

Brian Monast

La thèse de l'identité, l'âme et la vie morale*

Congrès de l'Asplf
Québec, Août 1998

Mon but dans la présente communication est d'expliquer l'importance de la thèse de l'identité du corps et de l'esprit pour la philosophie morale. Par philosophie morale, j'entends une réflexion qui porte sur l'agent de l'action par opposition à une réflexion qui pourrait porter sur l'objet de l'action. Une telle philosophie se construit à partir de concepts tels que ceux de bonne et de mauvaise volonté ainsi que d'autres concepts tels que ceux de culpabilité, de pardon et d'amour. Par thèse de l'identité, j'entends la thèse de l'identité dite non matérialiste, énoncée par Raymond Ruyer dans *La conscience et le corps* (PUF, 1937) où, en disant « l'esprit est matière », on ne cherche pas à réduire le premier terme au second mais à assimiler celui-là, l'expérience consciente subjective, au **noumène** du phénomène

*

Le texte de cette communication a été publié dans les *Actes du XXVII^e congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française (A.S.P.L.F.)*. *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Luc Langlois/Jean-Marc Narbonne (édition), Paris/Québec, Vrin/Presses de l'Université Laval, 2000, p. 937-943.

corps.

Il me semble que cette thèse nous permet d'écarter une série de difficultés, habituellement jugées insurmontables, que le déterminisme semble introduire en philosophie morale. Il y a donc un *acte*, l'introduction de la thèse de l'identité, et un *théâtre* dans lequel cet acte ouvre la voie à de nouveaux développements : celui du débat qui oppose le déterminisme à diverses valeurs morales.

a) *Théâtre de l'acte*

On demande encore aujourd'hui, en pensant aux problèmes que pose le déterminisme, comment blâmer quelqu'un pour ce qu'il a fait si agir autrement qu'il ne l'a fait n'était pas pour lui une possibilité réelle. Ce problème et d'autres semblables n'ont pas encore été résolus et c'est pour cette raison que, *dans la mesure où on adhère à la thèse déterministe*, le concept d'agence s'en trouve à être dissolu, avec toutes les conséquences que cela peut avoir en morale, en politique et dans l'ensemble de la philosophie pratique. Or, comme les cœurs modernes, *dans leur fond*, se rallieront le plus souvent à la thèse déterministe, il pourrait être intéressant non pas de nier cette thèse mais de contester le présupposé implicite que partagent les parties adverses et qui, seul, donne un sens au débat : soit que, sans la liberté métaphysique, nos attitudes morales, malgré la valeur

instrumentale que leur concèdent volontiers les déterministes, n'auraient plus de sens en elles-mêmes.

Or, pour nier ce présumé rapport il nous faut démontrer la consistance de nos attitudes morales *tout en admettant* dès le départ l'hypothèse d'un déterminisme absolu, d'un déterminisme *métaphysique*. Un tel déterminisme, qui serait ce qu'on appelle communément une « idée régulatrice », consisterait à présupposer que, quelle que soit la nature d'un être relativement premier, l'évolution de cet être dépend entièrement de sa forme antécédente, *quelle que puisse être cette forme*. Pour soutenir un tel déterminisme, il suffit de distinguer les lois humainement connaissables de celles qui ne le sont pas car, comme il y a phénomène et noumène, il doit y avoir matière phénoménale et *matière réelle* et, de même, déterminisme phénoménal et déterminisme nouménal.

Toutefois, ce qui importe ici n'est pas qu'on adopte la thèse déterministe, mais qu'on ne lui attribue pas les conséquences qu'on a l'habitude de lui attribuer. Il s'agit de rendre cette thèse bénigne de sorte qu'on ne perde plus tant d'énergie à la contester et, surtout, qu'on n'abandonne plus l'important, en philosophie pratique, *quand il arrive qu'on adopte cette thèse*.

Admettons donc ce qu'on pourrait appeler « une métaphysique de complaisance » qui reposerait sur deux principes, dont le premier serait que toutes nos actions suivent le cours de la nécessité, et dont le second serait

que nous ne pouvons connaître les principes de la causalité réelle de nos actions. Forts de ce déterminisme, nous pourrions, pour ce qui a trait à la morale, fermer le livre de la métaphysique et fonder nos concepts moraux sans autres références aux idées spéculatives concernant tout particulièrement la liberté métaphysique ; mais de tels fondements ne recevraient pas un accueil favorable.

