objectif recherché par Jonas était la réfutation de l'épiphénoménisme, il faut remarquer que la qualité critique dudit texte dépasse la mouvance épiphénoménaliste et s'étend aux thèses éliminativistes. Même si Jonas ne les visait pas au premier chef, la critique concernant la vie intérieure subjective dans son déroulement intrinsèque invalide la mouvance des Churchland⁹⁴ qui vont jusqu'à réfuter l'existence des états mentaux. Jonas va porter le coup de grâce à la théorie de l'épiphénoménisme en démontrant d'ailleurs que l'émergence de l'épiphénomène, événement causal par excellence, échappe aux règles de la nature dans la mesure où elle sort du néant pour y disparaître également: « autant il est impossible qu'une chose se forme à partir de rien, autant il est impossible qu'elle disparaisse dans le néant »⁹⁵ ! A vouloir

⁹¹ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 63.

⁹² Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 64.

⁹³ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 66-67.

⁹⁴ Paul Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes" *The Journal of Philosophy*, 78, 1981. En français, P. Poirier, "Le matérialisme éliminativiste et les attitudes propositionnelles", in *Philosophie de l'esprit : Psychologie et sens commun et sciences de l'esprit*, D. Fissette et P. Poirier, Paris, Vrin, 2002.

⁹⁵ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 69.

radicalement récuser la conscience l'argument de l'épiphénomène s'installe dans une autocontradiction. Et si elle ne dit qu'une seule fois « *ignoramus* », c'est en se dissimulant derrière un *ignoramus* davantage insupportable : « celui de savoir comment une dépense causale nulle d'un devenir et d'une valeur causale nulle d'un devenu, et plus généralement un rapport sans interaction, peuvent avoir une place dans un monde qui ne peut être pensé comme un qu'à leur condition »⁹⁶. La réfutation de l'argument de l'épiphénomène prend fin chez Jonas par une seconde catégorie de critiques réduites à deux conséquences absurdes. Jonas ne comprend pas pourquoi, ni comment, c'est la première absurdité, la conscience se duperait elle-même. Dans la cadre de l'hypothèse du Malin Génie de Descartes qui était jusqu'alors le sommet asymptotique du doute théorique, il y avait au moins un objet pour l'exercice de cette méchanceté : l'esprit humain, et un but dans cette tromperie : le plaisir ressenti. Sans compter aussi que même dans ce cas de figure, le doute hyperbolique cartésien était pensé en vue d'être réfuté. Dans le contexte de l'épiphénoménisme, au contraire, tout sonne faux ! C'est la raison pour laquelle il est tentant d'acquiescer à Jonas qui explique que :

Ce qui serait, par hypothèse, dénué de sens, mais non absurde, ce serait le ballet purement corporel du comportement vital, pour lequel sont mobilisées les formes les plus subtiles d'organisations de la matière, alors même que ce ballet serait, dans sa pure automaticité, aussi muet que sourd. (...) Celui qui attribue l'absurde à la nature pour se soustraire à son énigme se condamne lui-même et non pas elle⁹⁷.

La seconde absurdité est une conclusion logique des contorsions théoriques de la thèse épiphénoméniste. La réfutation de l'épiphénoménisme se termine donc avec le constat d'une contradiction performative : l'argument affirme l'impuissance de la pensée, partant de là, sa propre incapacité à se faire valoir comme théorie indépendante.

1.4 Les modèles interactionnistes jonassiens de l'unité psychophysique

Après ces critiques acerbes, le philosophe s'emploie à trouver enfin cet espace de jeu suffisant à l'interaction psychophysique, toujours convaincu que le « tout ou rien » qui règne dans le domaine de la causalité mathématique et qui rejette la possibilité d'une causalité de la conscience est accepté « au nom d'un idéal de la nature et repose sur une confusion entre les mathématiques et la nature »⁹⁸. Jonas ébauche alors des tentatives de solution, où il montre à partir d'exemples variés, comment au-delà des lois de conservation, certains faits physiques pourraient permettre cette possibilité qui va à contre-courant des thèses épiphénoménistes

⁹⁶ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 70.

⁹⁷ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 73.

⁹⁸ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 79.

présumées. Le choix s'attèle à mettre en lumière le comment de cette possibilité sur un plan purement physique, élargi par la suite au domaine neuronal et subatomique. Jonas invite dès lors le lecteur à une expérience de pensée au cœur du monde physique ou certains phénomènes à causalité nulle peuvent être au départ d'actions « grandioses » sans qu'au final les lois de conservation soient perturbées.

1.4.1 Du modèle du « zéro » déclencheur : de la quille à la théorie quantique

Jonas propose en premier lieu une expérience de pensée dont le but est d'invalider la thèse du principe de complétude. L'idée repose sur le déclenchement d'un processus physique à partir d'une force presque nulle⁹⁹ mais entraînant des effets grandioses mesurables par la suite. L'illustration sollicite une quille reposant sur sa pointe à la verticale et dont la chute devrait enclencher une réaction en chaîne. « Etant donné la symétrie parfaite et l'absence de toute autre force (ou différence de forces), la quille se trouverait dans un état d'équilibre parfait, mais absolument instable ».¹⁰⁰ Ce modèle spéculatif prévoit l'intervention d'un facteur insignifiant ou d'un agent neutre pouvant entraîner le déclenchement à partir d'une influence quasi nulle, sans toutefois altérer la prévisibilité de l'accélération de la quille pendant la chute, la violence de l'impact, l'effet thermique ou mécanique etc., calculé à partir des lois de conservation. Ce schéma est transposé au « sommet de la pyramide » du vivant – à l'homme bien entendu – où Jonas suppose des possibilités de déclenchements multiples dans le cadre d'un processus neuronal – centres de contrôles des canaux nerveux efférents – avec des valeurs ayant une grandeur infinitésimale identique. Ces valeurs sont toutes capables de servir de déclencheur, mais s'excluent mutuellement chacune de sorte que le déclencheur reste indéterminé. Ce modèle qui veut mettre en branle le principe de complétude présuppose donc de multiples possibilités d'effectuation ou un agent déclencheur annule l'autre. Un léger coup de vent qui fait basculer la quille, de la chaleur, ou un processus de décohérence quantique¹⁰¹.

La confusion ou le malaise lié à la réception de ce texte commence là, pour la simple raison que ce modèle peut donner lieu à deux interprétations diamétralement opposées. Selon la

⁹⁹ Jonas précise en ce qui concerne le « déclencheur » « qu'il n'existe *in abstracto* aucune valeur minimale, il est impossible de lui attribuer une quelconque valeur quantitative... ». Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, op. cit., p. 80.

¹⁰⁰ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 80.

¹⁰¹ La décohérence quantique est un phénomène physique à partir duquel s'articule la transition ou autrement la survenance entre les règles physiques quantiques et les règles physiques classiques telles que nous les connaissons, à un niveau macroscopique. La décohérence peut être expliquée de manière profane comme la mesure ou le résultat de la perte de superposition d'état caractéristique des modèles quantiques au niveau macroscopique.

première, on peut juger que le dispositif jonassien est affecté par une vision cartésienne de l'esprit. C'est la prédominance implicite d'une conception de l'esprit qui est restée dans la gangue d'une conception substantielle, qui, si dans le cas précis d'une unité psychophysique proclamée par Jonas, pourrait convoquer pour sa défense l'unité corporelle, n'a pas moins l'air d'un principe autonome qui rentre en interaction avec le corps ; ce qui conduit à une forme de dualisme. Ne serait-ce d'ailleurs cette similitude conceptuelle non avouée qui obère la solution finale, c'est-à-dire de l'avis de Jonas lui-même, une similitude avec la position cartésienne pourtant décriée ? Si tel est le cas on pourrait reprocher à Jonas le même état d'esprit qu'il prête au monisme matérialiste : c'est-à-dire la présupposition en arrière-plan du dualisme des substances cartésien, qui permet d'affirmer une réalité intrinsèque de l'esprit, et qui étant telle rentrerait en interaction avec le corps. Dans l'optique d'une conception substantielle de l'esprit, le dispositif s'apparenterait à l'action de la glande pinéale cartésienne « qui se meut en la façon qui est requise pour pousser les esprits [animaux] vers les pores du cerveau » ¹⁰², et par laquelle la volonté agit sur le corps. L'indétermination de la valeur déclenchant le mécanisme jonassien serait alors comme un succédané de l'âme qui meut la volonté dans l'anthropologie cartésienne. Toutefois, que ce soit l'une ou l'autre des trois possibilités commandant la transmission neuronale à l'effectuation musculaire telle que supposée par l'hypothèse jonassienne, il s'ensuit que la conséquence qui en découle au niveau physique entre dans le cadre de la description d'une détermination à partir des lois physiques même si l'agent déclencheur reste du domaine de l'indétermination quantique.

C'est justement à ce niveau qu'intervient la deuxième possibilité de lecture du modèle jonassien qui s'affranchit dans ce cas d'une conception substantielle de l'esprit pour faire valoir le phénomène de décohérence quantique – Jonas ne le précise pas en ces termes – qui est plutôt de l'ordre de l'interaction entre deux niveaux de réalité, l'univers quantique et le macro niveau. D'ailleurs pour le reste de son argumentation, c'est la mécanique quantique qui sert de soubassement théorique à Jonas. D'abord au niveau des déclencheurs, il fait remarquer que selon la théorie quantique, ce « zéro » déclencheur en dépit de sa nullité mathématique en physique classique, acquiert quand même une valeur dans le monde subatomique en tant que grandeur dotée d'une valeur minimale infinitésimale. Il faut donc bien que ce « zéro » ait une origine, ne pouvant en fin de compte apparaître *ex nihilo* et avoir sa détermination propre. De là donc sont envisageables deux réponses possibles en termes physiques. Soit, on est dans le

¹⁰² René Descartes, « Les passions de l'âme », in M. Jules Simon, *Œuvres de Descartes*. Nouvelle édition collationnée sur les meilleurs textes, Paris, Charpentier, librairie Editeur, 1850, p. 542.

cas de figure d'un « fait purement aléatoire au sein d'un champ quantique existant ; soit elle a émergé de manière déterministe de la distribution précédente »¹⁰³. La possibilité d'une origine psychique du déclenchement de l'effectuation musculaire est donc à ce prix, et il « s'agirait d'un afflux de quanta » dont la structure la rendrait invisible à tout comptage des facteurs physiques intervenant dans la séquence événementielle. Il est donc à noter que :

La grandeur additionnelle, effectivement efficace dans ce déroulement, disparaîtrait purement et simplement dans les transactions qu'elle aurait déclenchées et qui seraient d'un tout autre ordre de grandeur. Autrement dit, du point de vue de la nature, la « direction » effectivement prise serait, comme dans le cas de la quille, un pur hasard et en tant que telle elle ne serait jamais observable¹⁰⁴.

Fort de cette possibilité, l'auteur insiste sur la nature bidirectionnelle de la conscience à la fois active et passive, faisant le lien entre la vie mentale et le monde objectif. Ce qui va suivre à partir de cet instant est un enjeu théorique pour conforter la position de Jonas, non pas seulement dans le seul cadre du démenti théorique de la thèse de l'épiphénomène ou de l'« argument de l'incompatibilité », mais mieux, l'affirmation de la possibilité de la liberté et les enjeux éthiques qui en découlent. Jonas va même s'employer dans l'appendice de son texte à citer des exemples historiques d'influence de consciences isolées sur le cours de l'Histoire. Nommément l'exemple d'Hitler et de Jésus. La difficulté théorique, qui conduit à douter de la puissance de la subjectivité, tient dès cet instant selon Jonas, à la présence au niveau mental d'un processus d'un ordre différent à celui de l'ordre physique. Une différence dans le sens où, si nous voulions parler dans un langage technique : un certain attribut quantique de la matière échappe aux modes de mesures déterministes érigées à partir d'un idéal causal rigide et de l'appréciation de la matière comme seulement étendue. Jonas profite pour étayer son argumentation de raisonnements logiques et psychologiques. Le détour passe par une phénoménologie rapide de la genèse de l'action. L'agir est d'abord une question de sensibilité. Le point de départ de tout état est d'abord une information venant du monde en tant qu'affection sensorielle, se terminant au final par une représentation mentale. Cette transaction ne peut pas, aux yeux de ce dernier, être causalement neutre. L'auteur défend une sorte d'équilibre ou un mode compensatoire dans lequel est restituée sur le mode de la subjectivité, la valeur sollicitée du côté physique « objectif ». Voyons comment Jonas conçoit *in fine* le psychique et son fonctionnement :

Produit par une quantité infime d'énergie, il est capable de produire à son tour des quantités infimes d'énergie. Dans l'entre-temps, ces quantités ont « plongé en dessous » de la surface physique mais, pas plus qu'un cours d'eau souterrain, elles n'ont disparu dans un vrai néant, de sorte qu'elles

¹⁰³ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 83.

¹⁰⁴ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 85.

n'émergent pas non plus d'un vrai néant lorsque la conscience agit. Cependant, l'« entre-temps » lui-même est le royaume de la subjectivité et de la liberté¹⁰⁵.

On pourrait dire en d'autres termes que le physique, ou la matière faisant l'économie d'elle-même sous un mode différent et imperceptible des mesures physiques, se réinvestit pour interagir avec le monde dont il tire sa genèse, à la fois pour s'y confondre et s'en départir. Tirant sa genèse du monde matériel, la subjectivité est d'origine mondaine et ne peut faire se dérober d'une interaction avec le monde. Jonas fidèle à sa pensée insiste une fois de plus sur l'affirmation d'une liberté humaine. « Il en découle que le cerveau est un organe de la liberté mais précisément à condition d'être un organe de la subjectivité »¹⁰⁶. En découle donc une liberté non pas « illimitée mais par essence arrachée à la nécessité physique avec une marge de jeu déterminée par cette dernière »¹⁰⁷.

Malgré la force d'analyse, saluée au passage par un critique de Jonas comme Maurice Weyembergh¹⁰⁸, il ne faut pas oublier le caractère *ad hoc* de la démonstration de Jonas. Comme nous l'avons fait remarquer dans les lignes antérieures, l'évidence de l'existence de la subjectivité ne suit pas le code d'une démonstration scientifique *stricto sensu*, et Jonas le reconnaît lui-même lorsqu'il laisse entendre à la fin de ce texte qu' : « en fin de compte, la puissance de la subjectivité s'autolégitime du fait que nous pensons et elle ne devrait même pas requérir le détour qui consiste à débayer un interdit qui lui a été artificiellement imposé »¹⁰⁹. Nathalie Frogneux pour sa part fait remarquer que le modèle spéculatif de l'auteur « relève donc de plein droit de la métaphysique et ne peut en définitive avancer pour sa propre défense que l'argument de non-contradiction »¹¹⁰. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Jonas reviendra dans l'annexe sur son modèle psychophysique, sans renoncer à la critique de l'épiphénoménisme, mais renonçant *in fine* à s'attaquer au principe de complétude des lois physiques, en insistant davantage sur les processus physiques quantiques.

1.4.2 L'hypothèse quantique à la rencontre du principe de complétude

¹⁰⁵ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 89.

¹⁰⁶ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 89.

¹⁰⁷ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 90.

¹⁰⁸ Maurice Weyembergh, « Before and after virtue », in Gilbert Hottois (éd), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1993, p. 189.

¹⁰⁹ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op.cit., p. 94.

¹¹⁰ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 285.

Une cristallisation des thèses de la physique théorique, selon les termes de Jonas, seule capable d'apaiser le conflit de compatibilité entre le physique et le psychique, revient en force dans l'annexe. Dans cette association de pensée avec le professeur Friedrichs, Jonas fait recours au « principe d'incertitude » et au « principe de complémentarité » pour rendre son modèle psychophysique plus manifeste de l'indétermination quantique, mais en concédant la validité épistémologique de l'argument d'incompatibilité. Ce renoncement que les laudateurs de la causalité stricte auraient traduit à raison comme un échec théorique est loin d'émousser la volonté de Jonas. Ainsi, fait-il remarquer que si l'argument de l'incompatibilité s'avère exact, il faudrait prendre en considération le caractère indivisible des pouvoirs internes et externes de la subjectivité. Le problème psychophysique semble s'accommoder de la privation de la phase mentale qui précède toute action volontaire. Il y a toujours une détermination post-somatique de l'agir qui est réservée à un processus cérébral, une phase d'autodétermination propre à la pensée. Or, cette phase mentale qui précède l'action physique ou mieux, l'autodétermination interne de la pensée pose déjà problème, d'autant plus qu'à l'origine, c'est au travers d'un organe physique, le cerveau, que tout se joue, donnant lieu à une activité non pas seulement somatique, mais aussi intracérébrale ou trans-cérébrale. La volonté est donc l'objet d'un processus dual entre la vie cérébrale et l'action somatique et donne ainsi une pertinence à l'hypothèse du déclencheur. Ici s'éclaire encore la démarche jonassienne qui, en posant un modèle interactionniste où l'esprit pourrait être perçu comme une réalité substantielle, fait valoir plutôt un processus où derrière l'apparence de l'effort somatique qui pourrait se prêter aux lois de la causalité, se joue un processus invisible à l'observateur, et qui du fait de la structure cérébrale a toutes les chances d'être un phénomène quantique.

L'annexe du texte jonassien est donc fort intéressante en ce sens. Le support théorique de la mécanique quantique vient insister sur une forme *d'ignorabimus* dans le champ de la connaissance physique, qui d'abord, soustrait la physique de la conscience du champ de la mécanique classique en infirmant l'absoluité dogmatique du déterminisme classique, et ensuite permet à Jonas d'avancer ne serait-ce que de façon hypothétique dans sa tentative de solution. C'est un *ignorabimus* qui n'est pas aléatoire, mais fait plutôt partie intime de la capacité cognitive des sciences physiques. Jonas l'illustre avec le théorème suivant : il est impossible de connaître l'état d'un système avec un degré de complétude tel qu'on serait capable de prédire ses états futurs de manière univoque ; autrement dit, la prédictibilité de l'état d'un système initialement mesuré est connue pour l'avenir mais à la stricte condition

que des mesures nouvelles ne soient pas effectuées. On ne peut pas, comme un « démon de Maxwell », mesurer toutes les grandeurs contenues dans le système, et une mesure alternative n'est pas compensatoire dans le sens où elle permettrait de subsumer les grandeurs déficientes dans la première mesure. En plus, il y a perturbation du système en question de la part de l'observateur, puisque chaque intervention induit des coûts qui modifient l'état du système. Ce qui s'ensuit donc pour le problème psychophysique à partir de l'éclairage de la physique quantique, c'est bien sûr, la prise de congé radicale de la tutelle totalisante d'une physique partisane d'une détermination causale univoque, du fait de la fêlure apparue dans les sciences elles-mêmes. Le renfort de cette physique du monde subatomique en est resté au « principe de complémentarité » et au « principe d'indétermination », en l'occurrence le dernier point, afin de montrer en quoi une inférence du psychique à partir des grandeurs infinitésimales au départ insignifiantes est possible.

1.4.2.1 La non validité du principe de complémentarité

Le principe de complémentarité, qui est de Niels Bohr, est basé sur un dualisme inhérent à la matière. Infiniment petit dans sa constitution substantielle et prenant la forme d'une onde ou d'une particule selon la position de l'observateur, la détermination de l'une ou l'autre qualité corpusculaire ou ondulatoire exclut toute possibilité de réversibilité. Onde ou particule, tous les deux résument des attributs de la matière au niveau infiniment petit sans toutefois les subsumer en une seule et même détermination. A cela il faut ajouter que l'observation de cette polarité pour une même entité est impossible en une seule mesure, « plutôt cette observation se diffracte en deux schèmes d'objets inconciliables, mais qui sont néanmoins également vrais et possèdent une complémentarité dans la représentation de l'*ens* physique sous-jacent »¹¹¹. Ce qui fait qu'en fin de compte, comme le dit l'auteur, en ce qui concerne la nature du substrat physique, « seule une description à différents instants peut lui rendre justice, sans pour autant pointer vers une nature bipartite des choses »¹¹². Cette référence à une loi physique, qui semble *a priori* conforter une solution visant le double aspect de l'action humaine, est rejetée par Jonas lui-même. L'auteur démontre que cette loi quantique n'est d'aucun apport théorique pour la résolution de la question psychophysique. Le principe de complémentarité dans la mécanique quantique implique non pas une transitivité des deux niveaux, mais une description nettement séparée, chacune complète et autonome vis-à-vis

¹¹¹ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, *op.cit.*, p. 107.

¹¹² Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, *op. cit.*, p. 108.

d'elle-même et aucune n'empiétant sur l'autre. Or, dans la problématique interactionniste du psychique et du physique :

Il nous est impossible ne serait-ce que de commencer à décrire quelque chose de « mental » sans nous référer à quelque chose de « physique ». (...) Toute parole de l'esprit est forcée de parler aussi du corps et de la matière, toute parole de la subjectivité est forcée de parler aussi de ses objets « là-dehors », donc du monde physique. Et quand nous parlons de nous-mêmes, nous ne pouvons faire autrement que de toujours embrasser ensemble notre être physique et notre être mental¹¹³.

La présence de cette relation entre le mental et le corporel, le psychique et le physique pour ce qui est du problème psychophysique invalide donc l'apport épistémologique du principe de complémentarité dans le paradigme de la physique quantique. En réalité, ce principe est évoqué dans le sens où sa validité servirait plutôt la vision « paralléliste » que récuse Jonas à cause de la posture dualiste. C'est donc par rapport au principe d'indétermination que se trouverait le gain théorique et spéculatif de l'argumentation de Jonas.

1.4.2.2 La probabilité du principe d'indétermination

Le principe d'incertitude ou d'indétermination donne les limites au-delà desquelles on ne peut employer les concepts de la physique classique. Il stipule que toute tentative pour connaître la valeur d'un paramètre a pour conséquence de perturber de façon imprévisible les autres paramètres du système. Plus on connaît une grandeur avec précision, moins l'autre peut être connue précisément. Jonas dit de ce principe qu'il affaiblit l'ennemi principal de la liberté : le déterminisme causal absolu. C'est fort de ce principe que Jonas s'emploie à redonner de la pertinence à son modèle du déclencheur. Comment cela s'explique-t-il ?

D'emblée le principe d'indétermination doit répondre de la régularité mentale des processus psychiques non compatibles avec un hasard quantique dans leur détermination. Jonas oppose à l'indétermination quantique, le haut degré d'ordre et la régularité mentale. Aucune contribution venue du monde subatomique où la causalité se desserre ne pourrait affecter le niveau macroscopique où se joue l'agir humain.

A ce niveau, la marge de jeu probabiliste du niveau subatomique, où règne la mécanique quantique, est remplacée par le déterminisme serré de la mécanique classique qui, à travers la loi statistique des grands nombres, transforme les probabilités de la microsphère en certitudes de la macrosphère. Ainsi, dans cette direction aussi, le principe d'indétermination n'offre aucune consolation à une liberté qui doit justement opérer au niveau de la macrosphère¹¹⁴.

¹¹³ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 110.

¹¹⁴ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 115.

L'indétermination quantique invalidée par la régularité mentale des processus psychiques, il reste l'idée selon laquelle l'indétermination subatomique ne s'étend pas à la macrosphère, à condition ajoute Jonas, « de trouver le moyen de montrer qu'un événement quantique isolé peut avoir un effet déterminant au niveau des grandeurs de notre expérience et de notre agir ». C'est là précisément que le modèle du déclencheur devient fécond. Repensé à neuf, le principe du déclencheur jonassien trouve force et argument au travers du célèbre paradoxe du chat de Schrödinger¹¹⁵.

1.4.3 Une hypothèse quantique sur le cerveau

Comme on peut le remarquer, l'immersion dans la physique théorique est ici totale. L'indétermination quantique, à condition qu'elle agisse au niveau subatomique sans perturber l'effectuation des lois physiques au plan macroscopique, semble être la seule issue pour donner raison à l'intuition du « cerveau quantique » de Jonas. Cette indétermination semble d'ailleurs déborder la sphère subatomique et inférer au niveau physique d'une manière ou d'une autre, puisque la question de la répliquabilité du cerveau physique – *comme ordre physique* – dans le but d'étayer l'expérience de pensée sur les déclencheurs à valeurs nulles, rencontre un mur infranchissable.

Il est par nature (et non à cause de nos capacités insuffisantes face à une trop grande complexité) *impossible stricto sensu* de posséder une connaissance à ce point précis de l'état d'un cerveau humain qu'on pourrait prédire tous ses états futurs, c'est-à-dire toutes ses performances futures (celles-ci n'étant d'ailleurs, d'après l'hypothèse de base, pas encore déterminées). On ne peut pas non plus construire ce cerveau, puisque, pour le construire, il faut le connaître¹¹⁶.

¹¹⁵ Le paradoxe du chat de Schrödinger est une expérience de pensée imaginée en 1935 par le physicien autrichien Erwin Schrödinger, afin de mettre en évidence des lacunes supposées de l'interprétation de Copenhague de la physique quantique et particulièrement mettre en évidence le problème de la mesure. Ce paradoxe a le mérite de démontrer non seulement, comment l'indétermination quantique peut être à la base de modification des états physiques, mais aussi la position de l'observateur dans la mesure des phénomènes. Voici in extenso comment le problème est posé : dans une caisse se trouve un chat, une fiole remplie d'acide cyanhydrique, un peu de matériaux radioactifs et un mécanisme de déclenchement qui brisera la fiole (et tuera donc le chat), par exemple lorsqu'une particule alpha, issue de la décomposition de la substance radioactive touchera une plaque d'une certaine taille située au départ de la série des déclenchements. Selon la physique classique il est possible de quantifier par exemple la probabilité de l'état du chat, soit le pourcentage de chance qu'il possède de rester en vie ou de passer à trépas. Mais dans le contexte quantique, le chat est lui aussi avant toute mesure dans un état superposé à la fois mort et vivant. La description du monde dans la mécanique quantique repose sur des amplitudes de probabilité qu'on appelle fonction d'onde. Disons qu'à la différence de la mécanique classique, la mécanique quantique s'intéresse à des particules subatomiques décrites par ces fonctions d'onde qui s'interprètent en termes de probabilités. Ces fonctions d'ondes peuvent se trouver en combinaison linéaire, donnant lieu à des états superposés. C'est-à-dire qu'une même particule peut à la fois être dans un état ou une position donnée en gardant aussi toutes les chances d'être dans une position ou un état tout autre. La détermination de l'état exact ou de la position de la particule n'est possible que par une opération de mesure. C'est donc la *mesure* faite par un observateur, qui perturbe le système et le fait bifurquer d'un état *quantique* superposé vers un état mesuré. Cet état ne préexiste pas à la *mesure* et n'est visible que par elle.

¹¹⁶ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 119.

Le cerveau quantique de Jonas reste donc une expérience de pensée comme celle du chat de Schrödinger. Seulement, étant donné qu'il s'agit d'une expérience impliquant un cerveau individuel et non une multitude de cerveaux, elle illustre dès lors « la manière dont « l'indétermination » peut, grâce à une organisation subtile, transiter du micro-ordre au macro-ordre »¹¹⁷, au lieu d'y être comme de coutume noyée dans la « détermination statique »¹¹⁸. C'est dans le cas d'espèce de cette transition que la conscience jouerait dans la macrodétermination du corps. Il faut dire que la référence à ce principe est un peu étriquée comme Jonas l'annonçait lui-même, l'intérêt ne recouvrant réellement que la problématique du déclenchement par une grandeur infinitésimale. Naturellement, comme le souligne Jonas à l'instar du professeur Friedrichs, ce gain théorique n'explique pas le comment du déroulement d'une action de l'esprit sur la matière ou vice versa. Cependant, il élimine le préjugé axiomatiquement sanctionné selon lequel, l'idée d'un rapport causal psychophysique serait inacceptable pour la théorie physique et lève le veto péremptoire du matérialisme.

Voilà donc *in extenso* le fond de l'argumentation jonassienne sur l'épineux problème psychophysique, une argumentation qui ne va pas sans rappeler l'affirmation toujours renouvelée à la suite de ses œuvres, d'une liberté humaine dans le monde surtout dans le domaine de l'agir, et qui convoque par la même occasion la responsabilité humaine. Mais si on peut saluer la démarche de l'auteur qui veut restaurer la dignité humaine en défendant le libre-arbitre, le texte en question ne manque pas de poser problème dans la tradition philosophique et en ce qui concerne sa place dans l'œuvre de Jonas lui-même.

1.5 Du modèle psychophysique jonassien

La présomption selon laquelle le cerveau plierait l'indétermination quantique à son propre avantage en contournant la rigidité du principe de complétude ne dissipe pas les problèmes inhérents à la solution psychophysique jonassienne. En tout cas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* se termine, à défaut de nous éclairer sur le mécanisme de la conscience, par une conclusion logique faible.

¹¹⁷ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 122.

¹¹⁸ Jonas veut montrer ici comment la loi des grands nombres aurait ramené l'expérience du chat de Schrödinger à la détermination statique s'il s'agissait d'une multitude de chats au lieu d'un seul tel que la question corps/esprit se pose.

Dans l'espace des processus de la mécanique quantique, doit se trouver le *lieu* où se produit la mystérieuse commutation de l'esprit vers la matière et de la matière vers l'esprit (processus qui, dans ce rôle de double rabattement, rappelle la glande pinéale de Descartes, de sinistre mémoire, mais dotée d'une plus grande dignité théorique)¹¹⁹.

D'abord, en partant du principe que *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* s'adresse aux scientifiques, on pourrait lui reprocher d'avoir proposé un modèle qui, parce que le cerveau humain ne pouvant être répliqué à l'identique pour expérimenter la possibilité de l'indétermination quantique, échappe à l'épreuve de la falsification. Mais c'est moins l'impossibilité de donner une dimension empirique à son modèle qui pose problème. Car, en pensant une commutation de l'esprit vers la matière et vice-versa, Jonas propose une forme de dualisme, à tout le moins, une solution basée sur la dualité corps/esprit. Frogneux constate que: « sa propre hypothèse d'une unité psychophysique, capable de rendre compte d'une intervention du sujet dans la nature, pourrait être qualifiée de dualisme anthropologique modérée, car le corps et l'esprit s'y trouvent dans un rapport de polarité »¹²⁰, et signale une inclination idéaliste¹²¹ chez un Jonas pourtant en rupture¹²², de son propre aveu, avec l'idéalisme allemand. Ce rapport de polarité soulève déjà une aporie majeure au regard de la critique du dualisme des substances cartésien initiée par Jonas quelques années auparavant dans *Phenomenon of Life*, encore que Jonas reconnaisse de son propre chef un apparemment théorique surprenant avec ce dualisme cartésien. Quelles raisons auraient amené Jonas à renforcer une aporie qu'il était censé désarticuler? La présomption d'un arrière-plan reconduisant une conception polarisée de l'esprit par rapport au corps suffit-elle à entacher la position moniste jonassienne, surtout si l'on garde à l'esprit que la reconduite de cette aporie n'a rien de volontaire, sans compter que l'auteur considère le mental et le physique, non pas en tant que deux mondes séparés, mais en continuité ?

¹¹⁹ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 123-124.

¹²⁰ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit. 243.

¹²¹ Nathalie Frogneux, « La puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme », in Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, op. cit., p. 24.

¹²² La prise de distance de Jonas par rapport à l'idéalisme est détournée. C'est-à-dire qu'au-delà de cette inclination idéaliste décelée dans sa pensée, ses critiques ininterrompues l'empêchent d'appartenir à cette mouvance philosophique. Ces passages de texte sont révélateurs : « ... C'était encore un acte de la philosophie, mais par lequel elle renonçait à toute autre participation dans les affaires de la nature, et se réservait tout juste le droit de cultiver le champ de la conscience. C'est sur cette moitié sauvée de l'héritage dualiste qu'à fleuri l'idéalisme allemand ». Hans Jonas, « Philosophie. Regard en arrière et en avant à la fin du siècle », in *Pour une éthique du futur*, trad. de l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Paris, Rivages Poches, Petites Bibliothèque, 1998. pp. 21- 67. Pour la citation, p. 42. En ce qui concerne le problème psychophysique lui-même, Jonas dira : « Ce qui est certain, c'est que ni l'unilatéralité du matérialisme, ni celle de l'idéalisme ne sauront exorciser le spectre », in Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, op. cit., p. 32. En partant du principe que l'échec de ces courants est aussi un des motifs de la reprise de la question à nouveau frais, on peut comprendre que l'auteur ne se sente inscrit dans aucun des courants en question.

A première vue, il semble que le malaise lié à la réception de *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* provienne de la volonté de l'auteur de défendre à tout prix la possibilité du libre-arbitre au détriment de la clôture causale des lois physiques, ce qui influence sans doute une conception de l'esprit qui apparaît en polarité avec le corps. Nous pouvons nous demander par la même occasion si l'occurrence de la mécanique quantique dans la solution jonassienne n'induit pas une autre lecture, étant donné que, dans ce cas précis, l'infiniment petit fait partie de la réalité physique de la matière et qu'à ce titre l'ontologie moniste matérialiste serait donc le lieu consacré à partir duquel devrait se dessiner toute réception de la qualité réelle de ce texte. Mais là encore l'auteur n'aurait pas fini de s'expliquer sur la place de ce texte dans son propre cheminement intellectuel puisque si *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* échappe à l'imbroglio interprétatif dû au soupçon de l'inscription dans un dualisme de type modéré, il tomberait sous la coupe de l'ontologie moniste où il aurait à répondre d'un voisinage trop intime avec le physicalisme que l'auteur n'accepte pas non plus. Ce soupçon de physicalisme par rapport à *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* est loin d'être anodin et pourrait se révéler comme une seconde aporie majeure. Dans *Le Principe responsabilité* par exemple, Jonas justifiait la fondation de son éthique nouvelle par la désuétude de l'éthique kantienne, la jugeant dépassée eu égard à la transformation de l'agir humain englobée par la technique. Or plus tard dans sa trajectoire philosophique, c'est-à-dire à un moment où l'exercice de la réflexion et l'écriture ne peuvent lui conférer que la maturité conséquente, Jonas propose une éthique pratique en bioéthique, qui reste fondamentalement d'inspiration kantienne comme le montre l'étude de A.-M. Roviello¹²³, et Nathalie Frogneux¹²⁴. En outre, malgré sa prise de distance vis-à-vis d'un Heidegger avec lequel la rupture était consommée, toute sa critique de la technique reste entachée d'une vision heideggérienne¹²⁵, voire même sa biologie philosophique pourtant unique dans la pensée contemporaine ne résiste pas à l'empreinte des existentiels heideggériens comme le souligne Frogneux¹²⁶ qui insiste sur des existentiels comme (le souci, l'être pour la mort et la solitude), et constate que « la critique virulente à l'égard de Heidegger, dans « Gnosticisme,

¹²³ Anne-Marie Roviello, « L'impératif kantien face aux technologies nouvelles », in Hans Jonas. *Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, pp. 49-68.

¹²⁴ Nathalie Frogneux, « Hans Jonas et Luigi Pareyson », in *Revue philosophique de Louvain*, tome 100, N°3, août 2002, p. 501. Voir la note de bas de page n° 5.

¹²⁵ La critique jonassienne de la technique qui rend la technique capable et coupable de tout, et contre laquelle on doit préserver l'image de l'homme, la nature et l'être ressemble étrangement à l'auto-imposition de tous contre tout et de l'oubli de l'être heideggérien. Le même rapport nihiliste est présent chez les deux auteurs avec le ton alarmiste qui lui est conséquent quand bien même Jonas se démarque par une conception instrumentale de la technique que Heidegger infirme.

¹²⁶ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 162.

existentialisme et nihilisme moderne », ne saurait être comprise comme un rejet définitif de *Sein und Zeit* »¹²⁷. Si on y ajoute le cas de son modèle psychophysique, on pourrait se permettre de généraliser l'interrogation de Lawrence Vogel selon laquelle il serait important de savoir si Jonas ne concède pas trop à ce qu'il dénonce comme un avatar de l'idéalisme contemporain pour pouvoir le dépasser.¹²⁸ Les problèmes ne s'arrêtent pas là ! D'un autre côté, en affirmant l'existence d'une liberté humaine, Jonas fait une impasse sur la portée de l'antinomie kantienne de la liberté. Peut-on affirmer après lui, contrairement à Kant, la puissance de la subjectivité et l'affirmation de la liberté en restant dans la raison théorique ? Rien n'est moins sûr. Le seul constat possible est que certains moments de ce texte nous entraînent dans une nébuleuse qu'il faudra dissiper. Quelle est donc la place de *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ?, quelle réception faut-il en faire et où le classer ?

Il importe donc de jauger la pertinence de cet écrit non seulement au niveau de la question psychophysique, mais surtout d'insérer cet écrit dans son œuvre et dans son prolongement pour en déceler la teneur, le sens, la place, pour juger s'il est en rupture ou dans la continuité avec ses écrits majeurs ou s'il demeure une digression spéculative où la philosophie est impuissante à questionner le comment et le pourquoi de certains phénomènes et problèmes. Il ne faudra pas oublier bien entendu de chercher à comprendre si son argumentation éclaire la question d'un nouveau jour ou si une solution effective est à espérer en partant de ses travaux.

¹²⁷ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 162.

¹²⁸ Lawrence Vogel, « Hans Jonas Diagnostic of Nihilism: The case of Heidegger », in *International Journal of philosophical Studies*, 3 (1995), pp. 55-72., cite par Nathalie Frogneux in, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 162.

Chapitre 2. LA PLACE DE *PUISSANCE OU IMPUISSANCE DE LA SUBJECTIVITE* DANS L'ŒUVRE DE HANS JONAS.

2.1 Le modèle psychophysique de Jonas entre pertinence et controverses.

Voilà où l'entretien ici rapporté nous a amené en termes de « résultats ». Ils demeurent en deçà d'une réelle solution, mais ils justifient l'hypothèse - ou renforcent l'intuition-selon laquelle « ici », dans l'espace des processus de la mécanique quantique, doit se trouver le *lieu* où se produit la mystérieuse commutation de l'esprit vers la matière (processus qui dans ce double rabattement, rappelle la glande pinéale de Descartes, de sinistre mémoire, mais dotée d'une plus grande dignité théorique)¹²⁹.

Le texte posant la question de la puissance de la subjectivité dans le monde aurait donc démontré la contradiction performative et les incohérences de la théorie de l'épiphiénoménisme, mais autorise en même temps l'intuition d'une position de polarité entre l'esprit et le corps. Certes, nous avons déjà mis l'accent sur la possibilité d'une double lecture diamétralement opposée : une qui pourrait conduire à la présomption dualiste et l'autre qui serait de bon droit l'inscription dans un monisme de la substance où s'emboîtent deux niveaux de réalités, - un niveau physique et un niveau quantique sans nécessairement faire valoir une polarisation des niveaux - et qui, si elle contredit toute présomption dualiste, tombe par la même occasion sous l'accusation d'un physicalisme. Mais fondamentalement, la solution psychophysique jonassienne semble faire les frais de l'aveu de l'auteur lui-même qui compare son modèle psychophysique au modèle cartésien de la grande pinéale, un « processus qui dans ce double rabattement, rappelle la glande pinéale de Descartes, de sinistre mémoire »¹³⁰, ouvrant ainsi la voie à un débat beaucoup plus serré.

Pour le lecteur averti de Jonas, la possibilité d'une conception substantielle de l'esprit est inconcevable, preuve en est la teneur d'un recueil comme *Le Phénomène de la vie*, qui cristallise toute la période de la biologie philosophique, et ce rejet du dualisme psychophysique comme l'atteste encore ici certains passages de *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*. Il est aisé de s'en rendre compte en se rappelant la conviction de l'auteur selon laquelle « l'organique, même dans ses formes les plus inférieures, préfigure l'esprit, et

¹²⁹ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 123-124.

¹³⁰ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 124.

l'esprit, même dans ce qu'il atteint de plus haut, demeure partie intégrante de l'organique »¹³¹. Cette équivoque ayant été levée en ce qui concerne l'œuvre de l'auteur, il ne reste comme problème que la comparaison initiée par Jonas lui-même dans son argumentation et sa conséquence logique au cas où l'analyse n'aurait pas dissipé le flou théorique. Il y a là au moins deux problèmes : d'abord une impasse en ce qui concerne l'organe commutateur ou l'aspect de la commutation, et ensuite l'évocation d'un nom, celui de Descartes, qui ne peut ici être évoqué sans penser au dualisme psychophysique, parce que Jonas trouve lui-même une certaine proximité si infime soit-elle entre leur modèle. Qu'est-ce qui autorise donc une telle comparaison ? Ne serait-ce que du point de vue des référents épistémiques et de la qualité d'analyse rencontrée dans ce texte de la philosophie de l'esprit, il faut admettre que, curieusement, c'est la proximité proclamée qui reste plutôt surprenante. Car, dans le cas de figure où le modèle du cerveau quantique, tel que présenté, serait problématique, rien n'augure qu'il perde de sa validité théorique au regard de l'interactionnisme psychophysique cartésien. Rien n'augure non plus que ce soit le cas avec le dualisme des substances cartésien vivement contesté et dépassé par la victoire du monisme matérialiste, surtout que les *quanta* restent de la matière quoi qu'il en soit. Cette proximité avec la glande pinéale cartésienne est même obsédante dans le chef d'un Jonas qui avait déjà qualifié la solution psychophysique cartésienne de « contorsions doctrinales de la glande pinéale »¹³². Pour un texte qui dialogue avec le matérialisme physicaliste des sciences, et qui défend le libre-arbitre, il serait légitime de faire le pari d'un apparentement qui n'entamerait en rien le refus du dualisme ontologique. D'emblée, la piste de recherche qui s'impose est la rencontre avec le modèle psychophysique cartésien pour déceler à quel niveau Jonas veut situer l'apparentement.

2.2 Jonas et l'interactionnisme cartésien : la question de la glande pinéale

Il faudrait peut-être relever d'abord que Descartes est le premier penseur moderne à situer l'interaction psychophysique au-delà de la causalité mathématique déterministe. En cela certainement, on trouverait un terrain de coïncidence entre son modèle psychophysique et celui de Jonas dans le sens où la conscience, ou son mécanisme à tout le moins, échappe aux règles de la causalité déterministe. Descartes postule une ontologie de la substance, définie comme ce qui possède la capacité d'exister indépendamment de tout autre chose pour soi-

¹³¹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 13.

¹³² Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 60.

même. Et l'interaction psychophysique est le fait des deux substances que sont la « pensée » et l' « étendue ». La première substance : la pensée, est l'attribut de l'âme, agie par Dieu, et la seconde : l'étendue, est l'attribut de la matière, gouvernée par les lois physiques. Il faut comprendre dès lors en restant fidèle à l'ontologie des substances, qu'on est en présence de deux réalités fondamentales : une réalité divine, indépendante du fonctionnement et des mécanismes corporels, et une réalité physique spatiale qui correspond à la réalité matérielle *stricto sensu*. Seul l'homme constitue l'union des deux substances sans que l'une ou l'autre ne se corrompe comme l'explique Descartes dans ses *Méditations*:

Et quoique peut-être j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose inétendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui¹³³.

Le constat le plus trivial à l'endroit des qualités intrinsèques des substances est l'énigme que constitue l'homme, cette entité subsumant à la fois l'étendue et la pensée, toujours en interaction en ce qui concerne au moins l'expérience subjective, alors que les substances sont ontologiquement closes et suffisantes, étant de natures différentes. S'il faut dialoguer en profondeur avec le modèle psychophysique cartésien en se référant aux concepts du matérialisme, il faut admettre qu'on est dans le contexte d'une clôture causale des deux réalités substantielles que sont la pensée et la matière, avec la possibilité d'une interaction qui reste mystérieuse. Alors est-ce cela, c'est-à-dire cette possibilité d'interaction au-delà de la clôture causale des lois physiques qui aurait conduit Jonas à comparer son modèle psychophysique avec le modèle cartésien ? Il y a ici une identité dynamique des deux modèles psychophysiques certes, l'interaction s'opérant dans les deux cas au détriment de la clôture causale des lois physiques. Mais il y a aussi le fait que les substances cartésiennes sont ontologiquement différentes, voire autonomes, et non dépendantes d'une seule réalité, ce qui fait qu'on ne pourrait pas se limiter à la seule similitude de l'interaction pour justifier l'apparement mis en relief par Jonas. Pas en passant sous silence les nuances en tout cas.

Dans l'optique psychophysique Jonassienne, il est question d'une seule et même réalité, le corps, avec deux ordres de grandeur différents, l'infiniment petit au niveau subatomique neuronal et l'infiniment grand au niveau du corps. Il est donc question d'une vision moniste

¹³³Geneviève Rodis-Lewis, Louis Charles Albert Luynes, René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Traduit par Louis Charles Albert Luynes, Librairie Philosophiques, 1960, p. 76.

contre une autre vision foncièrement dualiste. Et c'est bien la position ontologique des deux substances qui est à l'origine du dualisme ontologique que dénonce Jonas en restant dans l'occurrence du cerveau qui plierait, par le principe de déclencheurs à charge nulle, l'indétermination quantique à son avantage.

L'optique psychophysique cartésienne telle qu'elle se présente renforce d'ailleurs le point de vue sus exprimé, puisqu'elle revient à considérer l'homme de l'anthropologie philosophique cartésienne comme une sorte de substance tierce, mue à la fois par l'âme pour ce qui est de la volonté, et le déterminisme corporel pour ce qui est du reste. Seulement cette interaction des substances pose inversement un problème d'ordre métaphysique, logique, ontologique et épistémologique vis-à-vis de la conception mécaniste des corps en vogue depuis le 17^e siècle. Comment l'âme, une substance pensante pourrait-elle agir sur un corps physique, sans partager avec lui les mêmes propriétés ; problème onto-logique, quand les lois de la causalité mécanique, comme nous l'avons énoncé plus haut, sont régies par le principe de complétude ? Et problème épistémologique, comment l'interaction se passe-t-elle et comment déclenche-t-elle les passions ou actions de l'âme, sans perturber les lois de la causalité mécanique ? Et à quel endroit du corps cela se passe et quelle est son effectuation ?

La réponse à ces questions renforce d'ailleurs l'impossible apparemment théorique entre les modèles psychophysiques de Jonas et de Descartes. Mais avant d'aborder la démonstration de cette autre distance entre les deux édifices théoriques, il est peut-être intéressant d'aller à l'encontre de la présentation classique que l'on donne du modèle psychophysique cartésien, souvent limité au dualisme des substances. Ou encore un Descartes, au génie souvent occulté, qui malgré la présence de l'âme, ne s'est pas réfugié derrière des spéculations théologiques ou métaphysiques pures. D'abord, l'homme est une donnée matérielle. Sa spatialité est étendue, corporelle, ce qui fait que Descartes ne manque pas pour autant aux exigences paradigmatiques mécanistes de son temps ; et au-delà de cette réalité irréfragable d'une vie intérieure, rendant possible la spéculation sur l'âme, c'est encore dans le corps que Descartes va résoudre l'énigme psychophysique malgré sa reconnaissance de l'âme comme siège de la volonté. C'est avec une précision méticuleuse que *Les passions de l'âme* nous font découvrir la nature humaine dans son moindre fonctionnement, aussi bien par le fait de l'âme, qu'avec un corps capable de vivre par lui-même en tant que principe substantiel. Soucieux de respecter les deux substances originelles dans leur dynamique intrinsèque, Descartes restitue à chacune d'entre elles sa fonctionnalité. Le corps humain automatisé est ramené à un réseau complexe

dont le mouvement est neurophysiologique et musculaire et pouvant bien se passer des états mentaux. Le traité cartésien, *Les passions de l'âme*, il faut le dire, a eu le mérite de dévoiler le mécanisme physiologique corporel intrinsèque et l'interaction psychophysique elle-même. Descartes ne s'est donc pas limité à l'irréductibilité des lois de la mécanique classique, même s'il laisse le corps humain sous son emprise. Le traité sur *Les passions de l'âme* établit ce qui dans l'homme provient de l'âme et parallèlement ce qui est du fait du corps.

Tous les mouvements que nous faisons sans que notre volonté contribue (comme il arrive souvent que nous respirons, que nous nous marchons, que nous mangeons, et enfin que nous faisons toutes les actions qui nous sont communes avec les bêtes) ne dépendent que de la conformation de nos membres et du cours que les esprits excités par la chaleur du cœur suivent naturellement dans le cerveau, dans les nerfs et dans les muscles, en même façon que le mouvement d'une montre est produite par la seule force de son ressort et la figure de ses roues¹³⁴.

Tout le traité décrit avec une telle circonspection ce que la sagesse des anciens n'a pas su découvrir en ce qui concerne l'action de l'âme et la mécanique corporelle elle-même. Ce qui permet à Descartes de dire qu'« après avoir considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme sinon nos pensées »¹³⁵. C'est autrement la réplique d'une position déjà présente dans un texte intitulé *l'homme*, où il est clairement décrit l'automatisme corporel comme suit :

je voudrais que vous considériez que les mouvements extérieurs de tous les membres, tant des actions des objets qui se présentent aux sens, que des passions et des impressions qui se rencontrent dans la mémoire, je désire dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font le mouvement d'une horloge, ou autre automate, de celle de ces contrepoids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est produit que tous les feux qui sont dans les corps inanimés¹³⁶.

Cette autonomie corporelle est doublée par les actions ou les passions de l'âme. Les états mentaux que reconnaît Descartes sont le fait de la pensée à l'exception des songes, des rêveries et de certaines perceptions que « notre volonté ne s'emploie point à former, ce qui fait qu'elles ne peuvent être mises au nombre des actions de l'âme »¹³⁷. Alors, si le corps est intrinsèquement mu par les esprits animaux¹³⁸, qui n'ont rien de pneumatique, comment l'âme agit-elle sur le corps et comment en retour est-elle agie par ce dernier? Descartes, très

¹³⁴ René Descartes, « Les passions de l'âme », in M. Jules Simon, *Œuvres de Descartes*. Nouvelle édition collationnée sur les meilleurs textes, Paris, Charpentier, librairie Editeur, 1850, p.531- 532.

¹³⁵ René Descartes, « Les passions de l'âme », in M. Jules Simon, *Œuvres de Descartes*. Nouvelle édition collationnée sur les meilleurs textes, Paris, Charpentier, librairie Editeur, 1850, p. 532.

¹³⁶ René Descartes, « l'homme », in Victor Cousin, *Œuvres de Descartes. Tome quatrième*, Paris, chez F. G. Levrault Librairie, 1824, p. 428.

¹³⁷ René Descartes, « Les passions de l'âme », in Jules Simon, *Œuvres de Descartes, op. cit.*, p. 533.

¹³⁸ Descartes dit des esprits animaux qu'ils sont des corps et n'ont point d'autre propriété sinon que ce sont des corps très petits et qui se meuvent très vite, ainsi que les parties de la flamme qui sort d'un flambeau ». Voir Jules Simon, *Œuvres de Descartes, op. cit.*, p. 528.

étonnamment, propose une solution physique où la spatialité corporelle vient supplanter le caractère immatériel de la deuxième substance.

Toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté [...] et la volonté à la force de faire que la glande se meut en la façon qui est requise pour pousser les esprits vers les pores du cerveau par l'ouverture desquels cette chose peut être représentée¹³⁹.

C'est la très controversée glande pinéale qui, jusqu'aujourd'hui, est encore l'objet de tous les fantasmes¹⁴⁰ dans certains cercles mystiques. Le problème, que Descartes vraisemblablement aurait perçu avant tous ses critiques, c'est qu'il est impossible d'un point de vue mécaniste, en référence aux lois newtoniennes sus citées, que la substance dont l'attribut est la pensée, substance immatérielle qui plus est, puisse agir sur un corps avec lequel il ne partage pas les moindres propriétés. Il faut donc dans le corps un substrat, un reflet ou un équivalent de la substance pneumatique pour la possibilité d'une interaction. Ce qui explique le choix de la glande pinéale, le plus petit organe du système endocrinien que Descartes considère comme le siège de l'âme ; l'organe déclencheur de l'interaction psychophysique par excellence. La glande pinéale sauvait donc la possibilité du modèle psychophysique cartésien, cette glande devenant le lieu de coïncidence où la connexion de l'âme et du corps se réalise, et où s'accomplit l'interaction esprit /matière. Il faut remarquer que l'immatérialité de l'âme dans le modèle cartésien se résume ou conduit *in fine* à des phénomènes corporels, donc strictement physiques, tant du point de vue des affects ou passions subies que du point de vue des actions accomplies. Alors qu'est-ce qui rapproche donc les deux modèles psychophysiques ou bien qu'ont donc de semblable la glande pinéale et l'activité quantique subneuronale jonassienne ?

¹³⁹ Descartes dit des esprits animaux qu'ils sont des corps et n'ont point d'autre propriété sinon que ce sont des corps très petits et qui se meuvent très vite, ainsi que les parties de la flamme qui sort d'un flambeau ». Voir Jules Simon, *Œuvres de Descartes, op. cit.*, p. 542.

¹⁴⁰ La question de la glande pinéale a fait et continue à faire couler beaucoup d'encre. L'intérêt ne s'arrête pas nécessairement aux thèses de Descartes. D'abord, d'un point de vue purement heuristique, la question de la naturalisation de l'esprit pourrait faire resurgir la question de la limite corporelle de l'esprit et de la possibilité de son extrapolation. Tout d'abord, le groupe des penseurs « dualistes » ou des penseurs souscrivant à un monisme au double aspect ne cesse de s'élargir. Ce n'est plus une affaire de quelques savants mais de toute une communauté qui commence à soutenir une conscience, fait d'une organisation moniste, mais pouvant dépasser même le cadre purement corporel. Les études de Rupert Sheldrake, *Les pouvoirs inexploités des animaux*, Editions J'ai lu, 2005, abondent dans ce sens. Sur un autre plan la glande pinéale est reconnue comme étant l'atrophie du troisième œil ou l'œil avorté des vertébrés qui est d'ailleurs un œil véritable chez certains lézards et chez le sphénodon. Or les sciences védiques attestent de ce troisième œil chez l'homme, qui serait à l'origine des capacités extrasensorielles ou paranormales chez certains individus. Cet œil ne serait autre chose que la glande pinéale, associée au chakra coronal situé au sommet du crâne, ou à l'Ajna chakra, situé entre les deux sourcils au niveau du front.

La position ontologique du corps chez Jonas, qui va davantage s'éclaircir au fil de notre argumentation, serait peut-être bien un élément de réponse à la différence du corps cartésien qui fonctionne sous le modèle de l'animal machine. Les questions, suscitées par l'interactionnisme cartésien, cristallisées dans l'objection de la princesse Elisabeth de Bohême et la défense de Descartes sont révélatrices.

Comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante). Car il semble que toute détermination de mouvement se fait par la chose mue, à manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien de la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'atouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisième¹⁴¹.

Descartes s'était défendu en soutenant que : « la philosophie naturelle nous enseigne déjà que la moindre pensée ne peut s'élever dans l'esprit humain sans que Dieu le veuille et sans qu'il ait voulu de toute éternité qu'elle s'élevât »¹⁴². Le mécanisme corporel cartésien semble donc ne poursuivre comme but que le mouvement, et si la glande pinéale intervient c'est pour cristalliser la volonté, la liberté, qui est le fait de l'âme dans l'agir mondain. Or avec Jonas, cette liberté est dans le fait organique lui-même déjà, sans cesse arrachée à « la matière en une relation dialectique de liberté dans la nécessité »¹⁴³, une dialectique qu'on trouvera au fondement même de l'identité¹⁴⁴. Tout ce que Descartes met au compte du corps comme mécanique intrinsèque se trouve déjà chez Jonas sur une échelle de liberté qui est l'apanage du vivant. Avant la parution de *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, Jonas faisait déjà remarquer dans l'ouvrage de 1966, la confuse combinaison inexplicable, d'esprit et de corps que devenait l'homme cartésien. Il y avait là une aporie majeure qui, aux yeux de Jonas invalidait tout l'effort théorique de Descartes pour « sauver » l'homme. La combinaison d'esprit et de corps à laquelle était réduit l'homme cartésien « sans pertinence intelligible du corps pour l'existence et la vie intérieure de l'esprit (et vice versa, bien entendu) »¹⁴⁵. La théorie en aucun moment ne montrait que le corps, support nécessaire de l'existence, « était nécessaire à l'existence de l'« homme » considéré comme l'ego pensant »¹⁴⁶. Le cogito cartésien confirmait bien que la corporéité renvoyait l'homme à l'automatisme de l'animal machine, et son essence humaine prenait racine dans son âme. Et même dans ce cas précis, il

¹⁴¹ Michel Alexandre, *René Descartes, Lettres*, Paris, Presse Universitaires de France, 1964, p. 96.

¹⁴² Descartes cité par Harold Hoffding, P. Bordier, Victor Delbos, *Histoire de la philosophie moderne*, Traduit par P. Bordier, Publié par F. Alcan, 1924, p. 232.

¹⁴³ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 89.

¹⁴⁴ Jonas a développé toujours dans la continuité de l'hypothèse d'un fondement biologique de l'individualité. Cf. « Les fondements biologiques de l'individualité », Hans Jonas, in *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, op. cit., p. 179-207.

¹⁴⁵ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 71.

¹⁴⁶ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 71.

y avait toujours une autre aporie : le corps considéré comme organe de l'esprit du fait de son rattachement avec l'âme perdait de sa valeur par « la fiction occasionnaliste » d'un « miracle continu de la coordination divine »¹⁴⁷. Et Jonas de dire donc que « la faute majeure et même l'absurdité de la doctrine consiste à refuser à la réalité organique sa caractéristique principale et la plus évidente, à savoir qu'elle manifeste en chaque cas individuel un effort propre pour exister et s'accomplir, autrement dit le fait que la vie se veut elle-même »¹⁴⁸.

En prenant en compte le fait que Jonas récuse la structure fonctionnelle supposée de la glande pinéale, il nous semble dès lors que la dite ressemblance reste au niveau non pas de la structure de commutation – corps physique/indétermination quantique au niveau subneuronal contre le corps et l'âme – mais au niveau de l'effectuation de l'interaction, cette commutation opérée à l'abri des mesures physiques consacrées. C'est donc moins dans l'argumentation que Jonas trouve une identité, que dans la disposition des structures à l'œuvre dans la commutation. Le concept de « double rabattement » peut être ici lu comme un mot d'esprit qui exprime une certaine insatisfaction. Il y a d'ailleurs un passage du texte, « La signification du cartésianisme pour la théorie de la vie » dans *Le phénomène de la vie*, qui démontre le regard fortement critique de Jonas à l'endroit de la commutation corps/esprit du modèle psychophysique cartésien. On le retrouve dans l'œuvre de 1966, quinze années plus tôt avant la parution de *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, où Jonas annonçait déjà dès les premières lignes la non-validité de l'interactionnisme cartésien qu'il traitait même d'occasionalisme.

L'impasse devint manifeste dans l'occasionalisme : son tour de force d'une « synchronisation » divine, extrinsèque, du monde externe et du monde interne (ce dernier étant refusé aux animaux) non seulement souffrait de son extrême artificialité, échec commun aux constructions *ad hoc* de ce genre, mais, même à ce prix élevé, il ne réussit pas à accomplir sa fin (purpose) théorique par ses propres moyens. Car la machine animale, comme toute machine, soulève, par-delà la question du « comment », celle du « pour quoi » de son fonctionnement¹⁴⁹.

Les 15 années qui ont suivi cette critique, n'ont pas empêché la construction du modèle jonassien pas moins *ad hoc* que le modèle cartésien. Et puis pour cette fois, Jonas semble ne pas avoir atteint son but. Il estime même d'ailleurs que la solution au *Mind-body Problem* risque de nous échapper à jamais :

Il est certainement possible d'atteindre quelque chose de meilleur, mais la solution théorique complète nous échappera peut-être à jamais. Elle nous échappa, en tout cas, à cette occasion-ci. C'est sur cette note de succès partiel et d'échec partiel que se termina la discussion. [...] arrivé à cet endroit

¹⁴⁷ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 29-30.

¹⁴⁸ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 71.

¹⁴⁹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op.cit., p. 69.

où je sentais que la solution devait être cherchée, j'ai pensé et pensé encore- pour finalement abandonner¹⁵⁰.

Il nous semble que la comparaison ou la proximité de la solution avec la glande pinéale viennoise aussi de là, de cet échec partiel qui a sollicité des compétences pas toujours évidentes et mal maîtrisées par Jonas.

2.3. La question du dualisme des propriétés dans la solution psychophysique jonassienne

La position de polarité du corps et de l'esprit dans le modèle psychophysique jonassien conduit à un soupçon dualiste que la critique du dualisme ontologique ne lève pas. A en croire un lecteur de Jonas comme Frogneux, « Jonas rejoint le groupe très marginal des dualistes qui pensent que le psychique ne peut intervenir qu'à un niveau inaccessible à la physique classique »¹⁵¹. Et mis à part cela, il y aurait la découverte d'une brèche idéaliste dans la pensée de l'auteur : « un véritable tournant idéaliste qui s'accentuera au cours des années 1980 »¹⁵². Si le premier constat est déjà source de questionnements liée à des problèmes de réception de *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, l'occurrence d'un tournant idéaliste serait comme la preuve d'une évolution théorique. Et dans ce cas précis, la présence d'une position dualiste sera en contradiction avec ses thématiques les plus habituelles, en l'occurrence le dualisme. Mais une fois encore, l'œuvre de Jonas semble interdire toute conclusion hâtive et le bon sens voudrait que l'on se pose la question de savoir si les derniers textes datant des années 1980 à la mort de l'auteur ne relèvent pas d'un domaine ou l'encrage empirique en soi faisait déjà défaut, ou était difficile à faire valoir. Sans compter que certains textes d'avant cette période charnière, comme *Le concept de Dieu après Auschwitz*, entretiennent un rapport avec la métaphysique, on peut se demander si certaines raisons ne jetteraient pas la lumière sur le tournant dont il est question. Déjà il apparaît que toute réception absolutiste de ce tournant reste prohibée. En prenant comme référence l'ouvrage¹⁵³ qui, aux yeux de Frogneux, marque la ligne de démarcation du dernier Jonas, il

¹⁵⁰ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, op. cit., p. 124.

¹⁵¹ Nathalie Frogneux, « La puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme », in Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, op. cit., p. 22.

¹⁵² Nathalie Frogneux, « La puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme », in Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, op. cit., p. 24.

¹⁵³ Les *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* qui servent de référence à Nathalie Frogneux pour diagnostiquer l'accent idéaliste chez Jonas ne sont pas seulement une production tardive de réflexions venant s'ajouter aux œuvres antérieures de Jonas. Un texte comme *Materie Geist und Schöpfung* a une allure singulière. Il pourrait même être l'expression par excellence de ce tournant idéaliste. Mais l'ensemble

est possible de remarquer la fidélité principielle de l'auteur vis-à-vis de sa démarche philosophique non spéculative. L'exercice spéculatif n'a pas sapé l'heuristique jonassienne en ce qui concerne la voie tierce qui prendrait en ligne de compte les deux monismes traditionnels en les dépassant. On peut déceler un tournant idéaliste certes, mais il serait difficile de défendre une ligne de conduite nouvelle qui viendrait saper l'intérêt pour ses thématiques philosophiques demeurées à notre avis identiques. Au contraire, la fidélité à la recherche de cette troisième voie se fait ressentir au prix d'une mise en rapport des deux ontologies traditionnelles. On peut lire en effet l'actualité de ce *tertium quid* qui veut émarger en dehors des sentiers battus:

En fin de compte, les parties restent solidaires les unes des autres et doivent être ramenées à une seule formule du monde. La « nature pure », la « conscience pure », le matérialisme, l'idéalisme et même le dualisme ont été des fictions utiles. Sous leur abri, d'importantes conceptions furent et sont encore acquises. Mais il faut une bonne fois se mettre à nager librement et oser plonger en eaux profondes¹⁵⁴.

En plus, Nathalie Frogneux faisait d'ailleurs remarquer que « cette explication demeure insatisfaisante »¹⁵⁵ - et ne suffit donc pas à résoudre ce flou dans le chef théorique de Jonas. De toute évidence, la pensée de Jonas par rapport au dualisme psychophysique semble assez explicite dans ce passage faisant parti de ses derniers textes.

Le dualisme de la substance ne résiste pas au regard du jugement théorique ; il échoue devant le phénomène cardinal de la vie organique, témoignant du lien plus intime entre ces deux aspects. Ainsi, par exemple, la séparation hypostasiant entre être pensant et être étendu opérée par Descartes est insoutenable, aussi bien sur le plan logique que phénoménologique. Sur le plan logique : car le postulat *ad hoc* d'une substance pensante autonome, qui ne peut jamais se démontrer en cette qualité-là justement, est un argument du type *Deus ex machina* et (pour parler comme Spinoza) un refuge de l'ignorance ; sur le plan phénoménologique aussi : car non seulement l'imbrication factuelle et causale entre corps et âme, mais plus encore le contenu même de la vie de l'âme – perception, sentiment, désir, plaisir, et douleur et la pénétration des sens (par images et sons) jusque dans les régions les plus pures de la pensée – s'oppose à toute dissociation ; bien plus, il fait d'une conscience

des textes qui y sont présentés est pour la plupart des reprises de textes datant de la période intellectuelle propre à la philosophie de la vie, une période que Marie Geneviève-Pinsart étale sur trente années, soit de 1950 à 1980. L'occurrence de ces textes serait aussi révélatrice d'une continuité dans la pensée de l'auteur. Parmi les dix essais faisant la somme de l'ouvrage, plus de la moitié reflète le long cheminement de l'inscription dans la philosophie de la vie. *Pour une éthique du futur* de 1986 reprend les grandes lignes du principe responsabilité écrit en 1979, notamment la fondation ontologique de la responsabilité ; *Le concept de Dieu après Auschwitz* date de 1968 pour la première parution, même plus loin encore s'il faut tenir compte de la conférence « Ingersoll » qui date de 1961, *Evolution et liberté* date de 1983 mais avec un fort accent des premières pages de l'ouvrage de 1966, *Le phénomène de la vie. L'outil, l'image et le tombeau* date de 1985 et reste très proche de l'essai VII de l'ouvrage de 1966, PhL, *La permanence et le changement* date 1971, *Le fardeau et la grâce d'être mortel* est de 1991 mais ne manque pas de rappeler la fonction essentielle des organismes : le métabolisme ; donc par conséquent la philosophie de la vie. Jonas reconnaissait lui-même pour sa part le caractère contrasté de son œuvre de chevet. Deux moments sont ainsi distingués par l'auteur : « ceux qui se tiennent dans le domaine de l'expérience », et ceux « qui vont plus loin, dans l'inconnaissable ». Du fait que même dans les spéculations sur l'inconnaissable, comme dans l'essai sur l'Eros cosmogonique, il ne reconduise aucune des ontologies modernes nées du dualisme cartésien, nous préconisons le doute quant à une éventuelle inscription à un point de vue contraire à ses options initiales.

¹⁵⁴ Hans Jonas, « Matière, esprit et création. Constat cosmologique et hypothèse cosmogonique », in *Evolution et liberté*, op. cit., p. 254-255.

¹⁵⁵ Nathalie Frogneux, « La puissance de la subjectivité comme dignité humaine », in Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, op. cit., p. 24.

« purifiée » de tout cela (« l'esprit pur ») et par là de toute existence incorporelle de l'âme quelque chose de *non représentable*¹⁵⁶.

A priori donc, Jonas reste en retrait de toute adhésion au dualisme de type radical. La véritable question reste donc cette inscription dans un dualisme modéré, en l'occurrence le dualisme des propriétés, qui même étant tel, ne demeure pas moins une forme de dualisme. Pourquoi Jonas s'en encombre-t-il donc?

Cette situation critique semble s'expliquer à partir de deux raisons essentielles qui sont subséquentes l'une à l'autre. La première raison s'explique par le fait que la question du dualisme des propriétés peut recevoir une lisibilité propre au développement des neurosciences dont Jonas est resté malgré tout éloigné, – dans le contexte de leur constellation actuelle – et la deuxième raison renvoie à une réception trop figée du dualisme chez Jonas qui s'insurge fondamentalement contre le dualisme ontologique. Il faudrait lire, pour s'en rendre compte, la contribution de Jonas à la critique du dualisme en philosophie. L'auteur est resté dans le sillage de la critique du dualisme ontologique, sans se soucier des articulations tardives du dualisme, notamment en philosophie de l'esprit.

A l'apogée du développement du dualisme, dans le gnosticisme, la comparaison *soma-sema*, à l'origine purement humaine, en était venue à s'étendre à l'univers physique. Le monde entier est une tombe (une prison, un lieu d'exil, etc.) pour l'âme ou l'esprit (spirit), [...]. C'est là pourrait-on être tenté de dire, que l'affaire en est resté à ce jour...¹⁵⁷

Olivier Depré distinguait chez Jonas deux formes de dualismes : celui de la physique, moins important, et le dualisme corps et âme qui ferait l'unité de son œuvre. Le dualisme contre lequel s'insurge Jonas est donc sans conteste le dualisme ontologique. Et d'un point de vue philosophique, est dite dualiste, toute doctrine ou système de croyance ou de pensée suivant laquelle on ne peut expliquer les choses en général, ou certaines catégories de faits, qu'en supposant l'existence de deux principes premiers et irréductibles.

Il existe deux connotations : une propre à la théologie ou l'histoire des religions, inventée par Thomas Hyde¹⁵⁸ pour désigner les hommes qui regardent Dieu et le Diable comme distincts et coéternels, et l'autre propre à la philosophie qui est de Christian Wolff¹⁵⁹ pour désigner les

¹⁵⁶ Hans Jonas, « Matière esprit et création. Constat cosmologique et hypothèse cosmogonique », in Hans Jonas, *Evolution et liberté. op. cit.*, p. 206.

¹⁵⁷ Hans Jonas, *le phénomène de la vie, op. cit.*, p. 25.

¹⁵⁸ Thomas Hyde, *Historia religionis veterum Persarum* (1700)

¹⁵⁹ Christian Wolff (1679-1754), Philosophe, juriste et Mathématicien allemand d'origine polonaise.

courants philosophiques qui considèrent l'âme et le corps comme des substances distinctes. Le dualisme dont il est question en philosophie de l'esprit correspond bien donc à cette idée d'opposition entre deux principes, soit le corps et l'esprit héritier du couple corps et âme. En effet, la question du dualisme en philosophie de l'esprit, introduit fondamentalement la conception selon laquelle les phénomènes mentaux possèdent des caractéristiques intrinsèques qui sortent du champ de la physique. A ce titre, la réalité des états mentaux existe bel et bien et c'est la physique qui, dans ses postulats théoriques et son mode opératoire d'appréhension de la question, serait incapable de la traiter. Ce dualisme est de type ontologique comme le dualisme des substances chez Descartes. C'est le cas des deux substances : la matière, dont la propriété est l'étendue, et l'âme dont la propriété est la pensée. Les deux substances s'excluent mutuellement puisque la matière ne pense pas et la pensée n'est pas étendue. Dans ce cas de figure comme le supposait Descartes, il est possible d'envisager l'existence de l'esprit ou de l'âme sans le corps, et même de nier ce dernier du point de vue du *cogito* alors que la négation du *cogito* par lui-même est impossible. Mais ce dualisme des substances ne fait plus fortune en philosophie, même s'il a longtemps séduit et résisté malgré sa réfutation.

Il existe deux autres formes de dualisme ontologique que sont le dualisme des propriétés et le dualisme des attributs, qui sont propres au monisme de la substance. Il faut remarquer alors que la philosophie de l'esprit aujourd'hui, une certaine veine à tous le moins, malgré le paradigme moniste matérialiste en vogue, n'a pas totalement divorcé du dualisme d'autant plus que la reconnaissance des états mentaux équivaut fondamentalement à une rupture des lois de causalités. C'est ainsi que l'interactionnisme psychophysique, et l'épiphénoménisme sont considérés comme des positions dualistes, malgré le monisme de la substance caractéristique du matérialisme. Le dualisme des propriétés stipule que les propriétés mentales sont des propriétés non physiques. Il y a donc ici le rejet d'une identité entre les propriétés mentales et les propriétés physiques. Ce qui revient à reconnaître le principe de complétude, c'est-à-dire la clôture causale des lois physiques, tout en acceptant la réalité de l'esprit en tant que propriété à part de la matière ou utilisant des occurrences non mesurables à partir des lois physiques en questions. C'est le cas de bien de modèles monistes du point de vue de la substance, où l'esprit apparaît en parallèle des lois physiques du corps ou comme auto-organisation de la matière, en ce qui concerne ses propriétés. Le dualisme des propriétés est considéré comme un dualisme de type modéré par rapport au dualisme des substances de Descartes. Un autre nom de ce dualisme psychophysique faible existe sous le terme d'émergentisme. Soit l'idée selon laquelle les états mentaux ont quelque chose de plus que la

somme de leurs composantes matérielles ou physiques, mais peuvent toutefois interagir avec elles, le cas de la position d'un auteur comme David Chalmers¹⁶⁰. L'épiphénoménisme avec lequel Jonas dialogue est un dualisme de type modéré au même titre que le modèle interactionniste qu'il propose comme solution. Malgré un monisme de la substance qui en soi signifie une prise de distance par rapport au dualisme de type cartésien, la question se pose en philosophie de l'esprit de savoir si le dualisme des propriétés ne serait pas en fin de comptes une façon subreptice de ramener le dualisme des substances ? Car, on est obligé dans cette optique de reconnaître deux types de propriété à la substance, les états mentaux étant de surcroît, non physiques. C'est ce que défendent Kim Jaegwon¹⁶¹ et François Loth d'après qui :

La raison principale de la stratégie chancelante du dualisme des propriétés à pouvoir apporter des solutions au problème de la causalité mentale tient au fait qu'en permettant à des propriétés mentales et physiques d'être des propriétés d'une seule substance, il continue de porter avec lui une forme du problème de l'interaction légué par Descartes¹⁶²

Tout mène à penser que Jonas soit resté en marge de cet aspect de l'évolution de la question du dualisme psychophysique qui n'a pas cessé de connaître des développements prodigieux. En guise de preuve, la publication en date de Chalmers qui défend un dualisme des propriétés, ou avant lui John Eccles¹⁶³. Jonas semble malheureusement être dans l'ignorance de toutes ces évolutions théoriques puisqu'en parlant de la dernière métamorphose du dualisme dans la pensée occidentale dans son œuvre de 1994, n'étaient pas visées les nouvelles formes de dualisme psychophysique, mais bien le dualisme ontologique à propos duquel il évoquait encore :

¹⁶⁰ David J. Chalmers, *The Character of Consciousness*, New York, Oxford University Press, 2010.

¹⁶¹ « L'argument de la survenance » chez Kim Jaegwon qui a vocation à démontrer l'impuissance causale du dualisme des propriétés se résume comme suit : les propriétés mentales et les propriétés physiques entrent en concurrence pour causer un événement physique mais comme il existe toujours une histoire causale physique complète à l'intérieur du domaine physique, les propriétés mentales sont préemptées au profit des propriétés physiques. Par exemple, lorsque je désire voter « oui » dans une assemblée (instance de propriété mentale), il existe toujours une explication complète neurophysiologique (instance de propriété physique) qui préempte l'instance de la propriété mentale considérée. Cf. Jaegwon Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, 2005. Cité par François Loth « le dualisme des propriétés ou dualisme caché de la substance », in *Métaphysique, ontologie, esprit*. Source internet [http:// francoisloth.wordpress.com](http://francoisloth.wordpress.com)

¹⁶² *Ibid.*,

¹⁶³ John Eccles, *Evolution du cerveau et création de la conscience*, Paris, Fayard, 1992. Cet ouvrage nous montre que les découvertes neurologiques récentes ne s'opposent pas, loin de là, à l'existence d'une conscience indépendante du cerveau. Seulement, celle-ci ne serait pas, comme dans l'ancienne vision dualiste, totalement séparée du corps, elle interviendrait sur les constituants des synapses du cerveau pour influencer les événements en cours. La physique quantique nous montre que de telles influences peuvent exister sans violer les lois connues de la matière et de l'énergie. La description de ce modèle de la conscience et des raisons pour lesquelles l'auteur pense qu'il s'agit du plus cohérent parmi ceux que nous possédons, aux vues des connaissances actuelles, constitue la deuxième grande originalité de cet ouvrage qui s'achève sur les conclusions philosophiques que l'on peut tirer de la validité d'un tel modèle. On peut découvrir la pensée de Eccles dans un autre ouvrage comme : John Eccles, *Le Mystère humain*, trad. A.-M Graulich et M. Richelle, Bruxelles, Mardaga, 1981.

Les dualistes ont longtemps prédominé dans la religion et la métaphysique, et ils furent les vigoureux promoteurs et les gardiens d'une autodécouverte de l'âme dans toute sa spécificité. Une gratitude infinie est due à leurs puissants précurseurs, de Platon à Zarathoustra en passant par saint Paul, les orphiques, les gnostiques et saint Augustin, jusqu'à Pascal et Kierkegaard (pour nous en tenir à la seule tradition occidentale). Sans cette polarisation radicale de l'Être entre le corps et l'âme, le monde et le soi, le matériau du monde sensible et l'esprit invisible, polarisation dirigeant le regard vers l'intérieur, l'âme serait demeurée plus plate et moins consciente d'elle-même. Mais le dualisme de la substance ne résiste pas au regard du jugement théorique ; il échoue devant le phénomène cardinal de la vie organique témoignant du lien le plus intime entre ces deux aspects.¹⁶⁴

Cette lecture de la réception du dualisme permet de comprendre que Jonas est resté fidèle à lui-même et que ce dualisme modéré faible qui entache les conclusions de *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* ne saurait prendre à défaut sa trajectoire philosophique.

2.4 Du physicalisme dans la thèse psychophysique jonassienne ?

Ma métaphore par trop grossière de la « paroi osmotique », dont l'inspiration unilatéralement physique viole la règle que je viens d'énoncer...¹⁶⁵.

Il faut chercher une solution moniste de l'énigme, puisque la voix de la subjectivité dans l'animal et dans l'homme a émergé des tourbillons muets de la matière et continue d'y être lié. [...] ¹⁶⁶.

En se basant sur les problèmes évoqués en philosophie de l'esprit par des auteurs comme Searle ou Montebello, il apparaît que le refus du dualisme des substances conduit à son pendant qui est le monisme matérialiste. Or précisément, non seulement *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* s'inscrit dans la critique du dualisme des substances, encore que son auteur cherche à défendre le libre-arbitre en restant dans le paradigme des sciences physiques déterministes, mais aussi Jonas ne cache pas son penchant professionnel pour le matérialisme confronté dans sa méthode à la question ontologique. Si ce penchant méthodologique, dans l'écriture de *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, peut s'expliquer par le public scientifique auquel s'adresse Jonas, il n'en demeure pas moins vrai qu'il montre ici une trop grande proximité avec le matérialisme. Il est facile de constater cette inflexion depuis l'inspiration unilatéralement physique de la paroi osmotique, jusqu'à l'affirmation selon laquelle il faudrait chercher une solution moniste au problème psychophysique, la voix de la subjectivité dans l'animal et dans l'homme ayant émergé de la

¹⁶⁴ Hans Jonas, « Matière esprit et création. Constat cosmologique et hypothèse cosmogonique », in Hans Jonas, *Evolution et liberté. op. cit.*, p. 206.

¹⁶⁵ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, *op. cit.*, p. 124.

¹⁶⁶ Hans Jonas, « Matière esprit et création. Constat cosmologique et hypothèses cosmogoniques », in *Evolution et liberté, op. cit.*, p. 207-208.

matière à laquelle elle reste liée, en passant par la reconnaissance du principe de complétude. La question d'un physicalisme se pose ici parce que l'organique qui, dans la pensée de Jonas, cristallise déjà une échelle de liberté ne demeure pas moins de la matière. Mais en partant du principe qu'en défendant un dualisme des propriétés, *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ? défend ainsi des propriétés non physiques des états mentaux, il paraît surprenant de voir associé dans l'argumentation des registres de langage tels que mentionnés. Le physicalisme stipule que « *tout ce qui est réel est, en un certain sens, réellement physique* ». Cette théorie à laquelle est rattaché le nom de Quine¹⁶⁷, défend un fondamentalisme de la matière au départ et à la fin de toute entité existante. Il y a au cœur de cette position, un fondamentalisme de la matière, forcément donc un monisme matérialiste, qui stipule que tout ce qui existe, c'est-à-dire tous les phénomènes, obéit aux lois fondamentales de la physique. Ce qui fait que tout ce qui est du domaine de la conscience ou de l'esprit est réduit à la matière et non à un autre principe transcendant. Ce physicalisme qu'il est possible de subodorer de plein droit dans *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ? se nourrirait alors d'un semblant de « fondamentalisme » de la matière qu'on retrouve en dernière partie de l'œuvre de Jonas. Ce qui renforce ce soupçon est non seulement l'acquiescement final de Jonas au principe de complétude mais aussi et surtout le choix d'un ton discursif très inspiré de la physique, voire exclusivement matérialiste, que l'auteur reconnaît d'ailleurs lui-même. Un ton qui, en apposition avec l'anthropologie qu'a révélée la cosmogonie jonassienne, ne manque pas de susciter des questions. Ce qui passerait alors pour des écueils, en ce qui concerne la filiation de *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ? avec l'ensemble de l'œuvre jonassien, à ce niveau d'analyse, exacerbe directement d'autres questions liées à l'anthropologie de l'auteur qui ne fait ni abstraction de la référence à Dieu, ni de la métaphysique. On ne saurait passer sous silence des questions comme : comment donc l'homme jonassien, dont la genèse¹⁶⁸ n'est pas moins divine, peut-il dans ses propriétés psychiques voire pneumatiques, ne se réduire qu'à de la matière et aux lois physiques et subatomiques dans un débat comme le problème psychophysique, la mécanique quantique ne restant pas moins une dimension de la physique ? Comment interpréter ce ton physicaliste dans la dynamique de l'esprit quand la matière est considérée par la science physique comme une « simple neutralité de pur être-là spatiotemporel » ? En tout cas, il est étonnant que Jonas parle de l'esprit sans y adjoindre un autre repère symbolique ou langagier que celui de la

¹⁶⁷ Philosophe et logicien américain, expert de la philosophie analytique.

¹⁶⁸ Cette anthropologie jonassienne s'inspire en partie des textes du *Principe Responsabilité*, *Le Phénomène de la vie* et *Le concept de Dieu après Auschwitz*.

physique. C'est assez surprenant d'ailleurs, en considérant la subjectivité humaine qui ne constitue pas moins une différence anthropologique¹⁶⁹, de remarquer que Jonas ne donne pas à la nature de l'esprit une dimension transcendante vis-à-vis de la matière avec laquelle elle est dite en ségrégation, surtout qu'ailleurs, comme dans la critique des sciences et la fondation de l'éthique, il n'hésite pas à opposer la désuète métaphysique¹⁷⁰ à la domination du monisme matérialiste. Tout le paradoxe réside dans cette position de l'auteur où on le voit concéder autant de terrain aux sciences physiques sur un problème concernant l'esprit quand ces sciences héritières du dualisme sont jugées coupables « de vider le domaine physique des éléments spirituels »¹⁷¹, et que dans un texte comme *Phenomenon of Life*, il défend un naturalisme non physicaliste.

Si *Phenomenon of Life* paraît comme le testament philosophique de Jonas sur la question de la vie, dans le débat ici présent, on doit considérer aussi son influence en arrière fond. Il revient à défendre l'idée selon laquelle appartenant au registre de texte sur la philosophie de l'esprit, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* reste alors solidaire de *Phenomenon of Life* dans ce débat sur un soupçon physicaliste. D'abord le public scientifique auquel est adressé ce texte permet d'évaluer le niveau de discours, mieux de jauger sa pertinence. On ne devrait donc pas se laisser abuser par cette circonspection scientifique du texte s'il débat avec le matérialisme des sciences. Ensuite, l'occurrence de la mécanique quantique, même si elle reste liée à la réalité de la matière ou si elle traduit une réalité subatomique, ne reste pas moins une ligne de démarcation en ce qui concerne les problèmes de mesures et les lois de conservation de la physique. En optant pour la lecture non physique des propriétés des états mentaux, c'est le monisme matérialisme que Jonas prend à défaut puisque les états mentaux en cette occurrence soit sont considérés comme physiques, soit inexistants. Et on pourrait se demander si le statut de la vie en référence à *Phenomenon of Life* ne résout pas cette

¹⁶⁹ Jonas ne compte pas la liberté ou la subjectivité comme étant une différence anthropologique radicale, il met plutôt l'accent sur l'outil, l'image et le tombeau. Mais le problème, c'est que ces éléments que sont l'image et le tombeau sont du domaine de la subjectivité, et le tombeau surtout représente la présupposition d'une vie au-delà de la mort, ce qui d'une certaine façon le place dans un registre métaphysique. Voir le texte « Outil, image et tombeau. Le transanimal dans l'humain » in *Evolution et liberté*, op. cit., p. 59-82, ou encore, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 20 : « des tombes naquit la première métaphysique sous la forme du mythe et de la religion ». Il y a donc une circularité dans la manifestation de ces phénomènes qui au final sont l'expression pure de la subjectivité.

¹⁷⁰ Dans le ton du prolongement du *Principe responsabilité* paru en 1979, *Pour une éthique du futur* qui fait partie des textes de Jonas écrits quelques mois avant sa mort veut assurer le fondement de l'éthique de la civilisation technologique. Le savoir requis pour cette cause est considéré double aux yeux de Jonas : objectivement une connaissance des causes physiques et subjectivement une connaissance des fins humaines. Dans ces fins, il y a un devoir être de l'homme qui repose sur une connaissance non pas phénoménologique, mais ontologique dont seule la métaphysique est capable de nous instruire.

¹⁷¹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 24.

question ? Car, dans le chef de Jonas, c'est tout le propos du maître ouvrage qu'est le *Phénomène de la vie*, la vie est déjà elle-même un horizon de transcendance, une rupture avec la matière morte, l'expression d'une liberté inchoative dont la pérennité chez les organismes vivants est assurée à ce stade par le métabolisme. S'il est question de matière, il ne s'agit plus de ce simple agrégat, simple neutralité de pur être-là spatiotemporel des matériaux non vivants. La vie serait alors, même si c'est au travers de la chair matérielle qu'elle s'incarne en fin de compte, de l'ordre de la transcendance. C'est ce qui explique d'ailleurs la question du statut de la matière qui reçoit un sens plus élargi sous la plume jonassienne. Si Jonas invite à niveler sa compréhension à une acceptation que le mécanisme ou le monisme matérialiste lui dénie jusqu'ici, n'est-ce pas parce que dans sa plénitude, l'esprit est déjà une tendance inscrite en elle? L'idée¹⁷² selon laquelle ce qui est advenu en son sein – celui de la matière - ne pourrait naître *ex nihilo*, n'est-elle pas à prendre en compte ici ? Il semble que le ton physicaliste de *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, surtout dans ces dernières lignes, ne s'inscrit pas dans l'apologie du matérialisme naïf, puisque l'ontologie de la liberté implique systématiquement une certaine transcendance et ne répondrait plutôt qu'au seul désir de battre en brèche une fois pour de bon, le dualisme corps /esprit hérité du cartésianisme.

Une autre explication intéressante qui viendrait infirmer toute connivence avec une tentative physicaliste est le regard critique de Jonas vis-à-vis du matérialisme lui-même. Certes, l'auteur trouve le matérialisme « plus intéressant et plus sérieux que l'idéalisme », s'essayant à l'analyse des corps en intégrant la dimension physico-chimique au risque de se fourvoyer. Mais ce risque ne lève pas le « véto péremptoire » du matérialisme sur la nature réelle du vivant. Car en effet, même si ce dernier se permet d'aborder avec sérieux le corps vivant, aussi se donne-t-il « l'occasion de se heurter à ses limites- et là au problème ontologique »¹⁷³. Par contre l'ontologie voisine, selon le philosophe, malgré une importance radicale accordée à l'intériorité du sujet, concevait la réalité à partir du seul *cogito* consacrant fatalement donc une pure conscience inétendue.

The main fault, even absurdity, of the doctrine lay in denying organic reality its principal and most obvious characteristic, namely that it exhibits in each individual instance a striving of its own existence and fulfillment, or the fact of life's willing itself. In other words, the banishment of the old concept of appetite from the conceptual scheme of the new physics, joined to the rationalistic

¹⁷² « Puisque la matière a rendu compte d'elle-même de cette façon [en créant la vie], à savoir qu'elle s'est organisée de cette manière avec ces résultats, il faut lui rendre justice et attribuer à sa nature première la possibilité de faire ce qu'elle a fait : il faut alors inclure cette puissance originelle dans le concept même de « substance » physique, tout comme il faut inclure dans le concept de causalité physique la dynamique finalisée qu'on voit à l'œuvre ses actualisations », in Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, *op.cit.* p. 13.

¹⁷³ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 30.

spiritualism of the new theory of consciousness, deprived the realm of life of its status in the scheme of things¹⁷⁴.

Cette disqualification de l'idéalisme expliquerait donc en partie cette prégnance de l'autre monisme. Là s'éclaire un peu plus pourquoi en dépit de l'insuffisance de l'une ou l'autre ontologie moniste, c'est le matérialisme qui gagne la faveur de Jonas. Il permet de mieux articuler la frontière entre le vivant et la matière inanimée. Il est donc possible que le glissement de l'argumentation dans le strict mode matérialiste, sans autre repère lexical ou langagier, réponde plus à un critère de validité et d'opérationnalité épistémologique, et non à une description ontologique de l'esprit. Validité dans le sens où Jonas se refuserait à tout niveau de discours ou toute autre instance évoquant un principe indémontrable ou transcendant l'agir humain comme l'âme, au risque d'enliser son modèle dans le dualisme des substances et de ne pas se départir de cette anthropologie qui lui est subséquente. Opérationnalité dans le sens où son modèle s'inscrirait volontiers dans le canevas consacré par la physique afin d'en épouser les traits et démontrer par la même occasion les limites qui lui sont inhérentes. Il va de soi que pour un problème aussi concret que la question psychophysique, toute référence à l'âme ou toute autre instance hypothétique risquerait de disqualifier la solution jonassienne surtout s'il entame lui-même la critique de la philosophie de l'esprit.

Puissance ou impuissance de la subjectivité ? ne fait donc pas l'apologie du physicalisme puisque la liberté que défend ce texte est déjà transcendance vis-à-vis de la matière. Il n'est donc pas surprenant que la liberté qui exprime l'expression même du point culminant de l'aventure mondaine, n'ait point besoin d'un principe transcendant autre que la matière vivante. En insistant sur le libre-arbitre, Jonas ne récuse pas le monisme de la substance, qui est la matière. Mais ce faisant, il n'opte pas non plus pour une optique physicaliste puisque les états mentaux dont il est question sont de par leurs propriétés non physiques. C'est pourquoi malgré un acquiescement tacite de Jonas à la matière à partir du monisme de la substance, il serait intéressant de parler non pas d'un matérialisme, mais d'un naturalisme qui reste solidaire de l'idée de la nature en tant que *physis* comme dans la pensée antique. C'est dans ce

¹⁷⁴ Hans Jonas, *Philosophical Essay. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1980, p. 208. Nous traduisons: « Le principal défaut, voir l'absurdité de la doctrine réside dans le fait de nier à la réalité biologique sa caractéristique principale et la plus évidente, à savoir qu'elle représente dans chaque cas particulier, un effort de sa propre existence et son épanouissement, ou le fait de la vie se voulant elle-même. En d'autres termes, le bannissement de l'ancien concept d'appétition du schéma conceptuel de la nouvelle physique, a rejoint le spiritualisme rationaliste de la nouvelle théorie de la conscience, privés du domaine de la vie de son statut dans l'ordre des choses »

sens que la position psychophysique de Jonas serait considérée non pas comme matérialiste mais plutôt comme un naturalisme non physicaliste. *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen* dévoile chez Jonas une conception de la matière qui déborde cet agrégat inerte et va comme il l'énonce lui-même « au-delà des mesurabilités extérieures de la physique »¹⁷⁵. L'hypothèse prend donc corps sur une extension nécessaire à nouveau frais des principes à l'œuvre dans la matière qui ne serait pas que matière « morte », mais plutôt une matière porteuse d'un « Eros cosmogonique » à l'œuvre depuis les premiers instants de la création.

