

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

05/11/2008

Présentation par Pierre Macherey de l'ouvrage de Pascale Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines* (CNRS éditions, 2007)

La démarche de Pascale Gillot dans son ouvrage, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, retient d'abord l'attention par son caractère comparatiste, attitude rarement adoptée en histoire de la philosophie, en raison des difficultés que présente sa mise en pratique. Les recherches dans ce domaine se sont généralement fixées sur la considération de « doctrines » dont l'identité se trouve automatiquement garantie par la signature de leur auteur, et qui sont traitées comme des blocs de pensée isolés, des « systèmes » auto-référentiels susceptibles seulement d'une compréhension interne, dont l'intrusion d'éléments étrangers viendrait altérer la transparence et la rigueur : dans une telle perspective, c'est Descartes qui est censé expliquer Descartes en totalité, Kant qui explique Kant, etc.. Cette attitude, adoptée spontanément par la plupart des historiens de la philosophie depuis que cette « discipline » est pratiquée, - on en fait généralement remonter les commencements à la seconde moitié du XVIIIe siècle -, a encore été accentuée durant la période où le structuralisme triomphant a imposé ses méthodes, dont le formalisme accentuait encore un peu plus le repli sur eux-mêmes de systèmes doctrinaux fermés, à prendre ou à rejeter dans leur ensemble, en raison de la nécessité propre de leur construction argumentative : de cette tendance, les ouvrages de Gueroult représentent l'exemple poussé à l'extrême. C'est sur cette base que s'est trouvée implicitement entérinée et rigidifiée une division du travail entre histoire de la philosophie, cantonnée dans l'étude des grandes doctrines extraites pour l'essentiel de leur contexte et se succédant de façon plus ou moins aléatoire dans le cadre d'une temporalité abstraite où elles apparaissent comme suspendues dans le vide, et histoire des idées, à laquelle est dévolue l'étude des résidus ou des laissés pour compte de la précédente recherche, c'est-à-dire l'exploration des espaces intermédiaires qui subsistent entre ces doctrines, espaces où est censé régner un certain flou, condition pour que se transmettent des héritages, se communiquent des influences, se forment des positions de compromis, et pour que, dans les zones d'ombre ainsi installées, se développent, avec toutes les équivoques qui y sont attachées, des syncrétismes idéologiques, dont la considération indiffère pour l'essentiel l'historien de la philosophie épris d'authenticité et de pureté doctrinales.

En abordant l'étude de l'histoire de la philosophie par le biais du problème de l'esprit, plus précisément du problème de l'union de l'âme et du corps tel qu'il aurait été « inventé » au XVIIe siècle, puis redécouvert à l'époque contemporaine dans la littérature philosophique anglo-saxonne sous la forme du *mind-body problem*, qui n'est pas sans rapport avec le précédent tout en en différant sur un certain nombre de points capitaux, Pascale Gillot remet en question ce partage disciplinaire conventionnel, dont elle bouscule les lignes en entreprenant de confronter des « figures » de l'esprit apparues à des époques et dans des contextes différents, sur fond d'une contestation du classique par le contemporain qui n'exclut pas une certaine relation de solidarité, et en s'interrogeant sur les formes de persistance et de transmission susceptibles d'être repérées à partir de cette confrontation qui permet de mettre en évidence à la fois des ressemblances et des dissemblances. Bref, il s'agit pour elle, en

s'intéressant à des « figures » de pensée plutôt qu'à des doctrines ou à des systèmes, de repérer, sur fond de discontinuité, des lignes de continuité, l'une et l'autre, continuité et discontinuité, donnant ensemble épaisseur et relief à la texture d'une histoire, qui ne se ramène plus alors à une suite atomisée d'éléments séparés les uns des autres, et donc uniquement juxtaposés. Du même coup, l'histoire de la philosophie cesse de consister en une investigation menée dans un but purement constatif : elle ne se satisfait plus de recenser des positions philosophiques en renonçant à s'interroger sur leur valeur réciproque, mais elle ne peut se dérober à l'obligation d'interroger les effets de signification produits par leur rapprochement, qui prend inévitablement la forme, non d'un accord unanime, mais d'une confrontation. Là est l'apport principal d'un comparatisme philosophique, qui conditionne la réintroduction en histoire de la philosophie d'une perspective proprement philosophique par laquelle elle est redynamisée. Dans l'étude menée par Pascale Gillot, cette perspective philosophique est principalement représentée par une réflexion autour de la thématique historique de la modernité, qui interroge celle-ci sur son contenu et sur ses limites : le champ de pensée propre à la modernité qui s'inaugure au début du XVII^e siècle, en rapport avec des bouleversements fondamentaux qui se sont d'abord produits sur le plan de la connaissance scientifique, est-il aujourd'hui le vestige d'un passé révolu, le cycle de la modernité ayant été une fois pour toutes refermé, ou bien constitue-t-il toujours et encore l'horizon dans lequel prennent place nos spéculations au sujet de la réalité et de la pensée ? Tel est l'enjeu essentiel de l'étude comparative proposée dans *L'esprit, figures classiques et contemporaines*.

Ce résultat est obtenu par un déplacement de l'intérêt des théories vers les problèmes. Dès lors que l'histoire de la philosophie se trouve ramenée à une succession de doctrines, dont la cohérence suppose la complétude et la fermeture sur soi, est rendue incompréhensible son historicité, c'est-à-dire la dynamique à la fois interne et externe qui la propulse de théorie en théorie, dynamique dont l'appréhension suppose la considération de ce qui se passe entre les théories, ou en arrière d'elles, et non seulement dans les théories. Mais tout change lorsque cette histoire est conçue à la lumière de ses problèmes, et non des diverses solutions théoriques susceptibles de leur être apportées ; car des problèmes peuvent se transmettre, donc subsister dans la continuité, même à travers ces diverses solutions qui confèrent leur identité singulière aux différentes doctrines en même temps qu'elles reconfigurent les problèmes qu'elles entreprennent de résoudre. Pour le dire sommairement, les solutions passent, les problèmes restent, ou du moins se communiquent, ce qui signifie qu'ils relèvent d'une autre temporalité, qui se déploie dans la longue durée. Qu'est-ce qu'un problème ? Ce n'est pas un modèle théorique fourni clé en main de telle manière que son fonctionnement harmonieux soit une fois pour toutes garanti à partir de ses conditions de départ, mais c'est l'ouverture d'un espace de discussion et de débat fonctionnant sur la base de certaines prémisses, sans être pour autant verrouillé dans la mesure où ces prémisses ne constituent, si elles excluent *a priori* certains types de spéculations ne s'inscrivant pas dans le cadre ainsi tracé, donc si elles orientent dans un sens déterminé les questions offertes à l'examen en identifiant des difficultés à surmonter, ne préfigurent nullement le contenu des réponses susceptibles de leur être apportées, qui peuvent être diverses, et même opposées, tout en continuant à se rapporter à un même type de problème : de ce point de vue, la pensée classique a été fidèle à elle-même, non pas en se bornant à suivre une ligne univoque de réflexion, mais en créant les conditions d'une permanente confrontation entre des options théoriques diverses, éventuellement exclusives entre elles. Aborder l'étude de l'histoire de la philosophie par le biais de ses problèmes, c'est en conséquence se débarrasser d'une représentation dogmatique de ses enjeux, représentation nécessairement arrêtée, figée, et comme telle constitutionnellement anhistorique. Dans le domaine des formations intellectuelles, l'histoire véritable, ce n'est pas celle des théories mais celle des problèmes, ce qu'avait bien compris Foucault lorsqu'il a

avancé sa notion d'*épistémé*, qui lui a permis de structurer l'histoire de la pensée sans pour autant la dépouiller de sa dynamique proprement historique.

