

LE MENTAL, REPRESENTATION DU SOMATIQUE?

Octavi FULLAT

Comunicació presentada al XVII Congrés de Filosofia de parla francesa (Strasbourg, 1980)

INTRODUCTION

Aborder la relation entre processus biologiques et processus mentaux est indiscutablement du ressort du neurologue et du psychiatre; mais en fait les discours qui nous viennent des ces sources n'épuisent pas tout ce que l'on peut dire à ce sujet.

Ce que je vais exposer ici est un discours philosophocritique — un dès possibles signifiés du terme «philosophie» — qui se développe en trois temps. J'établis, en premier lieu, la distinction entre le savoir scientifique et le savoir métaphysique, en défendant le droit à l'existence pour ce dernier, lorsqu'il réunit, bien entendu, un *minumum* de conditions. Ensuite je passe à l'examen de la liste des principaux modèles qui règlent les relations entre «le biologique» et «le mental». Enfin, en dernier lieu, j'essaie de montrer que le discours métaphysique du *personnalisme* — l'homme est aussi *personne*, en plus d'être tout le reste — n'est en contradiction avec quelque modèle proposé, ce qui fait que «le mental» peut être aussi quelque chose de plus que la représentation du «somatique».

À dessein, je n'aborde pas le problème sémantique enfermé dans ces deux expressions: «le biologique», «le mental» — ce qui semblerait peut-être indiqué pour des raisons propédeutiques — pour la simple raison qu'il s'agit là d'un thème intimement mêlé à la résolution même que l'on donne aux différents modèles scientifiques, tout comme il est lié à la vision métaphysique que l'on adopte sur le sujet.

I LES DISCOURS SCIENTIFIQUES ET MÉTAPHYSIQUES NE COÏNCIDENT PAS

Dans l'histoire de la culture occidentale, la différence entre le savoir scientifique et le savoir métaphysique n'a pas toujours été un fait accepté. La vieille Grèce avait appelé «epistème» un mode de connaissance qui ne coïncidait pas totalement avec le concept de «science», tel qu'il allait apparaître avec Galilée, bien que la plupart du temps on

traduise «epistème» par le signifiant «science». Assimilation qui a constitué une source de confusions.

Pour les Grecs, l'«epistème» était un savoir à la fois *objectif* — opposé à la «poïesis» ou activité «qui fabrique» — un savoir *systématisé* — face à l'«histoire» qu'ils entendaient comme une accumulation — et un savoir *total*, atteignant au «noumène» lui-même — à l'opposé des savoirs fragmentaires —. Dans cette perspective *science* et *métaphysique* constituent un savoir unique et ne sont plus discernables entre elles. À partir de Galilée, le signifiant «science» — «scire» et non «scientia»; «wissen» et non «wissenschaft» — continue à désigner un savoir *objectif* et *systématisé*, mais il cesse d'être un savoir *total*. À partir de la Renaissance, la science est la science des *phénomènes* et non pas la science des *choses*. Il s'y ajoute, en outre, un autre trait: seul pourra être présumé scientifique le savoir susceptible d'être prouvé. Il y a deux modalités de preuves: la «preuve mathématique» et la «vérification», selon qu'il s'agit de sciences formelles ou de sciences empiriques. En partant de cette caractérisation de la science, il n'est plus possible de comparer le discours scientifique et le discours métaphysique.

L'étude du «biologique» humain, incombe sans le moindre doute, pour le moment, à la biologie, qui est une science empiriconaturelle. L'analyse du «mental» revient de fait sinon de manière exclusive — certains biologistes le considèrent comme leur domaine exclusif — à la psychologie, qui, depuis le XIXe. siècle, est une science empirico-humaine.

On peut parler de science, donc, quand on étudie des *phénomènes* en respectant des règles déterminées — les règles que nous avons indiquées plus haut comme un minimum —. Le «Phainomenon» est ce qui apparaît. Le *phénomène* ajoute à la *chose* le fait que celle-ci apparaisse. Il n'y a pas de science empirique, donc, sans référence inéluctable à ce qui peut être expérimenté, aux données des sens.

Le savoir métaphysique — qui n'est plus une science au sens que nous venons d'établir pour le mot — est un discours sur «ce qui transcende les phénomènes» — pour le mo-

ment nous ne nous préoccupons point de son degré d'acceptabilité—. Ce type de savoir se dédouble en deux modalités: l'*ontologie*, qui prétend connaître au-delà de l'expérience, et la *gnoséologie* qui élabore des doctrines sur la constitution de l'expérience — constitution qui n'est évidemment, en aucune façon, une expérience; le critère applicable à l'expérience doit toujours, obligatoirement, se situer au-delà de l'expérience elle-même—.

Le discours métaphysique ne constitue pas nécessairement un savoir du «transmonde» — bien qu'on l'ait considéré parfois dans l'histoire, et sous ce nom, comme tel—. Ce n'est pas, de façon inéluctable, un savoir idéologique — marxisme—, ni un savoir poétique — néopositivisme—, ni non plus un savoir sublimé — freudisme—. Ce peut être aussi une lecture, non scientifique, du «noumène»; en dernier ressort, le «phénomène» est le *noumène* lui-même dès qu'il est manifesté ou dévoilé. Quand je «capte» un ami, je capte exclusivement ses phénomènes — sa taille, sa couleur, le ton de sa voix, ses manières...—; à travers eux, pourtant, me parvient d'une certaine manière — manière non scientifique et donc non vérifiable— l'intimité même de cet ami, son «être quelque'un».