2.5 Bilan

On peut déplorer dans *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* une solution psychophysique dualiste de type modéré en ce qui concerne la vision interactionniste du corps et de l'esprit et un repère langagier à l'accent par endroit physicaliste. Mais cette position dualiste faible est loin de décrédibiliser ce texte puisque le combat que Jonas livre contre l'hydre du dualisme s'effectue à un niveau ontologique, convoquant davantage pour ainsi dire la tradition de pensée qui pense le dualisme en termes d'oppositions radicales. Certes, « *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* » lu isolément a du sens puisqu'il défend le libre-arbitre, mais on le comprend mieux encore en le mettant en rapport avec le paradigme de la biologie philosophique. Car, en abordant la question de la puissance de la subjectivité dans le monde, Jonas ne se soucie pas de la question de l'évidence de l'existence de cette liberté. Non pas que la question va de soi ou que la réponse soit sans intérêt, mais simplement parce que sa biologie philosophique avait déjà apporté la réponse. « C'est dans les sombres remous de la matière organique que naquit pour la première fois la liberté, un principe étranger aux plantes, aux atomes et aux soleils »¹⁷⁶ et qui, s'actualisant davantage dans l'homme, ne continue pas moins de s'arracher à la nécessité. Cette relation qu'entretient l'esprit ou la liberté, avec la matière organique, est cristallisée dans les premières lignes de l'ouvrage de 1966 : « une philosophie de la vie englobe la philosophie de l'organisme et la philosophie de l'esprit [...]. L'organique, même dans ses formes les plus inférieures, préfigure l'esprit, qui dans ce qu'il atteint de plus haut, demeure partie intégrante de l'organique »¹⁷⁷. Ensuite, il y a cette identité de but entre la biologie philosophique et ce texte sur la philosophie de l'esprit. La première veut « réclamer pour l'unité psychophysique de la vie cette place dans le schème

¹⁷⁵ Hans Jonas, *Liberté et évolution*, op. cit., p. 208.

¹⁷⁶ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 15.

¹⁷⁷ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 13.

théorique qu'elle a perdu en raison du divorce du matériel et du mental depuis Descartes »¹⁷⁸. La deuxième veut démontrer la puissance de la subjectivité dans le monde. S'il y a puissance de la subjectivité, c'est parce qu'il y a la liberté et cette liberté est d'abord organique. En dialoguant avec la physique, en particulier, la causalité déterministe, Jonas ne cherche qu'à mettre fin au divorce entre le physique et le mental. Remarquez que le succès de l'une ou l'autre entreprise entache l'autre. L'unité psychophysique va d'ailleurs de la possibilité d'inaugurer un nouveau monisme anthropologique. Appartiennent donc à la philosophie de la vie, aussi bien la biologie philosophique que la philosophie de l'esprit. C'est un seul et même élan théorique dont l'un prolonge et achève l'autre. *Puissance ou impuissance de la subjectivité* prolonge donc et achève ce projet de la biologie philosophique et doit être perçu dans sa continuité. Si l'esprit s'inscrit dans la matière, il n'en demeure pas moins vrai qu'il existe un palier progressif de cet esprit dont l'asymptote est le libre-arbitre. En clair, la forme de liberté que défend *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ? est non seulement en continuité avec la liberté organique à laquelle elle est supérieure, mais elles ont en partage la même genèse. Enfin, le texte est recevable pour la simple raison que la biologie comme paradigme du savoir, et l'esprit comme auto-organisation de la matière, constituent une évolution récente de la pensée moderne dont Jonas est d'ailleurs en ce domaine, un précurseur¹⁷⁹ éclairé, un avatar caché qu'il faut mettre en exergue. Il aura théorisé cette nécessité de penser l'homme sans faire la privation du matériau organique, avant même que le paradigme de la biologie ne s'impose aujourd'hui comme cadre explicatif incontournable. *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ? constitue d'ailleurs, en relation avec la biologie philosophique, une ébauche de solution à la question psychophysique et en l'occurrence à la question des mécanismes de la conscience. Il est inutile de rappeler la similarité de la thèse psychophysique jonassienne – surtout celle de *Phenomenon of Life* – avec celle de G. M. Edelman avec qui il est en dialogue dans cette thèse, et dont la proximité théorique est plus qu'étonnante.

¹⁷⁸ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 9.

¹⁷⁹ Les travaux du biologiste Edelman avalisent les intuitions qui sont au cœur de la biologie philosophique de Jonas, aussi bien qu'un aspect de sa philosophie de l'esprit. Bien évidemment la thèse de l'esprit comme une potentialité ou une organisation de la matière, et l'évidence d'une puissance de la subjectivité?. A cela, il faudra ajouter l'intuition d'une association de la biologie et de la physique, comme paradigme incontournable de la résolution de la question psychophysique. Plus d'une décennie plus tard après les travaux d'Edelman, l'idée fait son chemin et ce n'est plus une petite frange de scientifiques qui adhèrent à cette vision, mais beaucoup de spécialistes, un panel allant des praticiens neurobiologistes aux théoriciens. Voir, l'ouvrage *Biologie moderne et Visions de l'Humanité*, op. cit.,

Cependant, si le texte sur la puissance de la subjectivité, dans le prolongement de la philosophie de la vie, anticipe certains travaux en neurosciences, il faut souligner que la question de la liberté en général chez Jonas reste très en retrait des penseurs moderne comme Spinoza ou Kant.

CHAPITRE 3 : DE LA LIBERTE

3.1 Jonas et la question de la liberté

La question de la liberté chez Jonas est plurivoque, convoquant des repères et des domaines de savoir qui vont de la métaphysique à la politique, en passant par l'éthique et la biologie, la philosophie, voire la théologie. Mais toutes ces formes de liberté peuvent se résumer à deux principes majeurs que sont le concept liberté et le principe liberté. Dans ce chapitre, il est question d'analyser le concept de liberté dans son accent polysémique et de dégager quelles sont les formes qui permettent de dialoguer avec les neurosciences, ou à tout le moins, les repères que Jonas sollicite lui-même dans la résolution de la question psychophysique.

3.1.1 Du concept liberté au principe liberté

L'organique, même dans ses formes les plus inférieures, préfigure l'esprit, et l'esprit, même dans ce qu'il atteint de plus haut, demeure partie intégrante de l'organique¹⁸⁰.

En restant dans la logique des entrées de textes comme *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* ou *Le Phénomène de la vie*, la question de la liberté chez Jonas semble se limiter à la matière organique où elle tire sa genèse et s'intensifie en l'homme au travers du libre-arbitre. Considérant donc l'accroissement progressif qui s'opère de l'activité métabolique des êtres vivants au libre-arbitre chez l'homme, tout porte à croire que la question de la liberté chez Jonas est liée au vivant et qu'elle est donc à l'abri de toute question d'ordre métaphysique ou de toute autre forme de transcendance. En ce sens, la philosophie de la vie ou mieux encore, les textes sus cités semblent cristalliser l'essentiel de la question de la liberté chez Jonas. Une pareille lecture n'est certes pas erronée si l'on reste dans le cadre de la liberté et de la phénoménologie de la vie. Mais il se trouve que la question de la liberté convoque d'autres repères que la phénoménologie du vivant. En témoigne la présence d'un « principe liberté » chez Jonas, principe que Nathalie Frogneux¹⁸¹ situe en deçà des formes visibles de la liberté organique, déjà à l'œuvre dans l'univers et dont la vie en fin de compte serait l'expression. « Ce n'est certes qu'avec la vie individuelle que la liberté se phénoménalise, mais cette révolution ontologique se préparait déjà dans le devenir mondain avant l'apparition du vivant »¹⁸², souligne-t-elle. Marie-Geneviève Pinsart relève aussi les différents aspects de la liberté chez le philosophe. Il y aurait d'après elle chez Jonas, un

¹⁸⁰ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 13.

¹⁸¹ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 265.

¹⁸² Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 265.

« concept liberté », différent du « principe de liberté »¹⁸³. Ce dernier est la caractéristique de la vie comme éveil et manifestation d'une tendance cachée et endormie au sein de la matière inerte, différent du concept liberté, « fil d'Ariane à travers l'interprétation de la vie »¹⁸⁴. Il est donc question d'une liberté protéiforme qui, au final, fait de la liberté dans le chef de Jonas un concept polysémique. D'ailleurs l'œuvre de Pinsart traduit cette polysémie conceptuelle où on découvre à part le principe et le concept liberté, les dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques de la liberté chez Jonas.

Il est clair qu'en restant dans la seule dimension de la phénoménologie de la vie, la liberté pour ainsi dire demeure circonscrite à la dimension organique du vivant : métabolisme, intériorité et libre-arbitre. Mais qu'en est-il quand on quitte le domaine de la phénoménologie pour s'aventurer dans le champ de l'ontologie ou encore dans celui de la métaphysique par exemple ? Pour des questions de clarté, nous allons mettre en relief la distinction entre concept liberté et principe liberté et adopter une perspective qui permet de ressortir les différents types de liberté chez Jonas. Cette taxinomie de la liberté s'articule sous quatre angles majeurs. Il s'agit de la liberté métabolique ou liberté organique, caractéristique essentielle du vivant, aboutissant par palier successif à la liberté humaine dont le libre-arbitre est l'expression la plus asymptotique, bref le concept liberté. L'ontologie de la liberté qui cristallise la tendance cachée au sein de la matière inanimée et qui est la condition de possibilité de l'avènement de la vie au hasard de l'évolution, le « principe liberté ». La liberté éthique qui renvoie à la question de l'exercice du libre-arbitre dans le monde, Et en dernier la liberté théologique ou la liberté à l'origine de l'acte créateur de la nature par Dieu ou le fond divin de l'être, qui est une liberté insondable.

3.1.2 La liberté métabolique

Si Jonas apparaît dans le registre des penseurs qui ont proposé une solution novatrice au problème psychophysique, c'est bien parce qu'il articule la liberté métabolique comme une modalité exclusive au vivant, en rupture avec la matière inanimée et qui prend source dans l'activité métabolique des organismes. Cette liberté est purement phénoménologique et s'appuie davantage sur l'ontologie de la vie, s'opposant donc à la matière inerte vis-à-vis de

¹⁸³ Marie-Geneviève Pinsart, *Jonas et la liberté*, op. cit., p. 91.

¹⁸⁴ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 15.

laquelle elle apparaît d'ailleurs comme une « révolution ontologique »¹⁸⁵ dans la pensée de Jonas. Qu'est-ce donc que cette liberté métabolique ?

Dans le texte de 1950, Jonas remet en question le lieu commun de la cosmologie moderne qui, depuis Kepler, fait du cosmos un lieu matériel dépourvu d'âmes et où le créateur, « le Grand Architecte de l'univers commence à présent à apparaître comme un pur mathématicien »¹⁸⁶. Jonas, en considérant le vivant, se pose la question de savoir « si le mathématicien qui est le grand architecte de l'univers est aussi l'architecte, grand ou petit, de l'amibe »¹⁸⁷, car « il doit être les deux, ou n'être ni l'un ni l'autre »¹⁸⁸. Le but de cette question étant de mettre à nu l'inefficacité méthodologique du matérialisme des sciences à aborder le vivant dans une optique analytique, Jonas entame la question sous l'angle de la véracité de ce propos. De l'analyse de cette cosmologie moderne, Jonas montre la distinction radicale entre l'inerte et le vivant, distinction qui met en cause par la même occasion cette figure mathématicienne du divin.

En tant que corps physique, explique Jonas, l'organisme vivant partage, avec les corps inertes, les mêmes traits généraux où s'entrecroisent la géométrie des forces émanant des foyers insulaires d'êtres élémentaires localisés. Mais à la différence de la stabilité des corps inertes ou la forme est donnée une fois pour de bon, le corps vivant fait apparaître un mode d'être différent. Les parties matérielles qui composent l'organisme en un instant donné sont temporaires.

Ce sont des contenus passagers dont l'identité matérielle conjuguée ne coïncide pas avec l'identité du tout dans lesquelles elles entrent et qu'elles quittent, et qui maintient sa propre identité par l'acte même par lequel de la matière étrangère traverse son système spatial, la forme vivante. Elle n'est jamais la même matériellement et pourtant elle perdure comme son même soi par ceci qu'elle ne reste pas la même matière¹⁸⁹.

L'auteur se réfère donc au métabolisme, en allemand, *Stoffwechsel*, en tant qu'échange de matière avec l'alentour. En principe, dans les sciences du vivant, le métabolisme désigne le processus d'échanges d'informations et de transformations énergétiques dans la matière au niveau cellulaire, associant un processus de dégradation, le catabolisme, et un processus de synthèse organique, l'anabolisme. Ce processus est indissociable d'un effort ininterrompu de

¹⁸⁵ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 90.

¹⁸⁶ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 75, Jonas citant J. H. Jeans, *The Mysterious Univers*, Cambridge, Cambridge UP, 1933, p. 22.

¹⁸⁷ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 76.

¹⁸⁸ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 76.

¹⁸⁹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 86.

l'organisme qui lui permet non seulement d'imposer à la matière une forme, mais aussi de s'émanciper vis-à-vis d'elle. Mais en mettant l'accent sur une identité de la forme en dépit des composantes changeantes de leurs parties, le risque de réduire le vivant à certains mécanismes physiques comme la restauration d'objets d'arts, le mécanisme physique de la vague ou encore les machines demeure possible. Sauf « qu'à ces structures d'événements intégrés, n'est accordée aucune réalité spéciale qui ne soit contenue dans la réalité conjointe des événements plus élémentaires qui y participent et qui n'en soit déductible »¹⁹⁰. A la réduction du métabolisme aux structures formelles et les machines intégrant d'autres substrats pour les échanges énergétiques, Jonas oppose le fait que chez le vivant « la forme est substantielle c'est-à-dire qu'elle prime la matière, rendant l'identité médiate et fonctionnelle et requérant un échange continu de la structure ouverte-fermée »¹⁹¹. Comme le précise Montebello : « à la différence d'une machine, le rôle du métabolisme est bien de *construire originellement* et de remplacer continuellement les parties même de la machine »¹⁹². Il existe donc dans le fait du vivant une constance de la forme, qui est à la fois le lieu commun de la nécessité et de la liberté, qui en même temps qu'il inscrit l'organisme comme appartenant au règne des déterminations, traduit aussi sa liberté.

Après 1950, Jonas reprend avec d'autres intentions la problématique de la liberté métabolique dans d'autres textes comme *Les fondements biologiques de l'individualité*¹⁹³, *Le fardeau et la grâce d'être mortel*¹⁹⁴, les *Philosophical Essays* et les *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*. A part un renforcement de l'ontologie de la liberté, très explicite dans le dernier ouvrage, mais assez ténu dans les *Philosophical Essays*, et les ouvrages précédents, la ligne de démarcation entre l'inerte et le vivant en ce qui concerne le métabolisme est restée toujours aussi précise.

Exister par le truchement d'un échange de matière avec l'environnement, par l'incorporation passagère de celui-ci, en l'utilisant et en le réexpulsant enfin. Le mot allemand de « Stoffwechsel » exprime très exactement ceci. Comprendons bien un caractère de cette espèce est peu commun, voire unique dans le vaste monde de la matière¹⁹⁵.

¹⁹⁰ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 87.

¹⁹¹ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 156.

¹⁹² Pierre Montebello, *Nature et subjectivité*, op. cit., p. 246.

¹⁹³ Ce texte, de son titre original *Biological Foundations of Individuality*, date de 1968, l'année de sa parution dans *International Philosophical Quarterly*, avant d'être incorporé aux *Philosophical Essays*, *From ancient Creed to Technological Man*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1974.

¹⁹⁴ Hans Jonas « Le fardeau et la grâce d'être mortel », in Gilbert Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, op. cit., p. 39-52.

¹⁹⁵ Hans Jonas « Le fardeau et la grâce d'être mortel », in Gilbert Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, op. cit., p. 41.

En réalité, le choix jonnassien du métabolisme comme ligne de partage entre le vivant et la matière morte est à plus d'un titre philosophique et pas seulement biologique. Ce flux constant de matière que les organismes vivants échangent avec leur environnement en vue de lutter contre l'entropie et dont la continuité est à l'origine de leur forme, est aussi le fondement de l'individualité, de l'identité du vivant, à l'inverse des choses matérielles qui sont données pour de bon. Pour ce qui est de la relation hylémorphique, ce rapport entre la matière et la forme, Jonas l'illustre en mettant en évidence la permanence d'échange de matières qui traverse la spatialité du corps et qui participe à l'affirmation de l'*ipséité* :

Tout comme, dans le cas d'une chandelle qui brûle, la permanence de la flamme est une permanence non de la substance, mais du processus par lequel à chaque moment le « corps » avec sa « structure » de couches intérieures et extérieures est reconstitué avec des matériaux différents des précédents et des suivants, de même l'organisme vivant existe comme un échange constant de ses propres éléments et ne tire sa permanence et son identité que dans la continuité de ce processus, et non d'une quelconque persistance de ses parties matérielles¹⁹⁶.

C'est ce rapport dual de l'organisme avec la matière qui est à l'origine du fondement biologique de l'individualité. L'organisme vivant, explique Jonas, est une « individualité centrée sur soi », qui ne bénéficie pas d'une forme donnée définitive comme une chose inerte, et cette individualité « requiert, derrière la continuité de la forme, une identité *interne* comme sujet de son exister *in actu* »¹⁹⁷. Dans le cas d'espèce des entités métaboliques, « la totalité s'intègre soi-même dans une opération active, et la forme pour la première fois est la cause plutôt que le résultat des collections matérielles dans lesquelles elle subsiste successivement. Ici l'unité s'unifie soi-même par le moyen de la multiplicité changeante »¹⁹⁸. L'individualité organique est « pour elle-même et en opposition à tout le reste du monde, avec une frontière essentielle séparant l'intérieur de l'extérieur – en dépit de leur échange effectif, voire grâce à celui-ci »¹⁹⁹. Ces organismes existent en vertu de ce qu'ils font, ils sont le résultat de leur propre activité, cesser d'agir équivaldrait dans leur cas à cesser d'être. L'agir des organismes vivants est donc non seulement au fondement de leur être, mais il démontre aussi de par leur capacité métabolique une certaine indépendance par rapport à la matière qui les constitue. Leur être est une ségrégation, un divorce avec le caractère donné pour de bon des choses et se construit dans un environnement qui leur sert de socle d'enracinement et auquel ils échappent inversement. L'individualité organique s'accomplit face à l'altérité, comme son propre but

¹⁹⁶ Hans Jonas, *Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1974, p. 211, traduction de Nathalie Frogneux, in *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 159.

¹⁹⁷ Hans Jonas, « Les fondements biologiques de l'individualité », in Danielle Lories et Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, op. cit., p. 193.

¹⁹⁸ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 89.

¹⁹⁹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 88.

toujours en défi, et est donc téléologique »²⁰⁰. La biologie du vivant fait donc de l'organisme, une entité substantielle possédant une sorte de liberté par rapport à sa substance, mais une liberté qui est plutôt une dure nécessité, à tel point que de ce fait, être, pour ces organismes, à l'inverse des objets matériels, « est devenu une tâche plutôt qu'un état donné, une possibilité toujours à réaliser à nouveaux frais, en opposition à son contraire toujours présent, le non-être, qui inévitablement l'engloutira à la fin »²⁰¹.

Ici, il est clair que loin de la capacité d'échange et du maintien de la forme par une activité incessante, le vivant cristallise la dimension de l'intériorité qui paraît la ligne de démarcation la plus significative. Cette intériorité dont le métabolisme est la première forme est une liberté inchoative, évoluant par paliers, comme une succession ascendante de degrés allant « du « primitif » au « développé », échelle sur laquelle se situent complexification de la forme et différenciation de la fonction, finesse des sens et intensité des pulsions, maîtrise des membres et faculté d'agir, réflexion de la conscience et appréhension de la vérité »²⁰². D'ailleurs là où le bon sens tend à concevoir la liberté comme émergeant de la volonté ou de l'esprit, Jonas rappelle sans cesse l'ancrage organique inéluctable :

Les grandes contradictions que l'être humain découvre en lui-même – liberté et nécessité, autonomie et dépendance, moi et monde, relation et isolement, créativité et mortalité, - ont leur préfiguration déjà en germe dans les formes les plus primitives de la vie, chacune tenant dangereusement la balance entre être et non-être, et portant déjà en soi un horizon de transcendance. Ce thème, commun à toute vie, peut être suivi dans son évolution à travers l'ordre ascendant des facultés et des fonctions organiques : métabolisme, mouvement et désir, sentir et perception, imagination, art et concept, un échelonnement continu de liberté et de danger, qui culmine en l'homme²⁰³.

Ceci fait du vivant une entité autoréférentielle. Son intériorité constitutive ne peut être perçue et ressentie que par un vivant lui-même, « il n'y a pas de surgissement de vie sans sentiment de soi en vie »²⁰⁴. Il n'y a que le vivant pour appréhender la vie. « L'observateur de la vie doit être préparé par la vie. En d'autres termes, l'existence organique avec son expérience propre est requise »²⁰⁵. Il apparaît donc que la forme est une fonction du métabolisme et que ce dernier est le socle de l'empathie. Là où la méthode analytique ne perçoit, dans le substrat des formes vivantes, que des réseaux de matières dépouillés de toute ipséité possible, il y a une forme de transcendance, une forme de subjectivité qui, si faible sa voix soit-elle, imprègne de

²⁰⁰ Hans Jonas, « Les fondements biologiques de l'individualité », in Danielle Lories et Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, op. cit., p. 196.

²⁰¹ Danielle Lories et Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, op. cit., p. 42.

²⁰² Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 27.

²⁰³ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 26.

²⁰⁴ Pierre Montebello, *Nature et subjectivité*, op. cit., p. 247.

²⁰⁵ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 92.

la qualité d'ipséité ressentie, toutes les rencontres se produisant dans son horizon. L'objet vivant se saisit par empathie comme sujet. Pierre Montebello traduit avec force le constat selon lequel :

Le fait morphologique qu'est le métabolisme, avec la transcendance de la forme sur le substrat évanescent et la succession matérielle, n'aurait aucun sens pour nous s'il n'était lié au témoignage de notre vie comme individualité centrée sur soi, autoposition de soi, intégration active de soi, liberté dans la nécessité, ipséité dans le monde, faisant face à la mort, préoccupation de soi, transcendance et horizon du monde²⁰⁶.

C'est cette liberté, caractéristique essentielle du vivant, dans son expression paroxystique, qui constitue avant tout le lieu commun d'interrogation de la philosophie et des neurosciences avant de s'étendre, quand l'ouverture est possible, à la liberté éthique avec laquelle se clôt la question de la liberté chez Jonas.

3.1.3 L'ontologie de la liberté : de la liberté cosmologique à l'Eros cosmogonique

Dans le prolongement de la liberté métabolique vient s'ajouter le principe liberté. Contrairement à la liberté métabolique, fil d'Ariane pour l'interprétation de la vie, le principe liberté est une liberté en puissance dans le cosmos en tant que possibilité. Ainsi, dans *Le Principe responsabilité*, la liberté en tant que phénomène autoréférentiel, qui, dans la phénoménologie du vivant, n'était réservée qu'aux organismes, s'étend à tout l'univers, avec comme le fait remarquer Nathalie Frogneux²⁰⁷, la prééminence d'un déploiement des fins et de la valeur. Si le principe liberté ne rentre pas dans le cadre de la phénoménologie du vivant et débouche quelque peu sur une forme de spéculation métaphysique, Jonas s'en explique : « cela reste une supposition – pour moi personnellement une hypothèse forte –, que le principe fondateur du passage de la substance sans vie à la substance vivante soit déjà en lui-même une tendance que l'on puisse désigner ainsi au plus profond de l'être lui-même »²⁰⁸.

L'idée d'un « principe liberté » comme principe ontologique dans toute la nature en tant que tel, selon Frogneux²⁰⁹, affleure donc pour la première fois dans les années 1973 avec *Organismus und Freiheit*, et se confirme nettement dans *Le Principe responsabilité* et les *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*. Dans cette œuvre tardive,

²⁰⁶ Pierre Montebello, *Nature et subjectivité*, op. cit., p. 244.

²⁰⁷ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 309.

²⁰⁸ Hans Jonas, *Organismus und Freiheit, Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1973, P. 131, traduction tirée de l'ouvrage de Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 265.

²⁰⁹ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 265.

Jonas laisse entendre que : « la matière est subjectivité à l'état latent dès le départ, même si l'actualisation de ce potentiel doit demander des millénaires, et en outre un bonheur des plus rares. Toute cette « téléologie » se déduit uniquement à partir du témoignage de la vie »²¹⁰. Cet aspect du principe liberté est, selon nous, son expression la plus emblématique. Car, non seulement il témoigne d'une tendance à l'œuvre dans la matière, mais il informe aussi par la même occasion la finalité vers laquelle aboutit cette tendance. Ce principe liberté qui, en dernier ressort, s'avère téléologique, est le fruit d'une pensée à l'épreuve d'une longue maturation. En considérant certains textes²¹¹ antérieurs datant des années 1950 repérables dans *Le Phénomène de la vie* ou *Le concept de Dieu après Auschwitz* dans sa première mouture, il semble que l'incubation ait été plutôt longue²¹² et progressive. L'idée étant bien antérieure, mais s'affinant davantage après l'année 1973 pour aboutir plus tard à la problématique de l'Eros cosmogonique dans les écrits tardifs comme *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*. Ainsi dans le recueil de texte de 1966, voit-on des signes avant-coureurs : « Si la vie n'entre pas dans la compétence d'un prétendu principe cosmique, bien qu'elle soit en tous les sens du mot à l'intérieur de ce cosmos, alors, ce principe est également inadéquat pour le cosmos »²¹³, ou bien encore l'idée fortement défendue dans « Aspects philosophiques du Darwinisme »²¹⁴ selon laquelle l'effet ne saurait être supérieur à la cause. A ce niveau d'analyse, ce qui paraît être une spéculation ou selon les termes de Jonas lui-même une hypothèse forte semble ne s'apparenter qu'à une conclusion logique *a posteriori* :

Le passage de la substance inanimée à l'animée, le premier haut fait de la matière s'organisant pour la vie fut produit par une tendance, dans les profondeurs de l'être, vers les modes mêmes de liberté auxquels ce passage ouvrit la porte. Une telle hypothèse affecte la totalité du substrat inorganique sur lequel s'élève la structure de la liberté²¹⁵.

²¹⁰ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 211.

²¹¹ Des textes en question, on peut en citer de façon non exhaustive, « Causality and perception », in *The Journal of Philosophy* 47, 1950, p. « Is God Mathematician », in *Measure*, 2, 1951, p. 404-426, « A Critique of Cybernetics », in *Social Research*, 20, 1953, p. 172-192, « Motility and Emotion : An Essay in Philosophical Biology », in *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, Vol, 7, Amsterdam-Louvain, North Holland Publishing company/Editions E. Nauwelaerts, 1953, p. 117-122, ou encore « The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the senses », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 14, 1953-1954, p. 507-519.

²¹² D'ailleurs, dans son entretien avec Jean Greisch, Jonas dira du *Principe responsabilité* paru en 1979, que les pensées qui l'ont conduit à la rédaction de ce livre étaient déjà en germe dans les années 1960. cf. Jean Greisch et Erny Gillen, « De la gnose au principe responsabilité », in *Esprit*, 54, mai 1991, p. 6.

²¹³ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 76.

²¹⁴ Hans Jonas, « Aspects philosophique du Darwinisme », in Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 51-64.

²¹⁵ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 15.

C'est ce qui nous amène donc à parler d'une dimension cosmologique de la liberté, dans le sens où cette tendance apparaîtra²¹⁶ comme une caractéristique commune à tout le cosmos, ce dernier étant entendu dans le sens de l'univers physique. D'ailleurs, *Organismus und Freiheit*, qui inaugure de façon plus explicite l'ontologie de la liberté n'est que la version allemande de *Phenomenon of Life*, ouvrage dans lequel était déjà défendue l'idée selon laquelle il faut « rendre justice et attribuer à sa nature première la possibilité de faire ce qu'elle a fait. Il faut alors inclure cette puissance originelle dans le concept même de substance physique... »²¹⁷. Certes, Jonas dit dans le même ouvrage que « c'est dans les sombres remous de la matière organique que naquit pour la première fois la liberté, un principe étranger aux plantes, aux atomes et aux soleils »²¹⁸. Il y a un certain flou²¹⁹ qui laisse interrogateur. Car, même si cette liberté s'avère plutôt être la liberté métabolique, exclusive aux organismes vivants, il n'en demeure pas moins vrai qu'elle ne fait que s'actualiser à partir de la possibilité cosmologique en puissance qu'est le « principe liberté ». Si l'éclosion de la vie n'est juste donc que l'actualisation d'une puissance, un passage pour reprendre les termes de Jonas, « la contradiction disparaît si l'on comprend que la liberté est un principe nouveau mais non indépendant par rapport à celui qui régit la matière inanimée »²²⁰. En réalité, c'est le principe liberté qui intègre une double dimension à la fois cosmologique et dans les écrits tardifs une dimension ontologique avec la question de l'Eros cosmogonique. Cet Eros cosmogonique est une réaction à l'idée d'une possible information qui aurait guidé le big-bang²²¹ depuis ses origines, ce qui au lieu de laisser la liberté advenir aurait laissé en lieu et place un déterminisme strict qui orienterait ainsi le déroulement de l'histoire cosmique. Cet Eros cosmogonique articule donc les trois concepts : matière, esprit et création qui, dans le constat cosmologique de leur « unité », laisse décisif le facteur de l'évolution. En lieu et place d'un

²¹⁶ On remarquera chez Jonas, une évolution interne de la liberté cosmologique qui, quand bien en filigrane dans la dialectique du *Tsimtsoum*, se dissémine avec plus de pertinence et de profusion après *Le phénomène de la vie*, dans d'autres ouvrages comme *Evolution et liberté*, et dont le texte « Matière esprit et création » apparaît comme l'expression la plus apologetique.

²¹⁷ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 13.

²¹⁸ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 15.

²¹⁹ La lecture de Jonas tel qu'elle est envisagée par Montebello est ici révélatrice. L'auteur parle d'une réticence chez Jonas dans les textes de 1950 à 1960, donc les textes de la biologie philosophique, à rénover le concept de matière afin d'éviter de tomber dans un monisme qui réduirait la différence entre la vie et la matière, appauvrissant ainsi le témoignage de la vie, ou conférant à la matière des propriétés qui ne sont pas les siennes. Pour l'auteur, la rupture monde/vis dans ces écrits antérieurs étaient indépassables. Pour preuve, la critique des auteurs comme Spinoza, Leibniz et Whitehead qui aux yeux de Jonas n'ont pas assez fait ressortir la différence ontologique entre vie et matière. Cf. Pierre Montebello, *Nature et subjectivité*, op. cit., p. 258-259.

²²⁰ Marie-Geneviève Pinsart, *Jonas et la liberté*, op. cit., p. 92.

²²¹ Très curieusement, Jonas utilise le concept de big-bang dans son texte « Matière, esprit et création », mouvement d'explosion à l'origine de la création de l'univers selon les sciences de la nature, alors que dans son mythe créateur, il opte pour le *Tsimtsoum* qui est une contraction du fond divin de l'être en soi pour donner de l'espace à la création du monde. Cf. Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 197.

logos cosmogonique que Jonas rejette catégoriquement, s'oppose alors un Eros pour répondre à cette question lancinante qui est de savoir : « par quel principe de progrès pourra-t-on expliquer l'évolution dans l'ensemble du cosmos, puis spécialement sur la terre, en allant jusqu'aux figures les plus subtiles de l'univers organique »²²²? En considérant l'impossibilité d'une orientation anti-entropique du point de vue de la physique et la réalité selon laquelle l'information à titre de substrat physique a besoin d'un système différencié et déjà stable, l'hypothèse d'une tendance déjà présente dans la matière paraît la plus vraisemblable. Selon Jonas, il faudrait dans la matière cosmique, pour qu'il y ait information, un substrat physique différencié tel que le génome, donc quelque chose d'organique. L'information est quelque chose de stocké, or le big-bang n'avait pas encore le temps d'un quelconque stockage. L'origine cosmogonique de cet Eros selon l'analyse jonasienne n'est pas un plan programmé dans la matière mais une tendance.

Notre conclusion minimale sur l'apparition effective à un moment quelconque, en un lieu quelconque, de la dimension intérieure dans la matière et sur sa présence aujourd'hui, actuelle en nous, est tout simplement la conclusion presque triviale que cela justement, était donc « possible » en vertu de sa nature, telle qu'elle était constituée dès l'origine. Mais c'est déjà dire que la matière devait être davantage que ce que lui accordent les physiciens dans la spéculation sur les commencements et dans les déductions qu'on en tire concernant l'évolution du cosmos²²³.

En portant un regard critique sur l'extension de la liberté au cosmos, à partir du « principe liberté » et de l'« Eros cosmogonique », cette posture, quand bien même elle semble plus crédible que l'hypothèse d'un Logos cosmogonique, ressemble de très près à l'argument *a contingentia mundi* de Leibniz, se basant sur la contingence du monde pour apporter la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Certes, Jonas invite à : « remplir le concept de « matière » avec un contenu qui aille au-delà des mesurabilités extérieures de la physique qu'on en a déduites »²²⁴, cette dernière ne pouvant plus désormais se réduire à la « simple neutralité du pur être-là spatio-temporel que lui attribuent les sciences modernes de la nature depuis Descartes »²²⁵. Il y a aussi l'avantage indéniable du recours à la théorie de l'évolution pour désarticuler l'hypothèse d'un logos cosmogonique.

C'est tout de même un défi particulièrement sérieux pour la pensée d'affirmer ainsi qu'un non-indifférent aussi marqué que l'est délibérément la subjectivité serait né de ce qui est totalement indifférent, neutre, et que cette naissance elle-même aurait donc résulté d'un hasard entièrement neutre, pour l'apparition duquel il n'existait aucune sorte de préférence favorable. Il paraît plus évident, et raisonnable, de supposer une telle préférence au sein même de la matière – c'est-à-dire d'interpréter le témoignage de la vie subjective, qui est volonté de part en part, dans le sens que précisément une sorte de volonté ne peut être totalement étrangère à la matière qui l'a produite. On

²²² Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 196.

²²³ Hans Jonas, « Matière, esprit et création. Constat cosmologique et hypothèse cosmogonique », in *Evolution et liberté*, op. cit., p. 201.

²²⁴ Hans Jonas, « Matière, esprit et création. Constat cosmologique et hypothèse cosmogonique », in *Evolution et liberté*, op. cit., p. 207- 208.

²²⁵ Hans Jonas, « De la gnose au principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas » in *Esprit*, op. cit., p. 16.

pourrait donc lui attribuer, sinon un plan, (nous avons des motifs pour le rejeter), du moins une tendance, quelque chose comme une aspiration à cela, qui saisit l'occasion d'un hasard cosmique et la pousse ensuite plus loin²²⁶.

La révision du concept de matière telle que la recommande Jonas pourrait constituer un élément de poids pour la réception de l'Eros cosmogonique. Cependant, cette ontologie de la liberté, en dépit du fait qu'elle soit téléologique, ne peut prétendre à une quelconque validité scientifique. D'ailleurs il serait possible de la lier au mythe créateur²²⁷ de Jonas qui est à l'origine d'une liberté insondable véhiculée par la théologie spéculative d'un Dieu créateur. C'est la raison pour laquelle sauf exception, le dialogue annoncé avec les neurosciences requiert non pas l'ensemble de la typologie de la liberté chez Jonas, mais la liberté métabolique, la liberté éthique et l'aspect téléologique du principe liberté.

3.1.4 De la liberté originaire : du mythe du Dieu créateur

Dans le livre de Nathalie Frogneux sur Jonas, on peut lire un commentaire sur la question de la liberté qui donne la précision suivante :

La liberté n'est pas seulement la prérogative individuelle, mais l'histoire de l'être qui, pour se déployer, se donne des formes organiques finies, relatives et limitées. « Les organismes seraient la manière par laquelle l'Être universel se dit « oui » à lui-même » [...]. Le choix de la vie au niveau biologique, serait ainsi en fait, au niveau ontologique, une confirmation d'un choix préalable que Jonas semblait exprimer au plan spéculatif dans son mythe d'origine²²⁸.

Cette précision renforce selon nous, la possibilité d'interpréter les différents types de liberté de Jonas en les enchâssant l'un dans l'autre un peu à la mesure de la relation entre le principe liberté et le concept liberté. Quand bien même ce type de liberté – la liberté originaire – est peu utile pour notre argumentation et pour le dialogue avec les neurosciences, il est nécessaire de le souligner pour des raisons de clarté ou d'une éventuelle référence au cas où le besoin se ferait sentir. En dehors de la liberté phénoménologique, de l'ontologie de la liberté, et de la liberté éthique comme on le verra par la suite, il existe la liberté en tant qu'histoire de l'être,

²²⁶ Hans Jonas, « Matière esprit et création », in *Evolution et liberté*, op. cit., 2005, p. 209-210.

²²⁷ Comme on le verra dans le contexte de la liberté originaire chez Jonas, il est possible de hiérarchiser la liberté en partant de l'hypothèse métaphysique du *Tsimtsoum* pour aboutir à la liberté éthique en passant par le principe liberté, condition de possibilité de la liberté métabolique, et la liberté métabolique elle-même condition de possibilité du libre-arbitre. Une pareille lecture quoiqu'intelligible n'a jamais été directement théorisée par Jonas, mais se laisse suggérer par la compréhension du mythe créateur.

²²⁸ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 270.

qui, sous un angle théologique, voire logique, semble à certains égards²²⁹ comme la condition de possibilité des différents types de libertés.

C'est en 1961, dans le texte de la conférence d'Ingersoll, *Immortality and Modern Temper*, qu'apparaît pour la première fois la problématique du Dieu faible qui sera moins d'une dizaine d'années plus tard au cœur du fameux texte *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, mettant en situant, la décision, l'acte créateur, et la conséquence du choix divin dans le devenir mondain. Datant de 1968, ce texte met en relief la liberté originaire, à partir de l'acte créateur qui aboutit à l'aventure cosmothéandrique²³⁰.

Par un choix insondable à l'esprit humain, souligne Jonas, « le fond divin de l'Être décida de se livrer au hasard, au risque et à la variété infinie du devenir »²³¹. Ce choix divin qui précède l'acte de création originelle se manifeste par un retrait de Dieu en lui-même ; le *Tsimtsoum*, afin de laisser la place nécessaire à la création. Mais à la différence de la tradition judéo-chrétienne où la création répond à un ordre et un dessein eschatologique inéluctable, ici, le Dieu souffrant engage son propre devenir au point de le perdre entre les mains de l'homme désormais dépositaire du destin de l'être. C'est un processus qui se déroule en trois phases évolutives ; du *tsimtsoum* à la vie organique en passant par la matière inanimée, pour aboutir à l'homme. Cet acte créateur sera à l'origine de la saisie de la vie par elle-même, ses enjeux, ses défis et la responsabilité qu'elle requiert au travers de la conscience humaine.

Loin de décrire l'évidence d'une cosmogénèse telle qu'accréditée par la science, c'est-à-dire une évolution partant de la matière, dépourvue de tout dessein, pour aboutir aux formes les plus complexes au travers du hasard cosmique et de l'évolution, le mythe jonassien est une cosmogonie mettant en scène le fond divin de l'être ou de Dieu, rentrant dans une phase de corruption et de legs de sa puissance dans son œuvre créatrice, proposant ainsi du sens là où d'habitude ce dernier fait défaut. « La divinité, engagée dans l'aventure de l'espace et du temps, ne voulait rien retenir de soi ; il ne subsiste d'elle aucune partie préservée, immunisée, en état de diriger, de corriger, finalement de garantir depuis l'au-delà l'oblique formation de

²²⁹ Nous voulons rappeler qu'il ne s'agit pas d'une lecture des différents types de liberté à partir de la liberté insondable du fond divin de l'être, mais d'une possibilité de lecture qui s'emploie à établir non pas un lien de causalité entre les différentes libertés, mais plutôt un principe de continuité.

²³⁰ Cette expression est de Nathalie Frogneux, « Une aventure cosmothéandrique : Hans Jonas et Luigi Pareyson », in *Revue philosophique de Louvain*, tome 100, N°3, août 2002, p. 500-526.

²³¹ Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 14.

son destin au sein de la création »²³². Tout l'intérêt de ce mythe réside, comme on peut s'en rendre compte, dans la solidarité entre l'impuissance et l'absence de Dieu dans l'histoire, c'est-à-dire à partir de la création du monde, laissée au soin de la responsabilité de l'homme. Cette liberté originaire se fait donc immanente en se livrant à l'aventure mondaine –, le fond divin de l'être « s'est soumis à l'émergence de lois au sein du monde autonome, régi initialement par les seules nécessités des lois physiques et de l'évolution biologique »²³³ – mais cette immanence incarne aussi la possibilité du fourvoiement de l'aventure mondaine du fond divin de l'être. Car, l'accroissement du fond divin via les formes de l'évolution arrive à un moment critique dans l'univers ainsi formé où son devenir reste indéterminé. « L'innocence originaire de l'être cessa lorsque, après le surgissement de la vie, apparut l'homme »²³⁴. Donc juste après que la divinité ait accédé à l'expérience temporelle d'elle-même, elle se mit à trembler, quand elle franchit le seuil de l'innocence. « La transcendance s'est éveillée à elle-même avec l'apparition de l'homme, et elle accompagne désormais les actions de ce dernier en retenant son souffle »²³⁵. Cette attitude divine, loin d'incarner un regret de l'acte créateur, ne fait que souligner le caractère radical de la liberté humaine dont l'usage peut aller jusqu'à sa propre négation. « La montée de l'homme signifie la montée de la connaissance et de la liberté »²³⁶, qui fait passer l'avenir de Dieu sous « la garde problématique »²³⁷ de l'agir de l'homme.

Le mouvement de donation de cette liberté originaire dévoile déjà un pan de la liberté éthique, qui interdit par le fait même de l'aventure cosmothéandrique la gratuité de l'agir humain et structure par la même occasion une unité de la liberté chez Jonas. Une unité qui laisse se souder entre eux les quatre types de liberté, à condition de prendre en compte l'occurrence du mythe créateur. Notons ici l'autonomie causale dans l'acte créateur à la genèse du monde : Dieu se retirant en lui-même et se donnant pour créer le monde à l'exception de tout autre causalité, et l'unicité potentielle s'actualisant graduellement sous des formes diverses du cosmos structure la liberté jusqu'à l'évolution biologique et au-delà. Il s'agit donc d'une seule et même entité dévoilant ses virtualités au gré de la temporalité, et non le concours

²³² Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 14.

²³³ Nathalie Frogneux, « Une aventure cosmothéandrique : Hans Jonas et Luigi Pareyson », in *Revue philosophique de Louvain*, tome 100, N°3, août 2002, p. 508.

²³⁴ D. Lories et O. Depré, *vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, op. cit., p.25.

²³⁵ Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 20.

²³⁶ Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 20.

²³⁷ Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 20.

d'entités tierces participant et œuvrant aux complexifications²³⁸. Mais cette liberté a la caractéristique d'être insondable au regard de la conscience humaine qui ne peut s'expliquer la cause, sauf que cette liberté originaire est autoposition, qu'elle acquiesce à elle-même à rentrer en phase de corruption et de legs de sa puissance. Pinsart fera remarquer que :

Le Tsimtsoum constitue donc le paradigme de l'exercice de la liberté. Il témoigne que la liberté se manifeste à travers un acte, qu'elle est liée à l'être de celui qui l'exerce et que la décision, le levier qui la fait s'exprimer en une action, possède une part insurmontable d'inintelligibilité parce qu'elle s'ouvre à la transcendance²³⁹.

Le contexte du débat psychophysique se passerait bien de l'aspect théologique de la liberté. D'ailleurs, Jonas ne s'oppose à aucun des penseurs de la liberté, que ce soit Kant ou Spinoza, en restant dans le contexte de la liberté originaire, mais plutôt dans le contexte de la liberté métabolique pour ce qui est de la spécificité du vivant et de la liberté éthique en ce qui concerne l'homme. Il va sans dire que l'essentiel d'un point de vue général, est la question de la téléologie du vivant, et d'un point de vue anthropologique, la question du libre-arbitre et des conséquences qui en découlent. Et l'un des enjeux de cette thèse est de donner à l'éthique jonassienne une échéance nouvelle sans nécessairement s'inspirer d'un fondement métaphysique de son éthique.

3.1.5 De la liberté éthique

L'autorité du terme « Principe responsabilité » dans la pensée éthique contemporaine n'est plus à démontrer. Elle traduit la préséance de la pensée de Jonas en la matière. Jean Greisch dira d'ailleurs concernant la réception de son œuvre auprès du public francophone qu'« on risque maintenant d'en faire, pour citer une expression d'une laideur insigne mais qui se répand de plus en plus, un pur « éthicien »²⁴⁰. Il y a donc une incidence réelle de la pensée de Jonas dans le champ éthique contemporain malgré les critiques qui ont émaillé la réception de son éthique. Et les objections du public vis-à-vis de l'éthique jonassienne ne sont pas seulement liées à la qualité de l'agir moral qu'elle inaugure avec son éthique du futur, ou encore l'heuristique de la peur qui y conduit, elles s'inspirent également de son fondement métaphysique. Et c'est cet aspect qui nous interpelle le plus ici.

²³⁸ Ces complexifications dans le chef de Jonas sont : la tendance (les potentialités ou les virtualités contenues dans l'être), la ségrégation (la qualité ou l'actualisation de la vie, à l'encontre de la poussée de départ dans l'acte originel de création, après le *tsimtsoum*, où seul avait droit de cité le non-être), et la structuration formelle qui renvoie au métabolisme et à la corporéité.

²³⁹ Marie-Geneviève Pinsart, *Jonas et la liberté*, op.cit., p. 41.

²⁴⁰ Jean Greisch, « Préface » in, Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. IX.

C'est dans *Le Principe responsabilité* que prend corps l'enjeu de cette liberté éthique, qui se prolonge dans les œuvres tardives comme les *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*²⁴¹ en passant par *Technik, Medizin und Ethik*. Ce dernier chantier propre à la problématique de la liberté éthique, qui est aussi le dernier cadre de recherche de l'engagement philosophique jonassien, s'inscrit donc à la fois dans l'homme et dans l'être. « L'éthique aussi a son fondement ontologique. Ce fondement présente plusieurs strates : il se situe d'abord pour nous dans l'être de l'homme, mais au-delà, dans le fondement de l'être en général »²⁴², nous dit Jonas. Cet énoncé presque anodin résume assez bien les enjeux de la liberté éthique qui ne s'arrête pas seulement au niveau anthropologique mais s'étend par-delà l'homme à la nature. Si les fondements de l'éthique sont dans l'être de l'homme et de l'être en général, – ce dernier aspect qui est à l'origine du fondement métaphysique de l'éthique jonassienne –, il n'en demeure pas moins vrai que dans les lignes du *Principe responsabilité*, ce qui fonde l'éthique nouvelle de Jonas est une situation historique qui est la transformation de l'agir humain incarnée par l'autonomie de la technique qui menace désormais l'homme. Comme l'explique Jonas, « ... non seulement la nature de l'agir humain s'est modifiée *de facto* et qu'un objet de type entièrement nouveau, rien de moins que la biosphère entière de la planète s'est ajouté à ce pour quoi nous devons être responsables parce que nous avons le pouvoir sur lui »²⁴³. L'intention première de ce paragraphe étant de procéder à une typologie de la liberté chez Jonas, nous nous engageons plus à fonder l'intelligibilité de la liberté éthique plutôt qu'à proposer un résumé du *Principe responsabilité*. Si le mal qui interpelle la responsabilité humaine est historique, ce qui empêche la désertification morale de l'agir humain est tout autre. C'est ici que l'idée d'une tendance présente dans le cosmos, et qui s'actualise au gré du hasard de l'évolution dans le *Phenomenon of life*, s'étend à tout l'univers et conduit Jonas à concevoir une théorie de la valeur, qui fait de la nature elle-même un bien en soi et l'objet de valeurs non-anthropocentrées. Le simple fait qu'il y ait quelque chose d'autre que le néant est considéré par Jonas comme une forme de valeur par le fait même qu'Être en fin de compte est non seulement un acquiescement au non-être mais aussi une valeur par rapport au néant. Et il se trouve que, toujours selon Jonas, « l'Être tel qu'il témoigne de lui-même ne manifeste pas

²⁴¹ La partie des PUMV se rapportant à la question de la liberté éthique sont traduites en français dans l'opus ci-après : Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, Paris, Payot & Rivages / Petite Bibliothèque, traduit de l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, 1998.

²⁴² Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, op.cit., p. 77.

²⁴³ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 24-25.

seulement ce qu'il est, mais également ce que nous lui devons »²⁴⁴. Peut-être pourrait-on avancer que le choix opéré ici tend juste à ne pas fonder l'éthique en se basant sur la valeur humaine comme principe cardinal et indépassable, ce qui amène l'auteur à renforcer l'occurrence du principe liberté et à créditer l'Être de fin et de valeurs. Il est vrai que nous sommes dans le contexte de l'affirmation d'un réalisme ontologique de la valeur qui paraît problématique. Mais c'est sans compter que le neuroscientifique Edelman pourrait s'accorder avec Jonas en ce qui concerne la possibilité des fins et de la valeur dans la nature, ou encore un philosophe comme Searle. Quoi qu'il en soit, Jonas accompagne son réalisme ontologique de la valeur par une argumentation assez claire. Marie-Geneviève Pinsart²⁴⁵ décrypte ce fondement métaphysique de la liberté éthique en trois étapes qui vont de la reconnaissance de la finalité dans la nature à l'obligation éthique elle-même en passant par la valeur de l'être.

Il est donc évident, considération faite de l'obligation éthique, que la théorie des fins dans l'être et la théorie des valeurs sont au fondement de cette liberté éthique. « Une fin est ce en vue de quoi une chose existe et pour la production ou la conservation de laquelle a lieu un processus ou est entreprise une action. Elle répond à la question "en vue de quoi" »²⁴⁶. Et les textes de la biologie philosophique sont assez explicites à propos. C'est la question du « principe d'approbation de la nature »²⁴⁷ qui cristallise la gradation²⁴⁸ des fins dans le vivant. Il faut convenir que l'originalité du fondement de cette liberté éthique se trouve donc du côté de la théorie de la valeur de l'être qui inaugure une téléologie globale dans la nature en faisant de la liberté un principe ontologique. C'est l'être donc, par le fait même qu'il est et qu'il s'oppose au non-être, qui constitue une forme d'acquiescement de la valeur par rapport au néant. « Le simple fait que l'être ne soit pas indifférent à l'égard de lui-même fait de sa différence avec le non-être la valeur de base de toutes les valeurs, et même le premier « oui »

²⁴⁴ Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., p. 75-76.

²⁴⁵ Marie-Geneviève Pinsart, *Hans Jonas et la liberté*, op. cit., p. 147-152.

²⁴⁶ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 79.

²⁴⁷ « Das Prinzip des Selbstbejahung der Natur » (« Les perspectives éthiques doivent être complétées d'une nouvelle dimension », entretien réalisé par Dammachke M., Gronke H. et Schulte C., *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1^{er} cahier, 1993, dans EPN, p. 51 [31]), cité par M-G. Pinsart, *Hans Jonas et la liberté*, op. cit., p. 146.

²⁴⁸ Jonas cite dans le même ouvrage le processus d'approbation de la vie des différentes étapes de l'évolution du vivant : à travers sa conservation physique, l'apparition de « sentiments subjectifs, tels que la peur, l'angoisse et l'effort – et chez l'homme, il atteint à nouveau son apogée dans la conscience et la liberté. C'est alors qu'apparaît la possibilité de la responsabilité dans le monde. » Cf. « Das Prinzip des Selbstbejahung der Natur » (« Les perspectives éthiques doivent être complétées d'une nouvelle dimension », entretien réalisé par Dammachke M., Gronke H. et Schulte C., *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1^{er} cahier, 1993, dans EPN, p. 51 [31]), cité par M-G. Pinsart, *Hans Jonas et la liberté*, op. cit., p. 146-147.

comme tel »²⁴⁹. Jonas s'approprie donc la question leibnizienne « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » qu'il reformule de la sorte : « pourquoi quelque chose doit être de préférence au rien ? »²⁵⁰, qui l'amène à considérer que « la nature cultive des valeurs puisqu'elle cultive des fins et que donc elle est tout sauf libre de valeurs »²⁵¹. « La liberté humaine et la teneur en valeur de l'être »²⁵² sont donc les deux pôles ontologiques entre lesquels se tient la responsabilité. Ce qui explique d'ailleurs pourquoi le dernier mot de l'éthique jonassienne s'adresse au seul étant capable de responsabilité en ces termes ci : « agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »²⁵³.

Voilà donc l'essentiel de la question de la liberté chez Jonas. Et sauf exception, le débat dont il est question avec les penseurs modernes de la liberté, autant que les neurosciences, oscille entre la liberté métabolique aboutissant à la défense du libre-arbitre chez l'homme et l'exercice de cette liberté qui conduit à la liberté éthique.

3.2 Jonas et les penseurs modernes de la liberté : Spinoza et Kant

3.2.1 Le rapport de Jonas à Spinoza sur la question de la liberté

L'exclusivité de la liberté métabolique et la liberté éthique dans le dialogue de Jonas avec les modernes et les neurosciences sur la question psychophysique éclaire davantage le rapport critique de ce dernier avec ses interlocuteurs. Danielle Lories a fait remarquer dans un texte²⁵⁴ récent que le grand absent dans *Le phénomène de la vie* de Jonas, est Kant, soulignant ainsi l'absence d'un réel débat frontal avec l'auteur des Lumières. Mais s'il est donné de remarquer des dialogues sporadiques avec Kant dans ledit ouvrage, ne serait-ce que parfois de façon allusive ou générale sur certaines questions, ce constat peut s'étendre aussi à Spinoza. Jonas ne pose pas non plus avec ce dernier un réel débat, à l'exception de l'article de 1965²⁵⁵ repris dans *Philosophical Essays*. Certes il y a de façon générale un débat sur les thèmes majeurs tels que le vivant et la question psychophysique. Dans *Phenomenon of Life* par exemple, les

²⁴⁹ Hans Jonas, *Principe responsabilité*, op. cit., p. 117.

²⁵⁰ Hans Jonas, *Principe responsabilité*, op. cit., p. 76.

²⁵¹ Hans Jonas, *Principe responsabilité*, op. cit., p. 113.

²⁵² Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., p. 81.

²⁵³ Hans Jonas, *Principe responsabilité*, op. cit., p. 30.

²⁵⁴ Danielle Lories, « Le phénomène de la vie de Jonas : l'absence insistante de Kant », in *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI, 2, 2010, p. 240-261.

²⁵⁵ Hans Jonas, "Spinoza and the Theory of Organism" *Journal of the History of Philosophy*, vol. 3, 1965. p. 43-57.

références à Spinoza illustrent assez bien ce rapport dialectique où parfois, l'accent est mis sur un manque à gagner ou bien sur un avantage du modèle spinoziste. On pourrait évoquer l'opposition de Spinoza au modèle psychophysique dualiste cartésien, sa défense d'un principe de continuité qualitative qui va être au cœur de la théorie de l'évolution et bien entendu l'objet de l'article de 1965 qui est la qualité du modèle spinoziste du vivant que Jonas juge en avance sur son époque. Henri Atlan dira d'ailleurs de Jonas, à partir de ce rapport à l'œuvre de Spinoza sur les organismes vivant, que :

Jonas est le premier philosophe du XXe siècle à s'être intéressé à la biologie moderne, physico-chimique et moléculaire, dès les années soixante. Dans le cadre de son travail, il a eu le mérite de reconnaître cet aspect des quelques pages de l'*Ethique* (entre les propositions 13 et 14 de la deuxième partie) que l'on appelle traditionnellement la « physique » de Spinoza. Il a reconnu à juste titre, plutôt qu'une théorie du mouvement, qui était l'objet de la physique du XVIIe siècle, une théorie de l'organisme tout à fait en avance sur son temps, où c'est le métabolisme qui caractérise le mieux les corps composés particuliers que sont les corps vivants²⁵⁶.

On pourrait donc parler d'une dette jonassienne vis-à-vis de Spinoza, une influence à tout le moins, que Nathalie Frogneux résume assez bien.

Selon Jonas, les quatre acquis spinozistes les plus pertinents et féconds pour une philosophie de l'organisme, qui deviendront pour ainsi dire quatre axiomes de sa propre philosophie du vivant, sont la corrélation entre l'âme et le corps, la définition de l'individu par la forme, le *conatus*, une échelle continue d'organisation composée d'une infinité de degrés et la dimension essentiellement dialectique de l'individu par rapport à une extériorité²⁵⁷.

Cet emprunt théorique n'empêche pas non plus une prise de distance de Jonas par rapport au philosophe hollandais. Le rejet du libre-arbitre par Spinoza en est la cause. « Alors qu'il a bien montré en quoi Spinoza avait une conception moderne de l'organisme, bien avant celle de Descartes, il conclut que le spinozisme ne peut pas être accepté comme le fondement à une philosophie de la biologie actuelle, pour la raison qu'il nie la réalité du libre-arbitre »²⁵⁸. En effet, ce dernier considère la liberté comme une illusion qui se nourrit de notre ignorance des véritables causes à l'origine de la volonté.

J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature ; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. (...) Vous le voyez bien, je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité. [...] Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent²⁵⁹.

Mais déjà, par rapport à la théorie de l'organisme, Jonas s'oppose²⁶⁰ à Spinoza du fait que ce dernier ne fait pas de distinction entre l'inerte et le vivant. On remarquera par ailleurs que la

²⁵⁶ Henri Atlan, *Les étincelles de hasard, Tome 2. Athéisme de l'écriture*, Ed du Seuil, 2003, p. 207.

²⁵⁷ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 142.

²⁵⁸ Henri Atlan *Les étincelles de hasard*, op. cit., p. 208.

²⁵⁹ Spinoza, extrait de *Correspondance*, Spinoza à G.H. Schuller. Lettre 58.

²⁶⁰ On retrouve dans l'étude de Nathalie Frogneux, les principaux points de désaccords qui marquent la distance de Jonas par rapport à la théorie de l'organisme de Spinoza. Il s'agit de trois points essentiels. Jonas conteste

compréhension de Spinoza est un débat toujours actuel qui ne met pas d'accord tous ses commentateurs. Beaucoup de neuroscientifiques, selon Chantal Jaquet²⁶¹, depuis quelques années, se réclament de Spinoza sans vraiment l'avoir compris. Jonas aurait une lecture non spinoziste de l'œuvre de Spinoza. Atlan²⁶² par exemple est à l'origine d'une critique acerbe contre « le saut curieux »²⁶³, signe d'un néovitalisme, qui permet à Jonas de voir dans le vivant une liberté organique en opposant un argument moral et métaphysique à une théorie physique ou biophysique qui caractérise les organismes. Quoi qu'il en soit, le principe liberté de Jonas viendra brouiller dans des ouvrages comme *Organismus und Freiheit* et *Le Principe responsabilité*, la ligne de partage entre l'inerte et le vivant dont la liberté était le référentiel.

3.2.2 Jonas et Kant

Dans son étude synoptique sur l'œuvre de Jonas, Marie-Geneviève Pinsart disait que :

Le rapport de l'éthique jonassienne à celle de Kant a fait couler beaucoup d'encre aux couleurs souvent contrastées. A une extrémité du spectre, J.-Y. Goffi affirme qu'« on peut difficilement imaginer une approche moins kantienne des problèmes que celles de H. Jonas » tandis qu'à l'autre extrémité, A.-M. Roviello estime que Jonas lui paraît « mettre en pratique de la manière la plus rigoureuse et la plus profonde les principes kantien fondamentaux »²⁶⁴.

Bien sûr, la question dont il s'agit dans ce cas précis ne se résume pas au problème de la liberté même si l'éthique a un rapport relationnel avec cette dernière. Il s'agit plutôt, à partir de cette situation contrastée, de mettre l'accent sur la difficulté à démontrer totalement là où se trouve la ligne de démarcation entre les deux auteurs sur les thématiques qui leur sont communes en l'occurrence l'éthique et la liberté. Malgré l'articulation de l'éthique nouvelle qui se démarque de Kant à partir de la prise en compte des générations futures et des différentes formes de responsabilités, le côté pratique de cette éthique dans la biotechnologie par exemple ne cristallise pas moins la dimension de la personne propre à l'éthique kantienne. En ce sens, le Jonas de la bioéthique reste résolument kantien en ce qui concerne le respect de la personne et de l'image de l'homme. Mais toujours est-il que l'intérêt de ce dialogue est moins l'éthique que la liberté, et le type de liberté qui est au cœur du débat avec Kant est

l'axiome cartésien de l'absence totale d'interaction entre le corps et l'âme, le panthéisme spinoziste qui ne fait pas de différence entre le bien et le mal, toutes les choses étant de l'ordre de la nécessité, et enfin la suppression de la distance entre le vivant et le non-vivant. Cf. Nathalie Frogneux, *Hans Jonas où la vie dans le monde*, op. cit., p. 144-145.

²⁶¹ Chantal Jaquet, Pascal Severac, Ariel Suhamy, *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et des usages actuels*, Paris, Herman, 2009.

²⁶² Pour de plus amples informations sur la critique d'Atlan à l'endroit de Jonas, voir Henri Atlan, *Les étincelles de hasard*, op. cit., p. 208-209.

²⁶³ Henri Atlan, *Les étincelles de hasard*, op. cit., p. 208.

²⁶⁴ Marie-Geneviève Pinsart, *Jonas et la liberté*, op. cit ; p. 154.

assez précis. Il s'agit bien entendu de la liberté organique, qui, par palier successif, arrive au libre-arbitre chez l'homme, et dont l'exercice structure le débat éthique.

En somme, il s'agit dans le cas d'espèce du problème psychophysique de se positionner sur la question d'une éventuelle puissance de la subjectivité dans le monde, ou si au contraire, « nous ne serions que des marionnettes de la causalité dans le monde »²⁶⁵. La position de Jonas est assez claire et s'oppose fatalement à la solution antinomique de Kant sur l'existence de la liberté. C'est dans les premières lignes de *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* que se précise cette prise de position dont l'ouvrage *Le Phénomène de la vie* n'est pas moins impliqué²⁶⁶.

Le spectre de la question psychophysique continue de hanter le sommeil tant de la philosophie que des sciences naturelles. Comme le disait un Kant renonçant, la raison ne peut pas laisser ce problème de côté ; cependant (contrairement à Kant), elle ne peut pas non plus se contenter d'une simple antinomie. Peut-être n'est-ce pas non plus nécessaire. [...] Il ne faut surtout pas en rester là²⁶⁷.

Cependant, l'antinomie kantienne est loin d'être désuète, puisque loin de révéler une posture théorique qui serait seulement une hypothèse, cette situation reflète les limites de l'entendement humain en tant que tel et délimite ce qui est de l'ordre du connaissable. Il reste donc à questionner l'antinomie de la liberté kantienne par rapport aux référentiels de la liberté jonassienne et interroger à partir de là, s'il est possible de braver l'interdiction kantienne sur l'incapacité de la raison théorique à résoudre ce problème.

3.2.3 La troisième antinomie kantienne

Au 18^e siècle, en plein essor du matérialisme, Kant pose la question de la liberté humaine et assume le déterminisme strict et les lois du mouvement newtonien tout en essayant de marquer la différence anthropologique. Kant démontre qu'il n'y a aucune raison qui affecte la prise en compte des actions humaines dans le paradigme de la causalité déterministe. Toute action a une empreinte temporelle, déterminée par une cause elle aussi temporelle. Le monde phénoménal, qui est celui où se déroule l'expérience, est le domaine de la pure nécessité,

²⁶⁵ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 34.

²⁶⁶ La question de la liberté étant liée à la conception d'un monde déterministe dont tout est donné et régi par les lois de la causalité, les textes du *Phenomenon of life*, en l'occurrence le premier texte dans lequel Jonas critique le concept de causalité tel qu'hérité de Hume et de Kant, participent au débat avec Kant sur la question de la liberté. Là, précisément, avant le texte PIS, Jonas tranche avec le concept de causalité stricte qui serait à l'origine de la réception kantienne de la causalité déterminisme. La causalité n'est donc pas une base à priori de l'expérience, mais déjà l'expérience fondamentale de base elle-même. Elle ne rend pas compte de l'effort corporel à partir duquel la causalité s'éprouve elle-même comme l'expérience fondamentale du corps propre au tout de la réalité.

²⁶⁷ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* op. cit., p. 32-34.

soumis au temps et à la causalité. Tout ce qui s'y passe est déterminé par l'état précédent et soumis aux lois de la causalité. Vu sous cet angle, il semble que l'homme, corps avant tout, ne puisse se soustraire aux lois de la causalité déterministe. Mais en même temps, il y avait un autre constat kantien qui semblait laisser une possibilité pour la liberté au sein de la nature humaine. Kant explique que : « l'homme, qui par ailleurs ne connaît toute la nature que par les sens, se connaît lui-même par simple aperception, et cela, à la vérité, en des actions et déterminations internes qu'il ne peut mettre au compte de l'impression des sens »²⁶⁸. Il y aurait donc quelque chose qui s'affranchirait des conditions *a priori* de l'expérience : la liberté, une liberté que Kant définit comme étant « la faculté de commencer par soi-même un événement »²⁶⁹. Cette liberté implique donc logiquement un lieu d'où elle s'origine. Nous sommes donc confrontés à un dualisme que Kant exprime par la distinction entre la causalité libre et la causalité déterministe. Le dualisme de la liberté, tel que défini, est en porte-à-faux avec la théorie de la connaissance dans laquelle le rapport à la vérité est non seulement le fait du sujet, mais aussi ne peut dépasser les limites du sensible. La question de la liberté suscite donc un problème, un paradoxe ou une antinomie que Kant résout en restant fidèle à la théorie de la connaissance. Les termes de cette antinomie se posent en deux affirmations s'invalidant entre elles. La thèse stipulant que « la causalité selon les lois de la nature n'est pas la seule dont puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est donc nécessaire d'admettre une causalité libre pour l'explication de ces phénomènes »²⁷⁰. L'antithèse, qui pour sa part, se résume dans les termes suivants : « il n'y a pas de liberté, mais tout arrive dans le monde uniquement suivant les lois de la nature »²⁷¹.

Kant va démontrer les limites de ces deux affirmations, la première entraînant une rupture dans la chaîne causale, puisqu'il y aurait une causalité non causée pour expliquer la liberté, et la seconde affirmation elle, objet d'une contradiction performative²⁷². En clair, Kant reconnaît que la pensée se trouve face à une situation indécidable. La question de la liberté pour ne pas

²⁶⁸ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Presse Universitaire de France, 1944, p. 401.

²⁶⁹ Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute Métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, 1986, p. 121, Pléiade, t. II, p. 126.

²⁷⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, *op. cit.*, p. 348.

²⁷¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, *op. cit.*, p. 349.

²⁷² Kant démontre que cette thèse se contredit dans le sens où si tout arrive suivant les simples lois de la nature, il n'y a toujours qu'un commencement subalterne, mais jamais un premier commencement, et par conséquent, en général, aucune intégralité de la série du côté des causes dérivant les unes des autres. (...) Donc, cette proposition que toute causalité n'est possible que suivant les lois de la nature, se contredit elle-même dans sa généralité illimitée, et cette causalité ne peut conséquemment pas être admise comme la seule.

déborder le contexte phénoménal, respecte le cadre de l'espace et du temps, les formes *a priori* de l'expérience, ce qui conduit à refuser à l'esprit humain la capacité cognitive de savoir si la liberté existe ou pas. L'affirmation comme l'infirmité de la liberté n'est pas du domaine de la raison théorique, et la nécessité d'affirmer la liberté est une exigence de la raison pratique. La connaissance est donc incapable d'affirmer l'effectivité de la liberté humaine et la question est renvoyée dans le domaine de la morale. A ce niveau, la liberté transcendante se justifie par la distinction entre le phénomène, la réalité sensible et le noumène : « la chose en soi ». Le monde phénoménal est ce qui est donné au domaine de l'expérience, sans toutefois manifester la plénitude de la réalité. Derrière le phénomène se trouverait le noumène ou la « chose en soi », le lieu d'où la liberté tirerait sa genèse. Cette polarisation de la réalité, ou ces rives entre lesquelles l'homme se meut, s'exprime donc dans la pensée kantienne de la manière suivante :

En tant que phénomène, l'homme est doué d'un caractère empirique qui le soumet, comme tous les autres êtres, à la nécessité des lois de la nature. Mais rien n'interdit d'attribuer également à l'homme, considéré cette fois-ci comme noumène, une causalité inconditionnée, située dans son caractère intelligible, affranchi quant à lui des conditions de l'expérience²⁷³.

La construction argumentative de Kant a le mérite de signifier le caractère indécidable de la question, et surtout l'incapacité de la raison théorique à se prononcer sur le sujet. Au-delà du constat de cette dualité, il y a aussi la reconnaissance des limites de l'organe de la cognition : la raison, qui ne peut structurer un au-delà possible de cette question. Non pas que la liberté n'existe pas, mais que vu les limites de notre entendement, on ne pourrait pas se prononcer en tant que tel. Voilà donc de manière très succincte, la question de l'antinomie de la liberté telle qu'exprimée par Kant.

3.2.4 Du refus de l'antinomie de la liberté kantienne

L'opposition de Jonas à Kant est intelligible quand on confronte l'antinomie de la liberté à la typologie de la liberté chez Jonas, en l'occurrence la liberté organique. L'intérêt de Jonas à ne pas recourir à la solution de l'antinomie en posant la liberté à deux niveaux se comprend assez bien à la lumière de cette liberté incarnée qui n'a pas besoin de la présupposition d'arrière-monde pour s'affirmer. On peut présumer déjà un naturalisme de l'esprit qui s'oppose à une liberté, exigence de la raison pratique, qui, en dernier recours, peut être lue aussi comme une construction de l'esprit, donc plus idéaliste et non participant d'un réalisme ontologique de la

²⁷³ Christophe Bouton, *Temps et liberté*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, p. 84.

liberté. Du point de vue de la liberté éthique, une certaine logique liée à la parution de *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ? pourrait porter à croire que le refus de l'antinomie kantienne par Jonas ne servirait au final qu'à renforcer la responsabilité de l'homme dans son anthropologie. Ledit texte étant prévu au départ à apparaître dans *Le Principe responsabilité*. Mais quand on s'intéresse de près à la philosophie kantienne et son intérêt pour la raison pratique, on en vient à douter de la pertinence d'une telle intuition. Si la transformation de l'agir humain empêche, pour reprendre Jonas, l'efficacité de l'éthique kantienne dans la civilisation technologique, on ne peut évacuer du déontologisme kantien l'idée de responsabilité. Ce qui revient à expliquer la prise de distance de Jonas essentiellement par rapport au réalisme ontologique de l'esprit dont le vivant est l'expression par excellence. Cependant, étant donné que l'opposition à Kant est beaucoup plus dans l'affirmation du libre-arbitre que dans l'affirmation de la liberté organique, il nous semble opportun d'expliquer la position jonassienne en associant la nécessité de l'incarnation de l'esprit au cœur du vivant et la responsabilité qui incombe à l'exercice du libre-arbitre.

Il y a un fait majeur dans le rapport de Kant à la liberté qui est la question de la causalité, héritée du déterminisme classique avec les lois physiques du mouvement. C'est d'ailleurs cette incidence de la causalité sur le cours du monde qui explique la position kantienne d'une survivance des phénomènes par les seules lois de la nature dans la formulation de l'antinomie de la liberté. Mais en ce qui concerne le problème psychophysique, la pensée kantienne, selon la lecture qu'en fait Jonas, renverrait au modèle de la causalité humienne. Celle-ci se réduit à des séquences de contenus extérieurs et indifférents les uns aux autres que le sujet construisant le monde associe entre eux. Hume a montré, souligne Jonas, et c'est une conception partagée par Kant, que l'« action causale » ne se trouve pas parmi les contenus de la perception sensorielle. Or, en réalité, cette explication « de la naissance bâtarde de cette action causale à partir de liaisons non contrôlées (d'actions mutuelles) entre nos idées ne résiste pas à l'examen »²⁷⁴. Les deux penseurs oublient le corps. Or selon la phénoménologie jonassienne du vivant, l'ipséité constitutive du vivant renvoie à une expérience de soi qui est donnée à travers le corps et l'effort.

En effet, sans le corps par lequel nous sommes nous-mêmes une partie réelle du monde et par lequel nous expérimentons la nature de la force et de l'action dans leur exercice même, notre savoir, un savoir simplement « aperceptif », contemplatif – du monde (en ce cas vraiment un « monde extérieur » sans réel passage de moi à lui) se réduirait réellement au modèle humien, c'est-à-dire à des séquences de contenus extérieurs et indifférents les uns aux autres, eu égard auxquelles ne pourrait pas naître le soupçon d'une connexion interne, d'aucune relation autre que les relations

²⁷⁴ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 37.

spatio-temporelles, ni la moindre justification pour en faire le postulat. La causalité devient ici une fiction – sur une base psychologique laissée elle-même sans fondement²⁷⁵.

Il apparaît dès lors que le concept de causalité déterministe est resté enfermé dans la conscience pure sans se soucier de son attache corporelle, alors que seule, « la vie corporelle concrète, dans l'interaction effective de ses facultés qui s'éprouvent elles-mêmes entretiennent avec le monde, qui peut être la source de l'idée de force et ainsi de celle de cause »²⁷⁶.

Pour ce qu'il en est de la défense du libre-arbitre, car la liberté organique n'est qu'une liberté inchoative qui s'accroît pour aboutir au libre-arbitre chez l'homme, la chronologie des textes de Jonas peut s'avérer être un élément de réponse à son refus de l'antinomie de la liberté kantienne. Il semble qu'il y ait une unité de pensée qui rende solidaires les thématiques entre elles, de la biologie philosophique à l'éthique. Dans *Le Principe responsabilité*, Jonas déplore la perte de l'influence qu'avaient sur le sens moral des hommes, les instituant métasociaux comme la religion et la métaphysique. Marie-Geneviève Pinsart dira d'ailleurs que dans cet ouvrage, « la déploration de la religion absente et de ses guides moraux résonne comme une mélodie lancinante »²⁷⁷. Et en fin de compte, c'est la métaphysique déjà si souvent déclarée morte – tant il vaut mieux se laisser guider par elle vers une nouvelle défaite que de ne plus entendre son chant²⁷⁸ – qui constitue le socle d'une éthique reposant sur une transcendance qui rappelle à l'homme le devoir inconditionnel de sa propre pérennité. L'hypothèse spéculative pour expliquer une opposition à Jonas en ce qui concerne l'affirmation du libre-arbitre se base sur l'air du temps dans la civilisation technologique et l'urgence d'une éthique du futur. Cet air du temps technologique se renforce d'un autre malaise ; le relativisme moral, dénoncé dans un texte comme « Gnose, existentialisme et nihilisme » qui interdirait selon nous, à Jonas, de fonder la liberté sur une valeur anthropocentrique. Dans un contexte déjà miné par le relativisme moral et le nihilisme, ancrer l'exigence éthique sur la seule valeur humaine ne pourrait jamais lui conférer la portée universelle souhaitée, surtout si le moi moderne nourrit déjà un sentiment de dérégulation par rapport au monde, et que son agir se déploie en dehors des contraintes que lui impose son ancrage naturel. En restant donc en phase avec une antinomie de la liberté kantienne qui légitimerait la liberté seulement au niveau de la raison pratique, – elle-même construction anthropomorphique – sans défendre

²⁷⁵ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 33.

²⁷⁶ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 32.

²⁷⁷ Marie-Geneviève Pinsart, *Jonas et la liberté*, op. cit., p. 142.

²⁷⁸ Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., p. 75.

son réalisme ontologique, il est évident que Jonas fonderait son éthique sur la base de ce qui pourrait la ruiner.

3.3 Bilan prospectif

Comme on a pu s'en rendre compte, il existe une typologie de la liberté chez Jonas qui convoque plusieurs dimensions : la dimension théologique ou la liberté originaire, la liberté organique, le libre-arbitre dont l'exercice conduit à la liberté éthique et le principe liberté. Malgré la possibilité de l'enchâssement de ces différentes formes de liberté en commençant par la théologie spéculative du mythe d'un dieu créateur, il est possible de dialoguer avec les sciences en restant dans le registre de la liberté organique et de la liberté éthique. Si l'opposition de Jonas à Spinoza reste intelligible pour ce qui est du refus du libre-arbitre, la position de Jonas par rapport à Kant reste problématique. Malgré un réalisme ontologique de l'esprit qui replace ce dernier dans la nature via l'organisme vivant, l'antinomie de la liberté telle que Kant l'a définie reste fidèle à une forme d'*ignorabimus* liée à l'entendement humain. D'ailleurs, de manière plus radicale, la question du libre-arbitre est de nos jours l'objet de positions plus radicales où c'est la veine spinoziste qui domine, en témoigne le récent ouvrage²⁷⁹ d'Henri Atlan, où la possibilité du libre-arbitre est solidement réfutée. Toutefois, il y a aussi d'un autre côté d'autres veines de pensée qui vont dans le sens d'un réalisme ontologique de l'esprit en remplaçant l'esprit dans la nature et en défendant la liberté, si marginale cette option soit-elle. C'est la raison pour laquelle s'agissant du rapport de Jonas à l'antinomie kantienne de la liberté, il est plus prudent de parler d'une réinterprétation de la liberté plutôt que d'une rupture. Ce tournant est le fait de la biologie philosophique et de la naturalisation de l'esprit. Ce dernier versant seulement repensé à neuf dans la seconde moitié du siècle passé avec des auteurs comme Merleau-Ponty²⁸⁰ dans le monde francophone et Hans Jonas entre autres dans la philosophie continentale²⁸¹. Même si Hottois²⁸² trouve que Jonas

²⁷⁹ Henri Atlan, *L'homme post-génomique ou qu'est-ce que l'auto-organisation ?* Paris, Odile Jacob, 2011.

²⁸⁰ « L'abandon où est tombée la philosophie de la nature enveloppe une certaine conception de l'esprit, de l'histoire et de l'homme. C'est la permission qu'on se donne de les faire apparaître comme pure négativité. Inversement, en revenant à la philosophie de la nature, on ne se détourne qu'en apparence de ces problèmes prépondérants, on cherche à en préparer une solution qui ne soit pas immatérialiste. Tout naturalisme mis à part, une ontologie qui passerait sous silence la nature s'enferme dans l'incorporel et donne, pour cette même raison, une image fantastique de l'homme, de l'esprit et de l'histoire ». Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Résumé de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 91.

²⁸¹ « Ainsi – dans mon expérience allemande –, l'adepte de la philosophie était dispensé de prendre une quelconque connaissance de l'évolution des sciences physiques. C'est seulement dans le monde anglo-saxon, où me conduisit l'émigration, que je rencontrai chez les philosophes un vif intérêt pour les sciences de la nature, et pour l'intégration de leurs résultats dans les disciplines humaines... », in Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., p. 42-43. Cette occultation de la philosophie de la nature, l'auteur en parle comme d'une fêlure, ou d'une

assume mal sa phénoménologie du vivant, il n'en demeure pas moins vrai que la fondation de sa liberté n'est pas que métaphysique. Et cette fois, même si la théorie scientifique a parfois des allures spéculatives, le champ théorique de la biologie²⁸³ vient donner raison à Jonas. Les neurosciences, certaines veines à tout le moins, apparaissent dans le même registre en s'appuyant sur des expériences empiriques. C'est à cet espace de pensée ouvert au cœur des sciences²⁸⁴ elles-mêmes que vont être confrontés, non plus seulement les livres *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, mais aussi ceux de la biologie philosophique et de l'anthropologie philosophique de Jonas.

pièce maîtresse dont l'absence était un gros handicap pour la philosophie elle-même. « Ce qui prédominait partout dans la philosophie universitaire, c'était l'intérêt pour la théorie de la connaissance. Cette discipline en tant que telle était presque identique à la « théorie de la conscience cognitive », par exemple dans les différentes variantes du néokantisme. On avait depuis longtemps renoncé à une philosophie de la *nature*, en reculant devant le pouvoir des sciences de la nature », in Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., p. 25. D'autres ouvrages comme Hans Jonas, « La science comme vécu personnel », traduit de l'allemand par Robert Brisart in *Etudes phénoménologiques*, 8 (1988), p. 9-32., en parlent.

²⁸² Gilbert Hottois. « Le néo-finalisme dans la philosophie de Hans Jonas », in Hans Jonas, *Nature et responsabilité*, Paris, Vrin. pp. 33-35.

²⁸³ Nous voulons ici souligner que la place de plus en plus centrale de la biologie dans la vision de notre humanité ou de l'anthropologie n'est plus le fait d'« individualités pensantes » selon l'expression de P-L Assoun, comme Jonas dont l'intuition est en avance sur leur temps. L'impact des sciences du vivant sur la science et la culture est un fait aujourd'hui admis au point que l'on parle de la biologie comme le paradigme du savoir de notre temps, et que l'on se demande si elle ne s'impose pas comme une idéologie. Cf. l'introduction de *Biologie moderne et vision de l'humanité*, Bruxelles, De Boeck Université, 2004.

²⁸⁴ C'est aussi à partir d'une question issue des sciences, la conscience comme épiphénomène du cerveau, que s'élaborent les questions de Jonas.

DEUXIEME PARTIE : LA BIOLOGIE COMME PARADIGME DE LA QUESTION PSYCHOPHYSIQUE DANS LES NEUROSCIENCES. APPROCHES EPISTEMOLOGIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE

Chapitre 4 : La biologie au cœur de la question psychophysique dans les neurosciences

Dans cette seconde partie de notre analyse, nous allons exposer comment le facteur biologique, c'est-à-dire la dimension organique du vivant, en vient à s'imposer comme cadre explicatif incontournable contre les théories du cognitivisme computationnel et replacer l'esprit dans la nature, dans le vivant. Cet aspect de la question éclaire à la fois le processus du déclin du réductionnisme et la théorie de la sélection des groupes neuronaux d'Edelman.

4.1 Contexte général

Il est grand temps d'envisager une autre façon de voir les phénomènes mentaux, de bâtir un modèle neuroscientifique de l'esprit. Si celui que je propose ici est nouveau, c'est parce qu'il se fonde sans aucun remords sur la physique et la biologie²⁸⁵.

Les neurosciences désignent l'ensemble de toutes les disciplines des sciences intervenant dans l'étude de l'anatomie, le fonctionnement et les fonctions du système nerveux. C'est donc avant tout, non pas un domaine de recherche exclusivement limité à la médecine et la biologie, mais plutôt un ensemble de disciplines dont la chimie, la psychologie, l'informatique, la physique et même la philosophie, qui fait des neurosciences le domaine majeur par excellence dans le questionnement contemporain du *Mind-body Problem*. En considérant ces multiples entrées de champs disciplinaires caractérisées par « un large spectre de méthodologies »²⁸⁶, le choix de la biologie comme champ heuristique demande à être explicité. Il faut d'abord lever ici toute ambiguïté par rapport au concept de biologie qui renvoie à la science des organismes sans s'intéresser aux subdivisions traditionnelles que sont la molécule, la cellule, l'organisme et la population, le but étant de mettre l'accent sur le revirement qui est le désintéret des méthodes computationnelles pour s'intéresser au vivant lui-même dans l'étude de l'esprit. Et il y a au moins deux raisons qui vont dans le sens de cet intérêt pour la science du vivant, la première, la raison principale, renvoie au fait que toutes les disciplines sollicitées dans les neurosciences n'ont pas la biologie en partage alors que la

²⁸⁵ Gérald Edelman, *Biologie de la conscience*, op.cit., p.227.

²⁸⁶ L'expression est de Bernard Feltz. Voir l'ouvrage collectif : M. Delsol, B. Feltz et M. C. Groessens, dir. De pub., *Intelligence animale, intelligence humaine*, Paris, Vrin, 2008, p. 7-40.

question de l'esprit est fondamentalement liée au vivant. La deuxième raison, beaucoup plus liée à l'histoire du débat psychophysique est qu'au-delà de la méthodologie des sciences – qui leur est spécifique et les distingue de la philosophie par un ensemble de critères dont l'expérimentation est l'asymptote –, aucune approche de la question psychophysique, fût-elle scientifique, ne saurait se faire sans dialoguer soit avec le dualisme des substances dont Descartes est le père, ou avec le monisme et ses variantes qui vont du parallélisme spinoziste aux monismes radicaux comme le matérialisme éliminativiste. Et si les courants matérialistes, voire réductionnistes ont le corps en partage, une fois encore, la biologie s'impose comme domaine de recherche incontournable. Puisque cette discipline semble constituer le noyau d'une approche nouvelle, il s'agit donc de montrer de façon globale pourquoi la biologie, et comment la constellation des disciplines contribuant aux neurosciences en général, dans leur procès, est parvenue à faire de la biologie, la matrice disciplinaire par excellence dont les théories quelles qu'elles soient, ne sauraient plus désormais se désolidariser si elles ont la prétention de lever le voile sur le problème de la conscience et de la liberté.

L'une des pistes explicatives les plus implicites est que la question psychophysique depuis l'époque moderne ne s'est jamais développée en restant en retrait du matériau biologique. Il est question du *Mind-Body Problem* et il est inutile en ce sens de rappeler que le « *Body* » lui au moins renvoie à la corporéité et que cette dernière est au fondement du biologique, même si le *Mind* reste flou, prêtant le flanc à une substance désincarnée chez Descartes dans la problématique philosophique moderne. Même avec ce dernier qui inaugure le dualisme psychophysique, c'est la glande pinéale, organe biologique, qui avait servi de lieu de localisation corporelle de l'âme. De manière générale donc, la biologie a toujours été présente dans le débat psychophysique, soit en filigrane, soit théoriquement éludée. Dès la Renaissance déjà, la science empreinte d'alchimie regardait l'anatomie humaine du point de vue des fluides, ces fluides n'étant en fin de compte que les différents états de la matière, cette dernière étant pensée ici d'un point de vue organique. Même avec la genèse de la pensée moderne, qui voit Descartes définir le paradigme dualiste de la question psychophysique, la biologie n'est pas moins restée dans l'approche de la question psychophysique. *Les passions de l'âme* en sont d'ailleurs à ce titre un ouvrage témoin, où à part la glande pinéale qui fait office de commutateur entre les deux substances que sont la matière et la pensée, Descartes a dressé la dynamique des fluides corporels. Cependant elle n'a jamais été autant systématisée avant les deux dernières décennies du 20^e siècle. Il est arrivé qu'elle tienne une place non négligeable sans être vraiment mise en avant comme c'est le cas depuis que la majorité des

penseurs soit resté sceptique par rapport aux résultats du cognitivisme²⁸⁷. C'est en ce sens que la biologie dans le débat contemporain est paradigmatique.

On comprend donc aisément que la biologie ne s'est pas imposée par le seul fait de la corporéité comme condition de possibilité de l'esprit, mais pour d'autres raisons qui sont liées à la logique des sciences elles-mêmes d'un point de vue fondationnel. Et pour s'en rendre compte, il est important de voir les erreurs qu'elle vient combler depuis la victoire du monisme matérialiste, ou mieux, les manquements des théories anciennes qu'elle éclaire, nommément le cognitivisme et ses avatars théoriques. S'il faut déjà considérer la naturalisation de l'esprit et l'histoire récente des neurosciences du point de vue de l'approche ascendante (*bottom-up*) c'est-à-dire l'étude des briques des bases du système nerveux pour essayer de reconstituer le fonctionnement, ou son pendant, l'approche descendante (*top-down*), qui étudie les manifestations externes du fonctionnement du système nerveux, son organisation et son fonctionnement, on ne peut que subodorer la remise en question des limites imposées par les premières tentatives d'approche de l'organisation cérébrale. Le rôle central de la biologie dans le débat contemporain tient donc en une raison majeure : l'impasse du cognitivisme dans l'histoire et l'architecture des neurosciences, avec en toile de fond, l'échec des approches comme la cybernétique²⁸⁸ et le fonctionnalisme²⁸⁹ dans l'étude de la conscience.

²⁸⁷ Le cognitivisme est né dans le courant des années 1950 en réaction aux thèses du behaviorisme de Watson. C'est l'association de plusieurs disciplines dont l'informatique, la psychologie, la linguistique, la cybernétique et l'anthropologie qui se sont réunies afin d'étudier la genèse du fonctionnement du cerveau et ces manifestations psychiques. L'approche privilégiée ici dont le concept de cognition traduit le sens, est une question d'optique regardant le fonctionnement du cerveau en termes de processus et de produits, donc bien évidemment la structure qui va s'avérer être le problème délicat de cette approche. L'accent est mis sur les processus et les produits cognitifs que sont la mémoire, le langage et la perception. Les cognitivistes très branchés sur la cybernétique avec l'influence grandissante de l'informatique adoptent une vision computationnelle du cerveau. Penser c'est manipuler les symboles et la cognition consiste à manipuler les symboles comme le ferait un ordinateur. La réduction du cerveau à un ordinateur a son ancrage dans ce courant de pensée dont la critique est le résultat de l'avènement de la biologie comme paradigme essentiel.

²⁸⁸ Le fondateur de la cybernétique Norbert Wiener la définissait comme la science qui étudie exclusivement les communications et leurs régulations dans les systèmes naturels et artificiels, les machines et les êtres vivants. Pour lui, l'univers tout entier est accessible à la connaissance puisqu'il est entièrement composé de formes informationnelles. Ces formes informationnelles sont transparentes au regard. Nous pouvons dès lors les maîtriser et même les reproduire. Mais les travaux de Wiener ne constituent pas le seul fondement de cette science qui s'applique aux systèmes autorégulés. Les travaux de Bertrand Russell et Alfred Whitehead ont été décisifs dans la continuité de ce courant.

²⁸⁹ Le fonctionnalisme est une veine du cognitivisme. Il considère ou assimile plutôt l'esprit à une machine, l'ordinateur en particulier. Alan Mathison Turing (1912-1954) père des ordinateurs, concevait l'esprit comme une machine automatique à résoudre des problèmes. Dans ce courant de pensée, les états mentaux sont reconnus non pas dans leur spécificité anthropologique, mais comme un état fonctionnel, c'est-à-dire qui est relié causalement à d'autres états mentaux.

Si cette démarche telle qu'envisagée est révélatrice de l'historicité du paradigme biologique actuel, il faut d'emblée évoquer une des faiblesses majeures commune aux thèses psychophysiques réductionnistes. La question du réductionnisme est un débat méthodologique au cœur des sciences du vivant. En général, le réductionnisme renvoie à la simplification du complexe au simple, à la signification, l'interprétation ou la compréhension de la réalité constitutive de toutes choses, fussent-elles vivantes, aux principes fondamentaux et aux règles générales de la physique. La critique du vitalisme dans les sciences du vivant et l'identité constitutive des éléments essentiels entre la matière inerte et la matière organique a amené bon nombre de scientifiques à réduire le vivant à de la simple matière sans tenir compte de la complexité des échanges biochimiques qui finissent toujours par produire quelque chose qui échappe à l'addition de toutes les parties ou de l'efficacité des lois physiques connues. Mais l'épistémologie des sciences, en l'occurrence la philosophie des sciences du vivant remet en cause cette approche méthodologique rigide, qui, quand bien même elle reste valide en ce qui concerne l'identité entre matière inerte et matière organique, rate la spécificité du vivant. Dans le débat contemporain des sciences du vivant, on retrouve deux tendances majeures qui s'opposent: la position autonomiste et la position provincialiste. La première, représentée par le biologiste E. Mayr, défend la thèse de l'autonomie de la biologie par rapport à la physique, en s'appuyant sur l'idée d'un non-réductionnisme explicatif. Selon E. Mayr²⁹⁰, « les buts de la biologie et les méthodes appropriées pour les atteindre sont différents de ceux des autres sciences de la nature et la pratique biologique doit rester isolée de manières permanentes des méthodes et théories de la science physique ». La seconde position défendue par F. Crick considère la physique comme un fondement de certitude pour la biologie. Dans ce cas de figure, la biologie est scientifique dans le sens où elle se limite au seul paradigme physique pour appréhender l'organisme vivant. La même matière régissant toute réalité vivante comme non vivante, il n'est guère besoin d'approches spécifiques propres à la biologie. Le texte²⁹¹ de B. Feltz, ou l'ouvrage d'E. Mayr²⁹², *Histoire de la biologie. Diversité, évolution et hérédité*, sont riches en détails en ce qui concerne la problématique réductionniste. Le problème fondamental de la position provincialiste réside dans le fait de réduire l'homme à un agrégat d'atomes ou de molécules. Dans ce schéma, les propriétés mentales s'il en est, restent donc du pur domaine de la physique et ne font guère l'objet d'aucune autre tentative de lisibilité. A

²⁹⁰ E. Mayr, in *Création et Événement. Autour de Jean Ladrière. Centre International de Cerisy-la-Salle. Actes de La Décade Du 21 Au 31 Aout 1995*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, Editions Peeters, Louvain-Paris, 1996, p. 34.