Le « problème » sur lequel Pascale Gillot cible son investigation est celui de l'union de l'âme et du corps, dont elle se sert comme d'un révélateur pour cerner ce qui représente en philosophie une certaine modernité, dont elle avance qu'elle a commencé dans la première moitié du XVII^e siècle, et à propos de laquelle se pose la question de savoir si son cycle est aujourd'hui révolu, donc si les recherches contemporaines en philosophie relèvent encore ou non de la problématique qu'elle a mise en place et qui la définit. C'est la première option, celle d'une actuelle rémanence de la problématique moderne de l'union de l'âme et du corps, qui constitue la thèse principale défendue par Pascale Gillot dans son livre :

« Il s'agit ici de tenter de rapporter certaines figures contemporaines du mental à un lieu de questionnement originaire, celui du problème cartésien du corps et de l'esprit. » (p. 9)

Qu'est-ce qui est moderne en philosophie ? Ce serait, selon la perspective ainsi ouverte, l'ouverture d'un « lieu de questionnement » conditionnée par la formulation d'un problème. Ceci veut dire que la nécessité de rompre avec la modernité n'est pas apparue au moment où celle-ci aurait épuisé toutes les possibilités offertes dans le cadre de son champ spéculatif propre : en fait, c'est d'emblée que la modernité a été en rupture avec elle-même, dans la mesure où elle n'a cessé de s'interroger sur la validité et sur la signification de ses principes de base en remettant en cause les conséquences susceptibles d'en être tirées. L'apport de la modernité a consisté justement dans le fait qu'elle a replacé l'exercice de la pensée dans une telle perspective de débat, ce qui du même coup l'a soustrait à la tentation dogmatique, définitivement rebelle à ce type de perspective.

Le problème de l'union de l'âme et du corps a été, pour reprendre les termes de Pascale Gillot, « inventé » ou « institué » à l'époque classique, en relation avec la grande révolution scientifique qui a bouleversé de fond en comble l'étude la nature, en ramenant celle-ci à des « lois », c'est-à-dire à des rapports intrinsèques de causalité, en dehors de la considération de fins : c'est de ce bouleversement que Descartes a entrepris de tirer toutes les conséquences philosophiques, en expliquant que, dès lors que la nature cessait d'être conçue comme un ensemble animé, selon le modèle aristotélicien, mais pouvait être ramenée à un système de relations réciproques du type de ceux mis en œuvre dans des constructions mécaniques, ce qui supposait que le naturel et l'artificiel ne fussent plus dissociés, il y avait lieu de concevoir sur des bases complètement nouvelles les phénomènes psychiques, et en particulier les phénomènes intellectuels, en les rapportant à un nouveau principe, l'esprit comme tel, et non plus l'âme définie comme forme d'animation du corps.

Signalons que se pose ici, en premier lieu, un problème de vocabulaire : en effet, Descartes, lorsqu'il écrit en français, continue à se servir du mot « âme », réservant le mot « esprit » à la caractérisation d'éléments comme les « esprits animaux », qui n'appartiennent pas au domaine propre du psychique, car leur nature, quoique raréfiée à l'extrême, continue à relever de l'ordre corporel ; mais lorsqu'il s'exprime en latin, il utilise systématiquement le terme *mens*, qu'il substitue à celui d'*anima*, couramment utilisé dans les traductions latines d'Aristote ; les éditeurs et les traducteurs de Spinoza disputent sans fin de la question de savoir si le terme *mens*, dans l'usage qu'il en fait, usage qui se situe manifestement dans le sillage de Descartes, doit être rendu en français par « âme » ou par « esprit », deux possibilités pouvant être étayées par des arguments également solides. Le meilleur moyen d'échapper aux équivoques soulevées par ces choix terminologiques serait sans doute d'adopter, en français, une formulation qui colle le plus étroitement possible au terme original latin *mens*, dont la langue anglaise offre, avec le mot *mind*, un équivalent littéral : plutôt que d'esprit ou d'âme, on parlerait alors de « réalité mentale », ou, suivant une habitude passée aujourd'hui dans le langage courant, du « mental » en tant que tel. Quel que soit le nom qu'on leur donne, il reste que la grande innovation de l'époque classique a consisté dans la dissociation entre deux

ordres de réalité, l'un purement physique et corporel, et soumis comme tel au régime de la causalité mécanique, et l'autre, psychique, mental ou spirituel, dont le fonctionnement relève d'une autre logique, irréductible apparemment à la précédente, logique mettant en place des rapports de nécessité à propos desquels se pose la question de savoir s'ils sont ou non causaux et s'ils peuvent être assimilés aux relations qui conditionnent le fonctionnement des machines, ce qui, implicitement, soulève la question de savoir s'il est possible de concevoir des machines dont le principe de fonctionnement soit indépendant de toute détermination physique ou corporelle, c'est-à-dire des machines proprement mentales : lorsque Descartes parle des « chaînes de raisons », métaphore reprise au langage de la mécanique qu'il utilise pour indiquer comment les formations idéelles se lient entre elles, pour autant qu'elles ne s'écartent pas de la voie droite qui leur est fixée, il révèle qu'il reste extrêmement difficile pour lui de penser jusqu'au bout l'autonomie du mental par rapport au corporel ; c'est sur ce type d'ambiguïté que Pascal appuiera sa critique du système cartésien.

