

La conscience comme origine et comme fin

Une déduction Teilhardienne du singulier à l'universel

Michel Bitbol

Archives Husserl, CNRS/ENS, 45 rue d'Ulm, Paris

Teilhard de Chardin n'a pensé la conscience qu'en s'installant en elle, et en la laissant parler d'elle-même. La conscience est à l'origine de sa pensée, comme elle est à l'origine intemporelle de toute pensée déployée dans le temps. La conscience est aussi l'horizon ou la fin de la pensée de Teilhard de Chardin, sous une forme indéfiniment repliée mais illimitée, transindividuelle mais pour ainsi dire personnelle, qu'il désigne par quelques beaux vocables comme « noosphère » ou « point oméga ».

Origine et fin, la conscience l'est d'abord dans un sens phénoménologique. C'est dans l'expérience présente originaire que l'épopée cosmogonique de Teilhard de Chardin s'enracine. C'est sur le présent vécu qu'il fonde son récit du devenir de l'univers et du vivant, insufflant ainsi un sens ressenti à ses connaissances géologiques et paléontologiques acquises par l'activité expérimentale. Il en résulte que la cosmologie de Teilhard de Chardin reflète sa phénoménologie, que sa chronologie des processus naturels reflète ce qui se montre *maintenant* au cœur vivant de *sa propre* nature. La conscience, une forme fruste mais parfaitement reconnaissable de conscience, est alors posée comme constitutive de la substance de l'univers dès sa naissance. De façon symétrique, la conscience, une forme surévolue de conscience entrevue par des êtres contemplatifs capables d'anticiper sur son développement, est posée comme aboutissement ultime de l'univers. La conscience, origine et fin pour le sujet, devient par extrapolation raisonnée l'origine et la fin d'un univers qui excède son statut habituel de « Grand Objet ».

C'est sans doute ici qu'est la clé de la démarche de Teilhard de Chardin, le nœud dense qu'il nous faut dénouer et analyser si nous voulons comprendre son œuvre : comment une cosmologie peut-elle naître d'une phénoménologie, après avoir été motivée par une paléontologie ? Comment peut-on articuler le visible et le voyant, ce qui se voit là-devant et le Voir ici-dedans ?

Sur ce point, la pensée de Teilhard de Chardin pourra être clarifiée en la comparant aux pensées analogues de quelques grands prédécesseurs ou contemporains comme Henri Bergson, Alfred Whitehead, Raymond Ruyer, Maurice Merleau-Ponty, etc. Avec d'autant plus de vraisemblance que ces auteurs quasi-contemporains sont en partie liés par des références croisées. Tous, par exemple, sont repris et cités dans les cours du Collège de France sur la

Nature de Merleau-Ponty. Whitehead, Ruyer, et Bergson sont commentés dans le corps des notes de cours¹ de 1956 à 1959 ; et le cours que donne Merleau-Ponty le 16 mai 1957 mentionne Teilhard de Chardin dès son introduction².

Mais cet éclairage historique ne suffit pas. Si l'on veut rester fidèle à l'esprit de Teilhard de Chardin, comprendre ses thèses suppose qu'on les fasse revivre de l'intérieur, qu'on revienne à leur aire d'essor, à savoir l'expérience actuelle faisant l'épreuve d'elle-même aussi bien que de ce qui se montre par elle.

Commençons alors par le commencement. La conscience est le fait des faits, elle est le fait que présupposent *tous* les faits qui se manifestent, puisque c'est *en elle* qu'ils se manifestent. Étant omniprésente plutôt que simplement présente, n'étant factuelle qu'à force d'être omnifactuelle, la conscience est négligée, minimisée, parfois oubliée. Les simples faits occultent le fait des faits, les choses conditionnées occultent leur condition. Comme le murmurent des enseignements tibétains, « Ceci est trop simple pour que tu le comprennes, ceci est trop proche pour que tu le voies ». Afin que la conscience éclate comme ce qu'elle est, c'est-à-dire comme l'éclat même de ce qui est, il faut donc habituellement que le sujet conscient subisse une commotion qu'on pourrait appeler une conversion, ou qu'il soit doué d'une sensibilité particulière capable de perpétuer l'émerveillement natif d'être, en-deçà de l'intérêt ultérieur pour les choses qui sont.

Aux yeux d'un sujet « converti », ou sur-sensible, le rapport entre la conscience et les choses dont il a conscience s'inverse, ou plutôt se redresse. L'archi-fait de la conscience redevient la mesure de toute conception de l'univers, car sa situation en amont de ce qui arrive lui fait envelopper les multiples faits fragmentaires qui s'y donnent à voir. L'univers *s'identifie immédiatement* à cette conscience auto-révélatrice ; et il n'est que médiatement la collection des faits révélés. Reconnaître cela conduit à récuser une cosmologie purement objectiviste n'incluant la phénoménologie que comme un accident local et superficiel des processus physiques, que comme un envers caché de quelques processus matériels exceptionnels. Et on la remplace alors par une cosmophénoménologie, dans laquelle la conscience est tenue pour le véritable endroit de la substance du monde. Ici, la nature de l'univers est déductible du contact immédiat qu'il a avec lui-même, et de l'expérience présente d'auto-affection qui en résulte, plutôt que de la prise de distance vis-à-vis de lui-même que représente sa scission en un pôle sujet et un pôle objet, en une archive du passé et une anticipation du futur.