²⁹¹ Bernard Feltz, *Le réductionnisme en biologie. Approches historique et épistémologique*, Revue philosophique de Louvain 93, 1995. p. 9-32.

²⁹² E. Mayr, *Histoire de la biologie. Diversité, évolution et hérédité*, Paris, Fayard, 1989.

l'inverse de l'approche provincialiste de la biologie, la thèse d'Edelman que nous étudions dans cette partie fait autorité dans le domaine d'une autonomie de la biologie :

La biologie telle que nous la connaissons est une science spécifique. Elle s'intéresse à des phénomènes qui se déroulent à l'intérieur d'une fourchette très étroite de températures (ou d'énergie) et de pression, et qui dépendent d'une chimie très particulière. Encore plus spécifique est le fait que la biologie soit historique. L'évolution est fondée sur une séquence historique *particulière* de sélections naturelles survenant au sein d'une population d'organismes diversifiés. En revanche pour formuler les lois générales de la physique, il n'est nul besoin de considérer ce genre de choses²⁹³.

Comme on peut s'en rendre compte, il s'agit d'un enjeu interprétatif sur un sujet assez complexe dont l'expérience relative individuelle semble défier l'ensemble des connaissances de la science. Cet enjeu explicatif du *Mind-Body Problem* par les sciences selon les lois de la seule physique expliquerait donc le triomphe du biologique qui de plus en plus semble porteur de spécificités difficilement cernables par les seules lois physiques. Suivons donc le procès interne de la question du réductionnisme scientifique dans les sciences du vivant qui ont promu la biologie aujourd'hui comme cadre explicatif incontournable de la conscience.

4.2 Chronique de l'incarnation de l'esprit : le processus du réductionnisme psychophysique

4.2.1 De la quête des composantes de la matière mentale du structuralisme au behaviorisme

L'histoire de la question psychophysique dans la pensée moderne s'articule autour d'une architecture séculaire, le dualisme du corps et de l'esprit. Et quand bien même les neurosciences contemporaines comptent une trentaine d'années d'évolution fulgurante qui peuvent être considérées comme une rupture, elles y sont historiquement rattachées, ne serait-ce que du point de vue de leur inscription dans la tradition moniste matérialiste. La question psychophysique dans la perspective moniste matérialiste, d'un point de vue strictement scientifique, commence avec le structuralisme de Wundt²⁹⁴ au 19^e siècle à la suite des travaux

²⁹³ G. M. Edelman, « postface critique », in *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 328.

²⁹⁴ Wundt, physiologue et philosophe, théorisa sur ses expériences en laboratoires et fit des découvertes qui donnèrent des bases solides aux fondations de la psychologie. Différemment de Fechner (Gustav Fechner 1801-1887) (Psychophysique) qui étudiait la relation entre la matière et l'esprit, son œuvre fut essentiellement de décrire le lien entre le cerveau, ses actions inconscientes fonctionnelles comme la respiration et la digestion, ses actions conscientes, les pensées, les idées et les sentiments subjectifs, la volonté et ce, en utilisant sensiblement les mêmes méthodes empiriques que Fechner. Il fit la distinction entre plusieurs variances de la psychologie et retira la notion métaphysique de l'ancienne psychologie pour travailler sur des expériences concrètes. Il identifia aussi le problème d'utiliser le mental pour faire une science de l'exploration du mental. Il y voyait un conflit qui faisait partie de la problématique de la psychologie. Il fit distinction entre l'objet et le sujet, l'objectif et le subjectif, la conception et la perception. Il faut bien savoir que ces bases qui nous semblent évidentes se devaient

de Fechner²⁹⁵. Il était question de trouver la structure des associations entre états mentaux pour en déduire les lois aussi générales que celui du monde matériel. L'approche de Wundt est la constitution de la psychologie à l'image de la physiologie. L'idée est d'étudier la conscience pour la décomposer dans ses éléments de bases via l'introspection. On pensait ainsi découvrir les éléments psychiques de la matière mentale comme on avait réduit l'eau à de l'oxygène et de l'hydrogène. Mais le défaut ou l'absence d'une falsifiabilité de l'introspection a vite débouté le structuralisme. Le problème dans ce schéma explicatif était l'absence d'impartialité dans la démarche cognitive, pour la simple raison que le moi humain n'est plus extérieur à l'objet étudié, ce qui empêche le structuralisme de Wundt de prétendre à une fondation absolue²⁹⁶. L'exemple le plus banal est le fait qu'aucune description scientifique ne peut faire comprendre à un tiers, ce qu'on ressent en percevant une couleur donnée, ni un sujet conscient partager l'expérience sensorielle liée à un événement avec un tiers, un problème jusqu'ici non résolu et présent, comme on s'en apercevra, au cœur de la question des *qualia*.

A l'encontre de cette approche de l'esprit initiée par Wundt, naquit le Behaviorisme²⁹⁷. Fondamentalement, le behaviorisme refuse l'introspection et recommande l'utilisation des méthodes des sciences de la nature pour fonder la psychologie scientifique. Cette dernière doit se limiter à l'étude des comportements élémentaires en se basant sur les *stimuli* et les réponses observables. Le behaviorisme veut étudier l'homme au même titre que les animaux et récuse la possibilité de toute influence génétique sur le comportement en privilégiant le facteur environnemental. Cet accent sur les facteurs extérieurs à l'expérience consciente est d'ailleurs l'une des trois variables de la théorie behavioriste : l'environnement qui stimule, l'organisme qui est stimulé et le comportement, fruit de l'organisme stimulé. Mais malgré une conscience accrue de l'organisme dans cette approche scientifique de l'étude de la conscience, le behaviorisme semble éluder la dimension biologique alors que l'organisme stimulé ne peut

d'être énoncées et décrites et c'est à partir de Wundt que ces notions nous semblent aujourd'hui aller de soi. Bref, son travail fut une dissection du fonctionnement mental et il en définit les structures sur une base expérimentale. <http://linepsy.tripod.com/français/id16.html> dernière consultation, le 21 mars 2012.

²⁹⁵ Voir Gustav Theodor Fechner, *Elemente der Psychophysik*, 1860, ou encore l'œuvre d'Isabelle Dupéron, *Gustav Theodor Fechner. Le parallélisme psychophysiologique*, Presses universitaires de France, 2000.

²⁹⁶ Il faut dire que ce qui a trait à la faiblesse du structuralisme est un problème fondamental en philosophie de l'esprit car la nature de l'esprit s'y prête ontologiquement. Comme l'exprime Edelman ; « nous sommes ce que nous décrivons de façon scientifique. [...] Nous ne pouvons donc tacitement nous exclure en tant qu'observateurs conscients comme nous le faisons quand nous menons des recherches dans d'autres domaines scientifiques ». Cf. Gerald M. Edelman, Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, Paris, Odile Jacob, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Jean-Luc Fidel, 2000, p. 28.

²⁹⁷ Le behaviorisme naît avec la publication de John. B. Watson (1878-1958) de l'ouvrage *Psychology as the Behaviourist Views it*, *Psychological Review*, N° 20, 1913.

l'être que parce que sa constitution de vivant le lui permet. L'individu importe peu, sinon son cerveau, considéré non pas dans sa structure biologique, mais plutôt d'un point de vue dynamique, fonctionnel. Le cerveau était considéré comme une boîte noire conditionnée par des *inputs* et des *outputs*, les *stimuli* et les réponses, qu'il fallait étudier via l'observation pour cerner son fonctionnement. Ce qui importe est la manière dont circule l'information dans les systèmes artificiels et chez les êtres vivants.

La psychologie expérimentale commence donc avec l'introspection pour déboucher, dans un mouvement critique, sur le behaviorisme qui inaugure d'une manière ou d'une autre la computationnalisation²⁹⁸ de l'esprit. La présomption de l'influence de l'environnement sur l'organisme est nouvelle certes, et en plus avérée. Mais on ne peut s'empêcher de souligner en retour un accent réductionniste au cœur de la démarche behavioriste puisque c'est le schéma d'un déterminisme strict qui sous-tend le concept de « boîte noire », aussi bien que les *inputs* et les *outputs*. Il est possible de remarquer ce faisant, une approche réductionniste qui explique le comportement en termes absolument mécaniques, et qui s'inscrit au passage dans la réduction de la biologie à la physique. L'expérience objective de la pensée ou de la conscience, sa fondation intersubjective, son ancrage corporel, bref, tout un ensemble de paramètres fondamentaux qui rentrent inconditionnellement en jeu dans l'étude de la conscience comme c'est le cas de nos jours sont ici occultés.

4.2.2 Du fonctionnalisme à la dépsychologisation de l'esprit

La réduction de la biologie à la physique inaugure l'entière dérive réductionniste future de la question psychophysique, une dérive qu'un certain courant²⁹⁹ des neurosciences tente progressivement d'endiguer. Dans ce procès, là où la confusion entre biologie et physique s'avère le plus aigu est la réduction du cerveau à un ordinateur, à une machine de Turing. Il s'agit de l'étape computationnaliste ou fonctionnaliste, qui étudie la conscience en exil de toute contrainte somatique et historique. Selon l'explication d'Edelman :

Le fonctionnalisme suppose que la psychologie peut être décrite de manière adéquate d'après l'« organisation fonctionnelle du cerveau » – tout comme en informatique, les performances du matériel sont déterminées par le logiciel. Le fonctionnalisme s'intéresse non seulement aux fonctions

²⁹⁸ L'idée du cerveau comme boîte noire traversée par des inputs et donnant des outputs renvoie à une conception mécanique voire machinale de l'homme. D'ailleurs pour il n'y a pas de doute, l'homme est une machine comme il l'expose dans : B. F. Skinner, *The Machine that is Man*, in *Psychology Today*, April 1969, vol. 2. N° 11.

²⁹⁹ Il s'agit bien ici du courant autonomiste de la biologie, qui considère la biologie comme un paradigme en soi et dont Edelman défend la vision à l'instar d'un penseur comme Mayr.

assurées par divers systèmes, mais aussi aux relations existant entre leurs composants, notamment dans la mesure où elles donnent lieu à d'autres relations³⁰⁰.

On ne peut s'empêcher de souligner comment la spécificité du vivant à ce stade – introspection dans le structuralisme, influence de l'environnement sur l'animal à partir des stimuli, dans le behaviorisme – disparaît complètement pour céder la place à une conception mécanique. C'est l'impasse de cette réduction morbide de la conscience à la mécanique des lois physiques et mathématiques qui explique le statut paradigmatique de la biologie, en ce sens que son apport explicatif intègre dans une démarche scientifique l'intériorité constitutive du vivant éludée par le réductionnisme ambiant de l'approche cognitiviste.

Revisiter l'histoire de ce changement de cap n'est toutefois pas l'intérêt de cette section d'analyse. Ce qui explique que nous n'allons pas systématiser l'historiographie de cette question, ni proposer une approche exhaustive des paradigmes se succédant, mais plutôt nous intéresser au comment de cette mutation théorique qui est la mise en branle de l'approche fonctionnaliste. Le point nodal de ce passage n'est donc pas autre chose que la difficile réception d'un réductionnisme qui, dans le champ pratique, avait du mal à s'imposer comme l'élément exégétique de la conscience. Il est donc question de rendre compte de la tentative échouée de la dépsychologisation de l'esprit et son incarnation « turingienne » par la privation de sa double dimension historique : l'esprit faisant partie d'un double processus évolutif (inscription dans la phylogenèse) et culturel (l'inscription dans un environnement social). La portée et les conséquences immédiates de cette réduction drastique sont soulignées dans une analyse de A. Tête qui nous renseigne que : « Lorsque Turing en 1950, se demande si les machines calculatrices sont intelligentes, il commence par refuser de répondre philosophiquement à la question de savoir ce que c'est que la pensée »³⁰¹. L'auteur ne s'arrête pas là et informe plus loin de la conséquence de cette réduction en ces termes :

La bijection « machine universelle »-homme, on le soupçonne, va complètement transformer la classique problématique de l'union du corps et de l'esprit. Tandis que l'approche biologique inscrit le corps humain dans le continuum évolutif des espèces animales et confère au système nerveux central une fonction adaptative grâce à quoi le vivant (animal ou humain) survit dans un environnement, la « machine de Turing » est susceptible de s'incarner dans une matière quelconque (relais électriques, lampes-radio, transistor, neurones) et n'a pour seule fonction que de calculer « tout ce qu'un esprit humain peut calculer ». La réduction drastique du corps au cortex et celui-ci à une « machine de Turing » a pour résultat (au moins immédiat) d'ignorer l'animalité de l'homme tout comme celle de l'animal³⁰².

³⁰⁰ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 339.

³⁰¹ A. Tête, « Le Mind- Body Problem. Petite histoire d'une incarnation », in B. Feltz et D. Lambert, *Entre le corps et l'esprit, op. cit.*, p. 211.

³⁰² A. Tête, « Le Mind- Body Problem. Petite histoire d'une incarnation », in B. Feltz et D. Lambert, *Entre le corps et l'esprit, op. cit.*, p. 223.

Le succès de l'informatique pendant la seconde guerre mondiale et l'après-guerre explique peut-être l'engouement des scientifiques à réduire l'esprit à une machine à calculer, et sans doute aussi, la prouesse de ces engins capables de dépasser l'homme dans la résolution de certains problèmes et des critères de prédictibilité scientifique auxquels ils se prêtent. Ce qui se faisant ne manquait pas de soumettre l'approche computationnelle aux critères de falsifiabilité en ce qui concerne la recevabilité des hypothèses et des méthodes en usage. Mais comme l'a fait remarquer Tête, une question parcellaire ne conduit qu'à des conclusions elles aussi semblables. Et comme cela se ressent, Turing va influencer une certaine définition de l'intelligence en proposant une expérience de pensée : le fameux test³⁰³ de Turing qui va focaliser l'archétype de l'intelligence sur les qualités fonctionnelles de l'intelligence artificielle. Penser, dans ce contexte, est réduit à manipuler des symboles et la cognition est réduite, elle, à de la simple manipulation de symboles sur le mode d'un ordinateur. Cette définition de la pensée aussi péremptoire qu'elle paraisse s'appuie sur une certaine contingence présumée de la structure biologique ou machinale de l'endroit ou du lieu d'où s'origine la fonction : ce qu'on désigna de façon générique par l'« absence d'isomorphisme des structures cognitives ». L'analogie à la base de la supposée absence d'isomorphisme s'inspire de la possibilité fonctionnelle des structures électromécaniques semblables à celle du cortex « humide », structures qui, rappelons-le, calculent autant, sinon mieux que le cerveau sans disposer de connexions biologiques. A partir du moment où l'on suppose que la structure matérielle de la « pensée-calcul » est contingente, « s'ensuit la possibilité de ne s'attacher qu'aux équivalences fonctionnelles et de négliger (provisoirement) les similitudes structurales »³⁰⁴.

Ce qui dérange ici n'est pas tant cette corporéité réduite au cortex ou cette incarnation de l'esprit dans une machine, non plus la privation de la dimension historique de la conscience. C'est surtout la réduction de la pensée à de simples calculs, et la réduction psychosomatique de la conscience au fonctionnement neuronal. A cela s'ajoute aussi, la présupposition selon laquelle, les connaissances que manipule le cerveau biologique ne sont en dernière instance

³⁰³ Le test de Turing s'appuie sur un jeu développé par Alain Turing dans l'année 1950. Ce jeu présuppose la présence d'un homme connecté par le biais d'un terminal à un autre homme et à une machine qui lui envoie des réponses sur un télécriteur à la suite des questions qu'il leur pose. Seulement il ne les voit pas, mais tente de reconnaître à partir des réponses lequel de ses deux interlocuteurs répond à ses questions. Si au bout de cinq minutes de conversation, il ne parvient pas à faire la distinction entre l'automate et l'homme, alors on pourra considérer que l'automate a donné des réponses intelligentes. Voir « Computing Machinery and Intelligence », in Alan Turing, *Mind*, Vol. LIX, n° 36, oct 1950, p. 433-460.

³⁰⁴ A. Tête, « Le Mind-Body Problem. Petite histoire d'une incarnation », in *Entre le corps et l'esprit, op. cit.*, p. 230.

que des représentations, des symboles ou des codes sous une forme ou une autre. La somme de ces réductions conduit *in fine* à penser que les mécanismes cérébraux résultaient de processus « fonctionnels » indépendants de leur structure psychosomatique et la valorisation en dernière instance de l'algorithme. Jusque dans les années 1980, moment apologétique de la cybernétique, le cognitivisme computationnel va connaître un essor non seulement par la fabrication et le développement de machines³⁰⁵ capables de très grandes performances, mais aussi par le progrès des autres sciences cognitives, en l'occurrence la linguistique de Wittgenstein. Bien entendu, le cognitivisme a très fortement influencé les neurosciences jusqu'à une époque récente et ne le fait pas moins actuellement. Edelman précise d'ailleurs que :

D'après le fonctionnalisme, il est donc possible de décrire correctement à l'aide d'algorithme ce que le cerveau fait. De plus, l'organisation et la composition des tissus cérébraux ne sont pas important du moment que l'algorithme « marche », c'est-à-dire qu'il parvient au résultat puis s'arrête. Cette position libérale, selon laquelle la présence de tissus cérébraux particuliers n'est pas nécessaire, a d'ailleurs envahi une grande partie de la psychologie cognitive actuelle »³⁰⁶.

La neurophilosophie que nous considérons comme une cristallisation extrême de ce paradigme, n'y échappe pas moins. Mais un problème épistémologique majeur, du fait des réductions drastiques sur la nature de l'esprit, renvoie le computationnalisme dos au mur dans les années 1980 avec la sévère critique de Searle à l'encontre du cognitivisme avec l'argument de la chambre chinoise³⁰⁷.

4.2.3 Du connexionnisme au triomphe de l'incarnation biologique de l'esprit

Ce que révèle l'analyse de Searle dans la critique du fonctionnalisme est la réduction du cerveau humain à une machine manipulant les symboles du seul côté de la syntaxe alors qu'en

³⁰⁵ Nous pouvons citer ici l'apparition en 1950 de calculateurs « d'architecture von Neumann », qui vont mettre les jeux d'échecs au premier plan dans la résolution computationnelle des problèmes, ou le programme *Logic Theorist*, qui implanté dans le *Johnniac*, produisit la preuve de bon nombres de théorèmes des *Principia Mathematica* de Russel et de Whitehead. Les machines comme *Apple* ou *Macintosh* font partie des célébrités comme *Illiac*, *Eniac*, *Unival*, *Johnniac*, etc.

³⁰⁶ G. M. Edelman, *La biologie de la conscience*, op. cit., p. 341.

³⁰⁷ « Supposons que je sois dans une pièce fermée avec la possibilité de recevoir et de donner des symboles, par l'intermédiaire d'un clavier et d'un écran, par exemple. Je dispose de caractères chinois et d'instructions permettant de produire certaines suites de caractères en fonction des caractères que vous introduisez dans la pièce. Vous me fournissez l'histoire puis la question, toutes deux écrites en chinois. Disposant d'instructions appropriées, je ne peux que vous donner la bonne réponse, mais sans avoir compris quoi que ce soit, puisque je ne connais pas le chinois. Tout ce que j'aurais fait c'est manipuler des symboles qui n'ont pour moi aucune signification. Un ordinateur se trouve exactement dans la même situation que moi dans la chambre chinoise: il ne dispose que de symboles et de règles régissant leur manipulation. L'argument de la chambre chinoise montre que la sémantique du contenu mental n'est pas intrinsèque à la syntaxe du programme informatique, lequel est défini syntaxiquement par une suite de zéros et de uns. A l'époque, j'admettais que la machine possédait une syntaxe. En fait, si l'on pose la question de savoir si cette série de zéros et de uns est un processus intrinsèque à la machine, on est obligé de convenir que ce n'est pas le cas. John SEARLE, « Minds, Brains, and programs », in *Behavioural and Brain Sciences*, 1980, p. 417-424.

réalité la syntaxe ne permet pas d'acquérir la dimension sémantique fort importante dans la signification des symboles, donc dans la communication intersubjective. Récuser cela reviendrait à récuser notre capacité à comprendre les symboles que nous manipulons. Au-delà de cet aspect, il y a aussi des divergences d'intérêts heuristiques qui vont distinguer les neurosciences de la cybernétique en tant que telle. Derrière les calculs dont se sont rendues maîtresses les machines de Turing, il y a le problème de la perception qui défie le paradigme computationnel. Si dans la structure génétique de l'esprit, le cortex biologique ne compte plus, mais seulement la fonction, à quelles conditions le cortex pense-t-il quand il perçoit ? C'est donc l'incarnation biologique qui sera à la base du divorce entre neuroscience et cognitivisme, l'étude des altérations ou du dysfonctionnement du système nerveux par la neuropsychologie marquant déjà une prise de distance par rapport à la question de l'absence d'isomorphisme.

Le pas vers le biologique est ainsi franchi, dirait-on. Non seulement on reconnaît une importance fondamentale de la structure biologique, mais aussi la qualité de la perception qui n'est pas un acte purement passif. Ce changement de paradigme – la machine contre le cortex humide – est sans aucun doute l'assimilation de contraintes à la fois biologiques et épistémologiques³⁰⁸. Car, la tendance heuristique qui va suivre, le connexionnisme, remet doucement la biologie au cœur du débat pour se désolidariser du cognitivisme, non pas dans le sens d'une assomption radicale d'une autonomie de la biologie, mais en rétablissant le lien ou la connexion entre le cerveau et l'esprit. Le connexionnisme met à mal la bipolarité cerveau/esprit, et la nécessité d'un centre de contrôle devant traiter les informations puisque les neurones, de par leur nature, n'en ont pas besoin. Ces derniers fonctionneraient de manière distribuée et l'efficacité des connexions qui les relient se modifie en fonction de l'expérience. On peut remarquer ici déjà la mise en cause du modèle réductionniste biologique résultant du couplage structure/fonction. La question de la réduction de la fonction à la structure est l'un des accents du réductionnisme dans les sciences du vivant. Comme l'explique B. Feltz³⁰⁹, il s'agit fondamentalement d'expliquer la relation entre le vivant considéré comme macro niveau et le physicochimique considéré comme micro niveau constituant par exemple le fonctionnement d'une protéine à partir du potentiel que lui confère sa structure. La fonction

³⁰⁸ Voir à ce sujet la problématique épistémologique qui différencie les sciences cognitives computationnelles et les neurosciences. Les premiers subordonnent la structure à la fonction au contraire des neurosciences qui font l'inverse.

³⁰⁹ Voir le texte de B. Feltz, « Neurosciences et Anthropologie », in M. Delsol, B. Feltz et M. C. Groessens, dir. De pub., *Intelligence animale, intelligence humaine*, op.cit., p. 14.

biologique d'une molécule s'explique ainsi au travers de sa structure. C'est la forme de la protéine qui cause sa fonction et c'est la séquence linéaire des acides aminés qui la composent qui cause sa forme. Cette perspective a été mise en avant par A. Rosenberg³¹⁰ qui défend l'hypothèse selon laquelle « la fonction est une conséquence de la conformation, et la conformation est spécifiée par la séquence », en précisant toutefois que dans une perspective phylogénétique l'explication doit recourir à la sélection naturelle, échappant ainsi en dernière analyse à un réductionnisme radical. Mais au regard du connexionnisme, ce n'est plus la structure qui déterminerait de façon unilatérale, la fonction de l'organe, mais aussi l'inverse, une réciprocité qui intègre le fait que la fonction dans son rapport avec l'environnement, influencerait la structure elle-même. La grande révolution issue du connexionnisme est la thèse selon laquelle les réseaux de neurones ne sont pas programmés mais entraînés³¹¹. Le cerveau se trouve donc sans cesse modifié par ses propres structures, les neurones, qui, de ce fait, changent fondamentalement l'idée d'un monde donné, et focalisent de plus en plus l'étude de l'esprit sur la matière organique elle-même. Tête dit du connexionnisme qu'il « pose le cortex comme un système *physique* dont la complexification est le résultat d'équilibres locaux »³¹² et qu'il ne s'appuie « ni sur la modélisation de l'activité du système nerveux en tant que tel, ni la modélisation de l'activité symbolique représentationnelle »³¹³.

La somatisation de l'esprit répond donc à l'assomption de contraintes heuristiques et empiriques. Et la démarcation progressive de la biologie vis-à-vis de la physique ou son exigence théorique à tout le moins, est en ce sens paradigmatique. Les critiques adressées au paradigme cognitiviste, les neurosciences cognitives et le fonctionnalisme inclus, expriment le plus souvent la nécessité d'une approche qui serait d'une part non-réductionniste et d'autre part pluridisciplinaire. Un article édifiant d'Andrieu³¹⁴ en ce sens fait autorité. L'auteur dès

³¹⁰ A. Rosenberg, *The Structure of Biological Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, où il précise que « la fonction est une conséquence de la conformation, et la conformation est spécifiée par la séquence », en précisant toutefois que dans une perspective phylogénétique, l'explication doit recourir à la sélection naturelle, échappant ainsi en dernière analyse à un réductionnisme radical. Voir le texte de B. Feltz, « Neurosciences et Anthropologie », in M. Delsol, B. Feltz et M. C. Groessens, dir. De pub., *Intelligence animale, intelligence humaine, op.cit.*, p. 14.

³¹¹ On retrouvera chez Edelman, cette problématique dans la critique de l'absence nécessaire d'homuncules emboîtés dans la tête. Voir Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 123.

³¹² A. Tête, « Le Mind-Body Problem. Petite histoire d'une incarnation », in *Entre le corps et l'esprit, op. cit.*, p. 238.

³¹³ A. Tête, « Le Mind-Body Problem. Petite histoire d'une incarnation », in *Entre le corps et l'esprit, op. cit.*, p. 238.

³¹⁴ Il s'agit : Bernard Andrieu, *Le cerveau psychologique : un objet de l'épistémologie du corps* et s'inscrit dans le Programme International de Coopération Scientifique/CNRS (2003-2008) : Systèmes de la connaissance et pratiques scientifiques en Allemagne, France et Italie à partir de 1850. Thème de recherche : Histoire et philosophie de la psychophysiologie de l'esprit-cerveau en France depuis 1850.

les premières lignes de son article récuse une certaine tendance des sciences humaines qui voudraient fonder la psychologie isolée de la physiologie, de la biologie, la neurologie ou encore la génétique, alors que les tendances actuelles dans le champ épistémique s'appuient sur des concepts comme la plasticité du cerveau, le développement perceptif, la philosophie du corps, l'intentionnalité corporelle, et le développement du langage en psychologie cognitive. Ce qui l'amène à considérer que :

Le courant neuroévolutionniste, largement écarté par la neurophilosophie de P.S. Churchland (1986), nous paraît être un courant susceptible de constituer une véritable alternative face au matérialisme éliminativiste et réductionniste. En effet, ce courant interne aux neurosciences prend en compte le développement du cerveau, sa plasticité adulte, son adaptation et sa capacité de restauration des fonctions nerveuses³¹⁵.

L'évocation de ces concepts n'est pas sans rappeler les disciplines comme la philosophie, la phénoménologie en l'occurrence – pour ce qui est de la phénoménologie du corps, la physique, la psychologie, les neurosciences et bien évidemment une certaine épistémologie critique. De toute évidence, les récentes avancées sur la question psychophysique, du moins en ce qui concerne le paradigme de la biologie et de la physique, sont l'histoire d'une coopération interdisciplinaire qui, dans son procès, aura montré les limites qui ont donné à penser la biologie comme champ exégétique incontournable. C'est vers les deux dernières décennies du 20^e siècle qu'on observe des concepts et des modèles nouveaux issus des neurosciences essayant d'assumer toutes les contraintes spécifiques liées à l'étude de la question psychophysique en relation avec d'autres disciplines. En l'absence d'une théorie apodictique sur la nature de la conscience, une tendance de plus en plus partagée par certains scientifiques et les philosophes depuis Searle, s'accorde sur les limites des thèses réductionnistes en ce qui concerne le *Mind-body Problem*. Pour l'auteur de l'argument de la « chambre chinoise », la naturalisation de l'esprit qui empêche de se compromettre dans un dualisme métaphysique, cartésien ou autre, opposant l'esprit et la nature est louable. Mais en ce qui concerne le projet, « ses promoteurs ont fait une erreur fatale : celle de concevoir le cerveau comme un ordinateur et l'esprit comme un programme »³¹⁶. C'est justement dans le souci d'un débat plus ouvert et d'une recherche plus conséquente en philosophie de l'esprit, que Dominique Lambert estime que :

Les recherches sur l'intelligence artificielle ont trop longtemps insisté sur le caractère formel et logiquement déterminé de la pensée. Il serait temps qu'elles donnent place à la contingence et la

³¹⁵ *Ibid.*, p. 3.

³¹⁶ John Searle, « Langage, conscience, rationalité : une philosophie naturelle, entretien avec John Searle », in *le Débat*, mars 2009, n° 109.

liberté. Si des automates veulent singer la pensée humaine dans certaines de ses caractéristiques il faudra qu'ils intègrent un indéterminisme fondamental et une dimension historique³¹⁷.

Au regard de ces lignes, il apparaît que l'enjeu réductionniste qui a prévalu au début de la recherche de la naturalisation de l'esprit est perçu aujourd'hui tant du point de vue des sciences que de la philosophie, qui lui a prêté le flanc, comme un fourvoiement conceptuel ou une lubie heuristique. En cela Jonas devient intéressant pour avoir systématisé sa critique de la question psychophysique autour de l'unicité et de la spécificité matérielle du vivant dans sa réflexion philosophique. C'est cette approche que nous propose également, cette fois-ci au cœur des sciences elles-mêmes, Edelman dans *Biologie de la conscience*. Il propose une théorie de la conscience solidaire de toutes les contraintes théoriques sus mentionnées. L'architecture de cette approche s'appuie sur trois hypothèses de bases méthodologiques : « le présupposé physique, le présupposé évolutionniste et le présupposé des *qualia* »³¹⁸ que nous allons découvrir sous tous les aspects. L'accent sera mis sur la nouveauté qu'inaugure cette théorie dans le contexte des neurosciences et de la philosophie, le tournant épistémologique qu'incarne cette approche et bien entendu l'accent philosophique et anthropologique sur la question de la liberté.

4.3 Le darwinisme neuronal d'Edelman : corpus, contexte théorique et épistémologique

En évoquant la problématique de la question psychophysique dans la pensée moderne, nous avons souligné deux traditions de pensée philosophiques essentielles et antagonistes qui sont aussi en même temps une sorte de parenthèse au cœur de laquelle se déroule et se limite le débat : le dualisme³¹⁹ cartésien qui pose la question en termes de substances distinctes l'une de l'autre - l'âme et le corps-, et le monisme spinoziste ou parallélisme psychophysique, avec ses avatars que sont aujourd'hui le matérialisme faible et le matérialisme fort. La distinction entre matérialisme et fort et faible tend à différencier des courants de pensée comme le matérialisme éliminativistes des Churchland, de l'épiphiénoménisme, avec lequel Jonas est en

³¹⁷ Dominique Lambert, « De l'intelligence formelle à l'intelligence artificielle », in B. Feltz et D. Lambert, *Entre le corps et l'esprit, op. cit.*,

³¹⁸ Gerald M. Edelman, Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience, op. cit.*, p. 28.

³¹⁹ Il existe encore de nos jours une veine de pensée dualiste qui, tout en défendant un monisme de la substance, donc en opposition au dualisme des substances de Descartes considère que la nature de l'esprit ne répond pas aux mêmes lois que les lois de la physique. Infra note de bas de page 159, p. 66.

débat. Ce courant, par le fait même qu'il reconnaît l'existence de la conscience, postule un matérialisme moins radical que l'éliminativisme qui la dénie catégoriquement.

Cette dernière tradition de pensée moniste matérialiste en général, qui est la tradition consacrée de nos jours par la philosophie et les sciences, pense la question de l'esprit en termes d'« inscription corporelle » quand elle lui reconnaît une existence intrinsèque. La veine des neurosciences laudatrice de la conscience a donc quelque chose de spinoziste, ne serait que du fait de la reconnaissance d'un monisme de la substance, et l'œuvre d'Antonio Damasio³²⁰, *Spinoza avait raison*, et pas moins *L'homme neuronal* de Jean-Pierre Changeux³²¹, traduisent la tendance des neurosciences monistes dans leur ensemble. Mais la question psychophysique telle qu'elle est abordée dans cette thèse ne se limite pas seulement à la problématique de la commutation corps/esprit ou la question de leur continuité substantielle telle que posée par le dualisme, encore moins à la question du lien indéfectible ou la connaturalité du corps et de l'esprit tels que défendus dans le monisme matérialiste. Une autre question essentielle est la possibilité de l'affirmation d'une liberté et de sa puissance causale sur le cours physique des choses ou du monde. Après Kant, c'est Jonas qui vient remuer le spectre de la question de la liberté, non satisfait de la solution kantienne qui s'est contenté d'une position antinomique. Pour le lecteur averti de Kant qui est conscient de l'enjeu de cette solution qui reste fidèle à la théorie kantienne de la connaissance, le pari d'une position contraire sur la question de la liberté laisse sceptique. Et pourtant, cette position marginale est aussi celle défendue par Edelman, qui, comme Jonas, semble naviguer à contre-courant de certaines idées véhiculés par la tradition philosophique et scientifique sur la nature de l'esprit. Edelman passe aujourd'hui dans les neurosciences pour une figure décisive, parce qu'il propose un modèle matérialiste non-réductionniste de la conscience défendant la liberté – prenant donc ainsi distance avec le spinozisme et le cartésianisme psychophysique –, une liberté qui, pour emprunter cette expression à la phénoménologie du vivant de Jonas, advient à partir des déterminations physiologiques elles-mêmes. Cette théorie, somme toute audacieuse, à contre-courant des thèses psychophysiques habituelles, est développée dans plusieurs ouvrages³²² décisifs, essentiellement l'ouvrage de 1992, *Bright Air, Brilliant Fire : On the Matter of Mind*, traduit en français : *Biologie de la conscience*, et un

³²⁰ Antonio R. Damasio, *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob, essai (Poche), 2005.

³²¹ Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1993.

³²² La TSGN fait l'objet de plusieurs ouvrages à part ceux au centre de notre thèse. En dehors d'une pléthore d'articles répertoriés dans la bibliographie, on compte comme ouvrages décisifs. Gerald M. Edelman, *Plus vaste que le ciel*, Paris, Odile Jacob, 2004. Gerald M. Edelman, *La science du cerveau et de la connaissance*, Paris, Odile Jacob, 2007.

dernier ouvrage paru en 2000, une reprise de la même problématique en association avec Giulio Tononi: *A Universe of consciousness. How Matter Becomes Imagination*, (en français, *Comment la matière devient conscience*). La thèse edelmanienne, au-delà de ses apports neuroscientifiques et biologiques à l'origine du darwinisme neuronal, s'attaque à l'épistémè philosophique et scientifique, pour ne pas dire qu'elle renverse les cathédrales. Sans engager un dialogue frontal avec le spinozisme qu'il invalide sous certains aspects par sa seule affirmation de la liberté, et un Descartes dont le modèle psychophysique est depuis invalidé, c'est toute la tradition philosophique investie dans la question psychophysique, les noyaux durs à tout le moins, qui sont ciblés et confondus. Les sciences ne sont pas non plus épargnées. Mais les reproches sont spécifiques à chaque discipline. *De facto*, la philosophie, essentiellement spéculative d'après le scientifique de la Jola, ne peut assumer une question qui déborde ce champ et dont les racines s'étendent dans l'histoire phylogénétique du vivant pour étendre ses ramifications jusqu'au contexte social. Ainsi, assène-t-il un coup de marteau à la philosophie qu'il caractérise selon ses termes de « cimetière aux ismes », la vilipendant davantage dans le sens où l'absence d'un champ heuristique qui lui soit propre est anticipative de sa performance. L'auteur en ce sens est sans artifice :

Pour un scientifique, la philosophie est parfois déconcertante. En effet, la science est censée fournir une description des lois de ce monde et des façons éventuelles de les appliquer, tandis que la philosophie n'a pas de thème qui lui soit propre. Au contraire, son but est d'analyser la clarté et la cohérence des autres domaines de la connaissance. De plus, contrairement à la science, on peut dire qu'elle manque de modestie. Il n'y a pas de philosophie partielle ; chaque philosophe formule une théorie complète. [...]. A chaque nouvelle tentative de construction philosophique, on trouve en toile de fond une certaine vision du monde qui est personnelle. [...]. En fait, la philosophie est un véritable cimetière aux « ismes »³²³.

Et le blâme ne s'arrête pas là. Incapable de s'approprier un thème et occupée à refaire le monde, la philosophie selon Edelman, en l'occurrence celle du XXe siècle, se voit endosser aussi l'incapacité à trouver ou fonder une synthèse de ses « ismes ». Ainsi la philosophie selon Edelman, en plus d'être prétentieuse, est-elle demeurée trop en retrait du champ de l'expérimentation, croyant résoudre la question psychophysique par la seule spéculation. « Les efforts philosophiques pour mettre au jour les origines de la conscience sont en fait marqués par une limite fondamentale. Et celle-ci est en partie le produit du présupposé selon lequel la pensée pourrait à elle seule révéler les sources de la pensée consciente »³²⁴.

En considérant la position d'exception à laquelle la théorie edelmanienne renvoie la philosophie, il faut souligner l'occurrence d'une analyse trop générale qui occulte certains

³²³ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p.242.

³²⁴ Gerald. M. Edelman. Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, op. cit., p. 20.

détails historiques. Comme nous l'avons énoncé dans les lignes précédentes, la philosophie est le premier domaine de la connaissance à poser la question psychophysique en termes de problème, avant de se voir prise de vitesse par les sciences cognitives, plus enclines aux mesures et aux méthodes expérimentales de la science depuis l'essor de la psychologie expérimentale. Malgré cette situation, la question en réalité n'a jamais été abandonnée par la philosophie, preuve en est que le discours philosophique est aujourd'hui intégré dans le champ de recherches des neurosciences contemporaines. Même en restant dans la seule gangue de la tradition philosophique, l'apport dans le débat reste inestimable. Dans le contexte de la pensée moderne pour ce qui est de la philosophie, et d'ailleurs aussi pour ce qui est de la question d'un point de vue global, c'est avec Descartes que la question psychophysique devient un problème. Malgré la migration décisive de la problématique dans le champ de la science expérimentale, la philosophie n'a jamais pris congé de cette problématique en dépit de la désuétude du point de vue cartésien sur la question et de l'avantage pratique que les sciences ont désormais pris sur elle sur le plan heuristique. Nous avons l'exemple de plusieurs auteurs comme Nagel, Searle, Dennett, Chalmers ou Jonas, qui ont continué la recherche philosophique sur la question malgré l'ambiance féconde des sciences cognitives. Aujourd'hui encore, en considérant l'avancée notable des neurosciences en général, l'obédience cognitiviste matérialiste en l'occurrence, des auteurs comme Damasio ou Changeux affirment leur filiation spinoziste.

A l'endroit des sciences la critique est moins radicale. Elle est ciblée sur des aspects méthodologiques qui restent aujourd'hui désuets dans l'étude scientifique de la conscience. Mais si, inversement, la science d'un point de vue global ne subit pas la nécessité d'une déconstruction sous la plume de l'auteur, ce n'est pas sans une certaine cure d'amaigrissement principielle. Edelman fustige le « réductionnisme idiot »³²⁵ et le « mécanisme simpliste »³²⁶, les fondements sacrosaints dans l'explication matérialiste du vivant, qui veulent rendre compte d'un individu seulement en termes moléculaires, physiologiques ou encore en des concepts propres à la question de la structure/fonction solidaire du réductionnisme scientifique. La cible désignée dans le champ de la science est donc au final une confusion catégorielle entre la physique et la biologie, où l'intentionnalité est un paramètre paradigmatique à elle seule, alors que la physique la laisse de côté. En considérant le statut désormais exégétique de la biologie sous la plume d'Edelman, il va sans dire que le

³²⁵ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 266.

³²⁶ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 266.

fonctionnalisme dans les sciences cognitives apparaît comme une de ses cibles de prédilection. La récurrence de la critique dans l'œuvre, qui mobilise d'ailleurs la postface à cet effet, est assez exemplative :

Les psychologues cognitivistes ont réaffirmé la légitimité des concepts de conscience et d'esprit. Ils conçoivent la conscience comme un module spécifique ou comme un échelon dans le tracé hiérarchique que suit le traitement des informations. [...] Au bout du compte, comme beaucoup de critiques l'ont souligné, toute approche de la conscience en termes de processus informationnel et d'un point de vue strictement fonctionnaliste a très peu à nous dire sur le fait que la conscience semble impliquer l'activité de substrats neuronaux spécifiques³²⁷.

Et les exemples sont multiples. Dans sa postface critique, Edelman tranche avec cette vision appauvrie de la conscience en terme mécanique. L'analogie facile du cerveau avec les ordinateurs s'effondre pour de multiples raisons : entre autres, l'ambiguïté caractéristique des symboles infinis, traités par le cerveau, contre la finitude de la symbolique cybernétique. Le nombre incommensurable, illimité, d'états internes, que confèrent les liaisons synaptiques du système nerveux contre la finitude d'états internes des machines de Turing. La transition entre états des machines fonctionnant sous un mode déterministe alors que celle du cerveau humain reste largement indéterminée. La théorie edelmanienne inaugure donc la rupture radicale avec une approche essentiellement réductionniste et fonctionnaliste du cerveau.

Les modèles supposant que le cerveau est un ordinateur ont du mal à rendre compte de l'individualité structurelle des différents cerveaux, même au sein d'une espèce donnée. En fait, les données issues de l'embryologie incitent à penser que l'extraordinaire diversité anatomique présente au niveau des ramifications les plus fines des réseaux neuronaux est l'une des conséquences inévitables du processus de développement. Un tel degré de diversité individuelle ne peut être toléré par un ordinateur qui suit des instructions³²⁸.

Ce faisant, Edelman refuse aussi cette prétention de la physique à tout expliquer, en l'occurrence les phénomènes mentaux, dans l'optique exclusive de la causalité newtonienne qui ne peut prendre en compte la dimension de l'intentionnalité. D'ailleurs, comme il le précise, il faut « reconnaître que la physique des particules et la théorie des champs ont aboli l'idée d'un monde déterministe, fonctionnant comme un mécanisme d'horlogerie. [...]. Il n'est pas raisonnable de considérer l'univers en ces termes à toutes les échelles »³²⁹, et « il existe à présent une théorie de l'action fondée sur la notion de liberté humaine – justement ce qui manquait au Siècle des Lumières – qui semble de plus en plus confirmé par des faits expérimentaux »³³⁰. Que la philosophie dans toute sa noblesse ait raté la question et que les cognitivistes aient manqué l'incarnation biologique de l'esprit, il est un fait : c'est que la

³²⁷ Gerald. M. Edelman, Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, op. cit., p. 21.

³²⁸ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 126.

³²⁹ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 245.

³³⁰ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 266.

conscience ou l'esprit existe. Et l'auteur, à la suite de Williams James, s'engage à démontrer que « la conscience n'est pas un objet ; [mais] un processus »³³¹, mieux, « un processus de type particulier qui dépend de certaines formes particulières d'organisation de la matière »³³², qui par cela même constitue un sujet pour la science.

Fort de ces réserves et de ces considérations, Edelman propose une épistémologie biologiquement fondée, s'appuyant sur des hypothèses foncièrement matérialistes. Parmi ces hypothèses, celle d'un monde physique, un monde réel, isotope, comme le décrivent les sciences physiques, un monde duquel nous sommes issus et auquel nous appartenons ; l'hypothèse évolutionniste qui comprend l'homme comme le produit d'un processus évolutif basé sur la sélection naturelle – « c'est l'apparition au cours de l'évolution, de nouvelles morphologies qui a donné naissance à l'esprit »³³³ – et qui l'amènent à poser son postulat de base essentiel :

Il est possible de replacer l'esprit dans la nature. Il est possible de construire une science de l'esprit sur des bases biologiques. Et la façon d'éviter les cercles vicieux et les impasses consiste à construire une théorie du cerveau fondée sur des principes sélectionnistes³³⁴.

Ce choix démontre clairement que la critique des sciences n'est en rien un renoncement radical à leur fondement, mais un aménagement théorique qui prenne compte des récentes avancées dans les champs disciplinaires porteurs d'un espoir de solutions. Voilà sommairement détaillé le contexte paradigmatique dans lequel prend corps le modèle edelmanien ou darwinisme neuronal. Un modèle qui, sous certains aspects, constitue un désaveu cinglant des théories neurophilosophiques sur la question comme l'épiphénoménisme ou l'éliminativisme des Churchland et se retrouve plutôt familière des thèses de la biologie philosophique de Jonas. Le moule exégétique de la conscience est ainsi annoncé :

Nous n'avons pas besoin de nous aventurer au-delà de la biologie elle-même à la recherche d'explications exotiques de l'esprit. [...]. L'esprit qui est né dans des systèmes matériels mais qui peut pourtant poursuivre des objectifs et des finalités, n'en est pas moins le produit des processus historiques et de contraintes fondées sur des valeurs associées à l'évolution³³⁵.

Ce qu'il y a de décisif dans ce contexte est bien non seulement la somatisation du *Mind-Body Problem*, mais essentiellement le creuset biologique qui constitue chez Edelman son soubassement paradigmatique. Que la biologie soit au cœur de la question en s'émancipant quelque peu de la physique, voilà toute la nouveauté de l'approche. La morphologie du

³³¹ Gerald. M. Edelman, Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, op. cit., p. 21

³³² Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 15.

³³³ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 244.

³³⁴ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 244.

³³⁵ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 246-247.

cerveau, sa structure, bref l'anatomie du cerveau avec sa chimie particulière ne peut se résoudre à la vision mécaniste ou fonctionnaliste. L'apport edelmanien serait donc *in fine* la prise en compte des critères bannis de la physique moderne comme l'historicité du cerveau, la question de la finalité et des valeurs qui est une autre problématique qui vient conforter sa position d'exception. Peut-être ne voit-on pas la portée de l'ouverture ainsi créée dans le champ de la recherche, une ouverture qui intègre le questionnement de concepts comme ceux de valeurs et de finalité qu'on renvoie depuis Kant dans le champ de la métaphysique ! Mais suivons quelque peu ces propos de l'auteur :

A la nécessité de pondérer notre réalisme s'ajoute celle d'aborder certaines questions historiques et culturelles, ainsi que d'autres liées aux valeurs et à la finalité. Cela peut paraître étrange dans une réflexion sur la science, car la science est censée être indépendante de toute valeur. Mais en fait, la seule science présentée comme indépendante des valeurs est celle qui se fonde sur la perspective galiléenne, une science physique qui, de façon tout à fait délibérée et légitime, a placé l'esprit hors de la nature. Une épistémologie fondée sur la biologie ne peut se permettre un tel luxe³³⁶.

Qu'Edelman propose une théorie quasiment à contre-courant de l'orthodoxie scientifique et des courants philosophiques traditionnels, voilà des éléments sommairement évoqués qui l'expriment avec acuité. Sa démarche rompt bien évidemment avec toute forme de dualisme certes, mais comme Jonas, il prend ses distances vis-à-vis du monisme spinoziste en posant la question de la liberté en termes biologique et physique, et dialogue avec des concepts de la raison pratique, dans le champ restreint de la raison théorique. D'ailleurs, contrairement à une mise en congé trop rapide de la philosophie sous la plume Edelman, sa proximité théorique avec Jonas – qui constitue par la même occasion un démenti cinglant de l'incompétence de la philosophie – est étonnement féconde et relance sous plusieurs aspects la pensée jonassienne qui peut prétendre pour ainsi dire à une échéance nouvelle sur des problématiques avec lesquelles on ne la pensait plus en phase. On s'en apercevra sur trois points fondamentaux que sont : l'articulation de la problématique esprit/ cerveau d'un point de vue philosophico-scientifique, la question de la liberté et de la corporéité, et l'existence de valeurs non-anthropocentrées dans la nature. Sur ce terrain, les deux auteurs se rejoignent et davantage sur d'autres questions anthropologiques et épistémologiques, exception faite de la réception de la théorie de l'évolution. Pour revenir à Edelman, il faut convenir que la rupture paradigmatique avec les neurosciences cognitivistes est définitivement consommée. L'auteur va davantage se démarquer en s'appuyant sur l'aspect évolutionniste de la conscience. Et curieusement, ici, comme dans tous ses choix épistémologiques, la question des valeurs est aussi biologique : « aucun système fondé sur la sélection ne fonctionne indépendamment d'un certain ensemble de valeurs », et les valeurs en question « sont des contraintes requises par les mécanismes

³³⁶ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 248.

adaptatifs des espèces »³³⁷. Cet aspect de la question, entre autres, cristallise la thèse de Darwin dans l'explication edelmanienne de la conscience, car, ce dernier selon Edelman, voulait comprendre aussi comment les fonctions assurées par le cerveau étaient apparues au cours de l'évolution. Le contexte théorique dans lequel s'articulent les thèses edelmaniennes est désormais clair, et se résume comme suit : indigence fondamentale de la philosophie à éclairer du seul point de la spéculation les mécanismes de la conscience, désaveux du matérialisme simpliste qui veut étudier le vivant d'un point de vue réductionniste et mécaniste en référence à la causalité newtonienne et choix de la biologie comme paradigme décisif, au sens d'une double dimension historique. Le premier registre lié à l'évolution, le second lié à l'adaptation qui ne peut être pensée sans y inclure les valeurs intrinsèques soulignées par Edelman, et bien entendu une dimension culturelle. Il reste à interroger l'œuvre d'Edelman pour comprendre la révolution paradigmatique qui s'est opérée, afin de comprendre comment tout en restant dans une inscription moniste il affirme la liberté au cœur des déterminations biologiques. C'est cette tâche à laquelle est conviée la théorie de la sélection des groupes neuronaux.

4.4 Le darwinisme neuronal et la théorie de la sélection des groupes neuronaux (TSGN)

4.4.1 Isomorphisme épigénétique entre embryologie et neurologie

Quand j'étais jeune chercheur, je croyais que la physique parviendrait, du moins un jour, à tout expliquer exhaustivement. J'étais objectiviste sans le savoir. Aujourd'hui, mon respect pour la physique est toujours aussi grand, mais je me suis rendu compte qu'il faut ajouter l'intentionnalité dans le tableau³³⁸.

Il faut s'attendre à ce que même des principes dont nous pensons qu'ils sont « a priori » « conceptuels » ou n'importe quoi d'autre, soient révisés de temps à autre à la lumière d'expériences inattendues et d'innovations théoriques imprévisibles³³⁹.

Du fait que l'auteur présente la conscience comme un processus doublement historique capable d'être scientifiquement appréhendé ou compris, il va sans dire que les postulats de base de la thèse edelmanienne ont leurs pendants empiriques à tout le moins, ou que ces

³³⁷ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 250.

³³⁸ Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 107.

³³⁹ Hilary Putnam, *Raison, Vérité, Histoire*. Paris, Editions de Minuit, 1984, p. 97.

postulats peuvent s'inscrire dans le contexte d'une expérimentation ou s'expliquer par des lois, des mécanismes physiques avérés. D'ailleurs, nous n'avons pas cessé de parler de paradigme de la biologie en tant que matrice disciplinaire nouvelle. Il faudra préciser ici que le concept s'inspire de la définition consacrée par Thomas Kuhn en 1972, dans le sens d'un « ensemble d'observations et de faits avérés »³⁴⁰. En effet, la thèse que va défendre la théorie de la sélection des groupes neuronaux ou TSGN n'est pas une simple hypothèse scientifique, mais un ensemble d'observations avérées qui plonge ses racines dans l'organogenèse cellulaire de l'embryon et qui date³⁴¹ dans les travaux d'Edelman. Dans son ouvrage de 1988, *Topobiology*, Edelman s'était intéressé au fait que la morphogenèse dépende de la position des cellules dans l'embryon. Les transactions cellulaires (formation, division et différenciation) ne s'effectuent que lorsqu'une cellule se trouve en présence d'autres cellules, et dans une position donnée. Les cellules se divisent, migrent et meurent à des endroits précis, ou adhèrent les unes aux autres et se différencient en actualisant diverses combinaisons de gènes. Les phénomènes mécaniques, qui président donc à la capacité d'adhérence et de différenciation cellulaires, doivent être coordonnés avec l'expression séquentielle des gènes. Mais cette condition nécessaire de la topobiologie, c'est-à-dire, l'organogenèse dépendante de la disposition cellulaire ne suffit pas à expliquer le ballet cellulaire. En réalité, les véritables moteurs du développement, ce sont les cellules elles-mêmes qui se déplacent et meurent de façon imprévisible, d'autant plus que « la position effective de la cellule ne peut donc être spécifiée d'avance par le code contenu dans un gène »³⁴². Edelman spécifie deux phénomènes distincts. Le premier au niveau moléculaire ; les molécules morphorégulatrices, à l'origine de l'adhérence, des déplacements cellulaires et de la formation des tissus ; et le second au niveau des gènes homéotiques, responsables de la formation des organes. Ces molécules morphorégulatrices sont de trois familles différentes : les molécules d'adhérence cellulaire (CAM), elles relient directement les cellules entre elles ; les molécules d'adhérence aux substrats (SAM), qui relient les cellules de façon indirecte en leur fournissant une matrice pour se déplacer ; et les molécules de jonction cellulaire (CJM), qui permettent la formation des couches épithéliales. En définitive, le mécanisme mécano-chimique qui préside la topobiologie cellulaire peut se résumer comme suit :

³⁴⁰ Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972, p.

³⁴¹ La topobiologie est au centre des tâches et des intérêts de l'auteur depuis les années 1957 où il rejoint un laboratoire de l'Institut Rockefeller. En 1972, les recherches menées en immunologie vont révéler Edelman au grand jour quand le prix Nobel de médecine lui est attribué de façon conjointe avec Robert Porter. Là déjà, la question de l'adhérence cellulaire était apparue dans la manipulation des molécules d'anticorps. Les combinaisons spécifiques entre cellules étaient déjà apparues comme le fruit de la coopération cellulaire, les molécules des cellules géantes brisées restant individuellement inactives.

³⁴² Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 94.

Les cellules expriment, dans le temps et dans l'espace, des gènes qui régissent la production de molécules morphorégulatrices, qui à leur tour contrôlent les mouvements cellulaires et l'adhérence entre cellules. Ces actions placent des groupes de cellules à proximité les uns des autres et leur permettent d'échanger encore d'autres signaux inductifs. Ces signaux modifient l'expression des gènes homéotiques, qui ensuite vont modifier l'expression d'autres gènes³⁴³.

Ainsi donc le destin individuel de chaque cellule dans la formation de l'embryon dépend-t-il d'un processus épigénétique. Les mouvements cellulaires, l'adhérence ou la différenciation d'une cellule dépendent de la production d'autres événements et situations cellulaires environnantes ; autrement dit, la position spatiale de la cellule infère son évolution temporelle, voire morphologique, en ce sens que la morphologie est le produit final de cet ensemble d'événements. Cette mécano-chimie est la même à l'œuvre dans le système nerveux et le cerveau, et on sait désormais que la formation des cellules nerveuses qui suivent les mêmes processus topobiologiques dépend de cellules morphorégulatrices. Ainsi, les cartes du système nerveux dépendent-elles souvent de la mort sélective des cellules qui entrent en compétition dans leur fabrication. Dans le système nerveux, les cellules qui projettent des prolongements appelés faisceaux forment un voisinage dans lequel elles échangent des signaux. Ces cellules en atteignant d'autres voisinages et d'autres couches stimulent des cellules cibles qui libèrent à leur tour des substances ou des signaux diffusables qui, corrélés avec ceux des prolongements entrants, permettent à ces derniers de se ramifier et de former des connexions avec des cellules cibles. En l'absence de corrélation, les prolongements entrant passent sans s'arrêter ou se rétractent. Dans l'impossibilité d'un prolongement d'un axone à localiser sa cible, la cellule émettrice meurt. Comme dans le cas de l'embryon, les principales caractéristiques de la formation des cartes est elle aussi topobiologique, dépendant de la position des cellules et d'autres événements à d'autres endroits.

Ce mécanisme s'inscrit donc dans le schéma évolutionniste tel que proposé par Darwin dans son aspect sélectif, puisque l'évolution est le résultat de la compétition entre les individus les plus aptes à la survie dans un environnement donné. Et on peut remarquer dans le contexte du cerveau que la formation des cartes n'est pas prédéterminée, mais répondant plutôt à plusieurs événements successifs, fruit d'un développement aléatoire essentiellement dû à des mouvements topobiologiquement déterminés. Lors du « câblage » intervenant dans le système nerveux, « les gènes (homéotiques) régissent l'anatomie cérébrale à la faveur d'interactions épigénétiques »³⁴⁴. Ces événements sélectifs garantissent donc non seulement la formation

³⁴³ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 97.

³⁴⁴ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p.109.

d'une structure commune à toute l'espèce, mais aussi aboutissent à l'unicité individuelle. C'est ce qui explique pourquoi le fondement épigénétique de la morphologie est à l'origine de l'unicité de chaque individu, la même structure de cellules nerveuses au même endroit et au même moment étant asymétrique chez les individus, même chez des jumeaux génétiquement identiques.

Si la démonstration de la formation épigénétique des neurones et des embryons reste claire, la cascade topobiologique ou leur position spatiale, qui à un moment donné détermine leur évolution, peut donner à penser à un système de « perception de l'information ». Ce que l'auteur désigne par « tâches de reconnaissances », qui leur permet d'une manière ou d'une autre l'adhérence, la différenciation, bref les mouvements cellulaires. On peut se demander en toute légitimité « comment les systèmes biologiques font pour exécuter des tâches de reconnaissances »³⁴⁵, « comment est-ce qu'ils parviennent malgré l'absence de tout transfert de messages préexistant et spécifiquement codés, à distinguer spécifiquement les choses »³⁴⁶ ?

Cette question apparemment simple est porteuse d'une signification essentielle qui propulse la théorie edelmanienne loin des sentiers battus des approches réductionnistes. Car, soutenir la thèse d'une information précise à la faveur du câblage neuronal mettrait en péril le caractère sélectif de la dynamique cérébrale telle que pensée par le darwinisme neuronal, et présagerait ainsi par la même occasion, une forme de déterminisme radical qui donnerait plus de crédit à la causalité stricte et ses avatars matérialistes modernes inspirée par la physique galiléenne. Edelman met donc en lumière un autre aspect de la sélection darwinienne que révèle l'analyse du système immunitaire des vertébrés. C'est un point essentiel qui participe en même temps du passage du physiologique au psychologique et qui est une autre forme de sélection, un système sélectif somatique³⁴⁷ par opposition au système sélectif évolutif inspiré par le concept de population. La morphologie n'est donc pas le seul domaine où s'applique la sélection darwinienne, il y a aussi les systèmes de « reconnaissance ». Ce concept comme l'entend Edelman :

³⁴⁵ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p.100.

³⁴⁶ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p.100.

³⁴⁷ La sélection somatique est ce qui survient dans un corps donné durant un intervalle de temps qui peut aller de quelques fractions de seconde à des années et qui, bien évidemment, s'arrête avec la mort de l'animal. Ainsi, la sélection et la variation peuvent apparaître dans les systèmes cellulaires des animaux. Voir Gerald M. Edelman & Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience, op.cit.*, p. 102.

Est la mise en correspondance, adaptive et continue, des éléments d'un domaine physique donné aux nouveautés survenant dans les éléments d'un autre domaine physique plus ou moins indépendante du premier, ajustement qui a lieu en l'absence de toute instruction préalable³⁴⁸.

Les organismes vivants s'adaptent donc aux changements imprévisibles survenus dans l'environnement en dépit de toute connaissance préalable. L'exemple typique mis en exergue est la production d'anticorps chez les animaux à colonne vertébrale. Cette catégorie animale disposerait d'un système cellulaire :

Capable de distinguer les molécules, les bactéries ou les virus étrangers et même la peau d'une autre personne, des molécules du corps (ou soma) d'un individu. [...]. Pratiquement, n'importe quelle molécule ou antigène étranger injecté dans le corps suscite la production d'un anticorps complémentaire qui est essentiel à la réaction immunitaire subséquente³⁴⁹.

Auparavant, on pensait qu'il y avait un transfert d'information de la part des molécules étrangères, une instruction de la part des molécules qui laissent une empreinte après leur retrait. Mais l'analyse du système immunitaire éclaire le fonctionnement réel de la reconnaissance. C'est plutôt, comme l'explique Edelman, une aptitude à faire la différence entre deux grandes molécules protéiques étrangères composées de milliers d'atomes de carbone et ne se distinguant l'une de l'autre que par l'orientation légèrement différente d'une seule des chaînes carbonées. Cette capacité de reconnaissance spécifique à une échelle fût-elle très infime suppose l'existence d'une mémoire au niveau moléculaire. Mais la réalité est toute différente. Pour la TSGN, ce qui se passe en réalité est une reproduction différentielle par sélection clonale : l'organisme fabrique un immense répertoire de molécules d'anticorps ayant chacune un site de liaison de forme différente avant toute forme d'intrusion. Ainsi, à l'entrée d'une molécule étrangère dans le corps, cette dernière rencontre-t-elle une population de cellules différentes à leur surface. La molécule étrangère se lie aux cellules du répertoire qui porte des anticorps plus ou moins complémentaires de sa propre forme. Quand l'emboîtement est réussi, la cellule portant l'anticorps se divise plusieurs fois. L'analyse de la structure complète des anticorps montre qu'ils sont engendrés somatiquement chez chaque individu au cours de sa vie. Cela se passe sans qu'aucune information concernant la forme à reconnaître ne soit transmise au préalable ; le mécanisme consistant à fabriquer d'abord une population diversifiée d'anticorps pour sélectionner *a posteriori* celles qui s'emboîtent le mieux. Tout comme l'évolution, ce système possède un générateur de diversité, ici le brasseur d'ADN dans chaque lymphocyte, perpétuant les modifications grâce à une sorte d'hérédité (la division clonale), et un autre moyen d'amplifier différentiellement les événements sélectifs (la

³⁴⁸ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 114.

³⁴⁹ Gerald M. Edelman & Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience, op. cit.*, p. 102-103.

reproduction différentielle des clones), à l'exception près qu'à la différence de l'évolution, il a lieu dans les cellules, opérant donc sur de courts laps de temps.

Au regard de ces mécanismes, le cerveau est, comme le système immunitaire, un système de reconnaissance. Cette qualité sélectionniste évite d'ailleurs le recours au postulat des « homoncules emboîtés »³⁵⁰ dans le cerveau pour traiter des informations. C'est-à-dire que si le ballet cellulaire était le fait d'une instruction par l'information, nous serions dans une logique redondante exigeant toujours une conscience qui en précède une autre pour rendre possible l'envoi et la réception de l'information. Toutefois, Edelman ne réfute pas l'existence d'une sorte de mémoire au niveau cellulaire permettant le maintien des caractéristiques somatiquement sélectionnées, mais cette mémoire s'établit *a posteriori* puisque la sélection somatique en tant que telle se passe *a priori* et ne nécessite en rien une information préalable à part une certaine topobiologie cellulaire.

Jusque-là, la différence radicale des théories edelmaniennes est assimilable. Le schéma des circuits neuronaux dans l'organogenèse cérébrale est contingent et dépend de la topobiologie cellulaire, et la formation des cartes est épigénétique. Le système de reconnaissance à l'origine des circuits neuronaux est basé non pas sur un modèle instructionniste comme il était jusque-là admis, mais sur un modèle de sélection somatique. Mais comment donc se fait le relais entre l'anatomie du cerveau et la psychologie ? Qu'est-ce qui favorise donc le passage du physiologique au psychologique ? C'est à ce propos que la thèse edelmanienne nous paraît d'une richesse incomparable.

4.4.2 La théorie de la sélection des groupes neuronaux (TSGN)

La théorie de la sélection des groupes neuronaux est l'explication ou l'intégration darwinienne de la sélection et de la variation des populations au niveau somatique. On ne peut pas la comprendre en restant en marge de la physiologie du cerveau. Dans ce cadre théorique, l'esprit est perçu et décrit comme le résultat de la sélection naturelle et de la sélection somatique, et cette propriété spécifique du vivant pour être expliquée, s'appuie sur l'émergence au cours de l'évolution de nouvelles sortes de morphologies dans le corps et dans

³⁵⁰ S'il faut accrédi ter l'hypothèse d'une reconnaissance ou information par instruction pour expliquer la sélection somatique, cela exige qu'il y ait une conscience tierce, chose ou personne pour lire l'information. Le problème est que l'information parvenant à cette conscience ne pourrait provenir que d'une autre conscience, ce qui présuppose *in fine* une suite jusqu'à l'infini. Voir dans les notes de l'auteur la figure 8-2, in Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, *op. cit.*, p. 123.

le cerveau. Ces morphologies reposent sur trois bases que sont la sélection développementale, la sélection par l'expérience et la réentrée ou cartographie réentrante. Il est important, compte tenu de la complexité de la théorie de les aborder à tour de rôle.

4.4.2.1 La sélection développementale

La première base, la sélection développementale, se rapporte au processus de constitution anatomique. C'est une constitution de réseaux neuronaux variés régulés par l'action des CAM et des SAM, par la croissance et la mort cellulaire mise en place par sélection somatique de cellules engagées dans une « compétition » topobiologique. Ce réseau répond au nom générique de « répertoire primaire » et est un ensemble de « groupes neuronaux différents appartenant à une région cérébrale donnée et comportant des réseaux neuronaux mis en place par sélection somatique »³⁵¹. Ce répertoire est directement lié à la structure anatomique et ne bénéficie pas d'informations ou d'instructions. Le code génétique ne fournit pas à ce degré de constitution sélective de diagramme spécifique de câblage, mais impose un ensemble de contraintes qui détermine la sélection somatique. On peut dire dans un langage profane que ce qu'Edelman désigne par répertoire primaire apparaît comme la mise en place épigénétique d'un ensemble de cartes neuronales à l'exclusion de toute interférence décisive avec un environnement extérieur donné.

4.4.2.2 La sélection par l'expérience

La deuxième base de la TSGN ou la sélection par l'expérience est un renforcement de certains câblages neuronaux dû à l'usage sans modification de la structure anatomique. Les connexions synaptiques au sein de cette anatomie sont sélectivement renforcées ou affaiblies par des processus spécifiques. Cet ensemble de circuits constitue le « répertoire secondaire ».

4.4.2.3 La réentrée, seuil du passage du physiologique au psychologique

La troisième base de la TSGN indique comment les répertoires primaires et secondaires interagissent pour relier le physiologique au psychologique par la formation de cartes cérébrales dotées de fonction nouvelles. Ce processus, le plus important dans les trois bases de la théorie, est appelé « réentrée ». C'est la corrélation d'événements sélectifs dans les différentes cartes du cerveau. Elle « permet à un animal doté d'un système nerveux variable et

³⁵¹ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 129.

individué de partitionner un monde distinct en objets et en événements en l'absence d'homoncule ou de programme informatique »³⁵². La réentrée est donc à la base de la synchronisation des différentes cartes cérébrales, et leur capacité à former des circuits capables de produire des informations cohérentes dans le temps. Si la sélection développementale et la sélection par l'expérience sont au fondement de la variabilité et de la différenciation des états neuronaux qui accompagnent la conscience, la réentrée permet leur intégration.

La compréhension du concept de réentrée est nodale dans la TSGN. On peut la décrire sommairement comme l'organisation réticulaire d'un ensemble de cartes neuronales mis en mouvement dans un contexte de rapport d'altérité face à un événement, un environnement, qui permet un rapport à soi par la différenciation avec le monde. Edelman dit d'ailleurs de l'« organisation réentrante » qu'elle est la caractéristique essentielle « qui différencie les cerveaux supérieurs de tous les autres objets ou système connus »³⁵³, qu'elle assure plusieurs grandes fonctions comme le discernement de la « forme que prennent des points qui se déplacent, à partir des interactions entre les aires du cerveau dévolues au mouvement et à la forme »³⁵⁴.

4.4.2.4 La catégorisation perceptive

Le passage du physiologique au psychologique dépasse cependant la seule réentrée. C'est « la réentrée alliée à la mémoire qui forme la base du pont qui permettra de relier la physiologie à la psychologie »³⁵⁵. Ce passage est effectif avec la catégorisation. La catégorisation est la discrimination sélective d'un objet ou événement parmi d'autres à des fins adaptatives. Cette dynamique inclut toutefois le phénomène de perception, d'où le concept de catégorisation perceptive. Mais qu'est-ce que la catégorisation perceptive ? C'est la corrélation de diverses cartes dans le cerveau qui s'effectue à l'aide des « couples de classification ». Pour une intellection précise de ce phénomène, il faut considérer, comme le souligne Edelman, une unité minimale de deux cartes de groupes neuronaux connectées de façon réentrante. Chacune des cartes reçoit indépendamment des signaux provenant d'autres cartes cérébrales ou du monde extérieur. Pendant un certain intervalle de temps, lorsque les groupes d'une des deux

³⁵² Gerald M. Edelman & Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, op. cit., p. 105.

³⁵³ Gerald M. Edelman & Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, op. cit., p. 105.

³⁵⁴ Gerald M. Edelman & Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, op. cit., p. 106.

³⁵⁵ Gerald M. Edelman, *biologie de la conscience*, op. cit., p. 133.

cartes sont sollicités, les signaux réentrants font le relais avec les groupes neuronaux correspondant de l'autre carte. Les signaux corrélés se produisent par renforcement ou affaiblissement des connexions synaptiques propres aux groupes de chaque carte et au niveau des connexions avec les fibres réentrantes. Cette corrélation réticulaire des cartes a lieu en dépit du fait que chaque carte reçoit indépendamment des signaux venant du monde extérieur. Ces propriétés du câblage du système nerveux non seulement permettent la corrélation des événements se déroulant à un endroit donné du monde extérieur sans qu'il y ait besoin d'un superviseur d'ordre supérieur, mais conduisent aussi également à la production de nouveaux signaux qui sont capables de réentrer avec des cartes plus anciennes, propriété que l'auteur nomme « synthèse récursive ». Edelman parle de l'existence d'un réseau de cartes réentrantes à une plus grande échelle, la cartographie globale, qui est une structure dynamique qui permet à des événements sélectifs survenant dans les cartes locales d'être reliés au comportement sensori-moteur de l'animal. Pareille cartographie est à la base de l'ajustement du comportement de l'animal en situation de signaux sensoriels spécifiques. Ce sont donc les boucles dynamiques de la cartographie globale qui sont au fondement des capacités adaptives de l'animal face aux contraintes environnementales. Contrairement donc à l'idée d'une reconnaissance par instruction qui expliquerait le fonctionnement psychophysiologique du cerveau, la catégorisation ne se produit pas selon un programme de type informatique dans une aire sensorielle, exécutant par la suite un programme adapté à la situation. Au contraire, c'est l'activité sensori-motrice qui sélectionne les groupes neuronaux capables d'adapter le comportement adéquat face aux situations. Et c'est là qu'intervient la notion de valeur, plus précisément le concept de « critères de valeurs internes ». Ce concept surprenant au sein du biologique est définie comme « les aspects phénotypiques d'un organisme qui ont été sélectionnés pendant l'évolution et qui déterminent des événements sélectifs tels que les changements synaptiques survenant pendant le développement du cerveau et ses expériences »³⁵⁶. L'exemple de la forme de la main accentuant une certaine modalité de pronation qui favorise la sélection de synapses et de structures neuronales spécifiques est mise en relief. D'après la TSGN, « les forces motrices du comportement animal sont donc des ensembles particuliers de valeurs, sélectionnées au cours de l'évolution, qui aident le cerveau et le corps à maintenir les conditions nécessaires à la survie »³⁵⁷. Les valeurs sont ainsi responsables du développement et du raffinement de la catégorisation fondée sur le cerveau et de l'action au sein d'une espèce, et en même temps la précondition de la genèse d'une réponse

³⁵⁶ Gerald M. Edelman & Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, op. cit., p. 108.

³⁵⁷ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 143.

perceptive ou comportementale. Au final donc, le vaste ensemble sus énuméré qui va de l'organogenèse épigénétique des neurones à la catégorisation globale, en passant par le système de reconnaissance fondé sur la sélection somatique, la sélection développementale, la sélection par l'expérience, le principe de réentrée, la catégorisation et la notion de valeur, nous achemine progressivement vers l'hypothèse d'une conscience biologiquement fondée.

Toutefois, avant d'en arriver là, il est important de marquer un point d'arrêt pour mettre en évidence, comment l'organisation somatique du système nerveux telle que proposée par la TSGN dément, ne serait-ce qu'à ce niveau d'analyse, certaines idées concernant la question de l'information dans le vivant, la question du déterminisme et de la liberté, et bien aussi le lien entre la structure et la fonction dans l'organisation du vivant. Il est peut être redondant de revenir sur la différence entre la logique de l'instruction et celle de la sélection qui empêche en définitive le recours à un homoncule dans le cerveau. Mais toujours est-il que l'adhésion de l'auteur à la théorie de Sir Frank Macfarlane Burnet, père de la sélection clonale, ne revient pas à nier une absence d'information ni de déterminations. L'architecture préexistante sur laquelle se produit l'emboîtement dans la sélection somatique est bien sûr déjà là, déterminée. Seulement, cette structure, parce que sa forme lui permet de s'harmoniser avec la cellule étrangère pour former l'anticorps, lui interdit toute autre forme d'instruction, mais une reconnaissance sélective. Pour ce qui est de l'explication réductionniste de la fonction par la structure, le schéma se trouve inversé. Déjà dans la sélection par l'expérience ou le répertoire secondaire, nous sommes en présence d'une stabilisation sélective des cartes par l'usage, donc dépendant du comportement. Il y a donc un renforcement où une stabilisation des cartes dans leur formation épigénétique qui associe un facteur comportemental, nécessairement donc un facteur environnemental. Ce qui fait, comme l'a remarqué Bernard Feltz : « une première influence importante de l'environnement sur la structure du système nerveux. Dès ce niveau, la structure finale du système nerveux est donc profondément liée à l'histoire particulière de l'organisme »³⁵⁸. Cette dynamique relationnelle remet donc en cause l'explication monolithique de la fonction par la structure et laisse entrevoir l'optique d'une causalité ascendante.

On n'a peut-être pas, à notre avis, assez d'éléments pour conclure à ce niveau d'analyse s'il y a possibilité d'une liberté, mais toujours est-il qu'on peut déjà soutenir une absence de

³⁵⁸ Bernard Feltz « Neurosciences et anthropologie », M. Delsol, B. Feltz et M. C. Groessens, dir. De pub., *Intelligence animale, intelligence humaine*, Paris, Vrin, 2008, p. 15.

déterminisme génétique radical. Qu'il y ait un déterminisme à la base du comportement humain ou animal, là n'est pas le problème, c'est l'affirmation de sa radicalité qui ne tient plus. Dans la sélection développementale, les terminaisons nerveuses qui ne rencontrent pas de signaux dégénèrent, faisant de la structure finale le fruit des mouvements cellulaires inhérents à l'organogenèse. Dans la sélection par l'expérience l'usage des groupes neuronaux impliqués participe à la stabilisation. Le renforcement des cartes n'a pas lieu si celles-ci ne participent pas aux boucles réentrantes, et dans la catégorisation perceptive, quand bien même le comportement de l'animal est déterminé d'une manière ou d'une autre par la sélection adaptative des valeurs, elles-mêmes sélectionnées par l'évolution, la discrimination sélective d'un événement fait intervenir comme on le verra, la mémoire de l'animal, sa trajectoire existentielle, son histoire en tant que telle. Ce qui justifie la pertinence de l'analyse de Feltz qui fait remarquer que :

Dans le contexte de la TSGN, l'adoption d'un « comportement adéquat » ne relève pas d'une programmation spécifique mais est un phénomène épigénétique lié, d'une part, à un système de valeurs retenues par la sélection au cours de la phylogenèse et, d'autre part, au processus de sélections de groupes neuronaux en fonction de l'expérience, au cours de l'ontogenèse³⁵⁹.

La considération de cet ensemble interdit à lui seul déjà une explication en terme de déterminisme génétique radical. Mais familiarisons-nous davantage avec le fond théorique de la TSGN afin de mieux comprendre comment s'établit la liaison qui relie la psychologie à la physiologie et la convergence théorique entre la philosophie jonassienne et la TSGN d'Edelman.

4.5 Vers une biologie de la conscience

4.5.1 De la mémoire et du concept

Après cette familiarisation avec l'organisation des cellules neuronales, on n'est pas surpris de remarquer que c'est la structure biologique qui explique à elle seule, la disposition psychologique des animaux supérieurs. Ces fonctions psychologiques impliquent une triade d'éléments mentaux constitués de la catégorisation perceptive – corrélation de plusieurs cartes dans le cerveau, – la mémoire et l'apprentissage. Quand bien même ils peuvent être compris et étudiés séparément, ils représentent des aspects indissociables d'une capacité mentale globale. La catégorisation perceptive est comme cela s'entend liée à la perception, à la vue. C'est la discrimination sélective visuelle d'un événement ou d'une chose, d'une réalité extérieure ayant un lien avec l'adaptation de l'animal. L'apprentissage en retour dépend de la

³⁵⁹ Bernard Feltz, « Neurosciences et réductionnisme », in B. Feltz et D. Lambert (Eds), *Entre le corps et l'esprit*, Liège, Mardaga, 1994, p. 192.

catégorisation perceptive et de la mémoire. Cependant, la mémoire et la catégorisation perceptive sont de moindre importance dans l'achèvement de l'apprentissage si elles ne sont pas liées à des systèmes de valeurs par le biais d'autres parties du cerveau. L'apprentissage a donc une fonction adaptative, (atteindre les points fixes) et son achèvement est assuré par la liaison des cartographies globales à l'activité des centres hédonistes et le système limbique du cerveau ceci dans le but de satisfaire les besoins homéostatiques alimentaires et sexuels propres aux valeurs sélectionnées au cours de l'évolution. Il est le fruit du fonctionnement de liaisons neuronales existant entre les cartographies globales et les centres de valeurs hédonistes et sert de relais entre les catégorisations et des comportements ayant une valeur adaptative. L'apprentissage s'achève lorsqu'il conduit à un renforcement ou une stabilité entre cartographies globales et comportements adaptés. C'est à ce stade qu'intervient la mémoire et comme Edelman le souligne, elle est au fondement de tous ces mécanismes. Mais une fois encore la réception de ce concept dans l'articulation de la TSGN, ne cadre pas avec la réception classique qu'elle véhicule en tant qu'activité psychique permettant d'emmagasiner des informations. L'auteur s'emploie en pareille occurrence à éliminer un bon nombre d'idées reçues en ce qui concerne la mémoire et sa spécificité dans le monde animal. Edelman récuse la mémoire répliquative qui serait représentationnelle et propre au système informatique et lui substitue une mémoire dynamique. La raison est simple :

Une représentation implique une activité symbolique, activité qui est certainement au centre de notre aptitude sémantique et syntaxique au langage. Il n'est pas étonnant que lorsque nous pensons à la façon dont le cerveau peut répéter une action – par exemple convoquer ce qui peut sembler être une image dont il a déjà fait l'expérience -, nous soyons tenté de dire que le cerveau a des représentations. Cependant, les défauts inhérents à cette tentation sont évidents : il n'y a pas de message codé au préalable dans le signal, pas de structures capables de stocker un code de façon très précise, pas de juge dans la nature pour prendre des décisions quand il le faut, pas d'homoncules dans notre tête pour lire le message³⁶⁰.

Par contre, la mémoire dynamique elle, est une propriété systémique, elle est la capacité de répéter une performance, et le type de performance dont il s'agit dépend de la structure du système dans lequel cette mémoire se manifeste. Au regard de la TSGN, il s'agit du renforcement spécifique d'une capacité de catégorisation déjà existante. Dans un cerveau complexe, la mémoire est le résultat de la correspondance sélective entre l'activité neuronale dispersée et constante et les signaux variés qui proviennent du monde, du corps et du cerveau lui-même. La modification des forces synaptiques au cœur d'une catégorie globale constitue la base biochimique de la mémoire, et du fait que les catégories perceptives soient plastiques : se modifiant sous l'effet des comportements, la mémoire est donc le fruit de continues

³⁶⁰ Gerald M. Edelman & Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, op. cit., p.116.

recatégorisations. De la même façon, la notion de concept dans l'étude de la conscience sort du canevas traditionnel pour ce qui est de son sens conventionnel. Ici, il s'agit « de la référence à une faculté qui apparaît, au cours de l'évolution, avant l'acquisition de primitives linguistiques »³⁶¹. C'est la capacité des animaux à identifier les choses et les actes en relation avec le réglage ou l'adaptation comportementale qui s'ensuit. C'est une reconnaissance relationnelle alliant une catégorisation perceptive à une autre sans rapport immédiat même en l'absence de stimulus à base de leur déclenchement. Pour expliquer l'apparition de telles capacités conceptuelles, la TSGN postule l'avènement d'aires spécialisées du cerveau où ce dernier construit des cartes de ces propres activités. Contrairement aux aires cérébrales intervenant dans la perception, la conceptualisation requiert une catégorisation sans entrée directe puisque les concepts sollicitent des mélanges de relations concernant le monde réel, les souvenirs et comportements passés. Les structures capables d'avoir ce type d'activité se trouvent vraisemblablement dans les cortex frontal, temporal et pariétal du cerveau et nécessitent pour former des concepts, des connexions réentrantes particulières couvrant les différentes aires corticales, l'hippocampe et les ganglions de la base. Ces aires cérébrales à la genèse des concepts devraient selon l'auteur, être à même de stimuler des cartographies globales passées, et ce en l'absence des entrées sensorielles du moment. Elles doivent également pouvoir distinguer les différentes classes de cartographies globales correspondant à un mouvement ou à un objet et être capables de relier entre elles les portions de cartographies réactivées et permettre leur stockage à long terme. Etant donné l'interconnexion du cortex frontal avec les autres aires spécialisées sus mentionnées – ganglions de la base, le système limbique et l'hippocampe –, ce dernier entretient des relations favorisant la catégorisation des valeurs aussi bien que les expériences sensorielles elles-mêmes, ce qui du coup laisse la mémoire conceptuelle affectée par les valeurs.

Ce qui est intéressant et décisif dans la TSGN et qui inaugure la biologie de la conscience, c'est la place de la notion de mémoire et de concept. Pour ce qui est de la mémoire, on pourrait dire que mise à part sa définition qui se résume à la capacité à reproduire une performance, le renforcement des répertoires primaires par l'usage et la rentrée, présageait déjà une certaine qualité ou capacité de « stockage d'information » dans le sens d'une réactivation des mêmes cartes neuronales en situation identique. A la limite, le sens qu'il véhicule n'est pas aussi surprenant. Mais l'idée de concepts sans langage l'est, et la

³⁶¹ Gerald. M. Edelman. *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 166.

construction des cartes par le cerveau pour ses propres activités renvoie à une réception de l'intentionnalité en tant que prérogative propre de la biologie constitutive du vivant, ou peut-être bien aussi finalement, une valeur adaptative sélectionnée par l'évolution pour parler le langage de l'auteur. Si à ce niveau de l'analyse on faisait un parallèle avec Jonas, Edelman partagerait déjà avec lui dans l'absolu, les valeurs intrinsèques dans la nature, l'importance de la perception dans le comportement animal et un degré de liberté au sein des organismes vivants. Pour revenir à la TSGN et en l'occurrence à la question des concepts, Edelman souligne d'ailleurs que : « puisque la formation des concepts se fonde sur la triade centrale formée par la catégorisation perceptive, la mémoire et l'apprentissage, elle est, de par sa nature même, intentionnelle »³⁶². Gît là, un des passages incontournables du physiologique vers le psychologique, que l'auteur n'a pas manqué de mettre en relief : « le fait de considérer la mémoire comme recatégorisations et les concepts comme les produits d'un cerveau qui classe ses propres activités par catégories va nous fournir les éléments nous permettant d'atteindre notre objectif : donner une description biologique de la conscience »³⁶³. Mais en même temps une question reste pendante, du fait de l'importance des valeurs liées à l'adaptation, et renvoie à s'interroger sur la conscience, et par-delà le phénomène, la question de la liberté et de la culture ! Si les civilisations sont fondées sur des valeurs et que certaines de ces valeurs ont une origine évolutive et sélectionniste, l'exercice du libre choix dont nous nous targuons d'avoir l'exclusivité du point de vue des espèces, ne serait-il pas au final un mécanisme adaptatif permettant d'atteindre d'autres points fixes qui ferait de la liberté un déterminisme masqué ? Ou bien Spinoza n'aurait-il pas raison en prônant un déterminisme absolu, partant de là une conscience de nos déterminations qui nous amènerait à penser qu'elles sont de notre chef ? Autrement dit, n'y a-t-il pas possibilité de lire entre les lignes de la TSGN, une quelconque naturalisation de la culture qui en dernier recours impliquerait un déterminisme radical ? Quand bien même l'ensemble des thèses edelmaniennes n'autoriseraient *a priori* une pareille lecture, il serait judicieux de reporter la question dans l'analyse de la réception philosophique du darwinisme neuronal.

4.5.2 De la conscience selon Edelman

Arrivé à la question de la conscience, Edelman convoque l'autorité de Williams James sous laquelle il construit les grandes lignes de son approche. La subjectivité de la conscience, son

³⁶² Gerald. M. Edelman. *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 170.

³⁶³ Gerald. M. Edelman. *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 170.

insaisissable phénoménalité effective, sa fluctuation inconditionnelle, son caractère privé et son aspect intentionnel, restent liés au darwinisme neuronal. La conjecture à ce niveau-là n'a pas droit de cité. Sans rompre avec l'héritage jamesien, Edelman distingue d'entrée de jeu deux niveaux de conscience : la conscience primaire et la conscience secondaire. Il n'y a donc pas une seule conscience, mais deux. La conscience primaire, la première, est définie comme « l'état qui permet de se rendre compte de la présence des choses dans le monde – d'avoir des images mentales »³⁶⁴, à l'exception qu'elle ne s'accompagne pas d'un sens de la personne, ni de ses vécus temporels que sont le présent et le passé. Bref, ce n'est pas la conscience anthropologique au sens classique du terme. Cette conscience primaire est présumée chez les animaux dépourvus de capacité linguistiques et sémantiques. Pour ce qui est de la conscience supérieure, elle est tout à fait différente et plus étendue, et se décline comme une disposition dont l'homme est le dépositaire. D'après Edelman, cette conscience d'ordre supérieur :

Fait appel à la reconnaissance par un sujet pensant de ses propres actes et affects. Elle incarne un modèle personnel, un modèle du passé et du futur aussi bien que du présent. Elle dénote une conscience directe, la conscience immédiate, non réfléchie de l'existence d'épisodes mentaux, sans aucune intervention des organes récepteurs ou sensoriels³⁶⁵.

Le scientifique propose alors trois hypothèses supplémentaires sous-jacentes aux théories de la TSGN pour mieux éclairer sa compréhension de la conscience. La première est l'hypothèse physique, la seconde l'hypothèse évolutionniste et en dernier lieu l'hypothèse des sensations ou *Qualia*.

L'hypothèse physique stipule que la description du monde donnée par la physique moderne constitue le fondement adéquat, mais pas tout à fait suffisant en ce qui concerne toute théorie de la conscience. Elle explique d'ailleurs l'aphorisme cité en début d'analyse où Edelman insiste sur sa prise de distance par rapport à la croyance d'une explication holistique des choses par la physique. Une croyance que vient mettre en échec la question de l'intentionnalité. Cette position n'est pas sans rappeler non plus la querelle du statut de la biologie dans les sciences entre les partisans de la position autonomiste à laquelle l'auteur est fidèle, et la position provincialiste qui consacre en lieu et place la physique comme discipline de tutelle de la biologie. L'hypothèse physique met en difficulté la rigidité du déterminisme physique, qui est obligé de faire des aménagements théoriques spécifiques. Vient alors la seconde hypothèse ; l'hypothèse évolutionniste. Sa formulation s'intéresse à l'aspect historique de la conscience. Elle est advenue au sein de l'évolution et n'a pas toujours existé.

³⁶⁴ Gerald. M. Edelman. *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 172.

³⁶⁵ Gerald. M. Edelman. *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 172.

Elle a donc une dimension historique qui s'inscrit dans la phylogenèse et de ce fait est considérée comme une propriété phénotypique qui a conféré un avantage adaptatif aux individus l'ayant hérité, ou bien a permis d'autres avantages renforçant l'adaptation. La conscience est donc loin d'être un épiphénomène et son étude est du domaine du possible. Enfin, l'hypothèse des *qualia*, elle plus subtile, subsume les questions méthodologiques sur la manifestation de la conscience. Elle s'articule autour du souci légitime de rendre compte en termes scientifiques, l'évidence des impressions ou sentiments qui accompagnent les états de conscience. Quand on est habitué aux grandes questions qui agitent les neurosciences dans leurs ensembles depuis qu'on assiste aux approches déterministes de la conscience dans le style de Damasio, de Changeux et de façon plus radicale, les Churchland, on est surpris et en même temps sceptique quant à son possible aboutissement. Le défi s'apparente à vouloir expliquer à un aveugle l'impression incarnée à la vision de la couleur. En philosophie d'ailleurs la question est loin d'être résolue. Le problème des *qualia*, c'est qu'en dépit de leur nature discernable en tant qu'activité consciente, ils sont, quant à leurs manifestations, de nature privée. On comprend la difficulté d'une pareille entreprise liée au fait que la conscience ne se décline que sur le mode subjectif lié à l'introspection d'un sujet. Même si l'imagerie mentale et la connaissance anatomique du cerveau ont donné la possibilité d'une étude scientifique, le problème des *qualia* n'appartient pas moins à la sphère privée. Edelman en est d'ailleurs conscient puisqu'il le précise : « la séquence de sensations que l'on éprouve effectivement est extrêmement personnelle, car elle repose sur une série de moments de l'histoire personnelle ou de l'expérience immédiate de chacun »³⁶⁶. En plus de cela, une théorie scientifique correcte de la conscience, explique-t-il dans son ouvrage de 1992, n'a pas à agir comme substitut de l'expérience consciente. Sans doute, c'est cet aspect de la question qui semble relever du « mystère » dont est entouré depuis le problème de la conscience.

Pour sortir de l'impasse, Edelman se base sur les atouts de la conscience supérieure qui sont partagés par les hommes conscients d'eux-mêmes, capables de parler, modéliser le monde et échapper aux contraintes temporelles. L'identité empirique partagée par les hommes en ce qui concerne les sensations, fait des êtres humains le référent canonique pour l'étude de la conscience. En définitive, l'apparition de la conscience sur une échelle temporelle rend possible la description d'une conscience biologiquement fondée. Edelman propose au final une lisibilité des *qualia* comme une forme de catégorisation exclusivement anthropologique :

³⁶⁶ Gerald. M. Edelman. *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 176.

