

Stephan Strasser, *Le problème de l'âme; Études sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1953, 257 pages.

---

p. 3 : Problème central abordé par Strasser ainsi que le sous-titre l'explique : le rapport entre la psychologie empirique (inductive de l'expérimental) et la psychologie métaphysique concernant le concept d'âme :

p. 4 : «le métaphysicien et l'expérimentateur ont, du point de vue matériel, le même objet de recherche, à savoir l'âme».

p. VIII : Strasser compte résoudre ce problème de concordance entre les deux psychologies «en appliquant la *méthode phénoménologique*».

Il y a sept études au programme :

- Le philosophe devant la notion empirique d'âme.
- Critique de la conception moderne du moi spirituel.
- L'âme dans la perspective objectiviste.
- Phénoménologie du moi.
- Phénoménologie du moi incarné.
- Phénoménologie du moi comme intériorité.
- Comparaison du concept d'âme en psychologie métaphysique et en psychologie empirique.

Table des matières :

Les trois premières études critiquent les postulats et les conclusions des psychologues empiriques. Les trois études suivantes énoncent des solutions proposées par la phénoménologie. La dernière étude est une synthèse de la comparaison faite.

---

## Première étude :

p.6 : point de départ : « L'expérimentateur et le philosophe attribuent sur bien des points à la réalité qu'ils nomment la réalité psychique des propriétés contradictoires».

p.7 : «le «psychologue d'aujourd'hui» ne veut plus rien savoir de la conscience» et il a remplacé cette dernière, comme objet formel de la psychologie, par le comportement (*behaviour*, ex. **Mac Dougall** : la psycho est «la science du comportement humain»).

L'objet formel des deux psychologies n'est donc pas le même bien qu'elles aient le même objet matériel : l'âme. Un dialogue entre les deux psychologies est donc «entièrement impossible». Donc l'objet des deux disciplines n'est pas le même. L'empirique étudie le comportement, le philosophe étudie «l'être **existant**» (p.8).

**Par ailleurs**, la psychologie métaphysique pourrait-elle s'aider de la «**psychologie introspective**»? **Oswald Külpe** définit l'âme comme «*le substrat inconnu des faits psychiques, des phénomènes subjectifs*» (p.10). **August Messer** identifie «le moi à un être qui fut (est) une substance immatérielle» (p.11). **Joseph Geysler** identifie le concept métaphysique d'âme et la «psychée» du psychologue de l'introspection. (p.12).

p.10 : «Le fondateur de la psychologie expérimentale. **Wilhem Wundt**, fut un **antisubstantialiste** militant...»

p. 12 : Chez **Joseph Geysler**, l'objet final («terminal») de la psychologie est l'étude du «fondement unitaire de la conscience, à savoir l'âme» car pour Geysler...

p.13 : «En face de la multiplicité des phénomènes de conscience changeants et instables se trouve le sujet un et identique qui perçoit ses phénomènes».

Cette unité perceptive et active ne saurait être un **substrat matériel** comme le cerveau. Il faut plutôt parler d'un «**substrat âme**». (p.14). Toutes les sensations et représentations des réalités matérielles se trouvent dans l'âme de façon immatérielle. L'âme est un substrat immatériel, non spatial et non étendu, selon Geysler.

p.19 : Mais le **substantialisme de Geysler**, selon Strasser, ne respecte pas suffisamment «les principes fondamentaux de l'**ontologie aristotélico-thomiste**». Car Geysler pense qu'il faille ajouter par la pensée l'existence du substrat sujet des différents accidents perçus dans l'instant par l'âme alors que Strasser prétend que nous saisissons aussi et autant directement l'âme-sujet que nous saisissons directement les différentes perceptions accidentelles qui lui parviennent.

p.20 : Pareillement, contre Geysler, les différents états de la conscience perçus «sont conçus séparément » de la perception de la conscience par elle-même.