Les hésitations terminologiques qui viennent d'être signalées sont en fait l'indice d'un problème qui reste en suspens. En effet, Descartes semble s'être engagé à fond, sur le plan de la spéculation métaphysique, dans une perspective dualiste qui, dans la deuxième de ses *Méditations Métaphysiques*, débouche sur l'affirmation de l'irréductibilité de la pensée et de l'étendue, à partir de la transformation d'une distinction épistémologique, celle entre les attributs pensé et étendu, en une distinction substantielle, celle de la pensée et de l'étendue en tant que telles, identifiées par le moyen de ce qu'il appelle leur « attribut principal » : c'est de là qu'il tire sa conception du sujet comme « chose pensante », dotée de réflexivité et de conscience, et ainsi capable, comme il le dit, de « toucher » directement ses idées sans passer par aucune médiation venue du corps. Mais il n'a pu éviter de se confronter, par ailleurs, à la question de l'identité corporelle de ce même sujet, considéré cette fois comme sujet humain à part entière, et non seulement comme sujet pensant, point abordé par lui dans la sixième Méditation : il a alors été amené à se demander comment l'âme, tout en étant fondamentalement distincte du corps en nature, peut cependant lui être unie ou associée, comme en témoignent les expériences de la sensation, qui suppose une transmission à l'âme d'éléments venus du corps, et du mouvement volontaire, qui suppose une action de sens inverse de l'âme sur ou dans le corps. De là une difficulté à première vue insoluble : comment arriver à soutenir à la fois que l'âme est sans extension, et que néanmoins elle est logée dans le corps, et qu'elle intervient en lui ou sur lui, ce qui est le dilemme fondamental sur lequel débouche la conception de l'*homo duplex* ? La conception du sujet, qui joue un rôle fondateur pour la perspective philosophique ouverte par Descartes, initiateur d'une philosophie du sujet sans antécédents assignables chez les auteurs des époques précédentes, se révèle à l'examen traversée par une ligne de partage qui en défait la cohésion : le sujet, c'est à la fois la chose pensante dont la réalité est attestée par l'expérience réflexive du *cogito*, et l'union « substantielle » d'une âme et d'un corps, donc une sorte de troisième substance, qui, n'étant pas explicable à partir du principe de la pensée pure, n'est pas non plus réductible à celui de la corporéité. Toute l'histoire du cartésianisme, dont les pôles principaux sont représentés par les œuvres de Spinoza, de Malebranche et de Leibniz, est une rumination de cette difficulté qui, une fois mise en évidence, rend le système cartésien inacceptable, du moins si on le prend à la lettre.

Il y a deux manières d'interpréter cette difficulté : soit on y voit l'indice d'une défaillance doctrinale, qui interdit de reconnaître à la philosophie cartésienne le caractère rationnel qu'elle revendique, ce qui conduit à la traiter, d'un point de vue historique, comme une simple anomalie, uniquement susceptible d'une caractérisation négative, du type de celle avancée par Pascal lorsqu'il déclare Descartes « inutile et incertain » ; soit on souligne le caractère heuristique qu'elle a été amenée à remplir, en dépit ou même à cause de ses difficultés internes, en soulevant un type d'interrogation qui a pu ensuite nourrir la réflexion

d'autres auteurs qui ont entrepris d'occuper des positions différentes dans le champ de discussion ainsi ouvert. Si on adopte la seconde de ces attitudes, on voit en Descartes, avant tout, l'initiateur d'un problème qui lui a survécu, dans la mesure où il a stimulé d'autres investigations doctrinales qui, tout en entreprenant d'invalider les solutions qu'il avait apportées à ce problème, et en particulier son modèle « interactionniste » de l'union de l'âme et du corps, ont simultanément confirmé l'intérêt du problème en tant que tel, dont ils ont relancé l'examen. Qu'est-ce alors qu'être « cartésien » ? Ce n'est pas suivre Descartes en s'engouffrant dans les apories soulevées par son système, que Spinoza, Malebranche et Leibniz ont été d'accord implicitement pour dénoncer ; mais c'est, en prenant en compte ces apories, et en traitant celles-ci comme l'indice d'une difficulté non résolue, relancer dans des directions nouvelles la réflexion sur le problème, en lui cherchant des solutions différentes, comme celle de l'automate spirituel avancée par Spinoza, celle de l'occasionalisme avancée par Malebranche, et celle de l'harmonie préétablie avancée par Leibniz. Ces nouvelles solutions, les cartésiens les ont avancées en s'opposant à Descartes et en s'opposant entre eux, ce qui interdit de les rassembler en une synthèse doctrinale harmonieuse qui serait le cartésianisme ramené à son plus petit commun dénominateur, en conséquence identifié à un ensemble de positions doctrinales communes : mais cela n'empêche qu'elles aient en partage un même problème, dont elles doivent la formulation à Descartes, et sur lequel elles se rejoignent en dépit de tout ce qui peut les opposer par ailleurs.

Toute la première partie du livre de Pascale Gillot, intitulée « L'esprit et la pensée - L'invention du problème du corps et de l'esprit dans la philosophie classique », est consacrée à la caractérisation de cette problématique originale de l'activité mentale, à la fois indépendante de l'activité corporelle et néanmoins coordonnée avec elle, ce qui est à première vue contradictoire : or, paradoxalement, c'est ce qui unifie la pensée de l'époque classique, sur la base, non d'acquis indiscutables, mais de difficultés qu'elle se propose d'affronter sur leurs différents bords. Remarquons au passage qu'il faut un certain courage pour s'engager, comme le fait Pascale Gillot, dans le type de démarche que nous avons désignée pour commencer en nous servant du terme de « comparatisme » : il est beaucoup plus aisé de mener séparément des études monographiques sur des auteurs, en rejetant à la marge la question de savoir, non seulement ce qui les différencie, mais ce qui, en dépit de ce qui les distingue, donc les éloigne les uns des autres, néanmoins les réunit, d'un lien qui n'est pas apparent mais souterrain, et auquel il est indispensable de se référer pour comprendre comment ils se répondent entre eux par le biais de leurs désaccords respectifs, et de cette manière s'entendent paradoxalement sur la base de leurs mésententes. Les chapitres qui composent la première partie du livre de Pascale Gillot proposent des synthèses inévitablement resserrées, et comme telles frustrantes, du moins pour une part, des principales doctrines représentatives de la pensée classique, abordées dans le but, non d'en balayer scrupuleusement tous les points et d'en faire comme on dit le tour, mais de cerner ce qui, indépendamment même de leur organisation systématique propre, les amène sur certains points cruciaux à réagir les unes sur les autres et ainsi à interférer. Par exemple, on pourrait s'étonner que, dans le chapitre consacré à Spinoza, Pascale Gillot, après avoir expliqué que ce dernier invalide la conception cartésienne du sujet pensant en mettant en avant un tout autre problème qui est celui de l'individuation, fasse ensuite complètement l'impasse sur l'un des principaux concepts dont Spinoza se sert pour résoudre ce problème, à savoir celui de *conatus*, l'impulsion à être et à agir issue directement de la substance qui détermine les comportements corporels et mentaux de tous les composés modaux constitutifs de la nature naturée ; mais cette objection n'aurait de valeur que si l'objectif poursuivi était de parcourir l'ensemble du système de pensée spinoziste en vue d'en faire ressortir la cohérence et la complétude, dans une perspective qui inévitablement conduit à présenter ce système comme

un tout de pensée se suffisant à lui-même, alors qu'il s'agit en réalité de tout autre chose : à savoir, faire comprendre en quoi, en dépit de ce qui le distingue de Leibniz, qui prétend corriger les insuffisances de la philosophie de Descartes en y réintroduisant une certaine dose de finalisme et la considération des formes substantielles, Spinoza reste néanmoins apparenté à ce même Leibniz sur le fond, par la réflexion qu'il poursuit autour des thèmes du parallélisme et de l'automate spirituel, machine de pensée abstraite dotée de spontanéité, deux thèmes qui, par ailleurs, conservent une certaine actualité pour la recherche philosophique contemporaine. Ce point est résumé tout à la fin de la première partie du livre de Pascale Gillot :