Il est peut-être utile de considérer les sensations comme des formes de catégorisations d'ordre supérieur, comme des relations susceptibles d'être d'abord communiquées au moi, et ensuite – quoique de façon un peu moins satisfaisante – aux individus ayant un équipement mental semblable³⁶⁷.

Force est de constater qu'une relative faiblesse explicative mine à ce point précis, le problème des *qualia*, sans toutefois mettre en péril l'essentiel du darwinisme neuronal. Mais ce manque est loin de mettre le darwinisme neuronal en difficulté puisque l'auteur revient de façon plus exhaustive sur les deux aspects de la conscience depuis la sélection somatique des répertoires primaires jusqu'au langage qui va, lui, jouer un rôle clé dans la genèse de la conscience.

4.5.2.1 La conscience primaire

Elle est définie, dans l'ouvrage écrit en collaboration avec Tononi, comme « l'aptitude à construire une scène mentale intégrée dans le présent sans recourir au langage ni au sentiment de soi »³⁶⁸. Au-delà de la conscience primaire comme processus, l'anatomie du système nerveux entre en ligne de compte. Les zones cibles sont les deux types de systèmes nerveux : le tronc cérébral et le système limbique d'une part, et de l'autre, le système thalamo-cortical. Le premier a trait à l'appétit, aux comportements sexuels et aux stratégies défensives sélectionnées par l'évolution. C'est un système de valeurs en liaison avec de nombreux organes corporels, les systèmes endocrine et neuro-végétatif. Cet ensemble ne comporte pas de cartes détaillées, car sélectionné au cours de l'évolution de manière à correspondre au corps plutôt qu'à s'adapter à des signaux venant du monde extérieur. On peut dire de façon schématique que le tronc cérébral n'autorise pas un rapport dynamique intrinsèque avec l'environnement à moins d'être câblé avec le système thalamo-cortical. Et l'absence de cartes dans ce système nerveux l'explique d'ailleurs puisque c'est par la mise en réseau de ces cartes avec l'environnement que s'opère la catégorisation. L'autre système, composé dans sa structure principale - le cortex - par un ensemble de cartes recevant des entrées provenant du monde extérieur, reçoit des signaux de boucles de récepteurs sensoriels et en renvoie aux muscles volontaires. Plus rapide au niveau des signaux et beaucoup plus dense au niveau des cartes réentrantes, le système thalamo-cortical est apparu plus tard que le premier système : tronc cérébral-système limbique auquel il sera relié, dans le but de permettre des comportements moteurs mieux élaborés et la catégorisation des événements extérieurs. La liaison de ces deux systèmes nerveux est à l'origine des modifications adaptatives du comportement et qui explique par la même occasion l'apparition de la conscience primaire.

³⁶⁷ Gerald. M. Edelman. *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 180.

³⁶⁸ Gerald M. Edelman & Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, op. cit., p. 97.

A ce niveau d'analyse, un parallèle avec d'autres thèses en biologie sur la question du déterminisme reste révélateur. L'association des deux systèmes nerveux : le tronc cérébral-système limbique avec le système thalamo-cortical est non seulement assez exemplatif de l'infortune de la défense d'un déterminisme génétique radical, mais il corrobore aussi les thèses de Monod sur l'apparition de la nouveauté au plan phylogénétique par l'association du déterminisme génétique et du hasard de l'environnement. Le premier système cérébral est décrit comme stable et lié au corps, comportant peu de cartes détaillées, soit donc un système davantage déterministe, relié au système thalamo-cortical comportant davantage de boucles réentrantes, donc en contact permanent avec le monde extérieur, susceptible de changement. On ne peut pas s'empêcher de penser à l'adhésion, mieux, au renforcement de la problématique du *Hasard et de la nécessité* de Monod qui explique que la liberté dans l'évolution vient de la rencontre de chaînes causales indépendantes que sont le matériau génétique et l'environnement. Cette lecture de la conscience rencontre des auteurs comme Jonas dans la problématique du métabolisme, ou encore Bergson sur la question de la nouveauté à partir de l'expérience de la temporalité. La suite de l'analyse renforce *in fine*, le rôle de la part d'indétermination dans le comportement et la conscience. Mais revenons à la TSGN. Il a été expliqué que le premier système nerveux s'occupe des valeurs, à la différence du cortex qui s'occupe de la catégorisation du monde. Ceci fait de l'apprentissage la clé interprétative qui explique comment « la catégorisation qui a lieu en présence de certaines valeurs, entraîne des modifications adaptatives du comportement qui satisfont ces valeurs »³⁶⁹. Si la conscience primaire est l'attribut de certains types d'animaux supérieurs, l'apprentissage par la même occasion devient alors une capacité désormais coextensive à leur ensemble. Pour éviter une approche trop anthropologique du concept, Edelman parle d'apprentissage de l'animal par la « scène » qui est entendue « comme un ensemble ordonné dans l'espace et dans le temps, de catégorisations d'événements, familiers ou non, *non nécessairement reliés entre eux de façon physique ou causale* »³⁷⁰. Et c'est d'ailleurs la capacité à créer des scènes qui est à l'origine de l'apparition de la conscience primaire. Trois fonctions lui sont sous-jacentes. D'abord l'apprentissage, favorisé par le système cortical qui relie au système limbique les fonctions conceptuelles. Ensuite l'apparition d'un système de mémoire que l'auteur désigne comme la « mémoire des valeurs-catégories », capable de classer par catégories les réponses des différents systèmes cérébraux qui effectuent des catégorisations

³⁶⁹ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 182.

³⁷⁰ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 183.

perceptives – ceci se passe conformément aux exigences des systèmes de valeurs de l'ensemble tronc cérébral-système limbique pour fournir des réponses en fonction des interactions réciproques des deux systèmes nerveux. Et enfin un circuit réentrant particulier qui est un composant neuro-anatomique. L'apparition de la conscience primaire est totalement tributaire de cette dernière fonction. Elle permet l'échange continu de signaux réentrants entre la mémoire des valeurs-catégories et les cartographies globales en cours traitant de la catégorisation perceptive. C'est cette interaction entre un type particulier de mémoire et la catégorisation perceptive qui est à la genèse de la conscience primaire.

La conscience primaire contribue à abstraire et à structurer les modifications complexes qui surviennent dans un environnement faisant intervenir des signaux multiples et parallèles. Et même si certains de ces signaux n'ont aucun lien de causalité direct entre eux dans le monde extérieur, ils peuvent constituer, *pour l'animal*, des indicateurs significatifs d'un danger ou d'une récompense. Cela est dû au fait que la conscience primaire relie leurs caractéristiques en fonction de ce qui compte pour l'animal, ce qui à son tour dépend de l'histoire passée et des valeurs de cet animal³⁷¹.

Toutefois, ce processus de « *bootstrapping* » fondamental pour l'adaptation évolutive, même s'il aboutit à la formation d'une mémoire, laisse l'animal prisonnier du présent. Il lui manque un concept de moi personnel qui ne lui permet pas d'intégrer des modèles du passé et du futur dans une scène corrélée. Il est possible que les animaux possédant une conscience primaire soient dotés d'une conscience à long terme, mais ils ne peuvent en faire l'usage sous quelque forme que ce soit. Ces créatures se forment des images mentales, mais n'ont pas la capacité de les considérer sous l'angle d'un moi socialement constitué.

4.5.2.2 La conscience supérieure et le langage

La conscience supérieure qu'on partage avec les chimpanzés pour ce qui est de la reconnaissance de soi et de la pensée³⁷², a besoin pour un développement effectif des interactions sociales, d'une dimension symbolique et d'une mémoire directe des choses. Cela requiert donc pour sa forme la plus évoluée, l'acquisition au cours de l'évolution de facultés linguistiques. Cette conscience abolit la tyrannie exercée par le présent et intègre dans sa fondation une théorie épigénétique du langage. Cette théorie une fois encore, renverse une idée reçue³⁷³ qui consiste à croire à un dispositif du langage génétiquement programmé. La

³⁷¹ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 188.

³⁷² « Les deux espèces sont capables de penser – et pas seulement de former des concepts – et les chimpanzés semblent également posséder certains éléments d'un concept du moi », in Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 193.

³⁷³ Edelman n'est pas le premier à proposer une théorie épigénétique du langage. Son ami et prix Nobel de Médecine, Jacques Monod faisait une proposition similaire vingt-deux ans auparavant dans son ouvrage *Le hasard et la nécessité*. Peut-être y aurait-il matière à discuter, car la question linguistique telle que l'aborde Edelman semble la situer plutôt dans un processus global, pas nécessairement déterminé, alors que chez Monod,

nouveauté, à part les mécanismes décrits dans l'avènement de la conscience, lie l'apparition du langage à des modifications anatomiques survenues après la bipédie des hominidés. Avec la modification du crâne et l'apparition du tractus ou chambre supralaryngée et son effet sur les cordes vocales et la langue, les premiers phonèmes³⁷⁴ seraient apparus. Dans le cortex, l'apparition de l'aire de Broca et de Wernicke rend possible le développement d'un type nouveau de mémoire capable d'associer la production des phonèmes et de structurer l'ensemble par recatégorisations. Pour Edelman, les débuts de la dimension sémantique coïncident avec la corrélation phonétique entre des noms et des objets. La syntaxe elle, est apparue de façon épigénétique, c'est-à-dire de façon corrélée avec d'autres événements ayant eu lieu au préalable. D'abord, au travers de l'apprentissage, les capacités sémantiques se sont développées par l'association des phonèmes aux concepts et aux gestes, créant ainsi un lexique, c'est-à-dire des mots et des expressions ayant un sens. La syntaxe apparaît, permettant de faire le lien entre l'apprentissage conceptuel préexistant et l'apprentissage lexical. La construction de la syntaxe exige donc des structures réentrantes qui sollicitent en premier la sémantique à la faveur des liaisons entre symboles phonétiques et concepts. Et grâce au type de mémoire particulier propre aux aires de Broca et de Wernicke, les niveaux phonétiques sémantiques et syntaxiques peuvent interagir.

C'est donc par le langage et ses mécanismes que la conscience supérieure émancipe l'homme de la tyrannie du présent. Le processus exige une modification des relations de l'individu avec

la question semble plutôt relever du développement épigénétique du cerveau humain lui-même. Le problème est que l'auteur ne s'attarde pas sur cette question alors même qu'il parle de l'amitié intellectuelle qui le liait à ce dernier dans la boutade sur la question de l'inconscient freudien, voir, Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op., cit., p. 222-223. Pour ce qui est de la théorie épigénétique du langage, Monod en se basant sur l'acquisition du langage chez l'enfant pense qu'« il est difficile de ne pas y voir le reflet d'un processus embryologique, épigénétique, au cours duquel se développent les structures neurales sous-jacentes aux performances linguistiques. [...] L'idée que l'acquisition primaire du langage est liée à un processus de développement épigénétique est confirmée par les données anatomiques. On sait en effet que la maturation du cerveau se poursuit après la naissance pour s'achever avec la puberté. Ce développement semble consister essentiellement en un enrichissement considérable des interconnexions des neurones corticaux. Ce processus, très rapide pendant les deux premières années, se ralentit ensuite. Il ne se poursuit pas (visiblement) au-delà de la puberté et couvre par conséquent la « période critique » pendant laquelle l'acquisition primaire est possible. De là à penser que si, chez l'enfant, l'acquisition du langage paraît aussi miraculeusement spontanée c'est qu'il s'inscrit dans la trame même d'un développement épigénétique dont l'une des fonctions est de l'accueillir, il n'y a qu'un pas, que pour ma part, je n'hésite pas à franchir. Pour tenter d'être un peu plus précis : de cette croissance post-natale du cortex dépend sans aucun doute le développement de la fonction cognitive elle-même. [...] Ce qui revient à admettre que le langage articulé, lors de son apparition dans la lignée humaine, n'a pas seulement permis l'évolution de la culture, mais a contribué de façon décisive à l'évolution physique de l'homme. », in Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., p. 171-174.

³⁷⁴ La prééminence de la dimension sémantique du langage sur la syntaxe est défendue aussi chez Monod à partir de l'acquisition du langage chez le nourrisson par des phonèmes qui lui sont propres, ainsi que l'association du développement du cortex à la bipédie dans un univers social donné. Voir l'exemple de Zinjanthrope considéré comme un *homo faber* primitif. Voir Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., p. 169-171.

le présent immédiat, construction d'un modèle du passé et de la conscience de soi, ainsi qu'une modélisation du monde. Le stockage à long terme des relations symboliques acquises par interactions avec d'autres moi socialisés fonde la conscience de soi. Cette acquisition s'accompagne d'une catégorisation des phrases associées au moi et au non-moi et de leur liaison aux événements de la conscience primaire. La modélisation du monde se fait via l'interaction entre l'ensemble de la mémoire spécialisée et la mémoire conceptuelle des valeurs catégories. Et grâce à l'apparition de la faculté à distinguer les modèles conceptuels-symboliques de l'expérience perceptive en cours, il devient possible de mettre au point un concept du passé. L'homme serait donc le seul animal doté d'une conscience supérieure parfaitement développée.

Voilà donc pour l'essentiel de la TSGN au cœur du darwinisme neuronal. L'œuvre d'Edelman ne s'arrête toutefois pas aux seules fonctions ou description des neurones dans l'anatomie cérébrale. Elle éclaire bien des aspects de la question psychophysique comme nous l'avons posé au début de notre propos. Etant donné le caractère plus spéculatif qu'empirique des hypothèses possibles ou suscitées par le côté empirique de la TSGN, nous allons les présenter à part à la suite des fondements de base du darwinisme neuronal.

4.6 Considérations prospectives autour de la TSGN : de la biologie de la conscience à la liberté

4.6.1 De l'unité de la conscience et des qualia

Toute tentative pour expliquer l'esprit se heurte à une difficulté majeure : l'esprit est le produit d'interactions physiques se déroulant à des niveaux d'organisation extrêmement nombreux, qui vont du moléculaire au social, de plus, ces interactions relèvent souvent d'idiosyncrasies irréversibles ; les caractéristiques structurelles essentielles à leurs mécanismes comportent des cartographies parallèles, soit entre une carte et plusieurs autres, soit entre plusieurs cartes et plusieurs autres. Or nos cerveaux (et en particulier ceux des philosophes) ne sont pas très doués pour visualiser des organisations aussi complexes³⁷⁵.

Si le darwinisme neuronal jusqu'à ce niveau d'analyse peut revendiquer une cohérence interne renforcée par des théories ayant passé l'épreuve de la falsifiabilité, il n'en demeure pas moins vrai que la question de la liberté est restée jusque-là muette et que la question des

³⁷⁵ Gerald. M. Edelman. *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 215.

qualia frise la conjecture³⁷⁶. Mais il semble que ce n'est pas par manque de lucidité théorique, mais plutôt du fait de la nature de l'esprit-même. D'ailleurs l'occurrence du texte de 1992 s'est relevée impuissante à fonder une théorie cohérente des *qualia*. Ce n'est que plus tard, dans l'œuvre coécrite avec Tononi en 2000 qu'Edelman s'y attelle en profondeur. Et ce n'est pas sans concéder à la conscience ce côté irréductible aux lois de la science :

L'incarnation [de la conscience] impose inévitablement des limites. Le désir de dépasser ces limites crée des contradictions, des illusions, et une mystique qui fait de l'étude de l'esprit un défi majeur, car à partir d'un certain point, du moins en ce qui concerne ses créations individuelles, l'esprit se trouve hors de portée de la science. La recherche scientifique reconnaît cette limitation et ne se laisse pas aller à des exercices mystiques ou des illusions³⁷⁷.

Comprendre l'anatomie cérébrale, la morphogenèse et l'évolution sociale du cerveau n'éclaire donc pas dans l'absolu le problème de l'esprit. Le dialogue avec l'esprit déborde donc la question de sa phénoménalité immédiate : son émergence, son unité, la clôture de l'expérience consciente, son caractère privé, son informativité etc., et investit comme il est donné à le constater d'autres aspects comme la notion psychologique d'inconscient freudien³⁷⁸. L'apparition de la conscience n'a pas besoin de l'ensemble de tout le cerveau, « seule une certaine fraction de l'activité neuronale qui a lieu dans le cerveau contribue directement à la conscience »³⁷⁹. Et dans le fouillis d'information qui y parvient dans une catégorisation perceptive par exemple, l'image dont la personne a conscience non seulement est sélectionnée, voire discriminative par rapport à des milliards d'autres consciences possibles, mais aussi elle change toutes les quelques secondes un peu comme dans une poursuite à tombeau ouvert dans un film d'action, souligne Edelman. D'abord, la conscience fonctionne par intégration et discrimination. Les processus conscients sont associés à des changements survenant dans l'activité de multiples zones du système thalamo-cortical et « doivent être intégrés au moyen d'interactions réentrantes à la fois rapides et efficaces. Enfin, ces

³⁷⁶ La possibilité d'une solution inspirée de l'étendue de la conscience d'ordre supérieur et qui propose les *qualia* comme une forme de catégorisation supérieure ne laisse pas l'auteur lui-même totalement convaincu. Il dit d'ailleurs juste après : « Je sais qu'une déclaration aussi austère ne peut être qu'insatisfaisante », voir Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 180.

³⁷⁷ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 210.

³⁷⁸ Ce dernier avait suggéré que des événements menaçants pouvaient être refoulés dans la mémoire dans le but d'en dissiper l'acuité à la conscience. Et comme on l'a remarqué, la TSGN met en avant la sélection des valeurs dans la formation de la mémoire. Le refoulement à ce titre serait donc une incapacité sélective à se souvenir, sujet à des recatégorisations fortement chargées de valeurs. Ainsi donc le refoulement freudien est-il compatible avec le modèle de conscience proposée par la TSGN. Car du fait que la conscience soit le fruit des interactions sociales, tout l'avantage de disposer de mécanismes inhibant les recatégorisations mettant en péril l'efficacité des concepts du moi se trouve corrélé. On peut toutefois déplorer ici, le silence en ce qui concerne l'abréaction, un autre mécanisme de la conscience contraire au refoulement, que Freud expliquait comme la réapparition soudaine, volontaire ou incontrôlé des désirs jusque-là refoulés ; un contre-mécanisme du refoulement dans un certain sens, qui, considéré dans la perspective de la TSGN, reste un point d'interrogation qui aurait permis de comprendre ce qui explique cette soudaine rupture dans la catégorisation des valeurs protectrice du moi social, même si l'effet parfois peut s'avérer cathartique.

³⁷⁹ Gerald M. Edelman & Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience, op. cit.*, p. 170.

interactions sont associées à de la conscience si elles sont différenciés et non uniformes ou homogènes »³⁸⁰. L'hypothèse edelmanienne se précise comme suit : pour qu'il y ait phénomène conscient, il faut un regroupement fonctionnel étendu de neurones très différenciés, produisant un haut niveau d'intégration en quelques millisecondes par le biais d'interactions rééentrantes. Il faut donc un sous-ensemble de neurones à valeur intégrative et différentielle que l'auteur désigne par « noyau dynamique »³⁸¹, soit un processus d'interactions neuronales, unifié et hautement intégré, ou autrement un important regroupement neuronal fonctionnel modulable. Ce noyau dynamique est à la base des caractéristiques générales de l'expérience consciente comme : l'unité, la cohérence des états conscients, l'informativité de l'expérience consciente témoin de la complexité du cerveau, la capacité limitée de la conscience et sa nature sélective, etc. Les propriétés jamesiennes de la conscience, que l'auteur ne manque pas de rappeler quand le besoin se fait sentir, éclairent davantage le concept de noyau dynamique et les propriétés de l'expérience consciente. La qualité de l'esprit en tant que processus évoque d'emblée une interaction à grande échelle entre plusieurs structures cérébrales au lieu d'une seule. Il en va ainsi de l'unité de la conscience et de sa nature sélective, puisque la notion de regroupement fonctionnel convoque la corrélation ou l'interaction entre un certain groupe spécifique plutôt que tout l'ensemble cérébral. D'autres aspects de la conscience tels, l'informativité de l'expérience consciente, l'accessibilité globale et la flexibilité sont liés à ce noyau dynamique. L'idée d'une très grande complexité du cerveau est ici centrale. La conscience apparaît à ce titre comme le fruit des changements d'états dans n'importe quel sous ensemble potentiel participant au noyau dynamique. Nous avons donc des milliers d'états de conscience en temps réel auxquels s'adapte directement notre comportement. « Tout se passe comme si, soudainement, de nombreuses parties différentes de notre cerveau avaient accès à des informations qui étaient auparavant confinées dans certains sous-systèmes spécialisés »³⁸². C'est l'accessibilité globale, étant donné que les interactions coopératives entre un nombre considérable de régions cérébrales donnant naissance au noyau dynamique, donnent accès à n'importe quel groupe de neurone dans le cerveau, qu'il fasse ou non partie du noyau dynamique. C'est ce même noyau modulable qui est à la base de l'aptitude de la conscience à répondre à des

³⁸⁰ Gerald. M. Edelman. *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 93-94.

³⁸¹ L'hypothèse du noyau dynamique stipule que l'activité d'un groupe de neurones peut contribuer directement à l'expérience consciente s'il fait partie d'un regroupement fonctionnel, lequel se caractérise par des interactions mutuelles fortes entre un ensemble de groupes de neurones sur une période de temps de l'ordre de quelques centaines de millisecondes. Voir Gerald M. Edelman, Giulio Tononi, *comment la matière devient conscience*, op. cit., p. 169.

³⁸² Gerald. M. Edelman. *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 179.

associations d'événements inattendus. Ce même noyau explique³⁸³ l'épineuse question des sensations ou *qualia*. Voilà ce qu'en dit le neuroscientifique :

Si nous voulons découvrir une solution moins magique au problème des qualia, ou, tout au moins, moins ridicule, nous devons revenir à l'idée de noyau dynamique et explorer certaines de ses implications. [...] Ce noyau dynamique se met en place en moins d'une seconde sous l'effet d'interactions réentrantes rapides et il met en jeu des fragments épars du système thalamo-cortical, mais pas seulement. Cette hypothèse implique que *l'espace neuronal de référence* légitime pour l'expérience consciente, pour n'importe quelle expérience consciente, dont celle de la couleur, n'est pas fourni par tel ou tel groupe de neurones, [...], mais par *tout le noyau dynamique*³⁸⁴.

4.6.2 De la liberté

Si nous continuons à poser la question de la liberté dans la TSGN, c'est qu'en réalité, la mise en exergue de la formation épigénétique des cellules neuronales, la sélection somatique, la formation sélective au détriment de la formation par l'instruction, le câblage des réseaux neuronaux à partir d'une sélection par usage des répertoires primaires, la réentrée, la catégorisation et la cartographie globale, la stabilisation par *bootstrapping*, la mémoire, le concept sans langage et tout ce qui s'ensuit, l'apprentissage et l'apparition des consciences primaire et supérieure, ne sont pas seulement ce qui fait l'intérêt du darwinisme neuronal dont la TSGN est le noyau. Il faut d'ailleurs reconnaître que les mécanismes de bases tels que décrits, même s'ils nous renseignent sur la mécanique cérébrale et le câblage neuronal, restent incomplets pour notre problématique si on manque d'y adjoindre l'affirmation scientifique de l'existence de la conscience et son influence sur le cours des événements, pour le dire autrement, la prise de position nécessaire en ce qui concerne la question de la liberté ou de la puissance de la subjectivité. Il est donc nécessaire d'éclaircir à la lumière des théories du darwinisme neuronal, la problématique psychophysique ou la lisibilité possible de la liberté comme capacité à donner naissance à une nouvelle chaîne causale à partir de rien ! L'intérêt est donc de savoir si en fin de compte, le darwinisme neuronal pense la liberté, et si c'est le cas, quels sont les enjeux philosophiques qui lui sont sous-jacents.

Non seulement la TSGN défend la liberté, mais surtout elle s'essaye à expliquer le mécanisme à la lumière des fondamentaux de la théorie. Pour comprendre la position du scientifique, il ne faut pas perdre de vue que l'auteur avait très tôt souligné que l'explication de l'esprit ne

³⁸³ Voir la figure 13.2 in Gerald M. Edelman et Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, op. cit., p. 199.

³⁸⁴ Gerald M. Edelman et Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, op. cit., p. 198.

nécessitait en rien un principe exotique. Les principes de base de la TSGN : « sélection et variabilité au cours du développement, sélection synaptique et amplification différentielle au sein des systèmes réentrants »³⁸⁵, de plus en plus corrélées par des mesures empiriques³⁸⁶, interdisent d'adjoindre un principe exogène au biologique. C'est donc, aussi surprenant que cela puisse paraître, au cœur des processus physiques que va prendre sens la question de la liberté. Le darwinisme neuronal construit sa réponse autour de la temporalité. La mémoire, liée à la catégorisation perceptive, est l'élément par excellence de la conscience, elle-même liée à la continuité et bien entendu à différentes échelles temporelles. Chez l'homme, la coexistence de la conscience primaire et de la conscience supérieure permettrait des rapports aux temps différents. Cette dernière, contrairement à la conscience primaire ne se fonde pas sur l'expérience en cours, mais tend plutôt à modéliser le passé et le futur. Que ce soit la conscience supérieure ou la conscience primaire, le flux de catégorisation est individuel et irréversible, et constitue par cela même une histoire temporellement irréversible. Cette perception – l'expérience individuelle de l'irréversibilité du temps – est due à la nature des systèmes sélectifs, eux-mêmes fondamentalement irréversibles. Le fait d'être soumis doublement, d'un côté à l'entropie en tant que système matériel, et de l'autre côté à un ensemble stratifié d'événements sélectifs irréversibles via la perception et la mémoire modifierait les relations de causalités habituelles décrites par les physiciens. D'après l'auteur du darwinisme neuronal :

Les individus, tout comme les choses, parcourent des trajectoires situés dans l'espace-temps à quatre dimensions. Mais du fait que les êtres humains possèdent une intentionnalité, une mémoire et une conscience, ils sont capables de choisir des configurations apparaissant en un point donné de cette trajectoire et, en se fondant sur leur histoire personnelle, de les soumettre à des plans en d'autres points de la trajectoire. Ils peuvent ensuite mettre ces plans à exécution, et modifier ainsi les relations de causalité entre objets d'une façon précise, conformément à la structure de leurs souvenirs. Tout se passe comme si des fragments d'espace-temps pouvaient glisser et être appliqués sur d'autres fragments. A ceci près, bien sûr, que cette transaction ne fait intervenir aucune bizarrerie physique, mais seulement la capacité de classer des choses par catégories, de mémoriser, et d'établir des plans d'après un modèle conceptuel³⁸⁷.

³⁸⁵ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 246.

³⁸⁶ Des automates complexes élaborés par l'équipe de l'auteur, en l'occurrence Darwin III et Darwin IV sont des preuves tangibles des théories de la TSGN. Le premier automate est au centre d'une expérience relatée par Edelman dans l'ouvrage de (1992- p.141-142) qui montre que les catégorisations perceptives sont liées à des systèmes de valeurs et que les réseaux de cartes sollicités au cours de ces catégorisations sont le théâtre d'une amplification différentielle au cœur des réentrées. Ainsi la programmation des valeurs comme « la présence de la lumière est mieux que l'absence de lumière », et « la présence de lumière et la stimulation au centre du champ visuel sont préférables à la présence de lumière et à la stimulation à la périphérie » conduit-elle l'automate à suivre de l'œil les traces de signaux provenant d'objet lumineux. Avec un ensemble de systèmes de valeurs d'ordre supérieur intégré à la mécanique de l'automate, on constate que ce dernier parvient à prendre des décisions, définir des catégories à partir de sa seule expérience et aboutir à un comportement de catégorisations plus complexes.

³⁸⁷ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 261.

Que la mémoire et toute la mécanique cérébrale susmentionnée soient à l'origine des modifications historiques de chaînes causales, gît là un seuil irréfragable entre la biologie et la physique, un seuil que la physique ne peut penser, voire accepter, et qui légitime par la même occasion si cette intuition est avérée, la vision autonomiste de la biologie, et aussi bien entendu, l'intuition selon laquelle les systèmes effectuant des catégorisations à la manière du cerveau présentent une indétermination au niveau macroscopique. On peut se demander si cette capacité de la conscience à autoriser des « glissements temporels » modifiant le cours des événements, ne ressemble pas quelque peu à la quille déclenchée par une grandeur infinitésimale sans susciter un coup causal perceptible comme l'imaginait Jonas ? Le problème est que l'explication edelmanienne ne se satisfait pas d'indétermination quantique à un niveau subneuronale, explication prise par des auteurs comme Jonas ou Eccles, ou à une transgression systématique des lois physiques. Les conclusions du darwinisme neuronal aboutissent plutôt à l'idée d'un « déterminisme mou » ou « compatibilisme », soit la présence d'un certain degré de liberté en dépit d'un déterminisme causal.

Si ce que je dis est exact, les êtres humains ont un certain degré de libre-arbitre. Cette liberté n'est cependant pas totale ; elle est entravée par un certain nombre d'événements et de contraintes internes et externes. Un tel point de vue n'exclut pas l'influence de l'inconscient sur le comportement, et il ne sous-estime pas non plus le fait que de minuscules modifications biochimiques ou des événements précoces puissent influencer le développement d'un individu de façon radicale. Mais il permet d'affirmer en revanche, que le fort déterminisme psychologique postulé par Freud ne tient pas. Nous avons au moins la liberté que nous autorise notre grammaire³⁸⁸.

Voilà donc pour l'essentiel du darwinisme neuronal, dans son aspect théorique, du moins en ce qui concerne son intérêt pour la question psychophysique. Dans cette approche des mécanismes de la conscience, les modèles mécanistes du cerveau et du monde ne tiennent plus, le « réductionnisme idiot »³⁸⁹ et le « mécanisme simpliste »³⁹⁰ non plus. Un nouvel horizon anthropologique s'ouvre avec le développement des neurosciences edelmaniennes. Raison pour laquelle l'auteur défend l'idée selon laquelle « il existe à présent une théorie scientifique de l'action fondée sur la notion de liberté humaine »³⁹¹ avec laquelle Jonas pourrait entrer en dialogue.

³⁸⁸ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 263.

³⁸⁹ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 266.

³⁹⁰ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 266.

³⁹¹ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 266.

4.7 Bilan prospectif

Nous voilà donc quelque peu familier avec la pensée d'Edelman, une pensée qui, prise telle, dans le domaine des neurosciences et de la philosophie, remet en question les anciens édifices de pensée. Les changements sont multiples. Des plus décisifs, le cadre conceptuel et explicatif de la biologie qui aboutit à la naturalisation de l'esprit et son corollaire, l'échec d'une approche qui s'affranchirait de la structure biologique du vivant pour regarder du seul côté des fonctions. La réfutation d'un déterminisme génétique radical, une approche de la conscience qui s'articule sur une théorie évolutionniste, avec pour toile de fond, la passerelle entre le physiologique et le psychologique donnant lieu à l'affirmation de la liberté. On peut s'aventurer à parler d'une rupture dans les démarches méthodologiques et explicatives tant du point de vue de l'épistémologie que de l'anthropologie. Sans compter que pour ce qui est de l'épistémologie, il n'y a pas que l'affirmation de la position autonomiste de la biologie qui est marquante. Il y a tout un ensemble d'approches interprétatives inédites dans les neurosciences qui s'opèrent depuis la fondation d'une approche de la conscience en terme sélectionniste jusqu'à l'affirmation de la liberté qui intègre systématiquement une plus grande dignité humaine. On citerait brièvement la question du déterminisme, le renforcement d'une pensée de l'indétermination présente dans les systèmes physiques comme l'ont démontré chacun dans leur domaine, des figures comme Kant dans la philosophie pratique, Bergson dans la conception de la temporalité et de la nouveauté, Monod dans la coïncidence du déterminisme génétique et de l'environnement en termes d'évolution phylogénétique, Heisenberg en mécanique quantique avec sa fameuse incertitude, ou encore Prigogine et Stengers en physique avec la théorie des structures dissipatives. L'instance et la prégnance de la biologie, associée à une approche évolutionniste de la conscience restent novatrices. Un autre terrain conquis qui n'est pas d'emblée apparent est celui du dualisme psychophysique faible, ou dualisme des propriétés auquel Jonas adhère dans *Puissance ou impuissance de la subjectivité* et qui voyait dans la mécanique quantique comme c'est le cas d'un auteur comme J. Eccles, le pendant théorique du « *commutationisme* » psychophysique. Peut-être le darwinisme neuronal n'explique-t-il pas en profondeur comment se fait le glissement temporel pour déjouer la rigidité du déterminisme strict en ce qui concerne la liberté. Mais il ne manque pas d'instaurer une sorte de continuité de la physiologie du cerveau à la conscience sans nécessiter un lieu de

jonction où le psychique et le physiologique trouveraient un terrain de coïncidence. D'ailleurs, cette continuité entre le physiologique et le psychique est porteuse de lourdes conséquences anthropologiques que nous ne manquerons pas de faire sortir au moment décisif. Disons donc que la position autonomiste de la biologie loin de construire un modèle de la conscience en dehors de toute réalité physique, induit un regard anthropologique nouveau et pertinent qui doit compter désormais dans tous les projets biotechnologiques au cœur duquel la question de la perfectibilité humaine et sa plasticité est envisagée. Dire que cette position est aussi jonassienne est un pur euphémisme. Il apparaît sans doute dans le fait de la sélection naturelle, quand on s'en tient au mécanisme décrit par la TSGN, une sorte d'équilibre, ou un « *a priori* objectif » biologique, vecteur et soubassement de la différence anthropologique que l'entreprise de la perfectibilité humaine par les biotechnologies doit questionner avant tout projet de plasticité humaine qui se décline comme possible dans notre monde contemporain. Car ce qui est porteur au niveau anthropologique, ce n'est pas seulement la perspective d'une anthropologie unitaire que permet l'« inscription corporelle de l'esprit », mais c'est aussi et surtout une hominisation intrinsèque à l'évolution, qui oblige à interroger le fondement même du culturel³⁹² qu'on considère trop parfois comme une dimension contraire, ou à tout le moins, indépendante de notre nature humaine. Au-delà donc de la topobiologie cellulaire, des répertoires neuronaux, des boucles réentrantes et de la phénoménalisation de la conscience qui interdisent un principe exotique dans l'approche de la conscience, il faudra aussi compter sur le fait que c'est dans le monde physique que l'esprit a pris forme au cœur de systèmes sélectifs incluant des valeurs adaptatives et une certaine téléonomie, ou mieux un type de finalité. En dernier lieu, c'est l'ouverture théorique et les perspectives sous-jacentes qui en découlent sur le plan anthropologique, voire éthique qui sont les plus intéressantes. Et si Edelman jette la passerelle entre les valeurs biologiquement sélectionnées pour l'adaptation des espèces et l'organisation sociale : « l'insertion d'objectifs, de finalités et de valeurs éthiques dans les systèmes sociaux, aussi éloignés soient-ils des systèmes de valeurs biologiques de base, provient presque certainement du fait que les systèmes sélectifs du cerveau ont besoin d'être guidés par des valeurs »³⁹³, cette perspective

³⁹² Un article de Marc Crommelinck et Xavier Seron aborde la question de la nature et de la culture à la lumière des neurosciences. Il apparaît à la lecture de ce texte que la réception de la culture comme différence anthropologique sans lien direct avec la nature ne tient pas. « A l'écart du dualisme ontologique, nous défendons l'idée qu'il est essentiel de réinscrire l'esprit (et la culture) dans la nature en adoptant clairement une conception moniste et matérialiste. En effet, la culture ne participe d'aucune manière à une essence immatérielle ou transcendante : ses conditions de possibilités et sa réalité sont tout entières matérielles ». Cf. Marc Crommelinck et Xavier Seron, « Neurosciences et cultures ou l'illusion d'un divorce », in *La Revue Nouvelle*, 65^e année, N° 3, mars 2010.

³⁹³ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 250.

ouvre un regard nouveau sur l'agir humain. La réception de la TSGN dans son ensemble, à défaut de valider l'anthropologie philosophique de Jonas, agiterait le spectre fantomatique de son éthique qui s'inspire en grande partie de la phénoménologie du vivant et de sa fragilité intrinsèque.

Chapitre 5 : La rencontre d'Edelman et de Jonas

5.1. Le *Mind-Body Problem* entre la science et la pensée philosophique

Il est légitime de questionner la place de la philosophie dans le débat psychophysique aujourd'hui, surtout après s'être familiarisé avec les neurosciences d'Edelman et le discrédit catégorique que jette l'auteur sur cette discipline. C'est vrai, la TSGN dans son ensemble sollicite plutôt des champs disciplinaires empiriques dont l'embryologie, la morphologie, la physiologie et la psychologie et propose une théorie fondée sur l'évolution au contraire de la philosophie qui est théorique. Mais cette mise en congé rapide de la philosophie par la science – qui n'est d'ailleurs pas la première – mérite qu'on s'y attarde surtout si c'est la philosophie qui a fait de la question psychophysique un problème. Le philosophe Searle aura mis à mal le projet du cognitivisme computationnel, un courant des neurosciences pas moins empirique, avec une expérience de pensée qui invalidait la théorie de « l'absence d'isomorphisme », sans compter que la possibilité de la liberté telle qu'envisagée par Edelman est philosophique à l'image du compatibilisme kantien ou de la conception temporelle de Bergson. On comprend d'emblée que le débat est loin d'être clos et que la philosophie n'est pas hors jeu. Toutefois, il est judicieux de concéder le fait que, même si la philosophie a le mérite d'avoir fait de la question psychophysique un problème, et d'avoir dans son apport critique aidé les neurosciences cognitivistes à dépasser³⁹⁴ l'optique fonctionnaliste, l'autarcie disciplinaire ne s'avère plus payante. C'est dans la même veine qu'il faut comprendre Atlan qui disait que « les changements de théories et de paradigmes laissent derrière eux les philosophies qui avaient cru servir de fondements *a priori* et éternels, et qui apparaissent alors comme des reconstructions après coup »³⁹⁵. Il y a donc désormais, s'agissant du *Mind- body Problem*, un phénomène de convergence théorico-empirique dans le sens où on peut désormais prouver la validité des intuitions philosophiques dans un contexte empirique. L'exemple le plus banal est à ce titre la défaite du dualisme psychophysique que les techniques d'imagerie cérébrale de la veine moniste matérialiste invalident définitivement. Aucune théorie sérieuse ne pourrait donc désormais se faire valoir au détriment de l'« incarnation corporelle » de l'esprit, la morphologie et l'anatomie cérébrale, ou le statut de système de reconnaissance des neurosciences, pour ne citer que ces acquis. Les théories philosophiques pas toujours faciles à

³⁹⁴ La question du dépassement comme il est envisagé ici ne se résume pas à l'échec absolu de l'entreprise cognitiviste qui compte encore dans ses rangs de dignes représentants. Il s'agit de la rupture paradigmatique qui s'opère vis-à-vis du fonctionnalisme par rapport à la thèse de l'absence d'isomorphisme en ce qui concerne la structure des entités capables de cognitions et la computationnalisation du cerveau.

³⁹⁵ Henri Atlan, *Les étincelles de Hasard*, op. cit., p. 247.

soumettre à la falsifiabilité empirique ne peuvent plus désormais se passer des acquis décisifs des neurosciences et doivent donc faire route avec l'expérience empirique pour ce qui est de l'aspect pratique de la question, et la philosophie dans ce rapport nouveau à l'avantage de baliser l'argumentation et dépasser les contradictions théoriques et conceptuelles. La rencontre entre Jonas et Edelman est en ce sens exemplative, puisque les thèses du philosophe, de façon décisive – la biologie philosophique et la philosophie de l'esprit au centre de ce présent travail – en toute absence de mesurabilité scientifique à l'époque de leur parution, réussissent non seulement l'épreuve empirique des neurosciences ici en question, mais aboutissent à des conclusions en majeure partie similaires à celles d'Edelman, qu'elles précèdent pourtant de plus de trois décennies – à un moment où l'idée reçue dans les neurosciences était l'impossibilité³⁹⁶ de l'esprit à se cerner lui-même. Mieux, Jonas aurait inscrit et défendu un réalisme ontologique de l'esprit dans une approche naturaliste non physicaliste en restant dans le paradigme de la biologie à une époque où les neurosciences, dans leur ensemble, étaient sous l'emprise du cognitivisme, donc réfractaires à l'idée d'une conscience biologiquement fondée, et défendu une liberté dans le monde organique dont la conclusion est l'unité psychophysique de l'homme.

Qu'est-ce qui rend possible une telle cohérence de point de vue, surtout si la critique partagée du spinozisme et du cartésianisme, l'inscription dans la veine de l'émergence et d'une position paradigmatique de la biologie ne sont pas à l'abri de divergences de points de vue ? qu'est-ce qui explique cette cohérence si la position de la phénoménologie envers les sciences de la nature peut être contradictoire ? La présomption des valeurs non-anthropocentrées par exemple, l'anthropologie unitaire etc., n'empêchent pas le fait que Jonas prenne à défaut des aspects de la théorie de l'évolution qui sert de fondement théorique à Edelman. Ne serait-ce qu'à cet égard, on peut soupçonner que cette proximité paradigmatique serait superficielle et qu'elle serait peut-être problématique. Cette situation nous met en demeure de répondre à des questions dont l'évitement ne ferait que davantage jeter le flou. Il est légitime de se demander par exemple qu'est-ce qui expliquerait donc une ressemblance théorique dans la mesure où la phénoménologie et les sciences n'ont pas le même registre discursif ? Ou encore comment cette rencontre reste-t-elle possible quand la réception de la théorie de l'évolution, au fondement du darwinisme neuronal, est au moins partiellement récusée par Jonas ? Il y a donc

³⁹⁶ Il ne faut pas perdre de vue le fait que les avancées en neurosciences, dont la thèse d'Edelman constituent la forme cristallisée la plus probante, sont récentes. Dans les années 1980, le doute était de mise quant à la possibilité même d'arriver à des résultats de type de la TSGN. Changeux disait de la conscience à cette époque qu'elle est comme l'heure indiquée par une horloge, qui une fois ouverte arrête de l'indiquer.

un nœud à démêler pour voir si nous sommes en présence d'une simple coïncidence théorique ou une convergence d'hypothèses fondamentales autorisant des écarts insignifiants, ou plutôt deux champs antagonistes clairsemés de ressemblances épisodiques ?

Il est nécessaire pour cette raison, de poser le débat, d'éviter les conclusions hâtives et de lever les équivoques. Ce chapitre éclaire donc cette rencontre singulière et met en lumière les points de convergence et de rupture, mais en même temps par-delà ce dessein, ouvre la problématique psychophysique à l'actualité éthique contemporaine en ce qui concerne la problématique d'une éthique évolutionniste, et partant de là, les questions éthiques soulevées par les deux auteurs.

5.2 De la rencontre possible entre les neurosciences edelmaniennes et la phénoménologie jonassienne du vivant

Dans son ouvrage de 2003 où Atlan analyse le rapport de Jonas à la théorie de l'organisme de Spinoza, on peut lire ce qui suit :

Dans cette projection anthropomorphe de l'expérience de notre conscience de sujet libre, jeté au monde, nous reconnaissons aisément la tradition phénoménologique de l'idéalisme transcendantal et de l'époche husserlienne, « mise entre parenthèses de l'attitude naturaliste » des sciences de la nature³⁹⁷.

Il y a là manifestement l'expression d'une différence fondamentale de méthodologie des sciences de la nature auxquelles se réfèreraient à bon droit les neurosciences, et l'approche phénoménologique qui se base sur la réduction ou la mise entre parenthèses de certains aspects de cette méthode. Pareil écho est repérable chez Montebello³⁹⁸ en ce qui concerne la méthodologie de l'approche phénoménologique. Ce dernier rappelle que la phénoménologie de Husserl a parfois pu sembler être une réaction à l'attitude des sciences de la nature, par essence matérialiste, dont la méthode butte sur l'esprit qui est loin d'être étendu. Atlan³⁹⁹ désigne cette différence de méthode comme étant une réduction physico-chimique de la conscience dans les sciences de la nature contre une réduction phénoménologique de la physico-chimie. Il semblerait donc que dans un cas comme dans l'autre, on aurait affaire à une réduction. En effet, dans la démarche phénoménologique, contrairement à la démarche des sciences de la nature qui mettent entre parenthèses les contenus de faits de conscience

³⁹⁷ Henri Atlan, *Les étincelles de hasard*, op. cit., p. 209.

³⁹⁸ Pierre Montebello, *Nature et subjectivité*, op. cit., p. 237-238.

³⁹⁹ Henri Atlan, *Les étincelles de hasard*, op. cit., p. 247.

pour s'intéresser à la réalité matérielle physico-chimique, la phénoménologie privilégie les contenus de la conscience faisant donc de l'intentionnalité le point de départ au fondement de toute réalité. Dans son ouvrage : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl, fit la démonstration selon laquelle dans les sciences de la nature, le monde était vu d'avance de façon « naturaliste », et que les âmes, en dépit du fait qu'elles ne soient pas des *res extensae*, devaient être néanmoins soumises à la recherche « dans des théories principiellement de même sorte que celles de la physique, qui servait à la fois de modèle et de fondation »⁴⁰⁰. La méthode phénoménologique qu'il proposa pour pallier à ce manque se traduit comme suit :

Il convient maintenant d'accomplir ce qui n'a jamais été fait [...] : quitter les concepts scientifiques fondamentaux et revenir à la teneur de la « pure expérience », mettre de côté radicalement toutes les présomptions de la science exacte, toutes les surcharges conceptuelles qui lui sont propres – bref traiter du monde comme si ces sciences ne sont pas encore là, comme monde de la vie précisément, tel que, dans la vie, il maintient à travers toute relativité une existence unitaire dans laquelle il se pré-indique constamment sur le mode de la validité⁴⁰¹.

Si l'*époque* phénoménologique présente une autre vision philosophique du monde, Atlan juge qu'elle n'est pas moins qu'une autre forme de réduction que celle de l'approche physicaliste des sciences de la nature. Et cette réduction en tant que telle, contrairement à ce que supposait Husserl, ne saurait être *donneuse* de sens au monde des sciences de la nature.

Dès lors, il paraît impossible d'évaluer *a priori* les théories phénoménologiques à la lumière des neurosciences. Mais dans le cas précis de notre thèse, cette impossibilité est levée pour la simple raison que l'approche scientifique d'Edelman rompt avec le matérialisme physicaliste des sciences. D'ailleurs, si « la réduction phénoménologique n'est pas plus fondatrice que ne le serait la réduction physicaliste »⁴⁰², cette rencontre, aussi marginale qu'elle paraisse a besoin de s'éprouver à la lumière de la biologie du vivant, le naturalisme de l'esprit, la question des valeurs et des finalités qui constituent le terrain de coïncidence des deux penseurs.

⁴⁰⁰ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, traduit de l'allemand par Gérard Granel, 1976, p. 243.

⁴⁰¹ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, traduit de l'allemand par Gérard Granel, 1976, p. 243-244.

⁴⁰² Henri Atlan, *Les étincelles de Hasard*, op. cit., p. 247.

5.3 Hans Jonas et Gerald Edelman : coïncidences et ruptures de deux univers de discours

5.3.1. Des réciprocités théoriques

La mise en dialogue de deux auteurs d'obédience intellectuelle différente, neurosciences d'un côté et philosophie de l'autre, dans un débat aussi sensible et pas moins technique du fait de la connaissance structurale et dynamique du cerveau, traduit de façon minimale, soit une communauté d'intérêt, ou de manière plus étroite, une certaine communauté de pensée. Il faut croire que nous sommes dans un contexte où les deux dimensions convergent, malgré l'opposition méthodologique entre les deux disciplines de chaque auteur, dans le sens où la communauté d'intérêt est la nature de l'esprit, et la réalité organique comme domaine de recherche. D'emblée donc, en faisant abstraction des détails des deux édifices théoriques et en se limitant aux grandes lignes, nous ne sommes pas surpris de l'identité thématique. Des plus significatifs donc, on peut citer la prise de distance vis-à-vis du parallélisme psychophysique, du spinozisme et du monisme matérialiste réductionniste, la biologie comme paradigme explicatif de la conscience, la présence de valeurs et de fins dans la nature et l'affirmation d'une liberté humaine. Cependant, la nature des textes auxquels nous sommes désormais familiers, semble indiquer l'existence de points de ruptures ou des positions inconciliables. Et les preuves pour corroborer cette lecture parallèle par endroit sont foisonnantes. L'exemple le plus patent est la polysémie de la liberté jonassienne qui, prise sous l'angle du « principe liberté », semble poursuivre un *telos* que traduit l'évolution phylogénétique alors qu'Edelman se limite radicalement aux principes sélectifs dans l'auto-organisation du cerveau. Là où l'un – Edelman – reste dans la stricte vision d'une auto-organisation liée à l'émergence de formes nouvelles, l'autre – Jonas – aura besoin de la dimension du sens. De la même façon, le « matérialisme sophistiqué »⁴⁰³ d'Edelman ou le « matérialisme métaphysique »⁴⁰⁴ de Jonas, même s'ils insistent ensemble sur la nécessité de revoir les notes du matérialisme classique qui fait de la matière un agrégat de corps sans vie, ne peuvent se prévaloir d'une identité au niveau des démarches privilégiées çà et là. Principes sélectifs et chimie particulière du cerveau, catégorisation perceptive, mémoire et concepts, conscience supérieure etc., expliquent la genèse de la liberté, sans nécessiter un Eros cosmogonique⁴⁰⁵ déjà latent dans la

⁴⁰³ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 252.

⁴⁰⁴ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 208.

⁴⁰⁵ Il ne faut pas perdre de vue que l'Eros cosmogonique de Jonas n'est pas moins un principe sélectionniste qui s'oppose au logos cosmogonique. Ce logos apparaît ici comme de l'information ayant orienté la « substance du big-bang » dès le début la vie et qui expliquerait par la même occasion l'apparition de l'ordre à partir du désordre initial. Mais Jonas s'oppose à la possibilité d'un logos pour la raison qu'il serait du pur déterminisme

matière. Ces quelques points d'achoppements qu'il est difficile de découvrir sans une analyse approfondie des thématiques communes recommande une approche plus circonspecte.

5.3.2 L'articulation corps/esprit. De la biologie et des problèmes du réductionnisme

5.3.2.1 Du paradigme biologique

La biologie est sans nul doute un des terrains de coïncidence les plus emblématiques de la TSGN et de la philosophie de la vie de Jonas. Certes, pas dans le sens d'une vision univoque pouvant réduire les points de vues philosophiques et scientifiques l'un à l'autre, mais dans un sens paradigmatique, c'est-à-dire non seulement comme cadre de recherche par excellence de la question de l'esprit, mais aussi comme cadre explicatif de la question, sinon comme solution au problème psychophysique. L'épistémologie biologiquement fondée d'Edelman met en lumière un type d'organisation de la matière, qui explique la différence fondamentale entre le matérialisme de la physique et celui de la biologie. La causalité ou le déterminisme naturel influence toute entité physique et les choses du monde – c'est d'ailleurs la première ligne edelmanienne qui participe à la théorie de la conscience biologiquement fondée – mais il existe une part d'indétermination dans les systèmes vivants sélectifs que la causalité stricte occulte fondamentalement. C'est par exemple le cas de la constitution épigénétique de la morphologie, et de l'intentionnalité propre aux organismes vivants qui entretient un rapport au temps selon la trajectoire individuelle des sujets vivants. Chez Jonas aussi, ce même principe déterministe englobant le monde physique est accepté, mais il n'empêche pas non plus la présence d'une indétermination qu'il situe dans le fait même de l'évolution. Dans l'édifice jonassien, il y a cet Eros cosmogonique en tant que principe sélectif originel, donc facteur d'indétermination, en tant que tendance dans la matière qui s'affine au gré du hasard pour

incapable d'expliquer la nouveauté, et il faudrait dans la matière cosmique pour qu'il y ait information, un substrat physique différencié tel que le génome, donc quelque chose d'organique. L'information à titre de substrat physique a besoin d'un système différencié et déjà stable. Elle n'est donc pas seulement la cause, mais déjà en elle-même le résultat d'une organisation, d'une expression des acquis préalables qui se trouve perpétués. « Or ces deux tendances, articulation et stabilité, n'ayant leur place ni dans l'indifférenciation totale ni dans la dynamisation totale (hypothétiquement) de la « substance » du big-bang – c'est-à-dire dans le « chaos » en soi -, la supposition d'un « logos » cosmologique dès le début inhérent à la matière en devenir, et en général de toute programmation, de toute planification préétablies, s'élimine comme modèle explicatif de l'évolution. En résumé : l'information est quelque chose de stocké, or le big-bang n'avait pas encore le temps d'un quelconque stockage », in Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p 197-198. L'origine cosmogonique de cette Eros n'est pas un plan programmé dans la matière mais une tendance. L'opposition sus mentionnée entre Edelman et Jonas sur l'auto-organisation de la matière viendrait de la possibilité d'expliquer ce phénomène à partir de l'acte créateur en faisant du retrait divin, cause initiale du réel, la cause primordiale qui expliquerait toute chose. Une causalité non causée à laquelle Edelman n'adhérerait pas.

aboutir au vivant. Et dans le fait du vivant lui-même, ce qui est plus intéressant pour le dialogue avec Edelman et les neurosciences, c'est qu'il existe une part d'indétermination dont *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, est à la fois la quête et surtout l'expression d'un point de vue asymptotique. Avec Jonas, c'est le vivant qui est déjà lui-même une première forme de liberté que cristallise le métabolisme. A certains égards donc, l'intentionnalité semble constituer un des éléments fédérateurs qui fonde la prégnance paradigmatique de la biologie, puisque ce mode d'être désigne une forme de réflexivité, une présence à soi caractéristique de la conscience, qui reste exclusive à certains types de vivants. D'ailleurs, cette intentionnalité s'applique chez Jonas, à tous les organismes vivants et donne ainsi lieu à une forme de subjectivité sans sujet avec un organisme vivant comme l'amibe, qui participe de ce mode d'être pour la simple raison qu'elle est une structure métabolisante. C'est dire à quel point la biologie est au fondement même de la philosophie de la vie chez Jonas. Les raisons ayant orienté ce choix étant à la fois méthodologiques : le vivant étant le seul domaine du réel qui défie l'explication des deux ontologies monistes qui se partagent la compréhension du réel, et ontologiques : le vivant inaugurant la rupture avec la matière morte et étant le lieu d'ancrage de l'expérience de la causalité à travers l'effort corporel. Ce facteur radical que devient le matériau biologique traverse de part en part les deux édifices et se ressent dans le choix du corps comme seule « substance » anthropologique et s'intensifie dans la perspective d'une « inscription corporelle » de l'esprit. La liberté est donc une affaire d'incarnation et n'est possible que par le corps, par le vivant.

Une différence du point de vue méthodologique existe toutefois. Même si l'objet d'étude est le même, la méthode et les moyens d'analyse sont différents. Le philosophe part d'une description phénoménologique, tandis que le scientifique procède à partir de la mise à découvert de ce qui n'est pas directement donné au regard dans l'auto-organisation de la matière, le cerveau en l'occurrence, l'interaction structure/fonction dans sa circularité, le ballet cellulaire, les connections synaptiques, le rôle des neurotransmetteurs etc. Mais disons qu'en général, quel que soit l'approche privilégiée, cela n'entame en rien le rapport unique à la corporéité qui fait désormais de l'esprit une réalité organique. L'articulation esprit/cerveau⁴⁰⁶, ou mieux encore la naturalisation de l'esprit n'a plus besoin d'une substance pneumatique comme dans le dualisme des substances, ou de la réduction au déterminisme

⁴⁰⁶ L'articulation esprit/cerveau ne désigne pas la réduction de l'esprit ou de la conscience à des états mentaux limités aux seules fonctions neurales. Elle tend à mettre l'accent sur une unité conceptuelle anthropologique plutôt que de l'approche éliminativiste de la conscience.

neuronal. La communauté de pensée entre Jonas et Edelman reste d'actualité non seulement en ce qui concerne l'importance de la biologie, mais aussi en ce qui concerne le dépassement du dualisme psychophysique.

La biologie comme cadre explicatif inaugure donc une anthropologie unitaire même si le concept subsume des contenus différents de part et d'autre. En parlant de biologie, Edelman met ensemble la biochimie moléculaire, l'embryologie, la morphologie, la physiologie et la psychologie dans une perspective évolutionniste. Par biologie, Jonas semble désigner la réalité organique du vivant dans ses attributs spécifiques. L'évolutionnisme, certes, n'est pas étranger à cette réception de la biologie. C'est juste qu'il désigne moins, comme on le verra chez Jonas, un système sélectif sans intention téléologique aux seules mains du hasard et dont le moteur serait la sélection naturelle. Jonas reste plus dans la perspective d'une phénoménologie du corps qui s'articule davantage sur le corps vivant, le corps vécu⁴⁰⁷ au cœur de « l'expérience personnelle de l'effort du mouvement », plutôt que la morphologie ou la physiologie qui intéresse Edelman. Le domaine de la génétique ou de la biochimie cellulaire l'intéresse moins. D'ailleurs le troisième appendice à « Is God Mathematician ? », sous le titre révélateur de « Nonparticipation of DNA in Metabolism » est assez éloquent. En réalité, la dimension biologique que semble invoquer Jonas tend à se limiter à la fonction physiologique et physico-chimique du métabolisme. Il y aurait peut-être même dans cette approche une surenchère du lien phénoménologique au somatique dans sa propension sensitive :

La capacité de sentir qui surgit dans les organismes, est la valeur-mère de toutes les valeurs. Avec son surgissement dans l'évolution organique, la réalité a gagné une dimension qui lui manquait dans la forme de la matière brute et qui, par la suite, restera confinée à son étroit appui dans les entités biologiques : la dimension de l'intériorité subjective⁴⁰⁸.

Si la prégnance de la forme du vivant devrait être interrogée chez Edelman, elle se situerait plutôt au niveau de la cascade topobiologique qui préfigure la formation épigénétique des faisceaux neuronaux.

⁴⁰⁷ On constate d'ailleurs avec Jonas que cette corporéité non seulement subsume nécessité et liberté - l'organisme doit continuer son métabolisme au risque d'être englouti par le néant, et ce n'est qu'au travers de cette médiation entre nécessité et liberté qu'elle persiste : il n'y a pas d'ipséité sans altérité -, mais qu'elle est aussi constitutive de l'identité psychophysique. Cette forme qui, « pour la première fois est la cause plutôt que le résultat des collections matérielles dans lesquelles elle subsiste successivement » est perçue comme « l'ipséité de l'organisme », socle de l'empathie. « Sur la base du témoignage immédiat de notre corps, nous sommes capables de dire ce qu'aucun observateur désincarné n'aurait de raison de dire », dans la communication intersubjective.

⁴⁰⁸ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 45.

5.3.2.2 Le problème du réductionnisme

Le rôle central de la biologie dans la naturalisation de l'esprit se double d'une critique épistémologique des méthodes d'approches scientifiques du vivant qu'Edelman aborde à la suite de Jonas. C'est la question du réductionnisme scientifique ou de la mécanisation du vivant. L'ouvrage de 1966, *Le phénomène de la vie*, en dehors du fait qu'il présente l'aspect d'un plaidoyer⁴⁰⁹ en faveur de la biologie en tant que dimension irréductible de la réalité fondamentale des organismes vivants, apparaît à ce titre comme un pamphlet contre les méthodes d'analyses réductionnistes des sciences de la nature. Cette vision du vivant amène Jonas à récuser d'une part, les ontologies traditionnelles, le monisme matérialiste et le monisme idéaliste, qui s'octroient le champ d'interprétation du réel et laissent le vivant démembré, et d'autre part, la prétention des sciences physiques à la validité épistémologique exclusive de leur méthode. Si la conséquence, comme cela se ressent fort chez Jonas, est le ratage de l'intentionnalité caractérisant le vivant et l'unité psychophysique de l'homme, la même approche critique est à l'ordre du jour dans le tableau des griefs du neuroscientifique à l'endroit des sciences, en l'occurrence la physique. Le choix argumenté d'un « matérialisme sophistiqué », qui est plus l'expression d'un naturalisme plutôt que le physicalisme habituel du matérialisme, rompt avec le « réductionnisme idiot »⁴¹⁰. Par contre, quand bien même l'angle d'attaque et le terrain de coïncidence restent la critique du réductionnisme, cette réciprocité masque des points d'achoppements méthodologiques.

La question du réductionnisme, comme nous l'avons déjà souligné, revêt plusieurs aspects au-delà du fait que, fondamentalement, l'idée centrale consiste à « expliquer par des phénomènes de niveau peu élevés des phénomènes de haut niveau »⁴¹¹. L'exemple le plus classique consiste à réduire le vivant à la résultante de ses propriétés physico-chimiques. C'est ce que le biologiste Ernst Mayr⁴¹² appelle le réductionnisme explicatif, à l'opposé du réductionnisme constitutif ; « une sorte de monisme qui tend à considérer que les organismes vivants sont constitués d'une matière analogue à la matière inerte mais organisée de manière

⁴⁰⁹ Le terme est peut-être un peu forcé et surenchéri par rapport à la réception de l'ontologie jonassienne qui elle, parce que basée sur le vivant, ne peut pas ne pas avoir ce soubassement biologique. L'importance n'est donc pas tacite, directement impliquée, mais découle plutôt de l'ontologie du vivant.

⁴¹⁰ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 255.

⁴¹¹ Fraser Watts, « Réductionnisme : méthodologie et idéologie », in *Biologie moderne et vision de l'humanité*, op. cit., p. 83.

⁴¹² E. Mayr, « La place de la biologie dans les sciences et sa structure conceptuelle », in *Histoire de la biologie. Diversité, évolution, hérédité*, Paris, Fayard, 1989, p. 34-89.

complexe »⁴¹³. Quand on s'en remet à la critique épistémologique de Jonas dans la biologie philosophique, le texte sur la défense du libre-arbitre ou d'autres occurrences de textes comme *Evolution et liberté*, il est clair que le réductionnisme explicatif subit un démenti par rapport à la rigidité des lois générales de la physique. Pour le scientifique tout comme pour le philosophe, le réductionnisme explicatif est pauvre à rendre compte du caractère émergent⁴¹⁴ de la conscience. « Réfléchir à la question de l'esprit en l'absence de toute référence à la structure, à la fonction, au développement et à l'évolution du cerveau est une aventure intellectuelle risquée »⁴¹⁵. Toutefois l'esprit ne se réduit pas à l'étude à la réalité matérielle, fonctionnelle et structurale de sa base physique puisqu'en même temps, Edelman ne cesse de rappeler que toute réduction de la psychologie à la biologie finit toujours par échouer à un certain point. Dans le chef de Jonas, le réductionnisme explicatif est traduit comme suit :

La biologie scientifique, liée par ses règles aux réalités physiques extérieures ne peut qu'ignorer la dimension d'intériorité inhérente à la vie : elle laisse ainsi cette vie, pleinement expliquée sous l'angle matériel, plus énigmatique qu'elle ne l'était avant toute explication [...]. Une lecture philosophique renouvelée du texte biologique peut reconquérir la dimension intérieure – la part la mieux connue de nous – pour la compréhension des choses organiques et restituée ainsi à l'unité psychophysique de la vie la place dans l'ensemble théorique qu'elle a perdue depuis Descartes, en raison du divorce entre le mental et le matériel.⁴¹⁶

L'analyse de la critique jonassienne du réductionnisme des sciences de la nature va cependant révéler des différences avec la critique edelmanienne. Chez Jonas, il s'avère que les limites du réductionnisme explicatif sont d'ordre phénoménologique et méthodologique. D'abord, parce que la vie par sa phénoménalité défie l'ontologie moniste matérialiste aussi bien que l'ontologie idéaliste. Or l'histoire de la pensée philosophique est bien celle du règne séparé des deux ontologies, chacune irréductible à l'autre, ce qui fait que l'explication de l'un ou l'autre monisme est incapable à rendre compte de la vie. Ensuite, la méthodologie des sciences reste aveugle à l'émergence de nouvelles propriétés inexplicables par les lois des niveaux moins élevés, ni prédictibles à partir d'elles. Et quand elle est confrontée au test ontologique, comme c'est le cas dans l'épiphiénoménisme, le matérialisme réductionniste lutte

⁴¹³ Bernard Feltz, « Neurosciences et anthropologie », in Delsol, M., Feltz Bernard, et Groessens, M.C., dir. De pub, *Intelligence animale, intelligence humaine*, Paris, Vrin, 2008, pp. 7-40.

⁴¹⁴ En réalité, ni Edelman ni Jonas n'abordent en aucun moment dans leur ouvrage la problématique de l'émergence. Il n'existe à aucun moment, une discussion frontale ou serrée avec cette problématique, mais leurs positions sont bien évidemment de cette veine puisque l'affirmation de la liberté, et surtout la critique du réductionnisme explicatif ne laissent augurer une autre possibilité. Toutefois, un auteur comme Kim Jaegwon fait une distinction entre l'émergence et le physicalisme non réductionniste parce que certaines formes de propositions de cette dernière sont réductionnistes. Cf. Jaegwon Kim, « L'émergence, les modèles de réduction et le mental », in *Philosophiques*, Vol. 27, n°1, 2000, p. 11-26.

⁴¹⁵ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 108.

⁴¹⁶ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op.cit., p. 9. et *Evolution et liberté*, trad. S. Corneille et Ph. Ivernel, Paris, Bibliothèque Rivages, 2000. pp. 25-26

pour sauver la validité de ses lois plutôt que d'intégrer les faits physiques de manière effective dans la saisie des phénomènes. *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, est à ce titre exemplatif. Avec Edelman, les raisons sont d'un autre ordre. Dans son analyse, la phénoménologie du vivant cède la place à l'anatomie du cerveau et son auto-organisation. Des arguments les plus incisifs entre autres, Edelman retient le fait que la conscience ne soit pas une classe d'objets susceptibles d'être décrite en rupture avec les conditions spatiotemporelles (la phylogenèse et l'inscription dans un milieu social), d'autant plus qu'elle est le fruit d'une histoire unique où la trajectoire particulière de tout un chacun le met face à des situations exceptionnelles, même si le processus d'individuation reste intersubjectif. Comme il le précise d'ailleurs assez bien :

Dans la pratique, toute tentative pour réduire la psychologie à la biologie finit nécessairement par échouer à un certain point. Etant donné que l'exercice de la pensée, en tant que compétence, dépend d'interactions sociales, culturelles, de conventions, de raisonnements logiques, et aussi de métaphores, les méthodes purement biologiques telles qu'on les connaît aujourd'hui sont insuffisantes. [...] Comme chacun de nous est une source d'idiosyncrasies d'interprétation sémantique, et que la communication intersubjective (avec un interlocuteur réel ou imaginaire) est essentielle à la pensée, nous devons utiliser et étudier ces facultés pour elles-mêmes⁴¹⁷.

Cette prise de position entame aussi par conséquent non pas seulement la réduction de la biologie à la physique, mais aussi la critique du réductionnisme interthéorique d'E. Nagel⁴¹⁸. Pour comprendre la problématique du réductionnisme interthéorique, il faut aborder la problématique de l'émergence elle-même, surtout dans sa formulation classique avec des pionniers comme Georges Henry Lewes ou Samuel Alexander. Dans sa version classique, le réductionnisme explicatif a tendance à expliquer le vivant en termes de structure/fonction. Une entité vivante sera expliquée en fonction de ses « propriétés résultantes » qui renvoient aux échanges physico-chimiques de sa structure. Or avec le développement de la veine émergentiste, cette lecture du vivant a vu s'opposer à elle des situations précises ou des cas où les propriétés résultantes n'expliquent pas tout le fonctionnement de l'organisme. En clair donc, l'émergence est née avec l'incapacité des propriétés fonctionnelles à expliquer le comportement ou les attributs d'un système ou d'un organisme à partir de leur condition de base. John Stuart Mill⁴¹⁹, anticipant le concept d'émergence, fit remarquer au cœur du vivant, l'existence d'*effets hétéropathiques* qui sont des propriétés essentiellement différentes des causes à l'origine de leur genèse, à l'inverse des *effets homopathiques* qui se limitent à la somme des effets de chacune de leurs causes. Mais si le concept d'émergence désarticule

⁴¹⁷ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 269-270.

⁴¹⁸ Ernst Nagel, *The Structure of Science*, New York, Harcourt, Brace & World, 1961.

⁴¹⁹ John Stuart Mill, *A system of Logic*, 8e édition, London, Longmans, Green, Reader and Dyer, 1872, Livre III, ch. iv, paru d'abord en 1843.

l'explication du vivant par les seuls phénomènes résultants ou propriétés fonctionnelles, il existe un autre point sur lequel les scientifiques réductionnistes jusqu'avant la fin des années 1970 ont résisté ardemment. Il s'agit des pouvoirs causaux des propriétés émergentes. Comme l'explique Kim Jaegwon :

L'idée centrale à la notion d'émergence est que lorsqu'un système composé d'agrégats de matière atteint un certain niveau de complexité organisationnelle, il commence à exhiber de nouvelles propriétés dont l'occurrence n'aurait pu être *prédite* sur la base des propriétés et relations structurales caractérisant les parties constituant ce système. Cette idée s'accompagne d'une autre voulant que l'émergence de telles propriétés ne puisse être expliquée à partir des processus sous-jacents (« les conditions de base ») desquelles elles émergent. Bref, un tout complexe posséderait de nouvelles propriétés qui sont irréductibles aux propriétés et relations de ses parties. De plus les propriétés émergentes sont conçues comme étant des propriétés authentiques en ce sens qu'elles possèderaient des pouvoirs causaux distincts qui leur sont propres⁴²⁰.

L'idée selon laquelle les émergents sont dotés de nouveaux pouvoirs causaux qui leur sont propres et détiennent le pouvoir d'influencer et de contrôler les processus de niveau inférieur est donc mal perçue par les positivistes logiques qui rêvent d'une science unifiée, parmi lesquels Carl Hempel et Ernst Nagel. Ces derniers ont soutenu, comme le rapporte Jaegwon⁴²¹, que l'idée d'émergence était confuse et incohérente, et l'ont souvent assimilée au néovitalisme, et que la seule part du concept capable d'être sauvée s'est à chaque fois révélée d'une telle trivialité qu'elle ne présentait qu'un intérêt mineur pour les tâches philosophiques plus sérieuses. E. Nagel pose donc à l'encontre des propriétés émergentes, un réductionnisme qui est désormais désigné du nom de réductionnisme interthéorique, à partir des lois de correspondance. L'esprit de cette réduction interthéorique consiste donc à supprimer d'un point de vue psychophysique dans les propositions, la différence qui sépare une théorie mentaliste et une théorie physique, c'est-à-dire établir une correspondance qui permette la dérivabilité des lois du mental à partir des lois physiques. Anouk Barberousse explique qu'elle est inspirée du « modèle nomologico-déductif de Hempel qui considère qu'un énoncé E est expliqué par un ou plusieurs énoncé(s) L si l'on peut déduire E à partir de L et de conditions C réalisées avant ou en même temps que les circonstances exprimées par E »⁴²². Deux conditions qui permettent la réduction du macro niveau au micro niveau. De façon plus explicite, il s'agit de remplir deux conditions essentielles avec à la clé, une correspondance qui permet de résoudre la relation entre deux théories. Comme l'explique Bernard Feltz, une théorie du macro niveau est réduite à une théorie du micro niveau à deux conditions. La première, « la condition de connectabilité des concepts pose que les concepts de la théorie du

⁴²⁰ Kim Jaegwon, « L'émergence, les modèles de réductions et le mental », *Philosophiques*, op. cit., pp. 11-26.

⁴²¹ Kim Jaegwon, *Trois essais sur l'émergence*, traduction de l'anglais par Mathieu Mulcey, Edition Ithaque, 2006.

⁴²² Anouk Barberousse, *La physique face à la probabilité*, Paris, Vrin, 2000, p. 90.

macro niveau doivent pouvoir être connectés aux concepts de la théorie du micro niveau »⁴²³, et la deuxième condition est la « dérivabilité des lois du micro niveau à partir des lois du macro niveau : il ne suffit pas de connecter les concepts, il s’agit plus fondamentalement que les lois du micro niveau soient capables de rendre compte des lois du macro niveau »⁴²⁴.

En signifiant concrètement que la psychologie ne peut être réduite à la biologie, Edelman dans un premier temps désarticule non seulement la relation structure/fonction comme nous l’avons démontré plus haut, mais il laisse aussi planer le doute sur l’effectivité d’une unité de la science autour de la physique et par là même, la tentative de réduction de la conscience aux propriétés du micro niveau. En plus l’auteur défend le point de vue d’une autonomie des sciences humaines qui ne sont pas obligées de suivre le diktat du positivisme logique.

La systématisation de cette critique dans le chef d’Edelman est compréhensible quand on s’en tient au domaine de compétence qui est le sien, un domaine confronté depuis le début du vingtième siècle aux assauts répétés du matérialisme dont l’exacerbation a par moment dépassé la réduction interthéorique pour verser dans l’éliminativisme. Si Jonas ne se démarque pas de façon plus profonde, rien n’interdit une certaine adhésion à cette critique. En effet, toutes les formes de critique du réductionnisme apparaissent en filigrane chez Jonas. Il faudra d’ailleurs en ajouter une qui lui est spécifique, qu’il appelle « l’antiplatonisme des sciences modernes »⁴²⁵. Il est beaucoup plus question d’un ratage de ce qu’il y a d’essentiel dans le vivant, ce *conatus*, si l’expression est requise, qui fait que le vivant est ce qu’il est, et qu’il apparait comme sa propre finalité. Edelman quant à lui laisse entendre dans sa postface critique que « l’essentialisme n’est pas une position tenable... »⁴²⁶. Comme on peut le constater, il y a une grande proximité dans la « naturalisation de l’esprit » pour ce qui est du fondement biologique sans pour autant valider une ressemblance à toute épreuve. Regardons alors ce qu’il en est des autres thématiques.

5.3.2.3 Du corps et de la liberté

⁴²³ Bernard Feltz, « Neurosciences et anthropologie », in Delsol, M., Feltz B. et Groessens, M.C., dir. De pub., *Intelligence animale, intelligence humaine*, Paris, Vrin, 2008, p. 7-40.

⁴²⁴ Bernard Feltz, « Neurosciences et anthropologie », in Delsol, M., Feltz B. et Groessens, M.C., dir. De pub., *Intelligence animale, intelligence humaine*, Paris, Vrin, 2008, p. 7-40.

⁴²⁵ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 58.

⁴²⁶ Gerald M. Edelman, *biologie de la conscience*, op. cit., p. 371.

Un autre aspect des caractéristiques communes à la TSGN et la biologie philosophique est la démarche explicative qui conduit à l'affirmation de la liberté, une liberté qui dans les deux cas de figures s'enracine dans le corps. Si cette démarche reste assez proche de la perspective phénoménologique de Merleau-Ponty, pour ce qui est de la mise en rapport entre nécessité et liberté, elle est en rupture avec l'indécidabilité de la liberté et se désolidarise de toute autre forme d'approche explicative. Aussi bien avec Jonas qu'avec Edelman, ce lien relationnel entre nécessité et liberté est présent. Selon le neuroscientifique, la liberté humaine « n'est [...] pas totale ; elle est entravée par un certain nombre d'événements et de contraintes internes et externes »⁴²⁷, Edelman la pense en termes de rapport au temps, propre aux mécanismes de la mémoire conceptuelle et de la conscience d'ordre supérieur, donc une liberté dans et par un ensemble de contraintes. C'est parce que les animaux supérieurs sont dotés d'une conscience d'ordre supérieur qu'ils peuvent s'affranchir de la tyrannie du présent et effectuer ce « glissement temporel » capable de modifier les notions de causalités décrites par la physique newtonienne. C'est une liberté qui s'articule ou s'inscrit dans une nécessité lui préexistant. Cette genèse de la liberté sur laquelle Edelman est resté quelque peu muet est à comprendre comme une possibilité organique qui plonge ses racines dans la catégorisation perceptive, à partir donc du lien étroit qui se crée entre les deux systèmes nerveux : le tronc cérébral et le système limbique, lieu des valeurs adaptatives sélectionnées par l'évolution, et le système thalamocortical où les cartes agissent et réagissent en fonction de l'environnement déterminant le comportement. Pareil accent d'une liberté en relation avec les déterminations biologiques est jonassienne sous plusieurs aspects, non pas seulement dans le fond mais aussi au niveau de la structuration formelle, voire théorique. Pour ce qui est de l'organisme métabolisant, Jonas nous fait comprendre que sa liberté est sa propre nécessité. La question du métabolisme met en lumière une liberté dont le socle de genèse est la nécessité, « une nécessité irrémédiable » sans laquelle elle n'est pas envisageable. Comme l'indique le philosophe, la continuité de la vie est le règne de la liberté, dans le sens où ce qui maintient le vivant dans l'être, c'est ce renouvellement constant de matière présidant à sa forme et dont l'arrêt lui est létal. L'organisme vivant métabolisant ne peut cesser de faire ce qu'il peut sans basculer dans le non-être : « sa liberté elle-même est sa nécessité spécifique. Telle est l'antinomie de la liberté aux racines de la vie »⁴²⁸. Cet aspect d'une liberté/nécessité est somatique, donc biologique, et foncièrement corporel. C'est dans les sombres remous de la substance organique primitive, nous dit Jonas, que jaillit pour la première fois à l'intérieur de

⁴²⁷ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 263.

⁴²⁸ Hans Jonas, *Le phénomène vivant*, op. cit., p. 93.

l'univers physique, un principe de liberté. Cette liberté inchoative, se phénoménalisant en tant que dimension spatiale du métabolisme, se double d'une dimension temporelle qui va aboutir à la liberté volitive de l'homme. Il y a donc un accroissement de la liberté⁴²⁹, mieux, un gain qualitatif et quantitatif de l'être dans le sens du dépassement de l'exercice de maintien physiologique intrinsèque à l'organisme vivant, s'exerçant indépendamment d'un rapport conscient à soi, et aboutissant à une polarisation entre soi et le monde à partir de la perception, la motricité et l'émotion. Ici apparaît une connivence théorique qui mérite qu'on s'y attarde quelque peu. Jonas décrit dans le métabolisme, une liberté qui s'inscrit à une échelle spatio-temporelle. L'aspect spatial est lié à la morphologie, au somatique, où existe un premier degré de liberté en tant que continuité du vivant, et l'aspect temporel est lui lié à l'avènement d'une liberté plus grande dont la genèse est l'exercice des facultés sensori-motrices de l'animal. En ce qui concerne la forme, le premier degré de liberté, il est inutile de rappeler qu'elle ne se construit et ne se maintient que si une matière lui préexiste. Il n'y a pas de liberté sans matière vivante, pas de liberté sans détermination. La réflexion de Jonas à ce niveau est voisine de la problématique de la *Sinnegebung* de Merleau-Ponty⁴³⁰. Aux yeux de ce dernier, « quand on se réfère à un concept de liberté en termes d'absolue indétermination, on se fourvoie. Fondamentalement, détermination et liberté ne sont pas en opposition. [...] Les déterminations ouvrent un champ d'action pour une liberté possible »⁴³¹. La contrainte absolue d'échanger de la matière avec l'environnement est certes une tâche dont la cessation est mortelle pour l'organisme vivant puisqu'il en va de son identité, et de sa vie, mais par la même occasion elle procure au vivant sa prise de distance avec le monde inanimé et aboutit au sentir, la perception et la mobilité. Le vivant ne peut percevoir, agir et créer son monde comme dans le cas de l'humain, qu'à la stricte condition de l'acceptation de sa corporéité, un corps qui lui précède par rapport à sa volition et sur lequel son emprise est limitée.

La préséance du somatique sur la liberté dans le corpus de Jonas n'est pas solidaire de la défense d'un processus épigénétique comme le modèle edelmanien de la topobiologie cellulaire et la sélection somatique. Il s'agit juste de mettre l'accent sur cette constance morphologique qui est au fondement de la liberté et qui fait que la liberté n'advient que si au préalable un corps vivant lui précède. Il reste cependant étonnant de constater que des

⁴²⁹ Jonas indique que la liberté à ce niveau « doit désigner un mode d'être objectivement différenciable, c'est-à-dire une manière d'exister qui ressortit à l'organisme *per se*, et que tous les membres de la classe « organisme », mais rien qu'eux, ont par conséquent reçu en partage », voir Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op.cit., p. 28.

⁴³⁰ Maurice Merleau-Ponty, « La liberté », in *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. 496-520.

⁴³¹ Bernard Feltz, *La science et le vivant. Introduction à la philosophie des sciences de la vie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2003, p. 193.

hypothèses aux sources divergentes introduisent une même lisibilité de la liberté en tant que rapport au temps. Jonas explique dans son texte *La noblesse de la vue* et son appendice *Vue et mouvement*, et plus tard dans *Outil, image et tombeau. Du transanimal dans l'humain*, que les facultés sensori-motrices de l'animal (perception, motricité et émotion) résultent de l'affrontement de la distance temporelle entre le soi et le monde. La distinction entre soi et monde implique un rapport de *médiateté* du fait de la distance et de l'absence de corps organiques hautement spécifiques et non permanents que connaît l'animal à la différence des plantes. Au contraire des plantes qui ont un rapport immédiat, auto constitutif avec l'environnement dans leur métabolisme, les besoins pertinents de l'animal dans son milieu sont toujours à distance, la satisfaction du désir ou de l'appétit discontinue, susceptible d'être couronnée par l'échec ou le succès. Dans ce contexte « l'animal a à combler un fossé qui représente en temps ce que le fossé entre lui-même et les objets pertinents représentent dans l'espace »⁴³². Ce degré de liberté explique aussi l'apparition des facultés animales qui ne sont plus dans le registre d'un métabolisme auto constitutif. On a donc affaire à un individu⁴³³ isolé se mesurant au monde. Mais cette liberté de l'animal gagne encore en accroissement au niveau de l'humain. Ce n'est plus dès lors cette médiateté de la distance et de la satisfaction du désir qui n'est pas moins présente chez l'homme, qui explique l'accroissement toujours plus important de la liberté. Au contraire, c'est un nouveau degré de « médiateté, qui, quant à elle, se superpose au déjà médié de toute existence organique en tant que telle, et sur laquelle s'érige la nouvelle médiateté, accrue, dans l'humaine relation entre le monde et le soi - mais comme une nouveauté d'essence et non seulement de degré »⁴³⁴, soit : l'outil, l'image et le tombeau. Que l'on sente le besoin de faire un parallèle avec l'émergence de la conscience d'ordre supérieur dans le modèle edelmanien, est une question de bon sens. On pourrait sans provoquer de frictions, ni aménager les fonds théoriques ici présents, glisser une théorie dans l'autre sans les dénaturer. Ce que décrit le philosophe dans le procès phénoménologique de l'intentionnalité à l'œuvre, en se cristallisant sur la perception, la motricité et l'émotion, et la contrainte de la distance temporelle à parcourir pour assurer la continuité métabolique, est corroboré par les concepts edelmaniens de mémoire, de scène, de concepts aussi bien que toute l'activité de la distribution réticulaire des cartes. On peut remarquer dans la différence de degré entre l'animal et la plante, le seuil témoin de la spécificité animale, qui ne se mesure

⁴³² Bernard Feltz, *La science et le vivant. Introduction à la philosophie des sciences de la vie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2003, p.115.

⁴³³ L'individu représente chez Jonas un organisme vivant avant un degré élémentaire de liberté, fut-ce-t-elle seulement métabolique.

⁴³⁴ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 63.

pas seulement dans l'acte volitif ou la causalité de l'organisme au travers de l'effort et du mouvement, mais aussi dans un rapport plus subtil à la temporalité. Ici encore, l'aspect temporel est déterminant et peut se calquer d'ailleurs aux arguments de la TSGN sur la liberté humaine en tant que rapport au temps expurgé de la tyrannie du présent. Et Jonas est même plus qu'explicite, pour ne pas dire que l'explication philosophique gagne en acuité. L'homme est au sein du règne animal le seul producteur d'artefacts témoignant de la différence de liberté avec l'animal. L'outil est créé avec une intention téléologique, devant servir à accomplir une tâche. Mais tout en reconnaissant la dimension anthropologique de l'outil, Jonas le considère le moins, du fait qu'il brouille encore les frontières avec la nécessité animale. D'ailleurs, l'éthologie ne cesse de brouiller depuis quelques années la frontière ou la fourchette dans laquelle s'inscrit la différence anthropologique ; beaucoup de domaines que nous nous réservons comme spécificité humaine, de l'ordre de l'affect jusqu'au cognitif, se retrouvent chez les animaux supérieurs, du comportement à la manipulation de l'outil. Pour reprendre le cours de notre analyse, il faut convenir avec Jonas, qu'il y a dans la capacité à fabriquer des outils, une prise de distance avec la satisfaction des besoins biologiques, qui présuppose une « force eidétique de l'imagination et contrôle eidétique de la main »⁴³⁵. Mais c'est dans la production de l'image que la frontière devient nette, et les avancées de l'éthologie une fois encore, sont de plus en plus solidaires de la capacité de certains primates à utiliser des outils improvisés dans la satisfaction de l'acte métabolique et mieux encore à les partager avec le groupe. Il y a à ce niveau, non seulement l'apparition d'une préoccupation qui se désolidarise du métabolisme auto constitutif, mais aussi une relation objectale nouvelle ayant un lien avec l'imagination, puisque *l'eidos* en tant que tel, devient le véritable objet d'expérience. « Dans la représentation imagée, on s'approprie l'objet d'une manière nouvelle, non pratique, et le fait que l'intérêt pour lui peut s'attacher à son *eidos* témoigne d'une nouvelle relation objectale »⁴³⁶. Gît là le fossé entre perception et représentation, et qui exprime par le même coup, le rapport au temps qui s'inscrit dans la dimension anthropologique de la liberté. On retrouve dans le texte jonassien, ces lignes dont l'apparement avec la TSGN ne peut être réfuté : « l'imagination sépare *l'eidos* mémorisé de l'événement qu'est la rencontre individuelle avec lui, et libère ainsi sa possession des contingences de l'espace et du temps »⁴³⁷. Il y a là une dimension du passé et une perspective du futur qui sont impliquées dans la production d'images. Une telle disposition exige la

⁴³⁵ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 66.

⁴³⁶ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 67.

⁴³⁷ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 73.

manipulation et la création de nouveaux concepts en dehors des stimuli environnementaux, donc l'exercice de la mémoire et un rapport à soi et le monde donnant lieu à des configurations inédites comme l'a souligné Edelman. Et dire que cet aspect de la pensée de Jonas ne met pas en lumière la différence des cerveaux animaux et humains, la conscience primaire et la conscience supérieure, serait une erreur de jugement ! Jonas précise d'ailleurs que la création d'images n'est pas que représentation, elle est aussi imagination, donc potentiellement création, en témoigne l'écriture qui en tant que nouveauté, met en relief la liberté motrice, la nature du pouvoir de l'homme sur son corps. On retrouve encore là, une proximité de pensée sur un des traits phénoménaux de la conscience comme l'a expliqué Edelman ; l'usage selon lequel l'apparition de la conscience d'ordre supérieur fait suite à une capacité de modélisation du monde, du temps et de la personne. Un de ces aspects est décrit chez Jonas dans le procès de la production d'image. Il nous met en présence d'un : « contrôle eidétique de la motricité, c'est-à-dire une activité musculaire régie non pas par des schémas fixes d'excitation et de réaction, mais par une forme librement choisie, intériorisée et intentionnellement projetée »⁴³⁸ ; et Jonas, à l'instar d'Edelman⁴³⁹ va même jusqu'à préciser que « l'animal a affaire à la chose présente »⁴⁴⁰. Il reste dans une structure temporelle qui reste impuissante à décomposer le flux ininterrompu du temps. Au final, Jonas nous informe que la liberté humaine dépasse encore ce cadre intermédiaire et anticipe même sur ce que l'espace ne peut directement lui donner. C'est ainsi que le tombeau dans la tripartition des traits anthropologiques incarne une liberté plus grande donnant à l'homme une prise sur la mort, une pensée vers l'invisible⁴⁴¹.

Ce rapport du corps à l'espace et au temps dans l'exercice et la fondation d'une liberté plus grande, autant dans la pensée de Jonas que dans la TSGN d'Edelman, est sans conteste l'un des points nodaux où la communauté de pensée est des plus incisives. La seule entrave⁴⁴² s'il en est, viendrait donc d'un lien relationnel entre une origine onto-cosmologique de la liberté,

⁴³⁸ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 73.

⁴³⁹ La TSGN articule la conscience primaire autour d'une emprise constante du présent sur l'animal. La conscience primaire se définit donc comme le présent remémoré.

⁴⁴⁰ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 70.

⁴⁴¹ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 80.

⁴⁴² Il faut comprendre cette nuance dans le sens où, quand bien même dans les deux modèles, la liberté est psychosomatique - nouveauté, métabolisme, exercice de la mémoire, capacité de conceptualisation, force motrice et eidétique etc., -, elle peut aussi être appréhendée comme une tendance originelle, qui, par tâtonnement, est recouvrée au gré de l'évolution dans sa forme la plus explicite chez l'homme. Ceci explique d'ailleurs pourquoi, l'anthropologie jonassienne exige de la part de l'homme une responsabilité inconditionnelle et un *Sollen* l'assignant à la garde problématique de l'être.

à condition bien sûr de prouver d'abord l'insuffisance intrinsèque des textes de *Phénomène de la vie*.

5.3.3 L'esprit et le monisme matérialiste

Le dernier des points de convergence les plus prégnants entre Edelman et Jonas est la nature de l'esprit. On peut remarquer à la lumière de leur édifice théorique respectif que cette question se traduit par un naturalisme qui ne s'affranchit pas de la matière, et dont tous les deux auteurs sont solidaires. Cependant, cette position n'évacue pas totalement le flou en ce qui concerne une certaine proximité avec certains aspects du matérialisme, tant chez Jonas que chez Edelman. Déjà, Jonas trouve le matérialisme « plus intéressant et plus sérieux » par rapport au monisme idéaliste qui reste à ses yeux un avatar peu convaincant de l'héritage dualiste, sans compter que le matérialisme au-delà de ses limites est confronté par sa méthode à la question ontologique. Il déplore également dans la critique⁴⁴³ de l'idéalisme allemand le manque d'intérêt de la philosophie à l'égard des sciences physiques et l'absence d'une philosophie de la nature. Carlo Foppa⁴⁴⁴ souligne non seulement l'adhésion de Jonas à des concepts évolutionnistes, mais aussi la fondation de son ontologie sur la théorie de l'évolution qui, de l'avis de Jonas lui-même, entérine la victoire finale du matérialisme sur le dualisme. Jonas aurait-il une relation étroite avec le matérialisme ? Sans aucun parti pris, on peut remarquer qu'une certaine proximité avec cette veine de pensée est, à tout le moins, défendable, avec son adhésion à la théorie de l'évolution qui est matérialiste, et cette reconnaissance méthodologique en ce qui concerne la question de l'être. Pour Edelman l'esprit est « un processus de type particulier qui dépend de certaines formes particulières d'organisation de la matière »⁴⁴⁵. Il y a, on ne peut pas l'éluder, un rapport avec le matérialisme qui semble plus lié à la matière en tant que réalité substantielle qu'une adhésion principielle au matérialisme en tant qu'approche philosophique du réel.

A l'instar de la TSGN dont les grandes lignes nous sont familières, la biologie philosophique de Jonas a démontré qu'il existe un principe de continuité entre l'organisme et l'esprit. La matière organique dans ses formes les moins évoluées préfigure déjà l'esprit, et l'esprit dans

⁴⁴³ Cf. Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., p. 40-43.