1 M. Merleau-Ponty, *La nature, Notes, cours du Collège de France*, Éditions du Seuil, 1995, pp. 184, 200, 201, 208, 209

2 Je remercie Mercè Prats pour m'avoir signalé cette citation de Teilhard de Chardin par Merleau-Ponty. On se reportera à sa thèse soutenue le 7 décembre 2019 : *Le Teilhardisme. Réception, Adoption et Travestissement de la pensée de Teilhard de Chardin, à la croisée des sciences et de la foi, au cœur des "Trente Glorieuses" en France (1955-1968)*

C'est cette méthode, avec cet ordre de priorités redressé, qu'a mis en œuvre Teilhard de Chardin. Ainsi, dans *Le phénomène spirituel*³, un texte de 1937, il souligne que le phénomène de l'esprit, autrement dit la conscience, est la chose que nous connaissons le mieux au monde puisque nous *sommes* elle, et qu'elle est tout pour nous. La décision de se tenir en ce lieu originaire est encore plus fortement assumée dans le *Phénomène humain*. Elle est justifiée par une étude critique puis génétique de la connaissance. « Physiciens et naturalistes, remarque Teilhard de Chardin, ont d'abord opéré comme si leur regard plongeait de haut sur un monde que leur conscience pouvait pénétrer sans le subir ni le modifier (...). (Désormais), ils s'avisent que, par choc en retour de leurs découvertes, eux-mêmes se trouvent engagés corps et âme. (...) Objet et sujet s'épousent et se transforment mutuellement dans l'acte de connaissance. (...) L'homme se retrouve et se regarde lui-même dans tout ce qu'il voit »⁴.

En d'autres termes, l'être humain connaissant a d'abord cherché à adopter une position extérieure et supérieure sur ce qu'il y a à connaître ; et ce sont les limites des connaissances acquises sous ce présupposé qui l'ont obligé à reconnaître sa position intérieure et engagée dans le milieu de la connaissance. Pour voir ce renversement historique à l'œuvre dans les sciences, il suffit de penser à la physique quantique. Elle est née comme une tentative de dépasser la physique classique sur son propre terrain de la distanciation objectivante. Mais elle a été confrontée à la contextualité insurpassable des phénomènes, à l'impossibilité d'un détachement intégral de ses objets vis-à-vis des instruments de leur étude.

Ces limites une fois reconnues, les thèses à vocation universelle d'une science objective se voient reconduites à leur fondement dans la situation singulière de chacun. Conformément à la leçon de la phénoménologie husserlienne (dans la *Crise des sciences européennes* de 1936), loin que la science puisse détenir le secret de l'origine de la conscience, c'est une conscience transcendantale qui fonde les idéalités universalisantes de la science.

C'est, dans ces conditions, la singularité même de notre condition d'êtres conscients que nous devons ériger en universel ; c'est elle que nous devons extrapoler sans limite jusqu'à en faire le paradigme de la nature cosmique. Selon les termes de Teilhard de Chardin, nous devons « découvrir l'universel sous l'exceptionnel »⁵ ; nous devons poser l'universalité de la conscience au nom de son exceptionnalité humaine. Car cette exception vécue est forcément celle d'un contact, pour ne pas dire d'une identité, avec l'univers dont elle jaillit. « Où

3 P. Teilhard de Chardin, *Œuvres 6, L'énergie humaine*, Editions du Seuil, 1962

4 P. Teilhard de Chardin, *Œuvres 1, Le phénomène humain*, Éditions du Seuil, 1955, p. 26

5 Ibid. p. 52

nous conduit cette règle (...) ? » demande alors Teilhard de Chardin. Sa réponse est la suivante : « La conscience n'apparaît avec complète évidence que dans l'homme étions-nous tenté de dire, donc elle est un cas isolé inintéressant pour la science. La conscience apparaît avec *évidence* dans l'homme faut-il reprendre en nous corrigeant ; donc, entrevue dans ce seul éclair, elle a une extension cosmique »⁶. La conscience auto-aperçue ici et maintenant est le cœur des choses aperçues là-bas et durablement ; car elle résulte du seul coup de sonde vraiment intime que nous puissions donner dans ce qu'il y a.

Prendre cet aperçu fulgurant et indubitable sur notre être pour une forme de connaissance, qu'il est légitime d'extrapoler vers les choses que nous souhaitons connaître, ne va pourtant pas de soi. Presque toute l'histoire de la philosophie y fait obstacle. Bertrand Russell n'admettait qu'avec réticence de considérer le simple contact avec quelque chose, voire l'identification à elle, comme une « connaissance » au plein sens du terme. Il lui réservait la dénomination « connaissance par accointance »⁷ par opposition à la *vraie* connaissance « par description ». Contrairement à la connaissance par description, la connaissance par accointance est dénuée de conséquence au-delà d'elle-même, ce qui semble la condamner à la stérilité. Plus radicalement, selon Wittgenstein, il n'y a de sens à parler de connaissance que quand le doute n'est pas exclu. Or, être conscient est absolument certain, puisqu'à la manière du *cogito* cartésien, même en douter le présuppose. Cela suffit à l'exclure du périmètre wittgensteinien de la connaissance, et à lui assigner un rôle à la fois gigantesque et marginal : celui de l'œil absent du champ visuel. Moritz Schlick⁸, enfin, va plus loin encore dans cette direction, en refusant catégoriquement d'appeler « connaissance » la familiarité du contact. Selon lui, connaître implique la prise de distance vis-à-vis de chaque expérience particulière, et l'extraction d'une forme générique à partir de toutes les expériences d'une certaine classe. Or, la connaissance par contact que nous acquérons en étant simplement conscients, ne comporte aucune distance, aucun écart par rapport à sa singularité, et elle ne donne accès qu'à un pur contenu plutôt qu'à une forme.

