

---

## Évolution du concept de liberté en rapport avec l'état des sciences chez Épicure, Kant et Ricœur

**Auteur :** Bureau, Michel

**Promoteur(s) :** Despret, Vinciane; Leclercq, Bruno

**Faculté :** Faculté de Philosophie et Lettres

**Diplôme :** Master en philosophie, à finalité approfondie

**Année académique :** 2021-2022

**URI/URL :** <http://hdl.handle.net/2268.2/14750>

---

*Avertissement à l'attention des usagers :*

*Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.*

*Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.*

---

**Université de Liège**  
**Faculté de Philosophie et Lettres**  
**Département de Philosophie**

**Évolution du concept de liberté en rapport avec l'état des sciences  
chez Épicure, Kant et Ricœur**

Sous la direction de Mme. DESPRET Vincianne et M. LECLERCQ Bruno

Lecteur : M. GAVRAY Marc Antoine

Mémoire présenté par Michel Bureau  
en vue de l'obtention du diplôme de Master en philosophie



**Évolution du concept de liberté en rapport avec l'état des sciences  
chez Épicure, Kant et Ricœur**

## **1. Remerciements**

Tout d'abord, j'exprime mes remerciements à mes deux promoteurs, Madame V. Despret et Monsieur B. Leclercq ; ils ont accepté et guidé un travail probablement inhabituel par la thématique couverte, courant le risque que le travail ne soit pertinent en rien mais avec l'espoir qu'il puisse établir des ponts entre sciences humaines et de la nature. Je remercie Monsieur M-A. Gavray d'être mon lecteur sans avoir été découragé par les multiples versions de mon TFC ; j'espère qu'il y notera un certain progrès.

Sur un plan personnel, je remercie ma fille cadette Clara de m'avoir inscrit à l'ULG le dernier jour possible en 2017, car « tu deviens vieux » ; ainsi commença une expérience qui me transforma. Ensuite, mes autres enfants qui eurent à composer avec un père-étudiant, concept insolite. Ma compagne Isabelle, dont la patience et les encouragements furent un apaisement ô combien nécessaire. Aurore Collignon, qui par la force des choses me voyait dans une même journée, la solliciter pour passer de la neurologie à Kant, de la psychiatrie à la logique, d'Épicure à la réanimation ; grand merci à elle. Merci enfin à la vie de m'avoir accordé cette chance de pouvoir encore apprendre ; d'autres n'ont pas pu ou su saisir cette opportunité.

« *Désir de connaître et amour du savoir, ou philosophie, c'est bien une même chose ?* »

— Platon, *La République*, II, 376b

<b>1. Remerciements</b> .....	<b>2</b>
<b>2. Introduction</b> .....	<b>7</b>
<b>2.1. But et limites du travail</b> .....	<b>7</b>
<b>2.2. Les sources</b> .....	<b>8</b>
<b>3. Épicure</b> .....	<b>10</b>
<b>3.1. L'atomisme ancien dans l'antiquité</b> .....	<b>10</b>
<b>3.2. Démocrite : le nécessitarisme</b> .....	<b>12</b>
3.2.1. L'atomisme et les sciences positives .....	12
3.2.2. Démocrite et la naissance de l'atomisme .....	13
3.2.3. Sa philosophie est une physique.....	14
3.2.4. Une liberté d'orienter la cause errante ?.....	15
3.2.5. Aristote conteste la notion abdéritaine de hasard.....	17
<b>3.3. Épicure : repenser la nécessité</b> .....	<b>18</b>
3.3.1. La philosophie d'Épicure .....	18
3.3.2. Une physique orientée vers l'éthique .....	21
3.3.3. Limitation du pouvoir de la nécessité.....	23
3.3.4. Théorie de la déviation des atomes.....	23
3.3.5. Le hasard devient premier dans « les pactes de la nature ».....	25
3.3.6. La nécessité est bornée par Épicure.....	27
<b>4. Kant</b> .....	<b>31</b>
<b>4.1. Biographie</b> .....	<b>33</b>
<b>4.2. Le criticisme : état des lieux des sciences à l'époque de Kant</b> .....	<b>35</b>
4.2.1. Entre dogmatisme et scepticisme .....	35
4.2.2. L'empirisme sceptique de Hume.....	38
4.2.3. La méthode expérimentale de Newton.....	40
4.2.3.1. L'empirisme : la recherche des sources .....	40
4.2.3.2. La méthode des Principia.....	41
4.2.3.3. La méthode structure l'œuvre .....	42
<b>4.3. La philosophie pratique : faire de la métaphysique une science</b> .....	<b>44</b>
4.3.1. La doctrine de la liberté au sein des trois critiques.....	45
4.3.2. Les conditions de succès des sciences.....	46
4.3.3. La révolution copernicienne .....	47
4.3.4. La liberté est une des Idées transcendantes .....	49

4.3.5.	L'antinomie de la liberté : vers une cause intelligible, non naturelle.....	50
<b>4.4.</b>	<b>La liberté dans la loi morale.....</b>	<b>51</b>
4.4.1.	Factum rationi. La morale comme réflexion sur la conscience de l'obligation .....	51
4.4.2.	La forme du devoir moral.....	52
4.4.3.	Le fait de la loi morale est la preuve de la liberté.....	55
4.4.4.	Loi morale et lois naturelles .....	56
4.4.5.	L'autonomie conditionne la liberté.....	58
4.4.5.1.	La personnalité source de liberté .....	60
4.4.6.	Le principe réflexif de la troisième critique ou la troisième critique : une médiation esthétique-réflexive.....	61
<b>4.5.</b>	<b>Analogie entre les <i>Principia</i> et les <i>Critiques</i> .....</b>	<b>63</b>
4.5.1.	Analogie méthodologique .....	63
4.5.2.	La méthode scientifique imitée du physicien .....	65
4.5.3.	Résumé des analogies entre Principia et Critiques.....	66
4.5.4.	Les apories de Kant sur la liberté .....	66
<b>5.</b>	<b><i>Ricœur</i>.....</b>	<b>69</b>
<b>5.1.</b>	<b>Biographie de Ricœur .....</b>	<b>69</b>
<b>5.2.</b>	<b>La philosophie de Ricœur.....</b>	<b>70</b>
5.2.1.	Ricœur contribue à introduire la phénoménologie en France.....	70
5.2.2.	L'herméneutique dans une visée ontologique .....	70
5.2.3.	Ontologie de la liberté .....	70
5.2.3.1.	Nature et liberté.....	70
5.2.3.2.	Liberté .....	73
<b>5.3.</b>	<b>Changeux : de la molécule à un modèle d'accès à la conscience.....</b>	<b>75</b>
<b>5.4.</b>	<b>L'homme neuronal.....</b>	<b>77</b>
5.4.1.	L'âme et le corps .....	78
5.4.2.	La phrénologie.....	79
5.4.3.	La matérialisation de l'esprit .....	80
5.4.4.	Organisation anatomique et fonctionnelle du cerveau .....	82
5.4.5.	Évolution du génome.....	84
5.4.6.	Les objets mentaux .....	85
5.4.7.	Passerelle entre sciences de l'homme et du cerveau ou le « mind-body problem ». ....	86
<b>5.5.</b>	<b>« <i>Ce qui nous fait penser</i> » .....</b>	<b>89</b>
5.5.1.	Homme neuronal et sujet moral .....	89
5.5.2.	Le modèle neuronal et le vécu mental.....	92
5.5.3.	Science du normatif ou pluralité des niveaux de réalité.....	94

5.5.4.	Critique par Ricœur du naturalisme réducteur .....	95
<b>6.</b>	<b><i>Conclusions</i></b> .....	<b>98</b>
<b>6.1.</b>	<b>Épicure : la liberté dans l'homme</b> .....	<b>98</b>
<b>6.2.</b>	<b>Kant</b> .....	<b>100</b>
6.2.1.	La liberté est la condition de la loi morale et ne relève pas du domaine de la science	100
6.2.2.	La méthode newtonienne appliquée à la raison pratique.....	101
6.2.3.	De l'éthique aristotélicienne au devoir moral.....	102
<b>6.3.</b>	<b>Du matérialisme épicurien à l'idéalisme kantien</b> .....	<b>103</b>
<b>6.4.</b>	<b>Ricoeur : une ontologie de la liberté</b> .....	<b>106</b>
6.4.1.	Unicité ou pluralité de réalités.....	106
6.4.2.	Les ruptures sciences- philosophie selon Changeux .....	108
<b>6.5.</b>	<b>Les limites du déterminisme</b> .....	<b>109</b>
6.5.1.	Le naturalisme : des atomistes aux neurosciences.....	110
6.5.2.	Les objections au déterminisme scientifique.....	111
6.5.3.	Concept de néguentropie .....	113
6.5.4.	La plasticité neuronale.....	116
6.5.5.	Autocréation et émergentisme .....	118
6.5.6.	Libre arbitre et langage.....	120
<b>6.6.</b>	<b>Les trois philosophes et la science</b> .....	<b>122</b>
6.6.1.	Les hasards de l'existence .....	125
6.6.2.	Ontologie de la liberté .....	126
6.6.3.	Le rasoir d'Occam :une science sans ou pour l'homme ? .....	129
6.6.4.	Liberté : entre pluralité de sens et de réalités .....	131
<b>7.</b>	<b><i>Bibliographie</i></b> .....	<b>134</b>
<b>7.1.</b>	<b>Œuvres d'Epicure</b> .....	<b>134</b>
<b>7.2.</b>	<b>Œuvres de Kant</b> .....	<b>134</b>
<b>7.3.</b>	<b>Œuvres de Ricœur</b> .....	<b>134</b>
<b>7.4.</b>	<b>Autres œuvres</b> .....	<b>135</b>

## 2. Introduction

### 2.1. But et limites du travail

Établir un lien entre liberté et science est naturel pour un philosophe. Le terme liberté – en grec, *eleutheria* – est aussi vieux que la littérature grecque (et même que la langue grecque connue puisqu’il est attesté en mycénien). La Grèce antique connaissait la liberté<sup>1</sup> et en acceptait le sens ordinaire de *faire ce que l’on veut*<sup>2</sup>. Ce sens ordinaire, va évoluer avec les différentes écoles et courants philosophiques qui interrogent sur ses fondements, ses conditions de possibilité dans leur contexte historique et culturel.

Ce contexte est, pour ce qui est de l’analyse du concept, en relation nécessaire avec les connaissances, et donc avec la science, considérée comme synonyme de savoir. Pour approcher cette relation, nous proposons trois auteurs qui, chacun à leur manière, à trois périodes distinctes de l’Histoire, apportent une contribution originale à la notion de liberté dans le contexte de la science de leur époque.

Épicure (342–270 AC) appartient aux trois figures de l’atomisme ancien avec Lucrèce et Démocrite. Ce dernier est à l’origine d’une conception du monde sans place pour la liberté, résultant d’une nécessité pure. En introduisant la notion de clinamen, les épicuriens posent, pour la première fois, les termes d’un débat non encore résolu, entre la volonté libre et la nécessité en tant que cause absolument déterminante. Sans toutefois déroger au principe fondamental des causes, Épicure fait place à la possibilité d’une liberté.

A l’époque de Kant, les progrès des sciences, en particulier par la méthode expérimentale appliquée à la physique newtonienne, imposent les seules causes

---

<sup>1</sup> J. De Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, éd. de Fallois, 2020.

<sup>2</sup> Pour Muller, dans *La doctrine platonicienne de la liberté*, p. 69-70. « En dehors de Platon, la formule (ou ses équivalents) n’est pas rare pour décrire le mode de vie – et plus précisément la « liberté » - en démocratie, le plus souvent avec une nuance péjorative (Isocrate, *Sur la paix* 103 ; *Panath.*, 131 ; Demosthène, *Contre Aristog.*, I, 20 ; Aristote, *Pol.*, V, 9, 1310a32), mais pas nécessairement (Thucydide, II, 37, 2 ; Xenophon, *Hell.*, I, 7, 12). Elle peut s’appliquer aussi à la conduite individuelle en dehors de toute considération d’un régime politique particulier (Sophocle, *Ajax*, 1081 et 1085 ; LYSIAS, *Contre Alcib.*, I, 11 ; cf chez Platon, *Lach.*, 179 a ; *Rép.*, II, 359 c ; *Lois*, X, 907 c) ; selon Polos, dans le Gorgias, c’est la définition de la tyrannie (469 c).

matérielles et efficaces comme base de toute connaissance. Kant va poser ainsi la question de la liberté chez l'homme face au déterminisme des lois de la causalité efficace, notamment dans la troisième antinomie de la Critique de la Raison pure. La liberté n'est pas logiquement contradictoire, pour autant que l'on distingue monde sensible et monde intelligible. Kant va chercher dans la philosophie newtonienne une méthode pour prétendre à une métaphysique scientifique.

La biologie et plus particulièrement la neurobiologie a délégitimé les causes finales dans le domaine de la biologie ce qui a donné lieu à un échange inédit entre Ricœur et Changeux sur '*Ce qui nous fait penser*'. Pour Changeux, les hommes jugent d'après les dispositions de leur cerveau. Les fonctions et les propriétés cérébrales sont la résultante du fonctionnement des macromolécules qui composent les cellules neuronales. En renouvelant profondément la problématique des relations entre l'âme et le cerveau, Changeux interroge la possibilité même de liberté. Ricœur est un philosophe qui n'a cessé d'interroger l'ontologie notamment en relation avec la science, principalement la science physique mais également dans son échange avec Changeux, les neurosciences. Il questionne le référent du discours scientifique, son caractère réducteur pour postuler plusieurs niveaux de réalité. Enfin, il considère à travers l'histoire de la métaphysique que la liberté est requise par l'être lui-même avant même que l'on puisse prétendre lui donner sens.

Le but de ce travail n'est pas de discuter pour elles-mêmes des thèses de trois auteurs sur la question de la liberté, mais d'identifier les manières spécifiques dont elles la posent, en relation avec l'état des sciences de leur temps.

## **2.2. Les sources**

Les sources à notre disposition méritent quelques commentaires. Nous n'avons accès qu'à quelques écrits d'Épicure. En particulier son grand traité *De la nature* (Peri phuseôs) est perdu. On dispose de trois textes suivis, les *Lettres à Hérodote*, à *Pythoclès et à Ménécée*<sup>3</sup> ainsi que des fragments de papyrus du *De la nature* (Peri

---

<sup>3</sup> Épicure, J. Salem, D. Huisman, M. Conche, O. Hamelin, *Lettres*, éd. Nathan, 2009.

*Phuseôs*)<sup>4</sup>. Cicéron et Diogène Laërce soulignent l'importance de la tradition atomistique à partir de Démocrite dont un disciple, Nausiphane fut le maître d'Épicure<sup>5</sup>. A plusieurs égards, leurs conceptions se répondent et devront être convoquées pour comprendre les enjeux. L'école d'Épicure, dite du Jardin, fournira d'éminents représentants dont les écrits complètent et éclairent utilement les fragments d'Épicure : il s'agit notamment de Diogène d'Oenoanda, de Philodème de Gadara et de Lucrèce qui, avec son poème *De la nature*, se présentait comme un simple traducteur d'Épicure. Les philosophes romains par leur traduction, commentaires et autres contributions à la philosophie grecque, dont Cicéron, Aetius et Lucrèce, sont d'autant plus utiles qu'ils témoignent de sources fragmentaires.

Les sources ne constituent pas un problème chez Kant puisque l'entièreté de son œuvre est conservée. De plus, la question de la liberté chez Kant et sa relation avec le newtonisme ont été envisagées par plusieurs auteurs<sup>6</sup>.

Ricœur s'inscrit dans les courants de la phénoménologie et l'herméneutique, en dialogue constant avec les sciences humaines et sociales. La liberté est un thème qui traverse toute son œuvre mais nous nous intéresserons essentiellement à *Nature et liberté* (1961), *Liberté* publié en 1971 pour l'*Encyclopoedia Universalis* et enfin *La liberté et ses institutions*, conférence de 2002. Enfin, en ce qui concerne Changeux, le problème n'est pas d'être confronté à des sources fragmentaires comme chez Épicure, ou personnelles et circonscrites comme chez Kant ; en effet, au-delà d'une contribution originale dans le domaine des sciences<sup>7</sup> et de la philosophie<sup>8</sup>, il s'agit de ne pas ignorer les recherches réalisées dans d'autres laboratoires, impliqués dans son domaine d'intérêt des neurosciences. N'étant pas philosophe de formation, nous confronterons ses positions philosophiques, à travers un échange avec Paul Ricœur dans *Ce qui nous fait penser*.

---

<sup>4</sup> Épicure, *De la nature*, G. Arrighetti, Epicuro, opere, 2e éd., Turin, 1973.

<sup>5</sup> J. Salem, *Les atomistes de l'Antiquité*, éd. Flammarion, 2013.

<sup>6</sup> F. Capeillères, *Kant philosophie newtonien*, Passages, 2004. ; A. Bachtta, *L'espace et le temps chez Newton et Kant*, éd. L'Harmattan, 2002.

<sup>7</sup> J-P Changeux, *L'homme neuronal*, éd. Pluriel, 2012.

<sup>8</sup> J-P. Changeux, P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, éd. Odile Jacob, Paris 1998.

Si le terme « science », actuellement, se réfère, à l'ensemble des connaissances relatives à des faits ou phénomènes obéissant à des lois vérifiées par des méthodes expérimentales, la science ne dispose pas encore des telles méthodes. Elle repose à la fois sur l'observation de la nature et sur une méthode logico-déductive<sup>9</sup>, pour appréhender la réalité, c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes dont un sujet a conscience, sans que son mérite ne s'en trouve diminué. C'est ce que nous tenterons de démontrer dans les conclusions, en indiquant comment les points de vue de ces trois périodes de l'histoire continuent à s'enrichir mutuellement par les réflexions sur les nouvelles découvertes et les pensées nouvelles.

### 3. Épicure

#### 3.1. L'atomisme ancien dans l'antiquité

L'épicurisme appartient à la philosophie hellénistique s'étendant de la mort d'Alexandre le Grand en 323 ACN à l'avènement d'Auguste, en 27 ACN. Si cette période change l'histoire avec le déclin d'Athènes au profit de Rome, elle est aussi marquée sur le plan philosophique par la fin des doctrines classiques (Platon et Aristote) et l'avènement de nouvelles manières de poser les problèmes philosophiques, formalisées pour certains dans de nouvelles écoles.

Commencer notre réflexion avec Épicure en tant que philosophe réfléchissant sur les concepts de science et de liberté relève de l'évidence. En effet, à l'époque d'Épicure, la notion de liberté est développée dans la métaphysique de Platon, et celle du déterminisme l'est dans la physique de Démocrite. Aristote commente aussi bien l'une que l'autre. Épicure réfléchit donc à un débat qui reste contemporain à savoir la question de la liberté et du déterminisme en philosophie.

Quelles sont les sources auxquelles Épicure se réfère explicitement et celles dont il a nécessairement connaissance même s'il ne les mentionne pas (du moins dans les fragments dont nous disposons) ? La source principale est Démocrite (et Leucippe)<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Platon, *Timée*.

<sup>10</sup> J-P. Dumont et al., *Les Présocratiques*, éd. Gallimard, coll. « La Pléiade », Paris, 1988, p. 747-936.

puisqu'Épicure reprend l'atomisme de ce dernier pour le transformer. Les sources accessoires sont issues des deux grandes écoles philosophiques athéniennes : l'Académie de Platon (428-348 ACN) et le Lycée d'Aristote (384-322 ACN). Enfin, Épicure est un contemporain de Zénon de Citium (336-266 ACN), fondateur en 301 de l'École du Portique.

Dans le cadre de ce travail, nous n'avons pas recherché l'influence des penseurs présocratiques Héraclite, Antiphon, Gorgias et Pythagore parce qu'on n'en trouve pas trace dans les fragments d'Épicure.

Épicure se réfère régulièrement à son prédécesseur Démocrite tantôt pour souligner l'importance de la recherche des causes, tantôt pour marquer ses singularités et y faire une place pour la liberté ; dans un premier extrait ci-dessous, il insiste sur l'importance de la recherche des causes comme élément central de toute enquête. Ainsi privilégie-t-il d'emblée l'approche scientifique sur toute autre, comme moyen de connaissance.

*Ceux qui les premiers ont enquêté sur les causes de manière suffisante, dépassant de loin non seulement leurs prédécesseurs, mais aussi et bien plus encore leurs successeurs, se sont aveuglés sur eux-mêmes - bien qu'ils <nous> aient soulagés de grands maux dans de nombreux domaines – en faisant de la nécessité et du hasard la cause de toutes choses <sup>11</sup>.*

Mais Épicure ajoute tout aussitôt que ceux dont l'enquête a conduit à déterminer le hasard et la nécessité comme causes de toutes choses apportent une réponse insuffisante. Comment le hasard et la nécessité deviennent-ils un cadre conceptuel de pensée ? Et de quelle manière Épicure le conteste-t-il ? Ce sont les questions que nous allons traiter dans les prochains chapitres. Nous allons nous interroger sur la manière dont Épicure cherche à rendre compatible le nécessitarisme du mouvement atomique de Démocrite avec la liberté qu'il observe dans la nature, et qu'il estime nécessaire sur un plan éthique.

Mais au-delà des différences, ce qui unit les atomistes de l'Antiquité est la conception matérialiste de l'être. Cette conception repose sur un principe scientifique issu de la physique dont il est difficile d'estimer qu'il puisse reposer sur une anticipation chanceuse. En effet, ces principes sont encore aux fondations de la science actuelle<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Épicure, *De la nature*, Papyrus d'Herculanum, 1056, col. 25 ; 34.30 Arrighetti (*Epicuro. Opere*, 1973) ; Long & Sedley (1987) 20 C.

<sup>12</sup> G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, éd. Vrin 8<sup>ème</sup> édition, Paris, 1972, p.123.

L'efficacité de leurs théories résultent probablement de leurs fondements dans l'expérience immédiate plutôt que dans des intuitions a priori. Ainsi, à travers des principes de constitution atomique de la matière, de son pouvoir d'auto-organisation et de la matérialité de l'âme ont-ils défié la « philosophie creuse et sans squelette <sup>13</sup>». L'Occident, en particulier pendant le Moyen-Âge, va juger Épicure comme le véritable représentant du matérialisme le plus contraire au Christianisme parce qu'il identifiait le souverain bien au plaisir : dans *La divine comédie*, alors que Démocrite trouve grâce, Épicure souffre mille supplices dans des sépulcres<sup>14</sup>.

Que ce soit dans ce qui la rapproche ou la sépare de Démocrite, la pensée d'Épicure est un mélange intime d'intrication entre la physique, l'éthique et la canonique, chacune de ses parties assurant la cohérence de l'ensemble.

### 3.2. Démocrite : le nécessitarisme

Ne faudrait-il pas considérer l'atomisme comme un fondement ontologique de sa philosophie naturelle, sorte de premier maillon causal et cadre conceptuel à partir duquel sont pensées les étologies des diverses branches de la philosophie naturelle ?

#### 3.2.1. L'atomisme et les sciences positives

*Dinè* est le terme utilisé par Démocrite (460-370 ACN) pour désigner le mot « nécessité » : on le traduit également par tourbillon à l'origine d'un monde donné. « Toutes les choses se produisent selon la nécessité, le tourbillon étant la cause de la génération de toutes choses et il le nomme Nécessité <sup>15</sup>».

Démocrite ne s'est pas contenté d'établir une théorie atomiste explicative commune à toutes les sciences. Thrasyllus a établi un catalogue de ses œuvres qui est reproduit au livre IX des *Vies* de Diogène Laërce. Parmi celles-ci, un traité *Sur les Causes* marque l'intérêt du philosophe pour la recherche des causes dans chaque domaine des sciences positives : « Démocrite disait, à ce qu'on rapporte, qu'il préférerait trouver une seule explication causale (aitiologia), plutôt que de devenir roi des Perses<sup>16</sup> ».

---

<sup>13</sup> P. Neruda, *J'avoue que j'ai vécu*, éd. Gallimard, Paris, 1975, p.425.

<sup>14</sup> Dante, *La divine comédie*, « L'enfer », X, 13-15.

<sup>15</sup> Diogène Laërce, IX, 45, (DK 68 A 1).

<sup>16</sup> Denys d'Alexandrie chez Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIV, XXVII, 4 (DK 68 B 118).

Cette insatiable curiosité pour toutes les sciences positives, soulignée par Denys d'Alexandrie, a également été notée par Marx qui, dans sa dissertation sur Démocrite et Épicure, estime que le premier « ne trouvant pas sa satisfaction dans la philosophie, <s'est jeté> dans les bras du savoir positif<sup>17</sup> ». Sa remarque fait également part de l'échec, selon lui, de l'atomisme, pour rendre compte des sciences positives. En réalité, la physique abdéritaine cherche à établir un lien de causalité entre le monde microscopique et macroscopique pour en définir les propriétés<sup>18</sup>.

*Très ancienne est en effet l'opinion que l'on retrouve chez les physiciens, selon laquelle les semblables connaissent les semblables...les galets oblongs sont poussés au même endroit que les oblongs et les ronds au même endroit que les ronds, comme si la similarité qui se trouve dans les choses contenait un facteur de rassemblement<sup>19</sup>.*

Cette notion est illustrée ici dans la thèse du rapprochement des semblables déjà décrite chez Empédocle où Philolaos, suggérant que les structures produites par les atomes et la nécessité sont à l'origine de causes secondes.

### **3.2.2. Démocrite et la naissance de l'atomisme**

Démocrite d'Abdère (480 –370 AC) est un présocratique, disciple de Leucippe, fondateur de l'atomisme. Ils sont si proches que les doxographes les associent souvent. L'influence de Démocrite sur Épicure est soulignée par l'attribution injuste que Diogène Laërce fait de l'ouvrage de Démocrite sur l'atomisme à Épicure<sup>20</sup>.

Les présocratiques cherchent, par la raison, à unifier la diversité de la nature, en l'identifiant à un principe commun. La nature est soustraite à un principe explicatif transcendant au profit d'un principe d'intelligibilité. Les balbutiements de la science ne permettent pas d'identifier précisément les mécanismes à l'œuvre, mais elle pose des principes par lesquels la pensée cherche à éviter le faux pour atteindre la vérité. Les dieux ne sont pas d'emblée écartés, ils le seront plus tard par Épicure, et ils restent associés, dans un premier temps, à la destinée humaine ; ainsi, les déesses qui président

---

<sup>17</sup> K. Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, éd. Ducro, 1970, p.226.

<sup>18</sup> Sur la conception démocritéenne de la causalité et sa réception antique, voir P-M. Morel, *Atome et Nécessité. Épicure, Démocrite, Lucrèce*, PUF, 1996.

<sup>19</sup> Sextus Empiricus, *Contre les savants*, VII, 116-118 (DK 68 B 164).

<sup>20</sup> Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*.

à la destinée des hommes, Clotho, Lachésis et Atropos, sont filles de la déesse Nécessité<sup>21</sup>.

### 3.2.3. Sa philosophie est une physique

L'attitude scientifique de Démocrite, parfois qualifiée de scepticisme, est soulignée d'abord par la prudence de sa position par rapport aux sujets d'étude « en réalité, nous ne savons rien, car la vérité est au fond du puit <sup>22</sup>». Elle devient évidente lorsque l'on prend en compte que sa philosophie est basée sur la physique, celle de l'atomisme, qu'Aristote résume dans le traité *De la Génération et de la corruption* :

*Si tout corps est divisible à l'infini, de deux choses l'une : ou il ne restera rien, ou il restera quelque chose. Dans le premier cas, la division ne saurait aboutir à un néant pur et simple, car alors la matière n'aurait qu'une existence virtuelle, dans le second cas on se pose la question : que reste-t-il ? La réponse la plus logique, c'est l'existence d'éléments réels, indivisibles et insécables appelés donc atomes<sup>23</sup>.*

La matière est ultimement composée de matière indivisible, nommée atomes : il n'y a que des atomes et du vide<sup>24</sup>. Cela signifie que les atomes composent toutes les choses mais aussi qu'aucune autre chose n'existe. Les différences entre les atomes sont limitées en genre mais illimitées en nombre. Les genres de différence concernent le rythme, la modalité et la disposition. Toutes les modifications dans la nature dépendent de la combinatoire de ces différences.

Ainsi se trouvent réunis les fondements de sa physique expliquant à la fois la formation des mondes – « De même qu'il y a des naissances de monde, de même y-a-t-il aussi des accroissements, des disparitions et des destructions selon une certaine nécessité, dont il ne précise pas la nature<sup>25</sup>» – mais aussi l'exercice des facultés de connaissance et une certaine idée de la liberté. La philosophie de Démocrite, basée sur la physique, est par conséquent explicative d'une éthique et d'une théorie de la connaissance ; et elle est l'unique principe explicatif, sans dimension intentionnelle de départ et sans finalité de projet. Elle ne répond qu'à un rapport de forces mécaniques. Cette

---

<sup>21</sup> Platon, *République*, X, 617 C.

<sup>22</sup> Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VII, 135.

<sup>23</sup> Aristote, *De la Génération et de la corruption*, Livre I, chap. 2, pp. 9 à 19

<sup>24</sup> Aétius, IV, 9, 8 (DK 67 A 32).

<sup>25</sup> Diogène Laërce, *Vie et doctrine des philosophes illustres*, IX, 33.

philosophie est bien un matérialisme rationnel et aveugle, qui lui attirera les critiques de Platon, d'Aristote et d'Épicure.

Morel<sup>26</sup> souligne que l'opposition entre le hasard et la nécessité nous paraît naturelle comme d'ailleurs elle l'était pour Aristote. Mais cette opposition n'a pas toujours été aussi marquée. Dans le *Timée*, Platon qualifie la cause subordonnée – aux causes véritables ou premières à savoir les Formes intelligibles - de « fortune » ou de « nécessité » ce qui peut donner lieu à deux interprétations. Soit le hasard est un déterminisme dont les causes ne sont pas connues, soit si l'on suit Aristote, l'abdérain réserve ce terme à la formation du tourbillon initial à l'origine d'un monde qui lui est régi par la nécessité.

#### **3.2.4. Une liberté d'orienter la cause errante ?**

La question de la liberté chez Démocrite paraît contradictoire avec une physique nécessitariste. Si la liberté constitue un arrêt dans l'enchaînement des causes, n'y a-t-il pas contradiction en soi avec la nécessité ? Pourtant, le catalogue de Thrasyllé mentionne huit traités d'éthique (*Livres d'éthique*), perdus, à propos desquels nous disposons d'informations, par des fragments rapportés par Cicéron, Sénèque, Plutarque et surtout Stobée au Vème siècle. Il y évoque notamment la liberté à propos de la politique : « le sage ne doit pas se soumettre aux lois, mais vivre librement (*eleutheriôs*)<sup>27</sup> », ajoutant que la liberté de parole (*parrèsia*) est le propre de la liberté.

Démocrite inscrit l'action volontaire dans un contexte de nécessité universelle sans finalité : il n'est pas question, comme chez Kant, de loi morale. La notion d'audace suggère que l'action peut modifier la chaîne causale de la nécessité, l'éducation étant un bon exemple (fragment 33). « La nature et l'éducation sont à peu près semblables. En effet, l'éducation transforme l'homme et, en transformant, produit une nature ». Par l'éthique, comme par l'éducation, l'homme peut se transformer mais à la condition d'être expliqué par un principe naturel.

---

<sup>26</sup> P-M. Morel, *Atome et Nécessité. Épicure, Démocrite, Lucrèce*, PUF, 1996, p. 36.

<sup>27</sup> Saint Épiphane, *Contre les hérésies*, III, 2, 9 (DK 68 A 166).

*A propos de la conscience, Démocrite est allé jusqu'à dire qu'elle est engendrée lorsque l'âme se trouve équilibrée selon le mélange ; mais il dit que si celle-ci devient trop chaude ou trop froide, elle change... de sorte qu'il est clair que c'est par le mélange du corps qu'il explique la conscience, ce qui est sans doute logique pour lui qui fait de l'âme un corps<sup>28</sup>.*

La conscience est la résultante de l'équilibre physique de mélanges du corps, et la morale en est une conséquence. Par mélange, il faut comprendre les agrégats atomiques résultant des chocs atomiques. L'âme n'est pas rejetée mais est naturalisée. L'éthique de tranquillité est celle où les agrégats sont les plus stables.

Démocrite dans le fragment 269 indique que: « L'audace est le commencement de l'action, mais c'est la fortune qui est maîtresse de son achèvement<sup>29</sup> ». Ce remarquable fragment prouve à la fois la possibilité de l'intention humaine et de l'indépendance de la finalité. Autrement dit, il instaure une doctrine de l'action volontaire dans un contexte de nécessité universelle. Ou encore, on ne peut faire l'économie de la nécessité pour garantir notre moralité. On touche ici aux limites des rapprochements que certains commentateurs ont opéré entre le respect de soi-même chez Démocrite et l'autonomie morale chez Kant. Chez Démocrite, il ne peut y avoir de loi morale immédiate et inconditionnelle dans un univers où les fins sont conditionnées. D'ailleurs, Démocrite décrit l'idéal moral en termes privatifs : absence de crainte, absence de trouble, passion, superstition, etc. La nature elle-même ne propose aucun modèle de conduite et notre éthique morale est d'abord de savoir ce que toute finalité n'est pas. Donc, la théologie morale est, chez Démocrite, une théologie négative.

Démocrite reconnaît la possibilité à l'action humaine de stabiliser les structures atomiques proposées par la physique, possibilité conditionnée par leur plasticité. Ainsi la nature laisse-t-elle une place à l'action humaine, comme elle laisse la possibilité aux structures atomiques les plus stables d'être sélectionnées. Mais la liberté résultant d'une contingence objective n'est concevable que dans les strictes limites de la physique où elle puise son modèle théorique et sa justification. Il est remarquable de noter que cette intuition de stabilisation de structures par sélection constitue l'élément

---

<sup>28</sup> Théophraste, *Des sens*, §58 (DK 68 A 135).

<sup>29</sup> Démocrite, DK 68, B 269.

central de la théorie de la sélection des groupes neuronaux<sup>30</sup> qui a conduit Edelman au Prix Nobel : nous y reviendrons.

### 3.2.5. Aristote conteste la notion abdéritaine de hasard

Les relations entre Épicure et Aristote en ce qui concerne leur approche du problème de la science et de la liberté pourront plus directement être examinées à travers les réponses qu'Épicure apporte aux commentaires d'Aristote sur la philosophie abdéritaine. La notion de hasard chez Démocrite est contestée par Aristote sur plusieurs points. Tout d'abord, Aristote ne peut accepter que le hasard soit une cause sauf en cas d'accident : sa philosophie est téléologique, la nature étant guidée par une cause finale<sup>31</sup>. Chez Démocrite, l'univers est régi par une nécessité de l'univers sans volonté intentionnelle. Cette nécessité apparaît comme strictement mécanique, et par conséquent ne connaît pas de finalité, ce que dénonce Aristote : « Il oublie de parler de la cause finale et réduit à la nécessité tous les moyens dont use la nature <sup>32</sup>».

Le second reproche consiste à ne pas différencier le monde sublunaire contingent du monde supralunaire qui est celui de la nécessité. En conséquence, la théorie de la nécessité ne permet pas de résoudre la problématique du premier mouvement et de son origine. Certes, Démocrite décrit un état pré-cosmique auquel il attribue le nom de *peripalaxis*<sup>33</sup> dont la traduction pourrait être « éclaboussement en tous sens », sorte de « bigbang » avant l'heure à la différence notable près que le *peripalaxis* correspond plutôt à un état ne répondant pas à un strict déterminisme, où le hasard a une place possible, sans que l'on puisse y détecter le début d'un processus. C'est l'interprétation qu'en donne Cicéron : « Ce mouvement des atomes n'a pas eu de commencement (nullo a principio) et est éternel <sup>34</sup>». On ne trouve du reste aucune indication dans les textes originaux d'une notion de mouvement initial.

Enfin, la théorie atomiste n'est pas explicative des observations biologiques de reproduction des espèces.

---

<sup>30</sup> G. Edelman, *Biologie de la conscience*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1992 ; voir aussi *Neural Darwinism*, Basic Books, New York, 1987.

<sup>31</sup> Aristote, *Physique*, II 4-6.

<sup>32</sup> Aristote, *Génération des animaux*, V, 8, 789b2 (DK 68 A 66).

<sup>33</sup> Simplicius, *Commentaires sur la physique d'Aristote*, 1318. 33 (DK 68 A 58 = B 168).

<sup>34</sup> Cicéron, *Des fins... (De finibus)*, I, VI, 17 (DK 68 A 56).

*Il y en a qui font du hasard la cause de notre ciel et de tous les mondes. Ils pensent en effet que c'est par le hasard que sont engendrés le tourbillon et le mouvement qui a produit la séparation et la constitution du tout dans l'ordre qui est le sien. Et ce qui est tout à fait étonnant, c'est qu'ils disent d'une part que les animaux et les plantes ne doivent ni leur existence ni leur naissance à la fortune, mais que c'est en vérité la nature ou l'intellect ou quelque autre chose du même genre, qui en est la cause – ce n'est pas en effet un être quelconque qui naît de la semence de quelque chose, mais de cette semence-ci naît un olivier et de cette autre un homme - , et d'autre part que le ciel et les plus divins des objets apparents sont engendrés par le hasard et qu'il n'y a là aucune cause semblable à celle des animaux et des plantes<sup>35</sup>.*

Et fort de cette contradiction apparente entre l'observation biologique et la théorie atomiste, Aristote conteste la notion d'indivisibilité de l'atome car il ne peut échapper à la divisibilité mathématique<sup>36</sup>.

La distinction opérée par Aristote dans les notions de hasard et de nécessité pourrait ne pas être aussi radicale, le terme hasard pouvant revêtir le sens d'absence de cause déterminée. C'est l'interprétation que donne Cournot du hasard pré-cosmique : « Le caractère de fortuité ne tient qu'au caractère d'indépendance des causes concourantes<sup>37</sup>».

### **3.3. Épicure : repenser la nécessité**

#### **3.3.1. La philosophie d'Épicure**

Dans l'introduction, nous avons souligné la continuité d'Épicure avec Démocrite en ce qui concerne la nécessité inscrite dans le mouvement atomique, et la place qu'il a souhaité donner à la liberté. Que cette place soit justifiée ou non par des raisons éthiques, doit être discutée, raison pour laquelle nous allons reprendre succinctement dans sa philosophie les éléments permettant de rendre compte des intrications entre la physique et le concept de liberté. Dans l'introduction de la canonique épicurienne, Jean Salem propose de résumer cette philosophie ainsi : « l'univers est composé d'atomes et de vide ; la connaissance de cette vérité et de ce qui en découle est indispensable au bonheur<sup>38</sup>». Il ajoute qu'à ces deux parties que constitue la physique et l'éthique, il

---

<sup>35</sup> Aristote, *Physique*, II, 4, 196 a 24-35 (DK 68 A 69).

<sup>36</sup> Ibidem, VI, 10.

<sup>37</sup> A.A. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris : Hachette, 1861 ; rééd. Œuvres complètes, t. III, Vrin, Paris, 1982.

<sup>38</sup> J. Salem, *Les atomistes de l'Antiquité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, éd. Flammarion, 2013, Paris, p. 103.

convient d'associer la canonique, c'est à dire l'ensemble des règles permettant de distinguer le vrai du faux. Il en distingue trois : « Épicure dit ainsi, dans le Canon que les sensations, les préconceptions et les sentiments sont les critères de vérité. Les Épicuriens y ajoutent les « focalisations de la pensée sur une impression <sup>39</sup>».