« Au cœur même de la pensée classique, à travers notamment deux perspectives philosophiques (distinctes), celle de Spinoza et celle de Leibniz, s'élabore donc un modèle du mental concurrent de la conception cartésienne. A l'esprit-chose pensante immédiatement présente à elle-même, et à l'âme dans la machine, s'oppose, dans la philosophie du XVIIe siècle, l'hypothèse de l'âme comme machine, dont la *philosophy of mind* de la seconde moitié du XXe siècle propose la réactivation. A cet égard la conceptualisation classique de l'activité mentale, loin d'être homogène et univoque, propose des lignes de fracture internes remarquables qui sont encore largement à l'œuvre dans la philosophie contemporaine de l'esprit. » (p. 101)

Si étonnant que cela puisse paraître, c'est par l'intermédiaire de telles « lignes de fracture », qu'il serait absurde de chercher à gommer, que l'histoire de la pensée récupère une espèce de continuité.

Cette continuité, dans la mesure où elle s'opère ainsi sur le fond de lignes de fracture, ne doit certainement pas être interprétée en termes de transmission à l'identique, donc de conservatisme doctrinal. C'est en reformulant sans cesse des interrogations qu'il transpose dans des contextes différents et auxquelles il donne de nouvelles formes, ce qui fait qu'elles se perpétuent sans rester tout à fait les mêmes, que s'effectue, non dans le consensus mais dans la contestation, le passage de la perspective classique à la perspective contemporaine : faire l'histoire des problèmes, c'est précisément se rendre attentif à des formes de permanence qui supposent le changement et le déplacement, donc renvoient à une invention théorique qui ne s'interrompt jamais, dans la mesure où elle déploie ses effets au-delà de la limitation propre à chaque élaboration doctrinale singulière. Pascale Gillot se propose de montrer comment les spéculations de l'époque classique autour de la question du rapport du corporel et du mental ont retrouvé une actualité au XXe siècle, dans la mesure où la construction de nouveaux modèles du fonctionnement de l'esprit par le béhaviorisme et le cognitivisme n'a pas eu pour condition, malgré les apparences, l'élimination pure et simple du dualisme cartésien, un dualisme dont nous avons d'ailleurs vu qu'il ne présentait pas les caractères d'un dogme prémuni d'avance contre toute possibilité de contestation : ces recherches ont conduit à redécouvrir les difficultés de ce dualisme, telles que celles-ci s'étaient déjà imposées aux successeurs immédiats de Descartes, et d'ailleurs à Descartes lui-même, dans le cadre d'un débat qui avait été engagé dès le départ et dont rien ne permet d'affirmer qu'aujourd'hui il soit définitivement clos. Lorsque Descartes déclarait, dans une lettre à la princesse Elisabeth du 28 juin 1643 :

« ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement et en même temps la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union, à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule et même chose, et ensemble, les concevoir comme deux, ce qui se contrarie » (éd. AT, t. III, p. 693),

il énonçait lui-même les termes du problème qui n'a cessé de préoccuper ses successeurs, et en même temps il cernait la difficulté à surmonter dont ce problème constituait l'indice, à savoir : comment parvenir à penser séparément l'union et la distinction du mental et du corporel, une fois reconnue l'impossibilité de penser cette union et cette distinction « ensemble » et « en même temps » ? L'histoire ultérieure du cartésianisme et de ses avatars

contemporains trouve son origine dans cette interrogation laissée en suspens, dont rien ne permet d'affirmer ni qu'elle ait été résolue ni qu'il faille renoncer à se la poser.

Pourtant les recherches sur les phénomènes mentaux engagées au XXe siècle sont parties d'une remise en question sur le fond de la démarche initiée par Descartes, la question étant alors de savoir sur quoi cette remise en question a abouti, une « destruction » de la problématique de l'*homo duplex*, ou une reconduction de cette problématique sous de nouvelles formes qui ne se contentent pas de la répéter mais en enrichissent la portée ? En proposant d'autres « figures » de l'esprit, ces recherches sont-elles vraiment parvenues, comme elles semblent se le proposer, à sortir du cartésianisme, et ceci de manière définitive ?

Le tout premier auteur « contemporain » auquel Pascale Gillot s'intéresse, dans le chapitre 4 de son livre, est William James qui, en refusant, dès son article fondateur de 1904, « Does « Consciousness » exist ? », de reconnaître à la conscience le statut d'une entité *sui generis*, s'est engagé dans une confrontation directe avec le cartésianisme dont il entend invalider les présupposés fondamentaux. Ces présupposés sont de deux ordres, l'un ontologique qui pose la dualité substantielle de la pensée et de l'étendue, l'autre épistémologique qui pose l'impossibilité de penser ensemble et dans les mêmes termes phénomènes psychiques et phénomènes physiques. Chez Descartes lui-même, ces deux aspects de la question étaient liés intrinsèquement, puisque c'est de l'impossibilité de penser ensemble des phénomènes relevant de la pensée et des phénomènes relevant de l'étendue qu'il avait conclu que pensée et étendue sont réellement distinctes, ce qui a eu pour conséquence de constituer l'âme et le corps comme deux entités séparées. Pour James, un tel raisonnement est irrecevable : de là la nécessité, en rupture avec l'héritage de la philosophie classique, de penser ensemble, et non séparément, phénomène mentaux et phénomènes corporels, dans une perspective non pas dualiste mais moniste, d'où se conclut la nécessité de rejeter l'idée d'une distinction substantielle entre deux ordres de réalité qui seraient la pensée comme telle et l'étendue comme telle. On ne peut exprimer plus nettement la volonté d'abandonner, et ceci de manière définitive, une certaine manière d'interroger la réalité, et plus précisément la réalité humaine, en mettant en avant d'autres références théoriques, comme par exemple celle représentée par la notion en grande partie étrangère à Descartes d'expérience, qui conjugue étroitement l'objectif et le subjectif et interdit de les poser en alternative l'un par rapport à l'autre, ce qui, à l'époque de James, quoiqu'à partir de présupposés philosophiques d'un tout autre ordre, était aussi le but que visait la phénoménologie husserlienne.