Incontestablement, connaître ce qu'il y a par contact direct, par simple « accointance » au sens de Russell, impose des limites strictes (pour ne pas dire une fin de non-recevoir) à ce qu'il est permis d'en inférer. Mais à l'inverse *rien* dans la connaissance par description, ou connaissance *à propos de*, ne permet de savoir quoi que ce soit sur la *nature* de l'univers. Selon l'enseignement kantien, cette dernière sorte de connaissance se contente d'établir des rapports réglés entre phénomènes (c'est-à-dire entre apparitions données à une conscience), sans jamais pénétrer dans la très hypothétique *chose en soi* dotée de déterminations intrinsèques. Kant remarque alors que s'il fallait surmonter cette

6 Ibid.

7 B. Russell, « Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description », *Proceedings of the Aristotelian Society* 11, 108-128, 1910

8 M. Schlick, *Forme et contenu*, Agone, 2003, p. 90-92

limitation de la connaissance à *propos de*, s'il fallait tâcher de remonter malgré elle vers les déterminations propres des choses et du monde, c'est-à-dire vers leur intérieur, le seul modèle qui s'offrirait à nous serait celui de notre propre intériorité⁹. L'intérieur, notre intérieur, est l'unique étalon de l'intériorité des choses et du monde ; il en est d'ailleurs l'unique lieu d'auto-donation. mais il en est plus profondément l'unique éclosion, l'unique lieu d'auto-donation. C'est sans doute pourquoi, s'inscrivant dans le sillage de Kant, Schopenhauer a purement et simplement *identifié* la chose en soi à la volonté dans laquelle nous nous auto-manifestons. À la dualité de l'intérieur et de l'extérieur des choses, Schopenhauer a fait correspondre sa célèbre dualité de la volonté et de la représentation.

L'enseignement de tout cela est que nous ne devons pas rejeter la connaissance par contact, la connaissance par accointance, malgré ses limitations reconnues, car c'est la seule que nous ayons à notre disposition pour apercevoir la nature même du monde. Notre incapacité d'en inférer quoi que ce soit, d'établir un rapport réglé entre elle et autre chose qu'elle, n'est pas dommageable. Il nous suffit en effet de la *reconnaître* (ainsi que nous venons de le faire) comme accès immédiat à ce qui nous excède et nous porte, à ce qui nous traverse et dont nous participons, c'est-à-dire à *ce qu'il y a*, pour en tirer une leçon décisive. Dès que nous avons accompli cet acte de reconnaissance, en effet, la signification des processus naturels que nous observons est instantanément transformée ; car nous y voyons non plus uniquement une suite d'événements objectivés, mais une immense odyssée du sujet d'expérience réfracté en des myriades d'individus.

C'est précisément ce basculement du regard qu'a éprouvé Teilhard de Chardin et qui sous-tend toute son œuvre, tout particulièrement *Le phénomène humain*. Il s'exprime en une phrase concise : « puisque, en un point d'elle-même, l'étoffe de l'univers a une face interne, c'est forcément qu'elle est biface par structure, c'est-à-dire en toute région de l'espace et du temps. (...) Coextensif à leur dehors, il y a un dedans des choses »¹⁰. En vertu de l'acte fondamental d'identification de soi à un fragment de « l'étoffe de l'univers », l'univers entier se voit attribuer un « intérieur » semblable à celui de soi-même ; chaque entité extérieurement visible est complétée par un voyant qui la double. Et tout le devenir de l'univers, y compris en ses phases les plus élémentaires, est lu sous ces deux aspects du perceptible et du percevant. « Au fond de lui-même, écrit Teilhard de Chardin, le monde vivant est constitué par de la conscience revêtue de chair et d'os »¹¹. La conscience à la première personne du présent de

9 I. Kant, *Critique de la raison pure*, B 321, Garnier-Flammarion, 2006. « Comme objet de l'entendement pur, toute substance doit au contraire posséder des déterminations et des facultés internes qui participent de sa réalité intérieure. Mais que puis-je penser, à titre d'accidents intérieurs, sinon ceux que me présente mon sens interne, c'est-à-dire ce qui est soi-même une pensée, ou bien est analogue à cette pensée ? »

10 P. Teilhard de Chardin, *Œuvres I, Le phénomène humain*, op. cit. p. 52

11 Ibid. p. 165

l'indicatif est ici généralisée à la troisième personne de tous les êtres, de tous les temps et de tous les modes. Les êtres vivants n'ont fait qu'habiller la conscience universalisée de leur chair, et leur chair est donc la face visible de la conscience.

Mais qu'est-ce ce qui rend presque évident aux yeux de Teilhard de Chardin cet acte élémentaire de reconnaissance de notre propre conscience comme un aperçu fulgurant et unique sur la nature de ce qu'il y a ; qu'est-ce qui lui rend indubitable la généralisation de sa situation particulière à la nature de l'univers entier ? Chaque être humain a en principe la possibilité de procéder à la même universalisation. Pourtant l'universalisation de la conscience est rarement accomplie, et encore plus rarement tenue pour crédible. Afin de sauter le pas sans arrière-pensée, il faut remplir une condition particulière : c'est d'être un *voyant*, au sens élémentaire d'être quelqu'un qui attache au moins autant d'importance au voir immédiat qu'à la médiation rationnelle. Or, on sait que Teilhard de Chardin se prévalait de sa vision visionnaire. Il déclarait exposer ce qu'il voyait au moins autant que ce qu'il observait expérimentalement ou qu'il déduisait rationnellement¹². On sait aussi que ce qu'il voyait allait bien au-delà du cercle étroit des choses visibles.