S'il est vrai que le concept moderne de science remonte aux travaux de Galilée, il n'en reste pas moins que c'est Kant qui a posé les bases gnoséologiques qui allaient dorénavant distinguer ce concept de celui de métaphysique. L'intelligence pure ne produit pas de connaissances; celles-ci existent lorsqu'il y a un objet donné, lequel se donne dans l'intuition sensible. Il ne suffit pas que le cerveau soit réel pour qu'il soit connu; il faut encore qu'il soit *sensible*. Ce qui ne dépend plus de la «chose», si non de sa structure sensitive. Kant a montré l'inanité de l'emploi des catégories de l'intelligence au-delà du champ de l'expérience spatio-temporelle. C'est là le domaine de la science. L'intelligence n'a pas d'autre mission que celle de rendre possible l'expérience, en convertissant «le donné» en *objet*. Ce n'est qu'ainsi que les choses me deviennent intelligibles. Les connaissances théoriques obtenues

sont valides uniquement lorsqu'il y a intuition sensible.

Le savoir métaphysique est un savoir suprasensible, de la «chose-en-soi». Ce domaine transcendant ne constitue jamais une science, parce qu'il lui manque l'intuition sensible à laquelle appliquer les *notions* de la raison. Monde, Ame et Dieu sont les trois *notions* de la raison qui jamais ne se convertissent en objets, mais qui règlent le fonctionnement de l'intelligence lorsqu'elle accomplit sa tâche de constitution de systèmes. *Monde* est l'Idée qui embrasse la totalité de ce qui peut être donné par une intuition externe. *Ame* est l'Idée qui renferme la totalité de ce qui peut être donné par une expérience interne. *Dieu* est l'Idée qui englobe la totalité des totalités antérieures. Sans cette Idée, rien n'est même pensable.

Le positivisme et le néopositivisme se contentent de prouver que la métaphysique n'est pas science. Et en cela on ne peut qu'être d'accord avec eux. Pourtant, il est excessif, à partir de cette affirmation, de sauter directement à la thèse selon laquelle toute métaphysique est sans valeur. Le seul raisonnement correct consiste à soutenir que la métaphysique n'a pas de valeur scientifique. «Être quelque chose de vrai» ne coïncide pas avec «Être quelque chose de scientifiquement vrai».

Le marxisme et le freudisme prouvent que les infrastructures *conditionnent* la genèse des métaphysiques. Il n'est pas scientifiquement acceptable de considérer que les infrastructures *déterminent* dans leur totalité les différentes métaphysiques qui ont vu le jour.

Entre «le rationnel» de la science et «l'irrationnel» du chimérique — positivisme—, de l'idéologique — marxisme—, du sublimé — freudisme— et de l'artistique — néopositivisme— il y a place pour «le raisonnable» de certaines métaphysiques ou de parties de certaines métaphysiques. Pour que celles-ci soient *acceptables*, il faut qu'elles possèdent une cohérence interne, qu'elles soient compatibles avec l'expérience et qu'elles jouissent de la capacité illuminatrice de la «quotidienneté» historique des hommes.

Le thème de la *liberté* et de la *dignité*, par exemple, traité par Skinner, dans son ouvrage «*Más allá de la libertad y de la dignidad*» —traduction espagnole—, est un thème totalement dénué de signification scientifique, et qui n'est abordable qu'à partir de la métaphysique. Les choses ainsi posées, certains des jugements de cet auteur sont parfaitement acceptables; comme celui-ci: «pour parvenir à une analyse scientifique de la conduite, nous n'avons pas à chercher à découvrir ce que sont, et ce que ne sont pas, les personnalités, les particularités du caractère, les plans, les projets, les intentions, ni tout autre condition préalable d'un problème homme autonome». Trancher le problème de savoir si la personne est, ou n'est pas, absolument déterminée par son code génétique et par l'histoire de ses renforcements, comme le soutient Skinner, est du domaine des scientifiques. Considérée d'un point de vue scientifique, l'assertion de Skinner, selon laquelle l'aptitude de l'«homme autonome à choisir est une illusion», est soutenable. La liberté et la dignité humaines ne sont pas du ressort de la science. Il ne s'agit pas même, là, de concepts utilisables scientifiquement, à moins de leur attribuer des signifiés différents de ceux des métaphysiciens. Il n'est pas étonnant, donc, que Chomsky, dans son «Procès contre Skinner», écrive: «un scientifique honnête devra admettre sans discussion que nous n'avons presque aucune connaissance, au niveau de la recherche scientifique, en ce qui concerne la dignité et la liberté humaines». Quand le métaphysicien fait des discours sur la *liberté* de l'homme, il se réfère à quelque chose de distinct de ce que l'homme de science désigne quand il utilise ce signifiant.

En ce qui concerne la douleur, pour donner un autre exemple, nous dirons qu'il y a deux discours possibles: le scientifique et le métaphysique. Ainsi un homme de science écrira, par exemple, que la douleur s'intègre à différents niveaux du cerveau: en premier lieu, au niveau du méso-encéphale; puis à des niveaux supérieurs, —rhinoencéphale, thalamus, cortex—. À ce moment-là, la douleur devient consciente et acquiert une forte composante affective. Le méta-

physicien, lui, par contre, raisonnera d'une façon fort distincte: il parlera, peut-être, de la «douleur-châtiment», ou de la «douleur-expiation», ou encore de la «douleur-limitation»; mais cependant son raisonnement différera considérablement de celui du biologiste. Ce dernier s'en tient aux faits, alors que l'autre propose des *significations*.