Mais à quoi conduit en fait la mise en œuvre de cette volonté ? Si on suit l'analyse présentée par Pascale Gillot de la position de James, celle-ci débouche pour finir sur une reformulation des termes de la problématique cartésienne, et non sur son abandon pur et simple : cette reformulation n'en est certainement pas la répétition à l'identique, mais elle en renouvelle et en enrichit la portée, sans toutefois l'éliminer totalement. Pour Descartes, la relation du physique et du psychique fait l'objet d'une investigation dont le modèle est avant tout théorique : il s'agit pour lui de savoir ce qu'ils sont et comment ils doivent être conçus selon leur réalité propre, donc en tant que choses vis-à-vis desquelles il est possible d'adopter une attitude objective. Pour James, cette relation doit donner lieu à un tout nouveau type de recherche, dont les critères seraient fournis, non par la théorie, mais par la pratique : il s'agirait alors moins de savoir ce que sont le corps et l'esprit que de comprendre ce qu'ils font, sur le plan de l'action effective et du comportement. Or ce déplacement du registre de l'être sur celui de l'agir, qui amène à prendre en compte des événements et non des choses, débouche sur la réintroduction d'un certain bilatéralisme :

« Un même événement peut valoir tantôt comme fait de conscience, lorsqu'il s'inscrit dans une certaine trame de relations entre événements, tantôt comme fait matériel, lorsqu'il est rapporté à un système d'associations caractéristique de l'objectivité. » (p. 120)

S'il en est ainsi, la critique du cartésianisme, apparemment radicale, ne porte en réalité que sur l'un de ses aspects doctrinaux, qui serait son objectivisme ou son chosisme théorique ; mais cela n'empêche qu'elle reconduise, sur un autre plan, celui de la pratique, le contexte dualiste dans lequel cet aspect est exploité. Dans ces conditions, peut-on réellement parler d'un nouveau paradigme de l'esprit, s'inscrivant dans une problématique complètement différente de celle élaborée à l'époque classique, qui, il ne faut pas l'oublier, ne présentait pas un caractère dogmatique, fermé comme tel à toute possibilité de discussion ? Pascale Gillot pense le contraire, ce qui la conduit à écrire :

« Il est du reste remarquable que cette critique radicale du postulat classique de l'irréductibilité du mental et du corporel s'accompagne d'une sorte de réélaboration de la doctrine de Descartes, celle-ci se trouvant en grande partie redessinée pourrait-on dire par ses adversaires. » (p. 125)

Autrement dit, ce que programme en réalité la critique faite par James du « conscientisme » de Descartes, c'est un nouveau cartésianisme, c'est-à-dire encore du cartésianisme, dont les pôles de réflexion seraient déplacés, sans que le cadre dans lequel ils prennent place soit lui-même supprimé. La même remarque pourrait être faite à propos de Husserl, dont on pourrait soutenir qu'il réinvente la philosophie de Descartes plutôt qu'il n'en invalide définitivement tous les attendus.

La rupture avec la problématique classique de l'union de l'âme et du corps sera-t-elle davantage effective chez le philosophe anglais Gilbert Ryle, dont l'ouvrage *The concept of mind* date de 1949 ? Celui-ci, dont Pascale Gillot présente l'analyse dans les chapitres 5 et 6 de son livre, prend également pour cible le dualisme cartésien, dont il remet en question les présupposés de base, en reconstituant la genèse conceptuelle de ce dualisme. Qu'y a-t-il derrière la séparation du mental et du corporel, et à son origine ? Selon Ryle, un double clivage catégoriel, qui est celui de l'intérieur et de l'extérieur et celui du privé et du public. Pour dissocier phénomènes psychiques et phénomènes physiques, Descartes a d'abord besoin de poser une opposition entre les manières dont ils se situent dans l'espace, les phénomènes de l'étendue se déployant *partes extra partes*, indépendamment de tout lien interne du type de celui qu'évoque le principe d'animation avancé par Aristote, alors que les phénomènes de la pensée, qui appartiennent à un tout autre ordre, relèvent d'une aperception pure supposant un rapport intime de l'esprit à soi, qui suppose la suspension de toute relation avec l'extérieur : il en résulte que la première sorte de phénomènes, offerte à un regard placé au dehors du plan sur lequel ils se déroulent, présente un caractère public, qui exclut la réserve intérieure imposée aux phénomènes de l'esprit, qui, eux, ne sont exposés qu'à son seul regard privé, par le biais de l'introspection.

Ce qui intéresse particulièrement Ryle dans ces couples catégoriels, c'est précisément qu'ils se présentent et fonctionnent comme des couples, dont les termes alternatifs se répondent, ce qui, tout en les séparant, rétablit entre eux une sorte de lien, opération paradoxale, contraire à tout bon sens, qu'il dénonce comme une erreur de logique, inévitablement génératrice d'inacceptables amphibologies. Autrement dit, le dualisme est attaqué par lui, non sur un plan ontologique, mais en rapport avec la modalité défectueuse de raisonnement sur laquelle il repose, qui ne peut donner lieu qu'à des parodies de connaissances. Qu'est-ce que penser deux, c'est-à-dire raisonner sous la modalité de la disjonction ? C'est, selon Ryle, penser un sous une forme dédoublée, suivant le paradigme « un se divise en deux », typique d'une dialectique qui, bien loin de faire pénétrer plus profondément dans la réalité des choses, constitue l'indice d'une faute de raisonnement : on se figure penser des réalités distinctes, absolument séparées du fait d'être posées comme s'excluant l'une l'autre, alors qu'en fait on se représente leur différence en la maintenant dans le cadre de leur rapport mutuel qui, en même temps qu'il les place en vis-à-vis, les unifie en les faisant se répondre entre elles. La vérité de Descartes se trouverait ainsi chez Hegel et Mao, lorsqu'ils avancent, en défiant la logique, la thèse de l'unité des contraires, matrice

théorique d'une pensée « dualiste » fonctionnant, comme on l'a dit, sous la modalité de la disjonction, qui repose sur un usage pernicieux de la négation.