Épicure insiste sur la sensation en tant que critère physique constituant la garantie principale et unique de toute réalité. La réalité est ancrée dans la sensation et la sensation est vraie puisqu'elle est réelle. Toutefois, elle est insuffisante pour distinguer ce qui est vrai et faux puisqu'elle ne nous informe que sur l'existence du monde extérieur : ce serait le rôle de la préconception, c'est-à-dire du concept qui réunit plusieurs sensations en une notion générale.

*Parmi les opinions, selon Épicure, certaines sont vraies, et certaines sont fausses. Sont vraies celles qui sont attestées par l'évidence et celles qui sont non contestées par elle : fausses, celles qui sont contestées par l'évidence et celles qui sont non attestées par elle. L'attestation est la perception, par le biais d'une impression évidente de soi, du fait que l'objet de l'opinion est tel qu'on croyait qu'il était. Par exemple, si Platon s'avance de très loin, je forme l'opinion conjecturale, à cause de la distance, que c'est Platon. Mais quand il s'est approché, l'attestation s'ajoute que c'est bien Platon, maintenant que la distance est supprimée, et cela est attesté par l'évidence elle-même. La non contestation est le fait que la chose non évidente que l'on suppose et que l'on croit suit de ce qui est manifeste. Par exemple, Épicure, quand il dit que le vide existe, ce qui est non évident, le prouve par le biais d'une chose évidente, le mouvement ; car si le vide n'existe pas, le mouvement ne doit pas exister non plus, le corps mù n'ayant pas de place où aller si tout est plein et compact. Ainsi, ce qui est manifeste, puisque le mouvement existe, ne conteste pas la chose non évidente qui fait l'objet de l'opinion. La contestation, en revanche, est quelque chose qui est en conflit avec la non-contestation ; car c'est l'élimination de ce qui est manifeste par la chose non évidente ; mais une fois que cette supposition est faite, la chose manifeste, à savoir le mouvement, doit être co-éliminée avec l'autre ; car si le vide n'existe pas, nécessairement le mouvement n'a pas lieu non plus, selon la méthode que nous avons déjà mise en lumière. (...) Ainsi attestation et non-contestation sont le critère de ce que quelque chose est vrai, tandis que non-attestation et contestation sont celui de ce que quelque chose est faux. Le socle et le fondement de toutes choses, c'est l'évidence<sup>40</sup>.*

Le recours des épicuriens à l'expérience empirique utilise un raisonnement en forme de *modus tollens*, appelé encore la méthode de *non-infirmité*. Prenons un exemple pour affirmer l'existence du vide, on pose l'affirmation que si le vide n'existait pas, alors le mouvement serait impossible. Or, le mouvement existe. Donc, le vide existe.

---

<sup>39</sup> Diogène Laërce, X, 31 = LS 17A

<sup>40</sup> Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VII, 211-216 = LS 18 A.

Si le critère de véracité d'une opinion est qu'il soit vérifiable par une sensation, il admet que plusieurs explications pour un phénomène soit plausible sans devoir privilégier une hypothèse plutôt qu'une autre, s'opposant ainsi au scientisme, cherchant à imposer une hypothèse<sup>41</sup>. Cette théorie des explications multiples n'est pas problématique pour autant qu'elle permette de nous libérer de toute crainte et qu'elle « tienne seulement le mythe à l'écart <sup>42</sup>».

La théorie des explications multiples ne tend pas vers un scepticisme comme en témoigne la distinction stricte entre les phénomènes « dominant » et les autres, les premiers pour lesquels « il n'y a pas d'explication multiple ni de possibilité qu'il en soit ainsi ou d'une autre manière<sup>43</sup> ». Ainsi est-il nécessaire d'asseoir une éthique qualifiée sur une physique au principe absolument vrai.

*Après toutes ces considérations, il faut se mettre dans l'esprit que le plus grand trouble est engendré dans les âmes humaines par le fait qu'on regarde les corps célestes comme des êtres bienheureux et immortels, et qu'on leur attribue en même temps des propriétés opposées, telles que des désirs, des actes et des motifs ; parce qu'on attend ou qu'on suspecte, en croyant aux mythes, quelque torture éternelle et qu'on craint même l'insensibilité de la mort, comme si elle avait quelque rapport avec nous : et enfin, parce que toutes ces affections ne proviennent pas d'une opinion philosophique, mais d'un sentiment irréfléchi, de sorte que, faute de délimiter ce qui est à craindre, on éprouve un trouble aussi grand ou même plus grand que si l'on avait une opinion bien fondée là-dessus. La tranquillité d'âme n'est possible que si l'on s'affranchit de tout cela et qu'on garde constamment dans la mémoire les principes généraux de l'ensemble des choses<sup>44</sup>.*

Le premier critère de vérité est la sensation s'opposant ainsi à la tradition post-parménidienne ; leur véracité tient au fait qu'elle est réelle parce que elle se produit en nous et leur caractère limité enlève un argument sceptique contre la canonique épicurienne. Même si nous n'avons pas accès aux causes de la sensation qui nous affecte, elle nous informe sur le monde extérieur. Cette information n'est pas nécessairement vraie ce qui sera le rôle de la préconception ou concept correspondant à une notion générale. Le principe de la non contestation constitue un critère de vérité si bien que si un phénomène peut recevoir plusieurs explications cohérentes, Épicure n'en privilégie aucune, s'opposant ainsi au scientisme cherchant à tout prix à imposer une opinion scientifique.

---

<sup>41</sup> Épicure, *Lettre à Pythoclès*, 86-67.

<sup>42</sup> Ibidem, 96-102.

<sup>43</sup> Épicure, *Lettre à Hérodote*, 78.

<sup>44</sup> Épicure, *Lettre à Pythoclès*,81-82.

### 3.3.2. Une physique orientée vers l'éthique

La physique est la partie de la philosophie qui explique la nature. Newton intitule d'ailleurs son livre sur la mécanique classique : *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (1687). Reprenant un principe de ses prédécesseurs, il estime que « rien ne naît de rien <sup>45</sup> ». L'univers est infini et une infinité de mondes naît à partir d'un tourbillon<sup>46</sup>. Puisque la réalité ne s'évanouit pas, c'est qu'il existe des principes insécables appelés les atomes doués de trois propriétés communes avec les corps sensibles : la pesanteur, la grandeur et la forme mais sans couleur, odeur ni saveur. Les atomes se meuvent dans le vide, comme l'a montré la méthode de non infirmation discutée plus haut. Les atomes vibrent sans cesse éternellement et depuis toujours et leur mouvement, selon les épicuriens, résulte de trois causes : la pesanteur, les chocs et la déclinaison<sup>47</sup>. Lucrèce précise que sans la déclinaison, la liberté ne pourrait être pensée. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

L'âme et ce qu'elle étudie (la psychologie) sont une partie de la physique. L'âme est constituée de particules subtiles et est composée d'une partie rationnelle localisée dans la poitrine et d'une partie irrationnelle disséminée dans tout l'organisme. Elle est corporelle sans quoi « elle ne pourrait ni agir ni pâtir <sup>48</sup> ».

L'éthique constitue la clé de voute de l'épicurisme. La philosophie est « une activité qui, par des discours et des raisonnements, nous procure la vie heureuse <sup>49</sup> ». Il invite chacun à philosopher dès que possible afin de ne pas différer le bonheur.

*Nous sommes nés une fois, il n'est pas possible de naître deux fois, et il faut n'être plus pour l'éternité : toi, pourtant, qui n'es pas de demain, tu ajournes la joie (anaballè to khairon) ; la vie périt par le délai (mellêsmos) et chacun de nous meurt affairé<sup>50</sup>.*

Cette philosophie visant à apaiser les maux de l'âme fut considérée comme une psychiatrie, une médecine de l'âme, et Épicure fut comparé à un médecin<sup>51</sup>. Diogène

---

<sup>45</sup> Lucrèce, *De la nature*, I, 159-160.

<sup>46</sup> Épicure, *Lettre à Hérodote*, 73-74.

<sup>47</sup> Lucrèce, *De la nature*, 216-293.

<sup>48</sup> Épicure, *Lettre à Hérodote*, 67.

<sup>49</sup> Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, XI, 169.

<sup>50</sup> Épicure, *Sentence vaticane*, 14.

<sup>51</sup> Épicure, cité par Porphyre, *Lettre à Marcella*, 31.

d'Oenoanda fit graver ses préceptes sur un portique de sa ville<sup>52</sup> : il n'y a rien à craindre des Dieux ni de la mort. On peut supporter la douleur et atteindre le bonheur. Pour atteindre l'idéal épicurien d'ataraxie, d'absence de trouble, la prudence est la source de toute les vertus.

*Ainsi, quand nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas des plaisirs des gens dissolus et de ceux qui se vautrent dans la jouissance, comme certains le supposent par ignorance de notre doctrine, parce qu'ils ne sont pas d'accord avec elle, ou qu'ils la comprennent mal, mais nous parlons pour le corps de l'absence de souffrance et pour l'âme de l'absence de trouble. (...) De tout cela, le principe et le plus grand bien, c'est la prudence. Donc, la prudence est plus précieuse même que la philosophie, et c'est la source naturelle de toutes les autres vertus : elle enseigne l'impossibilité de vivre agréablement sans vivre prudemment, honorablement et justement (...)*<sup>53</sup>.

La prudence conduisant à l'ataraxie résulte de la liberté d'établir des choix ce qui est en contradiction avec le nécessitarisme abdéritain. Le déterminisme atomique n'est pas qualifié pour rendre compte de la responsabilité de nos actes. La théorie physique du déterminisme démocritéen doit, par conséquent, faire l'objet d'une adaptation, en y introduisant le rôle du clinamen, ce degré minimal d'indétermination dans la trajectoire d'un atome. Si le changement atomique est aléatoire, l'âme n'est pas totalement déterminée : elle a la possibilité de choisir. La théorie du clinamen constitue la base physique de la volonté.

Épicure tire également les leçons de l'échec de l'empire morcelé d'Alexandre le Grand, et avec lui, la disparition de l'idéal de liberté de la cité-État d'Athènes. Il favorise l'amitié à l'écart de la cité, par une liberté non plus mise au service de la cité mais de l'autarcie, de la suffisance à soi-même, et également au service d'un certain universalisme car les femmes aussi bien que les esclaves fréquentent son école ce qui fera dire à Sartre qu'Épicure apprenait un matérialisme révolutionnaire<sup>54</sup>.

L'importance que porte Épicure à l'amitié est, selon Jean Salem, sous tendue par l'atomisme. Dès lors que les atomes circulent librement et de manière éternelle, ils permutent entre les personnes si bien que « l'ami est un autre moi-même ». L'amitié est en ce sens une conséquence logique de l'atomisme<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Diogène D'Oenoanda, *Fragments 54*, Smith.

<sup>53</sup> Épicure, *Lettre à Ménécée*, 132.

<sup>54</sup> J-P. Sartre, *Matérialisme et révolution*, dans *Situation III*, éd. Gallimard, Paris, 1949, p.173.

<sup>55</sup> J. Salem, *Les atomismes de l'Antiquité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*. Ed. Flammarion, 2013, p.173.

### 3.3.3. Limitation du pouvoir de la nécessité

Épicure réduit le pouvoir de la nécessité par deux moyens : tout d'abord il n'admet plus, contre Démocrite, une infinité de formes atomiques, ce qui conduirait à des absurdités<sup>56</sup>. Cette limite introduit un premier principe de sélection et/ou de limitation. Ensuite, pour qu'un tourbillon soit cosmogonique, il doit contenir des atomes ou semences (*spermata*) appropriés<sup>57</sup>. Cette double limitation constitue un principe de sélection précosmique, à l'inverse de l'indifférence des atomes de Démocrite.

Enfin, sur le mouvement atomique proprement dit, Démocrite l'impute au poids de l'atome, alors qu'Épicure le fait dépendre des chocs<sup>58</sup>.

Si la physique abdéritaine est fondée sur le principe du nécessitarisme postulant que seuls existent réellement les atomes et le vide, Épicure reprend l'atomisme mais le modifie en trouvant appui sur la science. Il dénonce l'empire de la nécessité chez Démocrite tout autant que le destin des stoïciens. La rupture que va provoquer Épicure porte sur le principe scientifique du nécessitarisme qui est insuffisant pour rendre compte de l'observation de la nature et qu'il considère comme moralement inacceptable. Il va donc limiter la portée de ce principe avec comme conséquence une place pour la liberté.

### 3.3.4. Théorie de la déviation des atomes

Épicure prend en compte la critique d'Aristote sur la thèse du mouvement<sup>59</sup> pour affirmer que le vide est aussi un espace où les atomes se meuvent : ce n'est pas uniquement, comme le pensait Démocrite, un intervalle entre des atomes<sup>60</sup>. Mais avec Démocrite, et contre la notion d'Aristote, il considère que le mouvement est éternel, sans commencement, sans premier mouvement originaire.

La principale innovation des épicuriens en ce qui concerne le mouvement des atomes vient de la théorie de la déviation des atomes (*clinamen* en latin ; *parenklisis* en grec). Les fragments actuellement disponibles d'Épicure ne portent nulle part trace de cette notion importante dans l'épicurisme. Cependant, sa paternité lui est attribuée par

---

<sup>56</sup> Épicure, *Lettre à Hérodote*, 56.

<sup>57</sup> Épicure, *Lettre à Pythoclès*, 89.

<sup>58</sup> Cicéron, *Du destin*, p. 53.

<sup>59</sup> Aristote, *Physique*, III, 1, 201a10

<sup>60</sup> Lucrèce, *De la nature*, I, 444.

Cicéron<sup>61</sup> et Diogène d'Oenoanda<sup>62</sup> et est reprise scrupuleusement par Lucrèce. Cicéron attribue explicitement à Épicure l'invention du *clinamen* pour se soustraire à la nécessité démocratéenne.

*Ainsi, comme Épicure s'apercevait que, si les atomes sont entraînés vers le lieu inférieur par leurs poids propres, rien ne serait en notre pouvoir, parce que leur mouvement serait déterminé et nécessaire, il inventa un moyen de se soustraire à la nécessité, chose qui avait visiblement échappé à Démocrite : il dit que l'atome, lorsqu'il est entraîné par le poids et la pesanteur en ligne droite vers le bas, dévie un tout petit peu<sup>63</sup>.*

Le *clinamen* est un écart de l'atome par rapport à sa chute. Cet écart est originel, si bien qu'il est une condition universelle, tout comme la chute atomique en ligne droite chez Démocrite. Deux propriétés en découlent. La première est d'expliquer le mouvement des atomes par un facteur additionnel à celui de leur poids et de la seule invocation des chocs. La seconde est, en échappant au nécessitarisme mécanique strict, de fonder scientifiquement l'acte libre, la liberté ; il échappe dès lors également au *fatum* stoïcien comme l'explique Diogène d'Oenoanda.

*Si quelqu'un en effet use du raisonnement de Démocrite, en disant que les atomes n'ont aucun mouvement libre à cause de leur collision réciproque, et qu'en conséquence toutes les choses paraissent mues par la nécessité, nous dirons à son encontre : ne sais-tu pas, qui que tu sois, qu'il y a aussi dans les atomes un certain mouvement libre, que Démocrite n'a pas découvert, mais qu'Épicure a mis en lumière, qu'il y a un mouvement de déviation, comme il le montre à partir des phénomènes ? Et le plus important : si l'on croit au destin, on supprime tout avertissement et tout reproche et de même que les méchants ne peuvent être justement punis, puisqu'ils ne sont pas responsables de leurs offenses<sup>64</sup>.*

La déviation atomique produit une rupture dans l'enchaînement causal induit par la chute libre des atomes que Démocrite nomme *Nécessité*. La rupture causale est indéterminée dans le temps et dans l'espace, et indépendante des états antérieurs du système<sup>65</sup>. Aucune transcendance n'est convoquée pour son explication : la causalité est immanente et fonde notre liberté aussi bien que le mouvement des atomes.

---

<sup>61</sup> Cicéron, *De la nature des dieux*, I, XXV, 69.

<sup>62</sup> Diogène d'Oenoanda, frag. 54 Smith.

<sup>63</sup> Cicéron, *De la nature des dieux*, I, XXV, 69.

<sup>64</sup> Diogène d'Oenoanda, frag. 54 Smith.

<sup>65</sup> Lucrèce, *De la nature*, II, 218-219 ; 293

*Il faut donc reconnaître que les atomes aussi  
Outre les chocs et le poids, possèdent en eux-mêmes  
Une cause motrice d'où nous vient ce pouvoir  
Puisque rien, nous le voyons, de rien ne procède<sup>66</sup>.*

En ne niant ni le rôle des chocs ni celui du poids des atomes, la nécessité n'est pas réfutée, qu'il s'agisse de la nécessité externe issue de la contrainte physique, ou de la nécessité interne résultant de la passivité<sup>67</sup>. Mais elle devient moins contraignante, elle s'adapte à la nature ou du moins à la manière dont elle est réellement perçue par Épicure, pour répondre aux aspects physiques et éthiques.

### **3.3.5. Le hasard devient premier dans « les pactes de la nature »**

La déviation atomique donne une justification physique à la liberté, ce que souligne Lucrèce, affirmant que sans elle, « la nature n'aurait jamais rien créé<sup>68</sup> ». En ce qui concerne le fondement de la science physique, Épicure remplace la nécessité comme principe premier par la contingence. Il va accorder à l'indétermination, une fonction cosmogonique en considérant que non seulement elle est universelle mais aussi première<sup>69</sup> dans l'ordre des causes. Lucrèce associe le hasard au gouvernement de la nature : « natura gubernans, fortuna gubernans<sup>70</sup> » pour bien indiquer que les deux composantes du hasard et de la nécessité sont présentes dans le gouvernement de la nature.

*Il est encore une raison de mieux observer  
Les corps se bousculer parmi les rayons du soleil :  
De telles turbulences signifient qu'au-dessus  
La matière est agitée de mouvements obscurs.  
Oui, tu verras souvent ce corps changer de route  
Et retourner en arrière sous d'aveugles chocs,  
Tantôt ici, tantôt là, partout et en tous sens.  
Cette errance est due aux principes des choses<sup>71</sup>.*

Si le hasard devient universel et au principe des choses, et s'il met un terme à la nécessité contraignante de Démocrite pour faire place au mouvement et au libre

---

<sup>66</sup> Lucrèce, *De la nature*, II, 284-287

<sup>67</sup> Ibidem, II, 289-291

<sup>68</sup> Ibidem, II, 224

<sup>69</sup> Ibidem, 83, 105 et 109.

<sup>70</sup> Ibidem, V, 77.

<sup>71</sup> Ibidem, II, 125-132.

arbitre, comment expliquer que l'ordre puisse naître du désordre ? Comment rendre compte que des atomes qui errent dans le vide, *per inane vagantur*<sup>72</sup>, puissent stabiliser des structures atomiques qui constituent les mondes ? Tel était l'argument opposé par Aristote au hasard. Pour autant, Épicure ne considère pas que la liberté émerge du hasard : il borne les champs du hasard et de la nécessité, leur assigne des limites dans lesquelles la nature procède à la création d'ordre et de régularité. Il va recourir à deux arguments.

*Concluons : puisque les êtres, ont selon leur espèce  
Une limite donnée de croissance et de vie  
Puisque la capacité de chacun d'eux est fixée  
Inviolablement par les pactes de la nature  
Et que, loin de changer, tout demeure constant,  
Jusqu'aux divers oiseaux qui successivement  
Présentent sur leurs corps les marques de l'espèce  
Il leur faut donc aussi un corps de matière immuable*<sup>73</sup>.

Le raisonnement de Lucrèce ne prend pas son point de départ dans la théorie atomiste pour décrire la nature. A l'inverse, c'est à partir de l'observation de la biologie des espèces - leur croissance, leur espérance de vie, la régularité des cycles de vie – qu'il déduit un principe immuable qu'il attribue aux *pactes de la nature*. Ce sont eux qui, nécessairement, assurent la constance à partir du hasard initial.

*J'enseigne le pacte qui préside à toute création  
La nécessité pour chacun de lui rester soumis  
Nul ne pouvant briser les strictes lois du temps*<sup>74</sup>.

Les propriétés des *foedera naturae* qui assurent la stabilité des espèces sont soumises à la fois au hasard et à la nécessité. La liberté, comme les autres principes de la nature, ne peut se soustraire à la nécessité, pas plus qu'elle ne pouvait prétendre émerger du hasard : elle procède des mêmes principes qui définissent les constances de la nature. Faut-il voir, derrière la notion de *foedera naturae*, un principe téléologique ? Pourrait-on considérer ces pactes comme un mécanisme transcendant de la nature guidant la nature vers des structures stables ?

---

<sup>72</sup> Lucrèce, *De la nature*, II, 83, 105 et 109.

<sup>73</sup> Ibidem, I, 584-592.

<sup>74</sup> Ibidem, V, 56-58.

*Si tu possèdes bien ce savoir, la nature t'apparaît  
Aussitôt libre et dépourvue de maîtres tyranniques  
Accomplissant tout d'elle-même sans nul secours divin<sup>75</sup>.*

Sans ambiguïté, la réponse est négative. La nature est libre et souveraine sans aucune transcendance possible ; elle est autonome, sans recours au divin, s'appuyant sur deux principes : le hasard et la nécessité. Les atomes en se combinant entre eux forment au hasard des structures ; les moins stables sont abandonnées (les atomes retournent dans un flux permanent<sup>76</sup>) et les plus stables vont par nécessité contribuer aux pactes de la nature. Les atomes ne décident de rien car c'est par essais successifs de combinaisons qu'ils produisent des structures stables. Ainsi, le passage du désordre à l'ordre repose à la fois sur les *foedera naturae* et sur les combinaisons atomiques, sans rupture ontologique, esquisse d'un émergentisme prenant ses distances avec le réductionnisme abdéritain. C'est ainsi que gouverne la nature, par le hasard et la nécessité.

### **3.3.6. La nécessité est bornée par Épicure**

L'empirisme mis en avant par Épicure est au centre de son épistémologie, et ne constitue en rien une opposition de façade à l'atomisme abdéritain. Pour ce dernier, il n'existe rien en dehors du vide et des atomes.

*Mais Démocrite s'est trompé de manière indigne de lui, en disant que les atomes seuls existent véritablement dans les choses, et que tout le reste est par convention. Selon ton raisonnement, en effet, Démocrite, non seulement il est impossible de découvrir le vrai mais nous ne pouvons même pas vivre, ni nous garder du feu, ni du meurtre (...)<sup>77</sup>.*

Si seuls le vide et les atomes ont une existence réelle, comment Démocrite peut-il d'un côté critiquer des phénomènes, tout en recourant de l'autre à l'expérience ? Nous sommes condamnés à vivre dans l'illusion du sensible. Comment construire des connaissances rationnelles sur des conventions, et rendre compte des observations de la nature, base de l'empirisme chez Épicure ?

Épicure va résoudre cette aporie épistémique par deux propositions. La première, à l'instar de la philosophie stoïcienne, vise à soigner son corps et son âme à travers la connaissance de la nature. L'éthique épicurienne est une thérapie de l'âme. Ainsi,

---

<sup>75</sup> Lucrèce, *De la nature*, II, 1090-1092.

<sup>76</sup> Ibidem, V, 30

<sup>77</sup> Diogène d'Oenoanda, *frag.7*, Smith.

rejoint-il le stoïcisme dans le précepte de distinguer ce qui dépend de la nécessité et ce qui dépend de nous.

La seconde proposition est l'affirmation que les sens constituent notre première source de connaissance<sup>78</sup> avant tout principe de la physique théorique.

*Qu'arrive-t-il donc quand nous dormons ? Tous les sens étant comme paralysés et éteints par le sommeil, l'âme encore éveillée et incapable de connaître leur état et leur disposition du moment, mais recevant en elle-même les simulacres qui arrivent, recueille à leurs propos une opinion non réfutée et fausse, comme s'ils étaient véritablement de nature solide. En effet, les moyens de réfuter l'opinion sont alors endormis. Or, ces moyens, ce sont les sens. En effet, eux seuls demeurent, contre toutes les choses fausses, le canon et le critère de la vérité<sup>79</sup>.*

Les sens constituent le premier critère de vérité. Dans la classification des critères de connaissance, Épicure en reconnaît trois : les sensations, la prolepse<sup>80</sup> ou prénotion et enfin les affections<sup>81</sup> : la connaissance repose sur celle de l'environnement. L'épicurien ne dit rien du monde ou de la nature qui ne soit déduit de l'observation, ce qui constitue la base de toute attitude scientifique. Il réfute la position spectatrice (sceptique) ou théorique de la physique nécessitariste car elle ne trouve pas dans l'observation un point d'appui. L'observation constitue en soi un principe d'autorité, et c'est à la science de chercher à la comprendre, à en établir les lois. C'est pourquoi Épicure constate la liberté comme étant une évidence ne nécessitant pas de preuve : nous pouvons agir bien ou mal, penser bien ou mal, ce qui confirme le caractère libre de notre nature.

*(...) mais si l'esprit n'est pas  
Régi en tous ses actes par la nécessité interne,  
S'il n'est pas, tel un vaincu, réduit à la passivité,  
C'est l'effet de la légère déviation des atomes  
En un lieu, en un temps que rien ne détermine<sup>82</sup>.*

---

<sup>78</sup> Épicure, *Peri Phuseôs*, 34.30

<sup>79</sup> Diogène d'Oenoanda, *frag.* 9 IV 7-9 VI 14 Smith.

<sup>80</sup> Prolepse : ce sont des conceptions générales intérieures à l'âme, formées par la répétition de la perception d'un objet sensible, mais qui deviennent antérieures à l'impression sensible en tant qu'expérience possible, et qui sont présupposées dans la compréhension que nous avons des mots que nous employons pour formuler des questions. Ces prénotions nous permettent de dépasser notre expérience actuelle parce qu'elles résultent de notre expérience passée ; en ce sens, elles fondent tous nos jugements et nos croyances.

<sup>81</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, X, 34.

<sup>82</sup> Lucrèce, *De la nature*, II, 289, 293.

Épicure souligne l'importance qu'il attribue à la liberté en regard du hasard et de la nécessité :

*Le sage se moque de ce que certains présentent comme le maître de tout, le destin, disant, lui, que certaines choses sont produites par la nécessité, d'autres, par le hasard, d'autres enfin par nous-mêmes car ils voient que la nécessité est irresponsable, le hasard instable, mais que notre volonté est sans maître<sup>83</sup>.*

La liberté permet d'échapper au nécessitarisme par la déviation des atomes. Nous avons vu qu'Épicure situe la liberté dans les développements psychiques de l'homme. L'esprit commande au corps, l'acte psychique précède la réponse motrice, ce qu'illustre la métaphore célèbre des chevaux dans les stalles<sup>84</sup>. Puisque la décision, c'est-à-dire l'acte mental, dirige l'action, la théorie du *Clinamen* prévaut sur le nécessitarisme strict abdéritain pour expliquer l'ordre des choses. Prévaloir ne signifie pas ignorer mais il n'y a pas de nécessité à vivre avec la nécessité.

Il reconnaît la nécessité abdéritaine, mais il la borne d'une part en la considérant comme un mal nécessaire plutôt que comme un critère heuristique, et surtout, il met en avant la possibilité de ne pas s'y soumettre nécessairement. Le sage fera ainsi la part des choses entre nécessité et responsabilité, en sachant qu'il n'y a pas de liberté qui ne tienne compte de la nécessité naturelle. Il introduit la liberté dans l'atomisme pour des raisons tenant à la fois à la science et à l'éthique.

La question de savoir si la pensée d'Épicure peut être interprétée comme un émergentisme à savoir si l'on peut prêter aux atomes de l'esprit des propriétés distinctes de celles des autres atomes dépassent le cadre de ce travail et ne trouvent de toute façon pas d'argument probant même si cette hypothèse a été discutée à partir du terme *to apogenennèmenon* que l'on traduit par *produit engendré* ou développement acquis et qui a été utilisé à plusieurs reprises dans son livre XXV du *Traité de la nature*. L'attribution à Épicure par la postérité, de la théorie du *clinamen*, traduit quoiqu'il en soit ses prétentions scientifiques qui ont permis à la fois d'introduire la notion de liberté vis à vis du déterminisme, mais aussi sans aucun doute de donner la possibilité de fonder des lois de la nature là où Démocrite ne décrivait aucune règle prédéterminée

---

<sup>83</sup> Épicure, *Lettre à Ménécée*, 133.

<sup>84</sup> Lucrèce, *De la nature*, II, 261, 265.

au sein des atomes et du vide. Les prétentions scientifiques d'Épicure ont nourri une philosophie qui se voulait également basée sur la réalité pratique de l'homme notamment dans sa singularité d'aborder la question de la mort.

## 4. Kant

Kant évoque le concept de liberté dans au moins trois textes fondamentaux : la *Critique de la raison pure* (CRP) (1781), les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), et la *Critique de la raison pratique* (1788). La nature métaphysique de l'esprit est pour Kant une disposition originaire de la pensée que son œuvre critique doit étudier. C'est par elle que l'homme cherche à penser la liberté.

La pensée critique est parfois considérée comme une philosophie de la connaissance visant à fonder la science, ce qu'avaient fait avant elle les rationalismes du XVIIe et les empiristes. Mais la science qu'elle fonde comme unité des concepts de l'entendement et de la sensibilité n'est que la première étape de son entreprise, dont le but est de sauver la liberté et la métaphysique<sup>85</sup>.

L'intérêt pratique de la raison est la nécessité d'éviter le déterminisme ou la négation de la liberté consistant à appliquer la causalité au domaine suprasensible. La raison pratique n'est plus un espace de connaissance scientifique, mais de pensée et d'action. La métaphysique traite d'un domaine de la pensée qui n'est pas soumis aux conditions du savoir scientifique. La critique évalue donc les pouvoirs de la raison théorique et pratique ; elle en cerne les limites et en définit les devoirs lorsqu'elle agit. Elle est dirigée vers « une fin plus éloignée, savoir ce qu'il faut faire, si la volonté est libre, s'il y a un Dieu et une vie future <sup>86</sup>».

La raison ne dépasse pas le savoir, n'est pas mystique ni soumise à une quelconque source extérieure d'expérience. Dès lors, la critique doit comprendre le partage d'une part, entre les bonnes idées que la raison peut recevoir dont la loi morale et d'autre part une mauvaise réceptivité qui lui ferait perdre son autonomie. La raison est donc en semi-liberté puisqu'elle n'est pas libre dans le choix de ses questions ; il est illégitime de chercher la finalité de l'homme ou de connaître au-delà l'expérience sensible.

---

<sup>85</sup> Nous entendons par *Métaphysique*, la théorie de l'être en tant qu'être. Elle est subdivisée en métaphysique générale, l'ontologie, et métaphysique spéciale, constituée par la cosmologie rationnelle, la psychologie rationnelle et la théologie rationnelle.

<sup>86</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, A 800/B 828.

Les concepts que crée la raison, l'âme, le monde, Dieu, la liberté, résultent d'une dépendance interne de la liberté envers ses propres fins. Il faut reconnaître cette aspiration métaphysique et l'orienter vers son champ d'application légitime qui, chez Kant, est le domaine de la morale.

Toute morale suppose que la liberté soit possible. Donc, la critique de la raison spéculative ne peut pas contredire le concept de liberté. C'est pourquoi en limitant l'application de la loi de causalité aux lois de la physique, c'est-à-dire aux phénomènes sensibles, Kant rend pensable le concept de liberté qui échappe précisément à ces phénomènes sensibles. Sans connaître la liberté par une intuition ou par la science, Kant affirme que l'idée de liberté est compatible avec celle d'un monde. La CRP permet à la métaphysique constitutive de tout être humain d'exister dans un domaine de pensée qui n'est pas soumis aux critères de la science.

Les objectifs de la première critique sont d'assurer les droits du besoin de la raison, de poser la question de Dieu, de la liberté et de l'immortalité de l'âme, pour envisager une philosophie morale car le véritable but de Kant, comme celui de tout homme, c'est d'être certain d'être libre pour que l'idée même du devoir ait un sens. « Je devais donc supprimer le savoir pour trouver une place pour la foi <sup>87</sup>».

Dans cette phrase, supprimer le savoir signifie faire place à une connaissance qui dépasse l'expérience. Et trouver une place pour la foi signifie rendre un espace que le dogmatisme des rationalistes non critiques avait supprimé, comme du reste toute la métaphysique. À nouveau, la primauté de la critique est la pratique : elle vise à établir le partage entre une métaphysique légitime à savoir la morale, et une métaphysique de l'illusion.

Pour résumer : la critique veut donner ses droits à la métaphysique en tant qu'une disposition naturelle de la raison et la philosophie de Kant peut enfin penser toute sa métaphysique comme une doctrine de la liberté.

---

<sup>87</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, B, XXX.

## 4.1. Biographie

Pour éclairer l'influence de la science sur la conception de la liberté de Kant, nous nous limiterons à quelques éléments de son parcours utiles à nos propos.

Kant est né dans une famille nombreuse ; son père est décrit comme honnête et rigoureux. Sa mère, très pieuse, lui donna une éducation morale ferme et piétiste. Elle plaça son fils au collège Frédéric, à Königsberg dirigé par Albert Schultz, fervent piétiste, enseignant la Théologie à l'université. Kant entre à l'université, dans la section philosophie, qui dispense à la fois la philosophie proprement dite et les sciences. Il y fut influencé par le philosophe Martin Knutzen, piétiste également, et disciple de Wolff, dont Hegel dira qu'il fut l'instituteur de l'Allemagne. Wolff enseignait les idées de Leibniz par des démonstrations inspirées des mathématiques. Ce que Kant désigne comme « la méthode sévère de l'illustre Wolff » est un rationalisme systématique, jugeant par principes et déductions logiques, sans place pour les sentiments.

Les premiers travaux de Kant concernent la science du mouvement : dans un ouvrage intitulé « *Pensées sur la véritable évaluation des forces vives* », il compare les idées de Descartes et de Leibniz, et découvre la physique de Newton. A partir de la physique newtonienne, dans un second ouvrage intitulé *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel*, il propose une théorie mécaniste des origines du monde proche de celle que publiera plus tard Laplace<sup>88</sup>. Il obtient l'habilitation pour enseigner à l'université de Königsberg (ville qu'il ne quittera jamais) avec une *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique*, et devient titulaire avec sa *Dissertation sur la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible* : outre la philosophie, il enseigne les mathématiques, la logique, la physique, le droit naturel, la géographie ....

La France le connaîtra d'abord par ses idées politiques empreintes de sympathie républicaine par l'ouvrage *Paix perpétuelle*.

On peut distinguer trois grandes périodes dans sa vie.

---

<sup>88</sup> Pierre Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, rééd. Bourgeois, 1986.

La première période, de 1755 à 1770, est influencée par le rationalisme dogmatique de Leibniz enseigné par Wolff. Mais, explique-t-il dans les *Prolégomènes*, la lecture de Hume le tire de son « sommeil dogmatique » : il comprend que le rationalisme dogmatique ne peut répondre à la critique de Hume.

Cependant, la confiance de Kant dans la raison se trouve encore renforcée par sa proximité avec la science newtonienne. Il conçoit donc d'établir un fondement solide à la raison contre l'empirisme et le scepticisme : cette problématique sera au cœur de la *Critique de la raison pure*.

C'est à la même époque qu'il lit *Emile et le Contrat social* de Rousseau, publié en 1762.

La seconde période débute dix ans après la *Dissertation* où il établit la distinction entre phénomènes et noumènes, et donne sa conception de l'espace et du temps. En dix ans paraissent les œuvres essentielles : *Critique de la raison pure* (1<sup>ère</sup> édition, 1781 ; 2<sup>ème</sup> édition corrigée en 1787), *Prolégomènes à toute Métaphysique future qui voudra se présenter comme science*, (1783), *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (1785), *Critique de la raison pratique* (1788), *Critique du jugement* (1790).

Enfin durant la troisième période, après 1790, il publiera encore *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), et la *Métaphysique des mœurs* (1797).

Ce court aperçu biographique apporte quelques informations précieuses pour notre propos. Tout d'abord, notre philosophe a bénéficié d'un enseignement fondé sur un rationalisme dogmatique, enseigné rigoureusement dans une forme mathématique et logique par Wolff, puis il a lui-même occupé les chaires de philosophie et de sciences. Ensuite, la justification de la science newtonienne contre l'empirisme et le scepticisme servira d'argument au criticisme. Enfin, la finalité de l'œuvre critique est de sauver la liberté et la métaphysique. C'est ce que clarifie la seconde édition de la CRP :

*Une critique qui restreint la raison spéculative est assurément en cela négative, mais en supprimant par là en même temps un obstacle qui restreint l'usage pratique, ou menace même de l'anéantir, elle est en fait d'une utilité positive et très importante, dès qu'on est convaincu qu'il y a un usage pratique absolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral) <sup>89</sup>.*

---

<sup>89</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, Flammarion, 2006, B XXV.

Kant considère la morale comme une donnée incontournable : c'est l'intérêt pratique de la raison. Il veut détruire la négation de la liberté qui serait la conséquence de l'extension des lois de la causalité des phénomènes sensibles au domaine suprasensible. Dans cette perspective, la raison pratique n'est plus un espace de connaissance scientifique mais devient un espace de pensées et d'action.

## 4.2. Le criticisme : état des lieux des sciences à l'époque de Kant

### 4.2.1. Entre dogmatisme et scepticisme

La métaphysique classique comme celle de Wolff répondait à la double exigence d'une science et d'une morale fondées en raison. Kant trouvait cependant que les conclusions et les arguments étaient faibles. C'est Hume qui le sortit de son sommeil dogmatique: « Je l'avoue franchement : ce fut l'avertissement de David Hume qui interrompit d'abord, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique et qui donna à mes recherches en philosophie spéculative une toute autre direction<sup>90</sup>.

L'empirisme sceptique de Hume rendait incertain le rationalisme dogmatique : la raison est pour lui incapable de penser à priori la relation de causalité : c'est seulement l'expérience qui, par l'habitude suggère la causalité. Pour lui, les prétendues « notions a priori » sont fausses : il n'y a pas de métaphysique<sup>91</sup>.

*Si l'élaboration des connaissances qui relèvent de l'activité de la raison emprunte ou non la voie sûre d'une science, cela se peut apprécier bien vite d'après le résultat obtenu. Quand, après de multiples dispositions et préparatifs, aussitôt que cette élaboration touche au but, elle s'empêtre dans des difficultés ; ou quand, pour atteindre ce but, il lui faut souvent faire marche arrière et emprunter une autre voie ; de même, quand il n'est pas possible pour les différents collaborateurs de se mettre d'accord sur la manière dont le but commun doit être poursuivi, on peut, dans tous ces cas, se convaincre qu'une telle étude n'a pas encore emprunté, tant s'en faut, la voie sûr d'une science, mais correspond à un simple tâtonnement ; et c'est déjà un mérite à l'égard de la raison que de découvrir autant qu'il est possible cette voie, fallût-il pour cela abandonner comme vaines bien des dimensions de ce qui était connu dans le but que l'on s'était auparavant donné sans réflexion<sup>92</sup>.*

Or, c'est par l'analyse des notions à priori de l'esprit ou des idées innées que le rationalisme de Descartes, Leibniz et Wolff prétend atteindre des vérités absolues et

---

<sup>90</sup> E. Kant, *Prolégomènes*, VRIN, 2000, p.13.