La *liberté*, ainsi que le *devoir* et l'*éthique*, constituent des objets de réflexion typiquement métaphysiques. Le psychologue, le sociologue et le néopositiviste pourront aborder ces thèmes, mais seulement du point de vue scientifique, les considérant comme des *faits*, des *êtres*. Ils perdent ainsi le point de vue du métaphysicien, qui, dans un cas comme celui-ci, ne contemple pas l'*être*—«ce qu'il y a»— sinon le *devoir être*—«ce qu'il doit y avoir»—. Devoir, valeur, idéal, droit, sont opposables à être, existence, réalité, fait. La liberté n'est pas un fait empirique, et la science ne traite que de l'objectivité empirique. La science se demande: «Selon quelles lois l'homme *se comporte-t-il?*». La métaphysique se préoccupe, elle, de savoir ce qu'*est* l'homme. Dans le second cas, l'interrogation porte sur les *fondements* et le *sens* de l'être humain; dans le premier, la question se limite au fonctionnement de l'homme.

Parce qu'on ne fait pas la distinction, actuellement, entre ces deux modèles de discours, on assiste à des invasions incontrôlées d'un modèle à l'autre. Le métaphysicien est assailli d'envies de produire de la science, et il prend pour telle ce qui, en fait, n'appartient pas à ce domaine. C'est ce qui arriva à la Scolastique. De la même manière, il n'est pas rare que l'homme de sciences envahisse le terrain de la métaphysique sans s'en rendre compte. Monod, par exemple, saute de «ce qui indique» —biochimie— à «ce qui enjoint» —éthique— sans avoir conscience d'avoir passé la frontière. La plus grande partie des marxistes en font de même, franchissant inconsciemment la limite entre la science et la métaphysique, lorsqu'ils placent, par exemple, le matérialisme, l'athéisme, la théorie du reflet en gnoseologie —autant d'assertions métaphysiques— sur le même rang qu'une étude sociologique concrète.

Les néopositivistes, eux, par contre, respectent cette frontière.

Le cas du biologiste soviétique Lisenko offre un paradigme, au XXe. siècle, de soumission du travail scientifique au dogme, idéologique — certaine herméneutique du marxisme—, tout comme aux XVIe et XVIIe siècles ceux qui condamnèrent Galilée avaient soumis le discours scientifique au dogme idéologique, — certaine herméneutique du christianisme—. Il n'y a nécessairement pas le moindre point de comparaison possible entre *idéologie* et *métaphysique*; l'idéologie constitue un savoir non-scientifique et pragmatique, qui prétend justifier la conservation ou la modification de la structure sociale, et elle est toujours au service du pouvoir politique qui, à la limite, est toujours injustifiable. La métaphysique ne contient pas nécessairement ces pseudo-justifications d'une politique quelconque.

II MODÈLES SCIENTIFIQUES QUI EXPLIQUENT LES RELATIONS ENTRE «LE BIOLOGIQUE» ET «LE MENTAL»

Il existe, à l'intérieur de la communauté scientifique actuelle, différents modèles, plus ou moins valides, pour expliquer les relations entre «le biologique» et «le mental». On constate que ces modèles ne sont pas uniformes. Il m'a semblé plus productif de réduire cette diversité à quelques modèles-matrices seulement. Cette façon de procéder, pour le moins, sert mieux mon propos, qui est d'essayer de voir, dans la troisième partie de ce travail, quels sont les modèles scientifiques qui sont compatibles avec une métaphysique personaliste, et dans quelle mesure «le mental» est *seulement* représentation du «biologique».

On connaît l'aphorisme scolastique, entaché d'aristotélisme, qui disait: «Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été, avant, dans les sens.» C'était une façon de souligner le poids de la sensation, de ce qui est extérieur, dans l'origine du «mental». De cette façon, nous voyons se dessiner un modèle dans

lequel le réceptif l'emporte. «Le mental» devient dans ces conditions quelque chose de dérivé de l'extérieur. Leibniz modifia l'aphorisme en y ajoutant: «si ce n'est l'entendement lui-même», ce qui en changeait considérablement le contenu: l'innéité se trouve ainsi renforcée, et cela nous conduit à un second modèle. «Le mental» demeure autonome par rapport à l'environnement. Le schéma suivant résume les grands modèles:

A	C
Modèles réceptifs (mécaniques)	Modèles mixtes
Empirisme Positivisme Lamarckisme Reflexologie Behaviorisme Intelligence Artificielle (MIT) Pavlov Bloomfield Skinner Laborit	Adaptationisme intelligent Piaget Marcel Jousse
B	
Modèles innéistes	
B-1 rationnalistes (créaterus)	B-2 biologiste
Descartes Linguistique cartésienne Leibniz Kant Chomsky	Scientisme Ethologie Gestalpsychologie Lorenz

Les modèles A tendent à réduire «le mental» à quelque chose de dérivé du poids de l'environnement. La tradition occidentale fournit, au problème que nous avons posé, des réponses extrêmes. L'une de ces réponses consiste à soutenir que «le mental» a son origine dans l'esprit de l'homme, et sa légitimité dans la démonstration rationnelle. C'est

là la réponse *rationnaliste*. L'empirisme, par contre, affirme que l'origine du «mental» se trouve dans l'action du monde sur le sujet, et que sa légitimité réside dans la vérification expérimentale. Tandis que le rationalisme cartésien rend compte de la connaissance uniquement à travers les «idées innées», les empiristes du XVII^e siècle défendent le point de vue selon lequel la totalité de nos idées procède de l'expérience, soit au moyen de la perception du monde extérieur, soit à partir de la perception du monde intérieur. L'empirisme, même aujourd'hui — version épistémologique du Lamarckisme —, reconnaît l'adaptation structurée seulement si c'est à partir du milieu. L'objet s'impose au sujet dans l'expérience. La connaissance naît dans celle-ci, elle est d'abord uniquement connaissance des sens, pour devenir ensuite connaissance intellectuelle, au moyen des associations.