Cette logique dualiste, qui, en tant que logique, se révèle insoutenable, conduit à poser l'autonomie d'une réalité mentale qui n'est en fait que le double, l'image, l'ombre ou le fantôme de la réalité corporelle en fonction de laquelle elle continue à être définie et représentée. Qu'est-ce que l'âme, dans la perspective cartésienne ? C'est le corps nié, c'est-à-dire du corps en négatif, auquel on a ôté sa corporéité. Donc, c'est une chose qui est tout autre que le corps, avec lequel elle conserve néanmoins en commun d'être une chose, d'être chose. Ici, la critique de Ryle recoupe celle de James : derrière le dualisme, il y a le chosisme, qui conduit à voir dans l'âme autre « chose » que le corps, c'est-à-dire encore une chose, ou si l'on veut de la chose, entièrement déterminée dans l'ordre causal qui est le sien, comme le corps, donc sur son modèle, quoiqu'en opposition avec lui. L'erreur initiale se trouve donc, non dans la manière de penser la réalité mentale, qui ne constitue en fin de compte qu'une erreur dérivée, mais dans celle de penser le corps, au titre d'une entité solidaire comme est censée l'être une chose, ce machin chose ou cette machine-chose que serait aussi l'âme, même si on reconnaît qu'elle est dotée de caractéristiques opposées de celles du corps, ce qui fait d'elle une réalité interne et privée, en tant que telle différente du corps et même opposée à lui.

Sur quoi débouche cette critique du dualisme dont les attendus sont avant tout logiques ? Sur la nécessité de soustraire la représentation du mental au modèle chosiste, causaliste et mécaniste hérité de la connaissance scientifique de la nature qui prétend à l'objectivité sur des bases qui sont en réalité illusoires : or c'est sur ces mêmes bases que repose la prétention d'édifier une « science de l'esprit ». C'est ce que résume le passage de Ryle cité p. 161 du livre de Pascale Gillot :

« Je ne nie pas que des phénomènes mentaux se produisent. Faire une longue division ou plaisanter sont des processus mentaux. Mais je dis que l'expression « des processus mentaux se produisent (*there occur mental processes*) » ne signifie pas la même chose que « des processus physiques se produisent », et que par conséquent cela n'a pas de sens de conjoindre ou de disjoindre les deux expressions. »

Quand on dit que l'âme est autre chose que le corps, on n'a rien dit, et même, peut-être, a-t-on, sans s'en rendre compte, dit le contraire de ce qu'on voulait dire. Mais alors, quoi dire ? Selon toute vraisemblance, rien d'autre ; car le langage ordinaire, avec ses amphibologies, est incontournable, et il ne faudrait surtout pas croire qu'on pourrait remédier à ses inconvénients comme on soigne une maladie en vue de la guérir. Ce qui reste à faire, c'est donc, selon la perspective ouverte par Wittgenstein et sa critique du mythe de l'intériorité, à s'engager dans l'entreprise d'une grammaire philosophique, qui cerne les ambiguïtés et les équivoques auxquelles renvoie le *mind-body problem*, de manière à faire apparaître que, en réalité, celui-ci n'est pas du tout un problème, ou n'est qu'un problème mal posé, auquel le plus sage est de renoncer à chercher une ou des solutions, que celles-ci aillent dans le sens d'un monisme ou dans celui d'un dualisme, également insatisfaisants en dernière instance. Se référer à des processus mentaux n'est en fin de compte qu'une façon de parler : lorsqu'on en a pris conscience, il n'y a aucun inconvénient à faire perdurer celle-ci, sous condition de ne pas la charger d'un surcroît abusif de signification, et en particulier de ne pas lui chercher des équivalents dans la réalité.

La discussion est donc close en apparence, dans la mesure où elle se referme sur le constat, raisonnable mais frustrant, d'une aporie. C'est pour échapper à cette frustration que d'autres auteurs comme Smart, Place ou Feigl, examinés dans le chapitre 7 du livre de Pascale Gillot sous la rubrique de la « théorie de l'identité » ont entrepris, dans la période qui a suivi immédiatement la publication du livre de Ryle, de braver l'interdit lancé par les philosophes du langage ordinaire, et de reprendre à de nouveaux frais le problème de l'union de l'âme et du corps, dans une perspective cette fois réductionniste, qui conduit à adopter une position

résolument moniste : il n'y a pas d'états psychiques qui ne seraient simultanément des états physiques, ce qui revient à affirmer qu'ils sont, sur un plan ontologique, identiques, en ce sens qu'ils ne diffèrent en rien. Mais que signifie au juste « ne différer en rien » ? De cette formule, qui exprime l'identité, deux interprétations peuvent être proposées, qui se révèlent en dernière instance concurrentes. Si on l'interprète dans le sens d'un rapport de dépendance, qui ramène le mental au corporel, dans une perspective réductionniste du type de celle pratiquée par le matérialisme vulgaire, on réintroduit une inégalité entre le mental, déterminé, et le corporel, déterminant, ce qui ruine en apparence la thèse de la stricte identité. Pour que celle-ci soit intégralement respectée, il faut donc proposer une autre interprétation de la formule, selon laquelle le mental et le corporel sont dans une relations de stricte équivalence, excluant toute priorité du corporel par rapport au mental ou réciproquement : c'est dans cette perspective que s'inscrivait la démarche suivie par Spinoza, qui est tout aussi peu matérialiste qu'idéaliste, dans la mesure où elle exclut à la fois la dépendance du mental par rapport au corporel et celle du corporel par rapport au mental, qui, chacun, restent soumis à leurs lois propres, tout en n'étant qu'une seule et même « chose » exprimée simultanément de deux façons différentes. Il n'est pas certain que les auteurs examinés dans le chapitre 7 du livre de Pascale Gillot soient parfaitement au clair sur ce point, car ils semblent vouloir adopter à la fois les deux perspectives, celle qui pose la dépendance du mental par rapport au corporel, ou tout au moins la possibilité d'expliquer le mental par le corporel, et celle qui pose leur équivalence, alors que ce n'est pas du tout la même chose. Il reviendra, plus tard, à Davidson, étudié dans le chapitre 10, de proposer une nouvelle version, rectifiée, de la thèse de l'identité, qui élimine cette ambiguïté en optant clairement pour la seconde perspective, ce qui a pour conséquence d'invalider la perspective réductionniste, et donc de préserver la spécificité du mental dans un contexte qui, cependant, exclut le dualisme, et en même temps que lui, la possibilité d'une détermination causale du mental par le corporel : à ce point de vue, Davidson peut être rapproché de Spinoza, dont il s'éloigne cependant dans la mesure où il récupère la thèse d'inspiration cartésienne d'une interaction psychophysiologique sous condition que lui soit ôté le caractère d'une relation causale.