#### **Première critique à Geysler :**

p.20 : Finalement la psychologie introspective, telle celle de **Geysler**, n'a pas le même concept d'âme que celui de « l'anthropologie métaphysique ». Pour la psychologie introspective l'âme est **le support substantiel** des états vécus de la conscience, pour la philosophie ontologique, «l'âme est **le principe existentiel** qui rend explicable mon être comme nature corporelle ». Selon Strasser, la réconciliation des deux disciplines est impossible.

p.21 : Seule l'anthropologie aristotélicienne assure une démarche qui ne sépare pas en deux entités distinctes le corps et l'âme humaine. Geysler refuse «l'unicité de l'existence de ces deux entités ». D'autres modernes, comme Willwoll suivent Aristote et Thomas d'Aquin, ce dernier précisant que la vie sensitive n'a pas pour sujet l'âme seule mais bien l'être (corporel) animé. **Corps et âme constituent une unité ontologique définissant le propre de l'anthropologie philosophique d'Aristote.**

Cf. Aristote, *Traité de l'Âme*, Livre 2, 412a20 : «Il faut donc nécessairement que l'âme soit substance d'une forme de corps naturel qui a potentiellement la vie». (Trad. Bodéüs, p.136).

Donc l'âme est la forme d'une matière qui est le corps vivant; cette forme et cette matière constituant un seul être et non pas deux êtres distincts par leur nature et plus ou moins unis dans le vécu. La substance de l'homme n'est donc pas un amalgame de deux substances (pensante et étendue) mais bien une seule substance d'une espèce unique nécessitant une science particulière pour elle soit l'anthropologie métaphysique.

N.B. Dans le christianisme, la résurrection des corps venant compléter les âmes célestes est fondée notamment sur cette unité ontologique de l'être humain.

p.20 : Ainsi, le sentir, considéré comme «problème métaphysique» est l'une des réalités qui montrent qu'âme et corps ne sont pas deux substances distinctes amalgamées : «la vision du bleu et du rouge sont des états non de l'âme seule mais de l'être animé» (p.21).

#### **Seconde critique à Geysler :**

p.22 : «la sphère du *sentire* : le domaine de la multiplicité et de la diversité».(...) Dans la sphère de l'esprit, tous les contrastes sont dominés, réunies en une synthèse simple ou complexe, embrassés dans l'unité d'une 'donation de sens'. Cf. Thomas d'Aquin : les significations opposées ne sont pas opposées dans l'intellect.

p.23 note 1 : *sentire* est différent de *sensibilitas* et le *sentire* (l'acte) précède la faculté (sensibilité).

p. 22-23 : La sensation n'est pas produite par l'âme mais par l'être animé. Par ailleurs, nous pouvons toujours détacher notre «principe spirituel de vie» d'une sensation douloureuse.

p.24 : l'analyse métaphysique du *sentire* reste à faire. Problème : est-ce que la causalité perçue dans un mouvement est une chose individuelle appartenant à l'espace-temps?

p.25 : la psychologie introspective de Geuser qui définit les phénomènes psychiques comme des «accidents d'une âme subsistante n'offre aucune explication du devenir égologique».

**En résumé : la vie psychique considérée comme une suite d'accidents n'explique en rien la devenir ontologique constitutif de l'âme humaine.**

## **Seconde étude : examen de la conception moderne du moi spirituel (de Descartes et Locke à Husserl)**

### **a. Descartes :**

p. 26 : «L'origine historique de la méprise de la psychologie sur son propre compte (...) le père de la philosophie moderne, René Descartes».

«Descartes fondant une anthropologie nouvelle, rompt consciemment et radicalement avec les conceptions de l'aristotélisme chrétien sur l'âme et le corps, l'esprit et la matière, l'*intelligere* et le *sentire*».