Le positivisme d'Auguste Comte s'inscrit également dans ce type de modèles. Peu importe *pour quoi* se produisent les choses, la seule chose qui compte est *comment* elles se produisent. Les faits scientifiques sont des faits *posés* devant les hommes, des faits *observables* et des faits *vérifiables*. «Le mental» sera scientifique dans la mesure où il remplira ces exigences.

Paulov lui aussi tenta de définir l'être par le milieu dans lequel celui-ci se trouve implanté. Les niveaux biologique, physiologique et psychologique disparaissent en faveur de l'organisation unique du vivant. Les actes dits volontaires peuvent être soumis à des lois scientifiques. Le *réflexe conditionné* est un phénomène psychique élémentaire, qui se résout en un pur phénomène physiologique. Paulov écrit dans le *Réflexe conditionné*: «Chez l'animal, la réalité est signalée presque exclusivement par des excitations, et les empreintes de celles-ci dans les hémisphères cérébraux... C'est ce qui, dans notre langage subjectif, correspond aux impressions, aux sensations et aux représentations du monde environnant, ambiance naturelle et sociale, à l'exception de la parole lue ou entendue. C'est le premier système de signaux de la réalité qui nous est commun avec les animaux. Le langage constitue le second systè-

me de signaux de la réalité et il est spécifiquement nôtre, il est le signe des premiers signes... Sans la moindre possibilité de doute, les lois qui ont été établies pour le premier système de signaux doivent régir aussi le second, puisqu'il s'agit du même tissu nerveux».

La théorie du *sondage pragmatique* de Jennings et de Thorndike se situe dans ce courant. Le behaviorisme, avec Watson, également. Le structuralisme antimentaliste exposé dans l'ouvrage «Le langage» de Bloomfield s'adapte, aussi, parfaitement à ce type de modèles. La psychologie de Skinner, avec son étude du «comportement verbal» se classe dans les schémas qui réduisent «le mental» au résultat de l'ambiance objective extérieure. La pensée ne dépasse pas le niveau d'une conduite «physique». Skinner défend la thèse selon laquelle les oeuvres des artistes, des écrivains, des hommes d'état et des scientifiques peuvent s'expliquer pratiquement dans leur totalité à partir du contexte circonstanciel; il n'y a aucun agent autonome de la conduite.

La *Cybernétique* de Norbert Wiener, est un ouvrage dont on retrouve les lignes de pensée chez les auteurs anglais Place, et Smert, ainsi que chez l'écrivain yougoslave Nagel; cet ouvrage constitue une autre modalité des modèles du type A. Les travaux de Minsky — du Massachusetts Institute of Technology — qui tentent de produire une «Intelligence Artificielle», selon les modèles des ordinateurs électroniques, évoquent le matérialisme sensualiste de La Mettrie et de D'Holbach. Tous ces travaux réduisent l'activité mentale à un mécanisme, qui prend sa source dans le milieu ambiant.

Les biologistes, en majorité, semblent s'incliner vers la théorie selon laquelle les connaissances ne seraient pas autre chose que des informations puisées dans le milieu ambiant, sans négliger évidemment les mécanismes perceptifs hérités. Les connaissances, selon ce schéma, répondent exclusivement au modèle «stimulus des sens-réponse», sans qui interviennent dans leur production la moindre organisation intérieure, ou autonome.

Face à ces modèles de type A —réceptifs— se situent ceux que, dans le schéma, j'ai appelés modèles de type B ou modèles innéistes. «Le mental» ici n'est plus le résultat presque absolu de l'environnement sinon qu'il provient directement de quelque chose qu'on apporte à la naissance. Selon que ce *quelque chose* soit de caractère clairement biologique ou moins biologique, il est possible de discerner deux types de modèles: les modèles innéistes biologistes -B-2- et les modèles innéistes rationalistes -B-1-.

En marge de la science, tant le vitalisme intellectualiste que le vitalisme biologiste soutiennent que l'intelligence est innée. Bergson et Teilhard de Chardin se situeraient dans ces courants.

Pour Monod, —ainsi qu'il le déclare dans sa leçon inaugurale au Collège de France— la pensée, la conscience, la connaissance, la poésie, les idées politiques ou religieuses, les nobles projets et les basses ambitions sont inscrits dans les déformations géométriques de quelques milliers de billions de petits cristaux moléculaires qui leur servent de support. Monod ne parle pas seulement du support physique du «mental», il croit, en outre, influencé par Lorenz, que les difficiles problèmes de la connaissance se résolvent basiquement avec l'innéisme génétique.

La psychologie de la forme, ou gestalt-theorie, du fait qu'elle conçoit la connaissance comme des *totalités*, à partir desquelles s'expliquent les parties, semble admettre une activité structurante de la vie psychique qui souligne l'inné. Les gestaltistes opposent à l'analyse behavioriste l'argument selon lequel afin qu'un stimulus se convertisse en signal, il faut qu'il soit, *avant*, reconnu comme signal. La façon dont chaque espèce et chaque individu de chaque espèce manifeste sa présence dans son milieu, constitue comme préalable, la possibilité que le milieu stimule. Le gestaltisme est un modèle «a-prioriste». Les structures cognitives sont préformées dans le système nerveux du sujet. La conduite intelligente s'explique à travers un processus de structuration auquel se livre le sujet à partir de son héritage génétique, ou plutôt un processus de struc-

turation qui se réalise sans le sujet, bien qu'à partir de structures innées.

Les modèles du type B-1 soulignent aussi l'innéisme, tant dans l'origine que dans le fondement du «mental», tout en s'inclinant cependant vers des conceptions inspirées du rationalisme: de Descartes, de Leibniz, de Kant. Il s'agit de modèles qui admettent une certaine activité créatrice du sujet.