Nous pourrions dire, par exemple, que nos attitudes morales ont un sens en elles-mêmes parce que ces attitudes sont précisément celles à travers lesquelles nous créons des liens personnels réels, comme le proposait déjà Peter Strawson¹. Nous maintiendrions nos attitudes morales, non pour leur valeur instrumentale, non pour ce qu'elles font, mais pour ce qu'elles sont, car elles sont une manifestation de solidarité, ou d'intersubjectivité. Nous pourrions tenir des raisonnements qui, quoique quelque peu différents, produiraient néanmoins des résultats semblables à l'égard des concepts de vérité et de mobile moral. À ceux qui croient qu'on doit admettre une faille dans la chaîne causale pour qu'une détermination morale soit concevable, ou qui croient qu'une vérité assumée ne peut jamais être autre que le reflet de nos mobiles inconscients, nous dirions que, au contraire, nos mobiles inconscients déterminent non pas la vérité, mais seulement *si ce sera* la vérité ou le mensonge qui deviendra pour nous un objet investi, ou encore si

¹ Peter F. Strawson, « Freedom and Resentment », *Proceedings of the British Academy* (1962 [48] : 187_212). Repris, entre autres, dans *Freedom and Resentment and*

le principe de nos actions sera l'égoïsme ou le mobile moral. La psychologie se trouve alors être une condition de possibilité, et non un obstacle, à la réalisation de ces valeurs.

Voilà trois références sommaires à des raisonnements où semblent s'intégrer sans aucune incohérence, d'une part, le déterminisme et, d'autre part, nos attitudes morales, le mobile moral et la quête de vérité. Mais de tels raisonnements resteront peu convaincants, et la question est maintenant de savoir pourquoi. Or, si ces raisonnements invitent systématiquement le rejet, je ne crois pas que ce soit en raison de faiblesses internes ; au contraire, je crois que ce ne sont pas ces arguments en eux-mêmes qu'on rejette mais plutôt le cadre référentiel dans lequel ils s'inscrivent : celui du déterminisme. C'est pourquoi, dans ma recherche, j'en suis venu à me demander pourquoi l'esprit humain rejette si vigoureusement la thèse déterministe et s'il n'y aurait pas d'autres raisons, hormis la négation de la liberté, qui expliqueraient ce rejet. Qu'on me permette, à ce sujet, une digression.

Il est possible que cette résistance que soulève le déterminisme soit justifiée, mais qu'elle le soit par de bonnes raisons inconscientes et de mauvaises raisons conscientes. Il est possible aussi que l'ensemble des objets auxquels on résiste dépasse celui des objets particuliers qui méritent

Other Essays, Methuen, 1974, p. 1-25.

de l'être. Ce serait un cas semblable, par exemple, si nous refusions de manger tout ce qui est porc parce que cette viande serait interdite par Dieu. Mauvaise raison, ensemble trop vaste, mais bon réflexe. Qui cessera de croire en Dieu, par contre, cessera de suivre l'interdiction. Un problème qui survient lorsqu'on justifie un bon geste par de mauvaises raisons, c'est que le geste ne semble plus justifié lorsqu'on ne peut plus soutenir la cohérence de ces mauvaises raisons. C'est, selon moi, ce qui s'est produit en morale. Croyant que la dignité humaine et l'ordre des faits moraux en général dépendaient du concept de liberté métaphysique, nous avons cessé de soutenir cette dignité et de croire en la consistance de nos concepts moraux dans la mesure exacte où nous avons cessé de croire à la cohérence de l'idée de liberté métaphysique.

Suivant ce mode de réflexion, ne pouvons-nous pas nous demander si la perte de sens d'idées telles que celles de vérité ou de mérite moral ne seraient pas que les symptômes d'un mal plus profond ? Et ne pouvons-nous pas aussi nous demander — et c'est là surtout ce que je tiens à souligner aujourd'hui — si ce mal plus profond ne serait pas la perte de sens, *dans un déterminisme mal pensé*, du concept d'intériorité ?