⁴⁴⁴ Carlo Foppa, « L'ontologie de Hans Jonas à la lumière de la théorie de l'évolution », in *Nature et transcendance. Hans Jonas et le principe responsabilité*, Denis Müller et René Simon éd. Genève, Labor et Fides, Le champs éthique, 1993

⁴⁴⁵ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 15.

ses formes les plus aigües reste lié à l'organique. Nous ne sommes donc plus dans un scénario où l'esprit serait une réalité à part entière, entretenant avec le corps un rapport de causalité comme une instance ou une réalité en aplomb, mais nous ne sommes pas non plus dans une affirmation de l'esprit qui serait désincarné. Si tel est le cas, la réalité la plus tangible qui soit c'est bien la matière que reconnaît de façon tacite, tous les penseurs qui acceptent le monisme de la substance. Et c'est là que se trouve le rapport substantiel à la matière et non une adhésion au matérialisme. Avec Edelman, nous sommes dans un processus neuronal où plusieurs paramètres rentrent en jeu, dont les plus notables sont biologiques, psychologiques, historiques et symboliques, et ceci à partir de la matière organique.

En général, il y a dans la défense des thèses matérialistes un accent physicaliste qui se résume en une position ontologique et psychologique. Le matérialisme ontologique affirme qu'il n'existe d'autre substance que la matière, à laquelle on attribue des propriétés variables suivant les diverses formes de matérialisme »⁴⁴⁶, et la position psychologique qui dit que « tous les faits et états de conscience sont des épiphénomènes, qui ne peuvent être expliqués et devenir objet de science que si on les rapporte aux phénomènes physiologiques correspondants, seuls capables de recevoir une systématisation rationnelle... »⁴⁴⁷. La réfutation du matérialisme en ce qui concerne les deux auteurs se situe non pas au niveau de la position ontologique, celle qui rend intelligible le monisme de la substance, mais plutôt au niveau psychologique. Il est donc clair que Jonas, tout comme Edelman, se reconnaît dans la défense du monisme de la substance matérielle sans être matérialiste. Jonas n'est pas matérialiste, et à plusieurs occasions, il invite le matérialisme à élargir le concept de matière. Dans *Evolution et liberté*, il précise une énième fois : « ce que requiert donc une solution moniste, c'est une révision ontologique, c'est de remplir le concept de « matière » avec un contenu qui aille au-delà des mesurabilités extérieures de la physique qu'on en a déduites »⁴⁴⁸. Edelman réfute le matérialisme idiot et lui oppose le « matérialisme sophistiqué », celui-là qui intègre la question des valeurs et de la finalité dans l'approche du vivant. C'est pourquoi nous disons du neuroscientifique qu'il défend un matérialisme non-réductionniste, et de Jonas qu'il s'inscrit dans un naturalisme non physicaliste. La complexité de la réalité organique dans laquelle s'inscrit et se prolonge l'esprit, qui ne reste pas moins matérielle, lève toute équivoque par l'affirmation d'une inscription corporelle de l'esprit. Cependant, la question

⁴⁴⁶ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., p. 590.

⁴⁴⁷ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., p. 590.

⁴⁴⁸ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 207-208.

des valeurs et de la finalité dans la nature telle qu'abordée par le philosophe a donné lieu à de la spéculation, surtout dans le sens où l'hypothèse du principe liberté telle que Jonas l'a posé nourrit une téléologie dans le vivant qui est la liberté. Ces traits spéculatifs qui ont sans doute amené à la reconduite du finalisme dans la nature sont aussi à l'origine de la réception biaisée de l'évolutionnisme chez Jonas par rapport à l'intellection traditionnelle consacrée. C'est à ce stade qu'on peut trouver un point de rupture assez prononcé entre Jonas et Edelman, et cette rupture tient essentiellement dans la réception de la théorie de l'évolution.

5.3.4 L'évolutionnisme ou la cathédrale renversée : du darwinisme à la synthèse moderne de l'évolutionnisme

Cette idée spécifiquement moderne du caractère aventureux, ouvert et non planifié de la vie, corollaire de l'absence d'essences immuables est à nouveau une conséquence philosophique majeure de la doctrine scientifique de l'évolution.⁴⁴⁹

La théorie de l'évolution a suscité un certain nombre d'interrogations dans le rapprochement pressenti des thèses de Jonas et d'Edelman, surtout que sa réception par le philosophe est différente de celle du neuroscientifique chez qui elle constitue le cadre interprétatif de la nature de l'esprit. C'est la question du sens de l'évolution qui, dans le matérialisme est placé sous le signe du hasard, le signe d'une évolution aveugle, et qui chez Jonas est l'expression même d'une téléologie dont le terme est l'accroissement de la liberté. On peut voir dans ces extraits de texte la position partagée par la communauté scientifique en ce qui concerne l'orientation de l'évolution : « je crains que l'homo Sapiens ne soit qu'une chose si petite dans un vaste univers, un événement évolutif hautement improbable, relevant entièrement du royaume de la contingence »⁴⁵⁰. C'est la position que défend Gould, ou Monod qui dépeint la réaction la plus en vue face à cette idée d'une contingence de la vie humaine : « nous nous voulons nécessaires, inévitables, ordonnés de tout temps. Toutes les religions, presque toutes les philosophies, une partie même de la science, témoignent de l'inlassable héroïque effort de l'humanité niant désespérément sa propre contingence »⁴⁵¹. Malgré ce paradoxe rapporté par

⁴⁴⁹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 46.

⁴⁵⁰ Stephen Jay Gould, *La vie est belle*. Paris, Seuil, traduit de l'anglais par Marcel Blanc, 1991, p. 41.

⁴⁵¹ Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, op. cit., p. 63.

Monod, la théorie de l'évolution est à la compréhension et l'explication scientifique du vivant ce que les lois de Newton sont au matérialisme classique. Aucune question touchant le vivant dans son évolution morphogénétique ou phylogénétique dans la pensée moderne ne pourrait se soustraire à la théorie de l'évolution dans sa démarche explicative, du moins dans sa forme aujourd'hui acceptée. D'ailleurs, « la théorie de l'évolution est généralement considérée comme le soubassement de toute proposition en biologie, et comme la principale, voire la seule, théorie biologique »⁴⁵² au travers de laquelle s'inscrit et se comprend le vivant. En effet, l'évolutionnisme est le paradigme par excellence de la réception du sens du vivant, du point de vue de la science aussi bien que de la philosophie depuis les travaux de Darwin et de Wallace. En 1859, lorsque Charles Darwin publiait son œuvre sur l'origine des espèces, il avait défini en grande majorité, le cadre théorique et scientifique matérialiste contemporain du vivant tel que la science le conçoit de nos jours exception faite de l'hérédité, et arraché violemment par la même occasion l'homme de la sphère théologico-mystique qui lui prêtait une substance divine selon l'anthropologie philosophique judéo-chrétienne et cartésienne. Ainsi est-il advenu après les travaux de Darwin que l'homme appartenait⁴⁵³ au règne animal et non pas façonné dans de l'argile auquel le souffle divin aurait donné la vie. La lisibilité matérialiste nouvelle à partir des travaux darwiniens faisait donc de l'homme un produit de la sélection naturelle, et inscrit à l'échelle de l'ensemble du vivant, dont la variabilité des espèces dépendait des pressions environnementales exercées sur les populations au cours de la lutte pour la survie. Il est inutile de préciser que le matérialisme ce faisant, venait de mettre fin à une conception spiritualiste de l'homme et interdisait ainsi comme le dira Jonas, « de considérer son esprit, et de manière générale les phénomènes spirituels, comme l'irruption soudaine, en ce point précis du fleuve de la vie dans sa totalité, d'un principe ontologiquement étranger »⁴⁵⁴. Mais à l'époque où Darwin posait les bases de la

⁴⁵² Thomas Pradeu, « Philosophie de la biologie », texte inédit, à paraître dans A. Barberousse, D. Bonnay, M. Cozik (dir.) *Précis de philosophie des sciences*, Vuibert, 2009.

⁴⁵³ La théorie de l'évolution et l'inscription de l'homme dans le règne animal ne sont pas des inventions darwiniennes. L'évolution en tant que cadre explicatif de l'origine du vivant, l'homme inclus, était déjà investi comme paradigme scientifique et comptait des auteurs de renom qui vont de Lamarck à Lyell ou Huxley etc., en passant par Wallace et Darwin lui-même. Le mérite darwinien, une position elle aussi ambiguë du fait de sa dette envers Lamarck en ce qui concerne la transmission héréditaire, tient au fait qu'il ait trouvé dans la sélection naturelle et la lutte pour la survie le *modus operandi* qui permet d'expliquer la variabilité des populations. D'ailleurs, dès les premières pages de son ouvrage de 1859, Darwin esquisse l'air et du temps et les débats qui dessinaient le champ heuristique du paradigme évolutionniste. Cette présentation chronologique de la question qui commence par les positions évolutionnistes classiques jusqu'à Buffon dont l'œuvre de Lamarck marque déjà une certaine rupture est abordée dans la première partie du livre : « Sur les progrès de l'opinion au sujet de l'origine des espèces », in Charles Robert Darwin, *De l'origine des espèces par sélection naturelle ou des lois de transformations des êtres organisés*, Paris, Guillaumin et Cie, traduit en français par Clémence Royer, deuxième édition, 1859.

⁴⁵⁴ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 33.

théorie de l'évolution, les connaissances en génétiques étaient peu avancées. Plus tard alors, au profit des avancées de la pensée moderne, les mondes scientifique et universitaire ont gardé du darwinisme, le creuset évolutionniste et l'ont associé au progrès de la génétique grâce aux travaux de Mendel sur l'hérédité, et disposent ainsi donc d'une théorie évolutionniste qui permet de mieux cerner les mécanismes adaptatifs et sélectifs au regard de la sélection naturelle et de l'hérédité. Cette synthèse moderne, vulgarisée dans une œuvre comme *Le hasard et la nécessité* de Jacques Monod, publiée en 1970, est non seulement plus qu'exhaustif, mais aussi très exemplatif de la position officielle de la communauté scientifique. A n'en pas douter donc, l'évolutionnisme, dans sa version synthétique moderne, sous-tend tout paradigme biologique, indubitablement donc la résolution du problème psychophysique dans l'un et autre édifice de pensée ici étudiés. Et on ne saurait augurer une quelconque réserve de la position paradigmatique de l'évolutionnisme dans quelque approche de solution à la question psychophysique surtout si elle se veut biologique. Mais chose curieuse, cette matrice explicative qui aurait dû être le terrain de coïncidence théorique par excellence est celui-là même où une certaine distance se creuse entre nos deux penseurs. Edelman reste dans la veine traditionnelle de la théorie de l'évolution, d'où le darwinisme neuronal, tandis que Jonas propose une réception tout à fait contraire à la synthèse moderne sur le problème génétique, aussi bien qu'une critique du fond darwinien de la théorie moderne en ce qui concerne la présupposition de la survie comme le *telos* des organismes vivants. Dire d'emblée que Jonas fait figure d'exception dans ce cas précis ne serait pas inadéquat, quand bien même il existe au cœur de la communauté scientifique, un courant critique de la synthèse moderne. Mais ce courant ne s'inscrit pas dans la contestation comme le fait remarquer Stephen Jay Gould, un des avatars de ce courant critique, mais participant plutôt de son élargissement à d'autres domaines relatifs au vivant. Les solutions jonassienne et edelmanienne au problème psychophysique associent donc un double registre de réception de la théorie de l'évolution. Un premier registre fondé sur l'adhésion aux principes de la sélection naturelle et de la variabilité des espèces, élargit au domaine contemporain de la génétique – c'est le registre néo darwinien traditionnellement partagé⁴⁵⁵ par la communauté scientifique ; registre de réception edelmanien –, et un deuxième registre de réception où le

⁴⁵⁵ Le partage du champ de réception de la théorie de l'évolution en deux est plutôt ici caricatural. Il ne tient pas vraiment compte de dissensions présentes sur la réception de l'évolutionnisme dans la philosophie de la biologie qui s'occupe de l'examen critique des fondements conceptuels, théoriques et méthodologiques des sciences du vivant. Rien qu'à ce niveau, La double taxinomie visée dans cette thèse vise à mettre en relief, les auteurs qui s'inscrivent dans la mouvance du double consensus dans le monde scientifique sur la compréhension du vivant : c'est-à-dire le refus du réductionnisme explicatif et l'adhésion unanime au réductionnisme constitutif, contre ceux qui proposent une lecture téléologique.

principe de la sélection naturelle est accepté mais avec un réinvestissement de sens qui s'attarde sur la question d'une finalité, une orientation intrinsèque qui refuse l'orientation aveugle de la sélection naturelle pour penser la liberté, position jonassienne par excellence – ce qui ce faisant entame la critique de la compréhension traditionnelle entérinée par la science. La compréhension des divers registres de réception de la théorie de l'évolution à ce stade de notre analyse est cruciale. D'abord parce qu'elle éclaire la démarche théorique propre à chaque auteur et qu'ensuite elle explique les dissensions de fond au-delà des thématiques en partage et introduit au final une intellection précise des approches anthropologiques qui en découlent.

5.4. Une lecture non darwinienne de l'évolution par Hans Jonas

5.4.1 La critique du darwinisme

Si Jonas se défend d'une ligne de conduite unique ayant guidé sa carrière intellectuelle du fait de la plurivocité des thématiques abordées, la question de l'être-au-monde, c'est-à-dire la place de l'homme dans le monde n'a jamais rompu avec l'optique de l'affirmation d'une liberté radicale de l'agent moral, une liberté qui est déjà la caractéristique essentielle du vivant. Ainsi, pourrait-on défendre l'idée selon laquelle ce n'est pas la théorie de l'évolution qui à amené Jonas à défendre une telle position de l'homme dans le monde, mais plutôt le contraire ; c'est-à-dire que la place de l'homme dans le monde comme il est vécu et perçu dans la pensée moderne l'aurait conduit à penser autrement la théorie de l'évolution.

D'ordinaire, les critiques les plus virulentes de l'évolutionnisme sont souvent d'ordre affectif. Elles défendent en général une vision créationniste du monde et de la vie, où un dessein intelligent est à l'œuvre, guidant le monde vers un but défini à l'avance. Mais Jonas n'est pas créationniste, et ne se mêle pas des plans de Dieu. C'est un évolutionniste qui accepte difficilement la vision darwinienne d'une évolution dans la seule direction adaptative, et où on donnerait gagnante, la perspective d'une absence de finalité alors que le vivant tend naturellement vers des formes de plus en plus complexes, qui conduit l'auteur à pencher pour une téléologie de la liberté. Jonas est donc partisan de la théorie de l'évolution et ne lui oppose que cette montée vers la liberté que cristallise le vivant. Il considère d'ailleurs la théorie de l'évolution comme une entité aux faces de Janus, autrement dit une entité à double face. Une face conciliante, qui rejoint sa propre conception du vivant, dans le sens où l'évolutionnisme aurait défait « l'œuvre de Descartes plus efficacement qu'aucune critique

métaphysique n'avait réussi à le faire »⁴⁵⁶, à entendre par là, la critique du dualisme cartésien par le darwinisme, et une autre face contradictoire, incohérente, dans le sens où l'auteur de la théorie aurait escamoté la question téléologique⁴⁵⁷ propre aux organismes vivants qui est cette tension vers la liberté. La critique jonassienne du darwinisme peut donc être ramenée à ces axes majeurs que sont : le refus de la survie comme telos dans le fait de l'évolution et une vision dévolutive des mutations qui entache l'idée moderne d'une direction aveugle des mutations, et la reconduite d'un dualisme nouveau.

5.4.1.1 La critique de la survie comme *telos* et la conception dévolutive jonassienne des mutations

L'essentiel de la critique jonassienne de l'évolutionnisme tient dans « Aspects philosophiques du darwinisme », texte faisant partie du maître-ouvrage : *Le phénomène de la vie*, et l'une des dernières pièces de son œuvre : *Evolution et liberté*. Selon l'auteur, le matérialisme du 17^e siècle, qui intègre la théorie de l'évolution dans sa conception mécaniste et déterministe du monde, s'est intéressé à la structure des choses sans penser à leur origine. Et dans la foulée, quand la question des origines se posa au sein du vivant, l'emprise mécanique du matérialisme, faute d'avoir rendu justice à la singularité du vivant, aurait reconduit le même cadre explicatif à un domaine en rupture radicale avec les lois mécaniques. La position jonassienne tient jusqu'ici, non pas parce qu'il considère le vivant comme le domaine de la liberté, mais pour la simple raison que le vivant est en rupture radicale avec le monde mécanique via l'intériorité. Il y a donc une confusion catégorielle entre la vie organique et la matière morte que Jonas explique comme suit. Deux siècles durant, les présuppositions théistes d'un cosmos auto-crée, puis déistes au 18^e siècle véhiculant l'idée d'une vaste machine qui une fois mise en place suivait son cours normal, avaient mis à l'abri la question des origines d'un débat théologique. Quand la question des origines s'est donc posée, c'est d'abord par rapport à l'analyse des systèmes physiques et l'explication de leur fonctionnement dans les termes généraux de la mécanique, et ensuite « la reconstruction de la génération possible de tels systèmes à partir d'états antérieurs et ultimement à partir d'un état primordial de la matière [...] et sans intervention d'un dessein intelligent »⁴⁵⁸. Dans ce contexte, « les origines doivent, en l'absence d'un dessein intelligent au commencement des

⁴⁵⁶ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 67.

⁴⁵⁷ La question de la téléologie dans l'évolution est une question ambiguë dont la réception peut prêter à confusion. La telos possible dont il est question dans la pensée de Jonas est l'avènement de la liberté, une tendance originelle dans la création qui par le jeu de hasard de l'évolution s'ouvre à la possibilité en se complexifiant dans l'humain. S'il faut penser un telos c'est par rapport à cette liberté.

⁴⁵⁸ Hans Jonas, « Aspects philosophiques du darwinisme », in *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 51-68

choses, représenter un état de la matière plus simple tel qu'on puisse supposer de manière plausible dans des conditions de simples hasards »⁴⁵⁹. Si cette conception nouvelle rompt avec l'abri théiste et déiste des origines, elle implique par la même occasion que « toute entité donnée peut être traitée en même temps comme un produit et comme elle-même productrice de l'état à venir qui en sera issu »⁴⁶⁰. Mais dans cette nouvelle signification matérialiste des origines il est facile de remarquer un complet renversement de la conception plus ancienne de la supériorité du principe originel sur ses effets ; une façon de concevoir les choses au regard de Jonas qui ne rend pas justice à la question du vivant. La théorie de l'évolution qui naît dans le sillage du matérialisme au 19^e siècle même si elle défia cette idée mécaniste des origines, reste aux yeux de Jonas entachée de la conception matérialiste des origines puisque le schéma selon lequel « l'instance originel devait posséder plus de réalités que les choses dont elle est l'origine »⁴⁶¹ est complètement inversé dans le genre de déduction génétique qu'inaugure la théorie synthétique moderne. Avec le darwinisme qui intègre le vivant dans un schéma de type explicatif matérialiste moniste, commence donc un appauvrissement ontologique de la vie, du fait que rien ne justifie son apparition, et que rien en retour ne guide son évolution. On reste dans une démarche aveugle quant à l'origine et à la finalité où la vie « apparaît dans ses moyens mêmes, c'est-à-dire dans son équipement structurel pour la vie comme son œuvre propre »⁴⁶². Or même les machines auxquelles sont comparés les organismes vivants dans la conception matérialiste sont créées pour des fonctions spécifiques avec à la clé une relation entre la structure et la fonction où cette dernière s'explique en terme de causalité structurelle. Pour Descartes, nous rappelle Jonas, les corps animaux en dépit de l'absence d'intelligence et de finalité, sont des machines construites pour fonctionner comme elles le font. Même le mécanisme à sa naissance n'avait pas perdu de vue l'idée d'une téléologie du fait de la relation entre la structure et la fonction. Il y a donc un manque à gagner explicatif qui laisse penser à l'auteur que :

Si on écartait le dessein ou l'orientation téléologique, les chances contre une simple production due au hasard ne semblaient pas moins écrasantes que celles qui jouent contre les fameux singes disposant de l'infinité du temps pour marteler au hasard la littérature mondiale sur les machines à écrire⁴⁶³.

Jonas n'adhère donc pas à cette lecture de l'évolution où la vie si continue et si répandue, s'essayant à ce jeu de créations toujours plus subtil et plus audacieux, aurait été aveugle. Le concept classique d'« évolution », aux yeux du philosophe, traduit cette vision d'autant plus

⁴⁵⁹ Hans Jonas, « Aspects philosophiques du darwinisme », in *Le phénomène de la vie, op. cit.*, p. 53.

⁴⁶⁰ Hans Jonas, « Aspects philosophiques du darwinisme », in *Le phénomène de la vie, op. cit.*, p. 52.

⁴⁶¹ Hans Jonas, « Aspects philosophiques du darwinisme », in *Le phénomène de la vie, op. cit.*, p. 53.

⁴⁶² Hans Jonas, « Aspects philosophiques du darwinisme », in *Le phénomène de la vie, op. cit.*, p. 57.

⁴⁶³ Hans Jonas, « Aspects philosophiques du darwinisme », in *Le phénomène de la vie, op. cit.*, p. 54.

que normalement, le concept véhicule l'idée de la croissance des organismes individuels, avec en toile de fond, la perspective d'un plan préalable de croissance et de développement qui est du fait de l'espèce en question elle-même. Bref, c'est l'espèce qui procure dans les individus apparentés, « le plan préalable qui aura à évoluer en chaque cas donné de génération »⁴⁶⁴, ce qui fait que la conservation de formes substantielles dans l'évolution des organismes vivants, chose absente dans le monde mécanique, interdisait normalement comme le rappelle Jonas, l'homogénéisation mécaniste de la nature au vivant par lequel Darwin achevait au niveau des organismes, l'œuvre de Newton en physique. Mais du fait de cette homogénéisation, il est arrivé que la matière soit créditée de la production du règne vivant, avec comme conséquence essentielle, l'abandon de l'idée de préformation et de déploiement pour lui substituer le tableau quasi mécanique d'une séquence dénuée de plan, non orientée, et pourtant progressive, dont les commencements, au contraire du germe, n'esquissent rien de ce qui en sortira ou des étapes successives⁴⁶⁵. L'évolution ainsi structurée avec ces deux variables essentielles, la variation due au hasard et la sélection naturelle, a permis d'expulser la téléologie de la nature. Ainsi, la vie apparaît-elle comme le résultat du hasard, le résultat de sa propre œuvre plutôt que d'être dotée de ses moyens et de ses facultés. La vie, une fois qu'elle existe, établit progressivement donc ses propres conditions pour le jeu mécanique des variations. Cette lecture de l'évolution que Jonas considère au passage comme une « thèse métaphysique »⁴⁶⁶, ou plus sobrement un postulat méthodologique achevant de liquider les essences immuables, fait de l'évolution une aventure au cours totalement imprévisible.

Du point de vue de l'auteur, les espèces, de la morphogenèse à l'ontogenèse s'inscrivent dans un registre de réplication invariante, c'est-à-dire la conservation d'une forme substantielle *stricto sensu*, - ce que Monod appellera « invariance reproductive »⁴⁶⁷ - qui définit d'ailleurs leur appartenance spécifique, et qui répondrait plus à un plan qu'une évolution aveugle sans orientation téléologique. On pourrait dire dans un langage profane que l'existence du phénotype ne se comprend pas sans la présomption minimale d'une information ou d'un dessein qui lui est consubstantiel et qui oriente sa morphogenèse d'un point de vue spécifique. Or, dans la lisibilité génétique moderne associée à la théorie darwinienne telle que Jonas le

⁴⁶⁴ Hans Jonas, « Aspects philosophiques du darwinisme », in *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 55.

⁴⁶⁵ Hans Jonas, « Aspects philosophiques du darwinisme », in *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 55.

⁴⁶⁶ Hans Jonas, « Aspects philosophiques du darwinisme », in *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 56.

⁴⁶⁷ Jacques Monod explique l'invariance reproductive comme la capacité des organismes à reproduire une structure de haut degré d'ordre. Et étant donné que le degré d'ordre d'une structure peut être défini en unités d'information, le « contenu d'invariance » d'une espèce donnée est égal à la quantité d'information qui est transmise d'une espèce à la suivante et qui assure la conservation de la norme structurale spécifique. Cf. Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., p. 29.

comprend, cette ontologie du phénotype n'est pas prise en compte. Les mutations sont considérées comme de simples erreurs de copies, – un dérèglement de l'invariance reproductive –, elles-mêmes répliquées par la suite si elles témoignent d'une valeur adaptative par rapport à l'environnement. Si dans ce ballet des mutations, c'est le hasard qui est le maître d'orchestre à défaut d'un dessein – la liberté – qui mettrait le hasard à son service, cet avancement par erreur tel que le conçoit Jonas, qui ne va que dans le sens du complexe, est un paradoxe difficilement acceptable. Il est difficilement pensable selon Jonas que le hasard ait pu conditionner un accroissement d'ordre avant tout complexe, au lieu de procéder à tâtons en laissant dans le cours phylogénétique, des différents phénotypes fossiles qui témoigneraient de l'absence d'un dessein intelligent. Au lieu de cela, le cours du vivant semble beaucoup plus témoigner d'un projet devant mener à des formes stables après les incessantes mutations. Et ces mutations de plus en plus complexes répondraient dans le chef de Jonas à une tendance dont la finalité est l'accroissement de la liberté, et non une réplication faussée qui de surcroît, ne donne pas lieu à une involution de l'espèce. C'est la raison pour laquelle l'auteur souligne qu'en mettant en avant la variation due au hasard et la sélection naturelle, bref, cette soupe moderne composée d'un mélange de hasard et de nécessité, cela conduit à des inconséquences théoriques voire même existentielles comme la parenté entre la théorie de l'évolution et l'existentialisme moderne.

Le lien semble peut-être forcé ou pas directement perceptible, mais pas insensé. Pour les inconséquences théoriques, il s'agit de cette « schizophrénie »⁴⁶⁸ de la théorie darwinienne qui aboutit à un « paralogisme génétique »⁴⁶⁹. Schizophrénie parce que la théorie de l'évolution aux yeux de Jonas semble s'enfermer dans une solitude morbide en présupposant la survie comme seule téléologie du vivant alors que la complexification croissante des organismes reste évidente, sinon fossilisée dans la phylogénèse. Ce qui conduit d'ailleurs au paralogisme génétique ; du fait que « l'organisation hautement complexe de tout animal ou de l'homme [dans le néodarwinisme] apparaît comme une gigantesque monstruosité dans laquelle l'amibe originelle aurait grandi à travers une longue histoire de maladie »⁴⁷⁰. La théorie s'enfermerait donc à un tel point dans cette logique du hasard au point de considérer des mutations comme le fruit d'une défaillance de l'invariance reproductive. En toute logique, pense Jonas, cette surenchère du hasard et cette absence de *telos* conduirait à une « génération spontanée des

⁴⁶⁸ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 134.

⁴⁶⁹ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 61.

⁴⁷⁰ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 63.

premières formes et celui de l'origine en elles des formes actuelles »⁴⁷¹ pour expliquer les premières formes de vie. Nous serions donc en présence d'un hiatus, d'une rupture du lien de continuité qui ne se limite pas seulement au procès phylogénétique dont les espèces sont redevables, mais s'étendrait jusqu'à cette tendance à l'origine dans la matière.

On comprend dès lors au regard de cette critique acerbe que, dans le chef de Jonas, la complexification croissante des organismes vivants est le signe de la liberté en mouvement et que l'idée de préformation et de plan, cette invariance reproductive des organismes vivants, donne lieu à une tendance originelle à la genèse de la vie et l'existence d'essences immuables qui expriment leurs innombrables virtualités au gré de l'environnement. C'est d'ailleurs cette vision des essences, que la théorie moderne récuse, qui explique le lien de causalité entre l'évolutionnisme et l'existentialisme, un lien qui avouons le, n'est pas aussi déroutant, ni forcé comme le laisse penser le texte de Foppa⁴⁷². Il suffit de ne pas perdre de vue la crise du moi moderne, marqué par un profond sentiment anti cosmique, qui s'explique par le nihilisme dont est transi l'existentialisme sartrien. Cette veine de pensée affirmait sans détour que l'existence précède l'essence, plaçant ainsi le moi cogitant en exil de la chair, donc faussement désincarné par rapport au corps qui le précède et qui est sa condition de possibilité. Il y a, pour le lecteur familier d'un texte comme « gnose, existentialisme et nihilisme »⁴⁷³ une très forte parenté. Comme l'explique Jonas, la réduction de l'essence formelle au départ de la transmission du phénotype entre individu de la même espèce à un simple élan vital sans contenu originel spécifique et avec elle, cet horizon ouvert dans l'évolution ou adviennent des virtualités non préexistantes au départ, rendent un son familier à ceux qui sont au fait des philosophies contemporaines de l'homme. Ce qui explique pourquoi :

L'évolutionnisme du XIXe siècle [...] est un ancêtre apocryphe de l'existentialisme d'aujourd'hui. La rencontre de ce dernier avec le « néant » a sa source dans le déni de l'« essence » qui fit obstacle au recours à une « nature » idéale de l'homme, jadis proposée dans sa définition classique par la raison (*homo animal rationale*), ou dans sa définition biblique par la création à l'image de Dieu⁴⁷⁴.

⁴⁷¹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 55.

⁴⁷² L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution : aspects problématiques», in Carlo Foppa, *Laval théologique et philosophique*, vol. 50, n° 3, 1994, pp. 575-593. Dans ce texte, Foppa fait le constat selon lequel, « Jonas est persuadé qu'il existe un lien de filiation entre darwinisme et existentialisme ; cette pseudo-généalogie me paraît fort contestable dans sa solidité puisque, si Jonas distinguait plus les faits d'évolution de son interprétation philosophique, ce lien ne serait pas plus évident que celui pouvant exister entre la révolution copernicienne et la théorie de l'agir communicationnel », p. 580.

⁴⁷³ Hans Jonas, « Gnose, existentialisme et nihilisme », in Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 217-238.

⁴⁷⁴ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 59.

En parlant de philosophies contemporaines, sans nul doute, Jonas fait allusion à celles qui s'inspirent d'une cosmologie moderne où le cosmos devient nature. Ces philosophies matérialistes ont toute la caractéristique de nier quelque chose qui précède l'homme, quelque chose d'ontologique qui échappe à la volonté humaine, si ce n'est qu'elles contribuent à une vision du monde pure de toutes essences. Si le darwinisme est perçu comme l'ancêtre apocryphe de l'existentialisme, « c'est dire, non pas que le darwinisme est l'ancêtre de l'existentialisme, mais qu'il se conforme et contribue à tous les autres facteurs mentaux qui formèrent la condition globale à partir de laquelle crût logiquement l'existentialisme »⁴⁷⁵. Cette insistance de Jonas sur la question des origines est liée à l'occurrence présumée d'un dualisme nouveau dans l'évolutionnisme darwinien.

5.4.1.2 Le nouveau dualisme de l'évolutionnisme moderne

Dans l'ensemble, la critique jonassienne de l'évolutionnisme cristallise le rejet des essences immuables dans la théorie synthétique moderne et la théorie darwinienne, et la rencontre de la génétique moderne avec le darwinisme qui rompt par endroit avec certains principes du matérialisme lui-même. C'est le cas par exemple de l'association entre la nécessité et la contingence dont le paradoxe n'est que trop visible. D'un point de vue mécanique, les règles strictes de la loi causale ne laissent aucune place à la contingence, qui, dans la synthèse moderne semble être le moteur des mutations. Cet aspect autosuffisant de la mécanique pour expliquer toute chose d'occurrence physique est comme nous l'avons mentionné le « principe de complétude » ou l'hypothèse de la clôture causale des lois physiques. Il est question de nécessité dans le sens où un lien de causalité direct existe entre les effets et la cause, aucun effet ne pouvant apparaître gratuitement. Or, quand on analyse la théorie moderne de l'évolution, on remarque selon l'avis de Jonas que bien que l'existence soit régie par la loi causale, « les formations qui en résultent sont métaphysiquement contingentes : aucune ne remplit une fin particulière de la réalité... »⁴⁷⁶. C'est-à-dire que le résultat semble s'exclure de la logique causale qui est à l'origine même de son existence, dans le sens où le caractère contingent de ce qui advient causalement échappe à la logique déterministe elle-même. Et c'est cette logique qui explique la vie dans la pensée évolutionniste. Elle explique l'émergence accidentelle des structures prétendument plus élevées à partir des structures plus

⁴⁷⁵ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 59.

⁴⁷⁶ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 60.

primitives du fait que la perfection n'est pas une norme intrinsèque à la nature elle-même, ou encore le remplacement de l'essence originelle des organisme vivants par le flux du dynamisme et la contingence radicale de toute nouveauté. Elle explique aussi pourquoi les formes émergentes dans l'évolution ne sont pas perçues comme « une réalisation autonome de la substance vivante qui déploierait dans cette succession d'émergences ses potentialités originelles »⁴⁷⁷, et qui amène à considérer les adaptations comme « un équilibre dynamique, se réalisant entre les conditions du milieu et les possibilités fortuites offertes par l'instabilité organique »⁴⁷⁸.

Ce mélange de contingence et de nécessité est à l'origine d'une forme de dualisme entre la genèse et la finalité que Jonas stigmatise avec véhémence. Ce dualisme en question est celui du germe et du phénotype, le dualisme « *germa/soma* »⁴⁷⁹ dans lequel l'impact de la trajectoire existentielle de l'organisme réel, le *soma*, dans l'invariance reproductive, se réduirait à l'alternative d'une admission ou non admission du germe à la reproduction. Pour le philosophe, la non-transmission des caractères acquis au cours de l'évolution somatique empêche le germe de bénéficier « de l'expérience de l'organisme et de ce qu'il réalise dans les rapports qu'il entretient sa vie durant avec le milieu »⁴⁸⁰, puisqu'avant tout le système génétique qui transmet l'hérédité est stabilité, condition *sine qua non* d'une transmission fidèle. Le passage extrait de l'ouvrage de 1966 est assez éloquent :

L'automatisme aveugle d'une histoire du germe qui se déroule dans une obscurité souterraine que ne pénètre aucune lumière venue du monde d'en haut ; et de l'autre côté, le monde supérieur du *soma* rencontrant le monde en termes de vie, suivant sa destinée, livrant ses batailles, prenant l'empreinte de ses victoires et de ses défaites - tout ceci étant sans autre conséquence pour le responsable caché que celle de la perpétuation ou de l'élimination de ce *soma*⁴⁸¹.

Jonas conçoit donc la relation entre le vécu personnel et le germe (les gènes en réalité) comme deux histoires séparées sans interactions. « Les vicissitudes de l'histoire du germe, telles qu'elles s'expriment dans les mutations, sont entièrement séparées des vicissitudes de l'histoire du *soma*, elles ne sont pas soumises à l'influence de tout le drame de la vie se déroulant dans la lumière »⁴⁸². Sur ce point précis d'une nécessaire réciprocité entre la trajectoire historique du *soma* et le germe, Edelman serait d'avis avec Jonas. En effet, ce dernier explique qu'une modification génétique survenue de façon aléatoire dans le

⁴⁷⁷ *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 61.

⁴⁷⁸ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 61.

⁴⁷⁹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 63.

⁴⁸⁰ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 63.

⁴⁸¹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 63-64.

⁴⁸² Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 64.

patrimoine génétique d'un ancêtre révélant des valeurs adaptatives pourrait avoir une influence sur les événements sélectifs et sur la fonction animale actuelle, alors que les lois physiques à l'origine des interactions chimiques survenant au niveau des éléments génétiques sont déterministes.

Pour reprendre le cours de la critique jonassienne de la théorie de l'évolution, il apparaît clairement que la critique se situe à un niveau logique et ontologique. Dans le premier cas, selon le schéma déterministe, l'évolutionnisme en associant la nécessité et la contingence n'épuise pas la pertinence de la logique explicative déterministe puisqu'« il y a une convergence complète des causes, mais aucune raison pour que le système soit tel qu'il est »⁴⁸³. La contingence semble échapper à la clôture physique des lois causales. Au niveau ontologique, la question de la genèse du vivant pose en même temps le problème téléologique que le darwinisme esquive habilement puisque d'une façon ou d'une autre la question du lien structure fonction ressurgirait. La critique de l'évolutionnisme met en avant donc chez Jonas, « une interprétation quasi néoplatonicienne et dévolutive de l'évolution biologique, selon laquelle les diverses formes de vivants dérivent de l'unité primordiale »⁴⁸⁴, en exploitant pour ainsi dire les occurrences du milieu pour déployer les potentialités originelles, un accroissement d'ordre qui, sans conteste, dans le chef de Jonas, suit le sens d'une liberté toujours plus grande.

Il est facile de comprendre que le rapport de Jonas à la théorie de l'évolution n'est pas académique, mais ambivalent, mêlant à la fois approbation et distance critique, ce qui pose d'emblée le problème de la réception de sa critique et celui d'une possible rencontre avec Edelman quant aux questions de fonds à propos de la théorie de l'évolution.

5.4.2 La réception de la critique jonassienne de l'évolution

La critique jonassienne de l'évolution, au-delà de sa conception néoplatonicienne du vivant, ne manque pas de pertinence. Au moins sur deux angles, elle mérite qu'on s'y attarde. Le premier angle, la place de la contingence au cœur des lois déterministes avec une clôture des lois causales à la clé, laisse interrogateur. On peut ressentir une sorte de faillite des principes

⁴⁸³ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 49.

⁴⁸⁴ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas où la vie dans le monde*, op. cit., p. 135.

physiques qui, au vu des interactions déterministes, laissent inexpliqué la part de hasard dans un système où la capacité d'anticipation causale et de prédictibilité sont nodaux. Mais s'il est dit que l'environnement joue un rôle important dans l'évolution des espèces, il y a bel et bien une forme d'indétermination qui affaiblirait la critique de Jonas. Le deuxième angle, plus pertinent, est le procès des formes simples vers les formes complexes par la sélection naturelle, en dépit de tout projet ou de toute téléologie. Il y a de ces questions qui restent sans réponses quand on se familiarise avec cet aspect de la critique jonassienne. Si l'évolution dans sa logique explicative ravale l'homme dans la phylogenèse au rang de l'animal, le principe de continuité de l'évolution reliant l'homme et animal interdit de considérer son esprit comme l'irruption soudaine d'un principe ontologiquement étranger, fait remarquer l'auteur. L'esprit est donc de ce point de vue d'origine phylogénétique. Mais en même temps l'absence d'une téléologie de la liberté force à concevoir l'esprit – dans le sens des transformations survenues depuis les ancêtres organiques – comme une faculté adaptative ayant comme finalité la survie. Or, en considérant le gouffre qui sépare l'homme de l'animal, et c'est cela en réalité le « paralogisme génétique » que stigmatise Jonas, ce principe de continuité est évanescent ; la question du pourquoi des qualités humaines qui transcendent le biologique reste sans réponses. Comme l'écrit Jonas, il « demeure inexpliqué l'énorme excédent de ce qui est ainsi advenu, par rapport à la fin explicative, le luxe de ces fins *autoproduites* pleinement autonomes n'ayant plus rien de biologique »⁴⁸⁵. Autrement dit, en restant dans les limites de la logique explicative qui consacre la seule adaptation comme but, toute la dimension esthétique de la civilisation semble superflue. Quels liens par exemple entretiennent les tableaux de Monet ou de Magritte avec l'exigence de survie ou d'adaptation de l'espèce ?

Jonas ne mène peut-être pas un débat de fond avec la théorie de l'évolution, en l'occurrence, sur la question de la « direction » de l'évolution, ses mécanismes, le finalisme et ce qui est de la qualité des mutations. La disparition brutale et jusqu'ici énigmatique de l'homme de Neandertal, l'extinction des hominidés dont l'homme fait partie par exemple, désarticuleraient quelque peu la pensée de l'auteur. Mais pour autant la question reste sans réponse et ce faisant gagne en pertinence. Par contre un regard synoptique sur la théorie de l'évolution défavorise Jonas. Les preuves paléontologiques de grandes extinctions sans raisons apparentes lui seraient comme un manque à gagner, et infirmerait une direction clé de l'évolution ou des essences immuables. D'ailleurs une interprétation étroite ou malhabile des concepts clés de

⁴⁸⁵ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 61.

l'évolution a été relevée par des critiques de Jonas comme Hottois, Mauron ou encore dans une moindre mesure, des auteurs comme Foppa, Pinsart ou Frogneux. Cette dernière faisait remarquer dans l'étude sur Jonas, dans la section consacrée à la théorie de l'évolution, que l'auteur « cherche matière à penser, s'épargnant des discussions serrées », autant avec l'histoire des sciences qu'avec l'histoire de la philosophie⁴⁸⁶. Non seulement Jonas propose une lecture à peine au fait de la théorie telle qu'elle est réellement énoncée : « occultant la recombinaison génétique, Jonas insiste sur le fait que la sélection se limite à adapter, étant absolument incapable d'innover ; elle trie selon des critères variables qui ne semblent pas poursuivre une orientation commune »⁴⁸⁷, mais aussi il tire des conclusions que les faits récuse. Ainsi, à l'inverse de la théorie de l'émergence que Jonas défend cependant à cor et à cri, « il propose une interprétation quasi néoplatonicienne et dévolutive de l'évolution biologique, selon laquelle les diverses formes de vivants dérivent de l'unité vivante primordiale, la cellule primitive »⁴⁸⁸. Pinsart⁴⁸⁹ fait remarquer dans son étude de l'auteur l'inflation du concept de perfection présent dans la réception jonassienne de l'évolution qu'elle met au propre compte de ce dernier. Chaque auteur ici cité a souligné l'idée selon laquelle la théorie évolutionniste n'instaure pas l'idée d'un accroissement linéaire qualitatif dans les erreurs de réplifications comme Jonas voudrait le faire croire. La réplication à l'identique du patrimoine génétique, sujette à des erreurs de copie, ne signifie en rien non plus un saut qualitatif. L'idée d'une finalité escamotée dans la théorie de l'évolution se trouve donc ainsi en mauvaise posture, dans le sens où elle convoque un vitalisme rampant dans la lecture du vivant, sinon un spiritualisme⁴⁹⁰ défendu par les courants religieux. Hottois remet radicalement en question les arguments néo-finalistes jonassiens, jugeant la réception jonassienne de l'évolution étroite et anthropocentrique. Sur la question d'un *telos* dans l'évolution, il fait remarquer que le philosophe manque de « souligner l'enseignement de la

⁴⁸⁶ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 133.

⁴⁸⁷ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 135.

⁴⁸⁸ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 135.

⁴⁸⁹ Marie-Geneviève Pinsart, *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, op. cit., p. 86.

⁴⁹⁰ Jonas partagerait avec, Wallace, le codécouvreur de la théorie de l'évolution darwinienne une certaine dimension spiritualiste du vivant, mais au final, rien ne justifie cette position. L'histoire rapporte que c'est à partir d'une thèse sur l'origine des espèces, envoyée par son ami Alfred Russel Wallace, que Darwin décida de publier de manière conjointe, en 1859, la théorie sur l'Origine des espèces, qu'il avait découvert depuis 1838 et qu'il gardait depuis plus de vingt ans sans l'intention d'en assumer la publication, par peur d'être traité d'hérétique. Sir Wallace, naturaliste, géographe, biologiste, explorateur et anthropologue de son état, ne partageait pas toutefois, la sélection naturelle comme moteur de l'évolution. Le cerveau et l'esprit de l'homme ne pouvaient être ravalés à une origine naturaliste à cause de la différence de niveau qui existait entre le cerveau des sauvages et des Anglais civilisés. « Les sauvages avaient des cerveaux, en gros, de la taille des anglais civilisés, et pourtant, ils ne faisaient pas de mathématiques et n'avaient pas besoin de pensée abstraite. Il avait donc du mal à comprendre comment la sélection naturelle avait donné lieu dans les deux cas à des cerveaux de même taille », in Gerald Edelman & Giulio Tononi, *comment la matière devient conscience*, op.cit., pp 99-100.

paléontologie concernant le nombre immense d'espèces disparues, de mutations sans lendemain, »⁴⁹¹ évitant ainsi « d'articuler systématiquement l'évolution terrestre avec l'évolution cosmique en général, en son étendue spatiale et temporelle gigantesque, grosse éventuellement d'autres lignes évolutives locales dont nous ne savons rien... »⁴⁹². Hottois ne voit pas non plus en l'homme le *telos* de l'évolution et se refuse aussi à situer et percevoir l'aventure de la vie dans une seule optique anthropocentrique. Selon lui, le problème de l'argumentation finaliste jonassienne est la présence d'un abîme temporel qui se chiffre en milliards d'années d'évolution, de liberté, d'aventure au cours duquel la tâche essentielle de l'humanité équivaldrait à lutter pour se préserver sans s'altérer alors même que rien ne garantit sa présence. Encore plus nuancé, Alex Mauron analyse le finalisme jonassien à la loupe de la philosophie et de la biologie contemporaine. Mauron esquisse d'abord un historique de la téléologie dans la pensée scientifique et philosophique qui séduit les esprits jusqu'à ce que tour à tour, Newton au 17^e siècle, et enfin Darwin au 19^e siècle, suppriment du champ de l'explication téléologique, le domaine de la nature physique et celui du vivant. L'explication téléologique s'inspirait du fait que « les phénomènes vivants, tout comme les artefacts d'origine humaine, réclament une explication là où les objets inanimés vont en quelque sorte de soi et n'exigent pas d'explication particulière »⁴⁹³. Seulement la théorie de l'évolution, de Darwin à la synthèse moderne, oppose une autre lecture à la complexité du vivant dans le sens où « l'adaptation fonctionnelle des structures est le résultat de l'effet cumulatif, dans le temps, de la sélection naturelle »⁴⁹⁴. Il n'y avait donc plus un dessein préalable présidant l'évolution dans une direction déterminée, ce qui fait que « l'explication n'est plus à chercher dans le plan immanent à l'organisme présent, ni dans le projet d'un ingénieur cosmique »⁴⁹⁵, mais dans une série d'événements passés qui se résument à l'impact de l'environnement sur le bagage génétique. Pour Mauron, le darwinisme démystifiait le finalisme sur trois points. D'abord, la continuité entre les espèces actuelles et leurs ancêtres primitifs que l'on considère en termes de bond évolutif, de « saut gigantesque » qu'il est difficile de mettre à la faveur du hasard, se transforme en un grand nombre de petits sauts

⁴⁹¹ Gilbert Hottois, « Le néo-finalisme dans la philosophie de Jonas » in Gilbert Hottois et Marie-Geneviève Pinsart (éd.), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, op. cit., p. 29.

⁴⁹² Gilbert Hottois, « Le néo-finalisme dans la philosophie de Jonas » in Gilbert Hottois et Marie-Geneviève Pinsart (éd.), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, op. cit., p. 29.

⁴⁹³ Alex Mauron, « Le finalisme de Hans Jonas », in *Nature et transcendance. Hans Jonas et le principe responsabilité*, op. cit., p. 35.

⁴⁹⁴ Alex Mauron, « Le finalisme de Hans Jonas », in *Nature et transcendance. Hans Jonas et le principe responsabilité*, op. cit., p. 36.

⁴⁹⁵ Alex Mauron, « Le finalisme de Hans Jonas », in *Nature et transcendance. Hans Jonas et le principe responsabilité*, op. cit., p. 36.

possibles et probables, visibles sur l'échelle phylogénétique. Ce qui fait que l'évolution est le résultat, non pas d'un coup de dé, mais de plusieurs coups de dés astronomiques de choix opérés par la sélection naturelle. Secundo, dès le moment où la sélection naturelle vient remplacer la présomption de l'intention finaliste, le *telos* disparaît en tant que principe directeur, puisque l'évolution biologique se traduit par une contingence radicale, sans but, dont le sens ne peut être déchiffré qu'à *posteriori*. Et l'accroissement en terme de complexité, ou principe d'optimalité sur lequel Jonas fait une fixation, se révèle être un principe purement local : « la sélection naturelle concerne l'interaction entre un organisme et son milieu ici et maintenant, elle ne « voit » pas d'objectif à long terme. C'est pourquoi on dit souvent que la sélection naturelle est opportuniste »⁴⁹⁶. Enfin, l'idée d'un principe de perfection « panglossienne » ou perfection croissante lisible dans l'évolution est démystifiée par la biologie moderne qui explique les traits adaptatifs en termes de mieux et non en termes de bien. Ce n'est donc pas forcément le meilleur qui est adapté, mais le résultat entièrement contingent de l'interaction entre variation aléatoire et sélection naturelle. Jonas s'abriterait, à part sa réception sommaire de l'évolutionnisme, derrière un langage finaliste encore présent⁴⁹⁷ dans les sciences du vivant. Il existe un glissement sémantique de concepts dans la lecture du vivant qui relève de la métaphore. « Le struggle for life » de Darwin lui-même n'y échappe pas. Il prête le flanc à la présence d'un « vouloir vivre » dont l'existence préalable serait une condition de possibilité de la sélection naturelle, or, l'impératif de survie s'il en est, n'est pas la cause mais au contraire la sélection naturelle. Le principe d'approbation de la vie, le fait que la vie acquiesce à elle-même, ou que « toute vie revendique de vivre », autre argument de force finaliste de Jonas, participe du même moule de raisonnement, et la liste une fois encore est loin d'être close. L'analyse de Mauron est très remarquable puisqu'elle épingle tous les travers théoriques dont se serait rendue coupable, la réception de l'évolutionnisme chez Jonas. L'analyse du finalisme dans le vivant présente dans l'œuvre de Monod donne raison à Mauron et se désolidarise d'une lecture jonassienne.

Le biologiste Monod, contemporain de Jonas et auteur d'une biologie philosophique aussi, avait déjà questionné presque à la même époque, la possibilité d'une finalité dans le vivant

⁴⁹⁶ Alex Mauron, « Le finalisme de Hans Jonas », in *Nature et transcendance. Hans Jonas et le principe responsabilité*, op. cit., p. 39.

⁴⁹⁷ Mauron n'est pas le seul auteur à mettre en relief l'inflation de concepts finalistes dans les sciences du vivant. Plus de trois demi-siècles après la parution de *l'Origine des espèces*, la biologie abrite encore des concepts qui font le lit du finalisme. Mais de plus en plus, la philosophie de la biologie met l'accent sur ces concepts auxquels elle essaye de relever la portée et le sens, ou d'ouvrir le débat sur la validité de leur persistance. Voir la contribution de Thomas Pradeu in A. Barberousse, D. Bonnay, M. Cozik (dir.) *Précis de philosophie des sciences*, Vuibert, 2009.

après avoir reconnu une capacité projective chez les organismes que désigne le concept de téléonomie. Mais comme il est souligné dans l'analyse de Mauron, le seul impératif dans le vivant s'il en est, qui est d'ailleurs descriptif et non prescriptif, c'est la reproduction des gènes, tendance qui n'est pas de l'ordre de la téléologie, mais de la téléonomie ou selon l'expression de Monod, l'invariance téléonomique, soit la capacité des organismes vivants à reproduire et conserver la norme structurale de leur espèce. Le concept de téléonomie tel que défini par Monod, par sa formulation, a le double avantage de mettre en lumière ce qui aux yeux de Jonas est une contradiction épistémologique. Pour Jonas, la cause formelle des espèces vivantes devrait permettre d'inclure le finalisme dans le concept d'évolution à partir du moment où cette cause formelle est invariante parce que transmise à l'identique selon un plan qui lui précède. Ce qui devrait résoudre par la même occasion cette apparente contradiction dans les sciences. L'explication du concept de téléonomie chez Monod semble aborder le problème sous un autre angle. Comme l'explique Monod, « la pierre angulaire de la méthode scientifique est le postulat de l'objectivité de la Nature. C'est-à-dire le refus systématique de considérer comme pouvant conduire à une connaissance "vraie" toute interprétation des phénomènes donnée en termes de causes finales, c'est-à-dire de "projet" »⁴⁹⁸. Or, ce postulat qui guide la science est un postulat pur, puisqu'il n'existe pas d'expériences pouvant certifier absolument la non-existence d'un projet ou d'un but poursuivi où que ce soit dans la nature. « Cependant, il est impossible de s'en défaire, fût-ce provisoirement, ou dans un domaine limité sans sortir de la science elle-même »⁴⁹⁹. Mais chose surprenante :

L'objectivité cependant nous oblige à reconnaître le caractère téléonomique des êtres vivants, à admettre que dans leurs structures et performances, ils réalisent et poursuivent un projet. Il y a donc là, au moins en apparence, une contradiction épistémologique profonde. Le problème central de la biologie, c'est cette contradiction elle-même, qu'il s'agit de résoudre si elle n'est qu'apparente, ou de prouver radicalement insoluble si en vérité il en est bien ainsi⁵⁰⁰.

Mais comme l'assume Monod, il n'y a pas de contradictions, la conservation et la reproduction de la norme structurale, l'invariance téléonomique se fait non pas en transgressant les lois physiques, mais en les exploitant. « C'est la théorie de l'évolution sélective qui assure en définitive la cohérence épistémologique de la biologie et lui donne sa place parmi les sciences de la Nature objective »⁵⁰¹. Même si d'autres courants de pensée supposent l'hypothèse inverse : à savoir que l'invariance est protégée, l'ontogénie guidée,

⁴⁹⁸ Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., p. 37.

⁴⁹⁹ Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., p. 38.

⁵⁰⁰ Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., p. 38.

⁵⁰¹ Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., p. 42.

l'évolution orientée par un principe téléonomique initial, dont tous les phénomènes seraient des manifestations, ce qui reste scientifiquement porteur de sens, c'est :

L'idée darwinienne que l'apparition, l'évolution, le raffinement progressif de structures de plus en plus intensément téléonomiques sont dus à des perturbations survenant dans une structure possédant déjà la propriété d'invariance, capable par conséquent de "conserver le hasard" et par là d'en soumettre les effets au jeu de la sélection naturelle⁵⁰².

Malgré tout, à bien penser, la présupposition d'une orientation dévolutive du germe en tant qu'expression de virtualité tient même si on fait abstraction de la question d'une direction ou d'une tendance qualitative si chère à Jonas ! Que le milieu soit déterminant ne change rien. La totipotence des cellules souches semble aujourd'hui une piste sérieuse capable de défendre le point de vue jonassien d'une tendance dans la matière qui s'exprime de concert avec l'opportunité environnementale. Ce sont les mêmes cellules qui dans la morphogenèse vont faciliter l'expression de tel ou tel organe en accord avec le milieu. Il est évident que la formation épigénétique de certaines cellules comme l'a présenté la TSGN d'Edelman, peut bien aussi accréditer l'hypothèse d'une tendance. De façon triviale, il est vrai de soutenir que le vivant en interaction avec le milieu ne peut muter que dans la mesure où elle détient les capacités d'une telle possibilité. De toute évidence, Jonas pourrait se gausser d'avoir dans la communauté scientifique, le soutien de certains auteurs en ce qui concerne l'incomplétude de la théorie de l'évolution. Une tendance critique de la théorie contemporaine qui a trait à l'incomplétude théorique de l'évolutionnisme en tant que cadre explicatif du vivant est plutôt perceptible. Le ton est pluriel et compte parmi ses acteurs, des sommités comme Michael Ruse, David Hull, Elliot Sober, Stéphan Jay Gould, Nils Eldredge pour ne citer que ceux-là, et ces deux dernières décennies, Kim Sterelny et Paul Griffiths. On remarque dans ce courant critique un glissement récent de la problématique de la philosophie générale des sciences vers d'autres centres d'intérêts spécifiquement biologiques comme la biologie moléculaire et la biologie du développement. En ce qui concerne son accent critique qui nous est ici d'une plus grande utilité, il est question de comprendre si l'évolutionnisme est une théorie univoque ou un ensemble de théories, si toutes les mutations ont un caractère adaptatif, si la sélection naturelle est bien le seul moteur de l'évolution ou si d'autres mécanismes rentrent en ligne de compte. Dans cette veine de réception de la théorie, le nom de l'incontournable Stephen Jay Gould⁵⁰³ et les défenseurs de l'évolution comportementale constituent l'avant-garde. L'œuvre colossale de Gould, *La structure de la théorie de l'évolution*, tout en participant à l'enracinement des intuitions darwiniennes – c'est bien ce qu'affirme Gould qui se défend de

⁵⁰² Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., p. 40.

⁵⁰³ Stephen Jay Gould, *La structure de la théorie de l'évolution*, Paris, Gallimard, 2006.

vouloir proposer une nouvelle théorie de l'évolution – les modifie substantiellement sur fond d'un élan critique de la théorie synthétique de l'évolution. La lecture gradualiste de l'évolution que proposait Darwin sans lien avec les modifications géologiques ou environnementales brutales, et l'inconditionnel caractère adaptatif de tout organisme consacré par la théorie synthétique moderne, ne cadrent pas avec les données contemporaines de la paléontologie. Gould, en désaccord avec le dogmatisme de la théorie synthétique, met l'accent sur deux types d'évolutions. La microévolution repérable au niveau des organismes et la macroévolution (l'évolution à l'échelle des temps géologiques) présentant, des mécanismes supplémentaires et n'opérant qu'à l'échelle des temps géologiques et donc distincts de ceux de la microévolution. La théorie des équilibres ponctués proposée par Gould et Eldredge quelques années auparavant participe de cette critique. La sélection naturelle dans l'optique de Gould a donc du mal à passer comme mécanisme univoque de l'évolution.

5.4.3 La théorie de l'évolution : lectures contrastées

Edelman adhère sans surprise à la théorie darwinienne et invite d'entrée de jeu à une lecture qui prenne en compte les avancées contemporaines de la génétique. Cette invitation est doublement significative. D'abord en tant qu'adhésion ou communauté de pensée avec la synthèse moderne, et en même temps comme inscription dans un cheminement dialectique qui permet de rendre compte de l'esprit du point de vue de la biologie et de la biologie seule, via la sélection naturelle. Depuis Darwin, selon Edelman, les formes particulières d'organisation biologique interpellent les biologistes dans le sens où on se pose la question du procès de leur genèse, de leur origine, et l'esprit tout comme le cerveau n'échappe pas à la règle. Il suffit de comprendre donc la façon dont sont apparues les structures cérébrales sous-jacentes à l'esprit pour comprendre la conscience elle-même. A partir de ce constat, la réception edelmanienne du darwinisme est donc sans ambiguïté. Au-delà de l'incompréhension darwinienne de la génétique qui est largement justifiée - Mendel n'avait pas encore découvert les lois de l'hérédité -, le mécanisme évolutif tel que pensé par Darwin reste d'actualité. Lorsque ce dernier énonçait la théorie de la sélection naturelle, il lui était clair que « l'évolution affectait nécessairement les comportements et vice versa »⁵⁰⁴. Et de nos jours, à mesure que les techniques mesurant la fonction cérébrale se sont développées, et la compréhension de la biochimie cérébrale plus accessible, il est désormais clair que la psychologie ne peut plus se

⁵⁰⁴ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 64.

faire sans l'enraciner dans la biologie. Il faut donc convenir comme le fait l'auteur de la TSGN : « que les phénomènes psychologiques dépendent de l'espèce dans laquelle on les observe, et les caractéristiques des espèces dépendent de la sélection naturelle »⁵⁰⁵, autrement dit, la morphologie animale et son mode de fonctionnement sont à l'origine du comportement et de l'émergence de l'esprit. Le rapport avec Darwin n'est peut-être pas suffisamment ou immédiatement perceptible. Pour mieux saisir ce qu'il en est, il faut s'attarder sur la compréhension darwinienne de l'évolution et de la sélection naturelle, qui, dans la réception qu'en a Edelman, s'articule comme suit :

L'évolution est le résultat à la fois de la compétition entre individus et des modifications de l'environnement, qui agissent toutes deux sur les fluctuations internes des populations. Il existe toujours une variabilité au sein d'une population d'êtres vivants, et celle-ci donne lieu à des différences d'aptitudes. La sélection naturelle induit alors la reproduction différentielle des individus dont les variations (lire compétences structurelles et fonctionnelles, ou phénotypes) les dotent, ainsi que leur progéniture, d'avantages statistiques leur permettant de s'adapter aux modifications de l'environnement ou de concurrencer les autres individus de la même espèce ou d'une autre. Ainsi, la reproduction différentielle et l'hérédité augmentent la probabilité que les caractéristiques qui améliorent l'adaptation soient préservées⁵⁰⁶.

Dans ce schéma, l'évolution se mesure à la modification des fréquences génétiques à un niveau somatique individuel, et la sélection naturelle est le chef d'orchestre de ce changement. Est en jeu ici donc, la compréhension des règles reliant la sélection et l'expression des gènes aux diverses modifications que les gènes induisent sur le phénotype. Or, la méconnaissance de lois de l'hérédité au temps de Darwin et bien d'autres informations comme la morphogenèse animale ont empêché l'achèvement de ce chantier aujourd'hui possible grâce à l'association de la génétique et du darwinisme. Le rapport d'Edelman à la théorie de l'évolution darwinienne n'est donc pas critique mais adaptatif, participatif ou mélioratif dans le sens où les bases de la pensée darwinienne sont reçues avec le souci de leur fournir le complément lui faisant défaut. D'ailleurs, même si les conceptions darwiniennes de l'hérédité n'étaient pas exactes, les principes de base de sa théorie l'étaient, puisqu'il entendait que les modifications survenues au fil du temps au sein des populations pouvaient rendre compte de l'apparition et de l'origine des êtres humains. D'où le souhait edelmanien d'achever le programme de Darwin aujourd'hui possible grâce à une compréhension plus notable des lois de l'hérédité, et à partir du moment où « les données anthropologiques attestant l'origine dans l'évolution de la conscience chez les êtres humains donnent corps à l'idée que, parmi toutes les grandes théories scientifiques, celle de Darwin est la plus profonde du point de vue idéologique »⁵⁰⁷.

⁵⁰⁵ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 63.

⁵⁰⁶ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 65-66.

⁵⁰⁷ Gerald M. Edelman, Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, op. cit., p. 101.

Le développement des neurosciences permet aujourd'hui d'achever le programme de Darwin et cette initiative trouve une certaine entame sous la plume de notre auteur.

Le ton de l'analyse edelmanienne de la théorie de l'évolution semble interdire à première vue, de par son accent darwinien, toute proximité avec Jonas si l'on s'en tient à la critique de ce dernier. Mais cette impression est vite évacuée dans la mesure où Jonas est évolutionniste et n'a donc pas toute la théorie moderne en aversion, ce qui laisse la possibilité d'une rencontre, et que fondamentalement, la pensée d'Edelman ne véhicule pas moins l'idée d'une finalité à partir du moment où l'évolution sélectionne des valeurs fussent-elles adaptatives ou pas. D'ailleurs pour un auteur comme Foppa, la critique jonassienne de l'évolutionnisme est redevable de l'évolutionnisme lui-même.

C'est finalement la notion même de sélection naturelle qui permet à Jonas de réintroduire la téléologie lorsqu'il se propose d'examiner quel serait le rôle de la causalité dans la théorie de l'évolution. Elle s'articulerait comme suit : par la sélection naturelle, en ce qui concerne l'environnement et par la mutation, en ce qui concerne l'organisme⁵⁰⁸.

En effet, quand on lit certains textes jonassiens, les textes fondateurs de la biologie philosophique en l'occurrence, on retrouve une certaine similarité principielle en ce qui concerne des accents forts de la pensée darwinienne et néo darwinienne à tout le moins, qu'on peut considérer comme participant de la réception de l'évolution phylogénétique, même si parfois leurs usages ambivalents restent perceptibles. Par exemple, le rôle du hasard dans la reproduction différentielle des individus, le caractère adaptatif des valeurs sélectionnées par la nature dans le fait du vivant et même la mutation et la sélection naturelle, qui sont par endroits aussi des cibles de la critique de l'auteur. Dans l'ouvrage du mythe de la création, la vie est définie comme étant le fait d'une longue organisation qui se déroule au cœur de la matière grâce au passage de l'inorganique à l'organique, en déployant les virtualités cachées. Là par exemple, Jonas intègre au processus le hasard qu'il n'a cessé de critiquer quant à sa fonction dans les mécanismes de mutations.

Et pour une infinité de temps, elle [la création] est certainement remise au lent travail du hasard cosmique et des probabilités de son jeu des grands nombres – tandis que patiemment s'accumule [...] une patiente mémoire de la matière [...]. Et puis, le premier émoi de la vie – un nouveau langage du monde [...]. Dans la houle, ondulant à l'infini, des sensations, des perceptions, des aspirations et des activations, qui, de plus en plus diverse, de plus en plus intense, s'élève au-dessus des tourbillons muets de la matière...⁵⁰⁹.

Jonas dit de ce hasard en terme évolutionniste qu'il est « la source productive de développement des espèces, il est la garantie dans chaque procréation sexuelle que chaque

⁵⁰⁸ « L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution : aspects problématiques », in Carlo Foppa, *Laval théologique et philosophique*, vol. 50, n° 3, 1994, pp. 575-593, voir pour la citation la page 585.

⁵⁰⁹ Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 16-17.

individu né est unique et qu'aucun ne ressemble aux autres. Le hasard veille à l'étonnement du toujours-nouveau, du jamais-été »⁵¹⁰. On peut remarquer d'ailleurs que la biologie philosophique constitue en soi une adhésion principielle au caractère évolutionniste du vivant. A part le principe de continuité entre l'homme et l'animal au cœur de la question de l'intériorité, il y a l'accroissement de la liberté qui est temporel et phylogénétique, passant des organismes unicellulaires, l'amibe, pour aboutir à l'homme, après avoir traversé l'animal. Des aspects de l'évolutionnisme comme la sélection naturelle et la mutation que Jonas rend responsables des dérives conceptuelles qui ont conduit à l'éviction de la téléologie dans la nature, « c'est en effet la théorie darwinienne de l'évolution, avec sa combinaison de variation due au hasard et de sélection naturelle, qui acheva d'expulser la téléologie hors de la nature »⁵¹¹, interviennent dans sa propre démarche argumentative. Ces deux versants de la théorie moderne ne peuvent être rejetés sans que ne le soit en retour, le rôle du hasard et l'adaptation. Et Jonas ne les récuse pas, au contraire il les sollicite et en fait usage dans l'évolution phylogénétique, et surtout en ce qui concerne le métabolisme et la genèse de la conscience, pour défendre sa propre conception qui est le processus d'une liberté plus grande. En s'attardant sur les concepts en question, on remarque qu'ils entretiennent un lien étroit sinon une interdépendance. L'adaptation est considérée dans l'évolutionnisme comme « un variant phénotypique qui conduit à la valeur adaptative la plus élevée parmi un ensemble spécifié de variants dans un environnement donné »⁵¹². S'il y a adaptation, c'est parce qu'il y a mutation, donc sélection d'un variant, et la mutation elle-même ne survient que par l'action combinée de la sélection naturelle et du patrimoine génétique. Et Jonas s'emploie dans un texte déjà cité, « Le fardeau et la grâce d'être mortel », à défendre les valeurs dans la nature, en l'occurrence chez le vivant, comme des traits adaptatifs profitant aux espèces chez qui elles sont sélectionnées ! De la dimension de l'intériorité subjective et de sa manifestation comme trait adaptatif, la conjecture est sans appel, sauf que l'auteur y associerait volontiers une téléologie de la liberté. Jonas imagine son procès, « son début infinitésimal dans les premières cellules capables de s'entretenir et de se multiplier – une intériorité germinale, la plus faible lueur de subjectivité, diffuse longtemps avant qu'elle ne se concentre dans le cerveau comme

⁵¹⁰ Hans Jonas, "Mikroben, Gameten und Zygoten : Weiteres zur neuen schöpferrolle des menschen", in *Technik Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel, 1985, p. 212, traduction partielle de Marie-Geneviève Pinsart in *Jonas et la liberté*, op. cit., p. 221.

⁵¹¹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 56.

⁵¹² Hudson Kern Reeve & Paul W. Shermann, "Adaptation and the goals of evolutionary research", *Quarterly Review of Biology*, 68, 1993, pp. 1-32.

son organe spécifique »⁵¹³. Jonas irait même jusqu'à donner place à la thématique qu'il critique le plus, la sélection naturelle, dans un texte tardif, participant à l'œuvre *Evolution et liberté*, dans l'article « l'alternative au logos : l'ordre venant du désordre à travers la sélection naturelle »⁵¹⁴. L'auteur se défend d'un logos cosmogonique à l'œuvre dans la création en répliquant que la base de tout ordre dans la nature, en l'absence d'un plan directeur, c'est la capacité d'autoconservation de certaines structures vivantes qui sont le fait de la sélection :

Un universel qui pose ensuite les règles pour d'autres sélections, locales et plus spéciales. Autrement dit, les lois de la nature sont déjà nées du fait que dans l'absence de règles sont également nées les entités stables, relativement durables, qui se comportent toujours (ou très longtemps) de manière identique, et se sont « imposées » de la sorte. C'est le cas originaire entre tous, fondateur, du *survival of the fittest* (survivance du plus adapté)⁵¹⁵.

Nous sommes en présence de signes évidents d'une réception implicite de la théorie de l'évolution que Jonas partagerait avec Edelman, au regard des principes à tout le moins, même si la finalité ferait l'objet d'un débat. A ce titre, le rôle du hasard, les mutations, la sélection naturelle, et les traits adaptatifs sont à inclure dans leur communauté de pensée à titre principal, en mettant l'accent de façon novatrice et surprenante, sur la défense commune d'un réalisme substantiel des valeurs dans la nature, et d'un telos à propos duquel le scientifique est resté muet.

5.5 Les implications anthropologiques et éthiques de la TSGN

Lorsque des idées suffisamment générales, permettant d'effectuer la synthèse des découvertes provenant des neurosciences, seront émises, elles contribueront peut-être à fonder une seconde philosophie des Lumières. Et si cela se produit, cette philosophie s'appuiera principalement sur les neurosciences, pas sur la physique⁵¹⁶.

Il est difficile de lire les travaux d'Edelman sans se poser la question des implications logiques qu'ils entraînent sur les plans anthropologique et éthique. En effet, l'inscription corporelle de l'esprit ainsi envisagée circonscrit d'emblée l'idée d'une anthropologie unitaire qui consacre la liberté humaine en interdisant son éclatement substantiel. La TSGN permet d'envisager l'homme sans recourir aux arrières-mondes pour lui reconnaître un esprit qui

⁵¹³ Hans Jonas, « Le fardeau ou la grâce d'être mortel », in Gilbert Hottois (éd.) *Aux fondements d'une éthique contemporaine. Hans Jonas et H. T. Engelhardt, op. cit.*, p. 44.

⁵¹⁴ Hans Jonas, *Evolution et liberté, op. cit.*, p. 199.

⁵¹⁵ Hans Jonas, *Evolution et liberté, op. cit.*, p. 199.

⁵¹⁶ Gerald. M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 265.

s'enracine directement dans sa corporéité. Mais *quid* de l'aspect éthique ? Ce volet interpelle surtout si on considère scientifiquement l'intégration des valeurs au cœur du vivant, au titre de « contraintes requises par les mécanismes adaptatifs des espèces »⁵¹⁷. Ou encore la réception des forces motrices du comportement animal au titre d'« ensembles particuliers de valeurs, sélectionnés au cours de l'évolution, qui aident le cerveau et le corps à maintenir les conditions nécessaires à la survie »⁵¹⁸. Nous sommes donc dans un schéma où le « principe d'approbation de la nature » comme dirait Jonas, cet appétit de vivant pour la vie, le fait que la vie acquiesce à elle-même, ou le choix de « valeurs » participant *a priori* de l'être, s'expliquerait par un choix de la vie à l'avantage d'elle-même. Cette lecture, si tel est le cas, est lourde de conséquences. Elle impliquerait donc l'ancrage d'une grande part de la spécificité humaine, la culture incluse, ne serait que du point de vue de leur genèse, dans des traits adaptatifs sélectionnés par l'évolution comme le laisse penser ces lignes :

Il est clair que l'insertion d'objectifs, de finalités et de valeurs éthiques dans les systèmes sociaux, aussi éloignés des systèmes de valeurs biologiques de base, provient presque certainement du fait que les systèmes sélectifs du cerveau ont besoin d'être guidés par des valeurs⁵¹⁹.

Ce ne serait donc pas une aberration de se demander si la disposition morale de l'homme n'est pas elle aussi un trait adaptatif des plus significatifs, un mécanisme adaptatif participant à son hominisation ? De toute façon, il apparaît sans ambages que la culture ou le comportement à tout le moins, ne peut plus être pensé en exil de notre biologie constitutive. D'ailleurs, bien d'auteurs abordent dans ce sens pour ne citer que Searle, ou Crommelinck et Seron. Alors, penser la possibilité de valeurs non-anthropocentrées au cœur du vivant, n'est-ce pas supposer une sorte d'« *a priori* objectif » de la nature dans le sens de Canguilhem⁵²⁰, ou mieux encore, une forme latente de l'éthique au sein du vivant lui-même, défendue tour à tour chacun à sa façon par Jonas et Changeux⁵²¹ et, en poussant plus loin que les limites sélectionnistes du darwinisme neuronal, ressusciter la question du finalisme ? Sur cette question qui aurait renoué un débat plus profond avec Jonas, Edelman malheureusement reste peu disert. Toutefois, si la finalité n'a pas eu beaucoup d'écho dans les lignes de *Biologie de la conscience*, la question des valeurs elle, semble ne pas s'être limitée au seul équilibre des fonctions corporelles comme le rythme cardiaque, le comportement sexuel et autres, elle a des consonances éthiques et anthropologiques. De toute évidence, les implications sont liées

⁵¹⁷ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 250.

⁵¹⁸ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 143.

⁵¹⁹ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 251.

⁵²⁰ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991. (1^{re} édition 1943).

⁵²¹ Jean-Pierre Changeux, *Fondement naturel de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993.

entres elles. De l'avis d'Edelman, l'expérience humaine consciente a donné lieu à la culture, la culture à l'histoire, et l'histoire à la science. Si la lisibilité la plus probable de la culture humaine peut outrepasser la logique adaptative, on ne peut pas en retour occulter le fait que les valeurs sélectionnées par l'évolution pèsent dans le comportement humain, voire dans sa culture. Et cette base biologique a son pendant social où rentrent en ligne de compte, la vie symbolique, la pensée et l'idiosyncrasie.

Les implications anthropologiques et éthiques liées aux avancées des neurosciences sur la question sont donc sans ambiguïté. En même temps, les frontières des neurosciences sont tracées ; l'explication qui en est issue est nécessaire mais pas suffisante en tant qu'explication ultime : « toute tentative pour réduire la psychologie à la biologie finit nécessairement par échouer à un certain point »⁵²². Ce qui paraît certain est qu'aucune hypothèse sérieuse ne pourrait s'opposer au fait qu'une part importante du comportement humain, à tout le moins, les fondements, reste liée à notre biologie. Nous pouvons voir dans les bases biologiques de la construction sémantique, « comment la conscience, qui est fondée sur des systèmes de valeurs issues de l'évolution, et dont le moteur est le langage, conduit à l'extension et à la modification de ces systèmes au sein d'une culture »⁵²³, nous dit l'auteur de la TSGN. « Nous sommes pour la plupart incapables de renier les valeurs biologiques que l'évolution a sélectionnées pour nous, et nous n'avons d'ailleurs même pas intérêt à le faire, puisque ces valeurs fournissent une base commune à nos décisions morales »⁵²⁴. La vie quelque part semble donc être une valeur en fin de compte, une valeur en soi, et on peut toujours prendre le neurologue à témoin quand il constate que : « d'ailleurs, quelle que soit la culture, les décisions concernant les valeurs sociales doivent toujours précéder celles qui privilégient l'intérêt de la science, et ce malgré l'importance de la connaissance scientifique »⁵²⁵. Si la TSGN pourrait se gausser des anthropologies dualistes qui ont consacré une vision désincarnée de l'esprit humain et se vanter d'avoir définitivement gagné le pari de la naturalisation de l'esprit, la métaphysique jonassienne risque de prendre un ton de plus en plus contemporain.

5.6 Bilan prospectif

⁵²² Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 269-270.

⁵²³ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 270.

⁵²⁴ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.* p. 252.

⁵²⁵ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience, op. cit.*, p. 251.

Si la rencontre entre Jonas et Edelman a été possible, c'est parce que la pensée du philosophe embrasse plusieurs champs disciplinaires ou, à tout le moins, des thématiques propres à d'autres domaines de connaissance comme la biologie, la physique, même la mécanique quantique pour ce qui est la défense de l'interactionnisme psychophysique dans un texte comme *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ? Les points de convergence avec les neurosciences edelmaniennes s'expliquent donc par la possibilité d'un brassage de plusieurs domaines de savoir qui concourent à optimiser la méthode d'approche de la question de l'esprit, mais essentiellement la biologie. Mis à part le rôle central de la physiologie du vivant, cette rencontre nous démontre donc la nécessité d'une approche pluridisciplinaire de la question de l'esprit. L'autarcie disciplinaire n'est plus à l'ordre du jour. La philosophie elle-même, malgré sa capacité opératoire par rapport à des perspectives de solutions sur cette question, ne peut plus prétendre à un repli disciplinaire comme le dit si bien Atlan. Au-delà du fait qu'il soit soumis aux lois du mouvement et de la causalité, le statut particulier du vivant donne lieu cependant à une pensée de l'indétermination. Cette indétermination s'ouvre sur une liberté possible et cristallise la question du réductionnisme dans les sciences du vivant. Tout l'intérêt revient à la lisibilité de la question de l'émergence et le choix du naturalisme démontre donc qu'il est possible d'aborder la question de l'esprit dans le seul cadre de la nature sans réduire l'esprit dans ce qu'il a de propre et de spécifique. Pour ce qui est des thématiques les plus partagées par les deux auteurs, le choix s'est focalisé sur l'aspect épistémologique de la question, c'est-à-dire les limites du matérialisme et la nécessité de l'incarnation de l'esprit dans sa dimension organique. C'est ce qui explique la biologie comme paradigme explicatif de la question psychophysique, l'articulation esprit/cerveau, la liberté et la corporéité, la réception du matérialisme, la présomption d'un réalisme substantiel des valeurs au sein du vivant, la finalité dans l'évolution, etc. Cette approche naturaliste de l'esprit qui aboutit à des considérations sur la finalité et les valeurs dans le vivant agite sans conditions le spectre de l'éthique. D'abord à cause de l'éthique évolutionniste qui reçoit une audience de plus en plus large et l'éthique jonassienne de la vie. Autrement, la proximité entre Edelman et Jonas est si importante qu'il est difficile de ne pas envisager une mise à l'épreuve de l'éthique jonassienne avec les neurosciences à la faveur de l'anthropologie unitaire qui sous-tend les deux approches psychophysiques. De toute évidence, même si l'éthique jonassienne n'a pas reçu de son vivant la réception escomptée, l'optique scientifique nouvelle d'un réalisme substantiel des valeurs tel que défendu par l'approche edelmanienne recommande de reprendre la question à nouveaux frais. En considérant la possibilité d'une finalité dans les mécanismes adaptatifs, le lien entre le comportement et la morphologie

cérébrale, on ne peut se refuser de jeter la passerelle entre les deux rives que sont l'anthropologie et l'éthique, questionner le regain d'une éthique évolutionniste et chercher des pistes pouvant légitimer l'inscription de cette pensée éthique jonassienne dans une échéance nouvelle.

TROISIEME PARTIE : LA PHILOSOPHIE JONASSIENNE DE LA VIE, ET LES NEUROSCIENCES. CONSIDERATIONS PROSPECTIVES ET DEBAT ANTHROPO-ETHIQUE.

CHAPITRE 6. De la philosophie de l'esprit à l'éthique. Controverse sur une passerelle ontologique

6.1 L'anthropologie de la liberté dans le darwinisme neuronal et la philosophie de la vie: entre naturalisme éthique et éthique relativiste

A part le problème des fondements métaphysiques de l'éthique de Jonas, la critique a souvent fustigé la suppression du fossé ontologique entre l'être et le devoir-être dans la pensée éthique de ce dernier. L'exigence inconditionnelle de la pérennité de l'être sur le néant, qui structure l'éthique jonasienne et qui est à l'origine de la suppression du fossé ontologique malgré l'interdiction humienne, lui a souvent valu le reproche d'avoir commis soit un paralogisme naturaliste ou un naturalisme éthique selon les lectures. Au-delà de ces critiques dont la validité reste discutable, la suppression de ce fossé ontologique dans l'éthique jonasienne s'inspire d'un réalisme ontologique des valeurs. Depuis la parution en 1979 de son maître ouvrage, *Principe Responsabilité*, l'ensemble de ces idées étaient considéré comme métaphysiques. Or il se trouve qu'Edelman, avec lequel Jonas est en dialogue autour de la question psychophysique, défend aussi du côté des neurosciences un réalisme ontologique de la valeur. Ce chapitre aborde la question du fossé ontologique à l'aune de cette position scientifique inédite et s'interroge sur la nécessité de jeter la passerelle entre les rives des neurosciences et l'éthique.

6.1.1 Une téléologie du vivant chez les animaux supérieurs ?

Le prodigieux développement des neurosciences en général ces dernières décennies, et en particulier le darwinisme neuronal d'Edelman – n'a pas seulement bousculé les frontières des sciences (autonomie de la biologie par rapport à la physique, ruptures épistémologiques, réaménagement théoriques etc.). Il s'est fait ressentir aussi dans le champ philosophique, en l'occurrence dans le champ éthique. Une des conséquences les plus immédiates de ce développement est une certaine lecture naturaliste de l'éthique, voire de la culture même, qui

tend à lire le comportement en termes purement biologiques et adaptatifs, et dont l'exemplarité se traduit par le regain d'une éthique évolutionniste. Contestée dès l'aube de sa genèse⁵²⁶ il y a plus d'un siècle, cette éthique ne cesse de se prévaloir de plus en plus d'une certaine légitimité théorique depuis l'avancée des sciences du système nerveux qui brouillent désormais les frontières rigides entre nature et culture. Le débat⁵²⁷ entre le philosophe Ricœur et le neuroscientifique Changeux avait mis en lumière dans le monde francophone, à tout le moins, le remous théorique dans les champs philosophiques et scientifiques, et les réserves qui s'imposent à une telle démarche unificatrice. Contre la propension de certains spécialistes du système nerveux à naturaliser l'éthique, le philosophe Paul Ricœur interdisait alors aux neurosciences réductionnistes de considérer l'éthique comme une téléologie naturelle du vivant malgré les liens directs entre physiologie et psychologie. Pourtant, les raisons de l'interrogation d'un lien implicite entre l'anthropologie unitaire des neurosciences et l'éthique, ou encore la tentation d'y adjoindre les deux rives l'une à l'autre, quand on se réfère aux grandes lignes de la TSGN, sont loin de conforter cet interdit philosophique. Non pas que la TSGN soit le garant de cette présomption, mais plutôt que la réception du matérialisme psychophysique edelmanien pose la question à nouveaux frais. Certes, on est loin d'une vision purement naturaliste des qualités humaines, même si le scientifique interdit le recours à un principe exotique pour expliquer la conscience. D'ailleurs cette interdiction rime avec l'impossibilité de la réduire aux seuls mécanismes et lois de la biologie. Cependant, rien n'interdit non plus de penser un lien direct entre le vivant et l'éthique dans le sens d'une téléologie naturelle d'autant plus que la TSGN parle de valeurs non anthropocentrées dans le vivant. Or, l'éthique repose sur la normativité de certaines valeurs, et la liberté humaine qui est au fondement de cette préoccupation éthique n'est pas moins biologique dans ses fondements. L'esprit est non seulement incarné, mais cette incarnation repose en partie sur une dynamique sélective de certaines valeurs qui, bien que, participant à l'ontogenèse de l'esprit, le précèdent⁵²⁸. En définitive, c'est beaucoup plus l'affirmation de la liberté, dont la dynamique organique paraît la condition de possibilité, qui intègre la dimension éthique. Il est question aussi bien dans le darwinisme neuronal que dans la philosophie de la vie, d'un

⁵²⁶ L'éthique évolutionniste dès sa genèse a été la cible d'une critique savamment organisée par un auteur comme Herbert. Spencer, *The Principles of Ethics*, London, Williams and Norgate, 1892.

⁵²⁷ Cf. Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, *La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.

⁵²⁸ Ce qui est décisif ici, c'est la considération de l'esprit en tant que processus dont la possibilité est ancrée dans la structure biologique du cerveau. En ce sens, il existe une sorte de prédisposition de la vie à se vouloir elle-même, dans le sens d'un appétit ou d'un désir intrinsèque qui n'a rien d'anthropologique. C'est cette tension qui est à l'origine de la liberté inchoative dans le vivant et que Jonas désigne par « Principe d'approbation de la vie », *conatus* chez Spinoza, ou *orexis* chez Aristote et qu'on retrouve en neuroscience du point de vue de la TSGN comme une zone protégée à l'abri des réentrées lors du contact de l'animal avec l'environnement.

principe d'approbation à l'origine de la vie, dans le sens du *conatus* de Spinoza ou de *l'orexis* d'Aristote, qui, parce qu'il est tel, rend possible la liberté. De toute évidence, une anthropologie qui s'inspire de l'affirmation de la liberté, qu'elle s'articule autour de la science ou de la philosophie, convoque par la même occasion une certaine vision éthique qui lui est consubstantielle. Et dans cette étude, non seulement c'est le cas, mais aussi, il est étrangement question de la reconduite des valeurs et de la finalité dans le vivant, à l'encontre de la position traditionnelle des sciences physiques qui n'en ont cure. Or, toute l'éthique est fondée sur la question des valeurs et de la finalité de ces dernières, même si en dernier lieu, c'est de la normativité de ces valeurs et de leur légitimité qu'il est question. Que ce soit donc le darwinisme neuronal ou la philosophie de la vie chez Jonas, il est question de ces valeurs et de leur finalité dans le vivant, qui rend possible un questionnement éthique qui leur est sous-jacent. En plus l'anthropologie de la liberté est déjà au cœur d'une éthique chez Jonas, une éthique qui malheureusement, du vivant de l'auteur, aura été jugée irrecevable et classée au rang d'un naturalisme éthique qui pourrait rencontrer dorénavant des apports théoriques des neurosciences. Mais l'intérêt de ce débat est que, quand bien même liant la liberté au règne organique, Jonas se défend radicalement d'un naturalisme éthique. Et Edelman qui intègre la liberté au règne humain, au-delà du fait qu'il pense l'éthique sociale en relation⁵²⁹ avec les valeurs biologiques, se limite à une éthique relativiste quand les neurosciences agitent le spectre d'une éthique évolutionniste. Il y a donc au cœur de la question du vivant et de l'éthique comme téléologie naturelle une ambiguïté qu'il faut lever. En parlant de finalité et de valeur dans le vivant, il est difficile de ne pas tomber sous l'emprise du paralogisme naturaliste, un paralogisme que récusent par ailleurs bon nombre d'auteurs y compris certains biologistes, sans compter le fait que si Jonas propose une éthique universelle, Edelman s'interroge sur son bien-fondé. *In concreto*, la question des valeurs et de la finalité dans le vivant qui est au cœur de cette rencontre inédite entre les deux auteurs et les deux disciplines recommande une analyse méthodique, voire une remise en question de la réception jadis réservée à l'éthique évolutionniste aussi bien qu'à l'éthique jonassienne qu'on pourrait réinterroger à l'aune des nouvelles avancées neuroscientifiques.

6.1.2 Le vivant et le spectre du naturalisme éthique

La complexité de la question de l'éthique comme téléologie naturelle du vivant et son corollaire, le naturalisme éthique, sont liés à la nature du vivant lui-même. Le naturalisme

⁵²⁹ Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 250-251.

éthique ou l'éthique naturaliste est la propension à observer l'agencement interne des choses ou le fonctionnement de la nature pour définir ce qu'on pense comme devoir-être. « Globalement, il consiste dans la confusion entre *explication et normation* ou dans la connexion étroite entre l'hypothèse descriptive d'une téléologie de la nature et la norme qui consiste à respecter les fins naturelles »⁵³⁰. La résurgence de cette problématique dans le vivant n'est pas gratuite. Elle est non seulement liée à la naturalisation du vivant, c'est-à-dire la reconnaissance de ce dernier dans son appartenance à part entière à une nature pensée comme normative, mais fondamentalement à la ressemblance entre les animaux supérieurs et l'homme du point de vue du comportement, et surtout l'affirmation du darwinisme neuronal et de la philosophie de la vie jonassienne selon laquelle il y aurait dans le vivant, un réalisme substantiel des valeurs et une finalité. Il est donc question d'au moins trois niveaux de conceptualisation du naturalisme éthique qu'on peut résumer comme suit. Un premier niveau qu'on pourrait considérer comme ontologique, dans le sens d'une normativité intrinsèque de la nature, un deuxième niveau, basé sur l'analogie comportementale entre les animaux et l'homme, qui conduit à considérer le comportement moral comme une continuité du comportement animal, et le dernier niveau qui relève de la question des finalités et des valeurs, donc d'une dimension téléologique. La première tendance est au cœur de la démarche de la *Deep Ecology*⁵³¹ par exemple, mais sans se limiter à elle. Car, au-delà du fait que la nature est pensée comme sujet de droit, elle est perçue avant tout comme normative. Ce qui est prépondérant ici est l'idée d'un ordre adjacent de la nature qui devrait servir de modèle à l'éthique sociale et orienter l'action humaine. La seconde se nourrit d'une certaine veine de l'éthologie qui envisage le comportement animal du seul point de vue des caractéristiques biologiques. C'est un réductionnisme idéologique qui tend à renvoyer la liberté humaine au rang d'épiphénomène. La faiblesse⁵³² relative des deux premiers niveaux de conceptualisation

⁵³⁰ Danielle Lories & Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, op. cit., p. 140.

⁵³¹ Fondée en 1973 par Arne Næss, La *Deep Ecology* s'oppose à l'anthropocentrisme inhérent à l'écologie classique qui considère la biodiversité du point de vue de ressources destinées à la satisfaction de l'homme. L'idée repose sur le fait qu'aucune espèce vivante n'a plus de droits particuliers que les autres, tout le règne vivant appartenant à une même réalité émergente qui forme l'écosystème.

⁵³² La faiblesse des deux premiers niveaux de formulation du naturalisme éthique est perceptible dans la littérature philosophique. Le niveau ontologique qui tend à faire de la nature une norme ne résiste pas à la question du mal dans la nature. S'il faut suivre la nature qui nous informe sur le devoir-être, aucune morale sérieuse ne pose l'existence du mal ou de la maladie comme modèle ou devoir-être. Cette contradiction dans le raisonnement est à la base de l'argument du virus que Bernard Baertschi opposait à sa compréhension de l'éthique de Jonas. Le deuxième niveau de formulation du naturalisme éthique échoue également en considérant la différence anthropologique entre les animaux supérieurs et l'homme. A ce titre, le texte de Jonas « Outil, image et tombeau. Du transanimal dans l'humain », in Hans Jonas, *Evolutions et liberté*, op. cit., p. 59-82., représente un démenti catégorique à cette formulation du naturalisme éthique, puisque ces philosophèmes marquent la limite entre l'animal et l'homme.

n'entache pas l'approche à la fois scientifique et philosophique du dernier niveau qui est ici le lieu-dit de l'interrogation. Il faut comprendre dès lors que le spectre du naturalisme éthique qui entache la réalité organique est bien entendu la possibilité de concevoir l'éthique comme une téléologie du vivant, donc en rapport avec le troisième niveau de conceptualisation, même si la question n'est pas moins ressentie aux autres niveaux. Ce dont il est question à ce niveau de conceptualisation est moins la ressemblance comportementale entre animaux et humains, mais plus la reconnaissance des traits spécifiques de la liberté et du comportement humain sans perdre de vue le fondement biologique qui les sous-tend. La réception edelmanienne de la valeur comme traits adaptatifs sélectionnés par l'évolution à l'abri des boucles réentrantes, donc sans trop d'interactions avec l'environnement, est comme un fil conducteur qui mène à cette problématique et ressemble fort bien à la présence de biens dans la nature, défendue par Jonas, qui ne manque pas non plus d'inviter à creuser davantage la question. Toute la mécanique biologique depuis la topobiologie cellulaire jusqu'à l'apparition de la conscience est liée à la présence de ces valeurs dans le vivant. Et même s'il est pensé et attesté par les deux auteurs une forme d'indétermination, fruit de la liberté chez certains animaux supérieurs, il n'en reste pas moins vrai que c'est par et avec le concours de ces valeurs. Chez Jonas, le métabolisme dont le corps organique est une fonction préfigure déjà la présence de l'esprit, à la différence que cet esprit n'est pas d'emblée l'intentionnalité auto-réfléchie ou l'acte volitif des animaux supérieurs, mais une « manière de mettre en œuvre l'existence distinguant l'organique *per se* »⁵³³. Mais que ce soit le métabolisme ou les points fixes, ou les instincts animaux liés au cerveau reptilien⁵³⁴ comme la faim, la soif, la sexualité, la peur, l'agressivité, etc., ce qui se passe transcende à un niveau ou un autre, la décision, l'acte volitif humain lié à la simple intentionnalité et reste le fait de l'organique lui-même. C'est comme si indépendamment de la genèse de la liberté, la vie se voulait elle-même à travers le ballet des espèces et des formes de vie. A l'abri d'un constat qui passerait pour un langage influencé par le soupçon d'une téléologie du vivant, ou des thèses spéculatives qui entretiennent la confusion entre *explication et normation*, apparaît le corps en tant qu'entité incarnée, qui en même temps qu'il brouille les frontières du dualisme psychophysique, renforce le spectre d'un naturalisme éthique, puisque même si ce corps est vécu par un sujet en acte, il ne reste pas moins un corps qui précède la volition et qui est d'ailleurs sa condition de possibilité. La conséquence immédiate est l'accessibilité de la biologie à un rôle central dans l'approche de

⁵³³ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p.15.