Pour Aristote et le thomisme, « l'âme est le principe de vie sous toutes ses formes; de la vie organique comme de la vie de l'esprit». L'âme-esprit de l'homme est le principe virtuel de son animation animale et végétative. .. Alors que **pour Descartes (p.27), «l'âme ne serait qu'esprit»**. L'âme sensitive et l'âme végétative deviennent des «superstitions médiévales». Mon corps est «un système physique indépendant, dont l'activité peut être expliqué intégralement par les lois des sciences positives de la nature. (...) **Mon corps est une machine**».

En effet, pour Aristote, «L'âme des animaux (c'est-à-dire la substance de l'être animé), c'est leur substance formelle, la forme, la quiddité d'un corps d'une certaine espèce (*Métaphysique*, Z, 1035b14). Donc l'âme c'est la forme du vivant. Note de Tricot, p.405 : «L'âme est dans chaque partie de l'animal, comme la forme de la statue dans chaque partie de la statue». Plus loin, Aristote conclue que «l'âme est substance première, que le corps est matière, et que l'homme en général, est **composé** de l'âme et du corps pris l'un et l'autre universellement» (*Métaphysique*, Z, 1037a5).

Donc l'anthropologie d'Aristote définit l'homme dans son essence comme une forme animant une matière corporelle. Il n'y a pas un amalgame de deux êtres séparés que seraient l'âme et le corps mais bien l'existence d'un seul être, d'une unique «**substance composée**» (Z, 1029a30) d'une substance formelle et d'une matière corporelle qui ne sont séparables que par la pensée selon les principes métaphysiques de l'hylémorphisme.

Avec l'anthropologie de Descartes, l'âme et le corps deviennent ontologiquement deux êtres distincts.

**Note** : Cette séparation ontologique de l'âme et du corps culminera, au début du XXe siècle, lorsque la science de la biochimie prétendra expliquer la totalité des mouvements du vivant uniquement par les réactions chimiques; cf. **Carl Neuberg**, la création du terme biochimie en 1903. La Vie ou son correspondant métaphysique, l'âme, sont ainsi absolument réduits aux réactions chimiques des cellules. Les parties de l'animal préexistent donc à l'animal. C'est la fin de tout vitalisme dans cette perspective objectiviste matérialiste. Ce qui s'oppose absolument à la déduction d'Aristote : «Le corps et ses parties sont (...) postérieurs à cette âme-substance (...) puisqu'elles ne peuvent exister séparément» (Méta., Z1035b20).

Il y a une autre critique à faire de Descartes : son *Cogito ergo sum* appelle une grande réserve logique : le «Je» du «pense» n'est aucunement le «Je» du «suis» :

p.29 : «Il dit «une chose qui pense» et vise en même temps une «chose pensée». Il dit «âme» et donne à ce mot un double contenu conceptuel».

#### **b. John Locke :**

Contrairement à Descartes, Locke affirme que toutes nos connaissances proviennent de l'expérience et non d'une réflexion pure et fondée sur elle seule. La réflexion pour Locke n'est qu'une forme d'expérience qui provient elle-même d'une expérience avec le monde externe. Raison et volonté sont des réalités finies et provenant de l'extérieur. Selon Strasser, Locke fait basculer la psychologie dans « l'objectivisme». Ma conscience n'est produite que par «un enchaînement de faits de conscience» (p.31).

Cet objectivisme envahit et conteste la psychologie traditionnelle ; cf. **Christian Wolff** : « L'objet de mon activité psychologique est ma propre psyché active» (p.31). Or «la partie de moi-même qui aspire à connaître mon âme est visiblement mon âme ne connaissant pas mon âme» (p.31). La démarche de cette «psychologie rationnelle» issue de Descartes et Locke (p.31) se réduit donc à une enquête psychologique qui se termine sur un cul-de-sac.

Cela crée, selon Strasser, une équivoque majeure entre la psychologie empirique alors en plein développement et l'anthropologie philosophique. C'est Kant, selon Strasser qui va régler cette équivoque mais au prix d'une complexification de la problématique.