<sup>91</sup> Ibidem, p.11.

<sup>92</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, Flammarion, 2006, p.73.

faire une métaphysique. Kant a horreur des nomades sceptiques qui ne savent rien établir sur un sol fixe<sup>93</sup> et il veut sauver la métaphysique, en particulier Dieu, l'Âme, et bien entendu, la Liberté : « il est bien vain de vouloir affecter de l'indifférence pour des recherches dont l'objet ne saurait être indifférent à la nature humaine<sup>94</sup>. »

La question essentielle de Kant est de déterminer la possibilité d'une métaphysique comme disposition naturelle, sachant que la seule possibilité raisonnable est d'en faire une science.

*On gagne déjà beaucoup quand on peut rassembler une grande diversité de recherches sous la formule d'un problème unique. Car ainsi, non seulement on se facilite son propre travail, en s'en donnant une détermination précise, mais on rend aussi plus facile, pour qui veut l'examiner, de juger si nous avons ou non satisfait à notre projet. Le véritable problème de la raison est en ce sens contenu dans la question : comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? Dans la solution du problème ci-dessus énoncé est comprise aussi, en même temps, la possibilité de l'usage pur de la raison en vue de la fondation et de la mise en œuvre de toutes les sciences contenant une connaissance théorique a priori des objets, c'est-à-dire la réponse aux questions suivantes : Comment une mathématique pure est-elle possible ? Comment une physique pure est-elle possible ? [...] Comment la métaphysique est-elle possible comme disposition naturelle ? Autrement dit : comment les questions que la raison pure se pose, et auxquelles elle est poussée par son besoin propre à répondre aussi bien qu'elle le peut, surgissent-elles de la nature de la raison humaine universelle ? Cette dernière question, qui découle du problème général énoncé plus haut, pourrait à bon droit prendre la forme suivante : Comment la métaphysique est-elle possible comme science<sup>95</sup> ?*

Heidegger ne définit pas autrement la *Critique de la raison pure* que comme « la refondation de la métaphysique comme science<sup>96</sup> ».

Mais la critique n'est pas seulement une fondation de la science en tant qu'unité de la sensibilité et des concepts de l'entendement ; elle est nécessaire à la finalité de l'œuvre qui est de sauver la liberté et la métaphysique<sup>97</sup>.

L'utilité de la raison spéculative est de conduire son usage pratique. La critique est donc un dispositif intellectuel qui dit les droits de la raison de poser la question de Dieu, de la liberté et de l'immortalité de l'âme, pour envisager une philosophie morale.

---

<sup>93</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, Flammarion, 2006, p.10.

<sup>94</sup> Ibidem, p.10

<sup>95</sup> Ibidem, pp. 106-107 et 108

<sup>96</sup> M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*, p71

<sup>97</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Flammarion, 2003, p.14.

Pourquoi la métaphysique n'a-t-elle pas le même degré de certitude que la logique, les mathématiques ou la physique ? Le rationalisme dogmatique masque une réalité qui s'impose à l'observation : la raison est travaillée par des pulsions et désirs transgressifs qui peuvent conduire à l'erreur. L'opposition de Kant à Descartes est flagrante : la raison, dans son principe, n'est pas « la chose au monde la mieux partagée » mais elle erre parfois, car dans son principe, elle peut être déviante. L'opposition à Descartes ne se limite pas à la conception de la raison mais s'étend à sa cosmogonie. Dans les *Méditations* Descartes doute à peu près de tout, sauf du monde lui-même, jamais remis en doute comme structure globale des choses constituant la réalité : « ce qui est douteux c'est ce qui existe dans le monde<sup>98</sup> ». S'il doute qu'il n'y ait rien dans le monde, il ne doute pas une seule seconde que le monde ne puisse exister lui-même. La structure globale du réel est hors de doute.

Pourtant, au seuil de la Modernité, l'idée de monde se trouve transformée, et le passage comme le dit Koyré « d'un monde clos à un univers infini » emporte l'homme dans un tourment entre l'infiniment grand et l'infiniment petit. Le monde n'est plus, le cosmos n'est plus, le centre est perdu ; l'univers n'est plus le monde, il est devenu l'immensité de l'infini. Comment faire une métaphysique du cosmos, alors que l'objet a disparu. La métaphysique n'intègre pas les progrès de la science en matière de cosmogonie ; or le monde est tombé en dehors du langage raisonnable.

Ainsi, les deux grandes doctrines philosophiques à l'époque de Kant sont d'une part le rationalisme représenté par son Wolff, et Leibniz, et d'autre part l'empirisme de Locke et de Hume, de l'école newtonienne (l'idéalisme de Descartes et de Berkeley ayant pour Kant manqué l'objectivité transcendantale<sup>99</sup>). D'un côté, le dogmatisme prétend à la connaissance sans tenir compte de son caractère limité, de l'autre côté l'empirisme de Hume, lorsqu'il interroge la notion de causalité, pose une question intéressante pour Kant : non pas remettre en cause la notion de causalité, mais se demander si elle peut être indépendante de l'expérience.

---

<sup>98</sup> R. Descartes, *Méditations métaphysiques* (2<sup>ème</sup> méditation), Paris, 1647.

<sup>99</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Phénomène et synthèse entre rationalisme et l'empirisme ».

Kant va réaliser une synthèse originale de ses deux grandes doctrines et découvrir les concepts purs de l'entendement à l'origine du concept de liberté. Il désigne lui-même les deux scientifiques qui ont apporté une contribution majeure à l'élaboration de sa philosophie : Hume et Newton. Nous allons brièvement évoquer ce qui, dans leurs positions, va être déterminant pour le concept kantien de la liberté.

#### **4.2.2. L'empirisme sceptique de Hume**

Avec Locke et Berkeley, Hume est un fondateur de l'empirisme moderne. L'empirisme sceptique de Hume est une remise en question du rationalisme dogmatique enseigné par Wolff à Kant, et qui prend appui sur Descartes et Leibniz. Ce rationalisme s'appuie sur l'analyse de notions a priori de l'esprit, ou idées innées, pour atteindre des vérités absolues. C'est ce que conteste Hume : la causalité ne peut être déterminée que par la seule l'expérience, et non par la raison : « toutes ses prétendues notions a priori n'étaient que des expériences communes, faussement estampillées, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas et qu'il ne saurait y avoir de métaphysique<sup>100</sup> ».

Hume décrit sept relations permettant à l'esprit de relier des perceptions ou des idées. Quatre d'entre elles, la ressemblance, la contrariété, les rapports de qualité et de quantité, sont susceptibles de certitudes. Les trois autres sont l'identité, la continuité et surtout la causalité : les deux premières n'existent que dans l'esprit, et, souligne Hume, la causalité ne peut être directement perçue par l'esprit. Selon Hume, il n'existerait dans la nature sensible que des idées simples, les idées complexes étant seulement l'ensemble de ce qui est concevable par l'esprit : toute idée simple est dérivée d'impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement. Les idées de causalité et de nécessité ne satisfont pas ce critère car elles ne sont conformes à aucune impression. Cette doctrine qualifiée d'« ontologie phénoménaliste » est en opposition avec la philosophie cartésienne de la connaissance dont il réfute, avec Locke, les idées innées.

Ses professeurs étaient eux-mêmes des élèves de Newton, et c'est chez ce dernier qu'il trouve la méthode scientifique ou expérimentale qu'il appliquera dans la philosophie morale :

---

<sup>100</sup> E. Kant, *Prolégomènes*, VRIN, 2000, p.11.

*Afin d'éliminer les hypothèses qui accompagnent l'absence d'une étude exacte de la nature humaine, on s'astreindra à l'examen des phénomènes, on s'efforcera de dégager les circonstances, puis on induira par analyse les principes qui leur sont communs ; ces principes seront à leur tour soumis à des principes plus généraux, et l'on poursuivra la progression dans la généralité, aussi longtemps qu'elle sera supportée par une méthode expérimentale strictement appliquée, tout en s'efforçant de produire un ordre systématique. Cette méthode, Hume l'applique parfois avec ostentation, presque comme un cérémonial, visant à manifester à tous les lecteurs l'importance et le sérieux de son entreprise. [...] Et lorsque Hume a à faire son propre éloge dans l'Abrégé, faute d'en avoir reçu, il accuse systématiquement les caractères newtoniens de son étude pour mieux la faire valoir<sup>101</sup>.*

Cette méthode expérimentale issue des sciences de la nature, Hume l'applique à l'homme dont il veut faire un objet de science :

*Il est évident que toutes les sciences, d'une façon plus ou moins importante, ont une relation à la nature humaine, et que, si loin que l'une d'entre elles peut sembler s'en écarter, elle y revient toujours d'une façon ou d'une autre. Même les mathématiques, même la philosophie naturelle et la religion naturelle dépendent dans une certaine mesure de la science de l'homme, car elles tombent sous la connaissance des hommes et sont jugées par leurs pouvoirs et leurs facultés. Il est impossible de dire quels changements et quelles améliorations nous pourrions faire dans ces sciences si nous connaissions entièrement l'étendue et la force de l'entendement humain<sup>102</sup>.*

Comprendre l'entendement humain est le but qu'assigne Hume à cette nouvelle science de l'homme. L'homme, en tant qu'objet de science devient à la fois sujet et objet, traité comme un phénomène dont il cherche à connaître les règles et les lois qui le constituent. Le *Traité de la nature humaine* cherche à établir les règles de l'esprit. Ainsi, analyse-t-il les passions dans le livre II de ce *Traité*. Fidèle à la méthode expérimentale newtonienne, il construit une théorie des passions, composée d'un minimum de principes, à partir de cas tirés de l'expérience. Il devra alors être possible d'expliquer les phénomènes étudiés, par analogie avec les lois de la nature de Newton. C'est sur la base de cette démarche qu'il classe la liberté (ou la volonté) parmi les passions, c'est-à-dire des impressions secondaires simples, qui dérivent elles-mêmes des impressions premières simples, l'ensemble des impressions étant appelées *perceptions* par Hume.

L'alternative que pose Hume est la suivante : ou bien nous n'avons aucun motif lorsque nous voulons, ou bien la volonté est toujours déterminée. La première partie de

---

<sup>101</sup> M. Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1976, pp.46-47.

<sup>102</sup> D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Introduction, traduction P. Folliot.

l'alternative se révèle absurde, car elle a pour conséquence que, si notre volonté est libre, alors nos volitions sont le fruit du hasard : ainsi serions-nous fous ou irresponsables, et nos actes ne refléteraient rien de substantiel ou de fondamental en nous. Donc, pour être intelligible, tout acte doit être déterminé causalement.

Kant en déduit deux conséquences en apparence contradictoire. Avec Hume, il devient nécessaire d'abandonner « le vieux dogmatisme vermoulu <sup>103</sup>», mais contre lui, il refuse la position des sceptiques. Contre Hume il considère que toute connaissance n'est pas issue de l'expérience car la raison humaine a cette singularité de se poser des questions qui ne relèvent pas de l'expérience. De plus, la théorie humienne de la liberté fait partie d'une réfutation du rationalisme en morale qui n'est pas compatible avec la loi morale kantienne et la notion de responsabilité.

### **4.2.3. La méthode expérimentale de Newton**

Cette section vise à comprendre pourquoi Kant peut être considéré comme un philosophe newtonien <sup>104</sup>.

Avec Bacon, Newton est l'un des principaux découvreurs de la méthode scientifique, ou expérimentale, dont le but est de confirmer des hypothèses (ou, mieux, à en établir) par l'expérience et l'expérimentation. Ainsi, loin de prétendre connaître l'univers par de pures rationalisations de philosophe en chambre, le scientifique newtonien expérimente, calcule, échafaude des hypothèses et des théorèmes qu'il s'efforce de vérifier autant que possible, en n'hésitant pas à les remettre en question si les faits semblent les contredire. Ce que Kant cherche chez Newton, c'est l'application de sa méthode pour atteindre une certitude en métaphysique « à la place de l'éternelle instabilité des opinions et des sectes philosophiques ».

#### *4.2.3.1. L'empirisme : la recherche des sources*

L'argument repose sur le fait que la méthode avec laquelle Kant structure sa philosophie en est directement inspiré et en détermine les fondements. Les éléments les plus remarquables sont les deux principes fondamentaux sur lesquels se fondent Newton et Kant : il s'agit de la recherche des sources et de la méthode par synthèse-

---

<sup>103</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, I, p.10 ; T.P., p.6.

<sup>104</sup> F. Capeillères, *Kant philosophie newtonien*, Passages, 2004. ; Abdelkader Bachtta, *L'espace et le temps chez Newton et Kant*, ed. L'Harmattan, 2002.

analyse. La recherche des sources constitue la légalité<sup>105</sup> pure de la connaissance kantienne qu'elle soit théorique ou pratique: l'analogie est évidente entre la connaissance transcendantale chez Kant et la connaissance des phénomènes chez Newton fondant l'empirisme. L'entendement est la législation qui passe par des concepts de la nature tandis que la raison est la législation qui passe par le concept de liberté. Les législations diffèrent donc pour l'entendement et la raison tout en s'appliquant sur le seul terrain de l'expérience. Le concept de la nature représente ses objets comme simple phénomène dans l'intuition alors que le concept de liberté vise la chose en soi mais non dans l'intuition, aucun d'entre eux ne pouvant dès lors fournir une connaissance théorique de son objet comme chose en soi qui serait du domaine suprasensible.

Kant désigne lui-même, parmi les scientifiques, celui dont la méthode lui paraît utile à son entreprise : « La vraie méthode de la métaphysique est au fond identique à celle que Newton a introduite en physique, et qui eut dans cette science, de si utiles conséquences <sup>106</sup>».

#### 4.2.3.2. *La méthode des Principia*

Le principe de la méthode expérimentale repose sur le double trajet de l'analyse et de la synthèse que Kant va utiliser dans son œuvre. Un exemple concret est fourni par Newton dans les *Principia* sur la manière dont il procède pour passer des mathématiques à la physique c'est à dire pour aboutir à la philosophie naturelle, à partir des constructions imaginaires. C'est le même cheminement que Kant suivra pour la métaphysique.

*En mathématique, on recherche les quantités des forces et ces proportions qui découlent des conditions quelconques que l'on a posées. Puis, en descendant à la physique, ces proportions doivent être comparées aux phénomènes, pour que l'on puisse trouver quelles conditions des forces s'appliquent à chaque genre de corps exerçant une attraction. Et finalement, il sera possible de débattre plus sûrement des espèces, des causes et des proportions physiques de ces forces <sup>107</sup>.*

Newton sépare de manière explicite sa méthode en trois étapes.

---

<sup>105</sup> Par légalité, nous entendons conformité à la loi. L'entendement est la législation pour la nature ; au plan de la connaissance, il ramène les phénomènes à l'unité par des règles. La législation de la raison ramène à l'unité les règles de l'entendement sous des principes.

<sup>106</sup> E. Kant, *Recherche sur l'évidence*, II, 286.

<sup>107</sup> I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Londres, 1687, 2e éd. 1713, 3e éd. 1726.

Dans la première, celle des mathématiques, il précise que les conditions sont posées non par l'observation mais par l'observateur : il s'agit donc de construction imaginaire. Dans la seconde étape, il soumet le fruit de ses recherches théoriques aux phénomènes. Cette comparaison permet de déterminer les forces permettant de s'appliquer sur les corps qui exercent une attraction. Dans la dernière étape, il élabore un « système du monde ».

#### 4.2.3.3. *La méthode structure l'œuvre*

Dans la première étape, Newton élabore une nature simplifiée et idéalisée aboutissant à une construction imaginaire dans les disciplines mathématiques et dans l'espace géométrique conduisant à des lois. Le but est de réaliser une anticipation rationnelle de la physique pure. Cette méthode fait l'objet du livre I des *Principia*. Il démontre que la mécanique pure, c'est à dire la notion de mouvement, est un concept mathématique et non pas physique<sup>108</sup>. C'est ce que dit Newton au début de la section 11 du livre I :

*J'ai traité des mouvements des corps attirés vers un centre immobile tels peut-être qu'il n'en existe aucun dans la nature. (...) Car nous nous occupons ici de mathématique ; et laissant de côté les disputes physiques, nous usons d'une langue familière que le lecteur mathématicien peut aisément entendre.*

Dans la seconde étape, les lois issues des mathématiques et de la géométrie vont être transférées dans le domaine physique. Il s'agit de comparer les faits de l'expérience avec les données rationnelles de la physique pure. Cette comparaison aboutit le plus souvent à remanier les modèles mathématiques initiaux qu'il compare à nouveau aux phénomènes, selon des « cycles » qu'il reproduit un certain nombre de fois. D'un point de vue philosophique, la méthode oscille entre la mathématique pure et la physique du monde. Elle correspond chez Kant aux métaphysiques particulières correspondant aux principes métaphysiques qui ne sont plus purs mais néanmoins a priori sans être encore empiriques.

Dans la dernière étape, Newton globalise les résultats obtenus dans les étapes précédentes, c'est à dire dans les Livres I et II, afin d'élaborer un « système du

---

<sup>108</sup> I.B. Cohen, *The Newtonian Revolution*, 1983, XII, p. 54.

monde ». Ce projet occupe l'entièreté du troisième Livre des *Principia*. Sa méthode est notamment décrite par Cohen :

*Il a conçu de manière imaginaire un système mathématique qui est parallèle ou analogue au système de la nature. Dans la mesure où les conditions physiques du système deviennent des règles ou des propositions mathématiques, leurs conséquences peuvent être déduites par application de technique mathématique* <sup>109</sup>.

Le Livre III est donc strictement empirique. Newton indique précisément, dans l'extrait qui suit, la transition au domaine physique qu'il y réalise. Lorsqu'il parle de « philosophie », il faut entendre physique. On voit comment il écarte tout traitement physique de l'objet même si, lorsqu'il envisage « la densité et la résistance des corps », il s'engage vers l'empiricité.

*Dans les livres qui précèdent, j'ai présenté les principes de la philosophie, qui ne sont pas tant philosophique que mathématique, à partir desquels il est possible de débattre des choses philosophiques. Ces principes sont les lois et les conditions des mouvements et des forces, ce qui se rapporte particulièrement à la philosophie. Mais afin que ces principes ne paraissent pas stériles, je les ai illustrés par des scolies philosophiques, traitant de sujets généraux et qui semblent plus fondamentaux pour la philosophie, comme la densité et la résistance des corps, l'espace vide de corps, et la propagation de la lumière et des sons. Il reste à faire voir comment constituer le système du monde à partir de ces mêmes principes.*<sup>110</sup>

L'explicitation des trois étapes principales des *Principia* met en évidence à la fois une réflexion et une structure que l'on retrouve dans le criticisme chez Kant. En effet, on peut y faire correspondre dans une première étape la détermination des éléments et principes des synthèses pures (les critiques). La seconde étape correspond aux principes *a priori* non purs qui constituent les deux métaphysiques particulières, celle de la nature et des mœurs. Enfin, la dernière étape est l'empiricité normée dans un *Système* du monde . Là où Newton unifie les phénomènes par une loi mathématique unique et universelle qui est l'attraction, Kant rend l'expérience possible par la seule philosophie transcendantale, conséquence de la révolution copernicienne.

---

<sup>109</sup> I.B. Cohen, *The Newtonian Revolution*, 1983, XII, p. 132-133.

<sup>110</sup> I. Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. Titre original: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Londres, 1687. Par feu Madame la marquise du Chastellet. Paris: Dessaint & Saillant et Lambert, Imprimeurs, 1759. Deux tomes de 437 pp et 379 pp.

Nous aurons l'occasion de mettre l'accent sur le parallélisme structurel et méthodologique d'une part entre les critiques et d'autre part avec la méthode expérimentale newtonienne. Chacune est subdivisée en une Analytique, et une Dialectique. L'analytique est la première partie de la logique générale. C'est elle qui découvre toutes les actions de la raison que nous effectuons quand nous pensons ; c'est donc une analytique de la forme de l'entendement et de la raison car elle contient les règles nécessaires de toute vérité. Dans la raison théorique pure, elle s'étend de la sensibilité aux concepts puis s'achève avec les principes. Quant à l'analytique des principes, elle est un « canon » pour la faculté de juger, qui lui enseigne à appliquer à des phénomènes les concepts de l'entendement qui contiennent la condition des règles a priori<sup>111</sup>. La dialectique transcendantale est la deuxième partie de la logique : elle devient une logique de l'apparence c'est à dire la source des connaissances matérielles.

La première critique va des sens aux concepts et des concepts aux principes ; la seconde critique suit un parcours inverse, puisqu'elle part des principes aux concepts et des concepts aux sens : «C'est que maintenant nous avons affaire à une volonté, nous avons à considérer la raison dans son rapport non aux objets, mais à cette volonté et à sa causalité<sup>112</sup>».

### **4.3. La philosophie pratique : faire de la métaphysique une science**

Lorsque Kant évoque la métaphysique en tant que connaissance théorique du suprasensible, il veut parler d'une métaphysique transcendante opérée par des penseurs ne comprenant pas les limites de la connaissance humaine et qui prétendent se passer de l'expérience sensible dans la connaissance. C'est une « pseudo-science sophistique<sup>113</sup> », un bavardage dogmatique sans intérêt. On peut et on doit penser Dieu, l'âme et la liberté : mais prétendre les connaître relève de l'imposture.

La métaphysique est une disposition. S'il veut la considérer comme une science, il ne s'agit plus d'aller au-delà de l'expérience mais de comprendre ce qui la rend possible. On peut la considérer comme science par son caractère universel et nécessaire. Cette universalité est l'indice du caractère a priori des conditions de l'expérience. La

---

<sup>111</sup> E. Kant, *AK III*, 131.

<sup>112</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Flammarion, 2003 p.14.

<sup>113</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, *AK II*, 366 ; *P II*, p.152.

métaphysique, ainsi comprise, est alors une science des limites de la raison contenant tous les principes purs de la raison<sup>114</sup>, sorte de philosophie transcendantale.

#### **4.3.1. La doctrine de la liberté au sein des trois critiques**

La métaphysique peut contenir tous les principes purs de la raison qui portent sur la connaissance théorique des choses mais aussi « les principes qui déterminent a priori et rendent nécessaire le faire et le ne pas faire ». Kant appelle cette branche de la métaphysique la métaphysique des mœurs. Sans critique de la raison théorique, propédeutique à la métaphysique comme science, la liberté n'est même pas envisageable, n'a pas de sens. Or, pour Kant, le devoir reste la finalité donc sa philosophie est d'abord une doctrine de la liberté. Entendement et raison sont deux facultés distinctes mais qui légifèrent toutes deux sur le terrain de l'expérience :

- Si le pouvoir est occupé par l'entendement, nous sommes dans le domaine de la nature et de la connaissance théorique
- Si c'est la raison qui est au pouvoir, nous sommes dans le domaine de la liberté et donc de la pratique

Comment mettre en relation ces deux domaines ? La législation de la raison concerne aussi bien l'expérience, que l'au-delà de l'expérience. « Un gouffre immense existe entre le domaine du concept de la nature en tant que sensible, et le domaine du concept de liberté, en tant que suprasensible <sup>115</sup>».

Il revient à la troisième critique d'indiquer comment la faculté de juger tient lieu de médiation, de liaison entre ces deux parties de la philosophie. C'est ce qu'indique le titre de la troisième section de l'introduction : « De la critique de la faculté de juger comme moyen de liaison des deux parties de la philosophie en un tout <sup>116</sup>». Il s'agira d'apporter une solution au conflit des domaines de la nature et de la liberté. Le but de la troisième critique est de combler ce gouffre : « le concept de liberté a le devoir de rendre effectif dans le monde sensible la fin imposée par ses lois <sup>117</sup>». Le monde doit donc être conçu pour accepter en lui l'exercice de la liberté.

---

<sup>114</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, A 841/B 870 ; P I, p. 1391.

<sup>115</sup> E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, AK V, 174 ; P II, p.927.

<sup>116</sup> Ibidem, AK V, 171 ; P II, p. 930.

<sup>117</sup> Ibidem, AK V, 176 ; P II, p.929.

La réflexion organise les ponts entre les territoires de l'entendement et de la raison. La réflexion est donc un instrument souple qui est absent des facultés légiférantes que sont l'entendement (dans le domaine de la nature) et la raison (dans le domaine de la liberté).

#### 4.3.2. Les conditions de succès des sciences

La démarche épistémologique de Kant s'appuie sur l'existence de faits d'une science triomphante dont il faut expliquer les succès. En particulier, il s'agit de démontrer comment l'empirisme, par la méthode expérimentale, arrive à transformer les sensations en données scientifiques, point de départ de la réussite de toute science. Les conditions de succès des sciences ont une valeur de paradigme. Il va s'appuyer sur les principes de ces succès pour comprendre les possibles succès de la seule science qui lui importe vraiment et qui est la métaphysique. Kant a donc deux entreprises philosophiques de sens différents : d'un côté l'épistémologie concrète de la science existante et de l'autre côté le sauvetage de la métaphysique par un mimétisme épistémologique en transposant les conditions de la certitude des sciences dans le domaine métaphysique.

Dans la préface de la première édition de la CRP, il fixe comme objectif de l'ouvrage la primauté de la métaphysique comme besoin de la raison sur toutes les autres disciplines. Elle est l'enfant chéri de la raison et le centre de polémique stérile :

*Si la logique a été si heureuse, elle ne doit cet avantage qu'à la délimitation qui l'autorise et même l'oblige à faire abstraction de tous les objets de la connaissance et de leurs différences, si bien qu'en elle, l'entendement n'a à faire rien d'autre qu'à lui-même et à sa forme* <sup>118</sup>.

La logique est une science réflexive de l'entendement décrivant son propre fonctionnement. Quand bien même la métaphysique aurait conquis son titre de science à travers un formalisme, une réflexivité et une dimension critique, la raison ne pourrait s'en contenter car elle cherche à connaître des objets. Toute science ne peut être une discipline formelle, mais d'un autre côté, si elle veut contenir une part de certitude comme pour la logique, elle ne doit avoir affaire qu'à elle-même : donc, elle doit déterminer en partie a priori son objet, en plus d'en faire l'expérience.

---

<sup>118</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, B IX.

Kant appelle « connaissance théorique pure » la description de l'a priori dans les sciences dont il donne deux exemples : la mathématique et la physique. La mathématique a réussi parce qu'elle produit ses concepts, la connaissance a priori étant ce que la science elle-même a mis dans l'objet qu'elle analyse ; la mathématique est donc le résultat de l'activité cognitive du sujet.

En ce qui concerne la physique, il faut étudier son mode opératoire. L'expérience du plan incliné de Galilée fonctionne parce que Galilée soumet l'expérience à l'a priori de sa décision (conformément aux exigences de la raison) et à l'a posteriori de l'expérience. C'est par ce mode opératoire qu'il découvre les lois de la nature. Il faut, en conclut Kant, « forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme à la laisse <sup>119</sup>» ou encore pour le dire autrement la physique a compris qu'elle ne peut rien apprendre de la nature sans y mettre d'abord de la rationalité.

*Je devais penser que l'exemple de la mathématique et de la physique, qui sont devenues, par l'effet d'une révolution produite d'un coup, ce qu'elles sont maintenant, était assez remarquable pour réfléchir au point essentiel du changement dans la façon de penser qui leur a été si avantageux, et pour les imiter ainsi, du moins à titre d'essai, autant que le permet leur analogie, comme connaissances rationnelles, avec la métaphysique <sup>120</sup>.*

En ce qui concerne la métaphysique, la difficulté par rapport à la physique tient au fait que ses objets sont au-delà de toute connaissance expérimentale.

#### **4.3.3. La révolution copernicienne**

Ce terme ne signifie pas que la métaphysique va répéter ce que la physique a fait en changeant d'objet. Plus simplement, on doit se demander s'il ne faut pas admettre que les objets doivent se régler sur notre faculté de connaissance, et ce, a priori. La référence à Copernic vient du fait que celui-ci parvint à expliquer les mouvements du ciel en modifiant le statut du spectateur : il n'est plus sur un point fixe et immobile mais il tourne autour d'astres. Kant résume ainsi :

---

<sup>119</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, B XIII.

<sup>120</sup> Ibidem, B XV-XVI.

*Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on pourrait savoir quelque chose a priori ; que si, au contraire, l'objet, se règle sur la nature de notre faculté d'intuition, je puis très bien alors me représenter cette possibilité* <sup>121</sup>.

La métaphysique devient une science à partir du moment où elle contient les concepts a priori que l'entendement impose aux données sensorielles pour qu'ensemble ils constituent une expérience : « Nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes <sup>122</sup>».

Une connaissance a priori est absolument indépendante de toute expérience<sup>123</sup>. Elle n'a pas l'incertitude de l'expérience sensible. Comment peut-on distinguer avec certitude qu'une connaissance est a priori ou a posteriori ? Une connaissance a priori est d'abord nécessaire et ensuite universelle. Pourquoi ? Parce que l'expérience sensible ne peut pas aller au-delà du fait : au mieux elle ne peut établir que quelques généralités, mais, en aucun cas la nécessité qui, elle, est un concept de l'a priori. De même pour l'universalité : l'expérience peut certes produire une universalité relative ou comparative mais jamais vraie ou rigoureuse : « Nécessité et universalité rigoureuses sont donc des caractéristiques certaines d'une connaissance a priori, et sont aussi inséparables<sup>124</sup> ».

C'est ainsi que Kant ramène la métaphysique dans les limites d'une possible scientificité avec pour but moins une fonction épistémologique que le souci de déterminer le champ d'action de la métaphysique qui est le domaine de la liberté. En montrant comment une connaissance a priori est possible, il tire deux conséquences :

- La science à certaines conditions a un espace de certitude.
- Il crée une métaphysique comme science qui servira de premier moment pour une métaphysique complète à la fois théorique et pratique.

La métaphysique doit contenir des connaissances a priori dont il faut dresser la liste pour en faire une véritable science qui servira à indiquer les lois a priori de toute

---

<sup>121</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, B XVII.

<sup>122</sup> Ibidem, B XVIII.

<sup>123</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, B 3.

<sup>124</sup> Ibidem, B 4.

science. La CRP détermine les concepts purs a priori nécessaires et universels qui permettent la science tout en la limitant et qui forment l'armature d'une métaphysique scientifique, tout en laissant le champ libre à une métaphysique de la liberté.

Nous pouvons ainsi considérer que si la logique n'a affaire qu'à elle-même, la physique va au-devant de la nature ; quant à la métaphysique, elle a comme seul objet de connaissance ce que l'entendement introduit dans l'expérience indépendamment de tout contenu sensible.

La révolution copernicienne de Kant fait passer d'une méthode empiriste à une procédure rationnelle, d'un réalisme à un idéalisme puisque le réel est indépendant de la connaissance du sujet, mais l'intervention active de l'esprit est nécessaire à la connaissance : la réalité tourne autour de l'esprit du sujet.

#### **4.3.4. La liberté est une des Idées transcendantales**

Par transcendantal, Kant entend ce par quoi une connaissance a priori est possible : les idées de l'âme, du monde, de la liberté et de Dieu sont des concepts inévitables de la raison. Elles participent à la vie de l'esprit pourvu que, par une discipline donnée, on empêche les dérives transcendantes. L'utilité des idées chez Kant est fondée sur le principe de réguler des concepts de la raison. Par exemple, l'idée du monde est inconnaissable dans sa totalité sans pour autant que cette idée soit insensée ou inutile. L'idée du monde comme idée régulatrice forme l'horizon de toute science des phénomènes. Cet usage régulateur des idées qui clôt la dialectique est indispensable pour construire par leur union le focus imaginarius de la connaissance, point imaginaire vers lequel tendent toutes les règles de l'entendement<sup>125</sup>.

En ce sens, les idées fonctionnent un peu comme un schème : le schème unit concept et intuition dans la formation d'un savoir effectif. L'idée unit entre elle les lois de l'entendement sans prétendre à une connaissance nouvelle.

Les idées transcendantales forment un système dans le sens où elles peuvent toutes être ramenées à un inconditionné dont il précise la nature en trois idées ayant trait au

---

<sup>125</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, A 644/ B 672.

concept d'âme pour le sujet pensant, au concept du monde en ce qui concerne les phénomènes et enfin au concept de Dieu pour les objets de la pensée.

Ces trois idées sont produites par un raisonnement dialectique naturel de l'esprit. Ce raisonnement prend trois formes : pour la psychologie il s'agit du paralogisme, pour la cosmologie, de l'antinomie, et enfin pour la théologie, de l'idéal.

L'erreur serait de croire que la raison peut fonctionner comme un sens, comme si l'on pouvait immédiatement percevoir une réalité non expérimentale, pour le dire autrement, on peut avoir une idée de l'âme en tant qu'idée de la raison (c'est d'ailleurs la seule façon d'en avoir l'idée) mais pour en avoir un concept de substance, il faudrait s'appuyer sur une expérience de l'inconditionné qui est conceptuellement impossible.

#### **4.3.5. L'antinomie de la liberté : vers une cause intelligible, non naturelle**

Kant considère les antinomies, qu'il s'agisse de celle de la raison théorique ou pratique et celle de la faculté de juger comme des contraintes visant « A regarder au-delà du sensible, et à rechercher dans le suprasensible le point de jonction de toutes nos facultés a priori ; car il ne reste aucune autre issue pour accorder la raison avec elle-même<sup>126</sup> ».

Que fait la raison quand elle exige un inconditionné absolu ? Elle prend des concepts de l'entendement et les mène au-delà des possibilités de l'expérience. La raison tombe dans un antithétique c'est à dire qu'elle pose des thèses contradictoires tout aussi convaincantes ; entrant en conflit avec elle-même, elle ne sait pas choisir entre un scepticisme absolu ou un dogmatisme absolu. Kant en identifie quatre et nous analyserons la troisième, celle qui concerne la liberté.

La liberté permet, au sens cosmologique, de commencer soi-même une série causale<sup>127</sup>. Ainsi elle ne peut être qu'une idée puisque toute expérience suppose qu'un phénomène soit déterminé par une cause, ce qui précisément exclut l'acte libre. Kant insiste cependant sur le fait que cette liberté transcendante, bien qu'étant une idée, fonde la liberté pratique, c'est à dire « l'indépendance de l'arbitre par rapport à la

---

<sup>126</sup> E. Kant, C3 §57 ; II, p. 1130 ; AK V, 341.

<sup>127</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, A 533/B 561.

contrainte des impulsions de la sensibilité <sup>128</sup>». Sans liberté, la réflexion morale n'a pas de sens. La raison doit donc sauver la liberté sans pouvoir la démontrer expérimentalement ; il faut donc en démontrer la possibilité en tant qu'idée.

Puisqu'une causalité par la liberté ne peut être sensible, elle doit nécessairement être intelligible. Et puisque l'homme est un objet transcendantal (il fonde les phénomènes de l'expérience), rien n'interdit de lui attribuer une liberté intelligible : « Ainsi, liberté et nature, chacune dans son sens complet, se rencontreraient ensemble et sans aucun conflit dans les mêmes actions, selon qu'on les rapproche de leurs causes intelligibles ou de leurs causes sensibles <sup>129</sup>».

Dans cette citation, Kant rappelle que l'homme habite deux mondes, ou encore est doué de deux facultés distinctes qui sont la raison et l'entendement. Elles n'ont rien à voir avec la réceptivité de la sensibilité. La causalité naturelle n'a pas de pouvoir légiférant, si bien que l'on peut reprocher à un homme ses actions, même si son déroulement phénoménal est bien déterminé. Bref, on est responsable de ses actes, même si l'on reconnaît que le rapport de la liberté comme cause intelligible à ses effets sensibles, demeure à tout jamais incompréhensible<sup>130</sup>.

#### **4.4. La liberté dans la loi morale**

##### **4.4.1. Factum rationi. La morale comme réflexion sur la conscience de l'obligation**

La première critique établit les conditions et les limites de la connaissance scientifique sans la remettre en question. De même que la philosophie théorique mène une réflexion sur la science, la morale, dans la philosophie pratique est une réflexion sur la conscience de soi. Le problème est plus complexe dans la morale car la démonstration de son existence est impossible. Toutefois, la seule présence en nous de l'obligation, sans préjuger qu'elle soit ou non suivie d'effets, est le point de départ de toute philosophie pratique.

---

<sup>128</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, A 534/B 562.

<sup>129</sup> Ibidem, A 532/B 569.

<sup>130</sup> Ibidem, A 557/B 585.

*Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelle et toujours croissante, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. Ces deux choses, je n'ai pas à les chercher ni à en faire la simple conjecture au-delà de mon horizon, comme si elles étaient enveloppées de ténèbres ou placées dans une région transcendante ; je les vois devant moi, et je les rattache immédiatement à la conscience de mon existence*<sup>131</sup>.

La méthodologie de départ est la même, le parallélisme entre science et morale est clairement exprimé : dans les deux cas, le point de départ repose sur la notion que la science et la conscience morale sont des faits évidents, inutiles à légitimer mais nécessaires à élaborer.

Lorsque Kant parle du fait (factum), il le comprend au sens des « jurisconsultes », en opposition au droit dont le meilleur exemple dans la raison pure est celui de la loi morale, considérée comme un « fait de la raison ».

Dès sa jeunesse, dans *La Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (1763), Kant montre que la philosophie doit partir de ce qui est évident contrairement aux mathématiques. Ainsi, la conscience de l'obligation est une donnée indubitable de l'esprit humain. Une métaphysique des mœurs va appliquer à ce sentiment moral la puissance de la raison pour en dégager le noyau a priori. Le principe de l'ensemble de la morale de Kant est l'existence en nous d'un fait mystérieux, fait de la raison, fait de la loi et fait de la liberté.

L'homme, en tant qu'être raisonnable, a le pouvoir de ne plus dépendre entièrement du sensible. Il est légitime que la CRPr ne démontre pas l'existence de l'obligation puisque c'est un fait expérimental, indubitable et inexplicable. « On peut appeler la conscience de cette loi fondamentale, un fait de la raison<sup>132</sup> ».

#### **4.4.2. La forme du devoir moral**

Après avoir démontré la similitude des faits de la science et de la morale, il s'agit de montrer dans les deux cas que ces faits sont régis par des lois. La nature obéit aux lois de la science ; l'homme libre ne peut concevoir la loi morale que comme une règle. Kant ne va donc pas chercher dans l'expérience des mœurs ce qui est constant (ce qui est le cas d'Épicure) mais plutôt énoncer simplement ce que le sujet doit faire. La règle

---

<sup>131</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Flammarion, 2003, AK V 161 ; P II p. 801-802.

<sup>132</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Flammarion, 2003, p.31.

pratique du *doit faire* est *l'impératif*. « Or, pour un être chez qui la raison n'est pas le seul principe déterminant de la volonté, cette règle constitue un impératif, c'est à dire une règle qui est désignée par un devoir exprimant la contrainte objective qui impose l'action<sup>133</sup> ».

Ce devoir moral que formule l'impératif provient de la raison et est objectivement et universellement valable. Il ne s'agit pas d'une rigueur excessive mais du résultat d'une analyse de ce que doit par principe être la morale, en supposant qu'une telle chose soit possible. « Tous les principes pratiques qui supposent un objet de la faculté de désirer, comme principe déterminant de la volonté, sont dans leur ensemble empiriques et ne peuvent servir de loi pratique<sup>134</sup> ».