⁵³⁴ Cette représentation du cerveau est empruntée à la théorie des trois cerveaux de P. D. Mac Lean, *Les trois cerveaux de l'homme*, Paris, Editions Robert Laffont, 1990.

l'éthique puisque c'est de l'organique que relève désormais l'esprit en tant que valeur. C'est là que prend sens la vision psychophysique de Hans Jonas qui défendait déjà le point de vue selon lequel, l'organique, déjà dans ses formes les plus inférieures, préfigure l'esprit, c'est-à-dire la liberté, et l'esprit, dans ce qu'il atteint de plus haut, demeure partie intégrante de l'organique. Ce qui fait que du *Mind*⁵³⁵, désormais, il ne s'agit plus de l'intellect ou d'un pur esprit ou du *Geist* qui serait en relation avec le corps, mais bien au contraire une structure fondamentalement incarnée, corporelle, somatique, qui n'a de réalité qu'en tant que vécue, ressentie, agie et agissante, exprimée et dont l'origine somatique est le système nerveux. Bref, du *Mind*, si on reste dans la généralité de la question sans distinguer les champs disciplinaires *stricto sensu*, il s'agit aussi du corps, de l'organisation cérébrale dans sa dimension intentionnelle, volitive, cognitive et affective, qui n'est perçue et phénoménalisée qu'au travers du corps. Le corps organique devient alors le centre d'une attention inédite, dont l'intérêt éthique⁵³⁶ n'est plus à occulter. Peut-être aussi qu'au-delà de la corporéité du *Mind*, d'autres facteurs interpellent comme la disposition morale elle-même chez l'homme, dans la mesure où on retrouve certaines aptitudes⁵³⁷ similaires chez les grands mammifères ou les grands primates. A cela s'ajoute la solennité du nouveau paradigme biologique dont relève désormais le discours interprétatif de la conscience. Précisément, le souci d'une naturalisation de l'esprit qui met l'accent sur le lien indéfectible entre la physiologie et la psychologie, et la reconnaissance de valeurs non anthropocentrées dans le fait de la nature. Cette configuration inédite qui se dessine ainsi est lourde de conséquence. Car, fondamentalement, si le *Mind* n'est plus le *Geist*, il va de soi qu'une attention nouvelle soit dirigée sur l'organique qui le cristallise ou qui est de surcroît sa condition de possibilité, surtout en éthique où le relativisme moral, que Jonas condamne d'ailleurs, n'intègre pas encore la dimension de l'incarnation de

⁵³⁵ Traditionnellement, on tend à opposer à la base, le *Mind* et le *Geist*. Le premier étant entendu comme l'esprit en tant que partie de la nature scientifiquement objectivable donc sans ambiguïté dualiste, et le second comme l'esprit en tant qu'acteur immatériel ou principe insaisissable de la pensée. Bien évidemment, le problème psychophysique ou *Mind-Body Problem* qui naît avec l'anthropologie cartésienne désigne l'inverse, car il se trouve que le *Mind* dont on parle dans le problème psychophysique n'est pas originellement le *Mind*, mais plutôt le *Geist*, la pensée dont on cherche à objectiver l'existence et à saisir le fonctionnement. L'incarnation du *Geist* est un tournant lié aux divers développements de la question psychophysique dès la fin du 19^e siècle et la première moitié du 20^e siècle.

⁵³⁶ Il faut dire qu'il existe chez Jonas un lien implicite entre la philosophie de la vie, regroupant la biologie philosophique et la philosophie de l'esprit, et l'éthique. Jonas lui consacre juste à la fin de son ouvrage de 1966, un épilogue dans lequel il fait comprendre qu'« une philosophie de l'esprit contient une éthique – en raison de la continuité de l'esprit par rapport à l'organisme et de l'organisme par rapport à la nature, l'éthique devient une partie de la philosophie de la nature ». Hans Jonas, « Epilogue. Nature et Ethique », in *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 283.

⁵³⁷ Les règles ou codes moraux au fondement de la vie sociale ne sont plus pensés comme exclusifs aux humains. Beaucoup de mammifères comme les hyènes ou les lions disposent de règles de conduites qui sont au fondement même de la cohérence de leur groupe et de leur survie dans leur meute.

l'esprit, et où la présence de valeurs biologiques pose la question d'un *telos* dans la nature ou au cœur du vivant.

On est en présence d'une approche anthropologique nouvelle, qui intègre les « bannis » de la science comme le néo-finalisme ou mieux encore cette évolution téléologique qui ne peut être pensée sans convoquer d'emblée le naturalisme éthique. Or, ces philosophèmes présents dans la pensée antique et médiévale ont épuisé leur performance dans leur rencontre avec la pensée moderne, puisque c'est leur éviction qui explique les progrès notables tant sur le plan de la philosophie que sur celui des sciences en général. Peut-être des pans épars, propres aux anciennes traditions de pensée aujourd'hui révolues, vont ressurgir en ayant de leur côté le support de la biologie, donc le support du vivant, que Jonas annonçait déjà comme le seul paradigme subsumant les deux ontologies monistes de la pensée moderne ! Il faut remarquer que d'emblée la position autonomiste de la biologie met au défi les sciences et la philosophie dans leur approche matérialiste du réel, en l'occurrence au travers de la dimension propre au monde vivant. Il semble de toute évidence qu'il y a matière à discuter, d'autant plus que dans les faits, une figure comme Jonas dont la biologie philosophique rencontre avec succès les neurosciences non réductionnistes, n'a jamais cessé dans le domaine éthique – qu'il revendique d'ailleurs comme une partie de la philosophie de la nature – de naviguer à contre-courant de la tradition moniste matérialiste, philosophie et science considérées. A cela s'ajoute également le domaine toujours en expansion des neurosciences elles-mêmes qui, en inscrivant l'histoire de la conscience dans la phylogenèse et l'évolution sociale, ont débordé leur champ disciplinaire et pris d'assaut d'autres citadelles dont l'éthique fait partie. Logiquement, si l'avancée des recherches dans le domaine des sciences aboutit à une incarnation de l'esprit, l'ancrage biologique de la conscience, son origine phylogénétique et son caractère adaptatif permettent de présupposer de façon hypothétique, voire même logique et ontologique, un lien de continuité de l'évolution à la culture, ne serait-ce que de façon minimaliste, c'est-à-dire du point de vue d'une disposition originelle ou comme condition de possibilité. De prime abord, rien n'interdit la question et une pareille démarche n'est pas inconnue de la philosophie. En ce sens, l'intuition darwinienne d'une éthique évolutionniste relayée par certains auteurs⁵³⁸ et réactualisée aujourd'hui encore dans le champ de recherche

⁵³⁸ On peut citer des auteurs comme Jean-Pierre Changeux, *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993, Frederick Rauscher, « How a Kantian Can Accept Evolutionary Metaethics », in *Biology and Philosophy*, 12, 1997, p. 303-326 qui propose une forme de déontologisme évolutionniste, Larry Arnhart, *Darwinian Natural Right : The Biological Ethics of Human Nature*, New York, state University of New York Press, 1998,

des neurosciences est éloquent. L'adhésion principielle des sommités d'autres disciplines comme Frederick Rauscher, Michael Ruse en biologie pour ne citer que ces derniers, et dans une moindre mesure, une figure francophone comme Anne Fagot-Largeaut en philosophie démontre que la critique séculaire de George Edward Moore en ce qui concerne l'éthique évolutionniste doit être pensée à nouveaux frais. Et sans nécessairement partager les conclusions des travaux de Changeux qui ne cache pas son réductionnisme psychophysique, Edelman annonce un changement d'optique dans l'approche de la conscience qui, s'il garde fondamentalement sa distance avec le réductionnisme psychophysique de Changeux et interdit tout fondamentalisme éthique, ne véhicule pas moins l'idée d'une généalogie biologique de la morale et d'une finalité qui pourrait dépasser l'idée monodienne de téléonomie. La téléonomie monodienne comme nous l'avons expliqué prend en compte la qualité projective du vivant mais sans supposer une finalité qui dépasserait les fonctions répliquatives basées sur l'invariance reproductive. Mais dans le darwinisme neuronal, l'idée de valeurs intrinsèques au cœur du vivant exige une sorte de finalité qui intègre la téléonomie, mais la dépasse ne serait-ce que du point de vue de ce que Jonas appelle le principe d'approbation de la vie, le fait que la vie acquiesce à elle-même, et peut-être bien la liberté ?!

Tout compte fait, beaucoup d'idées reçues, à titre exemplatif, le déni classique de la question d'un réalisme substantiel des valeurs et la question des finalités dans la nature, ont été bousculées et battues en brèche dans la physique pour réapparaître aujourd'hui dans les neurosciences, avec le bénéfice d'une possibilité de falsifiabilité basée sur un noyau empirique. On pourrait citer en renfort les performances des automates intelligents comme Darwin IV pour ce qui est du tropisme⁵³⁹ de la lumière. Or, traditionnellement, non seulement la science ne s'intéresse pas à l'éthique, encore moins aux valeurs, et la tradition philosophique depuis Hume interdit de penser le devoir-être à partir de l'être, ou encore d'y jeter la passerelle. Alors, faut-il au regard du développement récent des neurosciences considérer une rupture épistémologique qui invite à revoir tout ce qui touche ou se rattache d'une façon ou d'une autre à l'éthique comme téléologie du vivant, ou n'y voir qu'une

Clavien Christine auteur d'une thèse intitulée *L'éthique évolutionniste : de l'altruisme biologique à la morale*, Université de Neuchâtel, Suisse, 2008., etc.

⁵³⁹ Le tropisme de la lumière est lié à Darwin IV, un automate intelligent qui opère par sélection à partir d'un système de valeurs suivant le biais héréditaire selon lequel « la lumière est meilleure que l'obscurité ». Chez cet automate, un système de valeurs permettait de contrôler les mouvements des yeux pour suivre des cibles se déplaçant de façon aléatoire. Ce système de valeurs s'éveillait lorsqu'une tache de lumière apparaissait au centre de l'œil. Quand cela se produisait, une substance modulatrice simulée était émise, puis déclinait au bout d'un moment, mais assez suffisant pour renforcer les synapses. Cf. *Comment la matière devient conscience*, op. cit., p. 111.

adhésion des neurosciences à un niveau de discours exogène qui se déroule dans un cercle hybride associant un discours des sciences humaines à la rigueur de l'analyse des sciences naturelles comme l'exemple de cercle herméneutique mis en relief dans la pensée de Ladrière⁵⁴⁰? Il est très tôt pour prendre position. Mais les récentes avancées qui mettent au premier plan le paradigme biologique dans l'approche de la question psychophysique demandent de repenser à neuf au moins deux pans de l'épistémè contemporaine. D'un côté, la question des valeurs et de la finalité dans la nature, et de l'autre, l'analyse de l'interdit qui frappe le naturalisme éthique : la pertinence actuelle de l'interdiction humienne du passage de l'être au devoir-être au regard des récents développements des neurosciences et dont le non-respect entérine le paralogisme naturaliste.

6.2 De l'être au devoir-être : de Hume aux neurosciences

6.2.1 Hume et le paralogisme naturaliste

Fonder le « Bien » ou la « valeur » dans l'être, cela veut dire enjamber le prétendu gouffre entre l'être et le devoir⁵⁴¹.

« Faits *versus* jugement de valeurs » et « vérité factuelle *versus* vérité analytique » ont eu des effets pervers sur notre manière de considérer le raisonnement éthique, autant que sur la description du monde, l'un des moindres n'étant pas de nous empêcher de comprendre à quel point évaluation et description s'entrelacent et dépendent l'une de l'autre. [...] Penser en se passant de ces dogmes, c'est accéder à un *authentique* « postmodernisme » - c'est-à-dire à un champ entièrement nouveau de possibilités

⁵⁴⁰ Jean Ladrière, « Les sciences humaines et le problème du fondement », *Vie sociale et destinée*, Duculot, Gembloux, 1974. En parlant de cercle herméneutique, Ladrière ouvre une brèche épistémologique qui permet aux sciences humaines non seulement de poser leur propre critère de validité, différent de celles des sciences de la nature, mais permet aussi leur rencontre à un niveau de discours qui intègre l'asymétrie méthodologique. Comme l'explique Feltz dans l'ouvrage *Entre le corps et l'esprit*, *op. cit.*, p. 211, selon Ladrière, la méthodologie des sciences de la nature repose sur une explication des faits ou des phénomènes en ayant recours à divers formalismes mathématiques. D'une part, le choix du formalisme repose sur une sorte de précompréhension de l'objet visé, et d'autre part, il y a la confrontation des modèles construits au moyen de ces formalismes à la réalité. Ce qui se passe en réalité est qu'on n'est pas dans une logique de confrontation directe puisque l'expérimentation prend corps dans le contexte d'un réel déjà marqué de part en part par la théorie. Il y a donc une forme de circularité de la démarche que l'auteur appelle « cercle méthodologique des sciences de la nature ». Or, dans le cas des sciences humaines, cette circularité est plus complexe dans la mesure où la précompréhension de l'objet, qui détermine le choix du formalisme et de la méthode, implique une auto-compréhension du sujet connaissant, alors que le chercheur n'est jamais complètement hors de l'objet de recherche du fait qu'il est sa propre finalité, l'homme étant au final son propre objet d'étude. Il est donc impossible de fonder, à l'image des sciences de la nature, les sciences humaines parce que l'homme n'est pas totalement transparent à lui-même. Le cercle herméneutique associe à l'impossibilité d'une fondation absolue des sciences humaines, l'irréductible possibilité d'interprétation des phénomènes humains.

⁵⁴¹ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, *op. cit.*, p 115.

intellectuelles dans tous les secteurs importants de la culture⁵⁴².

S'il est possible de penser l'éthique comme une téléologie du vivant à partir d'un réalisme substantiel des valeurs, le paralogisme naturaliste de Hume, contrairement, interdit la possibilité de déterminer le devoir-être à partir de l'être, en définitive l'impossibilité même d'une relation de causalité entre être et devoir-être, ce qui en dernier condamne toute forme de naturalisme éthique. En effet, le paralogisme naturaliste tel qu'il est conçu, résulte de la confusion dans le raisonnement logique entre un jugement de faits avec des jugements normatifs. Il n'existerait donc pas d'élément logique qui permette de faire le pont entre un jugement descriptif et un jugement normatif. Or, l'anthropologie unitaire de la philosophie de la vie de Jonas et du darwinisme neuronal entame cet interdit. En partant du principe que deux hypothèses contradictoires sont difficilement valides toutes les deux, il va de soi que l'une d'entre elles soit en déphasage avec la réalité intime des choses. Pour avoir suivi les grandes lignes de la TSGN ici développées, fatalement, la pensée humienne devient le centre d'intérêt de notre analyse. Il est difficile d'opposer à la validité d'une expérience empirique, un démenti théorique surtout si ce dernier reste une hypothèse logique, et si en plus, il est constaté qu'au cœur de la logique même, une déduction peut s'avérer fausse avec des prémisses exactes comme dans le cas de certaines formes de syllogismes. Qu'est-ce qui permet donc à Hume de s'opposer à la perspective d'une passerelle entre l'être et le devoir-être et qu'est-ce qui explique son pouvoir de performance, ou autrement dit, cet interdit tient-il toujours après l'avancée des neurosciences ?

La figure de Hume est liée à toute la philosophie contemporaine. Sa zone d'influence s'étend de l'empirisme moderne, à toute la philosophie contemporaine en général, en l'occurrence des courants de pensée comme la philosophie analytique du début du 20^e siècle, et bien évidemment un auteur comme Kant. Au-delà de son apport dans le développement de la connaissance empirique en général, et son influence dans la philosophie analytique, la postérité philosophique reste profondément rattachée au scepticisme destructeur de Hume. Et pour cause. La « loi de Hume », comme on la désigne désormais, relève par une brillante démonstration qu'il n'existe pas de liens valables permettant d'aboutir à des prescriptions normatives à partir d'énoncés descriptifs. Il n'existe aucun lien logique, ou méthodologique

⁵⁴² Hilary Putnam, *Fait/Valeur : la fin d'un dogme*, trad. De l'anglais (USA) par Marjorie Caveribère et Jean-Pierre Cometti, Paris-Tel-Aviv, Edition de l'éclat, « tiré à part », 2004, p. 12-19.

permettant de passer du descriptif au normatif, s'aventurer dans le sens d'un supposé lien conduit au paralogisme naturaliste. Bref, l'interdit humien est un constat logique, qui, jusqu'ici, laisse la construction de l'éthique en dehors de tout fondement ontologique, et le champ moral loin de tout rationalisme scientifique. Dans son œuvre de 1739⁵⁴³, Hume va poser la thèse, qui d'après les exégètes philosophiques, interdit le passage de l'être au devoir-être.

Dans tous les systèmes de morale que j'ai rencontrés jusqu'alors, j'ai toujours remarqué que les auteurs, pendant un certain temps, procèdent selon la façon habituelle de raisonner et établissent l'existence de Dieu ou font des observations sur les affaires humaines ; puis, soudain, je suis surpris de voir qu'au lieu des habituelles copules *est* et *n'est pas*, je ne rencontre que des propositions reliées par un *doit* ou un *ne doit pas*. Ce changement est imperceptible mais néanmoins de la première importance. En effet, comme ce *doit* ou *ne doit pas* exprime une nouvelle relation ou affirmation, il est nécessaire qu'on la remarque et qu'on l'explique. En même temps, il faut bien expliquer comment cette nouvelle relation peut être déduite des autres qui en sont entièrement différentes car cela semble totalement inconcevable. Mais, comme les auteurs n'usent pas habituellement de cette précaution, je me permettrai de la recommander aux lecteurs et je suis persuadé que cette petite attention renversera tous les systèmes courants de morale et nous fera voir que la distinction du vice et de la vertu ne se fonde pas simplement sur les relations des objets et qu'elle n'est pas perçue par la raison⁵⁴⁴.

Le scepticisme de Hume interdisait donc dans les fondements de la morale un lieu naturel ontologiquement déterminé qui prendrait source des *a priori* de l'esprit dans la perception des liens de causalité, et réduit ce faisant à une dissonance cognitive tout contexte où se crée de façon conséquente une passerelle naturelle de l'être vers le devoir-être. Ce qui est intéressant dans la loi de Hume et qui demande qu'on s'y attarde, c'est la réception qu'elle infère par rapport à la morale du point de vue généalogique pour au moins deux raisons. La première raison s'attache au fait que l'éthique existe bel et bien et que, forcément, au-delà de l'élaboration des codes ou des normes dont la dynamique peut être socialement lisible, elle prend nécessairement racine en un lieu quelconque ne serait-ce que d'un point de vue de la volition ou mieux d'une disposition naturelle de l'homme. Et si la détermination de ce lieu, ou la dynamique volitive à tout le moins, se rattachait comme dans le darwinisme neuronal à un processus biologique, cela pourrait en partie indiquer si la loi de Hume reste une vérité indépassable encore aujourd'hui, ou si elle peut être contournée, ou tout simplement si elle demeure un dogme révolu ou en passe de l'être. La deuxième raison renvoie à la spécificité du vivant qui intègre la notion de valeur et requiert dans la lisibilité scientifique ou philosophique

⁵⁴³ David Hume, *A Treatise of Human Nature. Being An Attempt to introduce the experimental Method of reasoning into Moral Subjects*, London. Printed for John Noon, at the White-Hart, near Mercer's-Chapel, in Cheapfide. First edition : 1739.

⁵⁴⁴ David Hume, *Traité de la nature humaine. Livre III : La Morale*, trad. De l'angl. Par P. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 65.

qui en découle, la nécessité d'un *telos*, fût-il téléonomique ou s'opposant au néant en tant qu'approbation de la vie par elle-même. La prise en compte de la question à nouveaux frais dans ce contexte-ci est bien entendu, non seulement l'extension du *Mind* dans le *Body* avec lequel il se confond et où il prend sa source mais aussi la présence de valeurs dans la nature du point de vue de l'évolution. Autrement dit, la présence de valeurs dans l'être pour le dire dans un langage philosophique, ou encore le réalisme substantiel des valeurs, lequel parce qu'il est tel, ne permet plus de faire un *distinguo* radical entre la « norme » et l'être ou mieux entre fait et valeur comme le voudrait la loi de Hume.

La question de la généalogie de la morale n'est pas nouvelle en philosophie, et malgré toute la littérature liée à cette question et les thèses qu'elle a suscitées, notre époque contemporaine a divorcé⁵⁴⁵ avec l'idée d'une origine ou d'un lieu-dit de la morale qui serait transcendant à la volonté humaine. Les premières tentatives de l'éthique évolutionniste, pour revenir dans le contexte de la biologie et de l'évolution au début du 20^e siècle, ont été la cible de la critique de Moore⁵⁴⁶, qui, s'inspirant de la loi de Hume, soutenait qu'il était impossible d'aboutir à des normes morales en se basant sur des énoncés biologiques. On peut trouver d'ailleurs la vanité de l'idée d'un fondement moral – « la valse des éthiques »⁵⁴⁷ en est une parfaite illustration, ou le nihilisme à l'origine de la désertification morale que condamne Jonas - exprimée dans la littérature philosophique actuelle. Un auteur comme Reiner Schürmann⁵⁴⁸, ou Gianni Vattimo⁵⁴⁹ la traduisent avec une rare éloquence. Ce que la tradition philosophique tient pour ce lieu-dit si l'expression a du sens, c'était, et c'est encore le cas, le fait de la raison pratique comme le pensait Kant. Ce dernier mettait d'ailleurs une emphase systématique sur la volonté de l'homme au point de soutenir que la création serait sans l'homme, un simple désert dépourvu de fin finale :

⁵⁴⁵ Ce divorce n'exclut pas la survivance des thèses d'obéissance évolutionnaire.

⁵⁴⁶ George Edward Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.

⁵⁴⁷ Voir Alain Etchegoyen, Paris, *La valse des éthiques*, Editions Pocket, 1995.

⁵⁴⁸ Selon Reiner Schürmann, la question éthique dans le débat contemporain est désormais sous le signe du principe d'anarchie. Prise comme telle, la compréhension de ce principe a deux prémisses antithétiques décelables dans l'histoire de la pensée philosophique : la première qui est du fait que les doctrines traditionnelles de la praxis réfèrent celle-ci à une « science » indépassable dont procèdent les schémas applicables à un raisonnement rigoureux sur l'agir. Et la deuxième, le fait qu'à l'âge de la clôture de la métaphysique, cette procession ou légitimation à partir d'une science première s'avère avoir été *époquale*, finie dans les trois sens du mot : limitée, parachevée, terminée. L'anarchie désigne donc le dépérissement d'une telle règle- la première- le relâchement de son emprise. Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982, p. 15-16.

⁵⁴⁹ De l'avis de ce dernier, « l'un des contenus caractéristiques de la philosophie dont nous sommes les plus proches héritiers, à savoir celle de ces deux derniers siècles dans sa quasi-intégralité, consiste précisément en la négation des structures stables de l'être auxquelles la pensée devrait recourir pour se « fonder » en certitudes non précaires », in Gianni Vattimo, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, trad. de l'italien par Charles Alunni, Paris, Seuil, 1987, p. 9.

A part la valeur que seul il [l'homme] peut se donner lui-même, et qui consiste dans ce qu'il fait, dans la manière et dans les principes d'après lesquels il agit, non comme membre de la nature, mais dans la liberté de son pouvoir de désirer, c'est-à-dire une volonté bonne, qui est ce par quoi seulement son existence peut avoir une valeur absolue et ce par rapport à quoi l'existence du monde peut avoir une fin finale⁵⁵⁰.

Mais quand bien-même Kant s'est employé à préciser que la fin finale de l'homme ne peut être qu'hypothétique⁵⁵¹, ne pouvant être considérée comme une fin naturelle, ceci n'empêche pas de voir dans le fait moral ainsi défini, une indépendance totale vis-à-vis de la nature. C'est d'ailleurs dans un certain sens, le son de cloche qui retentit dans toute la modernité critique. Pareille occurrence est même lisible dans le débat qui opposa Changeux à Ricœur, débat qui voyait ce dernier affirmer contre l'idée d'un fondement biologique de la morale avancée par Changeux, que le fait moral ou la norme est un « regard issu de la position d'un sujet moral, qui en se posant, pose la norme »⁵⁵². La question d'une disposition naturelle ou biologique à la morale semble ici ne pas s'avérer importante quand il s'agit des normes éthiques, à tout le moins, l'éthique normative. Une telle réception de la morale qui veut s'affranchir de la nature est monnaie courante⁵⁵³, mais elle ne semble plus guère aujourd'hui échapper aux « apories » quand on inscrit dans le débat la dimension de l'évolution, la dimension spécifique du vivant, d'où le lieu de notre interrogation.

6.2.2 La critique du paralogisme naturaliste de Hume

Les travaux de Darwin ont ouvert la voie à des perspectives anthropologiques nouvelles dont celle de la naturalisation de son esprit. La corporéité de l'esprit tel qu'il apparaît aujourd'hui, en l'occurrence dans la philosophie de la vie de Jonas et dans le darwinisme neuronal, et de manière générale dans les neurosciences, met au cœur du vivant des valeurs intrinsèques qui sont du fait de l'organique lui-même. Au regard de cette explication naturaliste de l'homme et l'unité psychophysique qui en découle, il est logique d'envisager d'un point de vue

⁵⁵⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. De l'allemand par Alain Renault, Paris, Aubier, 1997, §86, p. 441.

⁵⁵¹ « Mais si nous parcourons la nature entière, nous n'y trouvons, en tant que nature, aucun être qui pourrait prétendre au privilège d'être le but final de la création ; et l'on peut même prouver *a priori* que ce qui, à la rigueur, pourrait être une *fin dernière* pour la nature ne pourrait jamais être un *but final*, même comme chose naturelle, d'après toutes les déterminations et propriétés concevables dont on aurait envie de le munir ». Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit § 82.

⁵⁵² Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, *La nature et la règle*, op.cit., p. 209.

⁵⁵³ Un article intéressant de Clavien Christine, « L'éthique évolutionniste », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 138, 2006, p. 227-244, fait mention de plusieurs exemples renforçant une telle réception de la morale, notamment la position du sociobiologiste William Hamilton et le contemporain de Darwin, Samuel Wilberforce. Mais Jonas ajouterait volontiers à cette liste, l'existentialisme contemporain, qui aurait d'ailleurs exacerbé ce sentiment d'un agir moral en exil de toute contrainte naturelle.

généalogique, la structure comportementale en tant que disposition biologique telle que l'entrevoient les neurosciences - même si au regard de la complexité de cette structure, l'esprit ne saurait être réductible aux seuls matériaux biologiques. En gardant cette ligne de conduite⁵⁵⁴ naturaliste dans l'approche anthropologique, il reste donc en amont entre l'homme et l'animal un principe de continuité, principe qui du temps de Darwin lui-même légitimait l'appartenance de l'homme au monde animal et justifiait par le même coup son appartenance à l'arbre phylogénétique. D'ailleurs ce principe conduit Darwin à apprécier la différence anthropologique non pas en terme de nature, mais en terme de degré. En pensant le vivant un siècle plus tard, Jonas qui considère l'esprit comme le fait même de la liberté propre au monde organique, défend l'unité psychophysique de l'homme et ne manque pas de souligner l'éthique comme une partie de la philosophie de la nature. Aujourd'hui, les neurosciences qui ont l'avantage de l'expérience empirique de leurs hypothèses mettent en exergue le lien fondamental entre la psychologie et la physiologie animale. La conséquence logique la plus immédiate est qu'il va de soi que le comportement dans lequel s'inscrit et se cristallise la norme morale ne puisse plus être considéré radicalement en exil de l'évolution, encore que le *Mind* qui se réclamerait de bon droit être le lieu-dit de la généalogie de la norme n'a plus rien d'un esprit au sens cartésien du terme. Gît là tout l'intérêt de la réception du paralogsme naturaliste qui postule l'impossibilité de déduire des arguments normatifs à partir des prémisses descriptives, car contrairement à l'interdit humien, il apparaît ici la possibilité d'une passerelle entre l'éthique et le vivant dans la mesure où non seulement, le lien entre psychologie et morphologie est avéré, – il y a déjà au départ du biologique des valeurs sélectionnées par l'évolution, ce qui fait que des jugements dits descriptifs au départ peuvent cacher en eux-mêmes des prémices axiologiques conduisant à de pareils prédicats – mais aussi du fait que la disposition à manifester le besoin d'adhérer à des codes de conduites éthiques soit le fait des animaux supérieurs, en particulier l'homme par qui la valeur accède au statut de la norme. Rien qu'au regard de ces deux postulats et de l'avantage pratique de la dimension empirique des thèses du darwinisme neuronal, l'interdit humien paraît fragile. D'ailleurs en se situant sur le plan logique au fondement de l'interdit humien lui-même, on peut opposer des possibilités de passage de l'être au devoir-être sans provoquer de

⁵⁵⁴ Edelman insiste plus d'une fois sur le fait que l'esprit, le psychologique ne peut être réduit au seul biologique, Jonas dira qu'il demeure inexpliqué, s'agissant de la culture humaine, l'énorme excédent de ce qui est ainsi advenu, par rapport à la fin explicative, entre autres, le luxe de ces fins *autoproduites* pleinement autonomes n'ayant plus rien de biologique. Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 61.

dissonances cognitives. Jean-Louis Gardies⁵⁵⁵ en ce sens démontre qu'on peut inférer une norme lorsqu'il y a du normatif dans la ou les prémisses, l'inférence en logique étant définie comme une opération admettant une proposition si elle est liée à d'autres propositions précédemment admises, comme dans la déduction. En clair, c'est la vérité des prémisses tenues pour vraies, qui assurent la vérité de la conclusion. John Searle⁵⁵⁶ pour sa part proposera un passage de l'être au devoir-être en se basant sur la dérivation. Dans la même veine du raisonnement logique se cristallisent les pensées de Quine et de Putnam. Il y aurait déjà selon ces auteurs, une forme de collusion entre le descriptif et la norme qui échapperait à l'analyse. C'est l'essence de la critique de Willard Quine, qui en 1951, publie le texte « Two Dogmas of Empiricism »⁵⁵⁷, dans lequel il met en lumière les limites propres à ce courant philosophique. Si Quine croise le fer avec l'empirisme logique bousculé dans ses fondements, sa critique met aussi en difficulté la pertinence des analyses humiennes qui postulent le partage des eaux. Encore plus incisive, la critique d'Hilary Putnam dans *Fait/valeurs : la fin d'un dogme*, met fin à la dichotomie fallacieuse entre fait et valeur, qui commence avec Hume et s'étend jusqu'au positivisme logique au travers de la philosophie analytique. L'analyse de Putnam a l'allure d'une sommation qui invite à cesser d'assimiler l'objectivité à la description. Il existe, fait-il remarquer, des énoncés tels que « correct », « incorrect », « faux », « vrai », qui ne sont pas des descriptions et qui sont pourtant soumis au contrôle rationnel, et gouvernés par des critères appropriés à leurs fonctions et leurs contextes d'utilisation. De façon globale, Putnam laisse penser que la dichotomie à l'œuvre dans la réception des faits et des valeurs, de Hume au positivisme logique est une affaire de langage. Les positivistes logiques pensaient que ce qu'ils appelaient le langage de la science était un langage *dans sa totalité* « cognitivement pourvu de sens ». Mais en réalité, cette conception est erronée. De l'avis de Putnam :

Si nous considérons le vocabulaire de notre langage comme une totalité, plutôt que la petite partie dont les positivistes logiques supposent qu'elle suffit à la description des « faits », nous trouverons un enchevêtrement de faits et de valeurs bien plus profond (qui inclut l'éthique et de l'esthétique, et d'autres sortes de valeurs) au niveau même des prédicats individuels⁵⁵⁸.

⁵⁵⁵ La contribution de Jean-Louis Gardies sur le problème du paralogisme naturaliste est abondante. Plusieurs articles de l'auteur sont au centre de cette question. Entre autres « De quelques voies de communication entre l'« être » et le « devoir-être », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1976, n.º3, pp. 273-292., ou « Le problème logique et le problème philosophique du passage de l'être au devoir-être », in *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie* 68 (1982), p. 281-298.

⁵⁵⁶ John R. Searle, "How to Derive "Ought" from "Is"", in Foot P., *Theories of Ethics*, Oxford, OUP, 1967.

⁵⁵⁷ Willard Quine van Orman, "Two Dogmas of Empiricism", in *From a Logical Point of View*, 1961, second edition, Harvard University Press, p. 20-46.

⁵⁵⁸ Hilary Putnam, *Fait/valeur : la fin d'un dogme*, op. cit., p. 43.

La critique de Jonas sans lien théorique avec la philosophie analytique intègre aussi le cadre de la critique logique. Pour ce dernier, le postulat de Hume est un postulat métaphysique, « un des dogmes les plus endurcis de notre époque »⁵⁵⁹, à côté de son pendant selon lequel, « il n’y a pas de vérité métaphysique ». En réalité, cette interdiction humienne aux yeux de Jonas se nourrit de deux dogmes entretenus par la science, qui tombent sous le coup d’une contradiction performative, chaque vérité invalidant l’autre. Le point de départ de cette contradiction est « la conception d’un être axiologiquement neutre duquel l’impossibilité d’inférer un devoir-être est tautologiquement dérivé »⁵⁶⁰, or la philosophie de la vie, au même diapason que le darwinisme neuronal défend la présence de valeurs dans la nature. Au final, en posant l’être appauvri de l’essentiel de ses virtualités, la non-dérivabilité du devoir-être de l’être devient une vérité métaphysique qui se trouve par la même occasion démentie par le second dogme. Comme l’explique l’auteur lui-même :

Si le dogme qu’il n’y a pas de chemin de l’être vers le devoir-être est un énoncé métaphysique en vertu de sa présupposition ontologique, alors il tombe sous l’interdit du premier dogme plus fondamental qu’il n’y a pas de vérité métaphysique. Cet énoncé-là a sa propre présupposition dont dépend sa validité⁵⁶¹.

Il est possible d’opposer à la critique jonassienne, d’un point de vue logique, la réalité d’une critique au spectre trop maigre, qui n’a pour elle que l’évidence de l’auto-réfutation due à la circularité des deux arguments métaphysiques. Toutefois la connotation de l’être, dans la pensée de l’auteur, incarnant de valeurs perçues comme un bien en soi, conforte son analyse et la passerelle qu’il établit de l’être au devoir-être. Birnbacher et Baertschi défendent cette lecture de Jonas, puisque la prémisse qui permet la déduction de la conclusion n’est pas axiologiquement neutre. En plus cette faiblesse relative due à la circularité du raisonnement est palliée par une cascade d’auteurs qui fait penser que la réception de Hume dans le sens de son scepticisme destructeur en ce qui concerne le problème de l’être et du devoir-être semble s’infléchir depuis et laisse même entrevoir une exégèse contradictoire, induisant de surcroît la possibilité d’une passerelle. Cette veine critique ne s’attaque pas à l’empirisme logique, mais semble plutôt encline à défendre une mauvaise interprétation de la pensée de Hume. La constellation provient de la philosophie anglo-saxonne avec des auteurs comme A. C. MacIntyre⁵⁶², G. Hunter⁵⁶³, W. D. Hudson⁵⁶⁴ et W. D. Falk⁵⁶⁵ pour ne citer que ces derniers.

⁵⁵⁹ Hans Jonas, *Le principe Responsabilité*, op. cit., p. 70.

⁵⁶⁰ Marie-Geneviève Pinsart, *Jonas et la liberté*, op. cit., p. 144.

⁵⁶¹ Marie-Geneviève Pinsart, *Jonas et la liberté*, op. cit., p. 71.

⁵⁶² A. C. MacIntyre, “Hume on “Is” and “Ought””, in *The Philosophical Review*, Duke University Press, Vol. 68, N° 4 (oct., 1959), p. 451-468.

⁵⁶³ Geoffrey Hunter, “Hume on Is and Ought”, in *Philosophy*, Cambridge University Press, 1962, p. 148-152.

Tous ces auteurs ont proposé leur exégèse de Hume à leur façon. Le plus incisif dans cet ensemble d'auteurs sur la question est peut-être MacIntyre, qui fait remarquer dans son célèbre texte « Hume on Is and Ought », que la tradition philosophique s'est focalisée sur la dernière section du paragraphe du Livre III, partie I, section I, comme si toute la pensée de Hume dépendait de ce passage et l'a consacré comme orthodoxie. Or, selon lui, Hume ne condamne pas radicalement le passage de l'être au devoir, mais répudie tout simplement un fondement religieux de la morale et met à sa place un fondement basé sur les besoins de l'homme, ses intérêts, ses désirs et son bonheur. En un sens, comme le constate MacIntyre, Hume n'absolutise pas l'interdit de ce passage, puisqu'il déduit lui-même le devoir de l'être, à la différence qu'il ne s'en tient pas à la raison théorique, – l'idée selon laquelle l'avenir ressemblera au passé, la déduction, fruit de la raison théorique ne tient pas –, mais à l'induction liée à la raison pratique qui, en tant que raisonnements ou idées concernant les faits et non les faits eux-mêmes, reste possible. Un auteur comme Hunter a une lecture très proche de celle de MacIntyre, qui défend que d'un point de vue logique, il n'est dit nulle part dans la pensée de Hume qu'il était impossible de jeter la passerelle, mais qu'il était inconcevable, du fait des liens tronqués de causalités entre l'avenir et le passé.

Il faut dire qu'il y a une exégèse nouvelle des textes de Hume autorisant désormais une réception plus permissive entre l'être et le devoir-être. C'est l'avis de David Fate Norton⁵⁶⁶ dans l'ouvrage symbolique *The Cambridge Companion to Hume*. Chez Clavien Christine, on retrouve la même insistance sur une réception moins sceptique sur la possibilité du passage de l'être au devoir :

Malgré ce que l'on pourrait penser au prime abord, la loi de Hume est assez inoffensive, car elle prend uniquement sens dans le domaine strict du raisonnement logique ; dans ce cadre, tout ce qu'elle dit, c'est qu'un terme (en l'occurrence, la composante morale) ne peut pas apparaître dans les conclusions s'il ne figure pas dans les prémisses du raisonnement. Mais du fait qu'aucune conclusion morale ne peut être déduite logiquement à partir de prémisses descriptives, on ne peut pas conclure qu'il n'y a aucune relation possible entre le descriptif et le moral⁵⁶⁷.

⁵⁶⁴ W. D. Hudson, "Hume on Is and Ought", in *The Philosophical Quarterly*, Blackwell Publishing, Vol. 14, N° 56, 1964, pp. 246-252.

⁵⁶⁵ W. D. Falk, « Hume on Is and Ought », in *Canadian Journal of Philosophy*, 1976, vol. 6, n° 3, p. 359-378.

⁵⁶⁶ « David Hume (1711- 76) may be best understood as the first post-sceptical philosopher of the early modern period. [...] For nearly two centuries the positive side of Hume's thought was routinely overlooked - in part as a reaction to his thoroughgoing religious scepticism - but in recent decades commentators, even those who emphasize the sceptical aspects of his thought, have recognized and begun to reconstruct Hume's positive philosophical positions. » David Fate Norton, « An introduction to Hume's Tough », in *The Cambridge Companion to Hume*, Broché, 1993, p. 1.

⁵⁶⁷ Clavien Christine, *L'éthique évolutionniste*, op. cit., p. 15.

Pareille lecture de l'auteur vient conforter une remarque de Birnbacher⁵⁶⁸, celle-là même qui explique pourquoi Jonas en passant de l'être au devoir-être ne commet pas de paralogisme naturaliste. C'est qu'en réalité, le paralogisme naturaliste est rare. Il s'inspirerait d'une disposition qui consiste à dériver des normes à partir de propositions métaphysiques ou descriptives, ce qui conduirait plutôt à un « naturalisme méta-éthique ». Or, ce qui est beaucoup plus fréquent, c'est le « naturalisme éthique » qui est la position selon laquelle la nature est une norme, ou plutôt l'existence de valeurs dans la nature, qu'on retrouve notamment dans les éthiques écologistes. Cet éclairage philosophique a le double avantage de mettre en accord, la critique qui tend à valider une certaine incompréhension de Hume comme le soutiennent Hudson ou MacIntyre, mais aussi une seconde forme de critique plus incisive envers l'idée même d'une commission du paralogisme naturaliste comme celle de Putnam, qui tend à réfuter l'existence même de cette possibilité. Si on s'interroge sur la première tendance critique, l'exemple de Jonas est assez éloquent ; c'est justement parce que Jonas ne donne pas une définition seulement descriptive de l'être qu'il ne tombe pas dans le paralogisme naturaliste.

De façon générale donc, la réception humienne traditionnelle de la dichotomie faits et valeurs n'est plus de mise au moins pour trois raisons. Soit parce que les énoncés dits descriptifs sont déjà entachés de valeurs (critique de Putnam à la suite de Quine), soit parce que notre compréhension de Hume était erronée (MacIntyre, Hudson, etc.), ou parce que le paralogisme naturaliste est un fait rare difficilement inscriptible dans la construction de la morale (Birnbacher). Du moins n'est-elle plus aussi rigide que le laissait présager la loi de Hume.

On retrouve par contre des prises de positions assez radicales dans des domaines comme les neurosciences ou la biologie qui donnent à penser que la relation entre la norme et notre nature biologique est linéaire et ne nécessite ni le détour, ni la compétence d'autres facteurs comme la dimension d'agent moral, la liberté ou de la dimension de personne. Ce sentiment se cristallise quand on parcourt la littérature des théories fonctionnalistes ou cognitivistes en neurosciences, celles dans la ligne de mire de nos deux auteurs, ou même parfois auprès des auteurs non réductionnistes comme le biologiste Michael Ruse, qui affirme que « la morale, c'est-à-dire un sens du bien, du mal et de l'obligation, est en fait un fruit de l'évolution. Je

⁵⁶⁸ Dieter Birnbacher, « Rechte des Menschen oder Rechte der Natur ? », in *Studia philosophica*, 49. Cet éclaircissement est rapporté par Olivier Depré « Entre nature et éthique : le concept de valeur », in *Vie et liberté*, op. cit., p. 141.

veux dire par là qu'elle est un produit final de la sélection naturelle et de son action sur les mutations aléatoires »⁵⁶⁹. Bien avant lui, Bergson qui a inscrit son nom dans l'histoire par sa critique du déterminisme radical disait déjà que « toute morale...est d'essence biologique »⁵⁷⁰. La conclusion de l'ouvrage de Searle⁵⁷¹, « La construction de la réalité sociale », invite elle aussi à abandonner l'opposition traditionnelle entre culture et biologie, la culture étant in fine la forme possible sous laquelle une infrastructure biologique peut se manifester. Est-ce donc que la possibilité du passage de l'être au devoir-être infère la part de liberté dont est investi l'homme ?

Si le paralogisme naturaliste lié à la question faits/valeurs est aujourd'hui mis en déroute, il faut remarquer que cette absence d'opposition logique n'est pas une raison suffisante qui légitimerait d'emblée l'existence d'un lien direct ou ontologique entre neurosciences et éthique, surtout si la principale objection adressée à l'éthique jonassienne qui défendait déjà un réalisme substantiel des valeurs, à défaut de commettre le paralogisme, était le glissement vers un naturalisme éthique. C'est pourquoi fort de la levée du paralogisme entre fait et valeur, le concept de valeur défendu par les neurosciences et la pensée jonassienne, a besoin d'être explicité pour éviter une identité conceptuelle dissonante qui n'a peut-être pas lieu d'être. Malgré le lien établi entre la culture et la biologie par le père du darwinisme neuronal, ce dernier ne propose pas d'éthique même si toute la logique interne de sa théorie semble y conduire. Au contraire, l'auteur se réfugie dans un relativisme moral et évite de prendre position. Un des moments forts de cette éthique relativiste est repérable dans les textes de la TSGN :

Le fait de connaître notre place dans le monde réel grâce à une théorie de l'esprit fondée sur la biologie nous révélera également nos limites et mettra un frein à nos ambitions philosophiques. Mais dans certaines directions, ces limites ne nous imposent pour ainsi dire aucune contrainte. [...], le futur reste ouvert ; il n'est pas prédéterminé. Nous ne pouvons chercher refuge dans le fondationnalisme, dans une philosophie première, et nous ne pouvons pas non plus connaître avec certitude tout ce que nous parvenons à apprécier ou à structurer⁵⁷².

En plus, ce relativisme semble se renforcer quand Edelman reste peu disert quant aux liens possibles entre le développement actuel des neurosciences et leur apport dans la construction d'une éthique, pour poser la question de la pertinence d'une morale convaincante en dépit du fait que l'homme soit mortel. On peut, selon notre avis, déplorer dans une certaine mesure le

⁵⁶⁹ Michael Ruse, « Une défense de l'éthique évolutionniste », in Jean-Pierre Changeux, *Fondements naturels de l'éthique*, op. cit., p. 35-64.

⁵⁷⁰ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932.

⁵⁷¹ John R. Searle, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Editions Gallimard, 1998.

⁵⁷² Gerald, M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op.cit., p. 252.

désintérêt vis-à-vis de l'éthique, actuellement au cœur des débats, d'une pensée très pénétrante et novatrice dans son ensemble. Et cette rupture dans la tradition philosophique moderne n'est pas étonnante, au contraire, elle réaffirme le fossé qui sépare la science par essence descriptive, s'occupant de la connaissance des choses, de ce qui est, de l'éthique qui s'occupe elle du devoir-être, du normatif. Même chez Jonas qui a ouvert dans sa réflexion philosophique sur le vivant et sa liberté un horizon éthique, le lien entre le vivant et l'éthique n'est pas pour autant ontologique, et cela s'entend puisqu'il échappe au paralogisme naturaliste. Comme l'explique l'auteur lui-même dans son ouvrage autobiographique : « La science comme vécu personnel »⁵⁷³, l'éthique n'est apparue vraiment que plus tard comme conséquence de la philosophie de la vie à cause de « l'aventure de la liberté que la nature avait risquée avec la vie dans toute sa vulnérabilité [qui] devenait une affaire de responsabilité pour le sujet lui-même »⁵⁷⁴. C'est donc le mouvement ascendant de la liberté au sein de l'organique atteignant chez l'homme un point paroxystique qui inaugure⁵⁷⁵ la question éthique, c'est l'homme qui finalement en dernière instance, se pose cette question.

A partir de là, on peut, selon nous, présager que le scepticisme éthique edelmanien nous affranchit d'une éthique réduite aux neurosciences, une éthique qui quelque part, si elle ne s'enferme pas dans le naturalisme éthique, pourrait conduire à une neurophilosophie à la Churchland, ou bien voudrait déresponsabiliser l'homme en responsabilisant les gènes à sa place dans ses affects et ses comportements. Quant à Jonas qui refuse un lien ontologique entre le vivant et l'éthique, le besoin d'interroger la base de son éthique métaphysique recommande une analyse. Encore que le relais entre la biologie et le comportement, c'est-à-dire les moments les plus décisifs du darwinisme neuronal et de la philosophie de la vie, cristallisent l'éveil récent d'une éthique évolutionniste. La démarche idéale consisterait donc à interroger la question des fins, des valeurs et des normes dans le vivant pour voir de quoi

⁵⁷³ Hans Jonas, « La science comme vécu personnel », traduit de l'allemand par Robert Brisart, in *Etudes phénoménologiques*, 8 (1988), p. 9-32.

⁵⁷⁴ Hans Jonas, « La science comme vécu personnel », traduit de l'allemand par Robert Brisart, in *Etudes phénoménologiques*, 8 (1988), p. 27.

⁵⁷⁵ L'affleurement de l'éthique dans la philosophie de l'organisme est un sujet complexe. D'un point de vue logique, la reconnaissance du concept de liberté comme étant relationnel, c'est-à-dire associé directement à la responsabilité – comme le soulignait Jonas – implique d'un point de vue logique d'associer l'éthique directement au vivant du moins sous une forme latente puisque par sa structure métabolique, un mécanisme intrinsèque, une finalité, un telos, conduit la vie à adhérer à l'être et se poser ainsi en contradiction avec le non-être. Mais admettre une continuité ontologique à partir de la liberté nuit par la même occasion puisque l'exercice du libre-arbitre qui caractérise l'homme est un acte moral qui implique un choix pouvant déboucher sur le suicide qui est la négation de cette liberté. A partir du moment où l'exercice de la liberté peut entraîner sa propre négation, on est obligé d'admettre que le lien éthique n'est pas ontologique, mais dérivé de la qualité d'agent moral de l'homme. L'écho d'un tel point de vue est perceptible dans l'analyse d'Olivier Depré dans l'ouvrage coécrit avec Danielle Lories, « continuité du vivant et latence de l'éthique », in *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, op. cit., p. 49-78.

elles retournent. Se résument-elles au principe d'approbation de la vie en tant que disposition naturelle du vivant au service de sa propre pérennité, ou au concept de téléonomie chez Monod, ou encore à une réception strictement évolutionniste mais résiduelle d'une évolution progressiste comme le soupçonnerait Gould, ou plutôt s'étendent-elles à la valeur au sens de convention sociale ou des contenus sociaux contingents partagés par un groupe de vivants ? Ou bien est-ce tout simplement une norme éthique, c'est-à-dire quelque chose ayant une valeur d'obligation ?

6.3 De la question des fins, des valeurs et des normes

6.3.1 De la possibilité d'une objectivité ontologique des fins

Le naturalisme éthique au sein du vivant récusé et dissipé, tout porte à croire que l'éthique évolutionniste serait une vision anthropocentrique du vivant et que les critiques de George Edward Moore devraient une fois encore en dévaluer les fondements. Mais pourtant, la question de la finalité et des valeurs chez le vivant contraignent à une révision de perspective. Car d'emblée, il apparaît que la finalité du vivant, la question des valeurs et des normes renvoient à des niveaux de réalités différents qui n'appartiennent pas au même registre discursif, ce qui pose par la même occasion la question de leur validité ou de leur objectivité. Qu'il s'agisse du darwinisme neuronal ou de la philosophie de la vie, il est question d'un réalisme substantiel des valeurs, disons donc des valeurs objectives en tant que telles indépendantes de la volonté humaine, qui renvoient à la question de la finalité dans la nature, donc d'une objectivité ontologique des fins.

Dans un premier temps, il ressort que la question du réalisme substantiel des valeurs, corrélative de la question des fins dans la nature n'est pas à l'abri de toute ambiguïté, encore moins si on tient compte du concept de normes, et aussi l'histoire évolutive de l'espèce à laquelle elle est rattachée. Sous un certain angle, la question des faits et des valeurs revient subrepticement dans cette appréciation des choses pour la simple raison que la neutralité du regard humain dans la perception des choses et du monde est difficile à admettre. Ici précisément, l'absence de distinction entre fait et valeur désarticule l'hypothèse d'une objectivité ontologique des fins. Car, il est presque impossible à l'homme de regarder l'histoire de la vie qu'il a en partage avec la nature et l'ensemble des êtres la constituant et demeurer impartial en remontant le fleuve de la vie pour ce qui est de l'évolution

phylogénétique. Même s'il le faisait, l'homme serait occupé quelque part à lire l'histoire phylogénétique à partir de la sienne ou en se référant aux valeurs qui lui sont familières. Et quand on ressasse l'histoire de la théorie de l'évolution et les passions qu'elle a déchaînées et qu'elle déchaîne encore, l'homme ne peut pas ne pas s'expliquer et n'arrive pas à ne pas se comprendre comme un progrès de l'évolution. Cette lecture est d'ailleurs un des reproches⁵⁷⁶ de Hottois adressés à Jonas pour qui l'homme serait le dernier stade de l'évolution. D'un point de vue existentiel, c'est comme si la présomption de sa présence téléologique révélée par les écritures saintes était confirmée. Même en présence des indices évolutionnaires de la science, qui lui traduisent l'orientation aveugle de sa vie et sa propre appartenance à un faisceau arborescent où son groupe spécifique, sans signification particulière ou finaliste par rapport au reste qui s'est développé au bénéfice des circonstances aléatoires, l'homme se justifie une supériorité de l'existence que lui confère dans les faits ses structures neuronales et sa disposition à se soustraire à la sélection naturelle dont il est issu. Cette attitude aux yeux de Stephen Jay Gould⁵⁷⁷, est une forme résiduelle de la conception finaliste de la vie et dont l'expression est « Le mythe du progrès ». L'idée d'un réalisme substantiel des valeurs pourrait peut-être donc déjà à la base se trouver entachée de cet *a priori* d'une histoire humaine singulière où le « sens » de l'évolution serait inversé pour lui opposer une lecture diachronique. C'est d'ailleurs l'accusation ou le reproche de Ricœur à l'endroit de toute éthique évolutionniste en ce qui concerne l'identification de valeurs substantielles dans le fleuve du vivant.

C'est parce que nous sommes là, nous les hommes, nous posant la question du sens de la moralité, que nous pouvons lire à l'envers, je veux dire en remontant de nous-mêmes vers les débuts de la vie, le spectacle qu'offre « l'éventail du vivant ». Nous choisissons alors dans la profusion des lignées, celles qui, mises en série, orientent vers l'humain. C'est donc à partir d'un regard rétrospectif tacite, que nous nous portons en arrière, que nous procédons à cette autre sélection, celle-ci intelligible, au terme de laquelle nous dressons l'arbre généalogique de l'espèce humaine⁵⁷⁸.

Dans un second temps, il faut relever le défi d'une problématique qui est jusqu'ici restée étrangère à la science moderne qui, en réalité, n'a cure de la question des valeurs dans ses procédures heuristiques et herméneutiques pour ce qui est de la *physis*. La question essentielle qui entache la vision téléologique des choses dans la nature est au fond la question de la possibilité d'une objectivité ontologique en dehors du monde du sujet qui le pose comme tel. Admettre une telle possibilité en restant dans la méthodologie traditionnelle des sciences

⁵⁷⁶ Gilbert Hottois (éd) « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de Hans Jonas », in *Hans Jonas, nature et responsabilité*, op. cit., p. 17-36.

⁵⁷⁷ Stephen Jay Gould, *L'éventail du vivant*, Paris, Seuil, 1997.

⁵⁷⁸ Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, in *La nature et la règle*, op. cit., p. 203.

équivalait à une rupture dans les postulats de base, puisqu'en fin de compte, la nature ne sera plus la chose étendue axiologiquement neutre. Ce problème d'une possible objectivité ontologique des fins cristallise le débat entre l'approche constructiviste de la réalité et le réalisme ontologique. Longtemps, la tradition philosophique a réservé le règne des fins à l'homme libre et doué d'intentionnalité, et toute une épistémologie antiréaliste interdit de parler de finalité ou de valeur en dehors de l'homme. Le réel problème est donc l'appréciation de la réalité elle-même, si elle existe par elle-même, ou si elle est le fruit du sujet la posant comme telle. L'approche constructiviste qui peut avoir le concours de la théorie kantienne de la connaissance – c'est le sujet qui construit la connaissance – ou reposer ses fondements sur deux théories majeures de la pensée contemporaine, que sont la théorie de la relativité d'Einstein, et le principe d'incertitude de Heisenberg, a l'avantage de l'adhésion de principe de la majorité des acteurs de la science. Le postulat einsteinien indique que les observations ne sont pas absolues en elles-mêmes mais dépendent du point de vue de l'observateur, et Heisenberg met l'accent sur l'incapacité d'accéder à une connaissance totale des choses de l'infiniment petit du fait de la position de l'observateur qui en modifie l'état. Autrement dit, « toute communication et tout entendement, sont des interprétations construites par le sujet de l'expérience » et ne sont « qu'une manière d'organiser et de classer le monde selon notre vécu » comme le rappelle Von Glasersfeld⁵⁷⁹.

Un troisième et dernier temps moins décisif serait la polysémie du concept de valeurs, déjà équivoque, si nous nous limitons à nos deux auteurs, Jonas et Edelman, ou même encore de façon plus radicale, entre philosophie et neurosciences. Lorsque le neurobiologiste aborde la question des valeurs dans le darwinisme neuronal, il s'agit moins de la morale ou d'un rapport axiologique à la réalité d'une chose en tant que telle. Or du côté de la philosophie, en l'occurrence chez Jonas comme nous le soulignerons, il est plutôt question d'une fin naturelle, une téléologie naturelle qui ne pourrait s'expliquer que par l'appétit de la vie pour elle-même, le *conatus* à la genèse de sa propre lancée ou son *orexis*. Or cette fin en tant que telle ne devient une valeur qu'à partir du moment où elle est perçue et reçoit l'adhésion directe d'une intériorité consciente qui la valorise ou la renie.

⁵⁷⁹ Voir *Constructivisme. Choix contemporains. Hommage à Ernst Von Glasersfeld*, Sous la direction de Philippe Jonnaert et Dominique Masciotra, Col. Education-Intervention. Editions Presses de l'Université du Québec 2004.

Il faut toutefois remarquer qu'inversement, ces difficultés ne sont pas insurmontables. En ce qui concerne l'analyse diachronique de l'évolution évoquée, il faut concéder que non seulement nous n'avons pas une autre possibilité pour questionner la généalogie de la norme, mais aussi, qu'au-delà de l'objectivité analytique des « individualités pensantes » dans le monde scientifique, l'arborescence de l'évolution phylogénétique nous y autorise d'une façon ou d'une autre puisque cette arborescence est historique. Il y a comme une sorte d'impartialité qui refuse de spéculer sur les arborescences perdues pour se focaliser sur celles qui sont encore là en essayant de les remonter. Quant à l'inscription des sciences du système nerveux dans une démarche où l'exclusion de la question des valeurs fait autorité, il faut juste convoquer la querelle dans les sciences qui oppose la physique à la biologie, avec pour toile de fond, le refus de cette dernière de rester dans une situation provincialiste. Ainsi donc, le nœud gordien de la question de l'objectivité ontologique des fins est-il en dernier lieu la nature de la réalité. Et à ce sujet, la biologie peut désarticuler l'emprise du constructivisme sur le débat. En effet, la possibilité inhérente au vivant qui est sa capacité répliquative à l'identique d'elle-même permet de pencher du côté du réalisme ontologique. C'est en ce sens que la position du biologiste Jacques Monod sur la question est intéressante. L'auteur est au cœur de la défense d'une objectivité ontologique des fins chez le vivant, en restant dans une approche explicative fidèle à la théorie synthétique moderne de l'évolution. Dans son ouvrage, *Le hasard et la nécessité*, qu'on ne cite plus, ce dernier explique pourquoi la question des fins est exclue de la science, mais s'applique cependant aux structures biologiques. Son explication fait ressortir que la méthode scientifique est fondée sur le postulat d'objectivité de la nature, c'est-à-dire « le refus systématique de considérer comme pouvant conduire à une connaissance « vraie » toute interprétation des phénomènes donnée en termes de causes finales »⁵⁸⁰, en termes de projet. Toute tentative de sortie de ce principe, aussi étroite soit-elle, conduit directement à sortir de la science elle-même. Mais en même temps, le caractère de ce postulat, pur, incapable de faire l'épreuve de la falsifiabilité puisque rien ne permet d'imaginer une expérience prouvant la non existence d'une nature projective, conduit, au nom de cette même objectivité à admettre que les structures biologiques, dans leur structure et leurs performances, poursuivent bien un projet. Cette position repose sur la spécificité des structures vivantes, différentes de toutes les autres structures au monde qui se reconnaissent par les trois qualités que sont : la téléonomie, la morphogenèse autonome et l'invariance reproductive. Cet éclaircissement du scientifique sur la capacité des structures biologiques et

⁵⁸⁰ Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., p. 37.

leurs performances spécifiques permet de répondre à la question essentielle d'une ontologie objective des fins, car le grand éventail du vivant ne commence pas avec l'homme et ne s'arrête pas non plus avec lui. Et effectivement, Jonas autant qu'Edelman ne posent la question téléologique que par rapport au vivant, et non par rapport à l'homme. Ce qui fait que le piège d'une vision anthropocentrique des choses est ici écarté.

Loin des chantiers de la biologie moderne, la philosophie analytique apporte elle aussi des précisions intéressantes. On retrouve chez Searle⁵⁸¹, un réalisme ontologique qui s'enracine dans la *physis*. Ce dernier s'appuie sur le réalisme d'un monde physique composé de particules, de champ de force et de matière et non de la connaissance ou la pensée. Rien qu'au niveau de la structuration du champ d'investigation, on peut remarquer déjà l'effort théorique qui veut éviter une position anthropocentrique qui privilégierait les mécanismes cognitifs et gnoséologiques au lieu d'aller à la réalité des choses elles-mêmes. Tout l'intérêt de Searle est de savoir dès lors, comment s'opère le passage d'un monde physique à un monde social, un monde de conscience et d'intentionnalité ? C'est cette question qui amène Searle à distinguer l'existence de deux faits dans le monde : les faits institutionnels, qui ont besoin d'institutions humaines pour exister, et des faits bruts, qui existent indépendamment de l'intention humaine à leur égard. Pour le philosophe américain, ce n'est pas le regard humain qui construit la réalité sociale, du moins pas intégralement. Le monde physique dans lequel nous vivons est un monde physique de champ et de particules qui s'organisent pour produire la conscience, et la conscience elle produit la capacité à se représenter les choses. Cette ontologie fondamentale basée sur le réalisme s'articule autour de deux niveaux de réalités : la réalité objective et la réalité subjective. La différence entre ces deux niveaux de faits est du ressort d'un type spécifique d'intentionnalité qui est *l'assignation des fonctions*. Cette assignation de fonctions définit un rapport de l'homme envers tous les niveaux de réalités, objectifs comme subjectifs, au sein desquels nous sommes amenés inconsciemment en observant certains faits à leur assigner des types de fonctions suivant un système de valeurs. Nous distinguons ainsi les faits de nature téléologique, c'est-à-dire orientés vers un but, une finalité. L'assignation des fonctions est aussi double ; Searle distingue les fonctions *agentives*, dépendant de l'utilisation qui en est faite, des fonctions *non-agentives*, qui elles, dépendent des phénomènes naturels. La construction de la réalité sociale ne s'arrête pas à ce stade et s'entoure bien entendu d'une dimension langagière qui reste déterminante.

⁵⁸¹ John Searle, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.

Cet apport de Searle, et l'explication biologique de Monod permettent donc d'envisager la possibilité d'une objectivité ontologique de fins à l'abri de toute vision anthropocentrique. Mais la défense d'un réalisme ontologique non plus ne remet pas en question le désaveu de l'éthique comme téléologie du vivant, car, toute proportion gardée, les philosophes, et de façon plus sensible toute la communauté de pensée des diverses disciplines impliquées dans les sciences, seraient d'avis, même si certains accepteraient volontiers une disposition à la morale dans la biologie du vivant, que la valeur n'est pas la norme. Elle est, comme l'avance Ricœur, un regard et une attitude socialement construite.

6.3.2 Des valeurs et des normes

La défense d'une objectivité ontologique des fins n'entame pas donc pas au final la qualité d'agent moral de l'homme. Et il y a pour le prouver, la mise en relief de la dynamique qui existe entre les fins, – la signification des choses selon les assignations de fonction perçue par la conscience humaine – la valeur, qui apparaît comme la non-neutralité anthropique pour un vivant, et la norme qui est plutôt une accession de ces valeurs à l'universel et qui mobilise le désir volitif des agents moraux que sont les hommes. D'ailleurs, il semble que la modernité ait concédé aux sciences humaines une relative méthodologie, puisqu'au fond, il n'existe pas de divorce radical entre l'obligation morale et la conception d'un réalisme substantiel des valeurs, ces dernières étant acceptées dans l'éthique normative en tant que contenus sociaux contingents. Sous un certain angle, cette distinction est présente chez Changeux même si pour ce dernier, « les normes inventées par l'humanité au cours de son histoire exploitent « naturellement » l'inhibition de la violence et de la sympathie dans le contexte d'une évolution culturelle permanente »⁵⁸². Il n'en demeure pas moins vrai que les « conventions sociales circonstancielles »⁵⁸³ diffèrent d'une culture à l'autre, ce qui fait d'ailleurs penser à Edelman que « nous ne pouvons pas chercher refuge dans le fondationnalisme, dans une philosophie première »⁵⁸⁴. Mais d'une façon ou d'une autre, la *normation* de ces valeurs constitue une forme d'adhésion à l'encontre de l'entropie qui menace la fragilité du vivant. Pour être plus précis, la vie symbolique, la pensée, l'individuation intersubjective et la dimension langagière dans la formation de la conscience supérieure chez l'homme

⁵⁸² Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, *La nature et la règle*, op. cit., p. 259.

⁵⁸³ Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, *La nature et la règle*, op. cit., p. 263.

⁵⁸⁴ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 252.

conduiraient à pencher plutôt vers des morales locales aux yeux d'Edelman plutôt qu'une éthique universelle ; la valeur ayant avant tout une fonction téléologique, la pérennité de la vie. Tout compte fait, dans la pensée moderne, depuis Hobbes jusqu'à nos jours, en passant par Habermas ou Spinoza, la question de la norme n'a pas changé. Elle renvoie toujours à la liberté volitive de l'agent moral engagé à valoriser une fin. On ne s'étonnera donc pas de voir avec Hobbes, malgré l'existence de valeurs contingentes qui ne sont pas moins normatives pour les groupes humains auxquels elles s'appliquent, qu'elles ne peuvent accéder à la qualité d'une norme et s'adresser à tous les contractants du pacte social si la décision de sa souveraineté n'est pas socialement impliquée. Il existe un passage à la norme et c'est le fait du souverain qui légifère afin que la loi s'applique à tous. La valeur d'obligation, ou la normativité sociale n'est donc pas d'emblée générée par les contenus sociaux contingents, mais décidé par le Léviathan ou le législateur pour ne pas dire qu'elle est socialement ou politiquement impliquée. Chez le penseur Habermas, la norme s'entend comme « un énoncé universellement valide d'obligation »⁵⁸⁵, le pouvoir d'obligation des normes étant identifié au pouvoir d'obligation de la pensée et de la communication rationnelle elle-même. Par contre, les valeurs elles « font l'objet d'un traitement naturaliste. Elles sont considérées comme des produits sociaux contingents, variant au gré des mondes de la vie »⁵⁸⁶. Spinoza insiste d'ailleurs le plus sur la contingence des valeurs qui comme les normes sont toutes relatives, du moins d'un point de vue ontologique. D'après lui, « dans la nature il n'y a ni bien, ni mal »⁵⁸⁷ et « le bien et le mal ne marquent non plus rien de positif dans les choses considérées en elles-mêmes, et ne sont autre chose que des façons de penser, ou des notions que nous formons par la comparaison des choses »⁵⁸⁸. Il y a donc quelque chose de fondamentalement kantien dans la construction des normes éthiques qui fait que la disposition morale biologiquement soupçonnée n'est pas ce qui donne force et définit *in fine* la norme, mais une autre dimension de l'évolution socialement construite qui prend racine dans la raison pratique.

Il est donc difficile au regard de ces lignes de s'aligner sur une lecture de l'éthique jonassienne qui ferait abstraction de la fonction de l'agent moral, comme si la passerelle jetée

⁵⁸⁵ Hilary Putnam, *Fait/ valeur : la fin d'un dogme*, op. cit., p. 121.

⁵⁸⁶ Hilary Putnam, *Fait/ valeur : la fin d'un dogme*, op. cit., p. 121.

⁵⁸⁷ Baruch Spinoza, *Court traité*, II, 4, 5 (1862), in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

⁵⁸⁸ Emile Edmon Saisset, *Œuvres de Spinoza*, II, Paris, Charpentier, Libraire-Editeur, 1861, p. 185.

entre être et devoir-être pouvait se passer d'une décision anthropocentrique⁵⁸⁹. Pourtant à lire la réception de cette éthique par Alex Mauron, le philosophe aurait escamoté cette exigence :

L'éthique proposée par Hans Jonas dans son livre *Le Principe Responsabilité* est naturaliste. Jonas croit à l'existence de fins et de valeurs qui sont à la fois objectives et présentes dans le monde indépendamment de l'homme. Son éthique est anti-anthropocentrique puisqu'elle place la source des valeurs en dehors du sujet humain. [...] Soit l'éthique est fondée sur une ontologie en béton armé, comprenant des fins objectives indépendantes de la subjectivité humaine mais néanmoins identifiables dans la nature par tout être rationnel de bonne foi, soit elle se condamne sans retour à ces péchés capitaux philosophiques modernes que sont pour Jonas le subjectivisme, le nihilisme, le relativisme⁵⁹⁰.

A certains égards, la lecture de Mauron n'est pas erronée, en l'occurrence quand il s'agit de la question de l'existence objective de valeurs et de fins. Mais cette question dépasse aujourd'hui le cadre spéculatif que lui avait prêté la biologie philosophique et se retrouve désormais au cœur des neurosciences et dans la philosophie analytique. Ce n'est donc plus une prise de position solitaire. C'est cette possibilité elle-même qui est au cœur de cette section d'analyse et elle invite au contraire à se faire intégrer dans le champ explicatif du vivant et de la *physis*. Aussi, l'escamotage présumé de la distinction entre valeurs et normes dans le chef d'un philosophe moraliste est assez surprenant pour ne pas s'intéresser de plus près à la question. Edelman qui inaugure l'approche d'un réalisme substantiel des valeurs dans les neurosciences n'a pas entretenu cette confusion, Searle qui en fait mention dans le contexte de la philosophie analytique ne l'entretient pas non plus. Alors, Jonas n'aurait-il pas eu conscience de la distinction philosophique entre valeurs et normes ? Au regard des textes, tout semble indiquer que malgré la défense d'une objectivité ontologique des fins, ou un réalisme substantiel des valeurs, l'auteur du *Principe responsabilité* n'a pas été aveugle à cette distinction essentielle. Bien des lecteurs du philosophe ont démêlé cette épineuse question et restitué le fond de sa pensée. Un auteur comme Olivier Depré s'inscrit en faux contre une lecture naturaliste de l'éthique jonassienne et défend chez lui, le *distinguo* radical entre les valeurs et les normes. Peut-être faut-il questionner la réception de la notion de valeur chez le philosophe allemand afin de comprendre de quoi elle retourne !

Fondamentalement, la valeur ou le bien comme l'explique Jonas dans *Principe Responsabilité* est :

⁵⁸⁹ Le fait que Jonas refuse de fonder la source de la valeur en l'homme pour élaborer son éthique ne constitue en rien un obstacle à l'anthropocentricité du passage de l'être au devoir-être car, en dernier ressort, si la source de la valeur n'est pas anthropocentrique, l'obligation morale elle s'adresse à l'homme. L'impératif catégorique jonassien : « il faut que l'humanité soit », traduit une position centrale de l'homme en tant qu'agent moral en tant que garant et gardien de l'être.

⁵⁹⁰ Alex Mauron ; « Le finalisme de Hans Jonas à la lumière de la biologie contemporaine » in *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « Responsabilité »*, éd. Par D. Simon et R. Müller, *op. cit.*, p. 31.

L'unique chose dont la simple possibilité réclame déjà l'existence (ou dont l'existence une fois donnée réclame légitimement la continuation de son existence) – qui fonde donc une revendication d'être, un devoir-être et qui en fait une obligation là où l'être dépend d'un agir impliquant un choix libre⁵⁹¹.

Prise comme telle, la valeur semble incarner à la fois, une fin, et aussi une norme, puisque par la possibilité qu'elle incarne, elle recommande un *Sollen* qui laisse sans frontière la valeur et la norme. Cette occurrence dans le texte de Jonas semble conforter une lecture naturaliste car la possibilité existentielle ou l'existence matérielle d'une chose fonde une revendication d'être qui introduit une conception normative en se basant sur la catégorie de l'être. Mais avant de tirer une conclusion sur le sens réel de la valeur dans le chef de Jonas, l'écho de l'étude de Matthias Rath⁵⁹² qui s'inspire de plusieurs de ses textes nous interpelle dans le sens d'une acception plurielle du concept chez le philosophe allemand. Selon lui, Jonas laisse apparaître un concept de valeur polysémique qui constitue « trois pas allant d'un concept descriptif de la valeur vers un concept normatif »⁵⁹³. Au départ, il s'agit de valeur en tant qu'utilité objective d'une chose en vue d'une finalité ou d'un but, qui n'est juste qu'une catégorie descriptive. Ensuite, vient la valeur comme la finalité absolue ou le but en soi d'une valeur, un concept téléologique de la valeur, et en dernier lieu la mesure d'une volonté subjective. D'ailleurs, la définition sus indiquée ne manque pas de préciser la mention « là où l'être dépend d'un agir impliquant un choix libre ». Si les deux premières acceptions peuvent se réduire au réalisme substantiel des valeurs, le troisième sens du mot valeur paraît normatif dans le sens où il est lié à la volonté d'un sujet en acte, condition *sine qua non* pour qu'intervienne la notion d'exigence morale. Cette typologie de la valeur dans la pensée de Jonas permet d'expliquer l'occurrence de deux lectures parallèles. Une qui autoriserait la lecture d'une éthique naturaliste comme celle d'Alex Mauron et Bernard Baertschi pour ne citer que ces auteurs, et l'autre, une éthique normative. Mais cette lecture n'est parallèle que si on fait abstraction de la polysémie du concept de valeur, mettant ainsi l'accent sur la définition de la valeur, comme obligation du devoir-être qui s'impose à l'homme en tant qu'exigence normative. De l'avis de Depré, si cette lecture de l'éthique jonassienne défendue par Mauron et Baertschi⁵⁹⁴ est avérée, « il faudrait alors admettre que le bien ou la norme sont chez Jonas purement et simplement immanents à l'être, ce qui rendrait caduque toute idée d'un passage de l'être au

⁵⁹¹ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 76.

⁵⁹² Matthias Rath, « La triple signification du mot « valeur » dans *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas et la psychologisation en éthique », in *Nature et Responsabilité*, op. cit., p. 131-140.

⁵⁹³ Matthias Rath, « La triple signification du mot « valeur » dans *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas et la psychologisation en éthique », in *Nature et Responsabilité*, op. cit., p. 135.

⁵⁹⁴ Bernard Baertschi, « Le pseudo naturalisme méta-éthique de Hans Jonas », in Denis. Müller et René Simon, *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, op. cit., p. 17-29.

devoir-être »⁵⁹⁵. En dépit de la pertinence de cette analyse, on peut observer qu'en insistant sur un réalisme substantiel des valeurs non-anthropocentrées, et en restant dans le cadre de la pure théorie, Jonas a involontairement provoqué cette réception biaisée de son éthique. Car, en y regardant plus près, certains propos renforcent le soupçon naturaliste. L'exemple le plus patent étant le refus d'une éthique anthropocentrique et le fait qu'il accorde à la nature une transcendance sur l'homme. Dans un entretien avec Jean Greisch et Erny Gillen dans *Esprit*⁵⁹⁶, on retrouve cette pensée selon laquelle : « l'être qui nous a produit a le droit d'exiger que ses créatures ne détruisent pas la création comme telle. Cela veut dire qu'il faut concéder une certaine transcendance à la nature »⁵⁹⁷. Ou encore La prééminence d'un déploiement des fins et de la valeur, dans toute la nature. Si c'est cette extension qui a conduit à proposer une éthique ontologiquement fondée, c'est bien parce que l'idée du Bien est déjà présente dans la nature, une nature dont l'organisme fait partie intégrante. « Parler de l'être-en-soi du bien ou de la valeur cela veut dire que le bien ou la valeur font partie de l'équipement de l'être (pas nécessairement pour autant de l'actualité particulière de l'existant), l'axiologie devenant ainsi une partie de l'ontologie »⁵⁹⁸, et que sa continuité s'impose à l'homme. Toutefois, ces prises de positions sont loin d'entamer la qualité d'agent moral de l'homme à laquelle Jonas n'a jamais renoncé, le refus d'une éthique anthropocentrique répondant plus aux craintes d'un relativisme moral.

Vient ensuite le fait que le deuxième concept de valeur, comme le fait remarquer Rath, est circulaire. Si toute valeur est valable pour réaliser une fin, il se trouve que toute fin doit être utile à une autre fin qu'elle-même pour acquérir un statut de valeur. L'auteur fait remarquer qu'il y a « une cascade de fins » qui ne peut s'arrêter qu'à la seule condition qu'il existe une valeur en soi qui se trouve utile à elle-même : l'existence. Or, il démontre aussi qu'en suivant pareil raisonnement, il y a une circularité dans le concept de finalité fondamentale et par conséquent dans la seconde signification de la valeur.

Si c'est la finalité fondamentale de tout ce qui existe d'exister, et si une fin est ce pour quoi quelque chose existe, tout ce qui existe, existe dans le but d'exister. Tout ce qui existe est valable et est donc bon, parce que cela existe. L'existence en tant que moyen utile et donc valable devient sa propre

⁵⁹⁵ Danielle Lories et Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, op. cit., p. 142.

⁵⁹⁶ Jean Greisch et Erny Gillen, « De la gnose au principe responsabilité. Entretien avec Hans Jonas », *Esprit*, 1991, n°171, p. 5-21.

⁵⁹⁷ Jean Greisch et Erny Gillen, « De la gnose au principe responsabilité. Entretien avec Hans Jonas », *Esprit*, 1991, n°171, p. 15-16.

⁵⁹⁸ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 115.

finalité. [...] Ainsi le jugement de valeur « l'existence est une valeur » est fondé dans l'être-bon d'une finalité, qui est justement légitimé par cette valeur. La conclusion est circulaire⁵⁹⁹.

Il y a donc une certaine transitivité du concept téléologique de la valeur qui renforce une confusion de la nature avec le Bien, que la critique quelle qu'elle soit, peut difficilement récuser. Enfin on pourrait aussi à notre avis ajouter que la nécessité d'un passage de l'être au devoir-être reste possible et nécessaire même dans le cas où la nature serait une norme en soi, pour deux raisons majeures liées à la vulnérabilité de la nature : d'abord du fait que l'être est une tâche, constamment menacée par son contraire ; le non-être, qui finira par l'engloutir ; et ensuite, parce que le danger lié à la transformation de l'agir humain pourrait être létal pour l'être qui passe sous la garde problématique de la responsabilité humaine. Par contre, le troisième aspect de la taxinomie de la valeur tel que compris par Rath relève bien du fait que « si Jonas utilise aussi le terme de valeur pour désigner les fins dans la nature, c'est dans la mesure où une subjectivité y adhère et valorise pour elle-même une fin dans l'être »⁶⁰⁰. Résolument donc, la conscience d'un sujet moral à l'origine de la norme même en dépit d'un réalisme substantiel des valeurs est présente et reconnue chez Jonas. On peut sur ce point s'accorder avec Depré qui rappelle que :

L'éthique de Jonas est impérative et postule une transcendance humaine. Quand il substitue sa responsabilité à l'utopie d'Ernst Bloch, Jonas défend que l'avenir, incertain, est aussi sans but. Son éthique n'est pas orientée vers un *telos* assignable – sinon l'idée d'humanité. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de normes extérieures à l'homme correspondant à un objectif à atteindre ou à réaliser. C'est-à-dire qu'il n'y a à proprement parler devoir-être que parce qu'il y a l'homme : celui-ci est donc le seul lieu de toute normativité possible⁶⁰¹.

Du côté des neurosciences, Edelman ne laisse aucune ambiguïté en parlant de finalité et de valeur dans le vivant. Cependant, si le concept est réduit à « des contraintes requises par les mécanismes adaptatifs des espèces », on peut supputer que le concept n'est pas seulement descriptif mais téléologique. D'un point de vue analytique, dans la veine de Putnam, la frontière entre le descriptif et le normatif n'est pas toujours évidente. Il est difficile de n'avoir à expliquer la valeur que dans le sens de l'utilité objective d'une chose en vue de sa finalité – la première connotation dite descriptive de la valeur que note Rath dans le chef de Jonas – sans glisser vers la deuxième connotation qui est téléologique, celle qui se résume à la valeur comme la finalité absolue, le but en soi d'une chose. La valeur et la finalité ici apparaissent comme des fonctions non-agentives en référence à la démarche de Searle. Il est évident que

⁵⁹⁹ Matthias Rath, « La triple signification du mot valeur dans *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas et la psychologisation en éthique », in *Nature et responsabilité*, op. cit., p. 135-136.

⁶⁰⁰ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 308.

⁶⁰¹ Danielle Lories et Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, op. cit., p. 148-149.

cette valeur est téléologique. Quant à savoir si elle peut accéder à la norme, c'est le fruit du libre choix de l'agent moral qu'est l'homme, raison pour laquelle le biologiste ne s'aligne pas derrière la nécessité d'une éthique universelle. Toutefois, cette explication qui est le fruit d'une déduction logique n'est pas celle défendue par Edelman qui, malgré l'insistance sur la question de la finalité chez le vivant, déclare :

En effet, les données issues du développement et de l'évolution nous amènent à rejeter la téléologie (la doctrine des causes finales, des buts ultimes). Mais, en même temps, nous admettons que l'évolution peut sélectionner des animaux de telle sorte qu'ils aient des objectifs généraux, des buts et des valeurs, bref qu'ils incarnent ce qu'on appelle parfois des systèmes téléonomiques⁶⁰².

Il y a pourtant dans les lignes de *Biologie de la conscience* un passage apparemment anodin qui, tout en marquant l'évidence d'une finalité dans le vivant, aiguillonne au passage et la question d'un naturalisme éthique, et la confusion entre le concept de *Gewissen*, la conscience morale, et la *Bewußtsein*, la réflexivité. Edelman souligne :

Au sein de notre espèce, par exemple, le fait que les fonctions physiologiques, la faim et le sexe soient toujours semblables suggère l'existence d'un ensemble de propriétés communes à tous les individus. Le cerveau est structuré de façon à jouer un rôle clé dans la régulation des systèmes de valeurs issus de l'évolution qui sont sous-jacents à ces propriétés. Et ces systèmes sont sans doute également à la base des constructions d'ordre supérieur qui constituent les objectifs et les finalités individuels. Nos catégorisations se fondent sur des valeurs⁶⁰³.

S'il est clair que l'on ne peut aborder la question des finalités individuelles sans la conscience morale, le lien qui pourrait associer cette dernière avec les valeurs innées de l'évolution sont loin d'être tacites.

6.4 Du *Gewissen* et de la *Bewußtsein*

Toute conscience est d'ordre moral, puisqu'elle oppose toujours ce qui devrait être à ce qui est. Et même dans la perception toute simple, ce qui nous réveille de la coutume c'est toujours une sorte de scandale, et une énergique résistance au simple fait. Toute connaissance, ainsi que je m'en aperçus, commence et se continue par des refus indignés, au nom même de l'honneur de penser. Car la conscience suppose une séparation de moi d'avec moi, en même temps qu'une reprise de ce que l'on juge insuffisant, qu'il faut pourtant sauver. Toutes les apparences de la perception sont ainsi niées et conservées ; et c'est par cette opposition intime que l'on se réveille. D'où j'ai tiré tout courant que, sans la haute idée d'une mission de l'homme et sans le devoir de se redresser d'après un modèle, l'homme n'aurait pas plus de conscience que le chien ou la mouche⁶⁰⁴.

⁶⁰² Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 247.

⁶⁰³ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 250-251.

⁶⁰⁴ Alain, *Histoire de mes pensées*, Paris 1936, page 77.

Après avoir défendu l'incontournable nécessité d'un agent moral dans la fondation éthique – perspective éminemment moderne et jonassienne par la même occasion – et analysé le lien ontologique entre la biologie et l'éthique, il semble que les neurosciences nous ramènent au point de départ en dépit de la reconnaissance d'un agent moral à la genèse de la norme, comme si la condition de possibilité de la conscience et de l'éthique que constitue la dimension organique prenait en otage le passage de l'intentionnalité à la conscience morale. En rapport aux récents travaux dans les neurosciences, la conscience est perçue désormais comme un processus de la matière organique qui naît des mécanismes propres à la morphologie cérébrale. Chez Edelman, la matière organique produit donc la conscience, et la conscience est à son tour à la genèse de la liberté. Toutefois, ce mécanisme ne produit pas directement la norme éthique puisqu'en dépit de la reconnaissance d'un réalisme substantiel des valeurs, le passage à la norme est le fait d'un sujet moral en acte qui décide d'adhérer ou non par son libre choix à des fins ou des buts incarnant pour lui une non-neutralité anthropique. Mais qu'est-ce qui le lui permet ? Est-ce sa capacité à se saisir lui-même comme être à part entière, conscient de ce qu'il fait au moment où il le fait, c'est-à-dire sa réflexivité qui est à la fois rupture d'avec le monde et présence au monde, ou est-ce une certaine faculté morale, différente de cette réflexivité qui en serait à l'origine comme le *Gewissen* de Kant par exemple ? C'est là que gît le problème puisque la perspective d'une conscience morale différente de la conscience de soi pose par la même occasion la question d'une dichotomie de la conscience, une sorte de parcellarisation en deux états distincts. Or en tant que processus, la conscience est indivisible même si par ses virtualités, elle peut être à l'origine d'états mentaux différents ! Et si la séparation est maintenue, on inaugure la possibilité d'un dualisme de la conscience qui de *facto*, peut remettre en question son unité moniste.

Cette possibilité reste cependant difficile à concilier avec la réalité de la conscience au regard des développements antérieurs liés à notre problématique. D'emblée, d'un point de vue anatomique, voire épistémologique, l'unité de la conscience semble battre en brèche la possibilité d'un dualisme de celle-ci. La solution psychophysique cartésienne, au-delà du dualisme, avait révélé une disposition de l'organique à la réflexivité. Comme le montrait *Les Passions de l'âme*, il existe une vie corporelle intrinsèque qui permet une présence du corps à lui-même, et de façon relationnelle une saisie de la pensée par elle-même telle qu'envisagée dans les *Médiations* cartésiennes. Certes, Descartes ne ferait pas le lien de la sorte, mais en définitive, la possibilité d'un « je », abstrait, capable de se présenter à soi-même comme un autre et se constituer en sujet pur et se sentir comme tel, n'est possible que parce que la

sensation est incarnée. Toute une mécanique corporelle sous-tend le *cogito* cartésien et s'il est permis de faire abstraction de l'influence de l'âme sur la glande pinéale, cet ouvrage anticipe sous certains aspects la perspective moniste moderne de l'inscription corporelle de l'esprit. La lecture des *Principes de la philosophie* de Descartes, qui inaugure la question psychophysique moderne, semble réfuter toute distinction radicale entre ce que la philosophie contemporaine désigne aujourd'hui par les concepts de conscience morale et de conscience de soi. En effet, Descartes nuance comme telle la pensée qui témoigne de la conscience dans l'ouvrage en question : « par le mot 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 »⁶⁰⁵. Une définition assez sobre avec laquelle le *cogito* cartésien semble assez solidaire, car, l'exercice de ce doute radical qui devrait conduire à la connaissance d'« une chose qui soit certaine et véritable » aboutit à la conscience de soi du sujet pensant, à la réflexivité. Certes, Descartes a expliqué la pensée comme étant l'attribut de l'âme, et la volonté comme seul domaine qui échappe au fonctionnement de l'animal-machine. On pourrait donc objecter en défendant une origine suprasensible, non déterministe, de la conscience de soi puisque c'est par un processus mental que s'effectue ce rapport à soi-même. Mais le fait est que même si le processus est mental, s'il faut considérer l'exercice du *cogito* comme reflet psychologique de la pensée à l'œuvre, le résultat auquel aboutit cette épreuve est la certitude d'un « je » pensant, qui se sait comme tel, puisqu'il est conscient qu'il est l'auteur de la question et que c'est à lui-même qu'il se la pose. C'est ce sujet pur, dans son jugement, qui inaugure d'une façon ou d'une autre dans la pensée moderne, la conscience de soi. Cette lecture du *cogito* cartésien rencontre d'ailleurs le point de vue d'Alain Renaut.

La pensée, ce que Descartes, en latin, appelle « *cogitatio* », coïnciderait donc à suivre cette définition, avec cette capacité que nous avons non seulement de faire quelque chose, mais d'apercevoir dans l'instant même où nous le faisons, que nous sommes en train de le faire. Or, plus explicite, le latin indiquait que le « *cogitatio* » englobe tout ce qui, en nous, se produit en nous atteignant comme « êtres conscients » (*nobis conciiis*), « de telle sorte que nous en avons conscience » (*conscientia*)⁶⁰⁶.

Cette conscience d'un « je » dont l'interprétation cartésienne faisait un ego transcendant la chair, n'a conscience de lui-même que grâce à une intériorité, un sentiment de soi-même comme unité dont les mécanismes commencent à révéler du côté des neurosciences leur extrême complexité. De *facto*, en s'en tenant aux paradigmes modernes et contemporains de

⁶⁰⁵ Alain Renaut, avec Jean-Cassien Billier, Patrick Savidan, Ludivine Thiaw-Po-Une, *La Philosophie*, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 30.

⁶⁰⁶ Alain Renaut, avec Jean-Cassien Billier, Patrick Savidan, Ludivine Thiaw-Po-Une, *La Philosophie*, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 30.

la conscience, il est difficile de conforter le soupçon ou l'intuition d'un dualisme de la conscience.

En même temps, du point de vue de la liberté caractéristique de l'homme, ne pas distinguer la conscience morale comme critère anthropologique semble appauvrir, comme dirait Jonas, le royaume de l'esprit. Et la littérature philosophique est transie de part en part de cette distinction essentielle entre conscience morale et conscience de soi, du moins comme une différence de degré. Rousseau par exemple, partagerait bien la certitude du *cogito* cartésien, sauf que sa conception d'une conscience, « juge infaillible », instinct divin, glisserait de la réflexivité vers la conscience morale. Dans *Emile ou de l'éducation*, Rousseau donne de la conscience, une caractéristique éminemment morale, qui, si elle est voisine du *cogito* cartésien, inaugure à l'occasion la distinction entre le *Gewissen* et la *Selbstbewusstsein*.

Conscience ! Conscience ! Instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fait l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sais rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs, à l'aide d'un sentiment sans règle et d'une raison sans principe⁶⁰⁷.