S'il est vrai qu'en général, « l'homme ne voit que les choses, et (qu')il ne voit (pas) son propre voir »¹³, Teilhard de Chardin faisait exception en étant parmi ceux qui voient leur propre voir avec une telle intensité que leur personne même s'y dissout, et qu'il leur est naturel de lui attribuer une signification universelle. Bien avant d'avoir cristallisé en pensée l'universalité de la conscience élémentaire, ou *intérieur des choses*, Teilhard de Chardin en avait fait « l'expérience directe »¹⁴. Il avait déclaré percevoir directement une unité psychique plus haute que nos « âmes ». À partir de là, Teilhard de Chardin pouvait affirmer en toute confiance que ce qui se passe « en moi » révèle le sens de ce qui se déroule « autour de moi » ; car cette révélation se manifestait à lui comme une *présence vivante* plutôt que comme le fruit d'une abstraction¹⁵.

Mais Teilhard de Chardin ne fonde pas son procès d'universalisation du singulier sur sa seule inspiration intérieure. Il a également des sources philosophiques, des analogues contemporains, et des arguments potentiels.

Sa source philosophique majeure, chacun le sait, est l'*Évolution créatrice* d'Henri Bergson. C'est elle qui l'a réveillé de sa quête initiale de l'invariable, de l'immobile, de l'incorrupible ; de cette sorte de recherche de l'absolu qui le tenait, fasciné, auprès des pierres ou des outils en fer¹⁶, et qui l'a engagé sur la voie de la recherche géologique. C'est la lecture de *l'Évolution créatrice* qui l'a

12 E. Boné, « La vision dynamique de Teilhard de Chardin sur l'univers », *Revue Théologique de Louvain*, 13 (2), 163-185, 1982

13 E. Severino, *Lezioni Milanesi, Il nichilismo e la terra*, Mimesis, 2018, p. 107

14 P. Teilhard de Chardin, *Œuvres 6, L'énergie humaine*, Éditions du Seuil, 1963

15 P. Teilhard de Chardin, *Le christ dans la matière*, in : *Hymne de l'univers*, Éditions du Seuil, 1961

16 P. Teilhard de Chardin, *Le cœur de la matière*, in : *Œuvres 13, Le cœur de la matière*, Éditions du Seuil, 1976, p. 28

engagé à voir, sous l'apparente stabilité de son environnement, une fourmillante poussée de transformations gouvernées par le sens qu'elles se donnent à elles-mêmes. C'est cette lecture encore qui l'a conduit à interpréter cette poussée comme issue de l'intérieur des choses avant de s'inscrire dans la plastique de leurs surfaces visibles. Selon Teilhard de Chardin, l'histoire de l'univers doit se comprendre comme « une ascension de sève intérieure s'épanouissant en une forêt d'instincts consolidés. (...) Car de la biosphère à l'espèce, tout n'est qu'une immense ramification de psychisme se cherchant à travers les formes »¹⁷.

Pour Teilhard de Chardin, comme pour Bergson, le lien entre la poussée intérieure et les formes extérieures a pour illustration privilégiée les chemins d'évolution convergente de plusieurs *phyla* vers la formation de l'œil. L'œil, selon Bergson, est certes l'organe de la vision, mais il ne l'est qu'en tant qu'incarnation d'un besoin ressenti d'orientation visuelle, et cristallisation locale d'une montée vers l'appréhension synthétique de l'univers par lui-même. Le processus d'évolution convergente qui conduit à l'œil s'explique par l'unicité d'un besoin vécu d'appréhension synthétique, plutôt que par le détail des mécanismes qui y satisfont : « la nature, écrit Bergson, n'a pas eu plus de peine à faire un œil que je n'en ai à lever la main. Son acte simple s'est divisé automatiquement en une infinité d'éléments qu'on trouvera coordonnés à une même idée »¹⁸. De façon analogue, chez Teilhard de Chardin, l'évolution convergente vers des yeux exprime une tension de l'univers vers l'unité de sa doublure intérieure, plutôt que la contingence d'une similitude de procédés extérieurs : « l'unité ne grandit que supportée par un accroissement de conscience, c'est-à-dire de vision. Voilà pourquoi, sans doute, l'histoire du monde vivant se ramène à l'élaboration d'yeux toujours plus parfaits au sein d'un cosmos où il est possible de discerner toujours davantage »¹⁹.