### c. Kant et le trialisme :

#### À l'anthropologie dualiste de Descartes, succède l'anthropologie trialiste de Kant.

p.31-32. Selon Strasser, Descartes, Malebranche, Spinoza, Hume, Locke et Berkeley étaient philosophes **et** psychologues; jusqu'à Leibniz, on croit à la possibilité d'une psychologie a priori (rationnelle, métaphysique). Avec Kant le fossé s'élargit entre philosophie et psychologie. Dans sa *Critique de la raison pure*, en 1781, **Kant établit que «ce qui confère à notre pensée sa validité objective ne saurait être identique à quelque objet de cette pensée»** (p.32). Il s'agit d'un paralysisme transcendantal, universel, nécessaire et insoluble!

p.32 : «Une psychologie a priori est impossible. La science de l'âme n'est concevable que comme une science empirique. Elle est une espèce de **physiologie** du sens interne. Comme telle, elle n'a pas le rang d'une discipline philosophique».

N.B. le terme «physiologie» dévie donc la recherche psychologique vers la médecine.

Ainsi. Avec cet aveu d'impossibilité d'une science métaphysique de l'âme, Kant désavoue aussi explicitement la valeur du *cogito* de Descartes.

Après Kant, les données de l'expérience interne est désormais l'objet de la psychologie empirique. Mais l'énoncé de Kant sur l'impossibilité d'objectiver le sujet de toute objectivation recrée un niveau métaphysique qui échappe à la psychologie empirique :

p.35 : le **moi déterminant** n'est pas le **moi déterminable** par introspection ou autrement. La philosophie a pour objet le moi déterminant, la psychologie a pour objet le moi déterminable.

Ainsi, p.34 : «le trialisme moderne (kantien) fit bientôt la relève du dualisme cartésien».

Dans le trialisme il y a

1. L'objet de l'expérience externe
2. L'objet de l'expérience interne
3. La conscience transcendantale non-objectivable

p.36 : la conscience transcendantale, pure, spirituelle, et impersonnelle ou personnelle selon les différents néo-kantiens «se situe sur un plan métaphysique autre que celui de l'expérience externe ou interne».

1<sup>e</sup> question : Cette conscience transcendantale est-elle personnelle (individuelle) ou pas?

2<sup>e</sup> question : Comment reconstituer **l'unité ontologique de la substance humaine** fragmentée non plus en deux mais en trois «moi» dont l'un échappe à toute connaissance?

**Aperçu de trois démarches en vue de résoudre la fragmentation ontologique de l'âme humaine opérée par le triasisme kantien.**

**d. Le triasisme d'Heinrich Rickert :**

p.37 : Il y a trois types d'opposition :

1. l'opposition entre mon corps et le monde
2. l'opposition entre mon Âme et mon corps
3. l'opposition entre **la** conscience et un contenu de **ma** conscience

p. 37 : Rickert précise que dans la troisième opposition la conscience ne peut être réduite à la mienne. La conscience est irréductible à une «personne individuelle concrète» et s'identifie à «une espèce de 'conscience en général' relevant d'un 'sujet de connaissance' .». Cette conscience chez un sujet individuel, a un contenu déterminé d'objets mais « la conscience en général elle-même n'a pas de caractères objectivables». Les perceptions, les sentiments et volitions, les sensations sont des contenus concrets de la conscience et sont donc des objets. Mais la conscience générale n'est aucunement objectivables : **bref, une reprise du paradigme de Kant.**

Il est difficile, selon ce triasisme de Rickert, de réconcilier les trois sphères de la subjectivité i.e. les trois sujets : le sujet corporel fondant l'individualité, le sujet de l'âme et le sujet qualifiant une connaissance «impersonnelle».

p. 38 : Strasser indique que la voie d'une philosophie existentielle est peut-être la solution d'une telle fragmentation du sujet mais Rickert «est aveugle aux voies qui s'offrent ici à la pensée».