Dans cet extrait, Kant ne remet pas en question le désir, sentiment légitime pour atteindre un objectif. Il affirme qu'il ne peut cependant pas être source d'obligation puisqu'il dépend d'une configuration subjective de l'individu et de l'expérience. « Tous les principes pratiques matériels sont, comme tels, d'une seule et même espèce et se rangent sous le principe général de l'amour de soi ou du bonheur personnel<sup>135</sup> ».

Autrement dit, Kant ne méprise pas le bonheur mais l'exclut pour sa simple inadéquation théorique aux nécessités d'un fondement rationnel du devoir. La seule matière possible pour une obligation morale, par nature universelle c'est la forme de l'universalité, c'est à dire la forme de la législation. « Une loi pratique que je reconnais comme telle doit être propre à une législation universelle<sup>136</sup> ».

Kant n'a de cesse de montrer que la conscience morale est une donnée inexplicable qui agit sur le comportement humain (voir fondement de la métaphysique des mœurs). Un souci constant chez Kant est également le formalisme, la pureté de la loi morale comme si ce qui est le plus important n'est pas la réalité de la moralité ni même sa théorie mais son obligation dans la mesure où son affirmation est la plus pure. Il s'agit là de la racine de l'ensemble des démarches argumentatives de sa morale. L'oublier

---

<sup>133</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Flammarion, 2003, AK V, 20 ; P II, p. 628.

<sup>134</sup> Ibidem, AK V, 21 ; P II, p. 630.

<sup>135</sup> Ibidem, AK V, 20 ; P II, p. 628.

<sup>136</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 27 ; P II, p. 638.

reviendrait à euthanasier la morale : « Si l'on n'observe pas cette distinction, si l'on pose en principe l'eudémonie (le principe du bonheur) à la place de l'éleutheronomie (du principe de la liberté dans la législation intérieure), il en résultera l'euthanasie (la douce mort) de toute morale <sup>137</sup>».

La mort de la moralité serait pour Kant celle de l'humanité. Son but premier n'est pas de construire une nouvelle éthique mais de sauvegarder l'abîme qui s'épare la description théorique et la prescription pratique. Son souci n'est pas une probité exemplaire vis-à-vis de la loi mais bien l'efficacité de la loi dans l'esprit de l'homme comme être raisonnable. Préserver le devoir sans apport étranger conduit aussi à lui retirer tout mobile de l'expérience et à lui donner une plus forte assise dans la conscience et l'espoir d'une vraie application au devoir moral. La pureté de la loi lui permet de servir de principe pratique. « C'est cette pureté d'origine qui les rend précisément dignes, comme ils le sont, de nous servir de principes pratiques suprêmes<sup>138</sup> ».

Dans cette morale, la vérité première reste que le fait de la morale est incompréhensible.

*Mais comment cette conscience des lois morales, ou, ce qui revient au même, la conscience de la liberté est-elle possible ? C'est ce qu'on ne peut expliquer davantage ; on peut simplement montrer qu'il est possible de l'admettre sans contradiction dans la critique théorique<sup>139</sup> .*

La loi et la liberté sont données et elles ne seront jamais démontrées expérimentalement ni connues scientifiquement puisque l'une et l'autre sont des entités rationnelles ou intelligibles dont nulle intuition n'est envisageable. C'est la position du fait de la raison qui permet de poser dans le monde intelligible la réalité de la liberté sans aucune transgression de la première critique parce qu'aucune connaissance théorique de la liberté n'est affirmée<sup>140</sup> ; mais penser la liberté ce n'est pas la connaître, et une philosophie conséquente peut le faire parce qu'elle le doit.

---

<sup>137</sup> E. Kant, *Doctrine de la vertu*, AK, VI, 378 ; P III, p. 655.

<sup>138</sup> E. Kant, *FMM*, AK IV, 411 ; P II, p. 273.

<sup>139</sup> E. Kant, *FMM*, AK V, 46 ; P II, p. 663.

<sup>140</sup> *Ibidem*, AK V, 56 ; P II, p. 675.

#### 4.4.3. Le fait de la loi morale est la preuve de la liberté

Pour expliciter la notion du devoir, il convient de préciser la notion de loi morale : d'une part elle se donne comme un fait et d'autre part, elle est une preuve de notre liberté. L'impératif catégorique qui exprime l'obligation doit bien être compris de la manière suivante : ce qu'il nous faut faire n'est pas ce que nous demande la morale kantienne. Ce qu'elle dit est qu'il nous faut faire, que nous sommes obligés, et que nous sommes libres. « Si un être raisonnable doit se représenter ses maximes comme des lois pratiques universelles, il ne peut se les représenter que comme des principes qui déterminent la volonté non par la matière, mais simplement par la forme<sup>141</sup> ».

En effet pour que la volonté puisse être déterminée par les maximes, elle doit nécessairement s'affranchir des lois naturelles phénoménales ; elle doit donc être libre.

De plus, la volonté doit être pensée comme déterminée par la simple forme de la loi puisque tout contenu identifiable a été exclu. Kant tranche dès lors la question proprement transcendantale, à savoir : comment est-il possible d'avoir un impératif catégorique ? Il va, sans démonstration, poser l'existence d'un fait de la raison.

*On peut appeler la conscience de cette loi fondamentale un fait de la raison, parce qu'on ne peut la déduire, même par des sophismes, de données antérieures de la raison, par exemple de la conscience de la liberté, et parce qu'au contraire elle s'impose à nous, par elle-même comme proposition synthétique a priori qui n'est fondée sur aucune intuition soit pure soit empirique<sup>142</sup>.*

La caractéristique de la raison pratique est de se poser elle-même, par le fait, sans se soumettre à une démonstration. Les lois dans la conscience sont installées comme des faits spécifiques et elles ne sont ni données par la raison ni par une intuition empirique. « Car si, en tant que raison pratique, elle est réellement pratique, elle prouve sa réalité et celle de ses concepts par le fait, et nulle argutie ne peut lui contester la possibilité d'être pratique<sup>143</sup> ».

C'est bien à partir des lois, et des faits spécifiques de la raison pratique, que vont successivement être déduits la liberté, le bien et le mal comme ses objets, et le respect comme son effet.

---

<sup>141</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 27 ; P II, p. 638-39.

<sup>142</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 31 ; P II, p. 645.

<sup>143</sup> Ibidem, AK V, 3 ; P II, p. 609.

Autrement dit, dans la raison pratique, la construction obéit à une exigence inverse de la raison théorique ; on ne considère l'expérience que par ce qui, en elle, manifeste la loi. Ensuite, le fait devient une obligation à partir de laquelle on tire des conséquences. Il n'y a dès lors aucun apport sensible. Autrement dit, le fait spécifique ou *Faktum* spécifique<sup>144</sup> est à la raison pratique ce que la science est à la raison théorique.

Dans une philosophie où le devoir est un fait dominé par une loi, on peut interroger la place de la liberté. Pourtant, Kant dit que le concept de liberté est la clé de voute de toute sa morale : « La liberté et la loi pratique inconditionnée s'impliquent réciproquement l'une l'autre<sup>145</sup> ». Par cette phrase, Kant signifie que la loi morale ne peut avoir de sens que dans la mesure où l'homme est libre. Or la loi s'impose comme un fait de la raison qui en aucune manière ne peut être déduit de l'expérience puisqu'il est donné a priori. Il montre ainsi que la raison est législative en matière morale et que nous sommes libres sur un argument de fait. Il va en déduire que : « L'autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes <sup>146</sup>».

#### **4.4.4. Loi morale et lois naturelles**

La liberté transcendantale est le pouvoir de commencer soi-même un état dont la causalité n'est pas soumise aux lois de la nature. Kant fait de cette liberté une Idée car ce concept est purement produit par la raison indépendamment de toute expérience. Il y a conflit entre nature et liberté, ce qu'il appelle une antinomie. La liberté pratique en découle : il s'agit de la capacité de modifier le cours d'une expérience avec de nouvelles règles. La liberté pratique est avant tout psychologique. La doctrine kantienne de la liberté ne trouve une complète cohérence que dans la critique pratique. Dès le début Kant indique en effet que la liberté transcendantale est exigée par la morale mais que la liberté comme autonomie est réelle et se donne par la loi morale elle-même. Le texte est essentiel et célèbre :

---

<sup>144</sup> Ibidem, AK V, 31 ; P II, p. 644.

<sup>145</sup> Ibidem, AK V, 31 ; P II.

<sup>146</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, p.33.

*Je ferais seulement remarquer que la liberté est sans doute la ratio essendi de la loi morale, mais que la loi morale est la ratio cognoscendi de la liberté. En effet, si la loi morale n'était pas d'abord clairement conçue dans notre raison, nous ne nous croirions jamais autorisé à admettre une chose telle que la liberté (quoique cette idée n'implique pas contradiction). En revanche, s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne saurait nullement être rencontrée en nous<sup>147</sup>.*

Dans la nature, une loi morale n'est pas nécessaire puisqu'un déterminisme strict rend toute liberté inutile. Seul du hasard peut échapper au déterminisme mais il n'y a pas de place pour une liberté. Pour comprendre ce texte, il faut à nouveau partir du fait inexplicable que la conscience de la loi morale est donnée par la raison et que la liberté est la condition de possibilité de cette loi. En découvrant le fait de la loi morale, on démontre l'existence de la liberté qui elle-même rend envisageable l'idée même d'une morale<sup>148</sup>. L'autonomie kantienne est ainsi une synthèse du devoir et de la liberté. Le devoir est une philosophie de la liberté.

Toute personne pour Kant agit d'après des lois exactement comme les phénomènes naturels obéissent aux lois physiques. Les impératifs sont nécessaires pour ceux dont la raison est problématique. Les êtres raisonnables font usage de leur liberté pour choisir les principes de l'action en conformité avec la loi : leur volonté est identifiée à la raison pratique. Inversement, si la raison fait un mauvais usage de la liberté, elle se doit de respecter un impératif qui énonce le devoir : dans ce cas, la loi est une contrainte, ce qui survient quand l'homme est en conflit entre son caractère rationnel et l'aspect subjectif de la sensibilité. A partir de cette définition de la contrainte, Kant définit l'impératif : « La représentation d'un principe objectif, en tant que ce principe est contraignant pour une volonté, s'appelle un commandement (de la raison) et la formule du commandement s'appelle un impératif<sup>149</sup>».

L'impératif énonce donc un devoir pour qui ne respecte pas l'impératif. Il distingue les impératifs hypothétiques qui visent une fin possible (problématiquement pratique) ou réelle (assertoriquement pratique) et les impératifs catégoriques dont l'action est nécessaire pour elle-même (principe apodictiquement pratique).

---

<sup>147</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 4 ; P II, p. 610.

<sup>148</sup> Ibidem, AK V, 15 ; P II, p. 624.

<sup>149</sup> E. Kant, *FMM*, AK IV, 413 ; P II, p. 275.

L'impératif catégorique est une loi pratique qui s'impose indépendamment de toute fin particulière : sa forme est l'universalité du devoir. Sa matière est la nécessité de faire le devoir par devoir. Donc, l'action doit être en conformité avec la forme de la loi en général, avec l'universalité : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle <sup>150</sup>».

A nouveau, il y a parallélisme entre l'universalité de la loi morale et les lois de la nature. Elles fonctionnent comme un modèle. Si l'on agit à l'encontre de la morale, on est conscient de réaliser une exception à la loi. L'impératif catégorique fonctionne comme un test théorique de moralité issue de la raison elle-même et non des sentiments propres à l'homme. Cette loi vaut pour elle-même en faisant abstraction de toute expérience réelle, de la nature, de la sensibilité, du bonheur ou de toute autre fin.

Au lieu d'éclairer cette formule avec des cas particuliers, il préfère approfondir le concept qui va unifier l'idée de loi et celle de liberté : l'autonomie.

#### **4.4.5. L'autonomie conditionne la liberté**

Les *Fondements* ne donnent pas de théorie complète de l'autonomie mais recherchent une nouvelle formulation de l'impératif catégorique.

La *Critique pratique* insiste elle sur l'idée d'autonomie en établissant la jonction entre la conception négative de la liberté qui serait indépendante du déterminisme causal et sa conception positive qui en fait l'agent d'une détermination propre<sup>151</sup>. Kant refuse de soumettre la volonté à une détermination extérieure : si l'être moral est libre, c'est parce qu'il est autonome et s'il est moral c'est parce qu'il est soumis à une législation issue de sa raison. L'être moral est libre parce qu'il est autonome. Mais, autonomie ne signifie pas être tout puissant au point de se poser à soi-même sa loi ; c'est découvrir en soi la loi morale sans la créer soi-même.

Ainsi, de même que la raison théorique n'est pas libre de se poser des questions de métaphysique, la raison pratique n'est pas libre à l'égard de la loi morale. Le *factum rationis* est la marque de cette sujétion morale qui est d'autant plus étrange qu'elle contribue à l'autonomie du sujet.

---

<sup>150</sup> E. Kant, *FMM*, AK IV, 421 ; P II, p. 285.

<sup>151</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 33 ; P II, p. 647.

*(Dans l'autonomie, la raison) se fait le mandataire de la loi, elle veut par elle-même la faire respecter ; c'est à dire : la raison proclame la loi en son nom propre comme si elle était l'auteur de cette loi. Elle s'approprie la loi comme si elle était son propre projet, et c'est précisément par là qu'elle est contrainte par la loi* <sup>152</sup>.

Si le sujet, par sa liberté cherche l'autonomie, celle-ci doit tenir compte d'une loi que la raison lui dicte et qu'elle n'a pas créée. La raison est en effet consciente d'une loi et le sujet est, d'une certaine manière, passif devant elle.

Il nous faut maintenant définir comment un jugement peut décider qu'un objet est valide pour la volonté autonome. « Par un concept de la raison pratique, j'entends la représentation d'un objet comme un effet possible par la liberté <sup>153</sup>».

A titre d'exemple, les notions de bien et de mal ne sont pas déterminées par le plaisir mais posées a priori par la loi morale indépendamment de l'expérience sensible. C'est à la loi morale de déterminer a priori ses propres objets : une action ne sera qualifiée de bonne que si elle se conforme à l'universalité de la maxime. En effet, il convient de déterminer a priori la moralité d'un acte particulier, autrement dit d'établir le lien entre une action morale particulière et la loi morale universelle et suprasensible.

On retrouve ici la même difficulté que lors de l'application, dans la *Critique de la raison pure*, des concepts purs de l'entendement aux données de la sensibilité. Dans ce cas, le schématisme était la solution. La difficulté dans le domaine pratique est l'inhomogénéité entre les domaines de la raison et de la sensibilité puisqu'il s'agit de mettre en lien la liberté et la nature, ce « gouffre » qui semblait impossible de combler.

*La faculté de juger sous les lois de la raison pure pratique semble donc soumise à des difficultés particulières, qui viennent de ce qu'une loi de la liberté doit y être appliquée à des actions, en tant qu'événement ayant lieu dans le monde sensible et donc, en cette qualité, appartenant à la nature* <sup>154</sup>.

Pour déterminer une action par la loi morale, Kant va procéder en deux étapes. La première est de poser les lois de l'entendement comme des lois de la nature selon un modèle d'universalité pour les maximes de l'action morale. La seconde est de faire de

---

<sup>152</sup> G. Krüger, *Critique et morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1961, p. 129.

<sup>153</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 57 ; P II, p. 677.

<sup>154</sup> Ibidem, AK V, 68 ; P II, p. 691.

la typique ou faculté de juger pratique, une simple fonction théorique de vérification de la validité de la maxime<sup>155</sup>. En aucune manière, la typique ne déterminera la loi avec un caractère obligatoire. Dès lors, le « gouffre » entre le théorique et le pratique est préservé, puisque la typique se contente de faire subir un examen à l'action et à sa maxime afin de s'assurer de sa moralité. Ainsi, tout contenu de type désir ou bonheur est écarté pour son inadéquation épistémique.

*La règle de la faculté de juger sous les lois de la raison pure pratique est celle-ci : demande-toi toi-même si, en considérant l'action que tu as en vue comme devant arriver d'après une loi de la nature dont tu serais toi-même une partie, tu pourrais encore la regarder comme possible pour ta volonté*<sup>156</sup>.

#### 4.4.5.1. La personnalité source de liberté

La forme de l'impératif catégorique est l'universalité. Kant définit ensuite la matière de l'impératif dans une seconde formule : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen<sup>157</sup> ». Dans cette formule, Kant invite à ne jamais considérer l'homme comme un objet, une chose dont on fait un moyen mais au contraire comme une personne dont on souhaite que la fin soit aussi bien envisagée que pour soi-même. Autrement dit, il déduit de la matière du devoir, et de manière immédiate, la dignité de l'homme et sa personnalité. Pour Kant :

*La personnalité, ce n'est rien d'autre que la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérées cependant en même temps comme le pouvoir d'un être soumis à des lois pratiques pures qui lui sont propres, c'est à dire qui lui sont dictées par sa propre raison, c'est donc la personne, en tant qu'elle appartient au monde sensible, soumise à sa propre personnalité pour autant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible*<sup>158</sup>.

Ce qui fait la grandeur d'un homme n'est pas la possibilité théorique d'une action morale ; c'est ce qui, dans le monde sensible, le lie à la liberté et qui est de l'ordre intelligible. La grandeur de l'homme n'est pas liée à un sentiment de bonté mais à la conscience de son devoir, et ce devoir est défini dans la relation à l'autre, et non dans

---

<sup>155</sup> R. Eisler, *Kant-Lexikon, I*, éd. Gallimard, Paris, 1994, p.394.

<sup>156</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 69 ; P II, p. 692.

<sup>157</sup> E. Kant, *FMM*, AK IV, 429 ; P II, p. 295.

<sup>158</sup> R. Eisler, *Kant – Lexikon II*, p. 795.

le domaine de la sensibilité, de la rationalité ou du mystère. Pour juger de cette matière du devoir et en définitif de ses actions, Kant fait appel à la personnalité, sorte de dédoublement de la conscience morale et de « dispositions intellectuelles originaires <sup>159</sup>». L'homme est donc défini par sa réceptivité à l'Idée d'humanité qui l'affecte et le détermine même si c'est dans sa mauvaise conscience.

Le point curieux chez Kant est que si je veux mon bonheur, c'est à travers un devoir qui est celui d'autrui. Mais ces devoirs ne peuvent résulter d'une contrainte juridique car l'éthique ne détermine pas des actes mais des maximes. Elle laisse donc à l'arbitre le libre soin de passer à l'acte, la non observance du devoir moral n'ayant, par définition, aucune conséquence réelle. En fait, pour Kant, le principe fondamental est le concept d'humanité auquel la vertu doit se référer. L'homme se donne pour fin l'humanité qui l'habite : « Agis d'après une maxime dont ce puisse être pour chacun une loi universelle que de s'en proposer les fins <sup>160</sup>».

Il reste donc dans le registre de l'universel mais va plus loin que dans les *FMM* et la deuxième critique en intégrant à sa morale des qualités sensibles effectives. Ainsi, le concept de réceptivité au devoir qu'exprime le respect apparaît dans le texte de la *Doctrine de la vertu*, en rapport avec ce qu'il appelle les prénotions esthétiques. En effet, le sentiment moral est « La réceptivité au plaisir ou à la peine provenant uniquement de la conscience de l'accord ou du conflit entre notre action et la loi du devoir<sup>161</sup> »

#### **4.4.6. Le principe réflexif de la troisième critique ou la troisième critique : une médiation esthétique-réflexive**

Les deux premières Critiques ont montré la structure du domaine de la nature et de la liberté. La troisième Critique va montrer comment la faculté de juger peut servir de médiation pour traverser l'abîme que les deux premières Critiques ont creusé.

Le but est d'apporter une solution au conflit territorial entre la nature et la liberté. On va montrer comment cette troisième Critique cherche à réunifier en un seul système les deux parties de la philosophie, d'où le titre de la troisième section de

---

<sup>159</sup> E. Kant, *Doctrine de la vertu*, AK VI, 439 ; P III, p. 727.

<sup>160</sup> Ibidem, AK VI, 395 ; P III, p. 677.

<sup>161</sup> E. Kant, *Doctrine de la vertu*, AK VI, 399 ; P III, p. 681.

l'introduction : « De la critique de la faculté de juger comme moyen de liaison des deux parties de la philosophie en un tout <sup>162</sup>». Il y a deux facultés pour connaître : l'entendement et la raison. Il y a un terme intermédiaire entre les deux c'est la faculté de juger.

Puis, de manière problématique, Kant passe de la tripartition des facultés de connaître à celle des facultés de l'âme, du plaisir et de la peine. Il établit le fait qu'une critique du jugement esthétique est ce qui est nécessaire pour penser l'unité des facultés supérieures de connaître. Autrement dit, une critique du sentiment de plaisir lié au jugement esthétique permet de comprendre comment fonctionne la faculté de juger dans sa fonction de médiation entre raison et entendement, **liberté** et **nature**.

Subrepticement, Kant introduit quelque chose d'imprévu : le sentiment. Il passe ainsi d'une médiation épistémologique vers une médiation esthétique-réflexive.

L'entendement répond à la faculté de connaissance car il lui impose a priori des lois. La raison est immédiatement législatrice de la faculté de désirer<sup>163</sup>. Par contre, quel est le lien réel entre faculté de juger et sentiment ? Kant dit qu'il y a : « une certaine convenance de la faculté de juger au sentiment de plaisir <sup>164</sup>».

Si on reconstitue l'ensemble de sa démarche, on voit qu'il y a analogie entre la médiation logique des facultés de connaître et la médiation sentimentale des facultés de l'âme. Cette analogie n'est pensable qu'en vertu de deux thèses : d'une part l'affirmation du caractère médiateur du sentiment ; d'autre part l'affinité du sentiment et de la faculté de juger.

Toute la difficulté est de comprendre pourquoi la médiation par le sentiment ou l'esthétique est un passage obligé pour la médiation territoriale alors que le plaisir et la peine « ne sont pas des modes de connaissance <sup>165</sup>».

---

<sup>162</sup> E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, AK V, 171 ; P II, p. 930.

<sup>163</sup> Ibidem, AK V, 168 ; P II, p. 918.

<sup>164</sup> Ibidem, AK XX, 208 ; P II, p. 860.

<sup>165</sup> Ibidem, AK XX, 232 ; P II, p. 887.

En faisant du jugement esthétique le lieu de cette convenance particulière des facultés, Kant fait beaucoup plus qu'une critique du goût : comme le dit Deleuze après le modèle théorique et pratique, il s'agit d'un troisième modèle dans lequel les facultés accèdent à un libre accord, certes finalisé, mais selon un tout autre régime de finalité, celui de la réflexion<sup>166</sup>.

## 4.5. Analogie entre les *Principia* et les *Critiques*

### 4.5.1. Analogie méthodologique

Par rapport à Newton, on retrouve deux points essentiels :

1. La recherche des sources. Kant cherche la légalité de la connaissance et Newton celle des phénomènes ;
2. Kant utilise la « méthode imitée du physicien » selon le double trajet de l'analyse et de la synthèse.

La transition, que Newton décrivait lui-même, entre les données rationnelles de la physique pure et les faits de l'expérience est reprise par Kant de manière presque explicite. Le parallélisme avec les trois étapes de la méthodologie newtonienne ne laisse pas de doute, avec dans la première étape la mathématique, dans la seconde les phénomènes et la physique, et enfin dans la dernière la philosophie naturelle :

*On ne peut donc avec toute la mathématique, avancer en rien dans une connaissance philosophique, si une liaison causale, du type de l'attraction ou de la répulsion de la matière, n'est pas d'abord mise en place et n'est pas postulée au profit des phénomènes. Aussitôt que cela se présente, le franchissement vers la physique se produit et il peut y avoir des - philosophiae naturalis principia mathematica -<sup>167</sup>.*

L'analogie entre les *Principia* et la philosophie kantienne ne se limite pas à la structure, pure, a priori puis empirique ; elle concerne également les relations de légalité c'est à dire de possibilité par la recherche des sources (théorique aussi bien que pratique et esthétique).

Enfin, Newton élabore dans le Livre III des *Principia* son système du monde parce qu'une loi mathématique unique et universelle, l'attraction, permet d'unifier les

---

<sup>166</sup> G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, op. cit., p. 178.

<sup>167</sup> E. Kant, op. post., XXII, 516.

phénomènes. C'est exactement ce que Kant fait lorsqu'il démontre que le système de l'expérience n'est possible qu'à travers la seule philosophie transcendantale. Les trois étapes sont :

- Une connaissance est nécessaire et universelle, si elle a un fondement a priori, donc rationnel, ce qui signifie que dans une science, la rationalité relève d'une strate a priori.
- Dans le théorique, la progression transcendantale passe par les principes métaphysiques.
- Enfin, elle s'étend jusqu'au domaine empirique. « A toute science comme système, appartiennent des principes a priori qui concernent sa forme, à laquelle la matière comme ensemble des objets est subordonnée et par là la connaissance devient scientifique <sup>168</sup>». Et pour la philosophie, il s'agit des principes métaphysiques de la science de la nature, en constant parallélisme avec les mathématiques de Newton.

Si bien que pour étudier rationnellement la nature (*scientia naturalis*), deux principes sont possibles, s'ordonnent et se coordonnent l'un à côté de l'autre. Kant insiste sur le fait que ces principes ne sont pas ordonnés les uns sous les autres mais les uns à côté des autres<sup>169</sup> :

- Un principe métaphysique ou discursif : la philosophie transcendantale
- Un principe mathématique ou intuitif : la mathématique pure

La scientificité de la physique repose tout entière sur cet étagement clairement exposé par Newton dans la structure des *Principia* et à laquelle Kant fait référence dans les *Principes métaphysiques inauguraux de la nature*<sup>170</sup>. Il est d'ailleurs intéressant de noter que Kant fait de la physique une science philosophique dans la mesure où elle est à la fois empirique et mathématique.

*La physique appartient à la philosophie, elle est philosophique, ni seulement empirique, ni mathématique, encore que l'usage des mathématiques en physique soit philosophique et qu'elle soit un sujet ou un territoire spécifique de la philosophie, au contraire des mathématiques, toutes deux ayant leurs principes a priori* <sup>171</sup>.

---

<sup>168</sup> E. Kant, op.post., XXI, 206.

<sup>169</sup> Ibidem, XXII, 512.

<sup>170</sup> Ibidem, XXII, 512.

<sup>171</sup> Ibidem, XXII, 488.

#### 4.5.2. La méthode scientifique imitée du physicien

Capeillères<sup>172</sup> résume la méthode scientifique imitée du physicien que Kant déploie dans sa philosophie :

- le premier point est un enracinement dans les phénomènes. Dans les jugements, résident la phénoménalité de la connaissance et celle de la raison
- le second point est la détermination du transcendantal (l'a priori) comme pure légalité de condition de la connaissance et qui est l'analogue chez Newton des principes purs mathématiques des sciences de la nature
- le troisième temps est celui de la remontée des éléments transcendants par une analyse jusqu'aux éléments fondamentaux a priori de la connaissance. On saisit ainsi une diversité de principes de la sensibilité (esthétique transcendantale) et de la pensée (logique transcendantale).
- Dans le quatrième temps, survient la synthèse qui fait suite à l'analyse du troisième temps. Cette synthèse entre la sensibilité et l'entendement a lieu par le schème de l'imagination entre les propositions de l'entendement et les idées de la raison. Cette synthèse a lieu dans la faculté de juger : l'entendement légifère dans l'usage théorique, et la raison dans l'usage pratique. Ce quatrième temps achève les trois critiques.

Enfin viennent trois autres moments pour les deux métaphysiques particulières que sont celle de la nature et celle des mœurs.

- Le premier temps est une seconde synthèse réalisée par la réflexion qui réintroduit un peu d'empiricité, de l'a priori non pur ;
- Le point suivant consiste à prouver la véracité des raisonnements à partir de deux sites de légalité : la nature et la liberté. Kant utilise des preuves philosophiques dites acroamatiques par déduction. C'est ainsi que sont légitimés les jugements synthétiques a priori ;
- Enfin, dans la dernière étape, la validité des synthèses a priori est démontrée dans son rapport à la réalité de l'expérience. Il s'agit de ce que Kant nomme la

---

<sup>172</sup> F. Capeillères, *Kant philosophie newtonien*, Passages, 2004. ; A. Bachta, *L'espace et le temps chez Newton et Kant*, éd. L'Harmattan, 2002.

« progression transcendantale », dont la vérité pour Kant est identique à celle éprouvée par Newton dans le livre III.

#### **4.5.3. Résumé des analogies entre Principia et Critiques**

S'il nous faut résumer les analogies entre les *Principia* et les *Critiques*, nous pouvons considérer que Kant suit la méthodologie de Newton sur trois points essentiels :

1. le premier est celui de la légalité pure qui régit l'effectivité. Kant a donné à cette étape le nom de révolution copernicienne qui conduit à l'hypothèse de l'idéalisme transcendantal. L'analogie est évidente entre la connaissance transcendantale chez Kant et la connaissance des phénomènes chez Newton
2. Le second point est une méthode inspirée des *Principia* dérivée de la méthode scientifique de Newton selon le double trajet de l'analyse et de la synthèse ; c'est ce que nous venons de développer au point précédent.
3. Enfin, la structure des *Critiques* est proche de celle des *Principia* comme nous l'avons démontré à travers la comparaison des trois étapes méthodologiques.

La volonté de Kant de structurer sa philosophie sur la méthode scientifique de Newton aussi bien dans le domaine théorique que pratique détermine la manière de concevoir la notion de liberté.

Cependant, l'idéalisme transcendantal est une théorie de la connaissance, non pas des objets du physicien, mais des objets en nous. Avec la distinction nécessaire qu'il ne s'agit pas d'un idéalisme qui comme Descartes et Berkeley considère ces objets en nous, comme des choses en soi, mais au contraire comme des phénomènes. L'idéalité kantienne relève d'une objectivité phénoménale.

#### **4.5.4. Les apories de Kant sur la liberté**

Entre la volonté de Kant d'être libre et la démonstration qu'il en fait, on constate quelques difficultés dont nous prendrons deux exemples :

Dans cet extrait des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant semble remettre en doute qu'un seul acte libre ait jamais pu se produire :

*En fait, il est absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action d'ailleurs conforme au devoir ait uniquement reposé sur des principes moraux et sur la représentation du devoir. Car il arrive parfois sans doute qu'avec le plus pénétrant examen de nous-mêmes nous ne trouvons absolument rien qui, en dehors du principe moral du devoir, ait pu être assez puissant pour nous pousser à telle ou telle bonne action et à tel grand sacrifice ; mais de là on ne peut nullement conclure avec certitude que réellement ce ne soit point une secrète impulsion de l'amour propre qui, sous le simple mirage de cette idée, ait été la vraie cause déterminante de la volonté ; c'est que nous nous flattons volontiers en nous attribuant faussement un principe de détermination plus noble » (à savoir notre liberté) « mais en réalité nous ne pouvons jamais, même par l'examen le plus rigoureux, pénétrer entièrement jusqu'aux mobiles secrets ; parce qu'il s'agit de valeur morale, l'essentiel n'est point dans les actions, que l'on voit, mais dans ces principes intérieurs des actions, que l'on ne voit pas<sup>173</sup>.*

Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant se demande comment retrouver le bien lorsque l'on est tombé dans le mal. A aucun moment, il ne propose la liberté : il suggère d'obtempérer à la loi fût-ce par peur des sanctions, ou encore de recourir à une éducation, à des modèles, à une admiration pour la volonté bonne. Cela a-t-il incité Eichmann à répondre au juge qui l'interrogeait à Jérusalem à propos de ses connaissances sur Kant, qu'il ne voyait pas de contradiction entre la morale kantienne et la mise en place de la « solution finale <sup>174</sup>? » Sur base de l'opus cité, il aurait pu ajouter pour sa défense qu'il n'y a aucune raison d'enquêter sur ce qu'on lui reproche : « Il n'existe donc pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu tout d'abord venir<sup>175</sup> », et encore moins de lui reprocher de ne pas avoir fait ce qu'il a fait puisque : « La possibilité pour un homme mauvais par nature de se rendre bon par lui-même, voilà qui dépasse tous nos concepts (...) <sup>176</sup> ».

Ainsi, le passage de la déduction de la liberté sur des bases rationnelles et scientifiques, à la pratique dans le monde n'est pas sans poser quelques contradictions. Ainsi, Kant insiste-t-il sur la nécessité de ressentir le respect de la loi morale « en tant que motif suffisant de l'arbitre <sup>177</sup> ». Mais si le libre arbitre est par définition libre, à quel titre doit-il accepter le respect comme motivation ? Probablement par une disposition

---

<sup>173</sup> E. Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, p. 75-76.

<sup>174</sup> H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, traduction française A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966; éd. poche, Paris, Gallimard, 1991, coll. "Folio", 1991. (Eichman in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, New York, The Viking Press, 1963).

<sup>175</sup> E. Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, p. 113.

<sup>176</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>177</sup> E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, p. 93.

naturelle au bien, ce qui nous ramène à la réflexion sur Eichmann. Et la disposition naturelle est-ce un concept métaphysique ?

## 5. Ricœur

### 5.1. Biographie de Ricœur

Paul Ricœur est né en 1913 et devient orphelin dès 1915. Élevé dans un milieu protestant, il est partisan du pacifisme et d'une théologie de gauche radicale. Il écrit régulièrement dans des revues telle que *Le Christianisme social* ou encore la revue *Esprit*.

Bien que licencié en philosophie à l'Université de Rennes, c'est à Paris avec le philosophe Gabriel Marcel qu'il poursuit ses recherches. Après une nomination en 1948 à l'Université de Strasbourg, il est nommé à la Sorbonne en 1956. Sa carrière va connaître un nouveau tournant lorsqu'il va rejoindre la faculté des lettres de l'Université Paris-Nanterre en 1964. Solidaire des étudiants, il démissionne de la direction du département de philosophie avant d'être élu président du conseil provisoire de gestion de la faculté des lettres de Nanterre. Il est connu comme un pacifiste et homme de gauche. En 1970, il est insulté et molesté par des individus dans son bureau et va démissionner pour accepter un poste à l'Université catholique de Louvain où il enseignera pendant trois ans tout en approfondissant les archives de Husserl.

Son œuvre alterne l'introduction de la phénoménologie allemande en France par ses traductions et d'autre part des dialogues avec le droit, l'herméneutique et l'histoire. Il publiera en 1990 ses lectures à l'Université d'Édimbourg sous le titre *Soi-même comme un autre*. Son œuvre va ainsi le conduire de la phénoménologie à l'herméneutique critique<sup>178</sup> ainsi qu'à une poétique du temps et de l'action qui rompt avec le structuralisme du langage<sup>179</sup>. Sa pensée est toujours en dialogue avec les questions de son temps, notamment avec la religion : il prône un dialogue entre la philosophie et les religions. Il dialogue également avec les neurosciences avec Jean-Pierre Changeux dans *Ce qui nous fait penser*, texte sur lequel nous allons nous baser pour discuter du positionnement de sa philosophie par rapport à la liberté.

---

<sup>178</sup> P. Ricœur, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, 1966 ; *Le Conflit des interprétations*, 1969.

<sup>179</sup> P. Ricœur, *La métaphore vive*, 1975, *Temps et Récit*, 1983-1985.

## 5.2. La philosophie de Ricœur

### 5.2.1. Ricœur contribue à introduire la phénoménologie en France

Dans la discussion qu'il tient avec Changeux (*Ce qui nous fait penser*), Ricœur se présente comme phénoménologue. Il a en effet rédigé une thèse de doctorat portant sur la philosophie de la volonté dans le prolongement de la pensée de Husserl dont il a contribué à introduire les écrits en France. Cependant, il prend ses distances vis à vis de cette méthodologie en marquant ses limites dans la mesure où elle ne permet pas de combler ce que cherche le philosophe à savoir l'inconditionné. Il estime nécessaire de dépasser la dualité d'intelligibilité volontaire/involontaire que décrit les phénomènes. Il intitule un paragraphe de *La philosophie de la volonté* : « La méthode descriptive et ses limites ». Il entend par là que la phénoménologie ne peut rendre compte de l'ensemble du phénomène sur un plan phénoménologique et par conséquent ontologique. La phénoménologie reste nécessaire pour éclairer la dualité des phénomènes mais elle ne permet pas de trouver l'unité nécessaire au-delà d'un plan ontique<sup>180</sup>.

### 5.2.2. L'herméneutique dans une visée ontologique

Ricœur cherche à déterminer le concept de liberté à travers une herméneutique conçue comme une récupération et une restauration de sens. Il centre son travail sur la religion, sur des auteurs tel que Rudolf Otto et Mircea Eliade (phénoménologue roumain de la religion). Eliade va d'ailleurs suivre la pensée de Ricœur qui a nommé Marx, Nietzsche et Freud, les maîtres de la suspicion<sup>181</sup>. Ils ont réduit, selon Eliade, les dimensions de la société à une seule valeur : Marx à l'économie (les rapports de production), Nietzsche à la volonté de puissance et Freud à l'instinct sexuel.

### 5.2.3. Ontologie de la liberté

#### 5.2.3.1. Nature et liberté

Ricœur, lorsqu'il envisage le concept de la liberté, le fait à travers sa notion d'être. L'ontologie traverse son œuvre de part en part. Il cherche à appréhender les aspects de

---

<sup>180</sup> P. Ricœur : une anthropologie philosophique. Dire l'être-à-dire: l'intrépidité ontologique de Paul Ricœur. Le Portique, Revue de philosophie et de sciences humaines.

<sup>181</sup> P. Ricoeur, *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. Denis Savage (transl.). New Haven, Connecticut: Yale University Press. p. 32.

la liberté à travers ses modes d'expression, notamment le langage mais surtout l'action plutôt qu'à travers un objet théorique ou métaphysique sans lien direct avec la nature. Ses travaux, dont nous allons brièvement discuter à propos des liens entre la nature et la liberté<sup>182</sup>, montrent le caractère aporétique de la pensée de la liberté et le conduisent à appréhender ce concept de manière indirecte. Paradoxalement, c'est à travers l'herméneutique qu'il découvre une liberté qui dépasse ce que l'entendement peut en saisir. A travers son œuvre, il aborde ce concept en marge de trois ouvrages : le premier, *Nature et liberté* en 1961, le second s'intitule *Liberté*, essai rédigé pour *l'Encyclopaedia Universalis*<sup>183</sup>. Enfin, il prononça une conférence *La liberté et ses institutions* en 2002<sup>184</sup>.

Dans *Nature et liberté*, Ricœur interroge la notion de nature humaine et étudie les relations qu'elle entretient avec la liberté. La liberté « est affirmative, réelle, puissante<sup>185</sup> ». Dès lors qu'il en affirme l'existence dans la nature, il peut en interroger le statut ontologique et il le fait de manière historique. Chez les grecs, la nature humaine est la « nature humaine, coordonnée à la nature, l'une et l'autre placée sous le signe de l'inclination à l'existence parfaite<sup>186</sup> ». Le propre de la liberté est ici de réaliser la nature humaine dans sa capacité à agir. Chez Kant, la nature est dépouillée de toute capacité de désir, régie par les seules lois naturelles. La troisième antinomie de Kant concrétise la scission entre la nature et la liberté mais aussi entre objectivité et subjectivité c'est à dire entre deux modes d'être. L'objectivité liée à la connaissance et à l'expérience est opposée à la subjectivité. Il en est de même de la liberté capable d'accepter les lois qu'elle se donne : « toute appartenance de l'homme à la nature devra être affirmée au-delà et non en deçà de cette antinomie<sup>187</sup> ». En refusant l'objectivité de l'empiricité au suprasensible, Kant récuse toute ontologie de la liberté.