Tout au plus les recherches qui viennent d'être évoquées sont-elles en conséquence parvenues à réorienter ou à suspendre le problème de l'union de l'âme et du corps hérité du cartésianisme, avec les solutions très différentes que celui-ci en avait esquissé, mais non, comme elles semblaient se le proposer, à l'éliminer ou à le « dissoudre ». Et de fait, avec le « tournant cognitiviste » qui a marqué la seconde moitié du XXe siècle, et auquel est consacrée toute la troisième partie du livre de Pascale Gillot, ce problème a ressurgi, tel un phénix qui renaît de ses cendres, à moins qu'il faille le comparer à un cadavre dont on n'arrive pas à se débarrasser. Ce tournant cognitiviste, qui a conduit à nouveau à affirmer la spécificité du mental, donc à lui concéder une relative autonomie qui justifie le projet d'élaborer une science propre du mental, a revêtu des formes très différentes, apparemment impossibles à concilier, ce qui rend particulièrement intéressante leur confrontation : cette confrontation confirme la rémanence d'un problème toujours en attente de sa solution. C'est ainsi que, entre le fonctionnalisme computationnel des premières recherches menées dans ce domaine par Hilary Putnam et l'innéisme soutenu par Noam Chomsky dans le cadre de son étude du sujet pensant en tant que sujet parlant, il est difficile de relever des traits communs, ce qui ne signifie pas cependant qu'ils s'inscrivent dans des horizons théoriques radicalement séparés.

La préoccupation principale de Putnam, qu'il n'a nullement abandonnée lorsqu'il a été ensuite conduit à remettre en cause le modèle computationnaliste qu'il avait précédemment avancé, modèle qui ramène le fonctionnement de l'esprit à celui d'une machine de Turing, est la critique de l'internalisme, c'est-à-dire de la théorie des « états mentaux », états qui seraient

à l'esprit ou dans l'esprit : le fonctionnement mental, selon lui, n'est pas assimilable à une succession d'états internes, mais il se ramène à des opérations réglées formellement selon un certain programme, qui, en tant qu'opérations, ne dépendent d'aucun substrat déterminé, quelle que soit la nature matérielle ou spirituelle de celui-ci, d'où il résulte qu'il n'y a plus lieu de s'interroger sur le caractère interne ou externe de ces opérations. Il n'y a pas d'états mentaux : sur ce point qui est pour lui crucial, Putnam n'a pas varié au cours des différentes étapes de sa recherche, alors même que celle-ci peut paraître avoir changé d'orientation. Ce que Putnam récuse chez Descartes, c'est en particulier son idéisme, qui ramène le mental à un ensemble de représentations auxquelles l'esprit offrirait un cadre ou un réceptacle, au titre d'un « théâtre intérieur ». En concevant, comme il l'a fait pour commencer, que l'esprit fonctionne comme une machine de Turing, c'est-à-dire comme une machine qui transforme de l'information en effectuant une suite réglée d'opérations, il écarte la tentation de présenter l'esprit comme se posant face à ses idées et portant sur elles un regard dont il aurait la maîtrise en tant que sujet de ses représentations ; ce qui revient à l'identifier complètement à ses opérations, en dehors desquelles il n'est rien : c'est justement ce que Spinoza avait fait lorsqu'il avait affirmé que les yeux de l'âme sont ses démonstrations mêmes, c'est-à-dire ses opérations par lesquelles elle « voit » sans avoir pour cela besoin de les voir en les regardant comme à distance, une distance qui ne serait rendue possible que par l'ouverture de l'espace à l'intérieur duquel l'esprit est censé regarder ses idées, ce qui, du même coup, pose la question insoluble de savoir si l'esprit est le théâtre ou s'il est quelque part dans le théâtre.

Par la suite, Putnam s'est rendu compte que sa position initiale n'était pas exempte d'ambiguïté, dans la mesure où elle peut donner à penser que, si l'esprit *fonctionne comme* une machine, c'est parce qu'il *est* une machine, dans le ventre de laquelle se produisent certains événements qui seraient la clé des événements mentaux, ce qui revient à remettre en selle la conception d'états mentaux et la représentation de l'esprit comme un théâtre intérieur, quoique non plus subjectif mais complètement objectivé, dans la mesure où il est identifié aux rouages internes d'une machine : c'est ce qui l'a conduit à renoncer à l'hypothèse computationnaliste, dans la mesure où celle-ci peut être soupçonnée de réintroduire la conception d'une sphère intra-mentale, à l'intérieur de laquelle se produisent des événements susceptibles d'être isolés, ce qui serait la condition pour les expliquer. Or, c'est autour de ce thème qu'ont tourné les recherches ultérieures de Putnam, s'il se passait des choses « dans l'esprit », distinctes comme telles de celles qui se passent à l'extérieur de lui dans le monde naturel et social, serait soulevée la question de savoir où se situe l'interface entre événements intérieurs et événements extérieurs, ce qui est en réalité un faux problème : car il ne se passe rien « dans » l'esprit qui ne se passe aussi « en dehors » de lui, ce que le paradigme représentationnel, comme aussi, simultanément, le paradigme mécanique, interdit précisément de comprendre. Faut-il pour autant renoncer à reconnaître l'existence d'événements mentaux spécifiques, donc évacuer complètement tout présupposé mentaliste ? Non, mais il faut cesser de relier de tels événements à des états qui seraient des états de l'esprit en tant que tel posé comme distinct de ses représentations qu'il dirigerait et manipulerait à son gré, ces représentations étant elles-mêmes conçues comme distinctes en nature des objets du monde extérieur auquel elles se rapportent. Suivant cette voie, Putnam est amené à redécouvrir le caractère « holistique » du mental, qui exclut qu'il puisse être ramené à une succession d'états, que ces états soient objectifs (mécaniques) ou subjectifs (conscients). Autrement dit, le mental n'est rien en lui-même, au sens d'une prétendue intériorité, mais il est tourné vers le monde, en relation étroite avec lequel, en permanence, il fonctionne, en vue de produire des effets de signification qui ne sont pas réductibles à des représentations ou à des idées isolables. Cette manière de voir pourrait être rapprochée de celle de Davidson qui, lui aussi, affirme un « holisme » du mental, donc son caractère indécomposable qui interdit de le ramener à des rapports strictement causaux, thèse qu'il développe lui-même en ayant recours

à la notion d'intentionnalité reprise à Brentano, qui lève l'opposition du subjectif et de l'objectif, de l'intérieur et de l'extérieur, c'est-à-dire ce type de dualisme chosal qui avait déjà été dénoncé par Wittgenstein et Ryle. Comme on en a déjà fait la remarque, ce souci de dépasser l'alternative du subjectif et de l'objectif, de l'intérieur et de l'extérieur, était à la base de la phénoménologie husserlienne, qui, elle aussi, quoique suivant un autre cheminement de pensée, était en débat avec le cartésianisme.