La ressemblance des deux formes de conscience est frappante du point de vue de la *cogitatio*, à la différence que Rousseau met plutôt l'emphasis sur la conscience morale qui inaugure la vie bonne, la bonne conduite. Certes, dans un cas comme dans l'autre, que ce soit pour le simple rapport réflexif à soi-même comme le cas du *cogito*, ou la capacité à répondre au commandement de la loi ; anticipation de la morale kantienne qui prolonge en partie l'inspiration rousseauiste, c'est toujours un « je » conscient qui juge du bien et du mal, comme du juste et du faux, et la modalité de la conscience qui le lui permet est bien celui du *cogito*. Alors faut-il considérer les deux possibilités de la conscience comme séparées l'une de l'autre, ou dans un lien de continuité dont l'une surplomberait l'autre ? Peut-être, le *cogitatio* lui-même, est-il déjà une spécificité de l'humain puisqu'il implique une ségrégation de soi-même avec le monde, et un repli sur l'attitude de cette séparation qui se saisit et se sait comme tel au moment où cette attitude – présence à soi et rupture avec le monde – s'effectue ! Et il semble que ce mouvement, triple mouvement en réalité – un mouvement intérieur qu'est le *cogitatio* ; rupture avec le monde, repli du moi sur lui-même, accompagnée d'une conscience de cette rupture dans le sens où le « je » pensant est conscient de son ipséité et de sa ségrégation – pour se dévoiler, nécessite un environnement social incluant autrui et le langage (on verra avec les neurosciences que la conscience de soi inclut une dimension

⁶⁰⁷ Victor Cousin, *Philosophie populaire*, 1848, p. 97.

linguistique socialement constituée). Bref, il est courant que la réflexivité soit souvent associée à la morale et pas seulement⁶⁰⁸ dans la philosophie moderne. Certains auteurs comme Jean Lacroix⁶⁰⁹ ou encore Luc Vicenti⁶¹⁰ parlent d'un glissement des deux formes de conscience chez Rousseau, la *Selbstbewusstsein* au *Gewissen*, comme si l'une anticipait l'autre ou participait de son altérité, mais toutefois avec une prédilection de la conscience morale. De toute évidence, que ce soit dans un sens comme dans l'autre, on peut retrouver « la figure d'une réflexivité fondatrice, telle que peut l'illustrer Descartes, ou d'une identité personnelle, support de notre volonté, telle que l'on peut la trouver chez Rousseau »⁶¹¹, qui inaugure la dimension morale. Il apparaît donc d'emblée que ce qui est fondamental dans la disposition de l'homme à la conscience morale, ce n'est tant pas la conscience morale elle-même comme une catégorie intrinsèque, mais plutôt la conscience de soi qui apparaît comme sa condition de possibilité, ou même son autre nom, même si la dernière semble plus justiciable de la liberté humaine.

Cette réflexivité première ou réflexivité fondatrice de la conscience morale semble d'ailleurs faire l'unanimité en tant que disposition fondamentale ou objective non seulement en philosophie, mais aussi dans les neurosciences. Chez Kant dont l'influence sur la morale moderne est déterminante, la morale est un attribut de la raison pratique ; or, il n'y a de raison que par la réflexivité, cette raison fut-elle pratique ou théorique, ou mieux la réflexivité fondatrice de la morale qui s'inspire du *cogitatio* est rationnelle. Quand les neurosciences abordent la question éthique, les neurosciences réductionnistes à tout le moins, c'est en limitant le monde mental aux seules compétences de la matière. Avec Edelman qui est en rupture avec le courant réductionniste, la réalité organique de cette réflexivité fondatrice n'est pas moins absente. Dans la TSGN, Edelman pose d'abord l'existence d'un ensemble de propriétés communes à tous les individus, et une disposition du cerveau à réguler ces systèmes de valeurs, avant de poser l'hypothèse que ces systèmes de valeurs « sont sans doute

⁶⁰⁸ On remarquera, dans la pensée grecque, une absence du concept de conscience dans le sens où il est reçu dans la pensée moderne. Mais en même temps, la pratique de la vertu très prisée par la pensée antique ne peut être possible sans une disposition anthropologique à la connaissance du bien et du mal. Qu'elle soit innée ou acquise ne change rien au problème puisqu'en dernier recours, c'est d'une aptitude, un être-au-monde dont il s'agit qui témoigne d'un état d'être dans le monde comme on le remarquera avec force dans le stoïcisme par exemple.

⁶⁰⁹ Jean Lacroix, « La conscience selon Rousseau », in *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, (Colloque international Chantilly, sept. 1978), Paris, Ed, Beauchesne, 1980, (Bibliothèque des archives de philosophie).

⁶¹⁰ Luc Vicenti, *Conscience de soi et conscience morale : Rousseau, Kant, Fichte*, Conférence prononcée à Montpellier III dans le cadre d'une journée d'études sur la morale organisée par S. Ansaldi, mars 2005.

⁶¹¹ Luc Vicenti, *Conscience de soi et conscience morale : Rousseau, Kant, Fichte*, Conférence prononcée à Montpellier III dans le cadre d'une journée d'études sur la morale organisée par S. Ansaldi, mars 2005, p. 3.

également à la base de constructions d'ordre supérieur qui constituent les objectifs et les finalités individuels... ». En soulignant le fait que la trajectoire individuelle de chaque moi social fait de lui un être unique, l'intérêt ici en évoquant le passage muet de la valeur à la norme chez le scientifique est de regarder de très près la disposition anatomique de ces systèmes de valeurs qui participent à la conscience et par catégorisations perceptives, à la conscience de soi. On peut facilement remarquer que la trajectoire historique individuelle des personnes a un terrain de coïncidence morphogénique qui est en réalité cet ensemble de propriétés communes. En parlant de la conscience, Edelman fait remarquer qu'« il existe deux types de systèmes dans le système nerveux, qui sont importants pour comprendre comment la conscience est apparue »⁶¹². Et c'est le fruit de leur interaction qui rend possible la réflexivité.

Le premier est l'ensemble formé par le tronc cérébral et le système limbique (hédoniste) : il a trait à l'appétit, aux comportements sexuels et consommatoires, et aux stratégies de défense mises en place par l'évolution. Il s'agit d'un système de valeurs relié à un grand nombre d'organes du corps, au système endocrine et au système neurovégétatif. Cet ensemble règle les rythmes cardiaque et respiratoire, la transpiration, les fonctions digestives et autres, ainsi que les cycles corporels associés au sommeil et à l'activité sexuelle. Vous ne serez pas surpris d'apprendre que les circuits de l'ensemble tronc cérébral-système limbique forment souvent des boucles, qu'ils réagissent relativement lentement (le temps de réaction pouvant aller de quelques secondes à quelques mois) et qu'ils ne comportent pas de cartes détaillées. Ils ont été sélectionnés au cours de l'évolution, de façon à correspondre au corps, et non à s'ajuster aux multiples signaux imprévus venant du monde extérieur⁶¹³.

Vient alors le deuxième système, le système dit thalamo-cortical dont le type majeur d'organisation est tout à fait différent du premier, le thalamus, – une des structures centrales du cerveau – composé de nombreux noyaux dont le rôle est d'acheminer les signaux sensoriels et d'autres signaux cérébraux vers le cortex. Sa structure essentielle démontre qu'il est apparu au cours de l'évolution dans le but de permettre la réception de signaux provenant des couches de récepteurs sensoriels et d'envoyer des signaux aux muscles volontaires. Très rapide dans ses réactions – entre quelques millisecondes et quelques secondes – malgré des modifications synaptiques continues, il est « organisé selon un ensemble de cartes, qui reçoivent des entrées provenant du monde extérieur via le thalamus »⁶¹⁴. Contrairement au système tronc cérébral système limbique, « il comporte, plutôt que des boucles, des structures locales stratifiées fortement interconnectées dont les connexions sont massivement réentrantes »⁶¹⁵. Il est inutile de revenir ici sur l'importance de la réentrée dans le processus d'avènement de la conscience, et celle des valeurs dans les catégorisations. Curieusement, le

⁶¹² Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 180-181.

⁶¹³ Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 181.

⁶¹⁴ Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 181.

⁶¹⁵ Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 182.

cerveau paraît protéger la zone des valeurs contre une indétermination possible venant du monde extérieur pour que les valeurs fondamentales ne se modifient pas au point de perdre leur fonction adaptative. Et si la conscience est le fait de l'association du premier système nerveux constitué de boucles non réentrantes propre au système limbique, et du second système, le système thalamo-cortical, donc socialement et biologiquement fondé, la conscience morale pourrait fort bien n'être qu'une disposition de l'intériorité constitutive du vivant à la réflexivité, abolissant ainsi la distinction entre le *Gewissen* et le *Bewusstsein* dans le sens de deux réalités distinctes.

Cette intuition n'est pas gratuite, elle s'inspire de certains aspects de la TSGN qui permettent d'envisager le *Gewissen* en continuité avec la *Selbstbewusstsein*. Il s'agit de la conscience primaire, une première forme de conscience qui est du ressort du monde animal. La différence, entre la conscience supérieure et la conscience primaire comme l'a déjà montré le darwinisme neuronal, est une affaire de temps et de langage⁶¹⁶. Et cette conscience primaire, prisonnière du présent, n'est pas celle qui rend possible la liberté humaine puisque c'est la capacité de la conscience à se déplacer à sa guise dans le flux temporel qui en est la source. Ce qui suit est alors une conclusion logique qui permet de savoir si le *Gewissen* est différente de la *Selbstbewusstsein*, ou si elles sont identiques. La question morale est avant tout la question d'une ipséité constituée, distincte du monde en tant que sujet et qui n'est autre que le moi. Si la qualité du moi est biologiquement constituée et que c'est ce moi qui accède à la conscience morale, la tentation d'affirmer qu'il n'y a pas de frontière entre le *Gewissen* et la *Selbstbewusstsein*, voire même qu'elles sont identiques est très prégnante. Ou bien, le concept du moi est limité aux humains, le *Gewissen* serait alors identique à la *Selbstbewusstsein* dont elle serait un attribut entres autres, impliquant donc une absence de différence, ou alors, le concept du moi et la qualité de la conscience supérieure sont présents chez certains primates supérieurs comme le Chimpanzé, dans ce cas, il y aurait une différence de degré, mais pas de nature entre la conscience morale et la conscience de soi qui reste inéluctablement sa condition de possibilité. L'éclairage du scientifique semble en dernier lieu résoudre cet épineux problème.

Dans la mesure où l'espèce humaine est la seule qui possède un langage, cela veut donc également dire que la conscience d'ordre supérieur a fleuri dans notre espèce. Mais tout porte à croire que ses origines remontent, du moins en partie, aux chimpanzés. Les deux espèces sont capables de penser –

⁶¹⁶ Selon Edelman, « les activités supérieures de la pensée dépendent fortement à la fois du langage et de la logique, d'un dialogue interne entre celui qui pense et un autre interlocuteur », ce qui laisse penser que la conscience morale aussi bien que la conscience de soi sont socialement constituées. Cf. Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 268.

et pas seulement de former des concepts – et les chimpanzés semblent également posséder certains éléments d'un concept de moi. Il est certains qu'à la *base*, la reconnaissance de la relation sujet-prédicat chez les humains implique un embryon de conscience de la différence entre le moi (dans le sens social d'« individualité ») et des entités qualifiées d'extérieurs au moi. Et il est certain que les chimpanzés ont des comportements indiquant qu'ils sont capables de faire cette distinction. Mais, comme ils n'ont pas de vrai langage, j'affirme que ce que j'appelle conscience d'ordre supérieur ne peut pas s'épanouir chez eux comme elle s'épanouit chez nous⁶¹⁷.

Il y a donc ici dans l'analyse du scientifique, une évidence biologique de la conscience chez certains animaux, qui prend une autre tournure évolutionnaire chez l'homme par le fait du langage et de la vie sociale. La qualité de la dimension du moi nous oblige à établir une différence structurelle entre intériorité – une dimension que Jonas élargit à tout le vivant –, la réflexivité ou la *cogitatio*, qui affleure à peine chez certains animaux supérieurs, mais fondamentalement catégorie anthropologique, et la conscience morale qui est « le juge infaillible du bien et du mal », les deux derniers concepts étant rattachés à la conscience d'ordre supérieur. Si l'intériorité n'est pas la réflexivité et si cette dernière est conditionnée par le langage, il est clair que la réflexivité est une dimension de l'humain capable d'intégrer alors le *Gewissen*. C'est la conclusion à laquelle mène d'ailleurs la lecture de la morale kantienne même si traditionnellement le philosophe de Königsberg aurait un parti pris en ce qui concerne la prégnance de la conscience morale sur la conscience de soi. On n'a guère besoin de faire le tour du *Fondement de la métaphysique des mœurs* ou celui de *Critique de la faculté de juger* pour s'en apercevoir. Cependant, une telle prise de position peut surprendre le lecteur averti de Kant. En effet, ce dernier a eu le mérite de systématiser la question de la conscience morale en déplaçant la question de la conscience de soi vers la connaissance de soi. Cette connaissance de soi est fondatrice de la morale kantienne dans le sens où elle est d'abord prise de conscience de soi en tant qu'agent libre. Et être libre ne s'acquiert pas dans la simple capacité réflexive de l'unité numérique d'une conscience cogitant, mais plutôt dans la réalisation de soi qui est la compréhension de soi-même comme source de la liberté, se donnant à la fois l'injonction morale et l'obligation de la suivre, appartenant donc au monde de la causalité mais aussi en même temps en rupture avec lui. Kant soutient ainsi que la conscience morale est la faculté de juger morale qui se juge elle-même parce que dans le *cogito*, « je n'ai aucune connaissance de moi tel que je suis, mais je me connais seulement tel que je m'apparais moi-même, la conscience de soi-même n'est donc pas encore, s'il en faut une connaissance de soi-même. »⁶¹⁸. L'enjeu kantien est de montrer un certain degré d'abstraction de la conscience dans la saisie d'elle-même qui sépare la connaissance de soi de

⁶¹⁷ Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 193.

⁶¹⁸ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 135-136

la simple *cogitatio*. C'est pourquoi d'après lui, que la *cogitatio* n'aboutit pas forcément à la connaissance de soi comme source de l'injonction morale à laquelle l'homme obéit. Le « Je pense » n'exprime que l'acte qui détermine mon existence, or cette existence est déjà donnée, mais pas la manière dont je dois la déterminer en posant en moi la diversité qui lui appartient. Je ne me représente que la spontanéité de ma pensée qui apparaît ici comme l'existence d'un phénomène. Il y a donc une réflexivité⁶¹⁹ dans la loi morale, qui n'est autre qu'une réflexivité seconde de la réflexivité première à la genèse du *cogitatio*, dont la liberté paraît le fondement.

Avec Kant donc, la raison pratique, liée au domaine de l'action, semble distinguer la question de la conscience morale de celle de la conscience de soi théorique. Mais à bien analyser le mouvement qui s'opère, il y a une forme de circularité qui s'installe depuis le « Je pense », – la capacité de la conscience à se cerner elle-même différente de la conscience empirique individuelle – à la connaissance de soi comme agent moral libre. D'abord parce que les neurosciences non réductionnistes permettent d'envisager la réflexivité en tant que différence anthropologique, et que la raison, qu'elle soit théorique ou pratique, n'est pas moins le jugement d'un moi pensant. Il y a comme une réduction de la conscience de soi à une simple phénoménalité, une ipséité en action dont le seul mérite est l'auto-perception de ce mouvement intérieur. Or il semble qu'à partir du moment où le moi pense, il y a séparation du moi avec lui-même et avec le monde, donc réflexivité. Vicenti fera d'ailleurs remarquer en dehors de Fichte⁶²⁰ qui identifie son *cogito*, l'intuition intellectuelle, à l'impératif kantien, une certaine circularité dans la conscience morale de Kant :

⁶¹⁹ Vicenti met l'accent sur cette réflexivité de la morale qui gagne d'ailleurs en pertinence lorsqu'il conclut que : « ainsi non seulement, la conscience de soi n'est possible, comme connaissance de soi, que dans la morale, mais la morale elle-même est rendue possible par le lien entre l'obéissance à la loi et la connaissance de soi-même comme libre. Il y a une réflexivité dans la morale, celle-là même qui nous conduit de la conscience de la loi à la connaissance de soi-même comme libre, réflexivité essentielle parce que le retour sur soi, comme auteur de la loi morale, est constitutif de la valeur obligatoire de la loi pour moi. », in Luc Vicenti, *Conscience de soi et conscience morale : Rousseau, Kant, Fichte, op. cit.*, p. 7.

⁶²⁰ D'après l'auteur, « La conscience morale se confond avec la conscience du devoir en général parce qu'elle se rapporte à la certitude que le sujet a de sa propre moralité, et ce même rapport est rendu possible par la très étroite proximité de la conscience de soi et de la conscience de l'impératif moral. Fichte rapporte à plusieurs reprises l'intuition intellectuelle – son *cogito* –, à l'impératif kantien. Le § 5 de la *Grundlage* présentait déjà, à la suite de la *Recension de l'Enéside*, et donc bien avant la *Nova methodo*, l'impératif catégorique comme « postulat absolu d'un accord avec le moi pur ». C'est cet accord qui constitue la certitude première et qui deviendra, dans les exposés ultérieurs, l'intuition intellectuelle. Dans cette intuition intellectuelle, *cogito* fichtéen, je prends conscience de moi-même comme d'un vouloir, mais je ne suis jamais vouloir pur, et cette conscience de moi-même émerge ou s'opère sur fond d'opposition à la conscience commune ou la conscience du monde. Selon l'analyse fichtéenne, toute réflexion divise, la conscience de soi est toujours aussi conscience d'une séparation d'avec soi. L'impératif moral, exigence d'autonomie chez Fichte, exprime ce qu'est pour le Moi cette conscience de lui-même ou ce rapport au « Moi pur », en forgeant l'idéal d'un monde sans Non Moi, d'un monde sans opposition, d'un monde purement rationnel. Nous retrouvons alors chez Fichte la genèse kantienne de l'obligation, à partir du rapport à mon identité intelligible que Kant exprimait par son concept de

Le retour sur soi de la conscience morale « Gewissen » ne fait que répéter le retour sur soi de la conscience morale de soi « conscience de soi de la raison pratique » et qui n'est autre que la possibilité originaire de la moralité. Ainsi donc la deuxième définition kantienne de la conscience morale, comme « faculté de juger morale qui se juge elle-même », loin d'infirmer la première qui identifie la conscience morale à la sanction de la raison pratique, confirme plutôt que la conscience morale est bien conscience, réflexivité, et que cette réflexivité est constitutive de moralité⁶²¹.

On peut donc dire en définitive qu'il n'y a pas de frontière entre la conscience de soi et la conscience morale. Cette dernière apparaît en continuité avec la *Selbstbewusstsein* qui est sa condition de possibilité, et même davantage une des ses formes d'effectuations. Il faudra préciser que d'ordinaire, quand les neurosciences abordent la question de la conscience, le peu de crédit accordé à la question de la liberté par les courants réductionnistes fait que c'est moins de la réflexivité en tant que *cogitatio* qu'ils abordent la question mais plus en tant que phénoménalité⁶²² d'une intériorité agissante.

La question qui reste inachevée après ce parcours est de savoir dans la mesure où la naturalisation de la conscience fait soupçonner un naturalisme éthique ou mieux une éthique évolutionniste, quel impact les neurosciences pourraient avoir d'un point de vue synoptique sur la morale, l'éthique, et quelle lisibilité peut-on accorder à l'éthique jonassienne aujourd'hui ?

6.5 Neurosciences et éthique : quelles contributions ?

Avons-nous besoin de mieux connaître notre cerveau pour mieux nous conduire⁶²³ ?

Le présent ne porte pas en lui la semence d'un futur fixement programmé, et il n'y a pas non plus de

personnalité. Chez Fichte aussi, l'obligation se fonde dans l'impératif d'un rapport à soi, compris comme un rapport du Moi fini au Moi pur, c'est cette exigence qui définit la raison pratique dès la *Recension de l'Enésidème*, texte immédiatement antérieur au premier exposé de la Doctrine de la science (1794). Cf. Luc Vicenti, *Conscience de soi et conscience morale : Rousseau, Kant, Fichte*, op. cit., p. 8-9.

⁶²¹ Luc Vicenti, *Conscience de soi et conscience morale : Rousseau, Kant, Fichte*, op. cit., p. 8.

⁶²² La position souvent réductionniste des neurosciences traditionnelles n'explique pas cette prise de position de manière exhaustive. Il semble que la conscience en tant que phénomène ne pourrait se concevoir sans son unité *socio-morphogénique*. En tout cas chez Edelman, on remarquera sa critique à l'encontre de la bijection du moi entre la *Vernunft* – la raison ou pensée pure chez Hannah Arendt, et le *Verstand* – la compréhension qui est directement liée aux processus cognitifs de la perception, des sentiments, et à d'autres du même type. De l'avis du scientifique, « du fait que les pensées sont suscitées par d'autres pensées, par des images, et par un objectif mentalement conçu, nous avons l'impression qu'il existe un domaine de *Vernunft* – un lieu où le penseur (dans un état d'absorption profonde) ne se trouve nulle part et où le temps n'existe pas. De là au platonisme et à l'essentialisme, tous deux scientifiquement intenables, il n'y a qu'un pas ». Cf. Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 268-269.

⁶²³ Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, op. cit., p. 223.

programme dans nos têtes. Les théories physiques modernes et les découvertes des neurosciences excluent non seulement les modèles mécanistes du monde, mais aussi les modèles mécanistes du cerveau⁶²⁴.

Existe-t-il donc en dernier ressort quelque lien entre les neurosciences et l'éthique, et plus précisément, les neurosciences peuvent-elles contribuer à l'avancement des débats éthiques ? Il ressort après analyse qu'il existe une continuité entre la valeur biologique et la norme sociale, mais que ce lien de continuité ne justifie aucun diktat éthique du matériau biologique comme l'atteste Edelman. Toute construction éthique est donc en dernier ressort, le fait d'un agent moral qui choisit ses propres postulats par le fait de sa liberté. Et cette liberté, comme on le sait, peut bien aller à l'encontre d'elle-même, c'est-à-dire aboutir au suicide chez un homme par pur choix moral. Cette possibilité qu'a l'homme de se détourner radicalement des déterminations qui sont constitutives de sa réalité fondamentale, son corps et son esprit à la genèse de sa personne, bref son libre-arbitre conduit à se poser la question d'une réelle importance de l'étude du cerveau et de sa connaissance dans le débat éthique, vu le discours de plus en plus prégnant des neurosciences dans ce domaine de recherche. Cette interrogation rejoint d'ailleurs une question presque laconique de Ricœur, qui demandait au neuroscientifique Changeux, de savoir si la vie bonne ou le « Bien » a vraiment besoin du procès phylogénétique de notre cerveau pour avoir valeur d'obligation, bref, est-ce que l'éthique ne pourrait pas fondamentalement se passer de la connaissance intime du système nerveux ?

Cette question apparemment banale a une vive résonnance quand on considère tout le débat éthique depuis les présocratiques jusqu'à l'époque contemporaine en passant par Kant, et la sociologie des sciences. C'est pourquoi on peut se demander : comment les neurosciences traditionnelles, qui pensent l'homme essentiellement déterminé par sa structure cérébrale ou sa biochimie, pourraient-elles s'avancer sur le terrain éthique qui pense la liberté humaine, surtout s'il est avéré que la rationalité scientifique qui est leur matrice de production de connaissance ne peut être considérée comme le lieu d'un rapport global au savoir ? Et même s'il s'agit des neurosciences non-réductionnistes à l'image de celles d'Edelman, la question de la liberté sollicite un autre niveau de discours qui, même s'il rencontre par endroit les sciences, n'est pas *a priori* le même. Cette interrogation semble focaliser l'attention sur les limites des sciences en général, et des neurosciences en particulier, sinon les limites de la

⁶²⁴ Geral M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 266.

raison théorique, pour ne pas dire autrement, la vivification de cette vision kantienne et pourquoi pas humienne sur les limites de la raison théorique et la nécessité de la raison pratique elle-même. Il ne s'agit pas ici de ramener le débat à la distinction kantienne du monde nouménal - celui des choses en soi- et le monde phénoménal, mais plutôt de mettre l'accent sur les limites de la subjectivité transcendantale telle que la définit Kant dans la *Critique de la raison pure*. Il s'agit du fait que la structure de l'entendement humain conditionnée par les données de la sensibilité se trouve confrontée à un seuil dans la connaissance intime des choses. Et Kant ne fait d'ailleurs pas cavalier seul. Dans la pensée philosophique, d'abord les Sceptiques⁶²⁵ dans l'Antiquité ont douté de la possibilité d'accès de la raison humaine à la vérité, puis Kant de façon décisive dans la pensée moderne et à sa suite les maîtres du soupçon que sont Nietzsche, Marx et Freud ont fait prévaloir le doute, sinon l'impossibilité de la rationalité scientifique comme le lieu d'un rapport global au savoir. Malgré les domaines de compétences plurielles sollicitées dans l'approche des neurosciences, champ pluridisciplinaire par excellence, nous ne sommes pas encore sortis des limites de cette raison théorique et nous ne risquons pas de le faire. En outre, la question de la liberté est reliée à la question des sciences humaines dont la méthode et les critères de validité sont différentes. Et en général, lorsqu'il s'agit de conscience en neurosciences, tout porte à croire qu'il ne s'agit pas fondamentalement de la *Selbstbewusstsein*, pas le *Gewissen* en tout cas, mais plutôt de l'intériorité constitutive du vivant ou la simple conscience psychologique, alors qu'en parlant de l'éthique, il en va de la conscience morale. L'apport des neurosciences dans le débat éthique semble donc *a priori* vain et stérile. Et en ce qui concerne Edelman, sa position est sans ambiguïté :

Si nous acceptons l'idée que l' « esprit » de chaque individu est réellement incarné ; que cet esprit est précieux justement *parce* qu'il est mortel et que sa créativité est imprévisible ; que nous devons rester sceptiques quant à l'étendue possible de notre savoir ; qu'il est essentiel de comprendre comment se déroule le développement psychique chez les plus jeunes ; que l'imagination et la tolérance vont de pair ; que nous sommes tous frères et sœurs, du moins au niveau des valeurs fixées par l'évolution ; que bien que les problèmes moraux soient universels, leur résolution dans chaque cas particulier, si elle est possible, doit nécessairement prendre en compte l'histoire locale – si nous acceptons toutes ces idées, quelles conséquences cela entraîne-t-il ? Peut-on définir une morale convaincante en dépit du fait que l'esprit soit mortel ⁶²⁶?

L'apport des neurosciences dans le débat éthique paraît, à en croire la position d'Edelman, vaine et stérile. Mais en poussant l'analyse dans le seul esprit de la TSGN, en l'occurrence du point de vue de la genèse somatique de l'esprit, on doit concéder une richesse en arrière fond des neurosciences dans le contexte anthropologique qui, parce qu'il s'agit de l'homme ouvre

⁶²⁵ Léonce Paquet, *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Livre de Poche, 1992.

⁶²⁶ Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 266.

la brèche vers le champ éthique. La question plusieurs fois millénaire de la philosophie : « qu'est-ce que l'homme ? », qui n'a jamais reçu une explication achevée, à défaut d'être clôturée une fois pour de bon, est renouvelée avec des réponses jusque-là inédites. Et ces trois dernières décennies, les neurosciences, par le déplacement des frontières entre nature et culture, la naturalisation de l'esprit et la perspective d'une anthropologie unitaire, ont modifié en profondeur la compréhension du phénomène humain à partir de l'étude du système nerveux. Même si cette approche, dans ce qu'elle a de fondamental – l'anthropologie unitaire – n'est pas neuve, ces théories étant en partie repérables dans le champ de la philosophie chez Spinoza, Jonas ou Merleau-Ponty, les neurosciences ont conforté ces approches en leur donnant une validité scientifique, en plus d'éclairer l'éthique d'une genèse naturelle de ce que l'homme a de plus fondamental et de spécifique : son esprit et sa culture. Il faut donc croire que la passerelle est jetée entre neurosciences et éthique, et que les deux rives sont désormais reliées, voire interactives. Une étude d'Eric Racine⁶²⁷ met en lumière le rôle décisif des neurosciences dans la construction de l'éthique en procédant à une critique des obstacles qu'on leur impute souvent, et qui serait à la source de leur évitement. Dans la liste des obstacles qui limitent l'apport des neurosciences, apparaissent le déterminisme, le réductionnisme, le paralogisme naturaliste et le dualisme sémantique. Les trois premiers points nous sont familiers. Un fondamentalisme des valeurs biologiques ne ferait que prolonger la vision déterministe que le monisme matérialiste prêtait à l'agir humain, toute possibilité de liberté étant ramenée à la causalité directe des mécanismes évolutifs prédéterminés. Le deuxième point – d'emblée lié au premier puisqu'une lecture abordant la question dans les limites d'un fondamentalisme des valeurs biologiques – renforcerait le réductionnisme qui entame la possibilité de la liberté. Le paralogisme naturaliste disputerait le royaume de la norme à l'homme empiétant essentiellement sur ce qui est à l'origine de sa spécificité : sa liberté. Quant au dualisme sémantique, qui met en relief le niveau de discours et la différence méthodologique entre sciences de la nature et sciences humaines, il renvoie à une forme d'impossibilité apparente d'associer ces niveaux de discours qui, dans le fond, « se réfèrent à deux méthodes d'investigation distinctes dans les sciences du système nerveux »⁶²⁸. Il y a du côté des neurosciences, l'anatomie, la structure, la morphologie cérébrale et les connexions synaptiques du corps objectivement connu. De l'autre côté, à un niveau subjectivement vécu, il y a les émotions, les sentiments, les actions et les pensées qui relèvent

⁶²⁷ Eric Racine, « Pourquoi et comment doit-on tenir compte des neurosciences en éthique ? Esquisse d'une approche neurophilosophique émergentiste et interdisciplinaire », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 61, n° 1, 2005, p. 77-105. Version numérique <http://id.erudit.org/iderudit/011510ar>.

⁶²⁸ Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, op. cit., p. 27.

d'un sujet et que cette science associe à son domaine alors que dans le fond comme le fait remarquer Ricœur, il y a confusion sémantique entre ce corps objectivement connu par la science et le corps vécu, le corps propre, dans le sens du rapport dialectique que l'individu entretient avec lui. Les neurosciences nous parlent du mental par exemple, alors qu'en réalité :

Au plan phénoménologique où je me tiens, le terme mental ne s'égale pas au terme immatériel, c'est-à-dire non corporel. Bien au contraire. Le mental vécu implique le corporel, mais en un sens du mot irréductible au corps objectif tel qu'il est connu des sciences de la nature. Au corps objet, s'oppose sémantiquement le corps vécu, le corps propre...⁶²⁹.

Le dualisme sémantique est donc une sorte de paralogisme qui tend à associer deux domaines du discours entre lesquels la passerelle n'est pas évidente, sinon confuse. Il y aurait donc un conflit sémantique entre deux approches, celui de la science, construit par la raison théorique et gouverné par les lois du déterminisme causal, et son pendant, construit par la raison pratique de l'éthique et gouvernée par les lois de la liberté. Mais ce clivage paraît dogmatique et ce débat entre les neurosciences et la philosophie date déjà, étant donné que la coopération reste possible. D'ailleurs, le *tertium quid* ; la troisième voie que Jonas veut opposer aux ontologies monistes matérialiste et idéaliste s'emploie à réconcilier ces deux corps. Changeux, au reproche du dualisme sémantique, faisait comprendre que le champ descriptif des sciences, du moins dans les neurosciences, reste distinct de l'expérience vécue. « Aucun neurobiologiste ne dira jamais que le langage est la région frontale postérieure de l'écorce cérébrale. Cela n'a pas de sens. On dira que le langage « met à contribution », ou mieux encore « mobilise » des domaines particuliers de notre cerveau »⁶³⁰. Loin donc de confondre les repères de la raison théorique et de la raison pratique, « le dualisme sémantique a l'intérêt de venir tempérer l'impulsion réductionniste des neurosciences »⁶³¹, comme s'en défend Eric Racine. « Il met en lumière la complexité phénoménologique du vécu et la nécessaire restriction d'optique opérée par les sciences lorsqu'elles tentent d'expliquer des phénomènes subjectifs »⁶³². Voilà les raisons pour lesquelles le dualisme sémantique, à l'instar des autres paradoxes relevés dans les neurosciences n'ont point de validité intrinsèque :

L'intérêt des neurosciences n'est pas exclusivement de fournir des informations sur tel ou tel phénomène biologique comme objet de réflexion de l'éthique, mais d'offrir des données portant sur l'être humain lui-même, sur sa propre nature éthique. Il se situe donc sur le matériau même de l'éthique, à savoir : la vie subjective, culturelle ou sociale et plus carrément sur notre conception de l'être humain en exposant ses dimensions biologiques. La nature des concepts et des raisonnements

⁶²⁹ Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, op. cit., p. 25-26.

⁶³⁰ Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, op. cit., p. 28.

⁶³¹ Eric Racine, « Pourquoi et comment doit-on tenir compte des neurosciences en éthique ? Esquisse d'une approche neurophilosophique émergentiste et interdisciplinaire », in *Laval théologique et philosophique*, op. cit., p. 85-86.

⁶³² Eric Racine, « Pourquoi et comment doit-on tenir compte des neurosciences en éthique ? Esquisse d'une approche neurophilosophique émergentiste et interdisciplinaire », in *Laval théologique et philosophique*, op. cit., p. 86.

éthiques, les déterminants des comportements sont autant de domaines où les neurosciences pourraient contribuer non pas à simplement clarifier la conception que nous avons d'un phénomène en tant qu'*objet* de l'éthique, mais de pénétrer la conception que nous avons de nous-mêmes en tant que *sujets* éthiques. Cela laisse entrevoir comment les neurosciences peuvent, contrairement à certaines critiques, contribuer à l'éthique⁶³³.

Michael Ruse apporte sa clarification dans cette collaboration entre neurosciences et éthique en insistant sur la distinction entre l'éthique normative, c'est-à-dire « les questions de philosophie morale qui s'occupent des manières de composer avec ce que l'on doit faire »⁶³⁴ et la méta-éthique « qui s'occupent des fondements, c'est-à-dire de savoir pourquoi on doit se conformer à ce que l'on doit faire »⁶³⁵, domaine de compétence auquel serait beaucoup plus enclines les neurosciences. Mais loin des clichés traditionnels, et surtout dans le domaine de l'éthique appliquée, une contribution d'une éloquence exemplaire, fruit de l'expertise d'Anne Fagot-Largeaut⁶³⁶ sur la « normativité biologique » et « la normativité sociale » explicite le lien incontournable entre la connaissance du vivant et le débat éthique. Il est question d'intrication, parce que « l'éthique inclut un élément irréductible de naturalisme, parce que ce sont les faits qui sélectionnent les normes objectivement bonnes »⁶³⁷, à compter que la nature biologique a ses exigences, ce qui fait que la cloison par laquelle on sépare l'éthique de la science pose problème dès que les sciences du vivant font partie du débat. Il n'y a donc pas les faits d'un côté sans relations explicites avec la norme qui serait complètement subjective, mais une relation intime liant les deux sphères.

Si cette collaboration reste possible, fatalement, les grandes lignes de la TSGN doivent l'avoir mise en relief d'une manière ou d'une autre, ne serait-ce qu'en s'en tenant à l'approche anthropologique qu'elle inaugure. Ce serait redondant de revenir sur la question du réalisme substantiel des valeurs qui attestent dans une certaine mesure les propos de Racine ou Fagot-Largeaut. Ce qu'il y a d'essentiel dans la TSGN, loin de la certitude d'une inscription corporelle de l'esprit ou d'une anthropologie unitaire, c'est le fondement biologique de

⁶³³ Eric Racine, « Pourquoi et comment doit-on tenir compte des neurosciences en éthique ? Esquisse d'une approche neurophilosophique émergentiste et interdisciplinaire », in *Laval théologique et philosophique*, op. cit., p. 84.

⁶³⁴ Michael Ruse, « Une défense de l'éthique évolutionniste », in Jean-Pierre Changeux, *Fondement naturel de l'éthique*, op. cit., p. 36.

⁶³⁵ Michael Ruse, « Une défense de l'éthique évolutionniste », in Jean-Pierre Changeux, *Fondement naturel de l'éthique*, op. cit., p. 36.

⁶³⁶ Voir le texte d'Anne Fagot-Largeaut, « Vers un nouveau naturalisme. Bioéthique et normalité », *Prospective et santé*, 40, 1987, p. 33-38.

⁶³⁷ Anne Fagot-Largeaut, « Normativités biologique et sociale », in Jean-Pierre Changeux, *Fondement naturel de l'éthique*, op. cit., p. 218.

l'esprit humain qui le renvoie dans la nature en lui interdisant cet acosmisme⁶³⁸ caractéristique de la philosophie de l'existence du siècle passé – acosmisme contre lequel Jonas d'ailleurs, aura toujours croisé le fer. C'est la compréhension selon laquelle nous sommes des produits de la nature, et que fondamentalement nous ne sommes pas si différents des autres animaux supérieurs comme les grands primates. Il s'avère que nous partageons avec chimpanzé non seulement plus de 99% des gènes mais aussi des aspects de la conscience du moi. Sans compter que l'esprit, qui nous rend si spécifiques est apparu il y a trois cent millions d'années⁶³⁹ seulement après un processus évolutif de plusieurs milliards d'années. Cet esprit est fragile, et son équilibre tient dans l'intégrité organique. On ne saurait rester insensible au fait que la TSGN aboutisse à la conclusion selon laquelle « toutes les maladies mentales sont dues à des modifications physiques »⁶⁴⁰, y compris « les maladies psychiatriques dont l'origine est liée à des troubles de la communication individuelle et sociale »⁶⁴¹. Beaucoup d'exemples de « défiguration spirituelle » suite à des accidents, ablations organiques, ou maladies neurovégétatives témoignent de la fragilité de l'esprit. Il suffit par exemple, selon une explication de la TSGN, de couper une boucle réentrante desservant une partie du cerveau essentielle à la reconnaissance des visages (et seulement cette partie) chez un individu conscient »⁶⁴² qu'il souffrira de prosopagnosie⁶⁴³. Loin du cadre théorique du darwinisme neuronal qui ne se limite pas à ce seul cas⁶⁴⁴, on peut citer l'exemple de Phinéas Gage⁶⁴⁵ au

⁶³⁸ Une des remarques les plus pertinentes de Jonas dans ce qu'il appelle le nihilisme postmoderne et dont l'existentialisme sartrien serait la marque est le sentiment d'étrangeté de l'homme dans une nature ou un monde qui lui est indifférent et dans lequel, comme dans le gnosticisme antique et l'analytique existentielle de Heidegger, il a l'impression d'« avoir été jeté ». Frogneux résume assez bien cette tendance quand elle fait remarquer que : « contrairement à la pensée classique, le gnosticisme et l'existentialisme instaurent un gouffre entre l'homme et un monde inhospitalier, gouffre qui rend la liberté à la fois absolue et vaine. Le rapport de l'homme à la nature est transféré à une transcendance (surnaturelle) seule capable de garantir ou d'annuler le lien, de sorte que l'immanence du rapport est perdue au profit d'une « hyper-transcendance » du Dieu gnostique ou de l'homme », in Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op.cit., p. 75.

⁶³⁹ Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op.cit., p. 90.

⁶⁴⁰ Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op.cit., p. 275.

⁶⁴¹ Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op.cit., p. 277.

⁶⁴² Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op.cit., p. 213.

⁶⁴³ La prosopagnosie est une incapacité à reconnaître des visages à la suite d'un accident vasculaire cérébral.

⁶⁴⁴ Edelman consacre tout un chapitre à l'origine physique des troubles mentaux dans son ouvrage. L'idée essentielle étant de considérer le problème de la maladie mentale sous l'angle des altérations des voies réentrantes et de la catégorisation. Il faut donc comprendre ici que l'origine physique de ces maladies ne se limite pas seulement à une altération structurelle liée à l'intégrité organique, mais aussi à une altération fonctionnelle de ces organes dans leur participation aux processus de réentrées et de catégorisations. Une des raisons pour laquelle selon lui, on ait découvert que les médicaments capables de modifier la fonction synaptique sont extrêmement utiles pour traiter les troubles mentaux. Sur ce chantier novateur, des psychiatres comme Edward Hundert et Arnold Modell sont inscrits dans le sillage du neuroscientifique.

⁶⁴⁵ Phinéas Gage, un ingénieur qui travaillait sur un chantier de construction du chemin de fer aux Etats-Unis est blessé par une explosion. Une pièce métallique lui traverse le crâne et entraîne des lésions importantes au niveau des lobes frontaux. S'il survit à l'accident, ses réactions émotionnelles sont émoussées, il semble ne plus être touché par des situations qui pourtant autrefois le bouleversaient. Il se lie d'amitié avec une série de personnes peu scrupuleuses qui exploitent sa crédulité, chose impensable avant son accident. Bref, Phinéas Gage se trouve

19^e siècle. En dernier ressort, ce qui apparaît dans l'apport anthropologique des neurosciences est bien évidemment une vulnérabilité de nous-mêmes, de ce qui fait la différence anthropologique, et qui devrait sonner le glas de la matérialisation de tous les possibles technologiques défendue par des conceptions existentialistes d'une liberté de l'homme à l'épreuve de toutes contraintes. Il devient alors difficile de ne pas jeter la passerelle entre cette prise de conscience anthropologique et une éthique jonassienne de la philosophie de la vie dont l'ultime accent est le rappel à l'homme moderne de la double vulnérabilité constitutive de son identité : la vulnérabilité de son esprit et celle de la nature, pour ne pas dire en un mot, la vulnérabilité de la vie.

6.6 Bilan

Comme on a pu s'en rendre compte, les neurosciences ne s'inscrivent pas dans le naturalisme éthique, les neurosciences non-réductionnistes à tout le moins. Et l'idée d'un fondement naturel de l'éthique défendue par un matérialiste comme Changeux, pour ne citer que ce dernier, se résumerait, de façon pressante et « inédite », à la confirmation d'une disposition éthique d'origine biologique. En dépit des finalités à l'œuvre dans le vivant, l'homme reste malgré tout un organisme dont le comportement est conditionné par l'adhésion à des fins librement choisies. Changeux dira d'ailleurs en ce qui concerne l'idée d'un fondement naturel de l'éthique, que cela signifie « tout simplement, sans référence à quoi que ce soit d'occulte, de surnaturel ou de magique, mais seulement à une nature matérielle, réalité unique et suffisante, qui n'existe et ne se comprend que par elle-même »⁶⁴⁶. Il existe dans la construction de l'éthique une part d'indétermination liée à l'histoire personnelle de chaque moi. La liberté de l'agent moral est donc une dimension incontournable. Et cette même liberté semble au final circonscrire la dimension de la réflexivité ou la *Selbstbewusstsein*, à une disposition anthropologique, dans le sens où sa genèse est liée à la conscience supérieure dont l'homme est le seul détenteur. Ce qui fait que la question de la conscience morale et la conscience de soi ne serait au final qu'une question de degré dans la réflexivité elle-même et non une différence de nature. Il n'existe donc pas de passerelles ontologiques des neurosciences à l'éthique normative. Toutefois, il faut garder à l'esprit que le modèle

fortement handicapé dans la qualité des rapports sociaux qu'il développe. C'est un exemple typique de l'abolition du jugement moral liée aux lésions des lobes frontaux. Son cas a fait l'objet d'une étude chez Damasio. Pour plus d'information voir Olivier Luminet, *Psychologie des émotions : confrontation et évitement*, Bruxelles, De Boeck Université, 2008, ou Damasio, *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995.

⁶⁴⁶ Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, op. cit., p. 289.

scientifique inspiré de la cosmologie newtonienne fait main basse sur la spécificité du vivant où des concepts comme la finalité biologique ou le réalisme substantiel des valeurs sont indissociables de la nature du vivant et exigent par cela même un changement d'optique. C'est d'ailleurs à ce niveau que se joue la contribution s'il en est, des neurosciences dans le débat éthique. L'anthropologie qu'elles inaugurent permet de mesurer non pas seulement l'ancrage somatique de l'esprit, mais sa fragilité, son apparition récente à l'échelle de l'évolution.

Il ne faut pas perdre non plus de vue, la rencontre qui s'opère entre la philosophie et les neurosciences au niveau de l'auto-indexation de la vie. La question de l'appétit de la vie pour elle-même, cet *orexis* ou *conatus*, expression de la tension de la vie à l'égard de son propre maintien reçoit un éclairage scientifique qui permet de comprendre ce qui favorise cet élan vital qui fait que la vie ne choisit pas sa propre négation, mais au contraire s'épanouit et se maintient. L'exception de la conscience de soi dans tout le règne vivant propre à la seule espèce humaine fait ressortir par la même occasion la relation entre les fins, les valeurs et la norme. Il y a une linéarité entre le *Gewissen* et la *Selbstbewusstsein*. Le premier est la condition de possibilité de l'autre. La valeur est à la TGSN ce que les fins sont à la biologie philosophique de Jonas. Au final toute question éthique ressort de la capacité de l'homme à poser les fins non-anthropocentrées au rang de valeurs ou de normes.

CHAPITRE 7. ETHIQUE ET PHILOSOPHIE DU VIVANT : LIMITES THEORIQUES ET POSSIBILITES PRATIQUES

7.1 Relire l'éthique jonassienne pour une nouvelle échéance moderne. Considérations prospectives.

Ce dernier chapitre de notre thèse est l'articulation de la pensée éthique de Jonas, nourrie des apports des neurosciences edelmaniennes en ce qui concerne la question d'un réalisme ontologique de la valeur et des fins. Il s'agit alors d'articuler l'éthique de la vie, en se basant sur la naturalisation de l'esprit et de proposer la pertinence d'une lecture qui, sans recours aux fondements métaphysiques, tire sa genèse de la vulnérabilité du vivant.

7.2 L'éthique jonassienne du futur : quelle réception après l'impasse du fondement métaphysique ?

Ainsi prémuni à la fois contre l'espoir déraisonnable et la déception inévitable, je m'avance avec une certaine allégresse sur le terrain devenu désert, prêt à y rencontrer la métaphysique déjà si souvent déclarée morte, tant il vaut mieux être guidé par elle vers une nouvelle défaite que de ne plus entendre son chant. [...]. L'éthique aussi a un fondement ontologique. Ce fondement présente plusieurs strates : il se situe d'abord pour nous dans l'être de l'homme mais au-delà, dans le fondement de l'être en général⁶⁴⁷.

Il est peut-être présomptueux de se poser la question d'une échéance moderne de l'éthique jonassienne deux décennies après la traduction du *Principe Responsabilité* dans le monde francophone, vu la critique que l'éthique jonassienne a essuyée, encore davantage si dans cette quête, la recherche d'un fondement a l'ouïe dure. Non seulement la référence à la métaphysique a fragilisé la réception de cette éthique, mais aussi l'idée d'un fondement en éthique n'a pas moins convergé à affaiblir la validité d'une pensée dont le seul objectif est de parer à la vulnérabilité de la vie. Après la critique des auteurs comme Mauron, Hottois, Baertschi, Weyembergh, Foppa, etc., l'éthique⁶⁴⁸ de Jonas, surtout sa critique de la technique,

⁶⁴⁷ Hans Jonas, « Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur », in Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., pp. 75-76.

⁶⁴⁸ Il faut dire qu'on a souvent tendance à unifier l'éthique jonassienne en une seule thématique qu'on confond à tort avec le fondement métaphysique de cette éthique, défendue tour à tour dans *Principe Responsabilité*, *Pour une éthique du futur*, et *Technik Medizin und Ethik Praxis des Prinzips Verantwortung*. Mais en réalité, l'éthique de Hans Jonas est protéiforme, couvrant divers aspects de la vie qui vont de la technique à la politique, et même à la philosophie de l'existence par la critique de la gnose et son pendant moderne l'existentialisme, se cristallisant fortement toutefois dans la critique de la civilisation technologique et la bioéthique. Tout porte à croire que la critique de cette éthique, du moins celle d'avant les années 2000, s'est focalisée sur le *Principe*

semble avoir perdu son intérêt dans une modernité qui a divorcé avec l'idée des fondements elle-même. Reposer la question de la possibilité d'une échéance moderne, ne revient donc pas à remettre au jour une éthique de la technique en mal de légitimité mais plutôt en suivant le nouveau paradigme de la biologie inauguré par les neurosciences dans le débat psychophysique, dialoguer avec une éthique jonassienne de la vie que l'éthique de la technique semble avoir oblitéré. C'est donc une tentative de lecture qui peut se justifier sous un angle à la fois scientifique et philosophique. Scientifique parce que la biologie philosophique qui participe quelque part de cette éthique rejoint la perspective edelmanienne d'une conscience naturalisée, et philosophique parce que l'herméneutique philosophique s'applique au texte de Jonas. Il est question dès lors d'expurger l'éthique jonassienne de son fondement métaphysique et de ne s'en tenir qu'aux traits recevables de sa biologie philosophique dont la TSGN à bien des égards semble prolonger l'écho.

Jonas, dans l'ouvrage de 1966, reliait déjà l'éthique à la philosophie de la vie en raison de la continuité de l'esprit par rapport à l'organisme et de l'organisme par rapport à la nature. Il était question alors d'« une éthique [...] qu'on puisse découvrir dans la nature des choses, de peur de tomber victime du subjectivisme ou d'autres formes de relativisme »⁶⁴⁹. Dit comme tel, la ressemblance avec la réception naturaliste de l'éthique que défend Changeux semble évidente, ouvrant la perspective d'une ligne de conduite où le bien présent dans la nature recommanderait à l'homme son inconditionnelle pérennité. Mais malgré la défense jonassienne des fins et des valeurs dans la nature, ce n'est pas tant la continuité de ce lien entre le désir de la norme et le biologique dont il est question, mais plutôt de l'écoute de la vie, la prise de conscience de sa vulnérabilité constitutive que va révéler pour emprunter son expression à Didier Franck⁶⁵⁰, la rencontre entre une « analytique du souci » et une « analytique de la chair » ; une double dimension du phénomène humain, expression par excellence du problème psychophysique que Jonas ne perdra jamais de vue. C'est vrai, l'analytique du souci renvoie dans le langage de Didier Franck, à l'ontologie heideggérienne du *Dasein*, et l'analytique de la chair, au ratage ou à la restriction heideggérienne de la

Responsabilité ou la réception jonassienne de l'évolutionnisme et de la technique. Depuis, l'intérêt pour une éthique de la vie chez Jonas devient prégnant. A part des ouvrages comme celui de Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, *op. cit.*, où l'accent est mis sur la thématique de la vie comme creuset paradigmatique capable de prétendre à une ligne directrice ayant guidé la pensée du philosophe, nous avons l'œuvre de Robert Theis, et tout récemment, en février 2011, le 25 et le 26, un colloque international organisé au Laboratoire de Philosophie contemporaine de Paris I (PhiCo), par Catherine Larrère et Eric Pommier sur la thématique de « l'éthique de la vie chez Hans Jonas ».

⁶⁴⁹ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 282.

⁶⁵⁰ Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Les Editions de Minuits, 1986.

question de sa spatialité telle que le pense son critique en question. Mais qu'on considère la biologie philosophique de Jonas comme une « analytique de la chair », cela n'est pas surprenant d'autant plus que c'est la description phénoménologique de cette chair, sa mondanité qui est en jeu au cœur de sa biologie philosophique qui veut combler la lacune de la philosophie de la nature dans l'idéalisme allemand et celle du corps vécu dans la phénoménologie de Husserl. Mais avant ce projet, l'analytique du souci semble caractéristique de la pensée de Jonas depuis le début de son itinéraire philosophique puisque toute la réflexion sur le gnosticisme antique menée dans les débuts de sa carrière n'est pas moins l'historicité de cette analytique du souci⁶⁵¹. Que Jonas considère la parution de *Sein und Zeit* en 1927 comme « un tremblement de terre »⁶⁵² dans la philosophie du 20^e siècle, ce n'est pas sans raison. Il est inutile de s'attarder sur l'incidence de Heidegger, le père de l'analytique du souci, sur le jeune Jonas dont la thèse d'habilitation était déjà porteuse de son influence⁶⁵³. Jonas cessera⁶⁵⁴ de croire en la portée universelle de l'ontologie Heideggérienne du *Dasein* certes, mais il n'en demeure pas moins vrai que la compréhension du gnosticisme comme celle de son pendant contemporain l'existentialisme, est présentée comme une « serrure »⁶⁵⁵ que lui permet d'ouvrir la « clé », une clé qui n'est autre que l'analytique du souci de Heidegger, et qu'en plus, la compréhension de l'existentialisme elle-même, se fera par « une analyse dotée d'un point de vue en surplomb »⁶⁵⁶ du gnosticisme antique. De toute

⁶⁵¹ Il faut remarquer que la caractéristique essentielle du syndrome gnostique est une certaine tendance à la « démondanisation », *Entweltlichung*, marqué selon les époques par un sentiment acosmique ou anticosmique. Beaucoup d'auteurs s'accordent, pour ne pas dire la plupart, à reconnaître une forte influence de Heidegger sur le parcours philosophique de Jonas. En suivant des auteurs comme Nathalie Frogneux ou Olivier Depré qui ont démontré la présence des existentiels heideggériens même dans sa biologie philosophique, il ne resterait à Jonas comme originalité effective : juste la perspective de la corporéité et celle de la question éthique ; troisième thématique que Jonas reconnaissait lui-même comme participant aux grandes thématiques de sa trajectoire intellectuelle, les deux premières étant l'étude de la gnose et la biologie philosophique. Si l'impact de Heidegger est indiscutable dans sa lecture de la gnose, il faut signaler aussi le fait que la thématique de l'éthique se nourrit non pas seulement de la fragilité ontologique de la vie, mais aussi d'une critique de la technique qui n'est pas moins heideggérienne. L'originalité de Jonas se trouverait donc dans une quatrième thématique subodorée par Nathalie Frogneux qui avait remarqué chez Jonas, une inflexion pour ne pas dire une inflation langagière idéaliste qui commence dans les années quatre-vingts, que Robert Theis lui qualifie de « conjectures métaphysico-théologiques », dont les prémisses sont repérables dans certains écrits des années soixante. Cf. Robert Theis, *Hans Jonas. Habiter le monde*, Paris, Broché, 2008.

⁶⁵² Hans Jonas, *pour une éthique du futur*, op. cit., p. 31.

⁶⁵³ A Jean Greisch, Jonas a raconté comment l'exposé accidentel, brillamment présenté sur la thématique de « Le concept de la connaissance de Dieu dans l'évangile de Saint Jean », aurait conduit Bultmann à proposer sa reprise en tant que sujet de thèse avec l'aval de Heidegger. Situation qui l'aurait orienté sur les chemins de la gnose. Cf. Hans Jonas, « De la gnose au principe responsabilité », in *Esprit*, op. cit., p. 3.

⁶⁵⁴ Hans Jonas, *La religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, trad. L. Evrard, Paris, Flammarion, 1977.

⁶⁵⁵ Jonas confessa dans son étude « Gnose, existentialisme et nihilisme », se trouver « dans la situation d'un adepte qui se croirait en possession d'une clé qui ouvrirait toutes les portes : j'arrivais à cette porte particulière, j'essayais la clé et voilà qu'elle convenait à la serrure et la porte s'ouvrait toute grande », Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 218.

⁶⁵⁶ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 65.

évidence, qu'une « analytique de la chair » soit couplée à une « analytique du souci » chez Jonas, cela n'a rien de surprenant puisque de façon générale son anthropologie était construite autour de l'unité psychophysique de l'homme, l'unité entre la réalité organique (la chair), et la vie de l'esprit (le souci). Ceci explique d'ailleurs le fait que la mondanité du moi agissant, celui dont l'intentionnalité est au cœur du débat présent, n'est plus un *ego pur* ou le *Dasein* heideggérien, mais une entité incarnée, un corps vivant dont la biologie philosophique nous a montré comme le souligne Frogneux⁶⁵⁷, la déhiscence fondamentale, sa précarité⁶⁵⁸ intrinsèque et son risque⁶⁵⁹ immanent. Pour revenir au thème de la rencontre entre une analytique du souci et une analytique de la chair, cela donne à penser que la philosophie du vivant telle que Jonas la conçoit, au-delà du paradigme matérialiste moniste qui est désormais son cadre interprétatif, ne demeure donc pas moins caractérisée par deux réalités singulières et irréductibles l'une à l'autre, repérables dans leur manifestation substantielle et psychologique qui est au cœur de la vie. Il s'agit de la vie au niveau organique dans sa réalité matérielle intrinsèque, caractérisée par le métabolisme auquel renvoie l'« analytique de la chair », et sur le plan de l'affect qui n'est pas moins organique, la vie de l'esprit à laquelle renvoie l'« analytique du souci ». Or, ce qui se passe aujourd'hui au cœur des neurosciences, n'est pas tant l'intérêt pour la nature de la vie elle-même, mais l'intérêt pour l'étude de l'intentionnalité, la conscience objectivée par la science et qui se focalise un peu trop sur la structure cérébrale. Les neurosciences étudieraient donc en réalité le système nerveux dans son organisation intrinsèque pour introduire au final une lecture en relation avec l'affect, alors que la pensée de Jonas elle, au-delà de la conscience et de son organisation, met en relief la vie en tant que manifestation à l'écart de la matière morte. Son éthique s'est occupée avec plus de profondeur et d'acuité de la vie affective de l'homme dans sa situation mondaine, bref de la vie dans le monde, en relais avec la réalité organique et au-delà d'elle. Il faut souligner ici à la suite de Jean Greisch, que la démarche de Frogneux dans une présentation synoptique de l'œuvre de Jonas, qui a pour titre évocateur, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, révèle tout son sens. Ceci dans la mesure où lisant l'œuvre du philosophe avec l'intuition d'un mouvement interne ayant guidé la plurivocité des thématiques, elle a pu percevoir au-delà des clichés identitaires qui collent à la peau de l'auteur – comme un pur éthicien, un historien de la gnose, un défenseur de la liberté ou de la lutte contre le dualisme etc., – sa démarche

⁶⁵⁷ Nathalie Frogneux, « l'homme déhiscent », in *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 190-229.

⁶⁵⁸ Cette précision est de Jean Greisch dans sa préface à l'œuvre de Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. XIV.

⁶⁵⁹ Cette précision est de Jean Greisch dans sa préface à l'œuvre de Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. XIV.

originaire et finale comme celle du souci de la vie dans le monde, une vie ; expression par excellence de la liberté, mais marquée à sa genèse par une fragilité ontologique qui la menace.

L'éthique jonassienne est donc avant et après tout, une éthique de la vie, sinon une éthique de l'être sous la forme d'une liberté déhiscente. Pour mesurer le bien-fondé d'une telle position, il suffit de s'intéresser au cheminement intérieur de sa pensée, si disparate et sans lien qu'elle en ait l'air, pour découvrir que la pensée de Hans Jonas est celle de la vulnérabilité de la vie sous toutes ses coutures, du moins les plus essentielles ; depuis sa genèse cosmologique à la vie organique, et à son asymptote qui est la vie de l'esprit chez l'homme, et son devenir. Il y a comme un fil conducteur dans les œuvres majeures de Jonas qui met en lumière la question de la vie et du vivant sous le signe univoque de la vulnérabilité, une faiblesse ontologique qui serait la marque intime de cette dernière. Cette vulnérabilité est aussi l'expression de la vie en tant que possibilité, « existence en tant que demande »⁶⁶⁰, dans le sens où son être en tant que possibilité est toujours sous la menace de son contraire, le néant, qui finit par l'engloutir. Dans le métabolisme, la vie organique en se dissociant de la matière morte inaugurerait déjà un niveau de précarité inexistant dans le monde inanimé. La spécificité du vivant apparaît en même temps comme sa faiblesse. Au niveau humain où aboutit une liberté plus grande et plus radicale par rapport à tout le reste du vivant, cette liberté apparaît en même temps comme une mise à l'écart, entraînant dans un mouvement inverse sa propre négation. Cette prise de distance se transforme assez vite en un gouffre, ce qui est d'ailleurs le cas du syndrome gnostique, où l'homme se sent « avoir été jeté » dans le monde, donc étranger dans un monde, dont il fait pourtant partie intégrante. Frogneux fait remarquer que cette liberté pourrait refuser tout objet extérieur et se prendre elle-même pour objet⁶⁶¹. De toute évidence, la vulnérabilité de la vie traverse toute l'œuvre de Jonas. La vie apparaît tel un météore dont la vive luminosité, si elle éclaire le ciel, cache en même temps à la fois sa brièveté et sa précarité. Au-delà des maux contemporains avec lesquels Jonas croise le fer, le dualisme, le nihilisme et le relativisme moral, cette vulnérabilité semble être l'élément fondamental qui vient circonscrire le champ de son éthique. C'est sa défense qui semble avoir orienté l'heuristique de la peur, l'éthique théorique et sa praxis éthique dans *Technik Medizin und Ethik*. C'est cette même vulnérabilité qui caractérise sa biologie philosophique et de façon plus manifeste les débuts de l'histoire de la vie avec sa cosmogonie dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*, jusqu'à l'avènement de l'homme et son pouvoir destructeur sur la nature

⁶⁶⁰ Danielle Lories, Olivier Depré, *Vie et liberté*, op. cit., p. 155.

⁶⁶¹ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 208.

dans *Principe Responsabilité*. Qu'on puisse douter de cette réception de l'œuvre de Jonas, cela ressemble plus à une optique de lecture des thématiques essentielles sans liens entre elles. Les questions bioéthiques interdisent d'en douter, l'étude de la gnose aussi. Et même dans le *Principe Responsabilité* qui a essuyé les critiques les plus acerbes, il est question de cette vulnérabilité qui malheureusement se nourrit et s'agrandit par la transformation technologique de l'agir humain, encerclant dans une constriction toujours plus pressante non plus seulement la nature, mais l'homme lui-même. Voilà donc la perspective d'une herméneutique possible de l'éthique jonassienne après le rejet de son fondement métaphysique. Il nous appartient désormais d'en démontrer le cheminement au travers de l'édifice jonassien.

7.3 L'herméneutique de l'être et de la vulnérabilité chez Jonas : la double faiblesse ontologique du vivant

Il est vrai, l'essentiel du *Principe responsabilité*, même s'il inaugure un sens de la responsabilité transgénérationnelle, s'il éveille notre attention sur les limites des traditions morales anciennes – la vanité du rêve baconien poussé à l'excès et son impact sur l'homme et la nature, ou encore la faiblesse ontologique de l'être – les solutions que Jonas propose semblent à leur tour en exil de l'économie psychologique de l'homme moderne. Le coup d'arrêt souhaité à une entreprise technoscientifique dont la critique est transie d'un cri d'angoisse apocalyptique et fait l'impasse sur la dynamique,⁶⁶² sciences de l'innovation et société, l'heuristique de la peur et le rôle dévolu à la politique pour anticiper le pire semblent correspondre à une autre époque. En même temps, hormis les solutions inadaptées, une métaphysique de la nature et une réception trop étroite de la technique, il y a matière à penser en ce qui concerne l'esprit du *Principe responsabilité* et de la question éthique, sinon de l'œuvre de Jonas. Les grands axes que sont : la question de la transformation de l'agir humain rendue possible par un pouvoir technologique échappant au contrôle de l'homme et qui rend obsolètes les morales traditionnelles, la réalité manifeste d'un pouvoir qui a transformé notre environnement, aboli la frontière entre le naturel et l'artificiel et qui risque de s'appliquer à

⁶⁶² La critique de la technique représente un large spectre de réception qu'on peut subsumer en trois parties essentielles. La première, les contempteurs de la technique qui voit en elle le lieu-dit d'une menace inévitable, point de vue partagée par des auteurs comme Ellul, Jonas, Spengler, Heidegger ; la seconde, les incondtionnelles de la technique qui tendent vers la matérialisation de tous les possibles dont Hottos paraît u des plus grands défenseurs dans le monde francophone ; et la troisième tendance qui associe au pouvoir sans cesse grandissant des techniques sur la culture, un dialogue entre science éthique et société. Cette troisième tendance réunit de plus en plus un nombre croissant d'auteurs au rang desquels on peut compter Michel Callons, Ulrich Beck, Hugo T. Engelhardt, etc.

l'homme, l'exigence d'anticiper la menace qui implique des choix politiques etc., n'est pas un scénario de science-fiction. Ils sont l'expression d'une transgression des barrières ou de l'ordre naturel dont la conséquence risque d'être fatale pour l'homme. La première décennie du troisième millénaire a pu mesurer d'ailleurs l'ampleur de cette position inédite de l'homme dans la nature, sauf qu'on opposerait de bon droit au catastrophisme, la critique selon laquelle les solutions envisagées sont en amont de la vision jonassienne. Au lieu de mettre un frein au règne technologique et d'introduire politiquement un vote de défiance vis-à-vis de la démocratie, c'est plutôt par la politique démocratique et la technique que la civilisation technologique tente de soigner ses plaies. Toutefois, on ne saurait occulter le fait que les grands axes de cet ouvrage ont le mérite de mettre en branle au-delà des critiques qui lui ont été adressées, un trait caractéristique de l'utopisme contemporain. L'œuvre de 1979 est un cri d'alarme contre l'artificialisme, une utopie contemporaine portée à son paroxysme par *Le Principe espérance* d'Ernst Bloch, et qui selon l'explication consacrée par Weyembergh, est « la croyance au pouvoir démiurgique, prométhéen de l'homme »⁶⁶³. C'est l'idée selon laquelle :

L'être humain serait en mesure, quitte à rechercher, développer et appliquer certaines méthodes, de transformer la nature, le donné, il serait capable de défaire le tissu de la réalité, de le réduire à ses composantes dernières et de le recomposer selon ses plans et ses désirs. Il pourrait donc, pour utiliser une expression de Camus, *corriger la création*⁶⁶⁴.

Si cette utopie participe de l'essor de la science physique dès le 17^e siècle à partir du déterminisme causal, de la victoire du matérialisme et de la maîtrise relative de l'homme sur le monde depuis lors, il a été démontré depuis lors, une révolution dans la pensée mécaniste qui récuse l'intuition d'un pouvoir démiurgique qui ne sera jamais l'apanage de l'homme. Au contraire, l'artificialisme peut se retourner contre l'homme comme en témoigne entre autres le spectre de la crise climatique qui mobilise depuis le début de ce siècle la communauté internationale. Or un des traits fondamentaux du fameux *Principe Responsabilité* est l'exigence de la pérennité de l'humanité. « Jamais l'existence ou l'essence de l'homme dans son intégralité ne doivent être mises en jeu dans les paris de l'agir »⁶⁶⁵, ou bien, « l'existence de l'homme a toujours la priorité, peu importe qu'il la mérite au vu de ce qui a été fait jusqu'ici et au vu de sa continuation probable : c'est la *possibilité*, comportant sa propre

⁶⁶³ Maurice Weyembergh, *Entre politique et technique. Aspect de l'utopisme contemporain*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, « Pour Demain », 1991, p. 10.

⁶⁶⁴ Maurice Weyembergh, *Entre politique et technique. Aspect de l'utopisme contemporain*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, « Pour Demain », 1991, p. 10.

⁶⁶⁵ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 62.

exigence, toujours transcendante, qui doit être maintenue ouverte par l'existence »⁶⁶⁶. Que le passage de l'être au devoir-être semble dans ce cas ne pouvoir faire se passer de cette exigence transcendante, n'est pas la véritable question. Le vrai problème est la vulnérabilité de l'homme, dont l'essence même peut s'effacer à partir de son propre agir. Surtout si l'humanité dépend de la survie de la nature, ce qui revient à considérer que la vulnérabilité dont il est question s'étend à la nature et à l'homme lui-même, autrement donc à la vie, et c'est là que l'intérêt éthique devient croissant.

Ce qu'on oublie souvent dans la réception de l'éthique jonassienne est que le risque de disparition ou de corruption de la nature, la peur d'une extinction de la vie, n'est pas seulement le fait possible de l'agir humain, mais déjà à la base une disposition intrinsèque de la nature elle-même, cette vulnérabilité ontologique qui s'applique aussi au vivant. C'est la nature de l'être qui par essence est problématique. Comme le remarque si bien Anne Fagot-Largeaut :

Cette nature vivante mise par nous en péril de perdre son essence ou son existence n'est pas devenue fragile par un accident de l'histoire du monde occidental. Elle est fragile ontologiquement. L'organisme vivant est, depuis les formes de vie les plus humbles, cet être acculé à une perpétuelle « fuite en avant » pour maintenir son identité (sa structure) au travers d'un échange de matière avec le milieu extérieur. Son existence est son « souci », être pour lui est « moins un état qu'une possibilité renouvelée », c'est une « transcendance à soi »⁶⁶⁷.

Que l'on précise que *Le Phénomène de la vie* est l'écho de cette vulnérabilité ontologique est un truisme. Cette faiblesse de la nature a malheureusement son pendant dans l'agir humain qui, s'il est le fait d'une puissance causale sur les choses et la nature, se trouve en ce qui concerne la volonté humaine engourdie dans une faiblesse volitive, une faiblesse qui, on le verra, est elle aussi ontologique. Si la vie se révèle dès sa genèse sous le signe de la déhiscence, au bord de l'abîme, et que l'agir se révèle engourdi dans une faiblesse immanente, il apparaît que cette vie est caractérisée par une double faiblesse ontologique qui entame sa propre possibilité dans l'être et dans la durée. Que Jonas recommande comme premier principe de ses impératifs catégoriques, « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »⁶⁶⁸ revêt un sens plus profond.

⁶⁶⁶ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 142.

⁶⁶⁷ Anne Fagot-Largeaut, « Normativités biologique et sociale », in Jean-Pierre Changeux, *Fondements naturels de l'éthique*, op. cit., p. 205.

⁶⁶⁸ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 30.

C'est donc fort de la vulnérabilité de la vie, au niveau organique tant qu'au niveau de l'affect, qu'il faut comprendre le projet éthique du philosophe. L'œuvre de 1966 et plus tard, une partie du *Principe responsabilité* qui cristallisent l'analytique de la chair, et l'étude gnostique qui cristallise l'analytique du souci, passeraient donc pour le testament de cette faiblesse ontologique du vivant. Mais c'est méconnaître qu'il existe un texte inconnu du public et des lecteurs de Jonas, qui précède de deux ans, *Le phénomène de la vie*. Un texte qui se traduit comme la description intime, l'inventaire phénoménologique de l'exercice de la volonté dans la vie intentionnelle, un exercice toujours renouvelé qui manque toujours son but fixé malgré la pureté intentionnelle de l'acte moral. Il s'agit de « l'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul »⁶⁶⁹, paru en 1964 à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de son maître et ami, Rudolf Bultmann. Ce texte, qui de l'avis de l'auteur, constitue « l'analyse avec la plus longue incubation jamais publiée »⁶⁷⁰ est la marque la plus manifeste de la faiblesse ontologique du vivant en ce qui concerne l'aspect le plus fondamental de la vie de l'esprit, l'exercice de la volonté. Si l'analytique de la chair nous a accoutumés à la vulnérabilité organique marquée par la déhiscence, il faut donc interroger ce texte pour découvrir comment se profile donc cette vulnérabilité de la vie volitive qui demande cette attention éthique. Que dit donc ce texte ?

7.4 L'abîme de la volonté : ontologie et historicité

7.4.1 L'abîme ontologique de la volonté

L'abîme de la volonté est une méditation philosophique qui met en relief l'insuffisance de la volonté, sa contradiction interne et son auto-trahison dans sa propre tension vers l'accomplissement du bien. C'est l'analyse phénoménologique de la conscience dans son procès volitif, ou pour reprendre Jonas, « une analyse structurale de ce mode d'être humain dans lequel le « péché originel » exprimé par St Paul et St Augustin est inévitablement

⁶⁶⁹ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », traduction inédite de Nathalie Frogneux de la traduction et de la révision du texte allemand paru dans *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag* (hrsg. V. E. Dinkler), Tübingen, 1964. Une version anglaise de ce texte existe également et fut d'abord publiée sous le titre « Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans », in *The Future of Our Religious Past : Essays in Honour of Rudolf Bultmann* (ed. James M. Robinson), New York – Londres, Harper & Row – S. C. M. Press, 1971.

⁶⁷⁰ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », traduction inédite de Nathalie Frogneux de la traduction et de la révision du texte allemand paru dans *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag* (hrsg. V. E. Dinkler), Tübingen, 1964. Une version anglaise de ce texte existe également et fut d'abord publiée sous le titre « Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans », in *The Future of Our Religious Past : Essays in Honour of Rudolf Bultmann* (ed. James M. Robinson), New York – Londres, Harper & Row – S. C. M. Press, 1971, p. 3, note de bas de page.

commis et constamment renouvelé »⁶⁷¹. On n'a pas besoin de proclamer sa foi chrétienne pour comprendre la problématique du péché originel, expression théologique augustinienne de la chute de l'homme et de la perspective sotériologique qui l'accompagne dans l'eschatologie chrétienne. Il est question d'une impuissance de la volonté humaine à atteindre par son effort personnel le salut sans le concours de la grâce divine. Mais qu'on ne s'y méprenne pas, l'intérêt de Jonas à dialoguer avec cet aspect de l'anthropologie philosophique chrétienne ou simplement l'emprunt d'un champ lexical théologique ne conduit pas à une connivence théorique entre sa pensée et la théologie, encore moins, à une herméneutique biblique. C'est tout simplement, en dépit d'une référence au contexte biblique, la démonstration de l'inconditionnel abîme de la volonté. Autrement, le fait par lequel, parce que la liberté naît toujours d'une auto-objectivation du moi qui laisse ce dernier coupé de la totalité de l'être et le pose comme un objet à soi-même, une fois encore l'expression de la déhiscence ou de la rupture avec le monde, « la tentative de sainteté de la volonté se condamne elle-même à une volonté impie »⁶⁷² incapable d'atteindre un but sans cesse toujours renouvelé. Que faut-il entendre par là ?

La réflexion philosophique a pour point de départ l'antinomie de la volonté ou l'ambigüité de la volonté confrontée au libre arbitre dont fait état l'épître de Paul aux Romains⁶⁷³. En résumé, il s'agit de la volonté confrontée à la tentation du mal et tourmentée par le désir de la commission de l'interdit depuis que la parole révélée soumet l'homme déchu en attente de l'état de grâce à l'hétéronomie de la loi. Dans le texte d'origine biblique, paraît alors un étrange paradoxe basé sur la connaissance de la loi. Cette connaissance, au lieu de rapprocher le pécheur de la voie du salut, l'en éloigne davantage que dans son état antérieur où la loi lui était inconnue, en utilisant subrepticement contre lui la séduction de l'interdit. « Ah ! Je vivais jadis sans la loi ; mais quand le précepte est apparu, le péché a pris vie tandis que moi je suis mort, et il s'est trouvé que le précepte fait pour la vie me conduisit à la mort. Car le péché saisit l'occasion et, utilisant le précepte me séduisit et par son moyen me tua »⁶⁷⁴. Ou encore « vraiment ce que je fais je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais »⁶⁷⁵, « je sais que nul bien n'habite en moi, je veux dire dans ma chair ; en effet,

⁶⁷¹ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p. 3.

⁶⁷² Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p. 9.

⁶⁷³ Rom 7, 7-25.

⁶⁷⁴ Rom 7, 9-11.

⁶⁷⁵ Rom 7, 15.

vouloir le bien est à ma portée, mais non l'accomplir »⁶⁷⁶ ; une antinomie de la volonté tellement ressentie à tel point qu'elle donne lieu à un dualisme anthropologique où la raison et la chair s'opposent : « c'est donc bien moi qui par la raison sert une loi de Dieu et par la chair une loi du péché »⁶⁷⁷. L'intention n'est pas de proposer une exégèse de ce texte, mais de montrer à l'instar de Jonas que l'intérêt motivé par son choix vient du fait que la position paulinienne met en situation non pas l'expérience intime d'un croyant en quête de salut, mais essentiellement l'ontologie fondamentale de l'être de l'homme. Il s'agit donc de l'archétype du moi humain dans l'exercice de sa liberté non pas d'un point de vue culturel ou subjectif, mais d'un point de vue anthropologique sinon ontologique, et qu'elle met en exergue « le sort auto-déclaré d'une liberté livrée à elle-même »⁶⁷⁸ qui est la position du moi dans l'acte volitif de la liberté.

Jonas participe donc d'emblée à la lisibilité d'une volonté toujours décadente, engagée dans l'assomption d'un idéal du bien jamais atteint. Ici déjà, se précise le sort malheureux de la vie en rupture avec la matière morte qui ne lui garantit plus la durée presque éternelle de la matière, tant sur le plan organique que sur le plan de l'affect où le moi ne peut s'objectiver sans rentrer en opposition avec le monde et vaciller quelle que soit la volition de l'accomplissement de sa tâche. Mais cette dialectique de l'insuffisance de la volonté qui n'est pas moins le signe d'une certaine impuissance n'est pas un acte intentionnel, c'est-à-dire un but poursuivi par le sujet en acte dont la finalité serait cette insuffisance. Elle est plutôt le fait de la liberté elle-même, son impuissance fondamentale qui lui est connaturelle. Jonas explique ce handicap par le fait que « l'homme est cet être qui non seulement se rapporte au monde par des actes « intentionnels » (*cogitationes*), mais qui, ce faisant, connaît aussi ses actes et se connaît lui-même en tant qu'il les accomplit »⁶⁷⁹. Penser est donc aussi en même temps un (*cogito me cogitare*), un « je pense que je pense », un être essentiellement et constitutivement rapporté à soi-même, qui ne se constitue en un je que par ce rapport à soi. « Cette caractéristique très formelle de la « conscience » comme étant toujours conscience de soi, sa réflexivité essentielle fournit la condition tant de la possibilité de la liberté humaine que de la

⁶⁷⁶ Rom 7, 18.

⁶⁷⁷ Rom 7, 24.

⁶⁷⁸ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p. 3.

⁶⁷⁹ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p. 4.

nécessité corrélative de son auto-frustration »⁶⁸⁰, car toutes deux se nourrissent de la même racine dans le même acte de réalisation, à la différence que c'est plutôt au sein de la volonté que s'accomplit le processus pertinent pour la liberté.

Ce que Jonas veut signifier ici est le fait que ce n'est pas dans l'activité représentationnelle de la conscience, - la conscience dans le mouvement de la simple saisie d'elle-même - que se trouve la liberté, mais dans la volonté du soi en tension vers un choix ou un but, donc pas seulement du fait que ce vouloir dise je veux, mais essentiellement « je veux vouloir ceci » (*vollo me velle*), qu'il se pose en retrait d'une volition dont il serait lui-même le décideur et l'exécutant. La volonté est à la fois donc position volontaire et affirmation d'elle-même, pour ne pas dire son propre procès. Elle est à priori toujours-là sous-jacente à tout acte singulier de l'âme, rendant possible des choses comme le « vouloir » aussi bien que son contraire la négation d'un vouloir. En effet, la décision originelle de la volonté est elle-même la condition de possibilité d'un tel état, qu'il soit d'indifférence ou son contraire. Comme le fait remarquer Jonas :

La volonté qui prend cette décision permanente, ou plus exactement qui existe comme prise de décision, n'est donc rien d'autre que le mode d'être fondamental du *Dasein* en général, et le mot signifie simplement le fait structurel que l'être du *Dasein* est tel que, en chacune de ses occurrences, il est concerné par une chose ou l'autre, et que le souci ultime au sein de toutes ces variables est son propre être, en tant que tâche suprême de cet être lui-même. En bref, la « volonté » signifie ce que Heidegger explique sous le terme de « souci ». L'expression être une question pour soi-même circonscrit ce que nous entendons ici par la réflexion de la volonté⁶⁸¹.

Pareille activité de la volonté est donc originaire, sinon à la base de la réalité constitutive du soi. Ce processus donne lieu en même temps à la genèse de la personne morale qui se maintient en tant que synthèse, à chaque fois à l'œuvre, mais continuellement intégrée de l'auto-identification morale de l'ego, et c'est uniquement à travers cette autoconstitution dans la réflexion de l'intérêt que peut être un sujet capable d'une responsabilité.

La question se pose alors de savoir, poursuit Jonas, comment ce procès de la volonté à l'œuvre et la genèse du soi ou du sujet moral, rend compte également du nécessaire échec de la liberté, de son inévitable prise au piège d'elle-même ? Il n'a rien à priori qui semble empêcher la réalisation de ce vouloir ou de la volonté d'un vouloir. Pourtant, la force et la clarté de l'analyse jonassienne montrent que les choses ne sont pas aussi simples. « La

⁶⁸⁰ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p. 4.

⁶⁸¹ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p.5.

réflexion (volitive) de la volonté est le site de la liberté : la sphère de la volonté en général est aussi celle de la non-liberté »⁶⁸² et doit semble-t-il contenir selon l'auteur, un mode de réflexion inévitable au sein duquel la négation de la volonté est générée pour que la thèse chrétienne-paulinienne de l'insuffisance ne soit pas une pure diffamation de l'homme tel qu'envisagé par Nietzsche. La réponse dans l'analyse jonassienne se trouve dans l'auto-objectivation du soi. Le *cogito me cogitare* ou la pure conscience représentationnelle est comme impuissante pour la réflexivité de la volonté. Ce n'est donc qu'en objectivant le monde et en se désolidarisant de lui, en rentrant en déhiscence en tant que sujet que la liberté peut se créer pour elle-même un espace possible. La liberté tire donc sa genèse par un acte de scission originaire, un retrait singulier à partir d'un état originel donné. Or la même objectivation qui distingue l'homme du reste du monde, s'étend nécessairement et corrélativement à lui, et il devient pour lui-même aussi un vis-à-vis. « Par l'objectivation, il sort d'une unité « originaire » avec la totalité de l'être (l'« innocence » de la créature) et ouvre une distance essentielle qui est désormais interposée entre lui et tout ce qui est »⁶⁸³. Ce faisant, l'ego, à part l'univers objectivé, se trouve confronté dans ce clivage à lui-même comme à quelqu'un dont il peut dire « je », et il doit le dire car une fois que l'isolement est survenu, il doit se maintenir dans cette séparation pour le meilleur et pour le pire. Il faut dès lors constater avec Jonas que :

Le *volo me velle* a en lui-même la possibilité essentielle de se transformer en un *cogito me velle* (cogito étant pris ici dans le sens spécifique d'une pensée d'objet). Dans cette transformation, la liberté est dépossédée d'elle-même : au lieu de vivre au sein de l'exécution de l'action qu'elle s'est choisie, elle la considère de l'extérieur comme son propre observateur et est ainsi déjà devenue étrangère à elle-même – dans le fond, elle a renoncé à elle-même et s'est trahie⁶⁸⁴.

Il est fort intéressant de remarquer que, dans l'explication d'une liberté se créant elle-même par ségrégation avec l'être puis s'inhibant elle-même ensuite, Jonas anticipe déjà avec éloquence la problématique de la fragilité sous le mode d'une double déhiscence. D'abord, par un retrait originaire de l'organique par rapport au monde inanimé, où le vivant se maintient dans l'être par un échange constant de la matière avec le milieu et dans le procès de l'auto-objectivation de la volonté où la volonté apparaît à soi-même comme un autre. Et cette mise à l'écart ontologique et auto-affectif rend vulnérable l'être ou l'étant ainsi créé même si cette nouveauté peut se prévaloir dans l'œuvre de Jonas comme quelque chose de décisif,

⁶⁸² Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p. 6.

⁶⁸³ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p. 6.

⁶⁸⁴ 68Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p. 7.

quelque chose de radical à l'exemple de la volonté ou de la vie. Cette ontogenèse de la liberté, qui est aussi celle de la vie et de la volonté, cette déhiscence pour reprendre l'expression de Frogneux, sera dans le texte de 1968 à l'origine du *tsimtsoum* par le retrait divin à l'intérieur de soi où il crée un monde dans lequel il devra être maintenu sous la garde problématique de l'homme pour le meilleur et pour le pire. Elle est le point de départ, la genèse de la vie et de sa qualité dans l'ouvrage de 1966, elle est aussi au cœur du *Principe Responsabilité* et de sa praxis bioéthique. Ce qui est prépondérant à ce niveau de compréhension de l'herméneutique de la vulnérabilité, c'est que l'insuffisance de la volonté dans le problème du libre arbitre, son auto-frustration, n'est pas une disposition servile de l'humain originairement enclin au mal. Ce n'est pas non plus l'homme à l'état de nature chez Hobbes ou sa disposition servile au mal présent chez certains exégètes chrétiens, Pères de l'Église, à l'instar d'Augustin d'Hippone, qui ont traduit dans le chef de l'homme une culpabilité ontologique. C'est plutôt une forme de dualité consubstantielle à la liberté du fait de sa genèse liée à l'auto-objectivation. Elle ne peut advenir à elle-même sans cette mise à distance et ce retrait, condition de possibilité de la conscience réflexive est aussi le lieu de sa propre étrangeté. C'est d'ailleurs assez précis dans l'analyse de l'auteur qui mentionne sans ambages que l'altération inévitablement auto-générée d'un *volo me velle* en un *cogito me velle* peut être conçu comme le piège de la loi qui, du fait qu'elle conduit à l'auto-conscience, pose une exigence qui en réalité n'a rien d'hétéronome mais se trouve plutôt être l'exigence de la liberté à l'égard elle-même. D'ailleurs, la dialectique à l'œuvre dans « ce mode fondamental du souci » à en croire Jonas échappe au contexte de la différence entre hétéronomie et autonomie. Car soutient-il, dans un pareil mouvement contradictoire, une liberté honnête vis-à-vis d'elle-même ne s'en tiendra pas là, cette dernière étant en alerte à l'égard de ses propres ruses et observatrice d'elle-même. Elle pourrait donc dans sa réflexion suivante, se mettre au niveau de sa propre objectivation, se découvrir elle-même dans l'ancrage apaisé de l'observation et balayer tout cela dans une nouvelle résolution et se restaurer dans son authenticité. Mais seulement, ce nouveau stade de réflexion tombera à son tour dans l'objectivation laissant la volonté dans un incessant auto-miroitement vers l'arrière et vers l'avant, une dialectique insaisissable mais bien réelle et qui n'est pas séparable en parties successives.

Menée par sa propre dialectique, la volonté se mue elle-même en un spectre infini de ses ambiguïtés inhérentes, se perdant en lui sans jamais parvenir à une condition univoque – à moins que cette dialectique, qui est en soi infini, ne soit arrêtée à partir d'un autre lieu. Sur cette possibilité, la philosophie n'a rien à dire⁶⁸⁵.

⁶⁸⁵ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p. 8.

Là déjà, l'impuissance de la volonté reste perceptible avec une dense acuité dans son chaos auto-constitutif alors que tout le procès n'est pas encore à terme. Jonas, dans la continuité de son analyse structurale, pose alors la question de l'objectivation de la volonté et ramène la question du point de vue de l'éthique « hétéronome » et de l'éthique « autonome » auxquelles la problématique de l'insuffisance de la volonté est rattachée. Et curieusement, même sous l'hétéronomie de la loi du seul point de vue de la religion, la volonté ne peut échapper à son propre vertige. La perspective sotériologique qui reste son seul abri dans l'exégèse chrétienne semble elle-aussi entamée par son autoconstitution chaotique. Quand elle est dirigée par l'observation d'une foi dans le commandement divin, l'aspect méritoire de la rétribution positive qui couronne sa mise en situation détruit la pureté de l'acte en lui donnant une teinte utilitariste. Car, explique l'auteur, ce qui se passe est le fait que l'observation des obligations qui donnent force à la loi est liée à une attente sotériologique dans la perspective d'un bon acte et du châtement dans le cas contraire. La foi protège ainsi la moralité divine et la sainteté de la loi au prix de la possibilité d'une moralité humaine et de la sainteté de la volonté. Inversement, si la certitude de la considération divine du mérite est déniée, alors la possibilité apparemment sauve de la morale humaine est une fois de plus détruite, dans le sens où la loi de Dieu ne peut plus être sainte et à ce titre ne pourrait prétendre à une quelconque autorité morale. Ce qui s'ensuit revient à ce dilemme : « la possibilité d'une moralité humaine ne peut pas plus être sauvée au prix d'un renoncement à la moralité divine, que la moralité divine ne peut être préservée sans la préservation de l'humain »⁶⁸⁶, fatalement donc, la moralité humaine ne peut davantage exister sans la moralité divine que coexister avec⁶⁸⁷. Au final, la tentative de sainteté de la volonté se condamne elle-même à une volonté impie. Mais alors la nécessité de l'objectivation est-elle de mise, ne peut-elle être contournée afin d'éviter les « tribulations » de la volonté?

Rien n'est moins sûr, et Jonas explique sa nécessité procédurale comme authentique dans le sens où « le fait de s'auto-objectiver est donné précisément avec le fait que la moralité est réflexive par sa nature et sa nécessité elle-même une nécessité morale, indépendamment du

⁶⁸⁶ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p. 9.

⁶⁸⁷ Jonas semble adresser ici un autre reproche à la morale kantienne qui nonobstant le problème de l'objectivation de la volonté, semble vouloir fonder la validité de la morale humaine en remplaçant le législateur divin par l'auto-législation de la morale, en rendant la loi morale autonome à l'abri de toute punition ou de rétribution. Seulement la pure conscience procure aussi de la vanité qui n'est pas moins corrompue que le calcul d'une rétribution venue de l'extérieur. Ce qui fait penser à Jonas que la question autonome-hétéronome est surplombée par l'alternative l'authentique et de l'inauthentique.

fait qu'elle est aussi psychologique »⁶⁸⁸. Dans le chef du religieux, l'objectivation est une réception et une position de ses propres actes du point de vue divin. C'est comme si la volonté humaine s'effaçait pendant cette mise en retrait pour laisser la place au regard prévoyant, censeur et protecteur de la divinité. C'est une substitution qui ne perdure que dans le maintien ou l'emprunt de l'infailibilité du regard divin, et le processus n'est fonctionnel qu'au prix d'une grande méfiance de son propre regard et recommande ici qu'elle soit malintentionnée dans le but anticipatif de toute faiblesse. Il y a là un soupçon de soi-même qui doit être malicieux pour anticiper tout le mal possible. Mais ce qui apparaît comme une force de caractère tombe également sous la coupe de la corruption et laisse une fois encore désarmée la volonté dans l'acte volitif du bien. Ce qui suit dans l'analyse de Jonas se passe de commentaires.

Armé de cette inventivité, le soupçon de moi-même devient le prix inévitable de l'absoluité que, tout à la fois, je réclame de moi-même en tant qu'agent et que je m'arroe en tant que juge, et qui doit devenir une suspicion positive de moi-même. Cette attitude soupçonneuse que j'assume en tant que je suis mon propre observateur *in loco Dei*, avec une partialité préconçue *in malam partem*, n'est que le substitut de l'impartialité omnisciente de Dieu : c'est l'unique protection de moi contre ma corruptibilité en tant que juge de ma propre cause – l'unique garantie de mon intégrité. Mais elle se retourne contre moi. Le soupçon s'étend non seulement à ce que l'observateur trouve en face de lui mais aussi à l'observation elle-même, qui à nouveau n'est après tout, qu'une « performance » de ce je humain ambigu, qui est censé jouer ici un rôle divin. [...] Elle découvre que, quelle que soit la pureté de la volonté qui a pu exister dans un état naïf, elle est perdue dans la ruse de la volonté éduquée par le soupçon lui-même⁶⁸⁹.

Et la spirale infernale semble ne pas s'arrêter. La liberté s'enlise dans un vertige d'elle-même, celui de ses virtualités infinies, un vertige qui lui échoit dès qu'elle se tient seule par elle-même et dans sa seule présence à elle-même. Elle ne dispose d'aucun contrôle sur le *comment* de cette liberté même si elle en maîtrise le *quoi*. La liberté dans chacune de ses concrétions, est déjà plurivoque, en définitive donc ambiguë. Aucun être non équivoque sur lequel elle puisse prendre appui ne la soulage en un point quelconque, rien non plus ne la protège de la fascination de ses multiples possibilités. C'est là aux yeux de Jonas, le mode suprême de la tentation. Et quel que soit le mobile à sa genèse, quelle que soit la douceur spirituelle du péché, le piège ultime ne vient pas de l'extérieur mais dans la profondeur de son auto-fondement, les possibilités internes à elles-mêmes et qui, quelles qu'elles soient réclament leur promulgation mentale. A ce niveau, à l'intérieur de l'esprit, la pure pensée est déjà l'acte, la possibilité de penser la liberté sa nécessité, sa dissimulation, sa présence la plus insidieuse, « cette structure labyrinthique de la subjectivité en soi rend la tentation de soi irrésistible pour

⁶⁸⁸ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p. 9.