---

<sup>182</sup> P. Ricœur, *Nature et liberté*, dans *Existence et nature*, éd. F. Alquié, Paris, PUF, 1962, pp. 125-137.

<sup>183</sup> P. Ricœur, *Liberté* dans *Anthropologie philosophique. Écrit et conférence 3*, textes rassemblés établis, annotés et présentés par J. Michel et J. Porée, éd. Seuil, Paris, 2013.

<sup>184</sup> P. Ricœur, *La liberté et ses institutions* dans *Qui est libre ? Sept essais sur la problématique de la liberté*, éd. L'Harmattan, Budapest, 2002, pp. 9-22.

<sup>185</sup> P. Ricœur, *Liberté* dans *Anthropologie philosophique. Écrit et conférence 3*, textes rassemblés établis, annotés et présentés par J. Michel et J. Porée, éd. Seuil, Paris, 2013, p. 129.

<sup>186</sup> Ibidem p. 127.

<sup>187</sup> Ibidem p. 127.

Enfin, la philosophie de Sartre oppose la liberté à l'essence de l'homme puisqu'elle est pure néantisation de tout ce qui a été donné à l'homme. Ricœur résume ainsi ce parcours historique :

*Ainsi, après s'être retiré des choses, le Cogito se retire de ce qui en lui-même est choses. Après s'être absenté de la nature, il se rend absent à sa nature et se livre, sans nature, aux affres de l'auto-position. Un je pur naît, dans l'instant, de la négation de toute nature en lui et hors de lui<sup>188</sup>.*

Ricœur explique ensuite comment un pacte peut être renoué entre la liberté et la nature. Dans ce but, il réaffirme la notion d'être indiquant que dans la philosophie du Néant, cette notion est « indûment identifiée à la chose, à l'inertie, à la mort ». Pourtant, le contraire de la chose n'est pas le Néant et n'est pas la négation de l'être. Au contraire, la liberté accède à un statut ontologique d'être en tant qu'acte en se démarquant de la choséité. Elle affirme sa nature comme médiation. Si la notion de désir a été historiquement dévalorisée au point de favoriser la scission entre liberté et nature, c'est que la liberté semble contrariée par la nature, la nature échappe à son pouvoir. Elle devient alors une illusion par rapport au déterminisme scientifique. Les philosophies de la liberté, pour affirmer celles-ci, récusent la nature. Ricœur au contraire affirme l'être en tant que : « l'affirmation de l'être dans le manque d'être, voilà l'effort, dans sa structure la plus originaire<sup>189</sup> », ce qui ramène la nature dans la liberté comme étant le domaine de son action et le domaine d'être commun. Dès lors, c'est dans l'action de l'homme que la liberté s'exprime et est étudiée à travers les médiations de la nature. Ces médiations correspondent à la puissance de désir pour mouvoir la liberté. La liberté de décider ne résulte pas de lois déterminées ni de pulsions irrationnelles mais « procède toujours de quelques mouvements (...) qui mérite bien le nom de volonté spontanée ou de liberté naturelle<sup>190</sup> ». La liberté s'acquière dans l'action si bien que sa nature est tout autant acquise qu'innée ce qui constitue la seconde médiation de la nature : « la réalisation de la liberté consiste en un double mouvement : de naturalisation de la liberté et d'intériorisation de la nature<sup>191</sup> ». Ainsi, le geste ontologique kantien de séparation des domaines objectifs et subjectifs dans le domaine

---

<sup>188</sup> P. Ricœur, *Liberté* dans *Anthropologie philosophique. Ecrit et conférence 3*, textes rassemblés établis, annotés et présentés par J. Michel et J. Porée, éd. Seuil, Paris, 2013, p 129.

<sup>189</sup> Ibidem, p. 131.

<sup>190</sup> Ibidem, p. 132.

<sup>191</sup> Ibidem, p. 133.

de la liberté est supprimé à travers l'action qui, en quelque sorte, naturalise la liberté. Cette naturalisation est objectivée dans l'œuvre en tant qu'objet du monde et démonstration de la puissance de la liberté<sup>192</sup>.

Ricœur amène ainsi par les notions de naturalisation de la liberté et d'intériorisation de la nature à fusionner liberté et nature. Cela nous ramène à la séparation kantienne de la raison théorique et pratique où la réflexion présuppose la capacité de l'action si bien que celle-ci précède toujours la pensée. La réflexion devient chez Kant une « appropriation par le moi d'une certitude d'exister qui le constitue mais dont il est de multiples façons dépossédées. Cette tâche d'appropriation présuppose que l'effort qui nous engendre n'est pas égal à lui-même qu'il est à la fois position et différence de soi<sup>193</sup> ». Dans cette perceptivité kantienne, l'action peut être réduite à une causalité déterministe par des critères scientifiques et objectifs. Mais Ricœur estime que c'est aux philosophes de contrarier ce trait réducteur de la science pour situer l'action dans l'existence in toto. La seconde nature, acquise mesure en quelque sorte l'écart entre la nature et la liberté, entre l'effort d'exister et le soi c'est à dire le devenir libre.

#### 5.2.3.2. *Liberté*

Ricoeur a été considéré comme un spécialiste de la liberté puisqu'il a été mandaté pour rédiger un article sur le sujet dans l'*Encyclopaedia Universalis* repris quelques années plus tard dans *Nature et Liberté*. Il approche cette notion dans différents domaines concrets de l'action afin d'en dégager ces différents sens. En particulier, il l'étudie à travers le langage. La liberté est recherchée à travers ce qu'elle permet d'exprimer et c'est l'interprétation de cette expression qui va permettre de comprendre son mode d'être c'est-à-dire son ontologie. Elle constitue un arrière-fond à toute action de l'homme, sorte de transcendantal dont il est préférable de parler de ce qu'elle permet de réaliser plutôt que directement de ce qu'elle est.

Pour aborder la notion de liberté, il la situe dans son utilisation pratique afin d'en définir les différents sens à travers l'action plutôt qu'à chercher à en définir ontologiquement l'être. Cependant, dans sa réflexion, elle apparaît comme un

---

<sup>192</sup> P. Ricœur, *Liberté* dans *Anthropologie philosophique. Écrit et conférence 3*, textes rassemblés établis, annotés et présentés par J. Michel et J. Porée, éd. Seuil, Paris, 2013, p. 134.

<sup>193</sup> *Ibidem* p. 134.

transcendantal s'appliquant à son discours. La première approche sera de clarifier cette notion dans le langage. Dans la forme descriptive du langage, il précise ce lien entre liberté et action : « la liberté n'est aucunement une entité, une espèce d'être ; c'est un caractère, exprimé par un adjectif, qui s'attache à certaines actions humaines. Si donc il y a un langage de la liberté, c'est d'abord parce qu'il y a un langage de l'action <sup>194</sup> ». La liberté est la condition de l'action parmi laquelle le langage occupe chez l'homme la place centrale chez Ricœur. Le langage est un moyen de distinguer l'action de la pensée ou encore d'isoler l'action par une « cause mentale<sup>195</sup> » rejoignant ainsi la séparation kantienne de la causalité naturelle et de la causalité pratique ou encore de la subjectivité et de la nature.

L'analyse descriptive du langage s'avère cependant insuffisante pour comprendre la liberté dans sa composante intentionnelle : « l'action intentionnelle, à laquelle on a identifié l'action libre, peut être absurde ou censée ; elle peut se retrancher en elle-même ou produire au dehors des œuvres et des institutions <sup>196</sup> ». La liberté est ainsi située en dehors du sujet, dans le monde extérieur, caractérisé par des contraintes et des volontés propres, si bien que s'affrontent deux volontés : celle du sujet et de son environnement : « Les deux volontés se lient et ainsi deviennent libres, en un sens nouveau, qui n'est plus le pouvoir de faire n'importe quoi mais le pouvoir de se rendre indépendant de ses propres désirs et de reconnaître une norme<sup>197</sup> ». La liberté du sujet peut s'objectiver dans les œuvres culturelles. On voit ainsi s'installer une distinction entre une phénoménologie du volontaire et de l'involontaire qui est solipsiste et un discours prescriptif de nature éthique et politique rendant mieux compte des aspects pluriels de la volonté. Cette réflexion a conduit Kant, selon Ricœur, à un éclatement des libertés :

*Kant nous laisse avec les fragments éclatés de la synthèse pratique : d'un côté la sphère du devoir, de l'autre la sphère du désir, d'un côté la volonté objective, univoquement déterminée par la loi, de l'autre la volonté subjective, déchirée entre elle-même et le désir <sup>198</sup>.*

---

<sup>194</sup> P. Ricœur, *Liberté* dans *Anthropologie philosophique. Écrit et conférence 3*, textes rassemblés établis, annotés et présentés par J. Michel et J. Porée, éd. Seuil, Paris, 2013, p. 203.

<sup>195</sup> Ibidem, p. 209.

<sup>196</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>197</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>198</sup> Ibidem, p. 221-222.

Pour harmoniser la liberté subjective et son caractère arbitraire avec la liberté politique ordonnée, Ricœur suggère une dialectique de style hégélien dans le sens d'« un art de surmonter les contradictions par le moyen de médiations et de synthèses de plus en plus concrètes <sup>199</sup>».

Ricœur replace la liberté dans le champ de l'expérience après avoir constaté l'échec de la tentative de Kant dans la mesure où la liberté est éclatée en une liberté arbitraire d'une part et d'autre part une liberté strictement soumise à la loi c'est-à-dire en contradiction avec elle-même. Or, Ricœur constate que la liberté est dispersée dans le monde extérieur, ce qui nécessite de chercher à comprendre l'affirmation de soi, et de la liberté du soi en tant qu'être, ce qu'il fait à travers le concept d'attestation dans *Soi comme un autre*. Attester de quelque chose affirme l'être de cette chose en même que le soi de la personne qui parle. L'attestation a donc une caractéristique ontologique de celui qui agit, épistémique de par le contenu du discours et pratique dans la mesure où l'attestation permet de se réapproprier le pouvoir d'agir<sup>200</sup>. Si l'objectivité n'est plus l'apanage de la connaissance scientifique et la croyance celui de la morale, la liberté peut être pensée dans le champ unique du monde unifié dans ses domaines.

### **5.3. Changeux : de la molécule à un modèle d'accès à la conscience**

Chez Jean-Pierre Changeux, la manière d'aborder la problématique de la liberté est différente de celle d'Épicure et de Kant. Par rapport au premier, il ne se revendique d'aucune école philosophique, par rapport au second, il n'a pas élaboré de système philosophique propre. Sa justification dans ce travail vient de sa contribution scientifique au domaine des neurosciences et des conséquences qu'il en a tirées dans le domaine de l'éthique et de la morale.

Il inscrit sa conception de la liberté comme une conséquence de la progression de la connaissance neuroanatomique puis moléculaire du système nerveux central. Nous commencerons d'abord par rappeler les étapes historiques que l'auteur considère comme importantes pour amener les neurosciences à leur niveau actuel de connaissance. Ensuite nous analyserons les concepts issus de sa contribution

---

<sup>199</sup> P. Ricœur, *Liberté* dans *Anthropologie philosophique. Écrit et conférence 3*, textes rassemblés établis, annotés et présentés par J. Michel et J. Porée, éd. Seuil, Paris, 2013, p. 222.

<sup>200</sup> Voir la section *L'engagement ontologique de l'attestation*, dans SCA, p. 347-351.

personnelle, avant de terminer, à travers son échange avec Ricœur, sur le point de vue des neurosciences sur le concept de liberté.

Né en 1936, Changeux est un neurobiologiste connu pour l'étude des protéines allostériques qu'il intègre dans une compréhension des relations entre le fonctionnement de molécules et des propriétés du système nerveux en particulier cognitives : il a établi le modèle allostérique de Monod-Wyman-Changeux.

Après des études à l'École normale supérieure, il rédige une thèse à l'institut Pasteur, sous la direction de Jacques Monod et de François Jacob. Il réalise un post-doctorat à l'université de Berkeley puis à Columbia avant d'être nommé directeur de l'Unité de neurobiologie moléculaire à l'Institut Pasteur, où il devient professeur en 1975. La même année, il est élu professeur au Collège de France, où il occupe la chaire de «communications cellulaires», jusqu'en 2006.

Son parcours scientifique peut se résumer en trois étapes :

La biologie moléculaire dans les années 60 constitue la première étape avec l'étude des « protéines allostériques » qui servent de commutateurs en coordonnant les fonctions de la cellule et en les adaptant à leur environnement. Le but est de comprendre en terme strictement physico-chimique la vie de la cellule. En 1970, Changeux isole le récepteur nicotinique de l'acétylcholine à partir de l'organe électrique d'un gymnote, le premier récepteur pharmacologique membranaire jamais isolé<sup>201</sup>.

La seconde étape est l'étude du cerveau : il montre qu'on y retrouve les mêmes protéines que chez les bactéries. La communication entre les cellules nerveuses se fait par des substances chimiques, les neurotransmetteurs. Leurs connexions se mettent progressivement en place par tâtonnement au cours du développement en étant régulées par les interactions avec l'environnement. En fait, il n'y a pas de « tout génétique » cérébral, mais, au sein de cette enveloppe génétique propre à l'espèce, des mises en place successives et emboîtées « d'empreintes épigénétiques » apparaissent

---

<sup>201</sup> Changeux J.-P., Kasai M., Huchet M., Meunier J.-C. (1970). *Extraction à partir du tissu électrique de gymnote d'une protéine présentant plusieurs propriétés caractéristiques du récepteur physiologique de l'acétylcholine*. C. R. Acad. Sci. 270D: 2864-2867.

par variation et sélection. C'est ainsi qu'une interface très productive se crée tout naturellement avec les sciences de l'homme et de la société.

La troisième étape est celle de la modélisation du cerveau par ordinateurs dont Changeux souligne à travers sa carrière la difficulté liée au fait que l'on ne connaît pas toujours le niveau hiérarchique des fonctions, en particulier cognitive. Il situe cependant la raison au niveau du cortex préfrontal ce qu'il considère comme le niveau une caractéristique unique du cerveau supérieur de l'homme expliquant notamment sa vie sociale<sup>202</sup>. Ces programmes théoriques ont d'illustres prédécesseurs : Wiener avec la cybernétique, Turing avec sa célèbre machine universelle et tous ceux qui participent dans les sciences cognitives à l'incarnation de l'esprit (en anglais *embodiment of mind*) ou encore « le mind-body problem<sup>203</sup> ». A partir de la fin des années 80, Dehaene et Changeux théorisent et développent un modèle d'accès à la conscience basé sur le recrutement au niveau cérébral global de réseaux de neurones avec des axones à longue distance qu'il nomme l'espace de travail neuronal conscient<sup>204</sup> ou modèle d'espace de travail cognitif global. Il correspondrait à un réseau neuronal spécifique dont le contenu serait le reflet à chaque instant de notre expérience constante.

Dans sa conception des relations entre l'esprit et le cerveau, il défend la conception d'un système nerveux actif par rapport à l'environnement, par un mécanisme de sélection de représentations internes préexistantes, plutôt qu'un système réactif à l'environnement<sup>205</sup>.

#### **5.4. L'homme neuronal**

Changeux a publié un ouvrage, *L'homme neuronal*, qui représente la synthèse de sept années de cours au Collège de France, dont le but est la mise en ordre des connaissances, de la molécule au psychisme avec, derrière cette modélisation, une

---

<sup>202</sup> J-P. Changeux, *Les sciences humaines en débat*, n° 109, 1994, Persée, p.51-53.

<sup>203</sup> A. Tête, « Le Mind-body problem. Petite chronique d'une incarnation », in *Entre le corps et l'esprit*, B. Feltz et D. Lambert éd. Liège, P. Mardaga, 1994, J.F.Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1994.

<sup>204</sup> Dehaene S., Sergent C., Changeux J.-P. (2003) *A neuronal network model linking subjective reports and objective physiological data during conscious perception*. Proc. Natl. Acad. Sci. USA, 100: 8520-8525.

<sup>205</sup> J-P. Changeux, *Matière à pensée*, Odile Jacob, 1989 et K. Popper, *Objective Knowledge*. OUP Oxford, 1972.

portée ontologique. En écrivant ce livre, Changeux explique avoir découvert *L'éthique* de Spinoza qu'il imite dans ses critiques de finalisme, d'anthropocentrisme et de superstition religieuse.

L'autre référence philosophique à laquelle il se réfère volontiers est Démocrite proche de ses préoccupations puisqu'il comprend que les sensations et les pensées ont une base matérielle : il parle d'atomes « psychiques » et il ajoute « le cerveau, gardien de la pensée ou de l'intelligence » contient les principaux « liens de l'âme ». Donc, contrairement à Homère, Démocrite abandonne le cœur au profit du cerveau en tant qu'organe pour la pensée et l'intelligence même si le cœur reste le centre de la colère, et le foie celui du désir. Mais Démocrite amène deux idées majeures dans l'histoire des neurosciences : d'une part, il fait du cerveau le siège de la pensée, et d'autre part, les atomes psychiques sont le substrat matériel qui permet les échanges entre le cerveau et l'extérieur (corps et environnement), ce qui préfigure l'activité nerveuse.

#### **5.4.1. L'âme et le corps**

Jean Pierre Changeux, dans *L'homme neuronal*, retrace l'histoire de la localisation cérébrale de la pensée. Nous renvoyons le lecteur à cet ouvrage pour une lecture approfondie et les références qui y sont associées. En 1882, Edwin Smith, découvre un papyrus rédigé 3 000 ans AC, comportant un titre, examen, diagnostic et traitement de 48 cas de blessures à la tête et au cou. Pour la première fois on y mentionne le rôle du cerveau pour commander le corps. Chez Homère, la source de la vie est le cœur et non le cerveau ou encéphale.

Avec les présocratiques du VII au Vème siècles AC, on modélise à la fois l'Univers et l'Homme. Avec Parménide « la pensée et l'être sont une seule et même chose ». Pour Leucippe et Démocrite, les atomes et le vide constituent la seule réalité du monde et celle de l'homme.

La tripartition de l'âme dans le *Timée* situe le siège de la pensée dans le cerveau. Aristote va sur ce point égarer les esprits pendant des siècles en affirmant que le cœur est le siège des sensations des passions et de l'intelligence et que le cerveau sert de réfrigérateur de l'organisme. Il basait cette conclusion sur l'insensibilité du cerveau contrairement à celle du cœur et sur l'absence de cerveau chez les invertébrés.

Galien montre que le cerveau joue bien le rôle central dans la commande du corps et dans l'activité mentale qui a pour origine la substance cérébrale elle-même. Pour lui comme pour Platon, l'âme rationnelle siège dans le cerveau et il la subdivise en plusieurs fonctions ou facultés : motricité, sensibilité (les cinq sens) et raison (raison, imagination et mémoire).

Pour Descartes, le corps est une machine et l'homme se distingue des animaux par une âme qu'il ne confond pas avec les esprits animaux. Dualiste, il rejette la thèse tripartite de Platon : il croit l'âme unique, immatérielle et immortelle.

Gassendi, au début du XVII<sup>ème</sup> siècle, enseigne que les animaux, qui font preuve de mémoire, de raison et d'autres caractères psychologiques communs avec l'homme doivent eux aussi avoir une âme.

Enfin, La Mettrie au prix du bannissement, considère l'homme comme un animal-machine : la thèse de l'immatérialité de l'âme disparaît progressivement des sciences du cerveau. Il aura fallu 3 000 ans pour retrouver la pensée des atomistes grecs.

#### **5.4.2. La phrénologie**

C'est aux Pères de l'église que l'on doit les débuts de la phrénologie<sup>206</sup>. Retraçons brièvement son histoire<sup>207</sup>. Némésius et Saint-Augustin logent l'imagination dans les ventricules antérieurs, la raison dans le ventricule moyen et la mémoire dans le ventricule postérieur : c'est le premier modèle de localisation cérébrale dont les travaux reprendront à la Renaissance avec les dissections. Léonard de Vinci, Vésale puis Varole en France et Fresnel décrivent précisément le cerveau et abandonnent les ventricules comme siège des fonctions psychiques au profit des parties solides de la substance cérébrale.

---

<sup>206</sup> La phrénologie est la théorie du neurologue allemand Franz Joseph Gall (1757-1828) concernant la localisation différenciée des fonctions cérébrales dans le cerveau. Il l'énonça dans son ouvrage majeur, par ailleurs novateur sur la notion de cérébralité animale, publié à partir de 1810 à Paris : *Anatomie et physiologie du système nerveux en général, et du cerveau en particulier*, avec des observations sur la possibilité de reconnaître plusieurs dispositions intellectuelles et morales de l'homme et des animaux par la configuration de leur tête (<https://fr.wikipedia.org/wiki/Phrénologie>).

<sup>207</sup> G. Lanteri-Laura, *Histoire de la phrénologie*, PUF, 1970.

Gall (1836) au XIX<sup>ème</sup> siècle montre que le cortex cérébral est le développement le plus élevé du cortex cérébral et que son développement caractérise les mammifères et l'homme. Il assigne une localisation cérébrale à chaque faculté. Cette phrénologie devint rapidement le symbole du matérialisme même si elle développe la démarche des Pères de l'église.

Broca, en 1861, présente le cas de Leborgne dont il a fait la veille l'autopsie et qui 20 ans plus tôt avait perdu la parole sur une lésion de l'aire de Broca : c'est la première démonstration d'une corrélation anatomo-clinique et la preuve d'une asymétrie fonctionnelle des deux hémisphères.

Le début du XX<sup>ème</sup> siècle est la « belle époque » des localisations cérébrales : Brodmann en 1909, divise le cortex en 52 aires dont les aires d'association qui unissent les aires primaires (aire de projection motrice et sensorielle) sur des critères anatomiques et fonctionnels incontestables. Pour Jackson, plus un processus est complexe, plus il met en branle de multiples territoires cérébraux. Mais, nous dit Changeux, les unitaristes ne s'avouent pas vaincus. Pour Bergson :

*Un psychophysiologiste qui affirme l'équivalence exacte de l'état cérébral et de l'état psychologique, qui se représente la possibilité, pour quelque intelligence surhumaine, de lire dans le cerveau ce qui se passe dans la conscience, se croit bien loin des métaphysiciens du XVII<sup>e</sup> siècle, et très près de l'expérience. Pourtant l'expérience pure et simple ne nous dit rien de semblable. Elle nous montre l'interdépendance du physique et du moral, la nécessité d'un certain substratum cérébral pour l'état psychologique, rien de plus. (...)*

*Non seulement l'hypothèse d'une équivalence entre l'état psychologique et l'état cérébral implique une véritable absurdité, comme nous avons essayé de le prouver dans un travail antérieur, mais les faits, interrogés sans parti pris, semblent bien indiquer que la relation de l'un à l'autre est précisément celle de la machine à l'écrou<sup>208</sup>.*

### **5.4.3. La matérialisation de l'esprit**

Au XVII<sup>ème</sup> siècle, poursuit Changeux dans *L'homme neuronal*, Willis décrit la substance blanche et la substance grise sans savoir ce qui les constitue. Avec l'utilisation du microscope, Van Leeuwenhoek observe dans le cerveau des structures fines analogues à celles du foie ou du cœur. Mais c'est à Deiters en 1865 que l'on doit la première image précise d'une cellule nerveuse avec son corps solitaire, son axone

---

<sup>208</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, 1907, P.U.F., 1998, p. 354.

et ses dendrites. En 1950, la microscopie électronique fait son apparition et grossit 1 000 fois plus que la microscopie optique pour atteindre le nanomètre.

L'organisation neuronale fut l'objet de longues controverses entre les réticularistes, défendant l'idée que les cellules nerveuses forment entre elles un réseau continu, alors que pour les neuronistes, ce sont des unités indépendantes sans relation de continuité. Golgi met au point une méthode de coloration qui lui donnera le Nobel en 1906 et confirme la thèse neuroniste contre le réticularisme qui laissait transparaître des thèses unitaristes voire spiritualistes de Flourens<sup>209</sup> La microscopie électronique démontrera que les neurones sont en contiguïté et non pas en continuité, séparés par une synapse.

L'histoire de l'activité électrique du cerveau a été résumée par Eccles<sup>210</sup> et Brazier<sup>211</sup>. Avec les atomes psychiques de Démocrite et le pneuma de Gallien, on imaginait un « agent subtil » se propageant le long des nerfs. Cet « esprit animal » était imaginé comme liquide ou gazeux à l'âge classique ou encore par Newton comme un « éther intangible ».

Galvani, en 1791, propose d'identifier les esprits animaux à l'électricité. Avec le galvanomètre, Matteucci (1838), enregistre pour la première fois la production de courant électrique par le muscle : l'électrophysiologie est née. Il s'agit donc bien de « réduire » les phénomènes biologiques d'irritabilité et de sensibilité à des mécanismes physiques : du Bois Reymond démontre le potentiel d'action d'une fibre et Von Helmholtz mesure sa vitesse entre 25-40 m./seconde. « Gall avait « laïcisé » le cerveau en montrant qu'il était composé des mêmes substances grises et blanches que le SNP; Caton achève de le faire en associant activité cérébrale et phénomènes électriques<sup>212</sup> ».

La pharmacologie, débute avec Claude-Bernard en 1857 par l'effet du curare qui interrompt la communication entre les fibres nerveuses et musculaires en bloquant la libération d'acétylcholine. Acétylcholine et adrénaline sont les premiers d'une longue liste de « neurotransmetteurs » de la fente synaptique, la chimie prenant le relais de

---

<sup>209</sup> P. Flourens, *Histoire de l'homme : cours d'histoire naturelle des corps organisés*, au Collège de France par Gustave Flourens, 1863-1864.

<sup>210</sup> J. Eccles, *The physiology of synapses*. Berlin: éd. Springer Verlag, 1964.

<sup>211</sup> M. Brazier, *La neurobiologie, du vitalisme au matérialisme*. La Recherche 83, pp. 965-972, 1977.

<sup>212</sup> F.-J. Gall, *Sur les fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties.*, Paris : Baillière.

l'électricité. Dès lors, le « pneuma » de Gallien se décompose en ions, sodium, potassium, calcium, acétylcholine, etc. Les « esprits animaux » s'identifient à des mouvements d'atomes et de molécules. Les sciences du système nerveux sont devenues moléculaires. Les tentatives physicalistes, qui consistent à rechercher les bases physico-chimiques des fonctions cérébrales s'avèrent en règle générale fécondes. Pour Changeux, l'évolution de la biologie apporte des arguments à un physicalisme dont plusieurs étapes historiques viennent d'être retracées : il permet de comprendre et de réduire la notion d'esprit au fonctionnement des cellules nerveuses par des mécanismes moléculaires.

#### **5.4.4. Organisation anatomique et fonctionnelle du cerveau**

Le cortex cérébral est composé de cellules pyramidales qui canalisent tous les ordres issus du cortex cérébral et les transmettent par une seule sortie ou efférence. Les autres types de neurones appelés interneurons étoilés contribuent à l'assemblage des cellules pyramidales. Les cellules pyramidales et étoilées se répartissent de manière uniforme à travers l'épaisseur du cortex : on les numérote en 6 couches de 1 à 6 de la surface vers la profondeur. Le pourcentage de cellules pyramidales et de cellules étoilées est le même dans des aires fonctionnelles très différentes du cortex même si leur distribution varie évidemment d'une couche corticale à l'autre.

Le cortex cérébral se compose d'un petit nombre d'éléments cellulaires répétés un très grand nombre de fois et ces catégories se retrouvent à tous les stades de l'évolution des mammifères primitifs à l'homme. Il n'existe aucune catégorie cellulaire propre au cortex de l'homme. Celui-ci est construit avec les mêmes pièces détachées chez le rat, le singe ou l'homme<sup>213</sup>.

Ce qui singularise l'homme, c'est un accroissement considérable du nombre de neurones au sein d'une même catégorie. Cette tendance évolutive se retrouve dans l'histoire des espèces. Chez les invertébrés au contraire il y a un petit nombre de cellules pour une grande diversité de types cellulaires : avec comme exception notoire les céphalopodes (pieuvre) chez qui le nombre de cellules par catégories s'accroît plus vite que le nombre de catégories.

---

<sup>213</sup> J-P. Changeux, *L'homme neuronal*, Micro-circuit, p.61-68.

Ces neurones communiquent entre eux par des synapses : on en dénombre de  $10^{14}$  à  $10^{15}$  dans le cortex : si on en comptait 1 000 à la seconde, il faudrait entre 3 000 et 30 000 ans pour les compter toutes.

La connectivité corticale est organisée selon des plans de câblage identiques quelle que soit la spécialisation fonctionnelle des aires : on retrouve le même nombre de catégories cellulaires et le même nombre de cellules de chaque catégorie. Les entrées et sorties s'effectuent au même niveau. Par conséquent, la fonction d'une aire corticale est beaucoup plus déterminée par le point de départ des entrées et le point ultime d'arrivée des sorties que par l'organisation intrinsèque des circuits.

Le cerveau forme un réseau discontinu de  $10^{15}$  contacts. Deux notions doivent être soulignées pour comprendre sa complexité.

1. La première notion est la combinatoire gigantesque des connections synaptiques. Les neurones forment un réseau discontinu, communiquant par l'intermédiaire de synapses et non un réseau continu permettant à l'esprit de circuler plus librement. Or, il y a 100 milliards de neurones, chacun étant relié en moyenne par environ 10 000 contacts. Le nombre de combinaisons possibles entre toutes ces synapses est de l'ordre de grandeur du nombre de particules chargées positivement dans l'univers.

2. La seconde notion est l'importance de l'architecture neurale. Le cerveau se construit par sélection interne. Il y a un plan d'organisation qui fait que l'on reconnaît sans hésitation le cerveau d'un chimpanzé de celui d'un homme : le plan est déterminé par une enveloppe de gènes qui signent en quelque sorte l'universelle nature du cerveau de l'homme dont l'architecture répond à deux principes : d'abord le parallélisme, ce qui signifie que le cerveau analyse les signaux de l'environnement physique ou social par des voies parallèles (formes, couleurs, mouvements) pour en faire une synthèse globale. Ensuite, la hiérarchie des différents niveaux d'intégration permet de réaliser en même temps analyse et synthèse. Au niveau des aires sensorielles primaires, les représentations ressemblent au monde extérieur. Et plus on monte dans la hiérarchie, plus les représentations deviennent abstraites, plus les fonctions deviennent intégrées, élevées et incluent le cortex préfrontal pour la planification des conduites et l'intentionnalité.

#### 5.4.5. Évolution du génome

Le génome évolue selon divers processus dont nous ne résumerons que les données utiles pour notre propos. Certains aspects seront repris ultérieurement plus explicitement lorsqu'ils éclairent utilement le dialogue avec Ricoeur dans *Ce qui nous fait penser*.

Le premier processus est une diversité génétique liée aux remaniements des chromosomes, à la duplication des gènes, à leurs recombinaisons et à leurs mutations qui apparaissent pour une génération et peuvent éventuellement se maintenir pour les futures générations. C'est ce qu'il nomme le *pouvoir des gènes*.

L'épigénèse constitue une représentation câblée dans les neurones. Il s'agit d'une empreinte de l'environnement qui serait stable dans la vie de l'individu, au moins pendant plusieurs années. Puisque l'homme, à la naissance, dispose d'un nombre maximal de neurones, au cours de son existence, le cerveau qui est entièrement déterminé génétiquement va construire des représentations c'est-à-dire qu'il va modifier son organisation en fonction de l'environnement socio-culturel. Bien entendu, cette plasticité cérébrale est contrainte par l'organisation cérébrale.

La mise en place de ces représentations suivrait ainsi des règles proches des schémas évolutifs de Darwin. La redondance des cellules et des connexions produit une diversité que le développement limite par sélection et stabilisation.

Changeux défend la conception d'un système nerveux actif par rapport à l'environnement, via un mécanisme de sélection de représentations internes préexistantes, plutôt qu'un système réactif à l'environnement<sup>214</sup>. Quand le cerveau interagit avec l'environnement, il fonctionne selon un mode de variation-sélection, quelques fois appelé Darwinien. Suivant ce schéma, la genèse d'une diversité de formes internes précède la sélection de la forme adéquate. Les représentations se stabilisent dans notre cerveau, non pas simplement comme une empreinte, mais indirectement à la suite d'un processus de sélection comme proposé par Edelman<sup>215</sup>. Le sujet est déterminé par ses représentations internes dont il réalisera une sélection pour accroître son niveau de complexité cérébrale. Cette conception n'enferme pas le

---

<sup>214</sup> J.-P. Changeux, *Matière et pensée*, éd. Odile Jacob, 1989.

<sup>215</sup> G. Edelman, *Neural Darwinism*, New York, Basic Book, 1987.

sujet dans sa génétique mais l'ouvre sur son environnement qui pourra le modifier dans les limites de ses prédispositions existantes. Le schéma sélectif est plus complexe que les hypothèses instructives (génétiques) car il procède en deux temps et est débarrassé de tout aspect « intentionnel<sup>216</sup>». Changeux évoque un même processus pour les théories de l'apprentissage<sup>217</sup>?

#### 5.4.6. Les objets mentaux

Pour les neurosciences, un objet mental est un état physique du cerveau qui mobilise des neurones appartenant à des niveaux d'organisation définis et interconnectés de manière réciproque. Un objet mental est une représentation qui code pour un objet, au sens naturel : il détient le sens acquis par sélection au cours de l'expérience épigénétique de l'enfant sur le monde extérieur, ou bien, est déjà codé dans l'architecture neurale qui caractérise l'espèce. Le terme « code » est utilisé intentionnellement par analogie avec le code génétique. Cet ensemble d'activité de neurones possède une fonction d'indication, il détient matériellement, physiquement, le sens, le signifié. Le problème du code neural est moins évident car beaucoup plus variable même s'il conserve un mode de relation fonctionnelle entre les types de connexions. Il n'y a pas d'identification entre une structure et une fonction mais plutôt une relation de détermination ; pour reprendre les termes de Spinoza il y a, selon Changeux, « une substance » conçue sous deux aspects : le mot « objet mental » crée le lien entre l'objet physique et le mental psychique.

Changeux fait l'hypothèse spéculative concernant les objets mentaux : celle que les neurones subiraient une recombinaison puis une sélection par résonance. A noter que cette hypothèse reste peu documentée en dehors de *L'homme neuronal*.

Dès lors, pour notre neurobiologiste, la question de la liberté ne se pose pas en tant que faculté de l'esprit ; elle ne se pose que dans la mesure où atteindre un niveau de complexité permet d'échapper à l'ignorance des causes et à « l'abîme de l'ignorance » spinoziste. Les neurosciences élaborent une « morale humaniste et laïque », et éliminent toute finalité ; sur quelle base ? Cette question sera discutée ci-dessous dans *Ce qui nous fait penser*.

---

<sup>216</sup> J. Fodor (1975), *The language of thought*, Hassocks : Harvester.

<sup>217</sup> J-P. Changeux (1972), *Le cerveau et l'évènement*. Communications 18, 37-47; J. Young (1973); Memory as a selective process. Austral. Acad. Of Sci. Report: symp. On Biol. Memory 25-45; G. Edelman (1978), *The mindful brain. Cortical organization and the group-selective theory of higher brain function*. Cambridge, Mass. : MIT Press.

#### **5.4.7. Passerelle entre sciences de l'homme et du cerveau ou le « mind-body problem ».**

Changeux cherche à jeter une passerelle « légitime » entre les sciences de l'homme et celles du cerveau. Dès lors que l'on connaît le câblage du cerveau, et les aspects moléculaires des cellules en cause, l'idée est de pouvoir établir une relation de causalité entre le fonctionnement moléculaire, considéré comme le degré ultime de la connaissance neurologique, et le symptôme, objet de la connaissance des sciences de l'homme.

Si ces corrélations existent pour certaines fonctions, notamment celles liées aux organes des sens et à la motricité, on peut nourrir l'espoir de les étendre aux processus à caractère « privé » c'est à dire ceux qui ne s'ouvrent pas sur le monde extérieur tels que l'élaboration d'images de mémoire, de concepts ou encore d'objets mentaux en « pensée ». La caméra à positons est un outil permettant d'accéder à ces processus. C'est l'espoir de J.S. Mill : « Si c'est être matérialiste que de chercher les conditions matérielles des opérations mentales, toutes les théories de l'esprit doivent être matérialistes ou insuffisantes. »

Si, avant la guerre, les doctrines vitalistes avaient encore droit de cité, la biologie moléculaire les a vidées de leur sens. Le clivage entre les activités mentales et neuronales ne se justifie plus et il n'y a pas de raison de parler encore « d'esprit » car il n'y a que deux « aspects » d'un seul et même événement que l'on peut décrire soit avec le langage des psychologues (ou celui de l'introspection) soit avec le langage des neurobiologistes. Mais, l'identité entre états mentaux et états physiologiques ou physico-chimiques du cerveau s'impose en toute légitimité.

Changeux conteste à Fodor le droit de faire de la psychologie une science spéciale au nom du fait que les états mentaux seraient largement « indépendants » des états physiologiques du système nerveux. Pour Changeux, l'histoire des neurosciences que nous avons brièvement retracée a toujours consisté à rechercher puis identifier le substrat anatomique d'une fonction cérébrale.

Le débat sur le « mind-body problem<sup>218</sup>» que l'on peut traduire par relation de l'âme et du corps n'existe que si l'on affirme que l'organisation fonctionnelle du cerveau ne correspond pas à son organisation neurale. Et si les « objets mentaux » sont complexes à étudier, ce n'est pas en raison d'une nature spécifique, ni parce qu'ils échapperaient à un déterminisme neuronal, mais à cause de la complexité de leur analyse.

Changeux dégage cinq moments de rupture par rapport à la conception qui veut que l'on sépare l'esprit du cerveau, la psychologie du neurologique.

1. Le cerveau est un système projectif sur base des études comportementales chez l'animal et de leur extension à l'homme, sous la forme projective de l'activité intentionnelle. Le néocortex capitalise les fonctions de projection des organes des sens et les fonctions d'association ; chez l'homme, on ne voit pratiquement plus que lui.
2. La naissance de la neuropsychologie par l'observation de Broca en 1861 d'une aphasie, lésion du lobe frontal gauche suivie beaucoup plus tard en 1914 par la description d'une anosognosie par Babinski<sup>219</sup>: le patient a perdu les capacités conscientes d'intégrer une moitié de son corps à la perception consciente. L'anosognosie est provoquée par des lésions de l'hémisphère droit.
3. L'apport de l'imagerie cérébrale que ce soit l'imagerie cérébrale par caméra à positons ou la résonance magnétique fonctionnelle, couplée ou non à l'électroencéphalographie, permettant d'interpréter des images d'états mentaux.
4. L'électrophysiologie permet d'étudier l'activité électrique d'une cellule nerveuse individuelle, la taille est entre 1/10 et 1/100 de mm. On voit ainsi que certaines cellules répondent dans certaines conditions de stimulation.
5. La dernière avancée est enfin celle de la chimie. Les tranquillisants et les analgésiques agissent sur la transmission des signaux dans le système nerveux au niveau de substances chimiques appelées neurotransmetteurs et non pas sur les signaux électriques : ces neurotransmetteurs peuvent être excitateurs comme le Glutamate ou inhibiteurs comme le Gaba. Tous agissent sur des récepteurs spécifiques des « molécules-serrures » qui sont des macromolécules, des protéines « allostériques ». Ces médicaments permettent

---

<sup>218</sup> M. Piattelli-Palmarini, 1979 ; M. Bunge, 1980 ; S. Rose, 1980 ; J. Fodor, 1981.