**e. Le triasisme de Max Scheler :**

p. 39 : Contre Kant, Scheler fait du moi un objet parmi tant d'autres et conteste que le moi «serait le support réel des vécus individuels» : aucune expérience phénoménologique ne fonde

cette assertion kantienne. Corolairement, le moi qui «pénètre toutes les expériences d'une manière originale» est un phénomène incontestable.

p. 39 : «La **personne** n'est nullement l'élément subsistant qui se maintient à travers le temps, dans les divers vécus du **moi**». Car elle effectue son existence en vivant ses vécus successifs, il est absurde de prétendre saisir cette personne dans les vécus qu'elle est en train de vivre.

La personne n'est pas le moi. La personne, chez Scheler, est donc le sujet de tous les actes intentionnels. Elle ne peut donc être l'objet d'aucun acte intentionnel. La personne, dans son essence, n'est jamais donnée. (**Encore une reprise du paradigme de Kant**).

Le moi a donc des fonctions psychologiques, la personne effectue des actes qui ne sont aucunement psychologiques. Les fonctions impliquent un corps-propre et un **monde ambiant**; les actes n'impliquent aucun corps et corresponde à un **Monde**. Les fonctions se développent dans le temps phénoménal (fonctions organiques), les actes «jaillissent de la personne à travers le temps» (p.40). Les actes sont «psychophysiquement indifférents» : c'est pour cette raison qu'ils peuvent avoir pour objets les réalités physiques et les réalités psychologiques.

p. 40 : La personne n'existe que par ses actes intentionnels, elle ne peut donc être elle-même objet d'une intention. Mais cette personne non-objectivable **se révèle** pourtant dans toutes les attitudes objectivables : percevoir, se représenter, penser, se souvenir, etc.

p.40 : Selon Scheler, le moi n'est pas constitué d'une simple succession de vécus mais plutôt d'une «**inclusion mutuelle de vécus**».

Selon Scheler, il y a deux sphères :

1. Le moi comme sujet naturel des phénomènes psychiques : psychologie naturaliste.
2. La personne comme sujet intentionnel des actes «régés uniquement par une motivation intérieure». (p.41).

Cette exigence de **distinguer les actes intentionnels du moi fonctionnel** fut formulé d'abord par Wilhem Dilthey en 1894. Scheler combat le substantialisme traditionnel rattaché à un moi réduit lui-même à l'objet de la perception interne (i.e. Descartes).

Les trois sphères de Scheler sont donc :

1. Sphère de la personne et de ses actes intentionnels; la sphère de **l'esprit** (qui est la substance : p.43).
2. Sphère de l'inclusion mutuelle des phénomènes psychiques dans **le moi (l'âme vitale;** p.44) avec aucun support naturaliste.

3. Sphère des fonctions psychologiques régie par la causalité naturelle psychophysique : sphère du **corps animé**.
4. Exemple des trois sphères : l'amour spirituel engendré par **la personne**, l'amour psychique engendré par le **moi individuel**, l'amour vital ou passionnel (physique) (**le corps**).
5. **Bref, la substance de l'âme c'est la personne «à laquelle se rattachent tous les actes qu'accomplit un être humain» (p.43).**

N.B. Cette personne est inaccessible à toute connaissance théorique. Elle ne nous est révélée que par **l'intuition individuelle**. (cf. reprise de **Locke**. P.101).

p.44 : L'anthropologie de Scheler considère donc trois cycles phénoménaux : le corps-propre, l'âme (i.e. le moi) et l'esprit (i.e. la personne). L'esprit n'est pas le produit **d'une évolution biologique** contrairement aux deux autres.

p. 45 : Critique du tréalisme de Scheler par Strasser : Scheler fragmente lui aussi l'unité ontologique de l'homme : il y a une «opposition entre le corps animé et l'âme vitale d'une part, et la personne spirituelle d'autre part paraît être insurmontable». Cela amènera Scheler, selon Strasser à formuler une puissance des pulsions et une impuissance de l'esprit.

Mais Scheler, toujours selon Strasser, a eu aussi une «intuition géniale» soit celle des **actes de la personne qui se déploient dans le temps**. Intuition qu'il faut développer.