Mais de Bergson, ce qu'a surtout retenu Teilhard de Chardin, c'est sa conception d'une connaissance par participation plutôt que par objectivation. Bergson la désigne par « intuition ». « Nous appelons intuition, écrit-il, la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et d'inexprimable »²⁰. L'intuition suppose le contact, l'accointance, voire l'identification avec ce qu'il s'agit de connaître. Elle seule donne accès à l'absolu, à la nature propre de ce qui est à connaître. Or, poursuit Bergson, « Il y a une réalité que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps »²¹. En circulant d'abord du dedans au dehors de notre personne, ce que nous constatons est le gel progressif de l'écoulement du flux de conscience en îlots perçus, en souvenirs, en habitudes, et finalement en la forme stabilisée de

17 P. Teilhard de Chardin, *Œuvres I, Le phénomène humain*, op. cit. p. 165

18 H. Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 2013, p. 25

19 H. Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 92

20 H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, in : *La pensée et le mouvant*, Garnier-Flammarion, 2014

21 Ibid.

notre corps. Puis, en reparcourant le même circuit à l'envers, nous reconnaissons par « sympathie » dans d'autres corps et d'autres conduites l'écoulement d'un flux de conscience invisible. Ici, déjà, la singularité de notre condition comporte des enseignements qu'on ne peut pas refuser d'universaliser. On commence par étendre ces enseignements à des êtres semblables à nous, dotés de systèmes nerveux centraux complexes, puis, de proche en proche à des êtres vivants plus élémentaires. « La conscience des organismes supérieurs paraît solidaire de certains dispositifs cérébraux. Plus le système nerveux se développe, plus nombreux et plus précis deviennent les mouvements entre lesquels il a le choix, (...). Mais ni cette mobilité ni ce choix ni par conséquent cette conscience n'ont pour condition nécessaire la présence d'un système nerveux. Celui-ci n'a fait que canaliser dans des sens déterminés et porter à un plus haut degré d'intensité une activité rudimentaire et vague diffuse dans la masse de la substance organisée. Il serait aussi absurde de refuser la conscience à un animal parce qu'il n'a pas de cerveau, que de le déclarer incapable de se nourrir parce qu'il n'a pas d'estomac »²². Teilhard de Chardin a manifestement repris de Bergson ce procédé alternant l'intuition et la « sympathie » généralisatrice. Mais il l'a fait dépasser le cercle presque trop évident des animaux semblables, pour atteindre des êtres très dissemblables non seulement par leur absence de cerveau, mais aussi de cellules nerveuses. Et il l'a même fait déborder le règne du vivant pour lui faire couvrir l'univers entier.

La stratégie de connaissance autour de laquelle nous tournons depuis le début de cet article a été identifiée et répertoriée dans l'histoire de la philosophie par Raymond Ruyer. Il l'évoque en pensant à « (...) tous ceux, de Maine de Biran à Bergson (et Whitehead) qui ont voulu tirer de l'intuition psychologique ce qui peut servir de modèle et d'échantillon à une ontologie »²³. Le tout étant de n'emprunter à l'intuition psychologique que ce qui, en elle, est absolument fondamental et indubitable, plutôt que les détails dépendant de l'être particulier que nous sommes. Cet aspect fondamental et indubitable est peut-être simplement que le domaine de l'intuition psychologique est *là*, massivement *présent*, tandis que les choses présentées n'en sont que des aspects. D'où le slogan repris à toutes les époques de l'œuvre de Raymond Ruyer : que « l'objectif est un épiphénomène du subjectif »²⁴; que « le mode d'être du corps, de la matière physique, est un mode dérivé et secondaire », tandis que « le mode du domaine subjectif (...) est plus fondamental »²⁵. L'enseignement réciproque de cet ordre de priorités, semblable à celui qu'en tire Teilhard de Chardin, est que le corps révèle et déguise à la fois sa vérité, qui est un vécu dont il est le vivant. « Tout être qui n'est pas un agrégat, insiste Ruyer, (...) est 'pour-soi'

22 H. Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 111

23 R. Ruyer, « Le versant réel du fonctionnement », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 119, 338-362, 1935

24 Ibid.

25 R. Ruyer, *Néo-Finalisme*, P.U.F., 2012, p. 104

aussi bien qu'« en-soi »²⁶. En d'autres termes, la leçon du caractère secondaire de notre corps humain vis-à-vis de l'expérience que nous en avons, est encore ici que chaque unité organisationnelle, du constituant élémentaire à l'organisme vivant, doit se voir reconnaître un versant « intérieur » faisant pendant à son extérieur.

À cette psycho-ontologie fait écho la phéno-ontologie, ou la phéno-cosmologie de Merleau-Ponty. Dans son livre *Le visible et l'invisible*, on trouve clairement énoncée une méthode de dérivation de l'ontologie à partir de l'expérience, proche de celle que nous avons vue à l'œuvre chez Teilhard de Chardin et Raymond Ruyer. « Nous n'admettons un monde pré-constitué, une logique, écrit à ce propos Merleau-Ponty, que pour les avoir vus surgir de notre expérience de l'être brut, qui est comme le cordon ombilical de notre savoir et la source du sens pour nous »²⁷. Encore pourrait-il ne s'agir là que de subordonner notre savoir sur le monde au processus de sa « constitution » à partir d'une mise en ordre de notre expérience. Cette subordination-là est celle de l'idéalisme transcendantal, depuis Kant jusqu'à Husserl. Merleau-Ponty ne se fait pas faute de le remarquer lorsqu'il demande : « le propos de demander à l'expérience elle-même son secret n'est-il pas déjà un parti pris idéaliste ? »²⁸.

Mais le correctif à ce présupposé idéaliste latent arrive presque aussitôt. La constitution d'objectivité dans l'expérience n'est qu'une première étape de la méthode phénoménologique telle que la parcourt Merleau-Ponty. Sa deuxième étape est une ontologie fondée et révélée par l'expérience. « Nous interrogeons notre expérience, poursuit Merleau-Ponty, précisément pour savoir comment elle nous ouvre à ce qui n'est pas nous »²⁹. L'expérience a ici pour tâche de nous ouvrir à un véritable tout autre qui nous englobe et nous dépasse, et non pas à un simple objet de connaissance. Si une telle ouverture au tout autre par notre expérience est possible, c'est que, dans notre expérience, nous suspendons tout ce qui se rapporte à un *ego*, ou à une situation particulière ; c'est que nous n'en retenons que le fait de sa donation première et la suggestion de sa structure la plus fondamentale.