<sup>219</sup> J. Babinski, «Contribution à l'étude des troubles mentaux dans l'hémiplégie cérébrale (anosognosie) », *Rev. Neurol.*, 27, 1914, p. 845-847.

la transition d'un état subjectif d'angoisse à un état d'apaisement. Ils régulent des noyaux neuronaux à la base du cerveau qui modifient chimiquement des états de conscience.

A partir de ces cinq avancées, le neurobiologiste cherche à établir un langage commun pour mettre en correspondance les objets du monde extérieur et les objets mentaux du monde intérieur.

Les neurones s'élaborent au cours du développement sur la base à la fois de mécanismes d'expression génétique « interne », et de régulation, liée, aux interactions avec l'environnement. La composante « épigénétique » de singularités neuronales constitue elle-même une « représentation » inscrite dans le câblage entre les cellules nerveuses.

Changeux considère que la diversité des connexions cérébrales et les possibilités combinatoires sont suffisantes pour rendre compte de l'ensemble des propriétés cérébrales et qu'il n'y a dès lors plus de raison d'envisager de clivage entre les activités neuronales et celles de « l'esprit » : « Il n'y a plus que deux « aspects » d'un seul et même événement que l'on pourra décrire avec des termes empruntés soit au langage du psychologue (ou de l'introspection) soit à celui du neurobiologiste<sup>220</sup> ».

La critique de Changeux sur le *mind-body problem* est sans appel : il considère que cette problématique, qu'il n'hésite pas de qualifier de *vieille thèse bergsonienne*, traduite par certains comme le problème âme-corps « n'existe que dans la mesure où l'on affirme que l'organisation fonctionnelle du système nerveux ne correspond pas à son organisation neurale<sup>221</sup> ».

De la même manière il ne peut souscrire aux arguments de Fodor<sup>222</sup> défendant l'idée que les états mentaux peuvent largement être indépendants des états physiologiques du système nerveux.

---

<sup>220</sup> J-P. Changeux, *L'homme neuronal*, p. 334.

<sup>221</sup> Ibidem, p. 335.

<sup>222</sup> J. Fodor, *The language of thought*, Hassocks: Harvester. 1975.

## 5.5. « *Ce qui nous fait penser* »

### 5.5.1. Homme neuronal et sujet moral

Changeux a l'ambition de lancer ses molécules à la conquête de l'esprit, de *Ce qui nous fait penser*. Esprit avec un « e » minuscule bien entendu correspondant à ce que les anglo-saxons nomme « mind ».

Le développement de la pensée de Changeux dans le domaine des neurosciences vise à identifier les états psychologiques à des processus neurophysiologiques du cerveau. Il s'agit d'une conception courante dans le domaine des neurosciences qui considère que certains processus neurophysiologiques s'apparentent pour nous à une vie mentale. *Ce qui nous fait penser* est le titre de l'ouvrage dans lequel Changeux confronte son point de vue de scientifique avec celui du philosophe Ricoeur<sup>223</sup>. Ce dernier se réclame d'une philosophie complexe à la fois réflexive, phénoménologique et herméneutique récapitulée dans *Soi-même comme un autre*<sup>224</sup>. Ricoeur entend par une philosophie réflexive la tentative de l'esprit humain de recouvrer sa puissance d'agir, par phénoménologique, l'ambition d'aller « aux choses mêmes » (ce qui est l'inverse du courant réflexif). Par la dimension intentionnelle, il entend la conscience définie comme « conscience de » selon Husserl. Enfin, la dimension herméneutique applique la méthode interprétative des textes pour mettre l'accent sur la pluralité des interprétations sans présupposition : les maîtres de cette discipline sont Dilthey, Heidegger et Gadamer.

Il nous a semblé intéressant de comprendre le cheminement de leur pensée en particulier dans leur approche de la morale et du concept de liberté.

La question fondamentale à laquelle Changeux souhaite une réponse dans ce dialogue est celle de savoir comment un homme neuronal peut être un sujet moral. Certes, le clivage entre la philosophie et la science a débuté après la Renaissance mais ces deux disciplines continuent à dialoguer. Ainsi, les philosophes Cournot, Poincaré et Monod en tant que scientifiques<sup>225</sup> et les philosophes Bergson, Husserl, Carnap, Searle, Churchland, auxquels Ricoeur souhaite ajouter Canguilhem<sup>226</sup> et Bachelard<sup>227</sup>.

---

<sup>223</sup> P. Ricoeur et J-P. Changeux *Ce qui nous fait penser*.

<sup>224</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* Paris, Le Seuil, 1990

<sup>225</sup> J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Le Seuil, 1970.

<sup>226</sup> G. Canguilhem, *La Connaissance du vivant*, Paris, Vrin, 1965.

<sup>227</sup> G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1996.

La réflexion part de la distinction fondamentale de Hume entre ce qui est (la connaissance) et ce qui doit être (la règle morale). L'ontologie de la substance de Descartes et des cartésiens (Malbranche, Spinoza et Leibniz) a été remise en question par Kant dans la dialectique transcendantale. La question n'est pas de revenir à un dualisme de substance pour Ricoeur mais de combattre ce qu'il appelle « l'amalgame sémantique » résumé dans la formule digne d'un oxymore : « Le cerveau pense »<sup>228</sup>. Son point de départ est un dualisme de perspective entre d'une part le corps-objet et d'autre part le corps-vécu et il n'y a pas de passage d'un ordre de discours à l'autre. Pour Changeux au contraire, ces deux discours résultent de deux méthodes d'investigations différentes du cerveau, l'une portant sur l'anatomie et l'autre sur les comportements. Ricoeur ne conteste pas que anatomie et comportement sont du même côté de la connaissance mais cherche à séparer de celle-ci les données scientifiques du vécu, ce que Canguilhem appelle « les valeurs vitales » car c'est là que se situe la dualité des discours. Cette argumentation s'appuie sur l'ontologie spinoziste qui dans le livre I de *L'Éthique* et dans la notion de *Deus sive natura* sépare le langage du corps, qui est un mode fini, celui de l'espace, et le langage de la pensée, qui est un autre mode fini, distinct et qu'il appelait l'âme. Et pour appuyer cette différence, il se demande en quoi la connaissance neuroscientifique du cerveau augmente la connaissance de soi. Si ce n'est pas le cas, cela signifie qu'il faut distinguer vie vécue et vie biologique.

Ces distinctions spinozistes conduisent à s'interroger sur la liberté au fondement de la réflexion éthique et du jugement moral et qui, nous l'avons vu, constitue une référence essentielle pour Changeux : « Les hommes se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés (...) »<sup>229</sup>. Mais si Changeux s'appuie sur notre philosophe naturaliste moderne pour nier la liberté, Ricoeur rappelle que l'œuvre du philosophe doit être lue dans son entièreté à partir de la théorie de l'unité de la substance avec sa multiplicité des attributs et des modes dans le livre I jusqu'à la sagesse et la béatitude du merveilleux dans le livre V. Quant à la liberté, critiquée par Changeux, il s'agit du libre arbitre cartésien ; celle de Spinoza serait une nécessité comprise.

---

<sup>228</sup> J-P. Changeux, P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, éd. Odile Jacobs, 1995 p. 23.

<sup>229</sup> B. Spinoza, *L'Éthique*, texte et trad. fr. de C. Appunhn, Paris, Vrin, 1977, p. 109.

Ricoeur rappelle la mesure des exigences impliquées par le dualisme sémantique qu'il défend et qui s'étend du domaine corporel au vécu, c'est à dire aux phénomènes mentaux ou la connaissance du cerveau ne lui paraît pas pertinente. Il vise ici ce que les anglo-saxons appellent la *philosophy of mind* :

*Il n'est pas exagéré de dire que l'écart sémantique est aussi grand entre les sciences cognitives et la philosophie qu'entre les sciences neuronales et la philosophie. L'écart entre vécu phénoménologique et connu objectif, court tout le long de la ligne de partage, entre les deux approches du phénomène humain.(...) C'est le même homme qui est « mental » et « corporel ». De cette identité ontologique relèverait un discours tiers qui excéderait et la philosophie phénoménologique et la science. Ce serait, selon moi, soit le discours poétique de la création au sens biblique soit le discours spéculatif porté à son sommet par Spinoza : le discours de l'unité de substance, par-delà la brisure des deux attributs de la pensée et de l'étendue.<sup>230</sup>*

Il est intéressant de noter que Changeux estime sans intérêt d'aborder les questions du réductionnisme, du dualisme et de l'immortalité de l'âme, ce à quoi Ricoeur lui rappelle que ces questions ont exercé les plus grands esprits et méritent d'être discutées « dans les limites de la simple raison » pour reprendre les termes de Kant dans *La philosophie de la religion*. Dans *Sources of the Self*, Taylor rappelle que nos grands héritages culturels proviennent du judéo-christianisme, des Lumières et du romantisme, le premier fondant la justice sur l'amour, l'autre sur la raison et le dernier sur le rapport à la vie et à la nature.

Changeux n'accepte pas le dualisme sémantique de Ricoeur et souhaite naturaliser la phénoménologie par la notion de représentation. Le but est de créer un pont entre le cerveau (l'objectif) et le discours du moi (le subjectif), ce qui pour Ricoeur est inconcevable. Car il s'agirait d'un discours qui serait au-delà de la philosophie phénoménologique et de la science, ce serait un discours poétique de la création au sens biblique ou spéculatif dans le troisième genre de connaissance de Spinoza. Bref, il s'agirait d'une unité de substance au-delà de la différence des attributs de la pensée et de l'étendue, idée que l'on retrouve dans la sixième méditation de Descartes. La discontinuité entre le biologique et le mental pour Ricoeur est un problème théorique mais, dès lors qu'on entre dans le domaine pratique, se pose le problème de la continuité/discontinuité.

---

<sup>230</sup> J-P. Changeux, P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, éd. Odile Jacobs, Paris, 1995 p. 36-37.

Au-delà de ces différences, est-il possible de trouver un discours commun ? Changeux fait référence au tout premier ouvrage de Descartes intitulé *L'homme*<sup>231</sup>, où il établit une connexion entre l'âme raisonnable et le corps-machine par la glande pinéale ; il y voit un premier modèle connexionniste de l'organisation fonctionnelle du cerveau. Ricœur rappelle qu'à la suite d'Aristote, les scolastiques n'ont pas résolu la problématique de l'hylémorphisme et que Descartes prône un dualisme strict. Il accuse le discours des neurosciences d'utiliser des arguments abusifs par des courts circuits sémantiques qui alimentent des thèses éliminativistes telle que celles de Churchland ou encore des thèses de l'ontologie moniste matérialiste<sup>232</sup>.

### 5.5.2. Le modèle neuronal et le vécu mental

On voit difficilement la possibilité d'établir des relations satisfaisantes entre le discours psychique et neuronal. Certes, les neurosciences établissent des liens entre organisation et fonction, entre molécules et symptômes mais, souligne Ricœur, les conditions d'observation sont très différentes du milieu ouvert, c'est à dire ordinaire. De plus, les sciences cognitives considèrent les systèmes symboliques linguistiques comme consécutifs de leur objet de référence. Or, le langage nous fait sortir de la subjectivité privée puisqu'il repose sur des présuppositions. On se trouve bien loin de l'introspection si bien définie par Platon comme « Un dialogue que l'âme tient avec elle-même<sup>233</sup> ».

Les mêmes arguments opposent nos deux interlocuteurs en ce qui concerne le modèle de l'objet mental neuronal que Changeux cherche à expliquer par la théorie des réseaux neuronaux et que Ricoeur estime être le « construit d'une science particulière » dont la démarche est réductrice sans autre ambition. Et l'argument de l'épigenèse du cerveau est trop faible pour rendre compte des sciences cognitives d'autant que les références sont différentes. Les sciences cognitives décrivent des comportements dont l'inventivité est beaucoup plus complexe que ce que la conception épigénétique peut laisser supposer et qui ne permet pas de rendre compte des activités langagières

---

<sup>231</sup> R. Descartes, *L'homme*, première édition française, Paris, Charles Angot, 1664.

<sup>232</sup> P. et P. Churchland, *Matter and Consciousness*, MIT Press, 1988; *The Neuro Computational Perspective*, MIT Press, 1989; «Les neurosciences concernent-elles la philosophie ? », in *Philosophie de l'esprit et sciences du cerveau*, Paris, Vrin, 1991.

<sup>233</sup> Platon, *Théétète*, 189e-190a, Les Belles Lettres, p. 229.

symboliques et syntaxiques. Elles n'expriment pas le : croire que, désirer que, estimer que, etc.<sup>234</sup>

Changeux adopte un schéma projectif car le monde n'a pas de sens. Nous vivons dans un univers qui ne nous envoie pas de message codé. C'est avec notre cerveau que nous créons des catégories dans un monde qui n'en possède pas : il n'y a pas de monde platonicien. Cette vision du monde est en contradiction avec Husserl pour qui l'homme constitue son environnement en y projetant ses buts d'action et ses exigences de signification (phénoménologie de l'action). Le substrat cérébral est limitatif par rapport à l'énorme richesse de l'expérience humaine qui comporte entre autre l'expérience esthétique, l'expérience mystique ouverte sur la multiplicité des niveaux et des modalités d'expérience.

Pour les neurosciences, l'activité neuronale, détient physiquement un sens, un signifié. Ricœur veut voir dans l'objet mental le lien entre l'objet physique et le mental psychique pour retrouver la substance unique de Spinoza et ces deux modes. Changeux appuie l'argument sur les manipulations du cerveau dans les camps de rééducation ou les sectes religieuses, etc. ou encore sur les lésions cérébrales qui démontrent que la montée dans la hiérarchie du perceptuel au conceptuel mobilise progressivement des aires sensorielles primaires puis associatives et enfin préfrontales. C'est ce qu'il considère comme la trace de l'accès au sens. Dès lors, ce qui est vrai pour le langage l'est aussi pour le système de représentations culturelles, pour les règles d'éthique ou le droit. Changeux se réjouit que l'on puisse disposer d'une information sur l'état mental d'un sujet sans le lui demander et indépendamment de sa volonté. Mais Ricœur conteste à nouveau que la réalité neuronale détienne du sens en se posant la question suivante : comprend-t-on mieux le visage d'autrui dans la rue parce que l'on sait quelque chose sur ce qui se passe dans son cerveau ?

Changeux propose également une théorie neuronale de la connaissance en partant de Démocrite : « Nous ne connaissons en réalité rien de certain mais seulement ce qui change selon la disposition de notre corps... ». L'homme arrive dans un univers vide de sens et d'intention mais avec un cerveau qui est le siège d'une intense activité spontanée pour développer la théorie darwinienne de l'évolution, le « générateur de

---

<sup>234</sup> J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacobs, Paris, p. 95.

diversité ». L'enfant procède par essai et erreur en projetant ses représentations sur l'environnement. Il incorpore des éléments de son histoire personnelle socio-culturelle suivant un schéma darwinien et par confrontation avec l'environnement, il progresse dans les connaissances.

Ricoeur souligne que ce modèle n'a pas été démontré. L'environnement que décrit Changeux est défini et organisé scientifiquement mais pourtant déclaré « vide de sens ». Il a en fait été vidé de son sens par la révolution newtonienne puis copernicienne qui a laissé un monde physique mort comme le souligne Hans Jonas dans *Le phénomène de la vie*<sup>235</sup>.

Pour Changeux, un objet mental est un état physique du cerveau qui détient le sens acquis par sélection au cours de l'épigenèse ou qui a été codé dans le génome de l'espèce. Les représentations résultent de l'activité des neurones en miroir de l'aire V du cortex frontal et tout se passe dans le cerveau alors que pour le phénoménologue, il y manque l'expérience complète et complexe. La conscience n'est pas un lieu fermé dont on se demande d'ailleurs comment quelque chose pourrait y entrer puisqu'elle est, dès toujours, hors d'elle-même. Le phénoménologue peut objectiver les relations du vécu, ce que Husserl avait vu lorsqu'il distinguait dans la relation intentionnelle la noèse et le noème. Si donc les neurosciences veulent trouver un substrat à l'objet mental, il faut qu'elles tiennent compte des trois phases de cet objet : l'intentionnalité, la signification et la communication.

### **5.5.3. Science du normatif ou pluralité des niveaux de réalité**

Est-il possible de répondre à la question initiale de la relation entre l'homme neuronal et la morale ?

Pour envisager la question de la liberté, Ricoeur propose de partir de Kant et du concept d'individuation de Jonas pour donner une relecture de l'évolution darwinienne qui serait non plus basée sur la sélection des populations mais plutôt sur l'individuation croissante, l'altérité qui constitue la première anticipation de la liberté, donc des questions éthiques et morales. Pour paraphraser Gould, l'histoire culturelle n'est pas une rallonge biologique à l'histoire biologique<sup>236</sup>. Pour Gould, il n'y a pas de logique

---

<sup>235</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie*, Ed. De Boeck Supérieur, 2000.

<sup>236</sup> S-J. Gould, *L'éventail du vivant. Le mythe du progrès*. Ed. Seuil, Paris, 1997.

de progrès dans la nature ; l'évolution n'est pas une marche inéluctable vers le progrès. Il défend une conception darwinienne de l'évolution sans aucun sens donné. Les changements observés consistent en une adaptation à une évolution dépourvue de sens et qui n'est pas nécessairement liée à une augmentation de la complexité. La stabilité du monde bactérien sur notre planète doit nous inciter à comprendre que la complexification des organismes n'est pas la règle.

Changeux critique d'emblée Jonas pour ses positions sur la neurobiologie et le finalisme estimant que l'épigénèse est un élément explicatif suffisant.

Pourtant, répond Ricœur : « C'est pareil de notre questionnement moral en tant qu'homme, la nature ne va dans un aucun sens <sup>237</sup> ». Il souligne la discordance entre le projet éthique posé par l'homme et son absence sur le plan de l'évolution. On constate un écart entre l'évolution aléatoire du discours évolutif et sans finalité avec le discours éthique centré sur l'individualité (Canguilhem) ce qui justifie dans la *Critique de la Raison Pratique* le lien entre la liberté et la loi morale.

C'est dans la science que Changeux voit la possibilité d'élaborer une théorie de la société, au-delà de toute appartenance culturelle et de toute famille de pensées : les convictions doivent céder devant les conventions. Changeux plaide pour une science unifiée du normatif<sup>238</sup> qui est le prolongement méthodique de la sagesse universelle de Comte. Ceci est la conséquence directe de l'application des théories développées en neurosciences indiquant que le cerveau de l'homme résulte de quatre évolutions : l'évolution darwinienne des espèces et les évolutions épigénétiques individuelles, culturelles et de la pensée. Dans tout cela, il n'y a pas de place pour l'auto-crédation. Il n'y a pas de place non plus pour la religion considérée comme amoral ni pour une évolution par variation-sélection de mythes et de légendes là où Ricoeur considère que l'universel peut être atteint par le religieux, la raison et l'esthétique.

#### **5.5.4. Critique par Ricœur du naturalisme réducteur**

Selon le naturalisme réducteur. Changeux élabore une théorie de l'identité entre l'esprit et le cerveau. La réponse de Ricœur est sans appel : la formule « Le cerveau

---

<sup>237</sup> J-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacobs, Paris, p. 204.

<sup>238</sup> Ibidem, p. 296.

pense est digne d'un oxymore »<sup>239</sup>. Elle répond au souhait exprimé par Changeux de chercher à naturaliser la phénoménologie tout en proposant une morale humaniste et laïque éliminant toute finalité, avec comme référence philosophique Spinoza. Il y a également, dans le discours de Changeux, deux corollaires importants à souligner sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir. Le premier est l'exclusion de toute dimension spirituelle, laquelle est considérée comme une force surnaturelle oppressante<sup>240</sup>. Le second est une ontologie correspondant à une unité ontologique reposant sur le fonctionnement des cellules nerveuses.

Changeux prône une éthique naturelle et universelle dont la mise en application est retardée par des conflits enracinés dans des différences culturelles et particulièrement religieuses. Il considère que la pensée religieuse, pourvoyeuse de violence, résulte de mythes et légendes et entre en conflit avec une morale universelle. Il appuie ses propos sur Freud considérant que les monothéismes sont à l'origine de l'intolérance religieuse demeurée étrangère à l'Antiquité<sup>241</sup>. Enfin, selon la conception naturaliste de la religion, toute croyance engage des traces épigénétiques.

Inversement, Ricœur estime que plusieurs sources de légitimation, de vision du monde, fondent l'éthique. Les fondateurs de religion sont des hommes de parole agissante et signifiante ; il n'y a pas de raison de renoncer à la puissance de cette parole et de la lier à l'amour, pourvu qu'elle conduise à la source du Soi et de la norme. Mais les voies sont multiples : la religion, la raison ou l'esthétique<sup>242</sup>.

Ricœur souligne une contradiction entre l'idéal philosophique de Changeux, à savoir ce qu'il croit comprendre de la « libre joie » spinoziste<sup>243</sup> et ce que dit effectivement Spinoza dans la Partie V sur la Béatitude<sup>244</sup>: le dualisme sémantique sur les corps (biologique d'une part, vécu de l'autre) ne pourrait trouver une unité ontologique (impossible) que dans le discours poétique de la création ou dans l'unité de substance de Spinoza par-delà la brisure des deux attributs de la pensée et de l'étendue du Livre

---

<sup>239</sup> J-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacobs, Paris, p. 23.

<sup>240</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>241</sup> S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* p.118-119, éd. Gallimard, Paris.

<sup>242</sup> J-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacobs, Paris, p. 289.

<sup>243</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>244</sup> Ibidem, p. 211.

V<sup>245</sup>. Rien n'est plus étranger à Ricœur que le naturalisme réducteur de Changeux. La réalité est complexe, ce que Platon avait observé lorsqu'il établit sa propre critique de la participation du sensible aux Idées dans le *Parménide* : par le langage, il constate que le « nom » n'est pas le tout du langage, mais qu'il correspond à un entrelacement d'Idées, à une participation des Idées entre elles. Il passe d'une ontologie distributive à une ontologie dialectique.

La science reprend nécessairement, par son objet d'étude, la problématique ontologique. La question est de savoir de quoi parle la science.

*La science rencontre le problème ontologique sous une autre forme : c'est la question de savoir si elle pose une seule sorte de réalité – la « matière » ou réalité physique – à laquelle toutes les autres réalités – vie, conscience ou esprit – seraient réductibles, ou si, au contraire, la science doit postuler une pluralité de niveaux de réalités, irréductibles les unes aux autres<sup>246</sup>.*

Ainsi Ricœur distingue-t-il d'emblée deux significations pour le terme « réalité » : le référent du discours scientifique et les degrés de réalité. Lorsque la physique quantique découvre que l'observateur modifie les propriétés de l'objet physique, ne faut-il pas déduire une autonomie propre de l'objet ?

Lorsque l'on est confronté aux conduites humaines on fait face à une discontinuité irréductible entre les domaines mental et neuronal. La connaissance du cerveau n'est d'aucune utilité pour établir une morale ou comprendre mon vécu, parce que la problématique se situe sur des plans différents : la connaissance du cerveau n'augmente-t-elle pas la connaissance du soi<sup>247</sup> ?

L'ontologie de la liberté pour Ricœur est une interprétation puisque nous cherchons à la comprendre à travers le langage quotidien, cet entrelacement des Idées. Elle se déploie dans une relation réciproque et complexe entre l'homme et la nature, dépassant nos capacités d'appréhension, à la fois cause et conséquence des processus de la nature qui nous traversent, notion développée par Whitehead avant lui, nous y reviendrons.

---

<sup>245</sup> J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacobs, Paris, p. 37.

<sup>246</sup> P. Ricœur, *Ontologie*, dans *Encyclopædia Universalis XII*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1972, p. 94-102.

<sup>247</sup> J.-P. Changeux, P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacobs, Paris, p. 211.

## 6. Conclusions

### 6.1. Épicure : la liberté dans l'homme

La détermination nécessaire sur laquelle repose l'atomisme de Démocrite est le cœur de la polémique atomiste concernant les domaines de la physique mais aussi de l'éthique et de la connaissance. Comme Démocrite, les épicuriens fondent la connaissance sur la physique des atomes mais ouvrent un espace pour le concept de liberté à travers la notion de déviation des atomes ou *clinamen*.

Le *clinamen* met la contingence à l'origine des mondes, le désordre avant l'ordre et de plus, introduit une rupture dans l'enchaînement causal intangible du déterminisme nécessaire. Le paradigme abdéritain a changé, et avec lui la compréhension du réel.

Pour Épicure, le choix moral relève d'une éthique positive. La liberté est une évidence déduite de considérations éthiques et phénoménales. Pour comprendre les fondements naturels de la vérité, il adapte l'atomisme de Démocrite non pas sur une base rationnelle mais bien sur la vérité non rationnelle du sensible, d'emblée vraie parce que procédant du monde réel, de la nature. Pour faire place à l'éthique, il va rejeter la nécessité inflexible qu'il situe au même niveau que la mythologie. « Il vaudrait mieux suivre le mythe sur les Dieux que de se faire l'esclave du destin des physiciens : le premier en effet esquisse l'espoir de fléchir les Dieux en les honorant, mais le second ne contient qu'une inflexible nécessité <sup>248</sup>».

Il voit, dans cette inflexible nécessité, une contradiction entre la doctrine et les actes. L'observation des faits de la nature est, nous l'avons vu, le point de départ de sa réflexion. L'extrait qui suit illustre cette notion :

---

<sup>248</sup> Épicure, *Lettre à Ménécée*, 134.

*Nombreux sont ceux qui, tout en étant par nature capables d'achever telles ou telles choses, ne parviennent pas à les achever à cause d'eux-mêmes et non du fait de la même et unique responsabilité des atomes et d'eux-mêmes. De fait, c'est à eux surtout que nous nous opposons et ce sont eux que nous blâmons, détestant en eux une disposition qui découle d'une nature initialement désordonnée, comme nous le faisons avec tous les animaux. En effet, la nature de leurs atomes n'a nullement contribué à certains de leurs actes, pas plus qu'à quelque degré de leurs actes ou dispositions, mais ce sont leurs développements <psychiques> qui détiennent eux-mêmes toute ou la majeure partie de la responsabilité de certains actes <sup>249</sup>.*

Si nous nous blâmons, c'est parce que nous avons la possibilité de réaliser un choix différent et que nous avons fait un mauvais usage de notre liberté. La notion de responsabilité de l'homme prévaut sur celle des atomes et de leurs mélanges, annonçant ainsi la distinction stoïcienne entre ce qui dépend de nous, et ce qui ne dépend pas de nous. De cette distinction découle que la nécessité n'est pas rejetée, mais bornée ; l'homme y est soumis mais peut trouver le bonheur en agissant par sa liberté sur ce qui dépend de lui, sans devoir subir un déterminisme strict et tout puissant.

En prenant en compte la nécessité dans la réflexion sur la responsabilité et la décision, Épicure exclut une moralité pure, une loi morale inconditionnée (Kant) au bénéfice d'un calcul sans cesse renouvelé sur nos chances de bien agir. Bref, nous devons sans cesse mettre notre exigence de liberté à l'épreuve de la nécessité, une nécessité immanente confrontée à la réalité du monde. Dans le domaine de l'éthique, il déplace également le nécessitarisme réducteur et intangible de Démocrite : en bornant la nécessité, Épicure affirme que nous n'y sommes pas asservis et qu'il est possible d'agir librement, dans le domaine qui dépend de nous.

L'épicurien ne dit rien du monde ou de la nature qui ne soit déduit de son observation, ce qui constitue la base de toute attitude scientifique ; à partir de l'observation, faute de moyens expérimentaux, il utilise l'intuition comme plus tard Descartes et Kant. Il réfute la position théorique de la physique nécessitariste car elle ne trouve pas dans l'observation un point d'appui. L'observation constitue en soi un principe d'autorité, et c'est à la science de chercher à la comprendre, à en établir les lois.

---

<sup>249</sup> Épicure, *De la nature*, 34, 31 Arrighetti (*Epicuro, Opere*, 1973).

Épicure dénonce l'aporie entre d'une part un monde soumis à la nécessité, et d'autre part une âme responsable, en rejetant les conséquences morales de la physique de Démocrite. Il exprime la primauté, pour le développement psychique, de la causalité intelligible de l'homme sur celle supposée de la physique atomique de la nature. Cette conception est porteuse de deux conséquences importantes : d'abord, Épicure renverse l'éthique, et donc la conception de la liberté, de Démocrite ; elle était en dehors de l'homme, il la situe dans l'homme. Ensuite, il donne la primauté à l'empirisme basé sur l'observation de la nature, par rapport à une physique théorique pour rendre compte de la nature et de la liberté.

## 6.2. Kant

### 6.2.1. La liberté est la condition de la loi morale et ne relève pas du domaine de la science

La liberté est définie par Kant au sens cosmologique comme le commencement d'une série causale. Elle est une idée, c'est-à-dire non démontrable expérimentalement, mais une idée qui s'impose pour fonder la liberté pratique. Kant sort la liberté du champ de la nature, dès lors que le sujet est transcendantal, et qu'il n'y a pas de difficulté à séparer les causes sensibles naturelles, des causes intelligibles.

Nous retrouvons le même raisonnement chez Platon face à Cébès dans le *Phédon*<sup>250</sup>, qui distingue irréductiblement également les causes intelligibles des causes naturelles. Pour ces deux philosophes, la notion de liberté ne se laisse pas approcher par les sciences de la nature et cependant elle est non contestée ; chez l'athénien par une observation de la cité et par des considérations éthiques. Chez l'allemand par la seule nécessité de justifier la loi morale, fait indiscutable qu'il rattache à la conscience de son existence.

Le fait de la loi s'impose chez Kant comme une proposition synthétique a priori qui n'est fondée sur aucune intuition. C'est bien à partir de ce « fait » de la raison pratique qu'il déduit la liberté. Un tel raisonnement nécessite de construire, dans la raison pratique, un raisonnement inverse de celui de la raison théorique : on ne considère l'expérience que si elle est la manifestation potentielle d'une loi. Ensuite, le fait

---

<sup>250</sup> Platon, *Phédon.*, 99 a et b.

devient une obligation, sans jamais recourir à un apport sensible, si bien que la science de la raison théorique est remplacée par le *Faktum* de la raison pratique.

L'intérêt pratique de la raison est la nécessité d'éviter le déterminisme ou la négation de la liberté consistant à appliquer la causalité au domaine suprasensible. La raison pratique n'est plus un espace de connaissance scientifique, mais de pensée et d'action. Par rapport à Épicure, Kant, pour le concept de liberté, ne part pas d'une intuition physique possible mais du domaine rationnel ou intelligible c'est à dire non sensible. Vuillemin<sup>251</sup> considère qu'Épicure et Kant, comme Descartes, sont des intuitionnistes sur base de trois critères. Tout d'abord sur le plan méthodologique, ils ne séparent pas la vérité des procédés par lesquels on parvient à elle. Ensuite, sur le plan anthropologique, ils défendent l'idée de liberté. Enfin, ils concilient mécanisme et finalité. Le finalisme repose sur une sorte d'acte de foi de la raison pour laquelle il est néanmoins impénétrable.

### **6.2.2. La méthode newtonienne appliquée à la raison pratique**

L'adoption de la méthode newtonienne par Kant conduit à la pratique d'une réflexion objectivante, où la preuve scientifique est la condition nécessaire à toute métaphysique, preuve qui plus est, administrée par le sujet transcendantal. L'idéalisme construit entre le sujet et son environnement une rupture ontologique. N'y a-t-il pas contradiction à vouloir appliquer une méthode imitée du physicien dans le domaine pratique dont, par ailleurs, on démontre qu'il appartient à une causalité intelligible radicalement distincte de la causalité naturelle ?

Parmi toutes les définitions de la liberté en philosophie, au minimum on retiendra le contrôle par l'homme du déroulement de son action c'est à dire la responsabilité de son acte ou encore la possibilité d'établir un autre choix. La question posée par la science est de questionner ce pouvoir de l'homme car le déterminisme affirme que les lois de la nature régissent les phénomènes dans un rapport de cause à effet fixe et immuable ne laissant pas de place à la liberté. Or, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant affirme que la liberté est précisément de déroger à ce déterminisme : agir par devoir suppose que l'on soit capable de régler son action en

---

<sup>251</sup> J. Vuillemin, *Dialectica*, Volume 35, Issue 1 June 1981, pp. 21-41.

fonction de la loi et pas seulement mécaniquement par une causalité naturelle. Pour sauver le système moral, Kant doit donc démontrer la possibilité de la liberté.

Kant aurait pu simplement réfuter le déterminisme causal. Mais, dans la CRP, il affirme que les phénomènes sensibles obéissent à des lois universelles et nécessaires décrites par la science physique et ne connaissant pas d'exception ; par conséquent, en ce qui concerne les sensations, l'homme est nécessairement soumis à la nécessité. Par contre, en tant qu'être raisonnable, l'homme peut se soustraire entièrement du sensible et organiser lui-même ses représentations selon les normes qu'il se donne. Dès lors, la liberté et le déterminisme vont coexister grâce à des points de vue différents : l'homme sensible est déterminé par les lois phénoménales, tandis que l'homme raisonnable est libre par sa nature intelligible qui lui permet d'être lui-même l'origine d'une chaîne causale.

*Il faut partir du fait inexplicable que la conscience de la loi morale est donnée par la raison et que la liberté est la condition de possibilité de cette loi. En découvrant le fait de la loi morale, on démontre l'existence de la liberté qui elle-même rend envisageable l'idée même d'une morale<sup>252</sup>.*

L'œuvre de Kant repose sur une constatation : la nature métaphysique est une disposition originaire de l'esprit et la loi morale est donnée par la raison. La CRP permet à la métaphysique constitutive de tout être humain d'exister dans un domaine de pensée qui n'est pas soumis aux critères de la science.

### **6.2.3. De l'éthique aristotélicienne au devoir moral**

Kant oppose le principe ultime de sa morale à la totalité des principes matériels qui soumettent la volonté à un objet extérieur à elle-même, le plus intéressant à discuter étant le bonheur. Dans la philosophie pratique, on différencie généralement l'éthique de la morale sur la base suivante :

- L'éthique est une réflexion sur les moyens de parvenir à une fin, une « vie bonne » : elle est dite téléologique. Issue d'Aristote, elle considère le bonheur comme le Souverain Bien, toujours en conformité avec la vertu, elle-même déterminée par le choix du juste milieu. Il n'y a pas de principe d'universalisation car il s'agit de choix au cas par cas.

---

<sup>252</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 15 ; P II, p. 624.

- La morale est une recherche de norme universelle de l'action ; la morale est déontologique c'est-à-dire qu'elle a trait à la norme. Si Kant ne nie pas le caractère désirable du bonheur chez Aristote, il en souligne son inutilité pour élaborer une morale. Le bonheur n'est pas rejeté mais placé dans une hiérarchie qui la soumet au devoir qui lui seul est un concept moral. En effet, si tout homme poursuit le bonheur, il est absurde d'en faire une obligation. De plus, s'il fallait identifier la moralité au bonheur, aucun commandement ne serait possible tant le bonheur est indéterminé. Donc, Kant ne demande pas de renoncer au bonheur mais seulement que « La raison pure pratique ne demande pas qu'on renonce à toute prétention au bonheur, mais seulement que, dès qu'il s'agit de devoir, on ne le prenne point en considération <sup>253</sup>».

Et Kant de souligner l'analogie avec les sciences : faire du bonheur un principe moral conduirait à des dégâts comparables à introduire des données sensibles dans les mathématiques.

Kant affirme enfin que la volonté est nécessairement déterminée à viser le Souverain Bien : mais celui-ci n'est ni la vertu sans bonheur ni un bonheur sans vertu mais l'unité des deux concepts. Le bonheur n'est pas un objet d'expérience mais un idéal que l'on ne peut qu'espérer si durant sa vie on a cherché à en être digne.

### **6.3. Du matérialisme épicurien à l'idéalisme kantien**

De nos trois philosophes, Kant est celui qui accorde une place significative à Dieu dans sa philosophie, place soumise, il est vrai, à la loi morale par l'intermédiaire d'un concept original qui est le Souverain Bien : le Souverain Bien réalise la synthèse entre ce que nous devons faire, et ce que nous désirons réaliser. Mais, comme toujours, la vertu en tant que respect effectif de la loi morale, prime toujours en tant que Bien suprême à poursuivre absolument. Le Souverain Bien est le Bien accompli mais il n'est au fond que la satisfaction, le bonheur de la réalisation. L'objet final de la liberté n'est pas le désir universel d'être heureux mais l'obligation morale d'être vertueux. Donc, soit chercher la vertu revient à être heureux, soit chercher la vertu produit mécaniquement le bonheur. Kant clarifie sa position par rapport à Épicure et aux

---

<sup>253</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 93 ; P II, p. 720.

stoïciens : « L'épicurien disait avoir conscience de sa maxime conduisant au bonheur, voilà la vertu ; le stoïcien : avoir conscience de sa vertu, voilà le bonheur <sup>254</sup>».

Il reproche à Épicure et aux stoïciens de mélanger des concepts différents. Pour Épicure, tout le Bien est dans le bonheur, la vertu étant contenue dans l'idée d'un bonheur correctement poursuivi. Pour un stoïcien, tout le Bien est dans la vertu, le bonheur étant réduit à un effet secondaire de la vertu.

Kant rompt avec cette manière de penser le bonheur et la vertu en soulignant l'hétérogénéité des principes qui y conduisent. Seul un rapport de causalité peut être posé entre eux.

Dans le premier cas, si le bonheur est la cause de la vertu, thèse d'Épicure, l'autonomie morale est une conséquence de la quête du bonheur dont rien ne garantit la moralité, ce qui est absurde : c'est une erreur *de jure*.

Dans le second cas, croire que le bonheur vient du devoir moral est se méprendre sur la réalité de l'enchaînement pratique des causes et des effets dans le monde : c'est une erreur *de facto*.

Dans les deux cas, estime Kant, on vide le concept de Souverain Bien de tout contenu, ce que l'on peut résumer de la manière suivante : si la volonté est libre, alors elle dépend du hasard et nous sommes irresponsables. Pour être intelligible, un acte doit être déterminé causalement.

Kant rend possible le concept de Souverain Bien en déplaçant le raisonnement au-delà de l'expérience sensible. La vertu est la cause d'un vrai bonheur mais ailleurs que dans le monde sensible et grâce à l'action de Dieu. Mais de quel droit la raison peut-elle poser de telles conclusions en dehors de l'expérience ? Sa réponse est très ferme : l'intérêt pratique a la suprématie sur la raison théorique qui doit s'adapter aux exigences de la morale, sans bien sûr renoncer à l'essentiel, c'est à dire à l'impossibilité d'une connaissance du suprasensible<sup>255</sup>. Il y a donc une primauté de la raison pratique : nous devons penser ce que nous ne pouvons pas connaître en vertu d'une obligation absolue. C'est ainsi qu'il définit un postulat de la raison pratique :

---

<sup>254</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 111 ; P II p. 744.

<sup>255</sup> Ibidem, AK V, 121 ; P II, p. 576.

« Une proposition théorique, mais qui, comme telle, ne peut être prouvée, en tant qu'elle est inséparablement liée à une loi pratique, ayant a priori une valeur inconditionnée<sup>256</sup> ».