La perspective objective et scientifique n'a-t-elle pas produit une dévalorisation épistémologique et ontologique du fait interne ? Les faits subjectifs n'ont-ils pas été jugés comme n'étant surtout que sources d'erreurs et de préjugés et la conscience elle-même, réduite au statut

d'épiphénomène ? Il n'y a, là, rien de nouveau. Seulement, a-t-on bien su tenir compte de ces faits ? Si nous tenions bien compte de ces faits, ne pourrions-nous pas dire que ce qui fait obstacle à l'acceptation de la thèse déterministe n'est pas une irrationnelle et insatiable soif de liberté métaphysique, bien que ce soit sous cette forme que l'insatisfaction face au déterminisme se soit généralement manifestée ? Ne pourrions-nous pas dire, au contraire, que ce qui fait obstacle à cette acceptation est le fait que dans un univers déterminé, *physique* et objectif, il ne reste aucune trace de notre âme — la chose *immatérielle*, n'est-ce pas ? — aucune trace de notre vie intérieure, de notre expérience subjective ?

b) *L'acte*

Penser cette « immatérialité » au sein même d'une ontologie matérialiste et moniste est précisément ce que la thèse de l'identité, telle que formulée par Ruyer, nous permet de faire. Comment l'immatériel peut-il s'inscrire dans un univers uniquement matériel ? Simplement en distinguant, d'une part, matière réelle et matière apparente, en décrivant, comme le fait la thèse de l'identité, la catégorie « faits matériels » comme n'étant qu'une catégorie de l'esprit *représentant* les faits réels, en décrivant donc ce qu'on entend habituellement par « matière » comme n'étant que l'aspect médiatisé du réel, et en assimilant, d'autre part, le fait interne, l'expérience subjective,

à la matière réelle de notre corps, bref, à notre être immédiat, un être immédiat qui, pour un ensemble de raisons formelles que je ne pourrais élucider ici, ne pourra jamais être compréhensible en termes physicalistes (l'être immédiat étant par définition l'être non médiatisé, etc.). Donc, *même si je ne suis qu'un robot matériel* — et dire ici « matière », dans ce contexte, c'est dire « la substance réelle » et non plus « la substance telle qu'elle nous apparaît et telle que nous la pensons » — je devrai toujours néanmoins distinguer la connaissance immédiate de l'être vécu que je suis de la connaissance médiatisée que j'ai de l'être perçu.

La thèse de l'identité nous conduit donc à déduire, dans le cadre même d'un matérialisme dur, la nécessité d'un champ subjectif intrinsèquement intraduisible et inaccessible en termes physicalistes, c'est-à-dire incompréhensible à la lumière des lois mécaniques connaissables et objectivables.

Sans faire enquête sur la validité de cette thèse et de l'idée d'un champ subjectif irréductible à laquelle elle nous conduit, nous voulons seulement souligner ses conséquences subséquentes. Or, cette conclusion nous permet de maintenir un monisme *ontologique* tout en concédant un dualisme *épistémologique*, dualisme qui, au lieu d'affirmer la liberté, en rendrait l'illusion compréhensible en affirmant l'impossibilité nécessaire et formelle de rapporter les faits de l'esprit à des lois physiques connaissables. Mais la conséquence primordiale de ces concessions serait celle que voici : en

accordant un statut épistémologique et ontologique à l'être subjectif, c'est, par là même, le statut et, pour ainsi dire, l'identité de notre être propre que nous retrouvons. Ce que nous retrouvons, c'est nous-même.

Or, quoiqu'il soit vrai que ce nouveau statut ne nous permet pas d'introduire l'idée de liberté, il offre un autre remède au mal que semblait représenter le déterminisme. Voyons comment cela se traduit plus concrètement.

Un être entièrement naturel, disait-on, ne peut être tenu responsable de ses actes parce qu'ils ne sont pas vraiment *les siens*. Ainsi, en plus d'affirmer l'inefficacité de la conscience, cet argument posait toujours une *altérité* entre les déterminants de l'action et son agent.