Les discussions qui viennent d'être évoquées ne constituent nullement un ressassement des théories développées par les philosophes classiques, et pourtant elles ne sont pas totalement ininterprétables dans les termes de ces théories, dont elles élargissent, voire même renouvellent, la perspective davantage qu'elles ne l'invalident : ou plus exactement, leur effort en vue de les invalider témoignent du fait que, aujourd'hui encore, elles restent en discussion. Ce lien au cartésianisme est encore plus manifeste chez Chomsky, qui, lui, propose expressément de réhabiliter l'innéisme cartésien, donc une certaine forme d'internalisme, dans le cadre d'une interprétation de la nature humaine en tant que nature parlante, c'est-à-dire dotée de la capacité langagière qui la distingue de tous les autres êtres naturels, suivant la thèse avancée par Descartes à la fin de la cinquième partie du *Discours de la méthode*. Contrairement donc à ce que soutient Putnam, il y aurait bien quelque chose dans l'esprit, qui le constitue ou le structure comme esprit : à savoir le dispositif qui constitue la condition de possibilité de toutes les énonciations que produit l'exercice créatif de cette capacité langagière. Alors que l'adversaire que combat Putnam est l'internalisme, celui de Chomsky est le behaviorisme, qui réduit l'activité parlante à ses effets manifestes, réinterprétés en termes de comportements, et fait abstraction de la cause qui est à l'origine de ces effets : si la démarche suivie par Chomsky est « générative », c'est dans la mesure où elle se propose de remonter jusqu'au système initial qui se tient sous tous les actes de langage, ceux-ci n'en étant que les manifestations indéfiniment variées. Suivant cette voie, Chomsky est amené à réactiver le modèle propre à une « linguistique cartésienne », comme il l'appelle lui-même, d'une « grammaire générale » organisée nécessairement suivant un ordre qui est celui de l'esprit ou de la raison, en tant que nature spirituelle spécifique de l'humain comme tel. Cette manière de voir, obtenue en suivant des voies divergentes de celles d'un fonctionnalisme suspecté d'externalisme, et exposé en tant que tel à une possible récupération behavioriste, a pourtant en commun avec lui un formalisme, qui identifie l'esprit, en tant que régime causal ou source de créativité, à une organisation structurée indépendamment de tout support matériel, et non réductible à des bases prises dans la réalité physique. On a à nouveau affaire à un mentalisme complètement désubstantialisé, vidé de tout contenu, quelle qu'en soit la nature, ce qui est la condition pour comprendre comment un système autonome enchaînant des opérations suivant un ensemble fini de règles peut donner lieu, sur le plan des effets que produisent ces opérations, à des réalisations infinies en nombre et en types.

Que l'on choisisse l'option internaliste de Chomsky ou l'option externaliste de Putnam, on est donc amené à installer un décalage entre le plan où se produisent les événements psychiques en tant qu'effets et celui où se tiennent les causes, également mentales, de ceux-ci. C'est sur ce point précis que peut être repérée une torsion du paradigme causal repris à Descartes : chez Descartes, il n'y a certainement rien de plus dans l'effet que dans la cause, et même il y aurait plutôt moins ; or le mentalisme, dans les différentes versions qui en sont proposées aujourd'hui, semble soutenir au contraire que les événements mentaux, dans la mesure où ils renvoient à une origine qui leur est propre, ne lui sont cependant pas réductibles, mais détiennent une relative autonomie par rapport à elle, ce qui est la condition pour qu'ils se déploient sous des formes indéfiniment variées qui ne sont pas simplement la reproduction à l'identique d'un modèle posé initialement. La machine de Turing n'est pas une horloge, et son fonctionnement ne relève pas de l'interprétation générale du mécanisme élaborée par Descartes, qui, sur la base du principe de la conservation de la quantité de

mouvement, met en avant le paradigme de la répétitivité : les aiguilles de l'horloge tournent régulièrement, jusqu'au moment où, étant revenues à leur position de départ, elles parcourent un nouveau cycle qui est le même que le précédent, à moins que ne leur fasse défaut l'impulsion nécessaire pour qu'elles s'y engagent. Pourquoi la machine de Turing n'est-elle pas seulement une horloge ? Parce que son mécanisme, outre qu'il exige d'être alimenté ou remonté, ne marche que s'il est articulé à une demande venue de l'extérieur, qui lui est transmise par l'intermédiaire de son clavier : de même, déjà, la machine de Pascal, qui n'était plus tout à fait « cartésienne » dans son esprit, n'était pas faite pour tourner à vide, mais pour faire des calculs dont les données lui étaient fournies par le monde extérieur, en l'occurrence par le régime royal de collecte des impôts auquel son inventeur avait prévu de la faire servir. On pourrait dire la même chose de la grammaire philosophique dont Chomsky s'est fait le promoteur : son programme, en soi indéformable, est fait pour servir à l'élaboration d'énoncés dont rien ne permet de dire que, bien qu'élaborés à partir de ce programme, ils soient entièrement préfabriqués, puisqu'au contraire ils témoignent de la créativité illimitée d'un dispositif qui ne produit ses effets qu'en situation, en contexte, donc en relation directe avec le monde extérieur auquel il réagit de manière autant que possible appropriée. Or c'est précisément en mettant l'accent sur le rôle joué par le contexte, et sur l'interaction constante qu'entretiennent les opérations mentales avec celui-ci, qu'on commence à prendre distance avec le modèle cartésien d'un esprit existant comme une réalité *sui generis*, complètement à part de la réalité avec laquelle elle n'entre en relation qu'après coup, et sur la base de la séparation qu'elle maintient avec elle : le cartésianisme de Chomsky est foncièrement hétérodoxe.

L'une des leçons qui se dégagent de l'ouvrage de Pascale Gillot, c'est donc qu'on n'a toujours pas fini d'en finir avec le cartésianisme, dont le fantôme continue à hanter les recherches menées par la philosophie contemporaine. C'est pourquoi il n'est pas justifié de faire passer une frontière nettement tranchée, comme on a pris l'habitude de le faire pour des raisons de propagande et de concurrence relevant de ce que Kant a appelé le « conflit des facultés », entre une *continental philosophy*, engluée et attardée dans un héritage culturel dont elle ne parvient pas à se délivrer, et une *non-continental philosophy*, qui, elle, serait parvenue définitivement à prendre le large, en jetant par-dessus bord d'anciens problèmes, vestiges d'un passé révolu, sur lequel il n'y aurait plus du tout lieu de revenir. Les débats lancés dans le cadre de la philosophie classique au XVIIe siècle sont loin d'être clos, et ils continuent à alimenter, retranscrits dans d'autres termes, les recherches des philosophes, de quelque côté de l'océan ou de la mer qu'ils se tiennent. Contre une certaine démagogie régnante, il faut affirmer qu'on peut, on doit, aujourd'hui, lire Descartes, Spinoza et Leibniz comme on lit Wittgenstein ou Putnam : le mieux est d'ailleurs de les lire ensemble, en les maintenant dans le cadre des discussions qui définissent encore l'horizon de notre modernité, un horizon que le discours « post-moderne », avec les illusions qu'il s'évertue à propager, n'est pas près de dissiper. C'est cet enseignement qu'on peut dégager de la lecture de l'ouvrage de Pascale Gillot.