#### **f. Le tréalisme d'Edmund Husserl :**

p.46 : Distinction propre à Husserl entre l'*ego* de l'expérience interne (psychologie) et l'*ego* de l'expérience transcendantale.

Husserl met en doute les différentes évidences du monde extérieur et intérieures : les choses, les hommes, le corps-propre, les sciences elles-mêmes. C'est sa réduction phénoménologique recherchant une évidence apodictique (p.46). C'est une voie semblable à celle de Descartes.

p.48 : Je ne reçois le monde que par mes data psychiques, mes contenus de conscience. Ces *data* ne sont que des *cogitata* de mon *ego*.

Mon *ego* n'est pas une psychè objectivable (reprise du paradigme kantien). Mais mon *ego* «est la source dont tous les phénomènes objectifs tirent leur valeur, c'est-à-dire l'**ego** auquel les phénomènes apparaissent en tant que phénomène» (p.49). Cet *ego* est dit transcendantal et est distinct de mon moi dans le monde.

Exemple de la maison :

1. Je perçois une maison : c'est une attitude naturelle auprès des choses. Nous vivons naturellement dans le monde.
2. Je réfléchis sur mon concept de maison et étudie sa formation (*in quo*); c'est une psychologie descriptive qui vise à décrire réellement et vraiment la maison (*id quod*).
3. Je réfléchis transcendentalement sur **l'acte qui a conféré la réalité de la perception**. Le *in quo* de l'étape précédente devient un *id quod*.

p. 50 : L'*ego* transcendantal est la source de tous les faits (physiques et psychiques) et la phénoménologie est l'explicitation de cette conscience transcendantale.

p.49 : Car si nous nous contentons de décrire fidèlement les phénomènes de la conscience tels qu'ils nous apparaissent, nous faisons de la «psychologie descriptive». Cette psychologie est parallèle à la phénoménologie transcendantale.

p.50 : 1. Ainsi l'*ego* se constitue lui-même «comme **existence en soi de son essence propre**» (fondement ontologique)

2. Deuxièmement, l'*ego* constitue en lui l'objectivité (une valeur existentielle) externe ou interne au moi.

**p.51 : «la phénoménologie transcendantale est le déploiement systématique, par elle-même, de la conscience universelle à laquelle toute réalité doit son caractère de réalité».**

Car...

**p.54 : «Il est manifeste que la vie primordiale créatrice du monde subsiste indépendamment de la vie de l'homme individuel».**

p.51-52 : Conséquence selon Strasser : l'unité de l'homme est encore ici fragmentée suite au partage de l'homme en trois régions :

- 1. le moi dans le monde engendrant les sciences positives.**
- 2. la vie de la conscience (pure) préservée de toute aperception naturaliste qui engendre la psychologie introspective.**
- 3. l'*ego* transcendantal qui confère leur valeur d'existence aux deux niveaux précédents et qui engendre la phénoménologie transcendantale obtenue seulement par la réduction phénoménologique transcendantale.**

p.52 : Ainsi y a-t-il un corrélat ontologique dans l'*ego* pour chacun de ces niveaux. L'unité ontologique de l'homme est donc encore une fois fragmentée.

p.52 : La phénoménologie qui se développe exclusivement par **l'intuition intellectuelle** et qui aboutit à des vérités métaphysiques menant à une «ontologie universelle» prétend répondre que l'activité de l'*ego* transcendantal garantit cette unité.

Cette réponse ne satisfait pas Strasser qui s'appuie sur **Roman Ingarden** : il est difficile de concevoir « pour un seul et même sujet d'être à la fois le moi pur qui constitue et le moi réel qui est constitué» (p.53). Leurs caractéristiques ontologique ne sont pas les mêmes et ne peuvent donc pas être attribuée à un même objet.