Etant donné que la neuro-physiologie du langage n'apporte pour le moment pratiquement rien à quoi l'on puisse se fier —en dépit des études de Hubel et Wiesel, de Blakemore, Barlow, Imbert...—, il m'a semblé sage de faire appel aux études linguistiques elles mêmes; ces études font penser à des structures inconnues du cerveau qui peut-être un jour seront mises en évidence. En attendant de disposer de données, nous nous limiterons à la linguistique de Chomsky.

Les empiristes —Locke, Berkeley, Hume— croyaient que les mots acquéraient un signifié au moment où ils occupaient la place des idées dans l'esprit. Comprendre un énoncé consistait à associer des idées. Dans l'esprit, il n'y avait rien; il commence à y avoir quelque chose quand commence l'expérience. Les mécanismes de l'association d'idées expliquent toute connaissance ultérieure. Les behavioristes sont proches des théories empiristes. Face à ce point de vue, on trouve celui des rationalistes. Pour Descartes et pour Leibniz, par exemple, une partie de la connaissance est innée et ne provient d'aucune expérience. L'associationnisme empiriste n'explique pas le *jugement*. L'associationnisme traite des séquences, mais jamais des affirmations ou des négations.

Les idées innées de Descartes, tout comme l'«à-priorisme» kantien, reposent sur une vieille conception anthropologique selon laquelle l'intelligence de l'homme est une «intelligence-faculté», une intelligence qui au départ, dès le premier instant, possède déjà son mécanisme formel. —Il semble que la psychologie génétique, actuellement, ne permet plus de soutenir une telle théorie—.

Chomsky, cependant, en s'inspirant du rationalisme, a fixé plutôt son attention sur d'autres aspects. Pour la linguistique cartésienne, la différence entre le langage de

l'animal et celui de l'homme réside dans la capacité de ce dernier de former des énoncés nouveaux exprimant des pensées nouvelles. Cette capacité est innée. Kant admet comme point de départ la thèse de Hume selon laquelle la connaissance n'est pas possible sans l'expérience. Mais, poursuit-il, il ne s'ensuit point de cela que toutes les connaissances proviennent de l'expérience. Celle-ci, par exemple, ne fournit jamais de connaissances universelles et nécessaires. L'expérience, écrit Kant, nous montre que quelque chose est ceci ou cela, mais ne nous enseigne jamais que ce quelque chose ne puisse être autrement. Il faut donc tenir compte de l'*apriori*.

Noam Chomsky publia en 1957 son ouvrage intitulé: «Syntactic Structures». On y trouvait déjà ses principales idées. Peut-être ce qu'il y a de plus profond, de plus fondamental dans sa pensée, c'est le principe que posséder une langue consiste non pas à emmagasiner une liste sans fin de mots, mais à être capable tant de construire un nombre illimité de phrases que de comprendre des énoncés jamais entendus encore. Posséder une langue est posséder une capacité créatrice. Cette conception se situe dans la ligne de Wilhelm von Humboldt et en remontant plus loin, dans celle de la «Grammaire générale et raisonnée» de Port-Royal. On présuppose que les différentes structures concrètes des langues possèdent une forme abstraite commune. Cette structure commune, profonde, donne leur sens aux énoncés. Un enfant, suppose Chomsky, possède, déjà, programmée dans son cerveau, la structure profonde, la «grammaire universelle»; s'il n'en était pas ainsi, il ne pourrait jamais l'apprendre, étant donné le degré de complication du noyau syntaxique de toute langue. Cet aspect neurologique n'est, à l'heure actuelle, qu'une hypothèse; hypothèse, cependant, suggérée par la linguistique.

Les méthodes habituelles de la linguistique structurale, si efficaces en ce qui concerne le traitement des phonèmes et des morphèmes, se montraient de peu d'utilité au niveau des phrases. On peut établir des listes finies de phonèmes et de morphèmes. Par contre, le nombre de phrases que l'on peut

construire en castillan, ou en français, ou en catalan, ou en n'importe quelle autre langue naturelle est ouvert d'une manière infinie. Par ailleurs, l'existence de phrases *syntactiquement ambiguës* est difficilement explicable par les méthodes structuralistes habituelles. Le signifié d'un énoncé est déterminé par les morphèmes et la structure syntaxique de celui-ci. Quand les morphèmes d'un énoncé ne sont pas ambigus, et que l'énoncé lui-même, par contre, l'est, il faut attribuer le fait, dit Chomsky, à l'existence de deux types de structures: une structure syntaxique *superficielle* et des structures *profondes* distinctes de celle-ci, structures qui expliqueraient la création de toutes sortes de phrases. Chomsky appelle «grammaire générale» l'étude des conditions universelles de tout langage humain. Ces conditions ne s'apprennent pas. Il s'agit des principes «organisatifs» qui permettent l'apprentissage d'une langue. En soutenant que ces principes sont innés chez un locuteur, on explique aussi un fait que saute aux yeux: celui qui possède une langue sait beaucoup plus de choses qu'il n'en a apprises.

Pour Chomsky, l'être humain est un animal syntaxique; son cerveau est structuré de telle manière qu'il comporte aussi la structuration de sa syntaxe. En étudiant celle-ci, on arrive à une étude du «mental». Il n'y a rien d'étonnant, donc, à ce que, pour cette linguistique, la langue soit basiquement syntaxe et non pas communication, syntaxe programmée par les propriétés innées de l'esprit. Le point de vue est totalement opposé à celui de Bloomfield. On distingue, selon la tradition cartésienne, entre l'«adéquation de la conduite aux situations» et le «contrôle de la conduite de la part des *stimuli*». Seul ce dernier cas admet une explication mécanique. La communication humaine et la communication animale sont spécifiquement différentes, et ne coïncident que dans leurs aspects les plus généraux.