Tentons d'*imaginer* l'être humain comme déterminé. Ne pensons-nous pas alors, secrètement, les éléments déterminants (l'« instinct », les expériences d'enfance, etc.) comme autant de dispositions organiques et, en fin de compte, biochimiques ? C'est que nous ne savons penser l'être humain comme déterminé sans le réduire à un phénomène. Insensiblement, nous nous laissons embarquer et nous perdons de vue le rivage de l'être intérieur. En pensant les déterminants comme « autres », nous ne pouvons nous empêcher de les penser comme « physiques », alors qu'il faudrait les penser comme inconnaissables. Là est le piège. Certes, les déterminants de « X » sont autres que « X », mais l'altérité concrète par laquelle nous nous représentons cette réponse n'est pas l'altérité formelle qui constitue la

véritable réponse à la question des déterminants. Par cette représentation concrète, nous nous aliénons entièrement du processus de l'action. Nous ne disons plus « ce n'est pas moi qui ai fait ça, ce sont mes conditions antécédentes » (un moi antérieur) ; nous disons « ce n'est pas moi, c'est mon corps ». L'explication causale que nous avons alors à l'esprit est une histoire qui raconte un monde phénoménal dans lequel nous ne nous retrouvons plus, c'est-à-dire dans lequel nous ne retrouvons plus notre intériorité. C'est *cette* altérité qui est aliénante et qui n'a nullement besoin d'être introduite du seul fait que nous parlons de causalité. L'hypothèse proposée ici est que le spiritualisme est plus une réaction à cette représentation aliénante de la série causale qu'une réaction à l'idée d'impuissance qu'implique l'idée d'un ordre « préétabli ». Et puisque la thèse de l'identité nous permet d'écarter cette impression d'altérité entre le corps et l'esprit, elle nous permet aussi d'écarter ce sentiment d'aliénation et, par suite, de redonner un statut aux faits moraux au sein de la série causale réelle.

Le fait que je tiens à souligner est que la thèse de l'identité accorde une place, dans notre conception du monde, à notre être intérieur, à notre être psychique, qui représente pour nous la totalité de notre être réel ; et, si cette thèse ne permet pas de penser la conscience comme (métaphysiquement) libre, elle permet de la penser comme cause efficiente. Si l'esprit est de la matière, l'un ne peut pas être la cause de l'autre. Au

mieux, l'un, le physique connaissable, n'est que l'image appauvrie de l'autre. Nous pouvons donc entrevoir la possibilité d'une conception matérialiste forte qui intégrerait l'ordre des faits moraux en faisant place à la vie intérieure, conception qui pourrait agir favorablement sur les résistances que peuvent occasionner des arguments fondateurs en morale lorsqu'on tente de les formuler dans le cadre d'une pensée déterministe.

Enfin, il y a une dernière question à laquelle je dois au moins faire allusion. Accepter le déterminisme, c'est accepter de concevoir l'être humain comme objet parmi les objets; c'est avant tout surmonter cette aversion instinctive par laquelle nous dédaignons de nous penser chose parmi les choses. En fait, il s'agit là d'une autre mauvaise raison, que je n'ai pu commenter, pour laquelle on a résisté à l'idée du déterminisme. Les humains n'ont pas eu tort de sentir que leur être « immatériel » devait être traité avec dignité, mais ce n'est pas (mauvaise raison) parce que cet être transcenderait une condition matérielle qu'il doit être respecté (bon réflexe), mais bien plus simplement (bonne raison) parce que cet être est *notre* être réel, parce que l'être psychique coïncide avec l'être que nous sommes.

Dans ses travaux sur Ruyer, Laurent Meslet remarque que « Sous couleur de finalité, c'est en réalité une conception providentialiste de l'ordre naturel que le néo-darwinisme rejette. »ⁱ Effectivement, je crois que nous sommes près ici des véritables enjeux. Mais, en même temps, cette accusation ne vaudrait-elle pas dans le sens inverse : sous couleur de liberté,

n'est-ce pas le refus de se penser comme étant *de ce monde* qui est défendu ? Je soupçonne qu'il n'y a pas ici d'innocent, que nous avons tous pris parti dans cette petite guerre que livre la conscience livre contre elle-même en opposant sa valeur subjective à sa perspective objective et que les positions, dans ces débats, requièrent autant un examen de conscience qu'un examen philosophique.

Or, s'il y a un terrain neutre où il peut être possible de négocier une fin aux hostilités, c'est bien la thèse de l'identité qui nous l'offre, car c'est elle qui nous permet, en tant que déterministes, de comprendre non seulement la possibilité, mais bien la nécessité d'un champ d'efficience causale a-rationnel, mais c'est aussi elle qui nous permet, en tant que spiritualistes, de nous penser comme étant de ce monde.



ⁱ Laurent Meslet, *La philosophie biologique de Raymond Ruyer*, Villeneuve d'Ascq (France), Septentrion, 1998, p. 181.