Le Dieu postulé et indémontrable fait basculer la philosophie pratique de la morale vers la religion. C'est la clé pour comprendre l'adjonction par Kant du postulat de la liberté. On doit postuler la liberté comme condition fondamentale de la recherche de la sainteté, premier élément du Souverain Bien. On ne connaît jamais la liberté mais il faut la penser, ce qui était déjà dit dans l'Analytique de la raison pratique en faisant de la liberté la *ratio essendi* de la conscience de la loi. La théologie est affaire de morale comme d'ailleurs la religion.

Nous avons rappelé dans la biographie l'entourage piétiste de Kant et son admiration devant l'ordre de la nature. Comme Malebranche, il estime qu'une telle perfection ne peut résulter d'un mécanisme aveugle. Le reproche principal qu'il adresse à Épicure est l'absurdité théorique et pratique de certains aspects de sa philosophie. Certes il reconnaît les mérites d'Épicure de rendre la liberté pensable en la fondant physiquement. Par contre, il considère que le déterminisme radicalement antifinaliste de Démocrite est absurde, tout autant d'ailleurs que le clinamen, pour la simple raison qu'ils constituent une entorse au principe de raison, ce qui, pour lui, est inadmissible.

La question de la liberté ne peut se résoudre par un aménagement du déterminisme : le tourne broche de Leibniz ou le déterminisme de Spinoza ne résolvent pas mieux le problème que le nécessitarisme de Démocrite. Pour Kant, une cause transcendante est nécessaire tout comme les lois naturelles le sont dans le domaine sensible. La finalité repose sur l'hypothèse d'une providence.

Il reconnaît l'intérêt de l'épicurisme pour la raison théorique, et celui du platonisme pour la raison pratique, et en propose une synthèse originale : dans la raison théorique, il réactualise le projet d'Épicure tout en acceptant le recours au suprasensible dans le domaine pratique ce qui permet la possibilité d'envisager les notions de liberté d'âme et de Dieu. Dès lors, ce n'est pas par la raison théorique ni par une adaptation du déterminisme qu'il fait une place pour la liberté mais en la déplaçant dans le domaine

---

<sup>256</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 122 ; P II, p. 757.

pratique. Et dans ce domaine, la découverte essentielle de Kant est que le devoir moral implique la liberté, ce qui constitue une intuition suprasensible permettant de postuler l'existence de Dieu et de l'âme. Ces arguments n'ont pas d'objectivité mais une nécessité subjective.

Nous avons abordé les apories de Kant sur le concept de liberté. Ce qui nous incite à redonner à Épicure toute sa modernité. En effet, sa philosophie préconise un humanisme philanthropique qui exclut toute forme de transcendance et d'anthropocentrisme. Il ne réduit pas l'être au connaître<sup>257</sup>. La science contemporaine évoque de plus en plus la possibilité de l'émergence de l'organisation sans présupposer l'intention si bien qu'elle paraît plus proche d'Épicure que de Kant. Par conséquent, si notre esprit légifère, il y a autour de lui un monde objectif et structuré avec lequel nous devons composer. Kant estimait que toute explication matérialiste était a priori impossible mais il semble qu'une philosophie naturaliste non réductionniste et émergentiste puisse mieux répondre à l'état actuel des connaissances.

## **6.4. Ricoeur : une ontologie de la liberté**

### **6.4.1. Unicité ou pluralité de réalités**

Ricoeur rappelle que le terme ontologie n'a été utilisé qu'après Aristote lorsqu'il a fallu classer les traités sur la nature : on considéra alors que la métaphysique avait un objet qui transcendait celui de la nature. Dans la métaphysique, on distingue classiquement la métaphysique générale ayant trait à l'ontologie de l'être, des métaphysiques spéciales ne traitant pas de l'être en tant que tel mais de l'être du monde (cosmologie), l'être de Dieu (théologie) et l'être de l'âme (psychologie). La science, essentiellement physique, lorsqu'elle étudie le statut de la réalité, aborde la problématique ontologique. Le langage lui-même, par son caractère référent, présuppose également un être extralinguistique. Parménide établit une distinction entre d'une part le savoir vrai qui est la science, l'être, et d'autre part le monde de l'apparence qui est celui de l'opinion, du devenir et du pseudo-être. Les grecs ont donc toujours pensé la science dans un contexte ontologique. Cette distinction entre d'un côté l'être et le savoir, et de l'autre côté le devenir et l'opinion a été reprise par Platon

---

<sup>257</sup> Diogène Laerce, Livre X, 9, Épicure.

mais à la différence près qu' à l'être de Parménide succède un pluralisme d'êtres : les Idées. Ce pluralisme ontologique amène l'idée que chaque chose est, conduisant à la notion médiévale d'essence (du verbe latin *esse* : être) : l'invariance de la chose permet de la penser. Si la querelle des universaux a porté sur l'existence des essences, pour Platon les Idées sont de véritables étants à la fois essence et existence avec un statut ontologique antérieur à cette distinction.

La *Critique de la raison pure* affirme que toute connaissance qui transgresse les limites de la connaissance sensible n'est plus objective puisqu'elle s'enlise dans les antinomies et les paralogismes (lieu de la polémique entre le spiritualisme et le matérialisme). Se pose alors la question de la possibilité d'une ontologie scientifique sans métaphysique. Ceci étant, la philosophie kantienne est fondée sur la chose en soi en tant que base du phénomène et dans la philosophie pratique, Kant cherche à déterminer l'être à partir de la liberté. L'ontologie est donc abordée non seulement par la métaphysique mais également par la science. Celle-ci s'interroge sur la réalité des entités dont elle parle : quels sont les référents de son discours ? Bref de quoi parle la science ?

Kant a expliqué le succès de la science par le fait qu'elle ne traite que de la connaissance qui relève de l'expérience sensible, ce qui permet d'avoir une expérience commune dans le temps et dans l'espace et d'établir une causalité. Ceci a d'ailleurs rendu compte des succès de la physique newtonienne.

Par contre, les catégories qu'utilise sa philosophie pour les idées de la raison ne renvoient à aucune expérience, ce qui est à l'origine des disputes philosophiques insolubles. La liberté fait partie de ces questions qui échappent au temps, à l'espace et à la causalité.

Cette question a retrouvé une actualité à travers la mécanique quantique. Existe-t-il une seule sorte de réalité ? L'esprit, comme le pense Changeux, est-il réductible à la matière ou au contraire faut-il postuler une pluralité de réalités ? Kuhn a bien montré que la science était une succession de paradigmes, chacun définissant un statut de réalité. La même problématique est posée par les modèles qui constituent également des interprétations de la réalité. Quelle est la portée « réaliste » de ces modèles ? Il

n'entre pas dans nos intentions de discuter ici des problèmes linguistiques de l'ontologie posés en particulier par Frege, Husserl, ainsi que Russell et Strawson, dans la philosophie du langage en ce qui concerne le rapport du sens à la référence.

Par contre, Ricœur est attaché à la phénoménologie qui ouvre une nouvelle voie pour l'ontologie dans la mesure où elle décrit l'expérience dans son entièreté en explorant les structures du vécu qui précèdent l'articulation dans le langage. Néanmoins, elle comporte une première étape nécessitant le langage pour traduire le vécu de la conscience avant une seconde étape où prédomine le vécu sur la conscience interprétée en termes ontologiques. Échappe-t-on dès lors à toute détermination possible, sommes-nous radicalement libres ? C'est ce que pense Sartre mais Kant nous dit qu'on ne peut le savoir ni le connaître. La liberté sartrienne<sup>258</sup> trouve son origine dans la phénoménologie dont se revendique Ricœur. Pour le phénoménologue, la connaissance du cerveau est inutile pour apprendre à mieux nous conduire et à utiliser notre liberté : « (...) (Ce), que vous tenez à juste titre pour « l'une des stratégies dominantes de toute conduite éthique », d'Épicure à Kant, je n'ai pas besoin de connaître quoi que ce soit sur le cerveau <sup>259</sup>».

Changeux considère que la contribution des neurosciences à une morale humaniste et laïque est modeste mais inévitable. La référence à l'évolution biologique élimine toute finalité et tout anthropocentrisme faisant de Spinoza sa référence philosophique essentielle. Ce à quoi Ricœur lui rappelle que la lecture de Spinoza ne s'arrête pas à la partie I de *l'Éthique* mais à la partie V sur la béatitude où il dresse le portrait de l'homme libre même si cette liberté se passe de toute finalité. Quant à la libre joie spinoziste, elle est sans relation avec celui d'une modélisation de l'expérience en neurosciences : elle résulte de la connaissance intuitive des essences, celle du troisième genre.

#### **6.4.2. Les ruptures sciences- philosophie selon Changeux**

*L'homme neuronal* représente la synthèse de sept années de cours au Collège de France dont le but est la mise en ordre des connaissances dans le domaine des neurosciences pour établir des relations causales de la molécule aux symptômes psychiques, avec derrière cette modélisation, une portée ontologique. En écrivant ce livre, Changeux dit qu'il découvre *l'Éthique* de Spinoza dont il imite le finalisme et l'anthropocentrisme

---

<sup>258</sup> J-P. Sartre, *L'être et le néant*, éd. Gallimard, 1943.

<sup>259</sup> J-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Ed. Odile Jacob, Paris 1998.

et reprend la critique de la superstition religieuse, cet asile de l'ignorance. Son autre référence en philosophie est l'atomisme de Démocrite. A travers ces deux philosophes, Changeux souligne son intérêt pour les questions d'éthique et la question essentielle suivante: comment un homme neuronal peut-il être un sujet moral ?

Le clivage entre les scientifiques et les philosophes est récent, il a lieu après la Renaissance notamment quand la pharmacologie ne chasse plus les démons mais s'attaque aux causes matérielles. Mais au 19ème siècle, des scientifiques continuent à s'intéresser à la philosophie : Cournot, Poincaré et Monod et des philosophes prennent en compte les sciences comme Bergson, Whitehead, Russel, Carnap, Searle et Churchland.

Ricoeur ajoute à la liste de ces philosophes Canguilhem et Bachelard. Canguilhem est sa référence en tant que philosophe et médecin montrant que le vivant structure son environnement en y projetant les valeurs vitales qui donnent sens à son comportement. Le vivant instaure ainsi une normativité première distincte de la légalité physique. Quant à Bachelard, dans *La formation de l'esprit scientifique*, il montre une inventivité distincte comparable à la création politique. Popper et Eccles dans *The Self and its Brain* ont cherché à hiérarchiser les niveaux entre science du cerveau et philosophie de l'esprit sachant que Eccles est un des derniers neurobiologistes à croire au clivage dualiste entre l'esprit et le cerveau.

### **6.5. Les limites du déterminisme**

De Newton à Darwin en passant par Kant, le modèle scientifique est la physique newtonienne déterministe. Mais les tenants contemporains d'un déterminisme physicaliste<sup>260</sup> strict, ne peuvent prendre en compte l'évolution darwinienne et le recours au hasard des mutations, car dans leur hypothèse, le hasard n'aurait qu'un caractère heuristique. Nous allons examiner brièvement comment se sont développés les courants regroupés sous le terme de naturalisme pour comprendre en quoi leur

---

<sup>260</sup> P.M. Churchland, 1995, Churchland P.S., Sejnowski T. J., *The computational brain*, Ed., MIT Press Cambridge (Mass.)1992 et K.F Schaffner, *Discovery and explanation in biology and medicine*, Univ Chicago Press, Chicago.1993.

influence est essentielle dans la compréhension de l'évolution de la liberté à travers les sciences.

### 6.5.1. Le naturalisme : des atomistes aux neurosciences

Le naturalisme remonte à l'Antiquité mais est devenu un des mouvements philosophiques actuels les plus importants, notamment dans les sciences cognitives et la neurologie. Dans cette conception, tout ce qui existe est explicable par des principes naturels et la philosophie devient un prolongement de l'activité scientifique. Toute forme de transcendance est écartée.

Nous avons vu avec Épicure que, dans l'Antiquité, les stoïciens et les atomistes sont des naturalistes qui rejettent les Dieux et l'âme. Les stoïciens donnent le nom de fatum, le destin, au déterminisme. Spinoza est considéré comme le premier philosophe naturaliste moderne ; il définit la nature comme la somme de tout ce qui existe. Dans le naturalisme contemporain, les entités métaphysiques sont réductibles aux lois des sciences naturelles. Quine est un des naturalistes parmi les plus systématiques au 20<sup>ème</sup> siècle : pour lui, il n'y a pas de tribunal plus haut de la vérité que la science et en particulier la dernière science est la meilleure<sup>261</sup>. Dans la seconde moitié du 20<sup>ème</sup> siècle, cette conception fut critiquée par d'autres naturalistes comme Kripke, Hintikka, Lewis, Fodor et Putnam parce que Quine rejette toute notion de possibilité. Mais le naturalisme vise dans la mesure du possible à trouver un accord entre la philosophie et les sciences.

*Ma perspective fondamentale est le naturalisme, l'idée que les investigations philosophiques ne sont pas supérieures, ni antérieures, aux investigations des sciences naturelles, mais recherchent la vérité en partenariat avec elles, les philosophes devant s'assigner la tâche de clarifier et d'unifier assez ces points de vue si souvent conflictuels pour les fondre dans une vision unique de l'Univers<sup>262</sup>.*

Le naturalisme privilégie la physique qui seule peut pouvoir prétendre à l'universalité. Par contre, la biologie, qui porte sur les cellules et les organismes vivants, ne peut prétendre à une explication complète, si bien qu'on parlera dans ce cas de naturalisme

---

<sup>261</sup> « C'est au sein même de la science, et non dans une quelconque philosophie première, que la réalité doit être identifiée et décrite », traduit de W. V. O. Quine (1981), *Theories and Things*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

<sup>262</sup> Daniel Dennett, *Une théorie évolutionniste de la liberté*, tr. fr. Christian Cler, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 28.

réductionniste contrairement aux théories physiques qui elles peuvent prétendre à une explication complète.

Si le matérialisme est porteur d'une ontologie, le naturalisme relève plutôt d'une méthodologie. Le naturalisme refuse toute rupture épistémologique entre les faits de la nature et les valeurs. Il ne prétend pas dire ce qui doit être ou ce qui doit se faire et penche plutôt pour un utilitarisme ou un hédonisme élaborant des stratégies visant à l'amélioration de la condition humaine.

Cependant, il serait simplificateur de nier toute visée ontologique au naturalisme. En considérant le monde comme un et causalement clos, il est en faveur d'un monisme de la nature sur base scientifique, et sans transcendance ni a priori. Depuis Darwin, les naturalistes expliquent le vivant par l'évolution sans téléologie ou dessein intelligent. La vie s'organise par un processus aveugle de transformation et d'organisation.

Le naturalisme véhicule donc également une ontologie et une thèse épistémologique, écartant toute introspection, dans la tradition anticartésienne de Spinoza, qui refuse le point de vue privilégié du moi. Le naturalisme se distingue néanmoins du matérialisme philosophique, qui lui a une position ontologique définitive contrairement au naturalisme pour lequel il n'y a pas de réalité certaine.

À travers *Ce qui nous fait penser*, la conception de Changeux peut être définie comme un naturalisme réductionniste : proche de Damasio<sup>263</sup>, il élabore une théorie de l'identité entre l'esprit et le cerveau. Ce naturalisme est critiqué dès les années 70 à partir desquelles on privilégie plutôt un naturalisme non réductionniste tel que le fonctionnalisme (Fodor et Putnam), le monisme anomal (Davidson) et l'instrumentalisme (Dennett).

### **6.5.2. Les objections au déterminisme scientifique**

Le déterminisme, de Démocrite à Changeux, n'est pas remis en question dès lors que l'on interroge les sciences. Par contre, le débat entre les concepts de liberté et de déterminisme depuis l'Antiquité restent vifs et non résolus.

---

<sup>263</sup> A. Damasio, *Spinoza avait raison*. Ed. Odile Jacob Paris 2003.

Les physiciens, que sont Galilée, Newton, Laplace et Einstein ont montré que les lois physiques sont entièrement déterministes, prolongeant en quelque sorte le débat théologique médiéval sur l'omniscience de Dieu qui pouvait aussi remettre en cause la liberté humaine, notamment à travers la prédestination défendue par Jansénius. Les philosophes modernes, Spinoza et Leibniz ont repris cette problématique déterministe : chez Spinoza, le monde comme le comportement humain est strictement déterminé et il n'y a pas de place pour le libre arbitre. Dans la mesure où la connaissance de l'ensemble des lois dépasse l'entendement humain, la liberté est une illusion presque nécessaire. Spinoza est sans appel sur la question : « Il faut nécessairement accorder que ce décret de l'Esprit qu'on croit libre, ne se distingue pas de l'imagination (...).Ceux donc qui croient qu'ils parlent ou se taisent, ou font quoi que ce soit, par un libre décret de l'Esprit, le rêve les yeux ouverts <sup>264</sup>. »

L'approche de Kant, nous l'avons vue, est différente ; il aborde la problématique de la liberté dans la CRP au niveau du troisième conflit des Idées transcendentales. L'antinomie de la liberté est en fait celle de la causalité : « La causalité selon les lois de la nature n'est pas la seule dont puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est encore nécessaire d'admettre la causalité libre pour l'explication de ces phénomènes <sup>265</sup> ». Nous avons vu que cette antinomie conduit à une impasse sur l'hypothèse de la liberté, concept indécidable pour la raison pure théorique. C'est donc par la raison pratique que Kant postule le libre arbitre, puisque la recherche du Bien, qui est un fait de la conscience, n'est possible que si le libre arbitre est présupposé. La raison pratique n'a de sens que si la liberté est effective. Dès lors, le criticisme, constate à propos du libre arbitre une indécidabilité de la raison pure théorique mais son affirmation comme postulat de la raison pratique. Deux auteurs contemporains interrogent le déterminisme scientifique et en démontrent l'impossibilité. Il s'agit de Popper et de Bergson.

Dans *L'univers irrésolu*<sup>266</sup>, Popper réalise un plaidoyer pour l'indéterminisme et contre le déterminisme de Laplace. Il considère en effet que le déterminisme

---

<sup>264</sup> B. Spinoza, *Ethique*, Partie III, prop. 9, 1677.

<sup>265</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, p.348.

<sup>266</sup> K. Popper, *L'univers irrésolu, Plaidoyer pour l'indéterminisme*, Paris, Hermann, éditeurs des sciences et des arts, 1984.

scientifique est lié à la question de prédiction et qu'il doit être remis en cause par l'élaboration du paradigme contemporain de la complexité. Celui-ci suggère que comprendre la réalité par les phénomènes est une simplification abusive. C'est ce que les philosophes de l'événement cherchent à montrer (Whitehead, Heidegger, ...). La vie prise dans son ensemble c'est-à-dire en dehors des conditions déterminées dans un laboratoire rend impossible une vision déterministe.

Henri Bergson dans *Essai sur les données immédiates de la conscience*<sup>267</sup> critique de manière radicale le déterminisme. Pour lui, cette doctrine ne concerne que des réalités objectivées et spatialisées. Le rapport de causalité permet en effet la prévisibilité rejoignant ainsi les objections de Popper. Comme ce dernier, il considère que le vécu ne remplit absolument pas ces conditions puisqu'il est subjectif et n'est pas spatialisable.

En effet, se basant sur le déterminisme laplacien, Bergson décrit le temps comme la mise en forme d'un développement programmé, qu'il qualifie de concept faible de temps. Mais dans le monde subjectif, nous ne considérons comme nouveau que ce qui est imprévisible, d'où la notion d' « imprévisible essentiel ». Cette imprévisibilité est sous tendue par un principe vital de la matière vivante.

### 6.5.3. Concept de néguentropie

Le déterminisme revendiqué par Changeux dans la lignée de la philosophie spinoziste ramène à la célèbre citation de Laplace :

*Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur, et comme cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'Univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux*<sup>268</sup>.

Dans *L'homme neuronal*, Changeux tente d'expliquer les comportements humains exclusivement à partir de l'observation du cerveau ou du système nerveux central.

---

<sup>267</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, La Pléiade, Paris, PUF, 1959.

<sup>268</sup> P-S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Rééd. Bourgeois, 1986, p. 32-33.

L'espoir de cette science est de comprendre l'entièreté de la séquence conduisant des molécules aux symptômes et donc à la vie humaine dans sa globalité. Cette conception est simplificatrice, prenons un exemple : on sait que les neurones ne sont pas l'apanage du système nerveux central. Le cerveau entérique produit 95 % de la sérotonine, neurotransmetteur impliqué notamment dans la vie émotionnelle. Dès lors, on ne peut comprendre le fonctionnement cérébral sans celui de l'intestin. Par conséquent, le cerveau est en relation avec la digestion qui elle-même l'est avec la nourriture et donc avec l'environnement, la façon de se nourrir et finalement la culture. Ce type de raisonnement s'applique également à l'épigénétique que déploie Changeux pour comprendre l'influence des causes environnementales sur l'expression des gènes. Le monde dans sa globalité module le fonctionnement du patrimoine génétique.

Dès lors, réduire le fonctionnement des propriétés cérébrales et des concepts de l'esprit (tels que la liberté) à des explications simples telles que le fonctionnement des gènes et celui du cerveau montre les limites du déterminisme. Les propriétés des molécules sous tendant les symptômes résultent d'interactions dont les causes sont multiples et condamnées à une régression à l'infini. Un raisonnement par l'absurde consisterait également à considérer que ne pas pouvoir identifier de cause première revient à ne pas pouvoir expliquer les séquences devant nos yeux qui prennent des sens différents selon la pluralité des causes qui définissent une fonction.

La maîtrise des causes imaginées par Laplace, si elle est envisageable dans un monde physique où toute chose est égale par ailleurs, se révèle inopérante en ce qui concerne le comportement humain dans un milieu ouvert et en transformation permanente. Le paradigme mécanique à l'origine du déterminisme avec le développement de la physique et de la biologie contemporaine est remplacé par un paradigme de la complexité<sup>269</sup>. Ce dernier vise à considérer que les vivants sont des systèmes ouverts qui s'organisent à partir d'une complexité croissante et aléatoire, ce qui signifie qu'ils sont étrangers à tout déterminisme. Cette conception connue sous le nom de concept de négentropie a connu une variante dans le paradigme systémique de Von Bertalanoffi : le réel complexe est en interaction continue avec l'environnement formant un système d'éléments dont l'ensemble est plus que la somme de ses parties.

---

<sup>269</sup> A. Malaina, *Le paradigme de la complexité et la sociologie*, éd. L'Harmattan, Paris, 2012.

Ce concept a été créé en 1944 par Schrödinger dans *Qu'est-ce que la vie*<sup>270</sup>. Son but est d'expliquer comment les êtres vivants s'opposent à la désorganisation qui régit les systèmes physiques. Ce concept n'est pas en contradiction avec les travaux de Carnot puisque la néguentropie est limitée dans le temps et ne s'applique qu'à un système ouvert.

C'est dans ce concept anti-déterministe de néguentropie que Prigogine découvre les structures dissipatives de la matière et affirme que la matière est douée de spontanéité<sup>271</sup>. Contre le second principe d'entropie de Carnot, la matière est capable de possibilité d'actualisation par des fluctuations insignifiantes susceptibles d'envahir l'ensemble des systèmes conduisant, par un état provisoire de désordre, à un nouvel ordre de fonctionnement. Ces structures dissipatives sont à l'origine d'une imprévisibilité dans la nature. Dans *La nouvelle alliance*<sup>272</sup>, en collaboration avec Stengers, il renonce au déterminisme de Laplace, au profit d'une nature innovatrice. Bref, par le paradigme de la complexité de la pensée on peut suggérer que la compréhension déterministe des phénomènes est simplificatrice.

La physique quantique a également, à l'échelle de l'infiniment petit, mis en évidence que la matière n'obéit plus à la loi de la causalité. La matière est définie en termes de « champs » : pouvant à la fois être localisable et non localisable, elle rend compte du principe d'incertitude de Heisenberg c'est à dire l'impossibilité de connaître en même temps la place et la vitesse d'une particule. Cette science ne mesure que des probabilités et est le règne d'une indétermination.

Est-ce à dire que ces arguments anti-déterministes font place à la liberté ? La réponse est négative dans la mesure où elle n'apporte pas d'argument direct en faveur de la liberté mais par contre, démontre l'existence du hasard, de l'imprévisible ou encore de l'aléatoire dans le réel.

---

<sup>270</sup> E. Schrödinger, *Qu'est-ce que la vie*, Ed. Cambridge University Press, London, 1944.

<sup>271</sup> I. Prigogine, *La Fin des certitudes*, éd. Odile Jacob, 1996.

<sup>272</sup> I. Prigogine, I. Stengers, *La Nouvelle Alliance*. Ed. Gallimard, 1986.

*J'aimerais faire remarquer que l'indéterminisme d'un Dieu jouant au dès ou de lois probabilistes, ne parvient pas à faire une place à la liberté humaine. Car ce que nous cherchons à comprendre n'est pas uniquement comment nous pouvons agir d'une manière imprévisible et fortuite, mais comment nous pouvons agir délibérément et rationnellement. La fameuse constante probabiliste de tel événement dû au hasard, tel que le fait de poster une lettre sans adresse, peut-être une curiosité intéressante, mais cela n'a rien avoir avec le problème de la liberté...<sup>273</sup>*

#### **6.5.4. La plasticité neuronale**

Il est naturel pour qui pratique les neurosciences de chercher un lien entre plasticité neuronale et liberté, la plasticité pouvant évoquer à tort ou à raison l'idée que le développement cérébral pourrait être modifié indépendamment des processus génétiques qui le déterminent. Les mécanismes de base de la plasticité ont été étudiés à travers les processus mnésiques et d'apprentissage.

Kandel a obtenu le prix Nobel (en 2000) en étudiant l'aplysie, un mollusque aquatique. Il met en évidence deux phénomènes d'apprentissage : l'habituation et la sensibilisation<sup>274</sup>. Il distingue ainsi une mémoire à court terme d'une mémoire à long terme en fonction de la fréquence d'administration des stimulations. Cette mémoire repose sur des modifications fonctionnelles et anatomiques des synapses : on observe par exemple une augmentation de la libération de glutamate ainsi qu'une synthèse accrue de protéines permettant de nouvelles synapses. Ces processus d'apprentissage ont été retrouvés chez l'homme, où l'on découvre par exemple que la surface du cortex évolue avec l'utilisation des doigts. Elle est plus étendue dans la zone correspondante à l'utilisation des doigts chez un musicien par rapport à un non musicien.

*Par voie de conséquence, comme chaque être humain est élevé dans un environnement différent et connaît des expériences différentes, l'architecture du cerveau de chacun est unique. Même des jumeaux identiques possédant des gènes identiques ont des cerveaux différents en raison des expériences différentes qu'ils ont traversées au cours de leurs vies. C'est ainsi qu'un principe de biologie cellulaire dégagé de l'étude d'un simple mollusque s'est révélé contribuer profondément à notre connaissance du fondement biologique de l'individualité humaine<sup>275</sup>.*

---

<sup>273</sup> K. Popper, *L'univers irrésolu, Plaidoyer pour l'indéterminisme*, Paris, Hermann, éditeurs des sciences et des arts, 1984, p.103-104.

<sup>274</sup> E. Kandel, *A la recherche de la mémoire*, éd. Odile Jacob, 2007, p. 108-109.

<sup>275</sup> Ibidem, p. 263-264.

Edelman obtint le prix Nobel (en 1972) en proposant un mécanisme d'apprentissage par la théorie de la sélection des groupes neuronaux (TSGN), théorie que reprend Changeux dans ses modélisations cérébrales, sans pour autant en tirer toutes les conséquences sur le plan philosophique. L'apprentissage par instruction est inscrit dans le programme génétique dont le déroulement est parallèle à celui de la vie d'un individu. Dans l'apprentissage par sélection, la théorie prend comme point de départ un cerveau dont les connexions sont redondantes, autorisant de multiples comportements. Cette redondance est permise par le programme génétique. La stabilisation sélective consiste à stabiliser ou privilégier l'un de ses circuits en fonction de l'environnement socio-culturel, émotionnel, etc. Ainsi, par une stratégie d'essais et d'erreurs, des circuits sont renforcés tandis que d'autres dégènèrent. Cette plasticité neuronale conduit à une diversité irréductible des individus puisqu'elle dépend de leur histoire personnelle.

Edelman étend sa théorie à la conscience humaine dans laquelle il distingue une conscience primaire, celle des animaux qui organisent leurs comportements en fonction du moment présent : il parle d'un esclavage du présent. Le langage chez l'homme, selon lui, permet de se représenter une scène indépendamment de toute situation c'est à dire de distinguer la réalité de la fiction, de s'inscrire dans une temporalité et de devenir conscient de lui-même. On passe alors d'une conscience primaire à une conscience d'ordre supérieur.

*Un groupe de neurones ne peut contribuer directement à l'expérience consciente que s'il fait partie d'un regroupement fonctionnel étendu, lequel par le biais d'interactions rééentrantes dans le système thalamo-cortical, produit un haut niveau d'intégration en quelques millisecondes. Pour qu'il y ait expérience consciente, il est essentiel que ce regroupement fonctionnel soit très différencié, comme le montrent les valeurs élevées que prend sa complexité<sup>276</sup>.*

La localisation anatomique de ce noyau dynamique serait la boucle thalamo-corticale. C'est sur base de cette conscience et de cette inscription dans une longue temporalité qu'il postule la liberté.

---

<sup>276</sup> Parmi une abondante bibliographie, *The Remembered Present* (1989) constitue un des ouvrages majeurs où Edelman expose sa théorie avec le plus de rigueur. *Biologie de la conscience* (1992) et *Comment la matière devient conscience* (2000) constituent deux ouvrages de synthèse particulièrement intéressants.

*Si ce que j'ai dit 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 de contraintes internes et externes. Un tel point de vue n'exclut pas l'influence de la conscience 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 manière 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 grammaire<sup>277</sup>.*

Le projet d'Edelman s'inscrit dans le courant du naturalisme puisqu'il naturalise la conscience mais avec une spécificité anthropologique pensée en terme de liberté. Cette anthropologie unitaire n'est ni dualiste ni réductionniste.

### **6.5.5. Autocréation et émergentisme**

Whitehead ouvre le sujet sur la nature avec laquelle il le met en connexion. Il reproche à Descartes, Kant et Husserl une conception du sujet qui met en ordre les perceptions de façon abstraite. Ce sujet détaché de la nature utilise le pouvoir de la raison ou de l'entendement pour comprendre les données de l'expérience. Or, ce type d'expérience résiste à l'analyse. Celle-ci ne doit pas seulement inclure ce qui vient de la perception consciente mais également de tout ce qui l'entoure<sup>278</sup>. L'expérience de Kant est abstraite parce qu'elle est centrée sur un sujet, source de toute conscience et de toute certitude, l'objet de la connaissance est analysé par un sujet qui n'est plus en prise sur l'expérience : il est donc métaphysique ou transcendantal. Ce sujet transcendantal établit des conditions a priori ou des universaux à la base d'un jugement du sujet défini comme le « je pense ». Or, nous dit Whitehead : « ce que je veux dire, c'est que nous pouvons penser sur la nature sans penser sur la pensée <sup>279</sup> ». Pour le dire autrement, la métaphysique de la philosophie transcendantale ne conçoit l'expérience qu'à partir de conditions extérieures à la perception sensible ce qui, pour Whitehead, correspond à une expérience amoindrie. « La philosophie naturelle ne devrait jamais demander ce qui est dans l'esprit et ce qui est dans la nature. Le faire, c'est avouer qu'on a échoué à exprimer les relations entre les choses perceptivement connues, c'est-à-dire à exprimer les relations naturelles dont l'expression est la philosophie naturelle.<sup>280</sup> »

---

<sup>277</sup> G. Edelman, G Tononi, *Comment la matière devient conscience*, Ed. Odile Jacobs, 2000, p. 174.

<sup>278</sup> P. Devaux, *Le symbolisme, dans La fonction de la raison et autres essais* (FR) Payot, 1969, trad. franç. p. 159.

<sup>279</sup> A.N. Whitehead, *Le concept de la nature*, VRIN, 1998, p. 32.

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 54.

Là où l'idéalisme parle d'unité subjective, Whitehead parle quant à lui de « connexité ». Alors que le grand partage qui institue des limites, commence par poser une ligne de démarcation entre le corps et l'âme,

*Ni le corps, ni l'âme ne possèdent sur le plan de l'observation précise, la définition que nous leur attribuons d'emblée. Notre connaissance du corps donne à ce dernier la place d'une unité complexe d'épisodes survenant à l'intérieur du champ plus vaste de la nature. Mais la ligne de démarcation entre lui et le reste de la nature est imprécise à l'extrême. Il appartient à l'essence structurale du corps de pouvoir, d'un nombre infini de manières, perdre et gagner sans cesse des molécules* <sup>281</sup>.

Cette analyse topologique ou cosmologique de l'expérience se fait par extension (relation de chevauchement et de voisinage) / intention (procès, passage) et non par une analyse égologique. Elle ne limite pas la connaissance à la réflexion. Elle l'étend à tout ce que le sujet éprouve dans l'expérience du sentir sans omettre aucune expérience, qu'elle soit de nature intellectuelle, physique, religieuse ou autre<sup>282</sup>. L'univers manifeste ainsi une liberté, avec une créativité et une liberté infinie<sup>283</sup>.

Ce concept d'autocréation de Whitehead, repris par Deleuze<sup>284</sup>, fait directement place à une nature humaine échappant également au déterminisme strict, et réconciliée avec la nature dont l'idéalisme l'avait coupée.

Le hasard échappant au déterminisme mais source de progrès, d'autocréation de la philosophie de la nature chez Whitehead conduit à une réflexion sur les doctrines évolutionnistes. Au cours des deux derniers siècles, s'est développé le paradigme selon lequel les choses deviennent et se transforment en s'auto-organisant. Auparavant, la réalité était comprise à travers l'eidos ou d'après l'ousia. Darwin a conforté l'idée d'une transformation des espèces en pensant la sélection naturelle et la thèse du gradualisme. Pourtant, Whitehead l'ignore délibérément : « Aucune évolution n'est nécessaire, car un système de relations extérieures est aussi bon que n'importe quel autre. Il ne peut y avoir qu'un simple changement, sans but d'utilité et sans

---

<sup>281</sup> A.N. Whitehead, *Nature et vie*, p. 214. Un peu plus loin il ajoute : « Il y a donc unité du corps et du milieu aussi bien qu'unité de corps et d'âme en une seule personne. »

<sup>282</sup> Ibidem, p. 294.

<sup>283</sup> A.N. Whitehead, *Religion in the Making*, Macmillan, New York, 1926, p.107.

<sup>284</sup> G. Deleuze, *Logique du sens* (Paris : Minuit, 1969), p.108.

progrès<sup>285</sup>». Il considère Darwin comme ennuyeux parce qu'il ne s'est jamais demandé comment la vie matérielle pouvait produire un homme. L'évolution de l'histoire n'est pas sous un principe de rationalisation. Il n'y a aucune direction à privilégier qui nous conduirait vers un seul progrès possible. L'autocréation conçoit les transformations non pas en terme d'évolution déterminée mais plutôt en terme d'expérimentation à partir d'évènements divergeant, sans idéal de progrès, mais en augmentant l'autonomie, la liberté du sujet<sup>286</sup>. Il fait appel à la notion de synthèse ou concrescence des choses pour définir une création continue dans le monde qui n'est sous tendue par aucun processus déterminé. Cette hypothèse philosophique a été reprise dans les travaux de Sperry que nous avons évoqué à propos des propriétés émergentes de la conscience et qui permettent un effet causal direct sur les réseaux neuronaux.

*De toutes les questions que l'on peut se poser au sujet de l'expérience consciente, il n'en ait aucune qui soit plus profonde ou qui ait de plus grandes implications que la question de savoir si oui ou non la conscience a un pouvoir causal. Les différentes réponses conduisent à des systèmes différents en science, en philosophie et pour la culture en général<sup>287</sup>.*

#### **6.5.6. Libre arbitre et langage**

Pour Habermas, le déterminisme corporel ne constitue pas un obstacle à la liberté mais au contraire en est une condition de possibilité.

*Que nous ne puissions pas « contourner » le dualisme épistémique des perspectives de savoir, cela veut dire en premier lieu que les jeux de langage qui correspondent à chacune d'entre elles et les modèles explicatifs auxquels elles donnent lieu ne sont pas susceptibles d'être réduits l'un et l'autre. Les idées que nous pouvons exprimer dans un vocabulaire mentaliste ne peuvent pas être traduites sans reste sémantique en un vocabulaire empiriste, taillé sur mesure pour les choses et les évènements<sup>288</sup>.*

---

<sup>285</sup> Alfred N. Whitehead, *La Science et le monde moderne* [1925], trad. A. d'Ivéry et P. Hollard (Paris: Payot, 1930), 145-146.

<sup>286</sup> Whitehead, *Procès et réalité*, Paris, éd., Gallimard, 1995, p.522.

<sup>287</sup> R. Sperry, *Mind-Brain interaction: mentalism, yes; dualism, no*, *Neuroscience*, 5, 1980, pp. 195-206.

<sup>288</sup>J. Habermas, *Liberté et démocratie*, ID., *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*. éd., Gallimard, 2008, p. 83.

Dans son étude sur le langage dans la cognition, Habermas souligne que ce sont les interactions subjectives qui participent à la connaissance objective, d'où sa distinction entre un esprit subjectif individuel et un esprit objectif par la dimension collective :

*C'est parce qu'il est socialisé en relation avec un milieu culturel que le cerveau devient porteur de ces processus d'apprentissage accéléré et cumulatif qui se sont découplés du mécanisme génétique de l'évolution naturelle (...) L'esprit objectif est la dimension qui nous donne la mesure de la liberté et de l'action<sup>289</sup>.*

Habermas, dans la logique des processus de plasticité cérébrale, émet l'hypothèse que le langage structure le cerveau, favorise la socialisation de l'individu et donc ses comportements individuels : « C'est dans cet « espace des raisons » que se structurent le jugement et l'agir conscients, consécutifs de la liberté de conscience qui les accompagne performativement<sup>290</sup> ». Le libre arbitre résulte donc d'une distanciation que le langage permet par rapport aux événements ainsi qu'à son effet performatif.

La théorie d'Habermas sur la liberté de la conscience prend appui sur les mécanismes de plasticité neuronale mis à jour par Kandel et sur la théorie de la sélection des groupes neuronaux d'Edelman. L'activité cérébrale n'est donc pas uniquement déterminée, mais le produit de l'environnement, et sa structure dépend notamment du langage. Par le langage, on peut envisager de passer du paradigme de la causalité efficiente à celui d'une finalité intentionnelle.

Est-il dès lors possible de sauver le libre arbitre du déterminisme ? Le déterminisme intégral tel que prôné par Changeux n'est plus défendable devant les avancées sur la plasticité neuronale et sur les recherches d'Edelman qu'il cite pourtant dans ses travaux. Les travaux d'Habermas sur le langage, en relation avec l'imprévisible essentiel de Bergson, ouvrent à la créativité dans tous les domaines, dont celui des arts. Le neuropsychologue américain Sperry a obtenu le prix Nobel en 1981 par ses travaux, proposant une vision émergentiste du fonctionnement du cerveau, s'opposant ainsi à l'idée selon laquelle le système nerveux central, comme n'importe quel autre système,

---

<sup>289</sup> J. Habermas, *Liberté et démocratie*, ID., *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*. Ed., Gallimard, 2008, p. 90-91.