Sa donation première n'appartient à personne en propre, et elle dévoile donc ce qui est commun à tous ; non pas un objet commun, redisons-le, mais une matrice commune. Quant à la structure fondamentale de l'expérience, ainsi que l'a signalé Husserl, elle n'est autre que l'intentionnalité, la distension intérieure vers un extérieur visé, la transcendance ancrée dans l'immanence. Merleau-Ponty affine cette structure de l'expérience en lui prêtant une figure topologique, celle du chiasme³⁰, où le dedans et le dehors sont articulés l'un à l'autre au lieu de s'exclure l'un l'autre ou de se réduire l'un à l'autre. Il la fait signifier

26 Ibid. p. 102

27 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 207

28 Ibid. p. 209

29 Ibid.

30 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit. p. 316

ontologiquement en supposant que « le soi et le non-soi sont comme l'endroit et l'envers (de ce qu'il y a) »³¹. Et il lui offre un support ontologique, appelé « la chair » : un constituant substantiel du corps propre, un étant réversible à double face ou à double feuillet, une étoffe à la fois visible et voyante, sentie et sentante. Pour Merleau-Ponty, il n'y a même pas à *déduire* que les choses et le monde ont un intérieur en plus de leur extérieur manifeste. Il suffit, pour en arriver à cette conclusion, de suspendre les différenciations constituées entre moi et le monde, et de s'en tenir au constat de la continuité du visible. Mon corps voyant et visible se superposant aux choses visibles, il laisse de lui-même éclore la thèse phéno-cosmologique selon laquelle « le monde est chair »³², c'est-à-dire selon laquelle le visible dans son ensemble se double d'un voyant.

La thèse de la chair du monde, comme celle, teilhardienne, d'un intérieur généralisé des choses du monde, semble outrée et suspendue à un mode de connaissance non-conventionnel. Ne devrait-on pas l'écarter, en accord avec un consensus largement répandu dans les milieux scientifiques ? Ne devrait-on pas lui substituer la thèse alternative d'un monde extérieur dans lequel l'évolution progressive de systèmes complexes (dotés d'une capacité de traitement et d'intégration de l'information) aboutit à l'émergence *intégrale* de la conscience ?

En ajoutant cet adjectif « intégrale », je veux souligner que la thèse la plus répandue à l'heure actuelle considère qu'aucune ébauche de conscience, pas même « l'intérieur » de Teilhard de Chardin, pas même la face sentante de Merleau-Ponty, ne préexistait à l'événement de la conscience des êtres vivants complexes et dotés d'un système nerveux central. Et que l'émergence invoquée confine à la naissance d'une propriété absolument neuve à partir d'éléments et de processus qui lui sont absolument hétérogènes. Je veux donc aussi souligner que cette thèse répandue *n'est pas* celle de Teilhard de Chardin. Teilhard de Chardin a consacré des chapitres entiers du phénomène humain à la montée de la conscience, et à la corrélation de cette montée avec la complexité organisée des processus biologiques. Mais, chez lui, l'émergence de la conscience n'est pas l'apparition d'une propriété sans précédent, et sans fondement qui lui soient homogène. Elle n'est que le fruit d'un « repliement »³³ de l'« intérieur des choses » sur lui-même, d'une réflexivité qui ne cesse de faire écho à elle-même. Ce qui émerge, c'est la faculté de « non plus seulement connaître mais se connaître, non plus seulement savoir mais savoir que l'on sait »³⁴. Avec l'être humain, en particulier, se produit non pas une création absolue de conscience, mais une sorte de transition de phase partant de la proto-conscience universellement répandue pour aboutir à sa capacité acquise de se faire miroir d'elle-même : « la conscience capable de s'apercevoir elle-même dans la

31 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit. p. 210

32 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit. p. 180

33 P. Teilhard de Chardin, *Œuvres I, Le phénomène humain*, op. cit. p. 181

34 Ibid.

simplicité ramassée de ses facultés ; tout cela pour la première fois »³⁵. C'est cela, seulement cela, mais aussi tout cela, que Teilhard de Chardin tient pour la poussée décisive de la conscience au cours de l'histoire naturelle. Dans son texte de 1946 « *Centrologie* », il décrit géométriquement (ou métaphoriquement) la toute première étape du processus qui culmine pour l'heure dans la société humaine comme un raccord suivi d'une clôture des segments de proto-conscience des choses, aboutissant à engendrer un « centre » pleinement conscient³⁶. Et cette toute première étape de vraie conscience, encore très marginalement réflexive, est attribuée par lui à la vie cellulaire.

Face à la thèse teilhardienne d'une transfiguration par étapes discontinuée de la proto-conscience en conscience sur-réflexive, la thèse répandue d'une nouveauté absolue de la conscience se heurte à plusieurs objections.