Entre les modèles où le réceptif prédomine et les modèles qui soulignent les éléments innés, dans la relation entre «le biologique» et «le mental», se situent les modèles de type C, que dans notre schéma, nous

avons appelés «mixtes». Nous pensons en particulier au modèle proposé par Piaget.

Piaget n'admet pas la présentation disjunctive de Chomsky —ou innéisme ou associationisme empiriste—. L'hérédité ne nous offre pas un programme, mais de simples possibilités; ces possibilités sont actualisées au moyen d'activités *auto-régulatrices* qui s'emploient à une *autoconstruction*.

L'analyse de la connaissance a été accomplie, traditionnellement —depuis Descartes jusqu'à Husserl et aussi jusqu'à Merleau-Ponty— à travers l'activité réflexive du sujet. Piaget abandonne cette voie, et choisit un autre chemin: celui de la psychologie expérimentale. L'intelligence n'est plus un élément fixe qui réside dans le sujet; elle n'est pas non plus le résultat des impressions qu'un hypothétique sujet-patient recevra de l'extérieur, l'intelligence, pour Piaget, est le produit d'un processus génétique qui reflète à la fois le sujet et son milieu ambiant.

Les connaissances ne proviennent pas —contrairement à ce que l'on soutenait dans l'aristotélisme, et contrairement à ce que défendaient récemment le physicien Mach ou le néopositivisme— totalement des sens. La connaissance naît dans les sensations et les perceptions, mais elle naît aussi dans ce que l'activité du sujet ajoute à ces données. Les sensations ne sont pas des éléments structurants, mais des éléments structurés comme l'a signalé la «gestalttheorie». La perception ne constitue pas non plus une entité autonome, car elle dépend de la motricité. La spécificité de l'intelligence ne réside pas dans sa capacité contemplatrice, sinon dans sa force «transformatrice». Connaître un objet suppose qu'on l'incorpore à des schémas d'action, qu'il s'agisse des comportements sensorio-motrices les plus élémentaires ou des opérations complexes logico-mathématiques. Le schéma associationniste «S → R» n'est plus pertinent et il est remplacé par le schéma «S → (A) → R» —«A» étant l'assimilation à un schéma—.

Piaget situe, certainement, la source du «mental» dans la biologie, mais —et c'est qui le différencie des empiristes et de leurs continuateurs, qui voient en l'homme un élément passif— il insiste sur la capacité

organisatrice du sujet qui «connaît». L'homme connaît selon le schéma: «S → organisme organisateur → R». L'objet se résiste à être assimilé dans sa totalité; le sujet doit, finalement, s'accomoder à lui. *Assimilation*, *accomodation* et *équilibracion* constituent les conditions biologiques du développement de l'intelligence.

Connaître n'est pas copier la réalité, c'est assimiler celle-ci à des structures antérieures. Pour cela, on agit sur cette réalité, et on la transforme, ne serait-ce qu'en apparence. La similitude entre le fonctionnement de l'«organique» et celui du «mental» est évidente, si on se place dans cette perspective. Les mécanismes cognitifs se contentent de prolonger le plan biologique, sans pourtant pouvoir être réduits à celui-ci, du fait qu'il s'agit seulement de structures en ligne de filiation.

Toute vie est une autorégulation; celle-ci se réalise à travers le système nerveux. La vie précède la connaissance. Celle-ci conserve les lignes de force de celle-là, mais à son tour elle les prolonge et les dépasse, atteignant ainsi un milieu plus vaste que celui des changements physiologiques immédiats. Le système nerveux est l'instrument organique de cette conquête.

Un objet ne peut être connu qu'en agissant sur lui et en le transformant. Il existe deux classes de transformation: celle qui conduit à l'*expérience physique*, et celle qui fournit l'*expérience logico-mathématique*. La première agit sur les objets afin d'obtenir une connaissance par abstraction à partir des *objets* mêmes. La seconde agit sur les objets dans le but d'arriver à des connaissances par abstraction à partir de l'*action* exercée sur ces objets.

Le modèle de Piaget est relativiste, «constructiviste» et structuraliste. Il semble d'accord avec les expériences réalisées dans le champ de la psychologie génétique.

Les théories de Marcel Jousse —«l'Anthropologie du geste», «la Manducation de la parole», «Le Parlant, la parole et le souffle»— ainsi que celles d'Alberto L. Merani —«Mano, cerebro y lenguaje», «Definición del Hombre»— peuvent, entre autres, se placer

également parmi ces modèles de type C, bien que ce ne soient pas de théories piagétionnes.

III MODÈLES SCIENTIFIQUES ET MÉTAPHYSIQUE PERSONNALISTE

J'ai établi dans la première partie qu'une métaphysique, ou discours au-delà de l'expérience, est acceptable à condition d'être *cobérente, illuminatrice* de l'existence historique humaine, et, finalement, dans la mesure où elle *n'est pas en contradiction avec les données de la science*. La science est toujours matérialiste; elle *dit*, par exemple, le biologique et le mental, et les relations entre eux. La métaphysique, par contre, procure des significations à la péripétie humaine; elle parle de *celui qui dit*.

Je m'occuperai, dans cette dernière partie, de la troisième des conditions de l'acceptabilité d'une métaphysique. Considererons, pour cela, lesquels, parmi les modèles proposés par les scientifiques, aujourd'hui, sur la relation entre «le biologique» et «le mental», sont compatibles avec une métaphysique concrète: la *personnaliste*, et par conséquent, compatibles avec la possibilité d'envisager «le mental» comme quelque chose de plus qu'une simple représentation du «biologique».