<sup>290</sup> Ibidem p. 96.

est soumis à des entrées du monde extérieur conduisant à des sorties selon un mode de transformation strictement automatique et déterminé.

« Dans une décision d’agir, ces phénomènes mentaux conscients prennent le contrôle et supplantent les évènements physiologiques et biophysiques impliqués dans la progression causale de l’activité du cerveau<sup>291</sup> ». Il n’est dès lors pas nécessaire de recourir à un dualisme des substances pour trouver des arguments contemporains à l’intuition d’Épicure et au postulat de Kant.

## 6.6. Les trois philosophes et la science

La question de départ est celle de comprendre comment la science, à différentes époques, a pu influencer la notion de liberté. L’esprit de l’homme est-il libre ou non et si oui, à quelles conditions ? Comment la science s’est-elle positionnée face à cette question centrale de la philosophie ?

Démocrite a imposé l’atomisme à une époque préoccupée essentiellement par les causes matérielles et efficientes. Sa physique est un nécessitarisme qui introduit en philosophie le hasard et la nécessité.

Entre Démocrite et Épicure, Platon développe une philosophie de la liberté qui rejette la science comme explicative de celle-ci. La liberté est en lien avec la notion d’âme pour laquelle il estime qu’aucune définition précise ne peut être donnée. Il marque une séparation essentielle entre ce qui relève du domaine des sciences et ce qui relève de la métaphysique.

Épicure, qui ne s’exprime pas sur Platon, cherche à faire une place à la liberté dont il affirme l’existence sur base d’observation des phénomènes de la nature et de justifications éthiques ; et secondairement, il cherche à adapter l’atomisme abdéritain. Parce que chez les grecs « la nature humaine est coordonnée à la nature, l’une et l’autre placées sous le signe de l’inclination à l’existence parfaite <sup>292</sup>». Si le hasard devient

---

<sup>291</sup> R. Sperry, *Changing concepts of consciousness and free will*, *Perspect, Biol. Med*, 20 :9-19. 1976.

<sup>292</sup> P. Ricoeur, *Nature et liberté*, dans F. Alquié, éd. *Existence et nature*, Paris, PUF, 1962, p. 125.

universel et au principe des choses, et s'il met un terme à la nécessité contraignante de Démocrite pour faire place au mouvement et au libre arbitre, comment expliquer que l'ordre puisse naître du désordre ? Aristote va lui en faire le reproche.

Comme Platon, Épicure fait une place à la notion de liberté mais contre lui, sans lien avec une théogonie.

Avec Kant survient la subjectivité et une séparation définitive entre deux mondes : celui de la causalité naturelle et celui de la causalité intelligible. La nature et la liberté sont scindées, et la troisième antinomie nous apprend que l'objectivité est soumise aux règles de l'expérience et est l'objet de la connaissance, tandis que la subjectivité, déterminée par la liberté, se soumet aux lois qu'elle se donne à elle-même. Malgré l'évidence de la nature différente des causalités, la même méthode issue des sciences est appliquée, dans les deux cas à cause des succès de la méthode expérimentale. Il isole le sujet de la nature par l'idéalisme subjectif pour mieux légitimer son caractère *a priori*, et il garde le déterminisme épicurien tout en remplaçant le hasard par Dieu. Faut-il y voir les apories auxquelles ont conduit cette méthode ?

Ricœur approche la notion de liberté dans l'action afin d'en dégager ses différents sens et la naturalise tout autant qu'il intériorise la nature dans le sujet. Il préfère parler de ce qu'elle permet de réaliser, dans les domaines politiques, moral et scientifique, plutôt que de ce qu'elle est. Partant d'une réflexion ontologique sur la liberté et l'être, il remet en question le référent du discours scientifique ouvrant sur la perspective d'un pluralisme des réalités, ce que conteste Changeux. A travers la marche triomphale des sciences on peut se demander si l'attitude de ce dernier ne vise pas tout autant à découvrir les lois de la nature qu'à désenchanter le monde, comme si l'enchantement était une insulte à la science.

*On peut rappeler dès l'abord la singulière prédilection de la pensée scientifique pour ces explications mécaniques, statistiques et matérielles auxquelles on dirait qu'on a enlevé le cœur. Ne voir dans la bonté qu'une forme particulière de l'égoïsme (...) ; expliquer la fameuse liberté morale du caractère comme un appendice automatique du libre-échange (...)<sup>293</sup>.*

---

<sup>293</sup> R. Musil, *L'homme sans qualités*, tome I, trad. Ph. Jaccottet, Seuil, 1957, pp. 472-474.

Avec le naturalisme réductionniste, Changeux prône une identité entre l'esprit et le cerveau : le cerveau pense. Si les faiblesses des références philosophiques ont été soulignées par Ricœur, elles servent le projet ontologique de naturaliser le psychisme. Le problème philosophique de la liberté ne se pose plus puisque le fonctionnement des neurones rend compte des comportements humains dont la liberté a été exclue par le déterminisme spinoziste, laïque et sans finalité. Les notions d'épigenèse et de sélection de groupes neuronaux ne débouchent pas sur une approche originale de la notion de liberté. L'épigenèse ne constitue qu'une interface entre les sciences de l'homme et la société. Ricœur doute que l'épigenèse fasse progresser la compréhension du rapport entre l'activité neuronale et l'expérience humaine considérée comme le rapport à soi et au monde<sup>294</sup>. Elles ne font que de préciser les contours d'un déterminisme neurobiologique. Les conséquences morales de cette science sont de servir une morale universelle dont personne ne pourrait contester la validité.

La réflexion sur le concept de liberté depuis l'Antiquité jusqu'à ce jour nous évoque les réflexions suivantes :

1. Il n'est pas certain que poser la question de la liberté en termes de déterminisme ou d'indéterminisme soit approprié. Le hasard et la nécessité concernent le monde physique. Platon estimait qu'il devait être distingué du monde intelligible ou de l'âme, ce que le déterminisme des neurosciences refuse d'envisager.
2. Les discussions contemporaines entre Changeux et Ricœur sur le réel abordent à notre avis de manière insuffisante les données de la physique quantique et des systèmes instables qui mettent un terme au déterminisme strict de la nature qu'il provienne de Démocrite ou de Laplace. Si la science a semblé progresser en démontrant que tout ce qui ne pouvait être attribué à une cause relevait de l'asile de l'ignorance, si la philosophie positiviste d'A Comte a voulu démontrer une progression de l'évolution de l'humanité toute entière en passant par trois états théoriques successifs, théologique, métaphysique et positif, force est de constater que le XXème siècle est celui de la réconciliation de la science moderne et de

---

<sup>294</sup> J-P. Changeux, P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Ed. Odile Jacob, Paris 1998, p.84-85.

l'Antiquité sur la notion de hasard. Mais le hasard et la liberté sont aussi éloignés que peuvent l'être la physique de la métaphysique.

3. La liberté reste profondément métaphysique et elle nous semble être actuellement mieux abordée par des approches comme celles de Whitehead et Bergson. Dans ces conceptions, la liberté individuelle est une ouverture sur l'humanité, ce qu'avait particulièrement bien compris Platon dont l'objectif de la liberté pour tout homme rationnel est de faire glisser le sens du référent du citoyen libre vers l'homme en tant que représentant de l'humanité.

### **6.6.1. Les hasards de l'existence**

Lorsque Démocrite fait appel au hasard, celui-ci n'est pas, comme pour Spinoza, un asile de l'ignorance. Il considère que ce résidu d'indétermination permet ontologiquement l'initiative humaine. Il le confirme dans le fragment 293 où il affirme que tout le monde est exposé à la fortune (*tuchè*) ou encore, dans le fragment 275 évoquant l'incertitude de l'éducation. L'intérêt de Démocrite pour l'éducation est souligné dans le fragment 33 : « La nature et l'éducation sont à peu près semblables. En effet, l'éducation transforme l'homme et, en transformant produit une nature ».

Se référant à la théorie, cela signifie que l'éducation peut modifier l'arrangement des atomes de l'âme. L'éthique n'est donc nullement incompatible avec la physique. Elle y puise ses principes et sa justification théorique si bien que, si l'on veut établir un parallèle avec la modernité, ce n'est pas vers Kant mais vers Spinoza qu'il faut se tourner. En effet, il n'y a pas de lien possible entre le respect de soi chez Démocrite et le sentiment kantien du devoir car la liberté qui fonde le respect chez Démocrite ne se situe pas en dehors de la nature physique.

Démocrite est plus proche de Spinoza lorsque ce dernier affirme que « Nous sommes une partie de la Nature entière dont nous suivons l'ordre <sup>295</sup> ». Pour nos deux philosophes, la liberté ne s'acquiert que dans le cadre des lois de la nature même si pour l'Abdéritain, il y a deux différences avec Spinoza :

La première est qu'il n'est pas question de faire coïncider la nécessité avec une nature divine. Pour la seconde, Démocrite admet une contingence objective et des variations

---

<sup>295</sup> Spinoza, *Éthique*, IV, app. 32.

régionales dans l'exercice de la nécessité : le déterminisme n'est pas strict, ce qui laisse la possibilité d'une intervention humaine et donc d'une certaine liberté. Le hasard abderitain entrouvre la porte sur une liberté, porte qu'Épicure franchira ; il est intéressant de le mettre en relation avec la découverte des structures dissipatives de Prigogine à l'origine de la possibilité d'actualisation de la matière. Dans les deux cas, le hasard n'est pas considéré comme un état chaotique, mais il contribue à la complexité du vivant. Peut-être même les états de désordre sont-ils nécessaires pour la stabilisation d'un nouvel ordre, parallèlement à la complexité des structures par l'évolution progressive ou sélective.

### **6.6.2. Ontologie de la liberté**

Le XXème siècle a ouvert la voie à une complexité nouvelle de la réalité à travers un possible dialogue entre la physique quantique, le réel complexe en interaction continue avec l'environnement, les théories du passage de l'auto-organisation vers l'autocréation de Whitehead, l'imprévisible essentiel.

Réfléchissant sur la postulation ontologique du langage, Ricoeur s'interroge sur l'être qui précède le langage et rend possible la référence du discours. L'ontologie de la liberté, ainsi comprise, s'épuise-t-elle dans les tentatives de compréhension de l'être ?

*Le retour aux présocratiques et à leur ontologie antérieure à la métaphysique, l'écoute des poètes - de ceux principalement qui poétisent sur la poésie -, la méditation sur la vie simple et son émerveillement quotidien offrent les voies diverses et convergentes d'une ontologie directe, qui atteste que l'homme, la conscience, la liberté sont requis par l'être même, avant toute prétention de leur part à régner et à constituer le sens<sup>296</sup>.*

Le concept de liberté semble échapper à la réalité physique de la science ainsi qu'à la définition linguistique opérée par la conscience.

Platon avait initié cette réflexion, lui qui avait critiqué le premier l'ontologie distributive des Idées dans le Parménide, pour proposer une ontologie dialectique,

---

<sup>296</sup> P. Ricoeur, *Ontologie*, dans *Encyclopædia Universalis XII*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1972.

*Non seulement l'ontologie se dialectise, mais elle se problématise ; l'énigme de l'erreur, c'est en effet que le discours, qui est toujours « discours de quelque chose », peut être discours de quelque chose qui n'est pas ; le non-être de l'erreur exige alors de poser l'« autre que l'être » avec autant de force que l'être (...). Ainsi Platon a-t-il pensé outre une ontologie dialectisée et problématisée une ontologie transcendée ; l'idée toute moderne d'un au-delà de l'ontologie (et pas seulement de la métaphysique) a son plus ancien garant chez Platon<sup>297</sup>.*

Ricœur convoque Platon pour comprendre un être de la liberté au-delà de l'ontologie. L'athénien ancre dans l'âme le concept de liberté philosophique, sans toutefois préciser si l'âme est ou non une force naturelle : « Elle ressemble à je ne sais quelle force naturelle... <sup>298</sup>». Cette liberté de l'intellect est nécessaire pour obtenir le savoir vrai et rien ne peut chercher à le soumettre, pas même les lois<sup>299</sup>. Le savoir véritable conditionné à la liberté de l'intellect, n'est pas du domaine sensible qui ressort des causes secondes, et, à ce titre, ignore la connaissance des essences. C'est ainsi qu'il répond à Cébès à propos de l'examen des causes dans le domaine du sensible que :

*(...) donner à de pareilles choses le nom de causes est vraiment trop absurde. (...) Mais prétendre que c'est à cause de cela que je fais ce que je fais, que je l'accomplis certes avec intelligence, mais non pas parce que je choisis le meilleur, ce serait faire preuve d'une désinvolture sans limite à l'égard du langage. Ce serait se révéler incapable de voir qu'il y a là deux choses bien distinctes : ce qui, réellement, est cause ; et ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être cause. Or il m'apparaît que c'est cette seconde espèce que la plupart d'entre eux, tâtonnant dans le noir et donnant un nom qui tombe complètement à côté, appellent du nom de cause<sup>300</sup>.*

Ces deux causalités clairement distinguées ont été revisitées par nos trois philosophes. Les causes attribuées aux propriétés du cerveau (de nature essentiellement sensorielle) sont secondes, parce qu'elles ne rendent pas compte de la cause réelle ; elles sont de l'ordre de la nécessité. A la place des « sciences de la nature » il propose « de se réfugier du côté des raisonnements, et, à l'intérieur de ces raisonnements, examiner la vérité des êtres<sup>301</sup> ». Ce savoir vient de la pensée définie comme :

---

<sup>297</sup> P. Ricœur, *Ontologie*, dans *Encyclopædia Universalis XII*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1972.

<sup>298</sup> Platon, *Phèdre*, 246 a

<sup>299</sup> Platon, *Lois IX*, 875 c et d.

<sup>300</sup> Platon, *Phédon*, 99 a et b.

<sup>301</sup> *Ibidem* ; 99 e.

*Une discussion que l'âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même à propos des choses qu'il lui arrive d'examiner (...) Car voici ce que me semble faire l'âme quand elle pense : rien d'autre que de dialoguer, s'interrogeant elle-même et répondant, affirmant et niant*<sup>302</sup>.

Les sensations ne peuvent accéder à ce qui est, car la connaissance vraie implique de connaître les essences qui ne sont accessibles qu'à l'intellect libre du sujet. Si le monde est fondé sur l'ordre de l'intelligence et de la nécessité, c'est bien la causalité intelligible qui est première. Platon exclut que ce domaine soit celui des sciences de la nature, tout en reconnaissant qu'il est bien difficile de caractériser la nature du domaine qui relève de l'âme.

La liberté chez Platon est inconditionnelle, chez Épicure également, le premier l'exclut du domaine des sciences de la nature au bénéfice de la causalité intelligible première, alors qu'Épicure cherche à la justifier par la physique. Le clinamen est originel comme l'est le mouvement des atomes ; cette immanence fonde la liberté résistant à la nécessité externe et à la nécessité interne de l'esprit passif. La liberté est inconditionnée et met la nécessité au service de la nature.

Kant produit deux clivages problématiques. Le premier est celui de l'homme et de la nature à travers l'idéalisme. Le second est celui des domaines sensibles et intelligibles pour faire de la liberté une idée transcendante, non accessible à la connaissance, et conditionnée à la morale. Le gouffre entre les deux critiques résulte de l'incompatibilité ontologique de ces deux clivages, et de l'application d'une même méthode expérimentale (par mimétisme épistémologique) à deux domaines distincts. La conséquence est que si la critique vise à fonder une doctrine de la liberté, elle aboutit à en démontrer son caractère conditionné : la liberté est la condition de possibilité de la loi morale ; la liberté transcendante est exigée par la loi morale. Être libre c'est découvrir en soi cette loi, sans la créer soi-même, autorisant d'agir par devoir. La liberté exige-t-elle de ressentir le respect de la loi morale ?

La phénoménologie constitue une nouvelle approche de l'ontologie en décrivant l'expérience dans son intégralité. Ricœur y voit deux grandes étapes : celle initiée par

---

<sup>302</sup> Platon, *Théétète*, 189e et 190a.

Husserl et qui relève d'une philosophie idéaliste de la conscience. La seconde étape heideggerienne renonce à la centralité de la conscience, au profit de l'étant dont la question est d'être ouvert sur la question de l'être. Et pourtant, souligne Ricœur

*Cette sorte d'exténuation de l'ontologie - pour ne pas dire de mort - chez ceux-là mêmes qui ont le plus fait pour la restaurer par-delà la fin de la métaphysique est sans doute le paradoxe le plus puissant du retour à l'ontologie (...). Dans sa dernière philosophie, Heidegger renonce à cette référence à l'étant humain et cherche à dire les affleurements de l'être qui ne passent pas par la référence à l'être que nous sommes<sup>303</sup>.*

Cet au-delà de l'ontologie est aussi la fin de la réflexion heideggerienne. La phénoménologie échoue dans la quête ontologique, et Heidegger, à la fin de sa vie retourne vers une ontologie antérieure à la métaphysique. Ricœur fait ce constat qui inclut l'ontologie de la liberté qu'il pense, comme Kant dans une visée essentiellement éthique et morale. Le principal apport de Ricœur est de naturaliser la liberté : « la réalisation de la liberté consiste en double mouvement : de naturalisation de la liberté et d'intériorisation de la nature<sup>304</sup> ». On retrouve l'idée maîtresse qu'avait avancé Whitehead dont nous avons discuté précédemment.

Enfin la science, si elle apporte des réponses de plus en plus précises dans le domaine de la causalité nécessaire, reste peu explicative des réalités concernant le domaine de l'esprit et de la conscience, celui de l'âme platonicienne.

### **6.6.3. Le rasoir d'Occam : une science sans ou pour l'homme ?**

Le principe du rasoir d'Occam est un principe qui vise à éliminer les hypothèses improbables d'un phénomène, à préférer les plus simples. Appliqué à la science, il peut conduire à un réductionnisme dont l'inconvénient majeur est qu'il ne rend pas nécessairement compte de la complexité de la nature. En effet, son but est de réduire le domaine de la connaissance à un niveau supposé plus fondamental. Ce faisant, la science élimine un certain nombre d'hypothèses pour privilégier celle qu'elle considère à un moment déterminé et toute chose étant égale par ailleurs, comme étant la plus simple. Simplicité signifiant en la matière, proche ou plus proche de la vérité.

---

<sup>303</sup>P. Ricœur, *Ontologie*, dans *Encyclopædia Universalis XII*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1972, p. 94-102.

<sup>304</sup> P. Ricœur, *Liberté* dans *Anthropologie philosophique. Écrit et conférence 3*, textes rassemblés établis, annotés et présentés par J. Michel et J. Porée, éd. Seuil, Paris, 2013, p.103.

La liberté à l'inverse donne au sujet la possibilité d'examiner un grand nombre d'hypothèses sans nécessairement chercher à en privilégier l'une ou l'autre, le but n'étant pas la recherche d'une idée simple mais la compréhension du problème posé. Rien, dans le domaine de la science ou de la philosophie ne prouve que la compréhension d'un problème repose sur sa simplification. Simplifier et éliminer les hypothèses conduit à éliminer des sources de sens puisque chaque hypothèse en est porteuse ; le réductionnisme réduit les sens potentiels pour n'en privilégier qu'un.

Nous allons développer l'idée que le réductionnisme appliqué en sciences et en philosophie appauvrit l'abord d'un problème et réduit la liberté du sujet. Platon avait déjà mis en garde contre l'argument visant à privilégier la brièveté d'un raisonnement parce qu'il nuit à la qualité de la dialectique<sup>305</sup> autant qu'à l'inventivité de l'auditeur<sup>306</sup>. Il nous semble opportun d'illustrer notre propos par quelques exemples.

- Les présocratiques avaient cherché, à identifier la diversité de la nature à un principe commun ;
- Prenant ses distances par rapport au réductionnisme abdéritain, Épicure a introduit les *foedera naturae* et les combinaisons atomiques, esquisse d'un émergentisme ;
- Newton établit la méthode expérimentale qui sera celle des sciences naturelles ; mais si Kant s'en inspire directement, c'est pour mieux sauver la liberté et la métaphysique. La raison pratique cherche ainsi à éviter le déterminisme dans le domaine suprasensible ;
- Ricœur critique le naturalisme réducteur de Changeux estimant que la théorie de l'identité cerveau-esprit ne permet pas de rendre compte de la complexité des phénomènes mentaux ;
- Ainsi en est-il probablement de la réduction de toutes les réalités à la seule réalité physique dans la science moderne ou encore de la limitation causale dans l'enchaînement des événements à un déterminisme strict, sans place pour la contingence, alors que le principe d'incertitude d'Heisenberg démontre l'indéterminisme dans la physique quantique et que le concept anti-déterministe de néguentropie à travers les structures dissipatives de la matière affirme que la matière est douée de spontanéité<sup>307</sup>.

---

<sup>305</sup> Platon, *Politique*, 286c.

<sup>306</sup> Ibidem, 287 a-b.

<sup>307</sup> I. Prigogine, *La Fin des certitudes*, éd. Odile Jacob, 1996.

Le naturalisme soutient que rien n'existe en dehors de la nature et que seules les sciences de la nature donnent accès à une connaissance vraie. Ce lien entre ontologie et épistémologie est contestable puisqu'il accorde aux sciences de la nature le monopole de la connaissance, ce qui est en contradiction avec la distinction entre causalité intelligible et sensible, causes premières et secondes. Il n'est pas nécessaire de sortir du cadre ontologique de la nature pour ouvrir le sujet à d'autres référents que ceux ou celui des sciences de la nature. Nous l'avons vu dans la philosophie de la nature de Whitehead et celle de Ricoeur.

#### **6.6.4. Liberté : entre pluralité de sens et de réalités**

Dire je t'aime avec trois mots ou le dire en dix pages, revient peut-être sur un plan logique à dire la même chose, mais, dans les deux cas, le message contient à n'en pas douter des éléments qui donneront au message une complexité, une profondeur, bref un sens probablement différent. La complexité fait partie des sens de la vie et elle croît probablement au cours de l'évolution, qu'elle interroge les comportements ou la pensée. Rien ne permet à ce jour de penser qu'elle ne puisse être résumée qu'en terme d'analyse ontologique des étants, ou n'être comprise que par la conscience du sujet. Rien ne permet d'affirmer qu'elle ne résulte que d'une causalité strictement déterminée par des lois de la nature. Quelle place tient le non être, l'auto création subjective, la connexité de l'homme avec la nature, l'ontologie de l'inconscient, la contingence dans la nature ? Autant de domaines où Platon, Épicure, Whitehead ont dégagé des chemins vers la liberté.

La société évolue-t-elle vers plus de liberté ? Le progrès technique libère-t-il ou aliène-t-il le sujet ? Ce n'est évidemment pas un thème qui peut être abordé explicitement dans ce travail mais une courte réflexion s'impose au vu de la trajectoire de nos trois philosophes. Chacun dans son contexte historique et culturel a recherché le sens du terme liberté notamment à travers ce que la science pouvait lui apporter. Une constatation s'impose : la quête de sens est inhérente à celle de la liberté, la privation de liberté est une vie sans sens.

Dans le passage du Moyen-Âge vers la Modernité, il y a une littérisation de l'intelligence. Foucault dans *L'histoire de la philosophie à l'âge classique* emprunte la thèse de l'effondrement du sens à la fin du Moyen-Âge à un historien : Emile Mâle

dans son article *L'art religieux de la fin du Moyen-Âge en France*<sup>308</sup>. A partir du 15<sup>ème</sup> siècle dit Foucault, on ne peut plus faire dialoguer les textes et les images, ce qui rend impossible l'investissement de sens alors que chaque œuvre d'art médiéval était une incarnation de textes rendus visibles pour l'enseignement.

Sur le plan théologique, Luther introduit la doctrine de la prédestination, forme de déterminisme spirituel, privant le croyant de la liberté de gagner son salut, le conduisant à renoncer à ses propres mérites pour s'en remettre exclusivement à la grâce divine.

Le déterminisme introduit une causalité nécessaire entre des événements qui entretiennent entre eux une relation factuelle et non de sens. Le matérialisme sous toutes ses formes considère que tout phénomène résulte d'interactions matérielles et que la relation du sujet au monde est basée sur la matérialité et non sur le sens. Quelle que soit la diversité de ces applications, le matérialisme comporte un élément réducteur quant aux objets, aux entités et aux processus du monde. la théorie du nudge en constitue un exemple récent. Nommée également paternalisme libéral, elle est issue des milieux politiques et économiques dans les pratiques de design industriel. Elle repose sur des techniques visant à influencer la décision des individus de manière plus efficace que l'instruction, dans le choix de leurs décisions<sup>309</sup>. Ces techniques utilisées dans l'ultralibéralisme empêchent les processus d'individuation du sujet qui sacrifie sa liberté en se soumettant à ce que Deleuze appelle un fond non individué<sup>310</sup>, sorte de doxa de la pensée collective revendiquant le monopole d'une pensée légitime<sup>311</sup>. Comme Whitehead, Deleuze est d'avis que la singularité est à produire à travers un processus d'individuation qui n'est pas dominé par le principe d'une auto-organisation évolutive et progressive, par un idéal de transformation graduelle et de linéarité unique

---

<sup>308</sup> E. Mâle : article : *L'art religieux de la fin du Moyen-Âge en France* publié dans L. Hourticq, *Journal des savants*, 1910, pp. 252-260.

<sup>309</sup> Elle a été mise en lumière, en 2008, par Richard Thaler et Cass Sunstein dans leur livre *Nudge : Améliorer les décisions concernant la santé, la richesse et le bonheur*. Concept des sciences du comportement, de la théorie politique et d'économie issu des pratiques de design industriel qui fait valoir que des suggestions indirectes peuvent, sans forcer, influencer les motivations et **inciter** à la prise de décision des groupes et des individus, de manière au moins aussi efficace que l'instruction directe, la législation ou l'exécution. De telles suggestions se trouvent dans les pratiques courantes de marketing visant à influencer un comportement d'achat jusqu'à mener à l'acte d'achat (susciter, suggérer, proposer, imposer).

<sup>310</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris : Minuit, 1969, 108.

<sup>311</sup> P. Bourdieu, *Sur l'État : Cours au Collège de France* (1989-1992), Éditions du Seuil, Paris, 2012.

et sérielle. L'individuation est plutôt produite par des forces chaotiques qui traversent les organismes sans jamais les laisser indemnes. C'est ainsi que Deleuze remet en question le primat de l'organisation des organes. Le développement du matérialisme sous toutes ses formes, qu'elle soit philosophique, politique ou économique, caractérise les sociétés occidentales. Elle est associée à des mécanismes de pensée simple, réducteurs conduisant le sujet à être sécurisé, dans la mesure où la simplicité du raisonnement l'éloigne de toute remise en question laquelle est source d'anxiété. La remise en question repose sur l'usage de la liberté alors que le sentiment de sécurité, sur son abandon.

Jusqu'à la physique quantique, la science a largement contribué à cet aspect réducteur de la réalité. L'enjeu actuel est le suivant : le sujet veut-il devenir un homme libre, responsable, vivant en symbiose avec une nature gorgée d'une diversité de sens et inquiet dans un monde réenchanté, ou veut-il demeurer *l'Homme sans qualité* de Musil, irresponsable, influencé par la doxa mais sécurisé dans un monde sans illusion? Il est temps de laisser pousser la barbe d'Occam.

## 7. Bibliographie

### 7.1. Œuvres d'Épicure

Épicure, cité par Porphyre, *Lettre à Marcella*, 31.

Épicure, *De la nature*, 34, 31 Arrighetti (*Epicuro, Opere*, 1973).

Épicure, J. Salem, D. Huisman, M. Conche, O. Hamelin, *Lettres*, éd. Nathan, 2009.

Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, traduction, présentation, dossier de textes par P.-M. Morel, Paris, GF-Flammarion, 2011.

### 7.2. Œuvres de Kant

E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Flammarion, 2000.

E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Flammarion, 2003.

E. Kant, *Critique de la raison pure*, Flammarion, 2006, A et B

E. Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu*, Paris, Flammarion, 1994

E. Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Flammarion, 1994.

E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, 1994.

E. Kant, *Prolégomènes*, Vrin, 2000.

E. Kant, *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, Vrin, 2002.

### 7.3. Œuvres de Ricœur

P. Ricœur : *une anthropologie philosophique. Dire l'être-à-dire : l'intrépidité ontologique de Paul Ricœur*. Le Portique, Revue de philosophie et de sciences humaines.

P. Ricœur, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, 1966 ; *Le Conflit des interprétations*, 1969.

P. Ricoeur, *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. Denis Savage (transl.). New Haven, Connecticut: Yale University Press. p. 32. ISBN 978-8-12083305-0.

P. Ricœur, *La métaphore vive*, 1975, *Temps et Récit*, 1983-1985.

P. Ricœur, *Liberté dans Anthropologie philosophique. Écrit et conférence 3*, textes rassemblés établis, annotés et présentés par J. Michel et J. Porée, éd. Seuil, Paris, 2013.

P. Ricœur, *Nature et liberté*, dans *Existence et nature*, éd. F. Alquié, Paris, PUF, 1962.

P. Ricœur, *Ontologie*, dans *Encyclopædia Universalis XII*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1972.

P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* Paris, Le Seuil, 1990.

J-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacobs, 1995.

#### 7.4. Autres œuvres

- A. Damasio, *Spinoza avait raison*, Paris, Odile Jacob, 2003
- A. Étienne et D. O'Meara, *La Philosophie épicurienne sur pierre, Les fragments de Diogène d'Énoanda*, éditions universitaires de Fribourg, 1996,
- A. Malaina, *Le paradigme de la complexité et la sociologie*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- A. N. Whitehead, *La Science et le monde moderne* [1925], trad. A. d'Ivéry et P. Hollard, Payot, Paris, 1930.
- A. Tête, *Le Mind-body problem. Petite chronique d'une incarnation*, in *Entre le corps et l'esprit*, B. Feltz et D. Lambert éd. Liège, P. Mardaga, 1994, J.F.Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1994.
- A.A. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris : Hachette, 1861 ; Œuvres complètes, t. III, Paris, Vrin, 1982.
- A.A. Long & D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge university Press, 1987. – *Les philosophes hellénistiques*, 3 vol., tr. J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF, 2001.
- A.N. Whitehead, *Le concept de la nature*, Vrin, 1998.
- A.N. Whitehead, *Nature and life*, Cambridge University Press, 2012.
- A.N. Whitehead, *Procès et réalité*, Paris, Gallimard, 1995.
- A.N. Whitehead, *Religion in the Making*, New York, Macmillan, 1926.
- Aétius, *Opinions des philosophes*, trad. G. Lachenaud, Les Belles Lettres, 1993.
- Aristote, *De la Génération et de la corruption*, Livre I, Les belles Lettres, 2005.
- Aristote, *Génération des animaux*, Livre V, Les belles Lettres, 2013.
- Aristote, *Physique*, Livres II, III et V, Les belles Lettres, 1926.
- B. Spinoza, *L'Éthique*, texte et trad. fr. de C. Appunhn, Paris, Vrin, 1977.
- C.C.W. Taylor, *Les fragments atomistes. Leucippe et Démocrite*, University of Toronto Press, 2010.
- Cicéron, *De la nature des dieux*, Hachette, 2013.
- Cicéron, *Des fins... (De finibus)*, Hachette, 2012.
- Cicéron, *Du destin*, Rivage, 2013.
- D. Dennett, *Une théorie évolutionniste de la liberté*, tr. fr. Christian Cler, Paris, Odile Jacob, 2004.
- D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Introduction, traduction P. Folliot.
- Dante, *La divine comédie*, « L'enfer », Flammarion, 2010.
- Dehaene S., Sergent C., Changeux J.-P. (2003) *A neuronal network model linking subjective reports and objective physiological data during conscious perception*. Proc. Natl. Acad. Sci. USA, 100: 8520-8525.
- Denys d'Alexandrie chez Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*.
- Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, traduction sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, 1999.
- E. Kandel, *A la recherche de la mémoire*, Odile Jacob, 2007.

- E. Mâle : article : *L'art religieux de la fin du Moyen-Âge en France* publié dans L. Hourticq, *Journal des savants*, 1910.
- E. Schrödinger, *Qu'est-ce que la vie*, Ed. Cambridge University Press, London, 1944.
- F.-J. Gall, *Sur les fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties.*, Paris : Baillière.
- F. Capellères, *Kant philosophie newtonien*, Passages, 2004. ; A. Bachta, *L'espace et le temps chez Newton et Kant*, L'Harmattan, 2002.
- G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris, 1972.
- G. Canguilhem, *La Connaissance du vivant*, Paris, Vrin, 1965.
- G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, P.U.F., 2015.
- G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- G. Edelman, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 1992.
- G. Edelman, G Tononi, *Comment la matière devient conscience*, Odile Jacobs, 2000.
- G. Edelman, *Neural Darwinism*, New York, Basic Book, 1987.
- G. Krüger, *Critique et morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1961.
- G. Lanteri-Laura, *Histoire de la phrénologie*, PUF, 1970.
- H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, traduction française A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966; éd. poche, Paris, Gallimard, 1991, coll. "Folio", 1991. (Eichman in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, New York, The Viking Press, 1963).
- H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, La Pléiade, Paris, PUF, 1959.
- H. Bergson, *L'évolution créatrice*, 1907, P.U.F., 1998.
- H. Jonas, *Le phénomène de la vie*, Ed. De Boeck Supérieur, 2000.
- I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Londres, 1687, 2e éd. 1713, 3e éd. 1726.
- I. Prigogine, I. Stengers, *La Nouvelle Alliance*. Gallimard, 1986.
- I. Prigogine, *La Fin des certitudes*, Odile Jacob, 1996.
- I.B. Cohen, *The Newtonian Revolution*, Cambridge University Press, 1983.
- J-P Changeux, *L'homme neuronal*, Pluriel, 2012.
- J-P. Changeux (1972), *Le cerveau et l'évènement*. Communications 18, 37-47; J. Young (1973); Memory as a selective process. Austral. Acad. Of Sci. Report: symp. On Biol. Memory 25-45; G. Edelman (1978), *The mindful brain. Cortical organization and the group-selective theory of higher brain function*. Cambridge, Mass. : MIT Press
- J-P. Changeux, Kasai M., Huchet M., Meunier J.-C. (1970). *Extraction à partir du tissu électrique de gymnote d'une protéine présentant plusieurs propriétés caractéristiques du récepteur physiologique de l'acétylcholine*. C. R. Acad. Sci. 270D: 2864-2867
- J-P. Changeux, *Matière et pensée*, Odile Jacob, 1989.
- J-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacobs, 1995.
- J-P. Changeux, *Les sciences humaines en débat*, n° 109, 1994, Persée, p.51-53.
- J-P. Dumont et al., *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988.
- J-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943.

- J-P. Sartre, *Matérialisme et révolution*, dans *Situation III*, Paris, Gallimard, 1949, p.173.
- J. Babinski, *Contribution à l'étude des troubles mentaux dans l'hémiplégie cérébrale (anosognosie)*, *Rev. Neurol.*, 27, 1914, p. 845-847.
- J. De Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, éd., de Fallois, 2020.
- J. Eccles, *The physiology of synapses*. Berlin: Springer Verlag, 1964.
- J. Fodor, *The language of thought*, Hassocks: Harvester. 1975.
- J. Habermas, *Liberté et démocratie*, ID., *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Gallimard, 2008.
- J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Le Seuil, 1970.
- J. Salem, *Les atomismes de l'Antiquité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*. Flammarion, 2013.
- J. Vuillemin, *Dialectica*, Volume 35, Issue 1 June 1981.
- K. Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, éd. Ducro, 1970.
- K. Popper, *L'univers irrésolu, Plaidoyer pour l'indéterminisme*, Paris, Hermann, éditeurs des sciences et des arts, 1984.
- K. Popper, *Objective Knowledge*. OUP Oxford, 1972.
- Lucrèce, *De la nature. De rerum natura*, tr. José Kany-Turpin, Paris, GF Flammarion, 1998.
- M. Brazier, *La neurobiologie, du vitalisme au matérialisme*. La Recherche 83, 1977.
- M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*, Gallimard, 1982.
- M. Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1976.
- M. Piattelli-Palmarini, 1979 ; M. Bunge, 1980 ; S. Rose, 1980 ; J. Fodor, 1981.
- P-M. Morel, *Atome et Nécessité. Epicure, Démocrite, Lucrèce*, Paris, PUF, 1996.
- P-S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Rééd. Bourgeois, 1986.
- P. Bourdieu, *Sur l'État : Cours au Collège de France (1989-1992)*, Éditions du Seuil, Paris, 2012.
- P. Devaux, *Le symbolisme, dans La fonction de la raison et autres essais (FR)* Payot, 1969, trad. franç..
- P. et P. Churchland, *Matter and Consciousness*, MIT Press, 1988; *The Neuro Computational Perspective*, MIT Press, 1989; "Les neurosciences concernent-elles la philosophie ? », in *Philosophie de l'esprit et sciences du cerveau*, Paris, Vrin, 1991.
- P. Flourens, *Histoire de l'homme : cours d'histoire naturelle des corps organisés*, au Collège de France par Gustave Flourens, 1863-1864
- P. Neruda, *J'avoue que j'ai vécu*, Paris, Gallimard, 1975.
- P.M. Churchland, 1995, Churchland P.S., Sejnowski T. J., *The computational brain*, Ed., MIT Press Cambridge (Mass.)1992 et K.F Schaffner, *Discovery and explanation in biology and medicine*, Univ Chicago Press, Chicago.1993.
- Pierre Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, rééd. Bourgeois, 1986.
- Platon, *Lois*, Flammarion, 2006.
- Platon, *Phédon*, Flammarion, 1999.
- Platon, *Phèdre*, Le livre de Poche, 2007.

- Platon, *Politique*, Flammarion, 2011.
- Platon, *République*, Flammarion, 2016.
- Platon, *Théétète*, Flammarion, 2016.
- Platon, *Timée*, Flammarion, 2017.
- R. Descartes, *L'homme*, première édition française, Paris, Charles Angot, 1664.
- R. Descartes, *Méditations métaphysiques (2<sup>ème</sup> méditation)*, Paris, 1647.
- R. Eisler, *Kant-Lexikon*, Paris, Gallimard, 1994.
- R. Musil, *L'homme sans qualités*, tome I, trad. Ph. Jaccottet, Seuil, 1957.
- R. Sperry, *Changing concepts of consciousness and free will*, *Perspect, Biol. Med*, 20 :9-19. 1976.
- R. Sperry, *Mind-Brain interaction: mentalism, yes; dualism, no*, *Neuroscience*, 5, 1980.
- S-J. Gould, *L'éventail du vivant. Le mythe du progrès*. Paris, Seuil, 1997.
- S. Dehaene , M.Kerszberg, J-P. Changeux (1998). *A neuronal model of a global workspace in effortful cognitive tasks*. *Proc Natl Acad Sci USA* 95: 14529-14534
- S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* Paris, Gallimard,
- Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.
- Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, tr. P. Pellegrin et al., Paris, Seuil, 2002.
- Simplicius, *Commentaires sur la physique d'Aristote*, 1318. 33 (DK 68 A 58 = B 168).
- Spinoza, *Éthique*, Ellipse, 2015.
- Théophraste, *Métaphysiques*, tr.A. Laks et G. Most, Paris, Les Belles Lettres, 1993.