La première objection, célèbre, est celle du « problème difficile » de Chalmers. Ce problème consiste à expliquer pourquoi des organismes complexes, dotés de comportements élaborés et capables de fonctions cognitives avancées, sont dotés d'expérience vécue, de qualités sensibles, et *pas seulement* de la réflexivité de cette expérience (savoir que l'on sait, éprouver qu'on éprouve). *A priori*, aucun renseignement objectif sur ces organismes ne nous offre de solution à ce problème, pas même une piste ou un indice. Car rien, dans les principes des sciences objectives comme la physique et la biologie, n'empêche que toutes ces fonctions, cette complexité matérielle, et ces comportements, soient réalisés par des automates dénués de capacité de ressentir. Ce constat négatif a été mis en forme par Galen Strawson, à travers l'énoncé d'un critère contraignant pour qu'on puisse parler d'émergence d'une propriété macroscopique à partir d'un ensemble de propriétés microscopiques. Selon lui, « Il doit y avoir quelque chose dans X et seulement dans X *en vertu de quoi* Y émerge, et qui est *suffisant* pour Y »³⁷. Par exemple, l'émergence de l'état liquide de l'eau est assez facile à expliquer en vertu des interactions de Van der Waals entre les molécules H₂O. Mais il n'y a strictement rien dans la description physico-chimique des atomes et molécules « en vertu de quoi » la conscience phénoménale, la pure expérience, devrait émerger. La conscience phénoménale est donc un cas unique, qui ne se prête pas au concept d'émergence.

Le sens de l'aporie que suscite ce problème est en général atténué par son inversion de style empiriste. C'est un *fait*, entend-on souvent, que les organismes complexes à comportements élaborés sont dotés de conscience, et que porter atteinte à leur complexité organisationnelle et comportementale s'accompagne de perte de conscience ; il faut donc bien, poursuit-on, que ce soit la complexité des organismes, la capacité de leur cerveau à intégrer

35 P. Teilhard de Chardin, *Œuvres 1, Le phénomène humain*, op. cit. p. 186

36 P. Teilhard de Chardin, *Œuvres 7, L'activation de l'énergie*, Éditions du Seuil, 1963, p. 112

37 G. Strawson, *Consciousness and its Place in Nature*, Imprint Academics, 2006

l'information, qui *cause* leur conscience, *tous* les aspects de leur conscience, même si nous ne pouvons pas l'expliquer en détail à l'heure actuelle. Mais ce raisonnement inverse n'est pas convaincant.

D'une part, ce dont témoigne le comportement élaboré des organismes vivants, ce n'est pas la conscience dans son intégralité, mais ses fonctions cognitives de synthèse, de mémorisation, ou de réflexivité. Ce n'est pas, en particulier, la phénoménologie qui accompagne de telles fonctions, chez nous qui parlons et ressentons en ce moment. Réciproquement, ce qui ne se laisse *plus* voir chez les organismes dont la complexité du fonctionnement a été altérée, ce n'est pas l'expérience vécue qui était de toute façon indétectable, mais les comportements élaborés qui supposent un pouvoir de synthèse, de mémorisation, et de réflexivité.

D'autre part, comme l'a signalé il y a bien longtemps William James³⁸, le lien présumé entre un cerveau complexe et la conscience n'est pas nécessairement univoque. La corrélation neuro-psychique peut certes être prise pour témoin que le cerveau cause ou *produit* la conscience dans toutes ses composantes (y compris phénoménale). Mais elle peut aussi bien se comprendre comme preuve que le cerveau réfracte, ou structure, une expérience déjà présente en tant que fait de base du monde. En somme, l'interprétation physicaliste habituelle n'est pas imposée par la corrélation neuro-psychique ; d'autres interprétations, d'autres manières de la comprendre, sont non seulement disponibles, mais plus crédibles parce qu'elles évitent le paradoxe de la réduction du subjectif à l'objectif.

La deuxième objection est une objection de principe. Elle consiste à remonter à la racine des sciences de la nature, qui n'est autre que le processus d'objectivation. Traiter quelque chose comme un objet naturel, cela suppose de ne retenir de l'expérience particulière de chacun qu'une structure partageable par tous. Or, cette structure vidée de particularité, cette pure forme d'où toute trace de la situation de chacun a été effacée, ne saurait contenir nulle ressource pour restituer sa propre origine vécue. Toute la tradition phénoménologique repose sur ce constat. Comme le soulignait déjà Husserl, loin d'être éclairant, notre oubli de l'origine de l'objectif dans le subjectif ne fait qu'engendrer des énigmes et des paradoxes. Le principal paradoxe réside dans « un dépassement prétendu des relativités simplement subjectives par la théorie objective, qui cependant, en tant que praxis théorétique des hommes (...) doit avoir ses prémisses et ses sources d'évidence dans le subjectif-relatif »³⁹.

Merleau-Ponty a longuement développé ce genre de remarque dans son œuvre tardive, depuis *Le visible et l'invisible* jusqu'au cours du Collège de France sur la nature. Les sciences de la nature, note Merleau-Ponty, ont certes commencé par exclure le sujet de leur champ de description pour faire place nette à

38 W. James, *Human Immortality*, Houghton Mifflin, 1898, p. 13

39 E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976, p. 151

l'objectivité, mais elles ont pour projet et pour quasi-certitude de réduire un jour le sujet à un objet, le sentant au senti, le vécu conscient à la vie objectivée du cerveau. « La science, souligne Merleau-Ponty, réintroduira peu à peu ce qu'elle a d'abord écarté comme subjectif ; mais elle l'intégrera comme cas particulier des relations et des objets qui définissent pour elle le monde. Alors le monde se fermera sur lui-même et, sauf par ce qui, en nous, pense et fait la science (...) nous serons devenus parties ou moments du Grand Objet »⁴⁰. Si ce projet s'accomplit, nous nous tiendrons nous-mêmes pour de simples parties de l'univers objectivé que les sciences posent devant elles comme étant tout ce qu'il y a.