J'aurais pu, pour cette confrontation, choisir les modèles scientifiques d'autres métaphysiques —la marxiste, par exemple, ou la freudienne—. Je ne l'ai pas fait pour deux motifs: parce que j'ai préféré le chemin le plus difficile, et parce que mon option métaphysique est, justement, la *personnaliste*.

Si *personne* s'oppose à quoi que ce soit, c'est précisément à *chose*. Kant a défini la *personne* comme *liberté* et indépendance face au mécanisme de la *nature*. Parce qu'il est *personne*, l'homme devient sujet de morale et de droit; un être, par conséquent, responsable. De ce fait, les relations interhumaines sont des relations —doivent être des relations— entre individus libres et dignes de respect. La *personne* ne coïncide pas avec la

réalité physique de l'individu humain; cette réalité est seulement objet de la science.

Le *personnalisme* recouvre les pensées exposées par Berdiaeff, Buber, Lacroix, Borne, Ricoeur, Mounier... La *personne* est une notion limite, un vecteur de conduite, un «devoir-être». La *personne* n'est pas un objet d'examen scientifique. Le personnalisme se situe entre la métaphysique spiritualiste, qui méprise le biologique et l'économique, et la métaphysique matérialiste, qui les surestime tous deux. La *personne* oblige à protester contre l'ordre bourgeois et contre la morale du succès. La *personne* représente, pour l'homme, être quelque chose de plus que la nature reçue, la *personne* implique être dignité voulue. La *personne* ne peut pas être abordée scientifiquement, parce qu'elle est liberté, engagement et création de valeurs.

Voilà tracés quelques traits rapides qui permettent de se faire une certaine image de ce que soutient la métaphysique personnaliste.

Tant les modèles du type A, que nous avons étudiés, que ceux du type B-2, sont difficilement compatibles avec une conception personnaliste telle que nous venons de la définir. L'évident mécanisme absorbant sur laquelle les uns et les autres reposent ne permet pas une métaphysique de la liberté et de la dignité, métaphysique qui, par contre, paraît parfaitement conciliable avec le modèle de Piaget, et peut-être encore plus avec celui de Chomsky.

Le point de vue de Piaget, en ce qui concerne la connaissance, présente trois types de problèmes cardinaux, à savoir: 1- ceux qui dérivent des relations entre le sujet et l'objet, le premier comportant des éléments innés; 2- ceux qui dérivent des dites relations dans l'apprentissage individuel; 3- ceux qui dérivent des relations entre sujet et objet dans les processus de régulation et d'équilibration. Cette triade, et en particulier le troisième élément, ne se trouve pas en contradiction ouverte avec une métaphysique qui accepte l'ultramécanique.

Les actions logico-mathématiques du sujet s'intériorisent à un moment donné du développement, et à partir de ce moment la manipulation devient symbolique, sans ob-

jets physiques. Tant l'intériorisation que l'opérativité postérieure ne s'accordent pas pleinement avec la nécessité mécaniste. On peut envisager l'hypothèse non scientifique de la *distance*. Le sujet peut s'imaginer *dis-tant de*.

La formation des connaissances expérimentales commence dans la perception, mais jamais, assure Piaget, ne proviennent que de la seule perception. Il y a là les schémas logico-mathématiques qui permettent les lectures perceptives. Le système est complexe et difficilement mécanisable. Pour Marcel Jousse, le *corps* de l'enfant est instinctivement imitateur. Il reçoit le geste de son environnement, il l'*enregistre*, le répète. Le geste, imitateur et créateur de l'homme, confère le sens. Jousse également admettrait une métaphysique basée sur la «personne», si celle-ci n'est, en partie, déjà présente dans son oeuvre.

Le modèle de Chomsky est plus conciliable encore avec une conception personnaliste de l'homme. Son opposition nette au modèle skinnerien — qui confère une primauté absolue à l'ambiance — implique la possibilité d'une réalité métaphysique au-delà de ce qui peut être appréhendé par l'expérience. Skinner réduit la conduite humaine à des conditions génétiques modelées par des déterminants ambiants; d'une certaine manière, la conduite devient prévisible. Skinner, conséquent avec son modèle, soutient, dans son ouvrage «Au-delà de la liberté et de la dignité», qu'il faut laisser à des spécialistes le contrôle général des citoyens, spécialistes entre lesquels il cite les policiers, les prêtres, les propriétaires, les enseignants et les thérapeutes. Il défend le contrôle de la presse, et de l'expression en général, bien qu'il préfère, dit-il, que l'on n'ait pas à exercer ce contrôle avec le recours au châtiement direct. Le modèle skinnerien conduit inévitablement à de telles conséquences dans le domaine de la politique. En dernier ressort, comme le remarque Chomsky, dans «Procès contre Skinner», Skinner n'arrive pas à hiérarchiser les valeurs. Le modèle de Chomsky, par contre, n'est pas contre la justification de valeurs déterminées. Il n'est pas incohérent, dans cette perspective, de

soutenir que les valeurs valent. La nature anti-behavioriste et anti-empiriste de l'esprit humain permet l'existence de la liberté et de la dignité, bien que, scientifiquement, l'une comme l'autre soient des réalités insaisissables du fait qu'elles sont métaphysiques.