⁶⁸⁹ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p. 10.

la liberté dans son rapport à soi dépourvu d'appui. [...] Au cœur de toute exercice d'opposition lui-même, elle lui a déjà succombé par quelque voie subtile »⁶⁹⁰.

On marquerait bien un point d'arrêt à ce stade de l'analyse, bien plus qu'exemplatif de notre herméneutique de la vulnérabilité. Aucun autre texte de Jonas ne démontre avec autant d'emphasis et de minutie, la faiblesse ontologique de la vie sous l'aile de la psychologie de l'esprit. Ce texte peu connu du public et des premiers exégètes de Jonas semble incontournable pour comprendre l'éthique de la vie, car il contient en germe non pas seulement la faiblesse ontologique de la volonté, mais toute la vision, sinon le moule ou le paradigme éthique par excellence de la vulnérabilité qui sera étendue à la vie organique dans *Le phénomène de la vie* en 1966, à la cosmologie de la création ou l'aventure cosmothéandrique en 1968 dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*, et l'extension de la qualité téléologique de la vie organique ainsi que sa faiblesse ontologique à toute la nature en 1979 dans le *Principe responsabilité*. Il est comme une clé qui ouvre toutes les serrures de l'ensemble de son œuvre. On remarquera, comme dans l'auto-fondement de la volonté où la réflexivité se détache d'elle-même créant ainsi sa possibilité qui est en même temps son abîme, l'aventure cosmothéandrique, la vie dans le monde, tirent toutes leur genèse par un acte de ségrégation qui en les rendant possibles, les affaiblit et les annihile par la suite. L'influence de Heidegger sur le fond d'un texte écrit avec un fort accent sur la vie intérieure de l'homme dans le monde est troublante et ne fait que renforcer l'évidence d'une analytique du souci chez Jonas. Si le début de l'incubation de ce texte comme le souligne Jonas date de 1929, on comprend alors aisément la présence de la thématique existentielle propre à l'ontologie heideggérienne du *Dasein*. Mais la question n'est pas là. Ce texte semble répondre aussi quelques années plus tôt à un autre, celui qui est au couronnement de sa philosophie de l'esprit ; *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, qui, si elle persiste dans la vision de l'influence incontournable de l'homme sur l'événementialité et la causalité des choses et du monde, démontre que la puissance de la subjectivité est tenue du point de vue de la volition et souffre d'une incapacité fondamentale.

On peut convenir dès lors que du point de vue d'une herméneutique de la vulnérabilité, ce texte est une référence, texte avant-gardiste à côté duquel il faudra citer les écrits de la biologie philosophique et la philosophie de la nature propre au *Principe Responsabilité*. De

⁶⁹⁰ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p. 12.

façon diachronique, il faudra situer la faiblesse fondamentale de la nature, la nature dans le sens de l'être ou même de l'environnement, la fragilité de la vie organique vouée à l'échange métabolique dont l'arrêt est passible de mort, et en dernier lieu la vie affective sur le plan anthropologique qui paraît parmi les trois tendances de l'être la plus mal nantie de toutes. On pourrait mettre aussi à contribution, la cosmologie jonassienne. Dès l'acte créateur, l'abandon de la toute-puissance de Dieu dans sa pérégrination mondaine ne pouvait aboutir sur autre chose que la faiblesse ontologique de la vie et de ses composantes, une vie que Jonas qualifie d'« imprévisible expérience temporelle »⁶⁹¹.

N'oublions pas qu'avec la vie vint la mort, et que cette mortalité représente le prix qu'eut à payer, pour surgir, la nouvelle possibilité de l'être. Si la durée sans fin était le but, jamais la vie n'aurait pu commencer, car elle ne saurait se mesurer sous aucune forme que ce soit avec la stabilité des corps inorganiques. Elle participe d'un Être essentiellement révocable et destructible, d'une aventure de la mortalité qui obtient en prêt, d'un matériau de longue durée et aux conditions de ce dernier (les brefs délais imposées à l'organisme avec son métabolisme), les carrières individuelles marquées par la finitude⁶⁹².

En recensant les thématiques ou les modes d'être auxquels s'applique l'herméneutique de la vulnérabilité, on retiendra essentiellement trois dimensions fondamentales. Il nous revient donc au final une triple théorisation de la vulnérabilité. La première ; la dimension cosmologique à partir de la suppression de la toute-puissance du fond divin dans l'acte de création, la deuxième ; du point de vue de l'organique réduit à un métabolisme inconditionnel dont l'aboutissement n'est autre que le glissement mortifère dans le néant, et la dernière, la vulnérabilité du point de vue de la liberté en volition. Si le souci d'une relecture guidée par la possibilité d'une éthique appliquée sans teinte métaphysique peut saper la base du mythe jonassien de la création, la phénoménologie de la vie organique, « l'analytique de la chair » et « l'analytique du souci », en d'autres termes le métabolisme et la phénoménologie de l'esprit dans l'acte volitif, sont des textes décisifs qui dépassent de loin la simple spéculation. Aujourd'hui, l'analytique de la chair peut se prévaloir du soutien des neurosciences actuelles. L'analytique du souci a son empreinte elle, dans l'histoire de la civilisation occidentale où la marque fossilisée de cette vulnérabilité est visible et permet donc de mettre à l'épreuve la validité de l'éthique jonassienne de la vie.

⁶⁹¹ Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 15.

⁶⁹² Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 15.

7.4.2 Historicité moderne de l'abîme de la volonté

L'abîme de la volonté au contraire d'un texte comme « Matière, esprit et création » n'est pas à ranger au rang de philosophie spéculative. Il s'agit d'une phénoménologie de la volonté en acte, mieux, il s'agit d'un des modes fondamentaux du *Dasein* qui a mobilisé l'attention du penseur plus que tout autre texte. On l'aura remarqué, une des forces caractéristiques de la pensée jonassienne est l'ancrage de l'ensemble de ces thèses, même métaphysiques, dans la vie mondaine ou des situations historiques. A chaque fois qu'une hypothèse est posée, qu'elle emprunte le mythe ou glisse vers la métaphysique, il y a toujours un point de chute matériel, historique, donc existentiel, au travers duquel une certaine visibilité concrète est possible. Que le *Principe responsabilité* par exemple s'appuie sur la question des fins et dans la valeur dans l'être, on peut mesurer cette intuition à l'aune de la question du réalisme substantiel des valeurs, aujourd'hui attesté par la biologie du vivant. De la même façon, un des textes les plus connus de Jonas, l'histoire de la création du monde dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*, quand bien même il reste métaphysique, ne manque pas de visibilité matérielle ou historique, dans le sens où en dehors du fond divin humainement imperceptible, et la faiblesse divine qui relève de la théologie spéculative, la soupe cosmique devant générer la vie après le retrait divin emprunte une démarche évolutionniste. La théorisation de la vulnérabilité du vivant, en l'occurrence sous l'angle de l'abîme de la volonté ou le vertige de la volition à l'œuvre dans la tension éthique, est donc fossilisée dans notre histoire pour ne dire qu'elle la traverse ou qu'elle est au fondement de son procès. Jonas ne théorise pas d'emblée ou systématiquement du moins une telle lecture, qui participe ici de la tentative d'une herméneutique nouvelle de ses textes, mais sa vision de l'histoire de la pensée occidentale depuis ses racines gréco-latines en passant par l'antiquité, le Moyen-âge jusqu'à nos jours en porte la trace. L'intérêt de l'auteur pour l'étude de la gnose au début de sa trajectoire philosophique, où il est question de l'être-au-monde de l'homme marqué par le sceau de la déréluction est loin d'être neutre. On comprend alors à la suite de la phénoménologie de l'auto-objectivation de la volonté, que la question du dualisme déjà présente dans le phénomène gnostique, quels que soient les traits par lesquels elle se manifeste historiquement, entretient un lien étroit avec cette liberté en volition pour la simple raison que dans l'agir et dans sa perception de lui-même, le *Dasein* et son monde sont fragmentés. Que ce soit le dualisme orphique, le nihilisme postmoderne ou gnostique, la transformation de l'agir humain dans la civilisation technologique, cette volition de la conscience en conflit avec elle-même ne pourrait donc en être étrangère. Déjà condamnée dans son auto-fondation, même sous l'angle de l'hétéronomie de la loi divine, on

ne peut donc augurer d'une possible rédemption de cette volonté à l'œuvre, surtout si elle est vouée à l'immanence de la vie mondaine. C'est là que l'histoire s'offre comme une ruine dont l'archéologie serait dépositaire de la validité de cet abîme de la volonté. Et l'époque moderne, une époque marquée par l'émergence d'un sujet pur, en exil de l'hétéronomie de la loi, donc libre et autonome, laisse au champ d'analyse une configuration inédite. Ce qui reste décisif dans cette analyse est la possibilité de découvrir, historiquement matérialisée, la non-liberté de la volonté dans la vie mondaine, dans l'histoire de l'homme.

En effet, la quête éthique dans le chef de Jonas semble être comme un parapet pour contenir les maux de la modernité dont les plus marquants sont les « trois péchés capitaux »⁶⁹³ : le dualisme, le nihilisme, et le relativisme moral comme le souligne Foppa. Leur genèse n'est pas moins originaire de cette volonté à l'œuvre s'éprouvant dans ses divers modes d'être-au-monde. Car, le malaise existentiel que révèle l'analytique du souci, remonte au dualisme⁶⁹⁴ qui se distille⁶⁹⁵ depuis la période orphique jusqu'à l'époque moderne. Peut-être, Jonas ne le dit pas, l'auto-objectivation de la volonté est-elle le point de départ du vertige de l'âme puisque ce faisant, l'esprit semble s'auto-constituer indépendamment de la chair et se met en exil d'elle, se sentant ainsi étranger à lui-même et au monde ?! Mais toujours est-il que comme dans le cas de l'auto-objectivation qui rend impossible la souveraineté de la volonté vis-à-vis d'elle-même, « le gnosticisme antique et l'existentialisme moderne instaurent un gouffre entre l'homme et un monde inhospitalier, gouffre qui rend la liberté à la fois absolue et vaine »⁶⁹⁶.

Se rapporter à l'époque moderne en tant que période témoin de l'historicité de l'abîme de la volonté ne signifie pas non plus que les autres époques incarneraient moins cet abîme de la volonté, – ce serait refuser de considérer le syndrome gnostique dans sa dimension historique – mais simplement que l'historicité de l'autonomie de la volonté dont il est question ici peut se prévaloir d'une visibilité à ce moment précis, étant donné qu'elle lui est époquale. Et tout

⁶⁹³ Cf. le texte de Carlo Foppa, *L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution*, op. cit., p. 576.

⁶⁹⁴ On peut subsumer l'« analytique du souci » chez Jonas sous le générique d'un malaise dualiste qui est le sentiment d'un abîme absolu en l'homme et le monde puisque dans le nihilisme antique et moderne, se retrouve comme l'exprime Frogneux, « le sentiment d'avoir été jeté dans un monde étranger ». Cf. Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 66.

⁶⁹⁵ Dans son opuscule *Pour une éthique du futur*, Jonas parlera de cette vieille partialité dont la philosophie était malade, qui n'est autre que « l'héritage du dualisme métaphysique qui, depuis ses débuts platonico-chrétiens, avait polarisé la pensée occidentale. L'âme et le corps, l'esprit et la matière, vie intérieure et monde extérieur étaient, sinon ennemis, du moins étrangers l'un à l'autre, ... ». p. 40-41.

⁶⁹⁶ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 75.

le cheminement de pensée qui va de la gnose au principe responsabilité, et plus tard encore jusqu'aux derniers écrits de Jonas, exception faite de la biologie philosophique, semble être le théâtre de cette volonté, faible, non-libre et livrée à elle-même. Ce cheminement sinueux – qui va de la cosmologie moderne à l'existentialisme moderne et à la possibilité du reconditionnement génétique de l'homme – peut être placé sous le trait univoque d'une crise de la solitude humaine, emprunte d'un sentiment nihiliste qui débouche sur un agir qui, au lieu de garantir la pérennité de l'homme, la menace et la met en situation d'exception. Et parce que toute la période moderne placée sous l'affirmation de l'autonomie humaine et d'une cosmologie nouvelle a le trait unique d'« une fuite hors du monde »⁶⁹⁷, la majorité des textes jonassiens participant de l'analytique du souci sont susceptibles d'être révélateurs de cette ambiance. C'est ce rôle par excellence que semble tenir le texte *Gnosticisme, existentialisme et nihilisme moderne*⁶⁹⁸ qui cristallise à lui tout seul le drame dont la liberté est doublement la genèse et le tremplin. Nous n'allons donc pas nous lancer dans une archéologie de l'histoire pour retrouver cette fuite hors du monde, mais s'en référer à ce texte, à ce qu'il a d'essentiel à tout le moins.

Quand on remonte le cours des événements qui ont marqué la genèse de la modernité, Jonas, comme bon nombre d'auteurs, explique le changement décisif par la perte du cosmos antique qui donne naissance à la cosmologie moderne et par extension au sujet. Or le changement de cosmologie dans l'histoire moderne n'est pas seulement l'histoire de l'esthétisation d'un décor qui vient remplacer un autre mais l'histoire de la genèse de la solitude humaine. Toute la question de l'autonomie, de la sécularisation, de l'humanisme, bref tout le propre de la modernité est là. C'est le passage d'un monde beau, ordonné, gratifié de la présence de Dieu à un univers glacé de solitude où l'homme se retrouve coupé de tout, étranger et seul face à lui-même. Ce sentiment de dérélition, désigné dans la pensée contemporaine sous le générique de *Geworfenheit* dans la philosophie de l'existence, est le terrain de coïncidence par excellence entre la gnose antique et l'existentialisme moderne. Et il semble s'étendre sur l'époque moderne dans son ensemble puisqu'il commence avec l'effroi pascalien au 17^e siècle : « abîmé dans l'infini immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignore, je m'effraie »⁶⁹⁹, pour se poursuivre jusqu'au 20^e siècle et au-delà, dans l'« avoir été jeté » du

⁶⁹⁷ Cette idée est inspirée de l'analyse de Micha Brumlik qui d'après Robert Theis, ramène l'œuvre de Jonas à une « révolte contre la fuite hors du monde ».

⁶⁹⁸ Hans Jonas, « Gnosticisme, existentialisme et nihilisme moderne », in *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 217-238.

⁶⁹⁹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 219.

monde heideggérien, l'existentialisme de Sartre, en passant par Kierkegaard. L'analyse de Jonas dans le texte en question met l'accent sur la proximité entre la période moderne et l'antiquité, marquée par une tendance à la démondanisation, un malaise dans l'ici-bas qui donne au moi humain l'impression acosmique d'être étranger, à la différence que les mobiles de la dérélition sont non identiques. Mais ce qui est décisif au regard du syndrome gnostique moderne et qu'il ne faut pas perdre de vue en ce qui concerne l'homme dans l'exercice de son autonomie, c'est la sortie d'un système de pensée – ce qui équivaut aussi à l'inscription dans une nouvelle – où la solitude humaine jusqu'à une époque, prise en compte par l'anthropologie philosophique chrétienne proposant un arrière monde salubre, s'accroît et vacille dans un vide cosmique. Il va sans dire que, non seulement l'abîme de la volonté reste vertigineux par essence et engloutit l'homme dans la perspective d'une éthique hétéronome, mais qu'elle est identique aussi dans le contexte de l'assomption de son autonomie. D'autres philosophes abordent la question de la relation entre la cosmologie de la pensée moderne et l'état d'esprit général de l'homme pour ne pas dire son auto-affection. Un écho similaire nous vient de Hans Blumenberg⁷⁰⁰ dans son œuvre sur la modernité, ou d'Hannah Arendt⁷⁰¹ dans *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* Cette dernière établit sans détour un lien de causalité entre la crise existentialiste, le sentiment de dérélition profonde de l'homme moderne et la proclamation de l'autonomie morale de l'homme. Elle en impute la responsabilité à Kant qui, selon ses dires, est resté « le maître secret »⁷⁰² de cette philosophie, puisqu'il serait à l'origine de la destruction de l'ancienne identité ; l'idée d'harmonie préétablie entre l'homme et le monde. Dans un monde privé de Dieu, il n'est plus possible d'envisager une rencontre avec le divin, mais surtout l'homme devient l'objet d'une situation cosmique où on peut le concevoir comme étant « abandonné », ou comme étant « autonome », signifie Arendt. Un autre auteur contemporain de Jonas, sans faire de liaison avec l'existentialisme ou le principe d'autonomie de la raison, met en relation la physique moderne avec ce qu'il appelle le « mal de l'âme moderne ». Il s'agit de Monod chez qui le sentiment de dérélition est aussi présent et assez profond, suscité selon lui par la perte du cosmos ou « l'ancienne alliance », qu'est venue saper la découverte du postulat d'objectivité de la science moderne. On ne soulignera pas assez que là encore, c'est le changement de cosmologie qui revient comme dénominateur ultime. Seul au monde et tourmenté par sa

⁷⁰⁰ Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, trad. De l'allemand par Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler avec la collaboration de Marianne Dautrey, Editions Gallimard, 1999 pour la traduction française.

⁷⁰¹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, Paris, Payot et Rivages, 2000.

⁷⁰² Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, op. cit., p. 35.

solitude cosmique, la perte de l'ancienne alliance est comme une pilule amère qui reste indigeste. L'état anxiogène du moi qui en découle se passe de commentaires.

Cette idée austère et froide, qui ne propose aucune explication mais impose un ascétique renoncement à toute autre nourriture spirituelle, ne pouvait calmer l'angoisse innée ; elle exaspérait au contraire. Elle prétendait, d'un trait, effacer une tradition cent fois millénaire, assimilée à la nature humaine elle-même ; elle dénonçait l'ancienne alliance animiste de l'homme avec la nature, ne laissant à la place de ce lien précieux qu'une quête anxieuse dans un univers glacé de solitude. Comment une telle idée, qui semblait n'avoir pour soi qu'une puritaine arrogance, pouvait-elle être acceptée ? Elle ne l'a pas été ; elle ne l'est pas encore⁷⁰³.

Peut-être opposerait-on ici l'idée selon laquelle la lecture de l'histoire est parallèle. Monod se référant à un sentiment d'angoisse originel calmé dès l'origine de l'humanité par les ontogénies mythiques mais qui réapparaît avec la perte de l'ancienne alliance, Arendt, se situant davantage par rapport à Kant et à la perte du cosmos antique, et Jonas, plus porté sur la présence d'un nihilisme transhistorique, manifeste selon des moments dans l'existence humaine. Au-delà de ces différences qui n'entachent en rien l'évidence d'un malaise existentiel, il y a un terrain de coïncidence qui est la présence d'un sentiment de dérélition. Si l'existentialisme est donc perçu comme la crise de désespoir du moi moderne, l'artificialisme que combat Jonas dans le *Principe responsabilité* ne lui demeure pas étranger, mais plutôt intrinsèquement rattaché. Quand on prend la peine d'aller à la limite de l'analyse, on remarque que l'artificialisme, cette idée d'une capacité prométhéenne de l'homme n'est possible que si à la base, l'idée d'une imperfection de ce monde ou de son indifférence par rapport à l'homme est déjà présente. L'histoire moderne serait donc à ce titre le syndrome d'une volonté tourmentée par ses propres affections. En considérant le syndrome gnostique à la base du nihilisme antique ou postmoderne, cette lecture est bien celle qui se dessine. Puisque, non seulement, l'artificialisme à la base de l'agir humain peut être lue comme la tentative ou le signe du moi solitaire qui, parce que faisant l'expérience de l'étrangeté de sa volonté veut corriger la création à défaut de se corriger lui-même, mais aussi comme ou une forme de schizophrénie de la vie de l'esprit que l'homme moderne jusqu'à une récente époque considérait en tout exil de son ancrage naturel.

Dès lors, l'œuvre toute entière de l'édifice jonassien, pourrait se prêter à l'interprétation selon laquelle elle serait un dialogue entre l'analytique du souci et celle de la chair dans le but d'aider l'homme à retrouver son ancrage terrestre, sa dimension foncièrement naturelle et de le protéger, aussi bien contre la vulnérabilité de la vie que contre sa propre vulnérabilité. L'étude gnostique - ayant révélé l'identité d'un-être-au-monde moderne et antique que Jonas

⁷⁰³ Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., p. 213.

pensait au départ universel - aurait cédé le pas à l'analytique de la chair pour proposer enfin, à la suite de la compréhension de la continuité entre les deux sphères, une éthique adaptée. On peut comprendre dès à présent pourquoi la présence inconditionnelle de l'humanité était le cœur ou le dernier mot de l'éthique jonassienne. C'est juste semble-t-il parce que la mise en retrait du moi dans la cosmologie moderne et l'histoire qui s'en est suivi peut être facteur de décadence pour toute l'humanité. Pour la simple raison qu'en dehors de ce sentiment d'étrangeté qui est la conséquence de l'abîme ontologique de sa volonté, le moi humain, en fuite permanente en dehors de ce monde, dispose désormais d'un pouvoir plastique sur la nature et sur lui-même, mais oublie trop souvent que cette nature qu'il tend à améliorer en mettant en avant un moi désincarnée est sa condition de possibilité. Il y a donc derrière l'injonction de la pérennité de l'homme la conscience d'une circularité de l'agir qui soit sauvait la vie ou soit l'anéantissait. Pour mieux comprendre ce dont il est question, il faut lire l'auteur selon ses grandes thématiques en essayant d'établir entre elles une passerelle, et non s'en tenir à l'ordre chronologique de ses écrits.

La thématique de la création du monde ou l'aventure cosmothéandrique devient donc le tremplin de départ, laissant des indices qui éclairent le sens et la portée de l'éthique jonassienne. Il n'y a pas de conditions garantissant le succès d'un recouvrement de l'état originaire du divin, ni l'orientation de l'aventure mondaine. L'humanité et la vie sont des paris risqués. L'histoire mondaine aura une fin que rien ne détermine si elle n'est pas orientée dans le sens des fins présents dans l'être. Non seulement la cause divine à l'origine de la création peut échouer – car le divin « s'est dépouillé de sa divinité, afin d'obtenir celle-ci en retour de l'odyssée des temps, donc chargé de la récolte fortuite d'une imprévisible expérience temporelle »⁷⁰⁴, « on notera également que, dans l'innocence de la vie avant que n'apparaisse la connaissance, la cause de Dieu peut se fourvoyer »⁷⁰⁵, – mais aussi l'acte de la création lui-même, malgré la noble intention au fondement de sa genèse, scelle par la même occasion le sort de la solitude humaine dans le monde. Car le Dieu créateur en faisant le monde devient un Dieu non pas seulement absent, mais aussi un *Deus Absconditus*, un Dieu caché⁷⁰⁶. Qu'on se mette alors dans la perspective de l'autonomie de la liberté ou dans celle

⁷⁰⁴ Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 15.

⁷⁰⁵ Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 18.

⁷⁰⁶ Ce qui rend possible l'hypothèse d'un Dieu caché dans la cosmogonie jonassienne est le *tsimtsum* originel, qui ne signifie pas la mort de Dieu, mais juste la privation de sa puissance afin que le monde soit. Si le monde a été créé sans le besoin d'une mise à mort de la divinité par elle-même, la création du monde n'implique pas dès lors une absence métaphysique de lui mais plutôt le contraire. Et dans le fourmillement de la vie, le pari divin se fraye une opportunité qui va s'avérer payante. « C'est ainsi que, en deçà du bien et du mal, Dieu ne peut perdre

de l'hétéronomie de la loi divine, l'histoire ne sera jamais le lieu de sa rencontre avec ses créatures. Il va donc de soi que l'homme devienne le centre d'une préoccupation éthique si le degré de liberté que manifeste la vie culmine en lui et qu'il soit le seul à posséder la connaissance permettant une intégrité de l'être.

Que cette lecture ait des relents gnostiques⁷⁰⁷ ne pose pas de problèmes à l'idée d'une herméneutique de la vulnérabilité. Et si elle était contestée, elle n'empêche pas non plus le constat de l'indigence fondamentale de la vie et de l'existence. Toujours est-il que l'homme est seul et que la cosmologie moderne entérine la fin du cosmos. Il existe aussi en dehors du dénuement cosmologique et cosmogonique de la pensée moderne, d'autres paramètres qui viennent en renfort à une herméneutique de la vulnérabilité. C'est dans cet ordre d'idée que s'impose après l'aventure cosmothéandrique, l'analytique de la chair. Elle vient démontrer dans la même ligne du dénuement ontologique, le prolongement de la solitude cosmique et la faiblesse ontologique de la vie dont va découler l'analytique du souci. Dans cette suite, advint la vie que Jonas place sous le signe de la possibilité, c'est-à-dire une existence en tant que demande et qui ne se réalise pas continuellement au seul gré de son élan ontologique, mais implique une nécessité au service de sa pérennité. Il y a dans le fait de cette vie, une fatalité de la mort, une disposition originelle qui fait de tout vivant un être-pour-la-mort. Comme il le souligne, « s'il ne s'agissait que de l'assurance de durer, la vie n'aurait pas dû commencer. Elle est par essence être précaire et passager, aventure en mortalité et aucune de ses formes possibles ne lui donne autant d'assurance de durer que n'en possède le corps organique »⁷⁰⁸. « La vie est mortelle de par [...] sa constitution la plus originelle »⁷⁰⁹. Peut-être est-ce le lieu d'apprécier la place d'un texte comme « Le fardeau et la grâce d'être mortel » ou encore certaines pages du *Principe Responsabilité* où Jonas démontre la vanité du désir d'éternité de l'homme moderne. Tout compte fait, la nature de la vie et de l'existence, ontologiquement fragile, demande une responsabilité humaine à leur rencontre. C'est la raison pour laquelle

dans le grand jeu de hasard qu'est l'évolution », Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 19. Si Jonas parle de gain ou de perte, cette possibilité ne peut s'appliquer qu'à un Dieu présent, donc vivant, peut-être pas actif sur le plan mondain, mais en attente hors de ce monde. Cette présence d'un Dieu en retrait du monde se confirme par une attente eschatologique du divin qui fait les comptes à la fin de l'histoire. « Il [Dieu] s'est dépouillé de sa divinité, afin d'obtenir celle-ci en retour, de l'odyssée du temps... », Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 15

⁷⁰⁷ La problématique d'un Dieu étranger au monde est un des traits caractéristiques du gnosticisme. Il semblerait que des hypothèses gnostiques se soient subrepticement ou volontairement glissées dans la pensée de Jonas. A priori, la question du *tsimtsoum* est liée à la cabale juive, nommément la cabale lourianique. Ce qui fait qu'au départ Jonas ne puise pas sa source dans le gnosticisme. Mais cependant la radicalisation de cette thèse entraîne des conséquences qui s'y prêtent telle la problématique d'un Dieu étranger.

⁷⁰⁸ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 55.

⁷⁰⁹ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 31.

Jonas, au-delà de la fragilité de la vie dont fait état l'ouvrage de 1966 – « au lieu d'un état donné l'être même est devenu une possibilité constante, dont il faut toujours à nouveau se saisir en s'opposant à son contraire toujours présent, le non-être, qui inévitablement finira par l'engloutir »⁷¹⁰, – indique dans le *Principe responsabilité* : qu'« un appel muet qu'on préserve son intégrité semble émaner de la plénitude du monde de la vie, là où elle est menacée »⁷¹¹. Le destinataire de l'appel l'entend-il ? Et qui est-ce en réalité ? C'est fort de cette question que devient intéressante l'existence de l'homme moderne. L'histoire révèle chaque fois que l'occurrence d'un Dieu caché prédomine dans la cosmologie, que la déréluction est au rendez-vous et fausse la lecture que l'homme peut avoir de lui-même et de sa place dans le monde, et se met en opposition avec la nature, avec le monde. Le gnosticisme antique ne nous prendrait pas à défaut. Dans la cosmologie gnostique comme dans celle de la pensée moderne, il y a cet accent d'une solitude humaine et la préséance d'un Dieu étranger ou caché, ou encore une nature indifférente à la misère humaine à laquelle l'homme s'oppose. Ceci éclaire d'ailleurs pourquoi la prescription jonassienne d'une éthique nouvelle n'est pas seulement destinée aux conséquences de l'artificialisme technologique. Elle la transcende et s'élargit à une phénoménologie de l'affect de l'homme moderne, pour endiguer l'emprise d'une réception biaisée de l'histoire mondaine qui, à certaines époques, a généré des crises existentielles par rapport à l'impression de la solitude cosmique comme en témoigne le syndrome gnostique. L'analytique de la chair qui vient alors peut avoir eu deux rôles essentiels. En premier lieu, rattacher l'homme au monde et le concilier avec son unité psychophysique, en éliminant les formes de dualisme qui le mettaient en situation d'exception et lui démontrer dans un second temps son indigence fondamentale qui fait de lui un être mortel. Ce n'est donc pas étonnant si l'éthique jonassienne s'est focalisée sur la lutte contre la possibilité d'une transformation de la nature et sur la possibilité du reconditionnement génétique, qui constituent les deux points nodaux du projet de récréation du monde. C'est au travers de cette possibilité que le pari d'une pérennité de l'existence peut se construire ou se déconstruire.

C'est toute la richesse de l'éthique jonassienne qui se base sur cette intrication inconditionnelle de l'homme et de la nature pour continuer l'aventure mondaine. L'écho de cette éthique est contemporain. Comme la théorie de l'évolution, elle considère la vie dans le sens d'une aventure dont rien ne garantit le succès, sauf qu'un intérêt de l'homme pour lui-même, dans les limites de l'acceptation de sa nature biologique, permet de l'inscrire dans la

⁷¹⁰ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 16.

⁷¹¹ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 27.

durée et la continuité de cette aventure. Elle rappelle en ces instants où, rattrapé par les problèmes de l'arraisonement de la nature au sens heideggérien du terme, l'homme cherche des solutions pour son maintien au monde. Cette éthique rappelle que le pari d'une exception humaine peut être fatal si on continue à se penser comme un ego pur, sans lien corporel avec la nature ou en toute absence des déterminations de notre nature biologique. Elle crie haut et fort, même si les termes ne sont pas de Jonas, que l'esprit humain qui cristallise le plus haut degré de liberté et de connaissance peut succomber aux manipulations génétiques gratuites si la science joue de trop sur la chair qui est sa condition de possibilité. Les neurosciences ont bien démontré que les altérations fonctionnelles de nos organes, en particulier le cerveau, sont le lieu de troubles allant jusqu'à la défiguration de notre esprit. Et plus encore, la réalité sur cette conscience qui est à l'origine de notre sens moral doit nous interpeller. Voici ce qu'en dit Gerald Edelman :

Le fait que le monde physique est causalement fermé, - seules des forces et des énergies peuvent avoir un effet causal. La conscience est une propriété des processus neuraux et ne peut elle-même agir de façon causale dans le monde. [...]. Avant que la conscience ne puisse émerger, certains dispositifs neuraux ont dû évoluer, ces dispositifs ont donné lieu à des interactions réentrantes, et c'est la dynamique des réseaux réentrants qui fournit les bases causales suscitant les propriétés conscientes. Ces réseaux ont été choisis au cours de l'évolution parce qu'ils procuraient aux animaux l'aptitude à effectuer des discriminations de niveau supérieur, aptitude qui leur a conféré des avantages adaptatifs pour traiter la nouveauté et pour planifier⁷¹².

D'abord ce qui fait la spécificité humaine, cette conscience supérieure à une base biologique. Même si aujourd'hui il est démontré que ce n'est pas la conscience, en tant que substance ou instance, qui est à l'origine de la puissance de la subjectivité dans le monde, c'est-à-dire dans le sens d'une causalité agissante fidèle à l'idée héritée des débuts du débat psychophysique, il n'en demeure pas moins vrai que les altérations fonctionnelles du cerveau entraînent de graves troubles comportementaux ayant un impact mesuré sur notre capacité morale. On pourrait encore citer le cas de Phileas Gage. Et si le reconditionnement génétique et environnemental gratuit peut nuire à la fragilité de cette disposition, accepter notre condition de mortel en cessant cette fuite hors du monde replace l'esprit humain dans la nature et empêche par la même occasion l'acosmisme moderne qui met le moi humain en situation d'exil. La santé naturelle de la civilisation occidentale en dit long. Son état présent se traduit par une situation de crise qui est née d'une cosmologie plusieurs fois centenaire, qui nous laissait en lieu en place d'un cosmos en relation avec l'homme, un monde glacé de solitude dans lequel l'expérience de l'étrangeté a conduit à son arraisonement. Notre époque culturelle est celle de l'existentialisme, du nihilisme, et de l'ontologie heideggérienne de

⁷¹² Gérald M. Edelman, *Plus vaste que le ciel. Une nouvelle théorie générale du cerveau*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 168.

l'être. La constance de ses états propre à notre affect est liée à la permanence de la dérégulation ou à tout le moins, de l'abîme de notre volonté. On sait aujourd'hui que la relation de l'homme moderne avec le monde est le fruit de ce sentiment d'exil, de cette étrangeté. C'est sa réception biaisée de sa place dans le monde qui a fini par couper l'homme de ses racines organiques naturelles. Mais dans cette quête de nous-mêmes, les sciences de la vie, la philosophie de la vie et les neurosciences incluses, nous renvoient irrémédiablement à l'histoire de la vie et de notre origine naturelle. Et c'est parce que Jonas pense que l'homme est un tout complexe de nécessité et de liberté, de chair et d'esprit en continuité et non en opposition, qui a encore ses chances dans l'adaptation à la vie et sa nécessaire mortalité plutôt que le choix d'une radicale exception que son éthique aujourd'hui encore nous interpelle.

CONCLUSION

Au regard de l'ensemble des analyses et confrontations de points de vue au cœur de cette thèse, il est désormais possible, en restant dans l'optique naturaliste non physicaliste, d'affirmer à la fois l'existence concrète de la subjectivité dans la nature, et une unité psychophysique de l'homme. Cette subjectivité n'a pas besoin d'une substance cosmologique ou d'un principe désincarné pour exister, elle tire sa genèse de la matière elle-même dont l'auto-organisation est au cœur de cette possibilité. A la place des tentatives dualistes et spiritualistes pour préserver l'empire de l'âme, ou la dimension morale de l'homme à tout le moins, se substitue un homme dont la différence anthropologique tire ses racines du monde organique avant de s'en détacher. La parcellarisation de la nature humaine entre la vie de l'esprit et la réalité biologique cède donc la place à l'unité psychophysique. Non seulement, cette unité psychophysique se désolidarise du déterminisme strict qui occulte la part incontournable de subjectivité caractéristique de l'homme, mais aussi, elle est en rupture avec toutes les lectures ou hypothèses de recherches qui font de la conscience un épiphénomène ou une réalité déterminée par les seules activités neuronales. Nous sommes donc en phase avec une position autonomiste de la conscience, en rupture avec les hypothèses éliminativistes et épiphénoménistes. Il y a donc dans le vivant quelque chose d'essentielle qui interdit la prédominance d'une vision qui consisterait à l'enfermer dans une conscience désincarnée où les seules lois du mouvement ou de conservation. La vie est donc naturellement, comme le soutient Jonas, le lieu d'une rencontre, celle des ontologies respectives, l'ontologie moniste matérialiste sur laquelle s'est édifiée la physique moderne, et l'ontologie moniste idéaliste qui est au cœur de la philosophie de l'existence. Et il y a, à l'origine de cette rencontre entre les neurosciences et la philosophie, ou mieux encore entre Edelman et Jonas, non pas l'occurrence de deux univers de pensée qui rendent possible la perspective d'une unité psychophysique de l'homme, mais au contraire, une position ontologique du vivant qui structure cette unité et dont les hypothèses, qu'elles soient philosophiques ou scientifiques sont solidaires. En cela déjà, la philosophie de la vie de Jonas est en phase⁷¹³ avec les

⁷¹³ L'idée selon laquelle la philosophie de la vie de Hans Jonas serait en phase avec le matérialisme, toute veine confondue, dépend du point de vue de l'auteur selon lequel la matière préfigure l'esprit, et que l'esprit dans tout ce qu'il a de plus élevé appartient au monde matériel. Toutefois, Jonas se démarque du matérialisme déterministe comme il est lisible dans cette thèse par une conception de l'esprit en tant qu'acte volitif de la conscience supérieure dont les propriétés sont non physiques.

recherches contemporaines en neurosciences fussent-elles strictement matérialistes, ou de la veine d'un monisme matérialiste non réductionniste malgré la position dualiste de son modèle psychophysique dans *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*. Cette posture exceptionnelle de la vie n'évacue pas cependant la qualité ou l'exception de la rencontre qui est au cœur de cette thèse, à savoir, la philosophie d'un côté et les neurosciences de l'autre, une rencontre que rien ne laissait augurer *a priori*, vu le champ pratique inhérent à chacune des deux disciplines. Fondamentalement donc, la convergence des points de vue sur l'approche psychophysique, qu'elle soit imputable au champ heuristique ou au champ interprétatif des diverses disciplines ici en question, est inédite, surtout si techniquement le consensus heuristique et interprétatif⁷¹⁴ des scientifiques aujourd'hui sur l'étude du phénomène de la conscience met l'accent sur la nécessité de connaître le cerveau du point de vue physiologique et biochimique. Cette condition de possibilité, elle-même matérialiste, aurait pu, si elle avait été observée par le philosophe, constituer un handicap⁷¹⁵ qui est ici transcendé par la phénoménologie du vivant que Jonas aborde avec éloquence. Mais est plus inédit, ce qui sous-tend cette rencontre qui est l'affirmation de la liberté et le déclin de plus en plus récurrent d'un monde naturel voué aux seules lois déterministes. Car ce n'est pas l'occurrence de toute l'architecture de la TSGN – une avancée considérable dans les neurosciences sans doute – qui est ici prépondérante, ni l'articulation de la philosophie de la vie et de l'esprit, mais la possibilité d'une liberté même dans un monde parfaitement déterministe selon le paradigme de la physique newtonienne duquel le corps organique jusqu'à un seuil très élevé n'est cependant pas exempt. Gît là toute la richesse de cette rencontre, en considérant le point de départ matérialiste duquel s'affranchit la liberté, ce matérialisme à la genèse de la pensée et de la conscience, que Jonas annonce comme sa nécessité. Toute la nouveauté est la possibilité d'avoir dégagé une voie, une méthode pluridisciplinaire, qui ne se défait pas du débat avec le matérialisme. Cette voie s'inspire donc des champs de connaissance épistémologique, anthropologique, donc forcément éthique, sans être en rupture radicale avec les lois matérialistes fondamentales, les sciences et la philosophie. En pareille occurrence le rapprochement qui s'opère entre les sciences humaines

⁷¹⁴ L'idée d'un consensus dans le champ interprétatif des mécanismes à l'origine de la conscience est de Searle d'après qui ce consensus tourne autour de la nécessité de connaître le cerveau dans son ensemble. Cf. John Searle, *Le mystère de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 2000.

⁷¹⁵ Cette lecture d'un possible handicap théorique, si Jonas avait défini sa compréhension de la conscience autour de la connaissance anatomique, est dictée par sa vision phénoménologique de la vie, qui est un *conatus*, un orexis, un appétit caractéristique de la vie elle-même qui lui permet de se détacher de la matière inerte. Cette position considérée sous l'angle de la problématique psychophysique, c'est-à-dire selon l'idée classique d'une influence de l'esprit sur le corps apparaît ici comme un processus top down par rapport à l'anatomie cérébrale qui relève plutôt d'un processus bottom-up.

et les sciences de la nature est plus que perceptible, vu que la position edelmanienne, en l'occurrence l'affirmation d'une liberté, s'inscrit dans la logique du cercle herméneutique, selon l'expression de Ladrière⁷¹⁶. Ce n'est pas tant la critique du paradigme physique moderne, ou la position autonomiste de la biologie qui détermine la singularité des positions jonassienne et edelmanienne, mais une auto-compréhension de l'homme qui sort du schéma trop rigide du matérialisme de la physique et qui combine l'occurrence de l'être libre et moral aussi bien qu'un corps matériel soumis à la nécessité des lois du monde physique. C'est d'ailleurs cette grille de lecture qui permet de tenir dans une perspective moniste naturaliste une vision de l'homme redevable de la responsabilité de ses actes du point de vue moral alors qu'en tant que corps physique il est soumis aux lois déterministes.

Ce changement d'optique dans l'anthropologie philosophique moderne est aussi l'histoire de plusieurs visions du monde qui pour la plupart restent imperceptibles, voire insoupçonnées, quand il est donné d'aborder la question à partir de ces auteurs contemporains que sont Jonas et Edelman. Le problème psychophysique regroupe beaucoup de veines de pensées et d'auteurs. Elle commence dans la pensée moderne avec Descartes, pour s'étaler dans le débat contemporain en passant par Spinoza, Leibniz – les défenseurs impénitents d'un déterminisme absolu en philosophie – Newton, Laplace, Einstein dans les sciences, et même avec Kant et Bergson défenseurs de la liberté, pour se cristalliser chez des contemporains comme Jonas et Edelman. Pour preuve, le triomphe du monisme matérialiste dans la pensée scientifique et philosophique n'augurait en rien de l'adhésion des scientifiques à un discours débattant sur la possibilité d'une indétermination dans le cadre des sciences si des antécédents théoriques n'avaient pas permis cette possibilité. Et la condition de possibilité de ce changement tient au fait que la critique du déterminisme est rentrée dans les sciences là où on l'attendait le moins. Le XXe siècle, comme nous l'avons mentionné en début d'analyse, a été le théâtre de ruptures paradigmatiques en porte-à-faux avec l'idée d'un déterminisme absolu, entre autres dans la mécanique quantique avec le principe d'incertitude de Heisenberg pour ce qui est du déterminisme strict, et la théorie de « l'évolution créatrice » de Bergson.

Peut-être de prime abord ne perçoit-on pas le lien direct avec les théories de la TSGN d'Edelman, ou la philosophie de la vie de Jonas. Certes, il n'est pas aussi direct vu sous

⁷¹⁶ Jean Ladrière, « Les sciences humaines et le problème du fondement », *Vie sociale et destinée*, Duculot, Gembloux, 1974 p. 199-210.

l'angle de la causalité stricte, mais il existe par contre un lien qui se nourrit d'une vision commune qui, tout en acceptant les principes de la physique, les transcende quand il s'agit de penser le global, le réel, la nature prise comme telle. C'est une question de paradigme ; celui de l'émergence qui, met l'emphasis sur la qualité organisationnelle des organismes vivants capables de par leur fonction de s'affranchir des lois fondamentales de la physique qui sont à leur fondement. Et ce paradigme constitue le lieu à partir duquel s'opère désormais toute lisibilité quant à la possibilité de la matière vivante – le cerveau – à générer l'esprit. D'ailleurs, s'il faut dresser le bilan de la question de l'émergence qui constitue la clé de voûte de la critique du matérialisme réductionniste, il faut concevoir que le concept est toujours resté très distant d'une lecture du vivant à la lumière de la causalité stricte, même s'il a fort évolué depuis Samuel Alexander⁷¹⁷, un des premiers émergentistes dans les années 1920. Ce dernier utilisait le concept d'émergence pour expliquer la vie qui émerge des complexifications de la matière, celle de la conscience à partir des processus biologiques et enfin l'émergence du divin⁷¹⁸ à partir de la conscience. Aujourd'hui, le concept s'étend à tous les domaines donnant lieu à la complexité, donc à la physique elle-même comme l'indique l'un des plus grands spécialistes de la question, Robert Laughlin, prix Nobel de physique. Si tel est le cas, c'est la physique elle-même en fin de compte qui vient mettre un terme à l'ère du réductionnisme. Quand Laughlin proclame que « nous vivons la fin du réductionnisme »⁷¹⁹, il nuance ses propos qui semblent à l'abri de toute équivoque :

Je pense que les phénomènes organisationnels primitifs comme le temps qu'il fait ont quelque chose de très important à nous dire sur les plus complexes, dont nous-mêmes : parce qu'ils sont primitifs, nous pouvons démontrer avec certitude qu'ils sont régis par les lois microscopiques, mais aussi, paradoxalement, que certains de leurs aspects les plus sophistiqués sont insensibles aux détails de ces lois. Autrement dit, nous pouvons *prouver*, dans des cas simples, que l'organisation peut acquérir un sens et une vie bien à elle, et commencer à transcender les éléments dont elle est faite. « Le tout est plus que la somme des parties » n'est pas seulement une idée, mais aussi un phénomène physique : voilà le message que nous adresse la science physique. La nature n'est pas uniquement régie par une règle fondamentale microscopique, mais aussi par de puissants principes généraux d'organisations. Si certains de ces principes sont connus, l'immense majorité ne l'est pas. On en découvre constamment de nouveaux. [...] Donc, si un phénomène physique simple peut devenir indépendant des lois fondamentales dont il descend, nous le pouvons aussi. Je suis du carbone mais peu importe. J'ai un sens qui transcende les atomes dont je suis fait⁷²⁰.

⁷¹⁷ Cf. Bertram D. Brettschneider, *The philosophy of Samuel Alexander, idealism in "Space, time, and deity"* Ed. Humanities Press, 1964, ou *Space, Time, and Deity* (Espace, Temps, et Dêité), 1920-1927. Éd. Kessinger Publishing, 2004.

⁷¹⁸ Considérée comme telle, la question de l'émergence pourrait être comprise comme un fourre-tout dont le but serait de classer les questions en contradiction apparente avec les lois de la causalité déterministe, une sorte d'asile de l'ignorance devant donner à la raison une tranquillité oisive.

⁷¹⁹ Robert. B. Laughlin, *Un univers différent*, op. cit., p. 276.

⁷²⁰ Robert. B. Laughlin, *Un univers différent*, op. cit., p. 17.

Cette lecture propre à l'organisation des structures complexes est en phase avec l'histoire des idées où des perspectives théoriques comme l'incapacité de prédire au niveau des automates booléens⁷²¹ d'Atlan, ou encore la théorie des structures dissipatives de Prigogine⁷²² par exemple, laissaient entrevoir déjà dans un système déterministe la part d'indétermination qui reste solidaire d'une façon ou d'une autre de l'émergence de nouvelles formes organisées. Cette rencontre entre les neurosciences d'Edelman et la philosophie de la vie de Jonas est donc bien aussi celle de plusieurs traditions de pensée, guidées par la volonté de comprendre une réalité dont la conscience humaine est à la fois l'objet et le sujet. Les hypothèses de travail que nous avons posées au départ ont donc leurs pendants empiriques dans l'histoire de l'épistémologie moderne que retracent à grands traits leur falsification, et les changements paradigmatiques.

Cependant, on ne saurait réduire non plus l'effort théorique de nos auteurs aux seuls apports de ces courants de pensée critiques du déterminisme ou du réductionnisme dont la constellation familiale reste assez large. Si la thèse d'Edelman s'inscrit dans l'auto-organisation, elle dialogue aussi avec des problèmes aussi pointus que la spécificité du vivant malgré une appartenance au monde matérialiste, des questions comme le réalisme substantiel des valeurs et la sélection darwinienne à un niveau neuronal. La démarche reste donc inédite. Peut-être la disposition des neurosciences à l'interdisciplinarité, a-t-elle contribué à cette approche nouvelle, puisqu'elle associe à sa démarche, à part la physique, bien d'autres domaines allant de la linguistique, la psychologie, la biologie et l'informatique et forcément des concepts philosophiques. Bref, dans un débat qui intègre la question de la liberté, une thématique au cœur des neurosciences et de la philosophie, et qui mobilise des figures comme Spinoza, Kant, Newton etc., il est difficile d'innover sans renverser les monuments. Et c'est bien le terrain de coïncidence des deux auteurs, sinon le mérite qui explique cette rencontre dialogique étonnante et fort enrichissante. C'est à ce titre qu'il faut comprendre la pensée de Jonas, par endroit solidaire de courants philosophiques et scientifiques comme la physique, la phénoménologie par exemple, et ailleurs en opposition ferme, voire frontale. Le philosophe dans son débat avec la philosophie semble être assez frontal lorsqu'il s'oppose à des figures comme Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, sans oublier le paradigme de la physique classique

⁷²¹ Cf. H. Atlan, E. Ben Ezra, F. Fogelman-Soulié, D. Pellegrini et G. Weibuch, "Emergence of Classification Procedures in Automata Networks as a Model for Functional Self-Organisation", *Journal of Theoretical Biology*, 120, 1986, p. 371-380., ou Henri Atlan, *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Paris, Hermann, 1972.

⁷²² Ilya Prigogine & Elisabeth Stengers, *La Nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1986.

et la méthode scientifique, avec un talent qui laisse paraître parfois toute proximité théorique impensable. Malgré la virulence de ses attaques, l'auteur est non pas en rupture radicale avec ces auteurs et ces disciplines, mais il montre plutôt leurs limites à partir de l'empiricité ou la facticité du vivant dont la réalité dépasse de loin le clivage des deux monismes idéalistes et matérialistes. En somme, même si parfois le débat est houleux et la rupture avec l'édifice théorique de ses interlocuteurs à certains endroits évidente, la position novatrice de la solution jonassienne ne cache pas ses dettes d'une part, vis-à-vis de ces auteurs que sont Spinoza, Kant et Heidegger à tout le moins, avec lesquels il entretient un rapport ambivalent, basé à la fois sur la rupture, la continuité ou l'emprunt, et vis-à-vis de la physique d'autre part, que Jonas utilise d'ailleurs pour penser contre la méthode scientifique elle-même. S'il rejette son parallélisme psychophysique et son déterminisme intégral, Jonas retient⁷²³ de la philosophie spinoziste, sa propension à restituer à la nature un *conatus*, et bien entendu l'anticipation spinoziste de l'idée du métabolisme par la continuité de la forme ou le *conatus* par lequel le corps se perpétue sous le mode de l'étendue. Le rapport ambivalent de Jonas vis-à-vis de Spinoza se fait sentir dans le décalage qui existe entre un texte comme *Spinoza and the Theory of Organism*, et *Le Phénomène de la vie*, ou encore avec *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*.

Kant, à qui Jonas reproche le goût des antinomies et avec qui il reste en porte-à-faux en ce qui concerne la portée contemporaine de son éthique et la question de la liberté, laisse malgré tout planer son ombre sur une grande partie de son œuvre. En dépit de la rencontre de sa biologie philosophique avec les neurosciences non-réductionnistes, l'affirmation de la liberté chez le philosophe reste malgré tout le fruit d'une autopoïèse du moi dans le monde, et donc ne sort pas en fin de compte du contexte de l'indécidabilité kantienne. Cette posture est doublée du fait que son éthique de la personne en bioéthique reste résolument kantienne. Au-delà de ces dettes et de celles à l'égard de Heidegger, que nous avons mis en exergue par la prégnance d'une analytique de la chair et une analytique du souci chez Jonas, l'intuition d'une troisième voie s'opposant au dualisme est significative de la contestation du syndrome gnostique transhistorique, et anticipe le paradigme biologique dans l'approche du vivant. Même ce qui pourrait passer pour une faiblesse dans l'argumentation du philosophe – la position dualiste modérées dans *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, – anticipe une problématique actuelle. Jonas une fois encore inaugure avant l'heure la problématique de la survenance qui

⁷²³ Voir Hans Jonas, « Spinoza and the Theory of Organism », in *Journal of History of Philosophy*, 3, 1965, p. 43-57, article repris dans *Philosophical Essay*, op. cit., p. 206-223.

met en relief l'interaction entre la physique classique et la mécanique quantique dans le phénomène de la vie. Il ne faut pas perdre de vue le fait que jusqu'aujourd'hui, même dans le contexte de l'émergence en physique, la rencontre de l'univers de la physique quantique et de celui de la physique classique, autrement dit, l'interaction entre l'infiniment petit et la réalité macroscopique, est de plus en plus prise au sérieux. La survenance vient mettre l'accent sur un passage ou une interaction inobservable, mais qui expliquerait l'émergence, puisque le concept renvoie au fait que les propriétés mentales ne sont pas coextensives aux propriétés physiques qui les sous-tendent. Il y aurait donc en effet une interaction comme le laisse envisager Jonas dans *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*. On retrouve chez Laughlin l'idée selon laquelle la matière macroscopique est soumise à l'action des particules quantiques supposées intriquées⁷²⁴ entre elles, qui pourraient décider des réactions chimiques au cœur d'un neurone ou encore au cours de la synthèse d'une protéine par un phénomène de décohérence⁷²⁵. Cette piste ne contredit pas non plus la TSGN d'Edelman qui, malgré son acuité et sa falsifiabilité à bien des égards, n'a pas levé, comme le reconnaît l'auteur lui-même, le mystère qui entoure la conscience. Le fait que la conscience ne puisse être réduite aux seules fonctions neuronales et que la survenance soit compatible avec le concept d'émergence épargnerait donc en fin de compte à Jonas, le délit d'une position psychophysique trop en retrait dans *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* de son anthropologie philosophique.

Vue sous cet angle, une lecture approximativement quantique de certains phénomènes de bases de la TSGN reste elle aussi possible. Quand on analyse l'épigenèse des boucles réentrantes dans la cartographie globale, – « pour rappel, une structure dynamique contenant des multiples cartes locales réentrantes (à la fois motrice et sensorielle) capables d'interagir avec des parties non cartographiées du cerveau »⁷²⁶ et de corrélérer avec des cartes plus anciennes à partir des propriétés comme la « synthèse récursive » – on ne peut s'empêcher de penser au phénomène d'intrication quantique des particules. Car, en effet, les boucles réentrantes participant à la corrélation d'un événement dans la catégorisation perceptive ne sont pas toujours directement reliées entre elles mais se trouvent spatialement scindées, ce qui

⁷²⁴ L'intrication quantique est un phénomène dans lequel l'état quantique de deux objets est décrit globalement, sans pouvoir séparer un objet de l'autre, même en situation de particules spatialement scindées. Toute action exercée sur l'un ou l'autre objet modifie instantanément les propriétés de l'autre, reproduisant à l'identique les modifications subies. Quand des dispositifs sont dans un état intriqué, on assiste donc à des corrélations entre les propriétés physiques des dispositifs qui en font un dispositif unique.

⁷²⁵ La décohérence est la perte ou l'abandon par une particule quantique de son état de superposition.

⁷²⁶ Gerald Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 139.

est la caractéristique par excellence de l'intrication en mécanique quantique. D'ailleurs, d'après de récentes études⁷²⁷, la vie serait elle-même un phénomène quantique mettant ainsi les phénomènes physiques au cœur des processus de décohérence, intrication, de survenance, etc. L'intrication déjà repérable⁷²⁸ au niveau des cartographies globales dans la TSGN expliquerait la stabilité de l'ADN nécessaire dans la réplication à l'identique des organismes vivants.

Cette incursion dans le champ de la mécanique quantique qui semble passer de plus en plus pour un pari généreux, n'éclipse pas une question qui sourd dans la cohérence de l'œuvre de Jonas. Il y a comme un spectre récurrent du dualisme qui menace la réception de la ligne de conduite la plus authentique de l'auteur. Bien entendu, ce dualisme n'est pas un dualisme substantiel de type cartésien. La lecture de « L'abîme de la volonté » cristallise, pour un texte dont l'incubation est la plus longue de l'aveu de l'auteur lui-même, une ambivalence quant à la nature réelle du moi, un dualisme de la volonté, bref le dualisme dans l'œuvre de Jonas. Comme si à force de trop s'y frotter, l'auteur avait fini par s'en accommoder au point de lui laisser une place dans une œuvre qui avait fait le pari de son éradication. Si le texte traduit une circularité de la volition de la conscience dans l'exercice du bien et l'inéluctable glissement dans le péché, ce qui reste troublant est la vision ou l'acceptation d'un mode d'être ontologique dans lequel le dualisme réinvestit l'anthropologie jonassienne sous le signe d'une volonté à l'épreuve de ses propres virtualités. Jonas ne réconcilie pas le moi avec lui-même dans cet abîme sans fond, il le laisse éclaté. Sa volonté est son « souci », son mode d'être le

⁷²⁷ La première expérience date de 2007. Graham Fleming et son équipe de l'Université de Berkeley aux USA ont isolé la protéine FMO (Fenna-Matthews-Olson), présente chez certaines bactéries chlorophylliennes et comprenant sept molécules de chlorophylles, et l'ont soumise à une excitation lumineuse. Le résultat démontra que la lumière empruntait tous les chemins possibles pour traverser la protéine. Cf. la Revue *Science et Vie* d'avril 2011, n°1123, p. 58-60. Cette Revue scientifique révèle d'étonnantes découvertes dans le domaine vivant à propos de phénomènes *a priori* physiques comme la photosynthèse, la stabilité de l'ADN et l'activité enzymatique dont le fonctionnement révèle que la vie se sert de lois quantiques dans son auto-organisation. La nature serait capable de transformer la lumière du soleil en énergie en réalisant une performance de 100% là où les plaques photovoltaïques les plus sophistiquées ne feraient qu'une conversion avoisinant les 25% pour les performances les plus élevées. Cette prouesse s'expliquerait par la superposition d'états – la capacité d'un corps au niveau quantique de passer par deux chemins en même temps. Appliquée à la photosynthèse, cette capacité permettrait aux électrons excités par la lumière du soleil de se propager dans les plantes en utilisant tous les chemins possibles à la fois et sans déperdition d'énergie. D'après l'article en question, les biochimistes restent aujourd'hui persuadés qu'une part du succès des enzymes est liée à un effet purement quantique, qui autorise une particule à jouer les passes murailles : l'effet tunnel. La double nature des particules à la fois corpusculaire et ondulatoire favoriserait le passage de n'importe quel obstacle à la particule en utilisant sa fonction ondulatoire. Cf. Mathieu Grousseau, « Le quantique au cœur de l'activité des enzymes », in *Science et Vie*, avril 2011, n° 1123, p. 62.

⁷²⁸ Cette lecture se nourrit de l'analogie possible entre l'intrication quantique et l'organisation réticulaires des neurones réentrants à partir du constat qu'ils restent interconnectés comme les électrons alors qu'ils sont spatialement scindés.

plus fondamental. Le souci d'une cohérence interne amènera peut-être à regarder cet abîme ontologique, non pas sous le signe d'une fracture substantielle laissant le corps en opposition avec l'esprit, comme dans l'anthropologie augustino-paulinienne, mais sous le signe d'une fragilité consubstantielle, constitutive de la liberté elle-même puisque comme l'affirme Jonas, ce n'est que de cette façon, « uniquement à travers cette « distance » générique que le soi jouit de la liberté de mouvement et de choix »⁷²⁹. De toute évidence comme cela se laisse entrevoir dans la cosmologie jonassienne, la vie tout comme la liberté, l'intériorité et l'intentionnalité ont leur genèse dans un mouvement d'opposition, de ségrégation, de la même façon qu'il explique le fait selon lequel l'existence de l'animal « se caractérise par le besoin, l'angoisse et le risque d'échec »⁷³⁰. Peut-être devrait-on parler de « monisme polarisé » selon l'expression de Frogneux⁷³¹ pour souligner cette opposition soutenue à la base par une seule et même arborescence constitutive qui est la matière ? Nous nous accorderons avec Jonas pour dire alors de la vie que sa ségrégation vis-à-vis de la matière inerte qui est sa condition de possibilité inaugure aussi sa fragilité intrinsèque. Cette fragilité tous azimuts légitime une tension éthique entre une nature pas définitivement donnée et la responsabilité humaine du fait de la puissance de sa subjectivité, son agir sur le monde dont Jonas s'est fait très vite le penseur. L'éthique du philosophe s'octroie donc ici une nouvelle échéance, grandie non pas de son fondement métaphysique, mais de l'intérêt qu'elle suscite auprès de la seule créature occupée par son propre sort, car inscrit malgré lui au cœur de la vulnérabilité constitutive de la vie.

En définitive, à l'issue de cette rencontre entre Hans Jonas et Edelman, on ne peut plus douter de l'existence de la subjectivité dans la nature, sa puissance dans le monde, qu'elle soit expliquée comme un phénomène autoréférentiel du vivant ou comme un processus propre à l'auto-organisation de la matière. Ce qui est décisif c'est la prise de conscience selon laquelle la capacité d'abstraction qui caractérise notre espèce a ses fondements au cœur même de la matière organique, que la frontière entre la nature et la culture reste floue et la conscience à un certain seuil insondable. La nature épigénétique des mécanismes qui participent à l'avènement de la conscience démontre en même temps son ontologique vulnérabilité. Edelman explique les maladies mentales comme des troubles physiologiques : « Une théorie de l'esprit telle que la nôtre dit clairement que toutes les maladies mentales sont dues à des modifications

⁷²⁹ Hans Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », *op. cit.*, p. 6.

⁷³⁰ Robert Theis, *Jonas. Habiter le monde*, *op. cit.*, p. 46.

⁷³¹ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, *op. cit.*, p. 99.

physiques »⁷³². L'exercice volontaire du génie humain sur la plasticité du cerveau est en ce sens limité. Inscrit dans l'ordre naturel des choses, notre existence est vouée au cycle naturel des naissances et de la mort. La véritable question est de savoir alors si notre liberté est au prix de l'utopie d'une humanité auto-constituée, ou si elle passe irrémédiablement par la prise en compte de la nécessité qui est à son soubassement ?

⁷³² Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, op. cit., p. 275.

BIBLIOGRAPHIE

ANDRIEU Bernard, (dir.), *Herbert Feigl. De la physique au mental*, Paris, Vrin, 2006.

APPEL Karl-Otto, *Discussion et responsabilité. 2. Contribution à une éthique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1998.

ARENDT Hannah, *La vie de l'esprit*, 1, *La pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.

ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* Paris, Payot et Rivages, 2000.

ARNHARTT Larry, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*, New York, state University of New York Press, 1998.

ATLAN Henri, *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Paris, Hermann, 1972.

ATLAN Henri, *Les étincelles de hasard, Tome 2. Athéisme de l'écriture*, Ed du Seuil, 2003.

ATLAN Henri, *L'homme post-génomique. Ou qu'est-ce que l'auto-organisation ?* Paris, Odile Jacob, 2011.

BARBEROUSSE Anouk, *La physique face à la probabilité*, Paris, Vrin, 2000.

BARBEROUSSE A., BONNAY D., COZIK M. (dir.) *Précis de philosophie des sciences*, Vuibert, 2009.

BECKERMANN Ansgar, FLOHR H. & JAEGWON Kim (eds.), *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, W. De Gruyter, 1992.

BELAVAL Yvon, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 2002.

BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1907.

BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932.

BLUMENBERG Hans, *La légitimité des temps modernes*, trad. De l'allemand par Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler avec la collaboration de Marianne Dautrey, Editions Gallimard, 1999 pour la traduction française.

BONNET Charles, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Copenhague, Philibert, 1760.

BOUILLIER Francisque, *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, Lyon, Imprimerie de L. Boitel, 1842.

BOULAD-AYOUB Josiane et BLANCHARD François, in *Les grandes figures du Monde moderne*, Les Presses de l'Université de Laval, L'Harmattan, 2001.

BOUTON Christophe, *Temps et liberté*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007.

CANGUILHEM Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991. (1^{re} édition 1943).

CARNAP Rudolph, *der Logische Aufbau der Welt*, Berlin, [Meiner, Leipzig], 1928.

CHALMERS David. J., *The Character of Consciousness*, New York, Oxford University Press, 2010.

CHANGEUX Jean-Pierre, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1993.

CHANGEUX Jean-Pierre, *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993.

CHANGEUX Jean-Pierre, RICOEUR Paul, *La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.

CHARBONNIER Jean-Jacques, *La mort décodée*, Edition Exergue, 2008.

CHURLAND Patricia Smith, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Massachusetts Institute of Technology, 1986.

CLAVIEN Christine, *L'éthique évolutionniste : de l'altruisme biologique à la morale*, Université de Neuchâtel, Suisse, 2008.

CLAVIEN Christine, « L'éthique évolutionniste », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 138, 2006.

Création et Événement. Autour de Jean Ladrière. Centre International de Cerisy-la-Salle. Actes de La Décade Du 21 Au 31 Aout 1995, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, Editions Peeters, Louvain-Paris, 1996.

DAMASIO Antonio R., *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995.

DAMASIO Antonio R., *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob, essai (Poche), 2005.

DARWIN Charles Robert, *De l'origine des espèces par sélection naturelle ou des lois de transformations des êtres organisés*, Paris, Guillaumin et Cie, traduit en français par Clémence Royer, deuxième édition, 1859.

DASTUR Françoise, *Heidegger et la question anthropologique*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve, Editions Peeters, Louvain-Paris, 2003.

DELSOL M., FELTZ B. et GROESSENS M. C., dir. De pub., *Intelligence animale, intelligence humaine*, Paris, Vrin, 2008.

DESCARTES René, « Les passions de l'âme », in M. Jules Simon, *Œuvres de Descartes*. Nouvelle édition collationnée sur les meilleurs textes, Paris, Charpentier, librairie Editeur, 1850.

DESCARTES René, « l'homme », in Victor Cousin, *Œuvres de Descartes. Tome quatrième*, Paris, chez F. G. Levrault Librairie, 1824.

DELSOL M., FELTZ Bernard, et GROESSENS M.C., dir. De pub, *Intelligence animale, intelligence humaine*, Paris, Vrin, 2008.

DIDIER Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Les Editions de Minuits, 1986.

DUQUE Félix, « Le rapport de Kant, dans son œuvre tardive, à Fichte et à Schelling », in *Années 1796- 1803. Kant. Opus Postumum*.

DUPERON Isabelle, *Gustav Theodor Fechner. Le parallélisme psychophysique*, Presses universitaires de France, 2000.

ECCLES John, *Le Mystère humain*, trad. A.-M Graulich et M. Richelle, Bruxelles, Mardaga, 1981.

ECCLES John, *Evolution du cerveau et création de la conscience*, Paris, Fayard, 1992.

EDELMAN Gerald M., *Topobiology. An Introduction to Molecular Embriology*, 1988.

EDELMAN Gerald M., *The Remember Present. A Biological Theory of Consciousness*, 1989.

EDELMAN Gerald M., *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Ana Gerschenfeld, 1992.

EDELMAN Gerald M., *Neural Darwinism: the Theory of neuronal group Selection*, 1993.

EDELMAN Gerald M., Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, Paris, Odile Jacob, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Jean-Luc Fidel, 2000.

EDELMAN Gerald M., *Plus vaste que le ciel : Une nouvelle théorie générale du cerveau*, Paris, Odile Jacob, 2004.

EDELMAN Gerald M., et Fidel Jean-Luc, *La science du cerveau et la connaissance*. Paris, Odile Jacob, 2007.

ETCHEGOYEN Alain, Paris, *La valse des éthiques*, Editions Pocket, 1995.

FECHNER Gustav Theodor, *Elemente der Psychophysik*, 1860.

FEIGL Herbert, *Le « mental » et le « physique »*, Paris, L'Harmattan, 2002.

FELTZ Bernard, et LAMBERT Dominique, *Entre le corps et l'esprit. Approche interdisciplinaire du Mind Body Problem*, Liège, Mardaga, 1994.

FELTZ Bernard, *Le réductionnisme en biologie. Approches historique et épistémologique*, Revue philosophique de Louvain 93, 1995.

FELTZ Bernard, *La science et le vivant. Introduction à la philosophie des sciences de la vie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2003.

FERRARI Jean, *L'année 1798, Kant sur l'anthropologie*, Paris, Librairie Jean Vrin, 1997

FLOURNOY Théodore, *Métaphysique et psychologie*, L'Harmattan, 2005.

FROGNEUX Nathalie, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

FOUCAULT Michel, *Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2002.

FUKUYAMA Francis, *la fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

GARDIES Jean-Louis, « Le problème logique et le problème philosophique du passage de l'être au devoir-être », in *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie* 68 (1982).

GODDARD Jean-Christophe (éd.) *La nature. Approches philosophiques*, Vrin, « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2002.

GOULD Stephen Jay, *L'éventail du vivant*, Paris, Seuil, 1997.

GOULD Stephen Jay, *La structure de la théorie de l'évolution*, Paris, Gallimard, 2006.

GOULD Stephen Jay, *La vie est belle*. Paris, Seuil, traduit de l'anglais par Marcel Blanc, 1991.

GREISCH Jean et GILLEN Erny, « De la gnose au principe responsabilité. Entretien avec Hans Jonas », *Esprit*, 1991.

HEIDELBERGER Michael, « Les racines de la théorie de l'identité de Herbert Feigl dans la Philosophie et dans la Psychologie du XIXe siècle », in Bernard Andrieu, (dir.), *Herbert Feigl. De la physique au mental*, Paris, Vrin, 2006.

HOTTOIS Gilbert (éd.) *Aux fondements d'une éthique contemporaine. Hans Jonas et H. T. Engelhardt*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1993.

HOTTOIS Gilbert et PINSART Marie-Geneviève (éd.), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1993.

HOTTOIS Gilbert « Quelles philosophies du progrès pour le troisième millénaire ? » in, *Biologie moderne et visions de l'humanité*, Bruxelles, De Boeck Université, 2004.

HUDSON W. D., "Hume on Is and Ought", in *The Philosophical Quarterly*, Blackwell Publishing, Vol. 14, N° 56, 1964.

HULL David, *The Metaphysics of Evolution*, Albany, state University of New York Press, 1989.

HUME David, *A Treatise of Human Nature. Being An Attempt to introduce the experimental Method of reasoning into Moral Subjects*, London. Printed for John Noon, at the White-Hart, near Mercer's-Chapel, in Cheapfide. First edition : 1739.

HUME David, *Traité de la nature humaine. Livre III : La Morale*, trad. De l'angl. Par P. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1993.

HUNTER Geoffrey, "Hume on Is and Ought", in *Philosophy*, Cambridge University Press, 1962.

HYDE Thomas, *Historia religionis veterum Persarum* (1700).

JAQUET Chantal, *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004.

JAQUET Chantal, *Les significations du « corps » dans la philosophie classique*, Paris, L'Harmattan, 2004.

JAQUET Chantal, SEVERAC Pascal, SUHAMY Ariel, *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et des usages actuels*, Paris, Herman, 2009.

JAEGWON Kim, *La survenance et l'esprit*, Edition Ithaque, 2008 ;

JAEGWON Kim, « L'émergence, les modèles de réduction et le mental », in *Philosophiques*, Vol. 27, n°1, 2000.

JAEGWON Kim, in *Physicalism or Something near Enough*, Princeton University Press, 2005.

JAEGWON Kim, *Trois essais sur l'émergence*, traduction de l'anglais par Mathieu Mulcey, Edition Ithaque, 2006.

JONNAERT Philippe et MASCIOTRA Dominique (direction), *Constructivisme. Choix contemporains. Hommage à Ernst Von Glasersfeld*, Col. Education-Intervention. Editions Presses de l'Université du Québec 2004.

JONAS Hans, « Spinoza and the Theory of Organism », in *Journal of History of Philosophy*, 3, 1965.

JONAS Hans, *Philosophical Essays: From ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1974, Réédition: University of Chicago Press, Midway reprints, 1980.

JONAS Hans, *La religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, trad. L. Evrard, Paris, Flammarion, 1977.

JONAS Hans, *Technik Medezin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel, 1985.

JONAS Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Paris, Cerf, « Passages », 1990.

JONAS Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, traduit de l'allemand par Philippe Ivernel, suivi d'un essai de Catherine Chalier, Paris, Payot et Rivages, 1994.

JONAS Hans, *Le phénomène de la vie*, trad. D. Lories, Coll. Sciences, éthiques, sociétés, Bruxelles, De Boeck, 2000.

JONAS Hans, *L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul*, traduction inédite de Nathalie Frogneux de la traduction et de la révision du texte allemand paru dans *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag* (hrsg. V. E. Dinkler), Tübingen, 1964.

JONAS Hans, *Puissance ou impuissance de la subjectivité dans le monde ?* Paris, Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000.

JONAS Hans, *Souvenirs*, traduit de l'allemand par Sabine Cornille et Phillipe Ivernel, Paris, Rivages, 2005.

JONAS Hans, *Evolution et liberté*, traduit de l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot et Rivages, Petite Bibliothèque, 2005.

KANT Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*, huitième proposition. Traduction faite à partir de l'édition des œuvres complètes de Kant de l'Académie de Berlin, (Tome VIII). Traduction de Philippe Folliot, professeur de philosophie au Lycée Ango de Dieppe, 2002.

KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. De l'allemand par Alain Renault, Paris, Aubier, 1997.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Presse Universitaire de France, 1944.

KANT Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Tome II, traduit de l'allemand, sur la septième édition, par J.-C. Tissot, Paris, Librairie Ladrangé, 1836.

KANT Emmanuel, *L'anthropologie*, trad. De Joseph Tissot, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1863.

KANT Emmanuel, GUILLERMIT Louis, *Prolégomènes à toute Métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, 1986.

KHODOSS Florence, *René Descartes, Méditations métaphysiques*, 1641, Paris, P.U.F, 1986.

- KUHN Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972.
- LACROIX Jean, *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, (Colloque international Chantilly, sept. 1978), Paris, Ed, Beauchesne, 1980, (Bibliothèque des archives de philosophie).
- LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Société française de Philosophie, 1932.
- LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, Œuvres, Gauthier, Villars, 1886, vol. II
- LAUGHLIN Robert, *Un univers différent*, Paris, Fayard, 2005.
- LEWES Georges Henry, *Problèmes de la vie et de l'esprit, Première série : les bases d'une foi*, vol II, Bibliothèque Universitaire de Michigan 1875.
- LORENZ Konrad, *L'homme dans le fleuve du vivant*, Flammarion, 1981.
- LORIES Danielle et DEPRE Olivier, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2003.
- LUMINET Olivier, *Psychologie des émotions : confrontation et évitement*, Bruxelles, De Boeck Université, 2008.
- MAC LEAN P. D., *Les trois cerveaux de l'homme*, Paris, Editions Robert Laffont, 1990.
- MAYR Ernst., *Histoire de la biologie. Diversité, évolution, hérédité*, Paris, Fayard, 1989.
- McCULLOCH W. S., *Embodiments of Mind*, The M.I.T Press, 1965.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Résumé de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968.
- MICHEL Alexandre, *René Descartes, Lettres*, Paris, Presse Universitaires de France, 1964, p. 96.
- MILL John Stuart, *A system of Logic*, 8e edition, London, Longmans, Green, Reader and Dyer, 1872, Livre III, ch. iv, paru d'abord en 1843.
- MONOD Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.
- MOORE George Edward, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
- MONTABELLO Pierre, *Nature et subjectivité*, Editions Jérôme Millon, 2007.
- MÜLLER Denis et SIMON René éd. *Nature et transcendance. Hans Jonas et le principe responsabilité*, Genève, Labor et Fidès, Le champs éthique, 1993.
- NAGEL Ernst, *The Structure of Science*, New York, Harcourt, Brace & World, 1961.

- NORTON David Fate, *The Cambridge Companion to Hume*, 1993.
- NEWTON Isaac, *Principia. Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1687.
- OST François, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La découverte, 1995.
- PAGES Max, *L'implication dans les sciences humaines. Une clinique de la complexité*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- PAPINEAU David, *Thinking About Consciousness*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- PAQUET Léonce, *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Livre de Poche, 1992.
- PAREYSON Luigi, *Ontologica della libertà. Il male e la sofferanza*, Torino, Einaudi, 1995.
- PASCAL Blaise, *Pensées*, Paris, Elibron Classics, 1894.
- PHILONENKO Alexis, *L'œuvre de Kant. La philosophie critique*, Paris, Vrin, 1969.
- PINSART Marie-Geneviève, *Hans Jonas et la liberté. Dimension théologiques, ontologiques éthiques et politiques*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002
- PRIGOGINE Ilya & STENGERS Elisabeth, *La Nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1986.
- PUTNAM Hilary, *Fait/Valeur : la fin d'un dogme*, trad. De l'anglais (USA) par Marjorie Caveribère et Jean-Pierre Cometti, Paris-Tel-Aviv, Edition de l'éclat, « tiré à part », 2004.
- PUTNAM Hilary, *Raison, Vérité, Histoire*. Paris, Editions de Minuit, 1984.
- QUINE VAN ORMAN Willard, "Two Dogmas of Empiricism", in *From a Logical Point of View*, 1961, second edition, Harvard University Press.
- REEVE Hudson Kern & SHERMANN Paul W., *Quarterly Review of Biology*, 68, 1993.
- RENAUT Alain, avec BILLIER J-C., SAVIDAN Patrick, THIAW-PO-UNE Ludivine, *La Philosophie*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- REVAULT D'ALLONES Myriam, RIZK Hadi, *Spinoza, Puissance et ontologie*, Paris, Broché, 1993.
- ROSENBERG A., *The Structure of Biological Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- RYLE Gilbert, *The concept of Mind*, University of Chicago Press, 1949.
- SABOM Michael, *Light and Death: One Doctor's Fascinating account of Near-Death Experiences*, Broché, 1998.

SCHÜRMAN Reiner, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982.

SEARLE John R., "How to Derive "Ought" from "Is"", in Foot P., *Theories of Ethics*, Oxford, OUP, 1967.

SEARLE John R., « Minds, Brains, and programs », *Behavioural and Brain Sciences*, 1980.

SEARLE John R., *La redécouverte de l'esprit*, Gallimard, 1995.

SEARLE John R., *La construction de la réalité sociale*, Paris, Editions Gallimard, 1998.

SEARLE John R., *Le mystère de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 2000.

SPINOZA, extrait de *Correspondance*, Spinoza à G.H. Schuller. Lettre 58.

SPINOZA Baruch, *Court traité*, II, 4, 5 (1862), in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

SPINOZA Baruch, *Ethique* II, XXI, Scolie, cité par Chantal Jaquet, *Les significations du « corps » dans la philosophie classique*, Paris, L'Harmattan, 2004.

SCHÜLSSER Ingeborg, (dir) *Années 1796-1803, Kant, Opus postumum*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, sous la direction d'Ingeborg Schülsser, 2001.

THEIS Robert, *Hans Jonas. Habiter le monde*, Paris, Broché, 2008.

THEIS Robert et SOSOE Lukas K. (dir.), *Les sources de la philosophie kantienne. XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2005.

TUCKER Don M., *Mind from Body: experience from neural structure*, Oxford University Press, 2007.

TURING Alan, *Mind*, Vol. LIX, n° 36, oct 1950.

VATTIMO Gianni, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, trad. de l'italien par Charles Alunni, Paris, Seuil, 1987.

VICENTI Luc, *Conscience de soi et conscience morale : Rousseau, Kant, Fichte*, Conférence prononcée à Montpellier III dans le cadre d'une journée d'études sur la morale organisée par S. Ansaldi, mars 2005.

WEBER Max, *Ethique protestante et esprit du capitalisme*, Plon, 1964.

WEYEMBERGH M., *Entre politique et techniques. Aspects de l'utopisme contemporain*, Paris, « Pour Demain », Vrin, 1991.

ARTICLES ET RECENSIONS

ATLAN Henri, « Self Creation of meaning », *Physica Scripta* 36, 1987, p. 563-576.

ATLAN HENRI, EZRA E. Ben, FOGELMAN-SOULIE F., PELLEGRINI D. et WEIBUCH G., “Emergence of Classification Procedures in Automata Networks as a Model for Functionnal Self-Organisation”, *Journal of Theoretical Biology* 120, 1986, p. 371-380.

BAERTSCHI Bernard, « Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas », in *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « Responsabilité »*, op. cit., p. 17-29.

BIRNBACHER Dieter, « Rechte des Menschen oder Rechte des Natur ? Die Stellung der Freiheit in der ökologischen Ethik », in *Studia philosophica*, 49 (1990),

BLANKE O., LANDIS F., SPINELLI L., SEECK M., “Out-of-Body Experience and Autoscopy of Neurological Origin”, in *Brain*, 2004, 127, p. 243-258.

BLANKE Olaf, SHAHAR Arzy, “The Out-of-Body Experience. Disturbed Self-Processing at the Temporo-Parietal Junction”, in *The Neuroscientist* 11 (1), 2005, p. 16-24.,

BOUTON Christophe, « l’avenir est-il nécessaire », in *Les sources de la philosophie kantienne. XVIIe et XVIIIe siècles*, Robert Theis et Lukas K. Sosoe (dir.), Paris, Vrin, « Bibliothèque d’histoire de la philosophie », 2005. p. 137-145.

CHURCHLAND Paul, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes” *The Journal of Philosophy*, 78, 1981.

CORCUFF Philippe, « De l’heuristique de la peur à l’éthique de l’inquiétude. Penser avec Jonas contre Hans Jonas » in, Th. Ferrenzi (dir.) *De quoi sommes nous responsables ?*, Paris, Editions Le Monde, 1997, p. 390.

D’AVIAU de TERNAY Henri, « Réflexions sur la question de Dieu dans l’Opus postumum », in *Années 1796-1803 Kant. Opus Postumum*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, sous la direction d’Ingeborg Schülsser, 2001. p. 225-232.

DEWITTE Jacques, « La réfutation du nihilisme. Réflexions sur les fondements métaphysiques de l’éthique de la responsabilité », in Gilbert Hottois (éd.) *Aux fondements d’une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1993, p. 75-91.

FAGOT-LARGEAUT Anne, « Normativités biologique sociale », in Jean-Pierre Changeux, *Fondement naturel de l’éthique*, 1993, p. 191-225.

FAGOT-LARGEAUT Anne, « Vers un nouveau naturalisme. Bioéthique et normalité », *Prospective et santé*, 40, 1987, p. 33-38.

FALK W. D., « Hume on Is and Ought », in *Canadian Journal of Philosophy*, 1976, vol. 6, n° 3, p. 359-378.

FELTZ Bernard, « Neurosciences, déterminismes et libre-arbitre », in *La Revue Nouvelle*, 65, 3, 2010, p. 60-71.

FELTZ Bernard, « Neurosciences et réductionnisme. Une lecture de G. M. Edelman », in B. Feltz et D. Lambert (Eds), *Entre le corps et l'esprit*, Liège, Mardaga, 2004, p. 181-215.

FELTZ Bernard, « Neurosciences et anthropologie », in DELSOL M., FELTZ B., GROESSENS M.C., dir. de pub., 2008, *Intelligence animale, intelligence humaine*, Vrin, Paris, p. 7-40.

FELTZ Bernard, « Neurosciences, déterminismes et libre-arbitre », in *La Revue Nouvelle*, 65, 3, 2010.

FOPPA Carlo, « L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution : aspects problématiques », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 50, n° 3, 1994, p. 575-593.

FOPPA Carlo, « L'ontologie de Hans Jonas à la lumière de la théorie de l'évolution », in *Nature et transcendance. Hans Jonas et le principe responsabilité*, Denis Müller et René Simon éd. Genève, Labor et Fides, Le champs éthique, 1993, p. 51-72.

FROGNEUX Nathalie, « l'homme déhiscent », in *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001. p. 190-229.

FROGNEUX Nathalie, « Une aventure cosmothéandrique : Hans Jonas et Luigi Pareyson », in *Revue philosophique de Louvain*, tome 100, N°3, août 2002, p. 500-526.

GOYARD-FARBE Simone, « La question éthique dans l'œuvre tardive de Kant », in *Années 1796-1803. Kant. Opus postumum*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, sous la direction d'Ingeborg Schülsser, 2001. p. 161-176.

GREISCH Jean et GILLEN Erny, « De la gnose au principe responsabilité. Entretien avec Hans Jonas », *Esprit*, 1991, n°171, p. 5-21.

GROUSSON Mathieu, « Le quantique au cœur de l'activité des enzymes », in *Science et Vie*, avril 2011, n° 1123.

HEIDELBERGER Michael, « Les racines de la théorie de l'identité de Herbert Feigl dans la Philosophie et dans la Psychologie du XIXe siècle », in Bernard Andrieu, (dir.), *Herbert Feigl. De la physique au mental*, Paris, Vrin, 2006, p. 71-103.

HOTTOIS Gilbert (éd) « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de Hans Jonas », in *Hans Jonas, nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993. p. 17-36.

HOTTOIS Gilbert, « Quelles philosophies du progrès pour le troisième millénaire ? » in, *Biologie moderne et visions de l'humanité*, Bruxelles, De Boeck Université, 2004, p. 61-80.

HOTTOIS Gilbert, « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de Hans Jonas », in *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, coordination scientifique Gilbert Hottois et Marie-Geneviève Pinsart, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1993, p. 17-36.

HUDSON W. D., "Hume on Is and Ought", in *The Philosophical Quarterly*, Blackwell Publishing, Vol. 14, N° 56, 1964, p. 246-252.

HUNTER Geoffrey, "Hume on Is and Ought", in *Philosophy*, Cambridge University Press, 1962, p. 148-152.

JAUQUET Chantal, « Le problème de la conscience chez Spinoza », in *L'expérience et la conscience*, Éditions Actes Sud, 2004.

JONAS Hans, *Immortality and the Modern Temper*, (The Ingersol Lecture, 1961) », in *Harvard Theological Review*, 55, 1962, p. 1-20.

JONAS Hans, « Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans », in *The Future of Our Religious Past : Essays in Honour of Rudolf Bultmann* (ed. James M. Robinson), New York – Londres, Harper & Row – S. C. M. Press, 1971.

JONAS Hans, « Spinoza and the Theory of Organism », in *Journal of History of Philosophy*, 3, 1965, p. 43-57.

JONAS Hans, "Mikroben, Gameten und Zygoten : Weiteres zur neuen schöpferrolle des menschen", in *Technik Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel, 1985.

JONAS Hans, « Le fardeau ou la grâce d'être mortel », in Gilbert Hottois (éd.) *Aux fondements d'une éthique contemporaine. Hans Jonas et H. T. Engelhardt*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1993. p. 39-52.

JONAS Hans, « Philosophie. Regard en arrière et en avant à la fin du siècle », in *Pour une éthique du futur*, trad. De l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philip Ivernel. Paris, Payot & Rivages, Petite Bibliothèque, 1998. p. 21- 67.

JONAS Hans, « Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur », in Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, trad. De l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philip Ivernel. Paris, Payot & Rivages, Petite Bibliothèque, 1998. p. 69-116.

JONAS Hans, « La science comme vécu personnel ». Traduit de l'allemand par Robert Brisart, in *Etudes phénoménologiques*, 8 (1988), p. 163- 184.

JONAS Hans, « Gnosticisme, existentialisme et nihilisme moderne », in *Le phénomène de la vie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2000, p. 217-238.

JONAS Hans, « Le matérialisme, le déterminisme et l'esprit », in *Le phénomène de la vie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 137-144.

JONAS Hans, « Aspects philosophiques du darwinisme », in *Le phénomène de la vie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 51-68.

JONAS Hans, « Les fondements biologiques de l'individualité », in Danielle Lories et Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2003. p. 179-207.

JONAS Hans, « Matière esprit et création. Constat cosmologique et Hypothèse cosmogonique », in *Evolution et liberté*, traduit de l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, Petite Bibliothèque, 2005, p. 193-261.

JONAS Hans, « Outil, image et tombeau. Du transanimal dans l'humain », in *Evolution et liberté*, traduit de l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, Petite Bibliothèque, 2005, p. 59-82.

KIM Jaegwon, « L'émergence, les modèles de réduction et le mental », in *Philosophiques*, Vol. 27, n°1, 2000, p. 11-26.

LACROIX Jean, « La conscience selon Rousseau », in *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, (Colloque international Chantilly, sept. 1978), Paris, Ed, Beauchesne, 1980, (Bibliothèque des archives de philosophie).

LADRIERE Jean, « Les sciences humaines et le problème du fondement », *Vie sociale et destinée*, Duculot, Gembloux, 1974 p. 199-210.

LAMBERT Dominique, « De l'intelligence formelle à l'intelligence artificielle », in B. Feltz et D. Lambert, *Entre le corps et l'esprit, Entre le corps et l'esprit*, Liège, Mardaga, 1994, p. 105-116.

LEQUAN Mai, « La nature dans la philosophie de Kant » in, Jean-Christophe Goddard (éd.) *La nature. Approches philosophiques*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2002, p. 109-162.

LORIES Danielle, « Le phénomène de la vie de Jonas : l'absence insistante de Kant », in *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI, 2, 2010, p. 240-261.

MACINTYRE A. C., "Hume on "Is" and "Ought", in *The Philosophical Review*, Duke University Press, Vol. 68, N° 4 oct., 1959. p. 451- 468.

MAURON Alex ; « Le finalisme de Hans JONAS à la lumière de la biologie contemporaine » in *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « Responsabilité »*, éd. Par SIMON D. et MÜLLER R., Genève, Labor et Fidès, Le champ éthique, 1993.

MAYR E., BLANC Marcel, « La place de la biologie dans les sciences et sa structure conceptuelle », in *Histoire de la biologie. Diversité, évolution, hérédité*, Paris, Fayard, 1989.

MERLEAU-PONTY Maurice, « La liberté », in *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 496-520.

NAGEL Thomas, "What is to be like a bat", From *The Philosophical Review* LXXXIII, 4 (October 1974): 435-450.

OST François, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La découverte, 1995, p. 284 -288.

PRADEU Thomas, "La philosophie de la biologie", in A. Barberousse, D. Bonnay, M. Cozik (dir.) *Précis de philosophie des sciences*, Vuibert, 2009.

QUINE VAN ORMAN Willard, "Two Dogmas of Empiricism", in *From a Logical Point of View*, 1961, second edition, Harvard University Press, p. 20-46.

RACINE Eric, « Pourquoi et comment doit-on tenir compte des neurosciences en éthique ? Esquisse d'une approche neurophilosophique émergentiste et interdisciplinaire », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 61, n° 1, 2005, p. 77-105.

RATH Matthias, « La triple signification du mot « valeur » dans *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas et la psychologisation en éthique », in *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, coordination scientifique Gilbert Hottois et Marie-Geneviève Pinsart, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1993, p. 131-140.

RAUSCHER Frederick, « How a Kantian Can Accept Evolutionary Metaethics », in *Biology and Philosophy*, 12, 1997.

ROVIELLO Anne-Marie, « L'impératif kantien face aux technologies nouvelles », in *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, p. 49-68.

RUSE Michael, « Une défense de l'éthique évolutionniste », in Jean-Pierre Changeux, *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993. p. 35-64.

SEARLE John R., « Langage, conscience, rationalité : une philosophie naturelle, entretien avec John Searle », in le *Débat*, mars 2009, n° 109.

SKINNER B. F., *The Machine that is Man*, in *Psychology Today*, April 1969, vol. 2. N° 11.

SOLERE Jean-Luc, « Le concept de Dieu avant Hans Jonas : Histoire, création et toute puissance », in *Mélange de science religieuse*, tome 53, n°1, janvier-mars 1996, p. 7-38.

TETE A., « Le Mind- Body Problem. Petite histoire d'une incarnation », in B. Feltz et D. Lambert, *Entre le corps et l'esprit*, Liège, Mardaga, 1994, p. 219-245.

VAN LOMMEL Pim, "Near Death Experience In Survivors of Cardiac Arrest: A Prospective Study in the Netherlands", in *The Lancet*, Vol 358, December 2001, p. 2039-2045.

VOGEL Lawrence, « Hans Jonas Diagnostic of Nihilism: The case of Heidegger », in *International Journal of philosophical Studies*, 3 (1995), p. 55-72.

WATTS Fraser, « Réductionnisme : méthodologie et idéologie », in *Biologie moderne et vision de l'humanité*, Bruxelles, De Boeck, p.83-97.

WEYEMBERGH Maurice, « Before and after virtue », in Gilbert Hottois (éd), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1993, p. 181-204.

THESE ANNEXE

La vision du développement, comme domestication et maîtrise de la nature au moyen de la planification, de l'acquisition des compétences humaines, des moyens structurels et techniques, telle qu'envisagée dans les pays du tiers-monde, n'est pas en phase avec le contexte d'émergence de l'esprit moderne. La lecture d'un auteur comme Hans Blumenberg permet de constater que non seulement l'esprit moderne à la base du développement est un tout indissociable du contexte culturel qui au cœur de sa genèse, mais aussi que ce contexte particulier, né d'une crise existentielle, elle-même fruit d'une posture cosmologique exceptionnelle, est difficilement reproductible à volonté.