Pourtant, l'univers objectivé n'épuise pas tout ce qu'il y a, puisque ce « nous » que nous posons comme objet suppose encore un « nous » posant et objectivant. La tentative de clore le monde sur sa propre totalité objective échoue, car il lui reste à jamais une ouverture béante : c'est nous, nous en tant que nous avons un projet de clôture scientifique, et non pas nous en tant qu'objet d'un monde clos par notre science rêvée. Que le projet d'une totale clôture objectivante des sciences ne puisse qu'échouer est d'ailleurs immédiatement manifeste dans l'épaisseur de notre être. Ce qui le tient en échec est la densité intime du corps propre, celle qui sent avant d'être sentie, celle qui voit avant d'être vue, celle dont nous participons avant de pouvoir la poser face à nous. Comme l'écrit Merleau-Ponty, « La conception objective de l'être laisse un résidu (...) La nature résiste. Elle ne peut s'établir tout entière devant nous. Le corps est une nature au travail au-dedans de nous »⁴¹.

Mais si l'expérience, la face sentante et voyante de nous-mêmes, résiste définitivement et par principe à toute tentative d'arrondissement par les sciences objectives, comment compenser cette incomplétude vertigineuse de leur image du monde ? L'une des parades les plus tentantes à l'heure actuelle est un panpsychisme renouvelé, sous le nom de « pan-protopsychisme » ou « pan-expérialisme »⁴². Aux objets des sciences de la nature, et en particulier aux objets de la physique, on adjoint une propriété additionnelle, qui n'est certes pas tout à fait un psychisme, mais presque. Les éléments, les particules, les atomes, sont censés être dotés d'une forme d'expérience primitive, privée de structure et d'intelligence, non-représentationnelle, fugace, répétitive, non-réflexive, mais *sensible*⁴³. Et seul le problème de l'agrégation de ces étincelles d'expérience en une conscience évoluée semble alors devoir être résolu. Cette parade au « problème difficile » de l'origine physique de la conscience a cependant un défaut majeur. Elle aussi objective le subjectif, elle aussi réifie ce à quoi les choses sont présentées. Elle essaie maladroitement de battre les sciences sur leur

40 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 31

41 M. Merleau-Ponty, *La nature, Notes. Cours du collège de France*, Editions du Seuil, 1995,

42 G. Nixon, « From Panexperientialism to Conscious Experience: The Continuum of Experience », *Journal of Consciousness Exploration & Research*, 1, 213-401, 2010

43 P. Lewtas, « What it is like to be a quark », *Journal of consciousness studies*, 20, 30-64, 2013

propre terrain, en ajoutant une classe de propriétés faussement objectives (les 'sentirs' subjectifs) aux vraies propriétés objectives des choses.

Il y a deux pas à franchir pour surmonter ce défaut du panpsychisme sans perdre le bénéfice de son accueil de la subjectivité dans l'image du monde. Le premier pas est d'inverser l'ordre de priorité entre le subjectif et l'objectif à la manière de la phénoménologie ; c'est-à-dire de savoir voir l'objectivité comme constituée par une ascèse de la vie subjective. Le deuxième pas est d'être parfaitement au clair sur la méthode de connaissance qui permet de fonder une ontologie non-physicaliste, et de la substituer avec succès à l'ontologie physicaliste.

Or, il semble bien que Teilhard de Chardin ait accompli ces deux avancées. Quelques remarques suffisent d'abord à suggérer qu'il était proche de l'inversion phénoménologique des ordres de priorité, en dépit de son imprégnation par les sciences de la nature. « Centre de perspective, écrit-il, l'homme est en même temps centre de construction de l'univers. (...) c'est donc à lui qu'il faut ramener toute science »⁴⁴. Et si l'on objecte que l'homme n'était pas physiquement présent à des phases antérieures de l'univers, Teilhard de Chardin répond que celles-ci n'apparaissent que rétrospectivement, « à un observateur placé sur le sommet avancé où nous a placé l'évolution »⁴⁵. À la réduction à l'expérience humaine s'ajoute ainsi une réduction plus radicale au présent vivant.

Par ailleurs, nous avons vu que Teilhard de Chardin a longuement analysé et justifié sa méthode de prise d'essor de l'ontologie à partir de la situation particulière de l'ontologue. Il anticipe ainsi la phénoménologie de la vie, de Hans Jonas à Michel Henry en passant par Maurice Merleau-Ponty. Pour Teilhard de Chardin, comme pour ces philosophes, « le corps organique (le corps propre) signifie la crise de toute ontologie connue et le critère de 'toute ontologie future qui pourra se présenter comme science' »⁴⁶. Pour lui, aussi bien que pour eux, la condition singulière de l'être incarné et sensible est prise comme « témoin ontologique » de la nature du monde, au lieu d'y demeurer un simple accident local. Avoir franchi ces deux pas a permis à Teilhard de Chardin d'aller au-delà de la solution panpsychiste bricolée au « problème difficile » de la conscience. Cela lui a permis d'esquisser une ontologie phénoménologique pleinement compatible avec les données des sciences de la nature sans être subordonnée à leur idéologie naturaliste. Il me semble que c'est là un beau programme pour une philosophie naturelle à venir.

44 P. Teilhard de Chardin, *Œuvres I, Le phénomène humain*, op. cit. p. 27

45 Ibid. p. 29

46 H. Jonas, *Le phénomène de la vie*, De Boek, 2001, p. 29