Dans la ligne de la linguistique cartésienne, Chomsky remarque que le langage humain n'est pas totalement soumis au contrôle des *stimuli* externes ou des états internes identifiables; et qu'il ne se limite pas, non plus, à la seule fonction pratique de communication. Le concept de *personne*, ou de *sujet*, du fait qu'il n'est pas scientifique, n'est pas réfuté par la théorie chomskienne. L'éthique est possible à partir de Chomsky; elle ne l'est pas, par contre, à partir de Locke ou de Skinner. La valeur morale ne dépend pas du résultat de l'action, pour Kant, mais bien du principe qui la sous-tend. La pensée de Chomsky est compatible avec ce point de vue.

La différence entre le schéma de Skinner et celui de Chomsky est considérable, et j'insiste sur cette différence, car elle illustre ma thèse. Selon le premier, tout organisme — l'humain inclus — apprend les mécanismes de la conduite par deux processus interconditionnés: en premier lieu l'induction généralisée, — sensations —; et dans un second temps, certains stimuli s'enlacent associativement avec des réactions déterminées ou des signifiés. Derrière tout cela, on trouve Pavlov. Le signe linguistique qu'un enfant apprend est le résultat de l'association d'un signal phonique et d'un phénomène du monde extérieur. Un tel schéma, totalement mécaniste, est refusé par Chomsky. Quand nous parlons, nous nous référons à des éléments qui n'apparaissent pas dans la matérialité des énoncés; en plus de la structure de superficie, il y a dans la phrase la structure profonde. «Mangez» est une phrase impérative qui sous-entend le «vous»; une structure de superficie, plus une structure profonde. Ce qui est latent ne constitue jamais un signal, dans l'apprentissage. Il y a quelque chose d'inné, donc, qui permet à l'organisme de compléter la structure du signal.

Skinner a sans doute raison en ce qui concerne les conduites simples. Mais étendre sa thèse aux conduites complexes cons-

titue une extrapolation injustifiée. La communauté ambiante nous force à apprendre *telle* langue, mais n'explique pas le fait que nous apprenions *une* langue. Pour le moment, seulement certaines dispositions neurophysiologiques — héritées — rendent compte de la raison pour laquelle certaines espèces apprennent à parler. Les éthologues Lorenz et Tinbergen ont souligné les éléments innés biologiques. Chomsky, néanmoins, ne s'enferme pas à l'intérieur d'un modèle éthologiste. Le rationalisme exerce sur lui son poids. Humboldt, tout comme Leibniz, étaient arrivés à la conclusion qu'une force identique expliquait le langage et la pensée. Chomsky élimine la conception empiriste d'un esprit qui serait *tabula rasa*, pour accepter, — d'une certaine façon, les idées innées des rationalistes du XVII^e. siècle. Le fait qu'un enfant puisse apprendre n'importe quelle langue humaine moyennant un apprentissage très imparfait fait penser à l'existence préalable de dispositions communes à toutes les langues. De telles dispositions pourraient être des connexions neurophysiologiques, bien que pour l'instant on ne sache rien de certain à ce sujet. Le schéma d'un sujet parlant est: «structure de la pensée — stratégie du sujet parlant — ondes sonores».

La structure de la pensée est constituée par des dispositions générales humaines qui expliquent les traits sémantiques. La grammaire générale est préalable aux énoncés concrets. Chomsky conçoit la grammaire comme un système d'instructions, d'ordres, — une sorte d'ordinateur — qui permet de générer des phrases correctes dans une langue.

L'hypothèse rationaliste précisait que les processus linguistiques et mentaux s'identifiaient, permettant ainsi l'aspect créateur de l'usage de la langue. Le sujet «auditeur-parlant» peut utiliser à l'infini un ensemble de moyens finis, pour exprimer ses actes et ses états mentaux. Il y a une structure profonde qui donne le sens, et qui est commune à toutes les langues. Il existe en outre des règles de transformation qui convertissent la structure profonde en structures de superficie — qui déterminent les formes phonéti-

ques —, lesquelles peuvent être différentes dans chaque langue. Le signifié est construit par l'esprit.

En résumé, Chomsky soutient ainsi que le sujet parlant une langue sait beaucoup plus de choses qu'il n'en a apprises; que la conduite linguistique n'est pas totalement expliquée par les «stimuli», les «accommodations», les «généralisations», les «analogies», les «conditionnements», les «habitudes»... Et qu'il s'agit de distinguer entre l'apprentissage d'une langue et les conditions préalables à et pour cet apprentissage.

Chomsky distinguera entre une personne qui «choisit» la soumission devant la menace du dictateur, et une personne qui *choisit* la soumission devant une chute de gravier selon les principes newtonniens.

Du point de vue de la métaphysique, la *personne*, ou sujet, n'est pas objet; elle est précisément ce qui objective, ce qui rend possible l'acte herméneutique, elle est «noesis» et non pas «noema». Le *sujet* est la possibilité de nier l'objectivité factice donnée — doute cartésien —, objectivité des signifiés fabriqués par le propre sujet. Dans la mesure où il y a un *monde constitué*, on peut soupçonner un environnement constituant — la personne —. On discute, au fond, le problème de savoir si l'histoire est totalement rationnelle, ou si, au contraire, il existe en plus un élément existentiel, non totalement réabsorbable par l'histoire. L'éthique en tant qu'*obligation* extrapsychologique — et non en tant que contenus socio-historiques — échapperait à la raison scientifique. Les sciences que l'on nomme sciences humaines, par ailleurs, n'échappent pas à une certaine téléologie, qui n'a, vraiment, rien de scientifique. L'homme est *désir* — de «finalités» — parce qu'il est carence, parce qu'il n'est pas bonheur.

Je crois que, entre les modèles considérés, celui de Chomsky est le plus compatible avec la conception personnaliste de l'être humain, qui permet de soutenir que le mental ne se limite pas à être la représentation du corps — le biologique —.