### **Cet argument assassine le cogito cartésien dans son fondement ontologique.**

Par contre, si cet ego existe peut-on encore poser son individualité et sa contingence.

p.53 : **«Un tel ego ne doit-il pas exister nécessairement, ne doit-il pas être plus qu'individuel, ne doit-il pas être éternel et infini?»**

Si c'est le cas, l'idéalisme transcendantal husserlien conduit à un Idéalisme objectif. À cet effet, Strasser cite un manuscrit inédit de Husserl qui écrit : «L'homme meurt nécessairement, mais la vie originelle transcendantale (primordiale) créatrice du monde, avec son moi primitif, ne peut venir du néant ni passer au néant» (p.53). Ici, selon Strasser, il est clair que la vie primordiale créatrice du monde «subsiste indépendamment de l'homme individuel» (p.54). C'est une analogie du principe de l'esprit objectif de plusieurs systèmes idéalistes.

(On peut y voir aussi certainement une **position vitaliste**)

L'homme est séparé en **deux couches ontologiques irréconciliables** : une couche animale individuelle et spécifique et une couche pure non-individuelle et métaphysique et **trois régions** d'activités : le moi psychophysique, le moi des états vécus immanents et l'ego transcendantal. Une **unité existentielle** de ces trois activités essentielles est impossible, selon Strasser.

### **Conclusion de Strasser sur ces trois trialismes :**

p.54 : Avec son ego transcendantal supra-individuel Husserl rejoint plusieurs autres idéalismes : les panthéismes de Hegel et de Fichte, l'esprit inconscient universel de Hartmann, etc. Strasser se désole de cet Esprit absolu sous toutes ses formes et y voit une **renaissance** occidentale de la doctrine médiévale d'**Averroès (XIIe s.)!** Mais Scheler ne parvient pas lui non plus à préserver l'unité et la totalité ontologique du moi malgré son respect de l'individualité.

p. 55 : Le trialisme s'est répandu partout selon Strasser et a pris toutes sortes de formes mais on y trouve toujours la distinction âme-esprit (*anima-intellectiva*). Kant est celui qui a énoncé l'impossibilité pour le sujet transcendantal objectivant de toute objectivité possible.

p.55 : Pourtant **concrètement** la personne humaine est **une seule existence** : esprit-corps-animé.

p.55 : Avec Descartes et Locke on voit évidemment que le problème se situe désormais dans l'entreprise de la réflexion, de la perception interne, des états vécus par la conscience.

### Complément sur Locke :

Strasser n'explique pas suffisamment sa critique de Locke ici.

Dans son *Essai sur l'entendement humain*, Locke précise que «si nous voulons réfléchir sur nos propres manières de penser, nous trouverons que l'esprit perçoit l'accord ou le désaccord de deux idées immédiatement par elles-mêmes, sans l'intervention d'aucune autre, c'est, je pense, ce que nous pouvons appeler **connaissance intuitive**» (Extraits, p.94).

«Ces idées intermédiaires, qui servent à montrer l'accord de deux autres idées, sont appelées preuves; par ce moyen, (...) c'est ce qu'on appelle une démonstration» (p.95).

«Je dis que nous avons **la connaissance de notre propre existence par intuition**, de l'existence de Dieu par démonstration, et celle des autres choses par sensations» (p.101).

Donc, la perception de mon existence propre se fait directement par **intuition intellectuelle** chez Locke comme chez Descartes.

Ce qu'il faut critiquer chez Locke c'est plutôt une reclassification des qualités premières et secondes et son rejet des idées innées.

Chez Aristote, les qualités premières que je perçois par mes sens sont le chaud, le froid, le sec et l'humide. Je perçois ensuite les **sensibles communs** soit le mouvement, le repos, le nombre, l'unité, la grandeur et la figure. Les qualités premières ne peuvent être séparées des objets que je perçois alors que les qualités secondes des objets sont déduites par la pensée et sont séparables des objets (formes intelligibles dégagées par l'abstraction des formes sensibles : «c'est dans les formes sensibles que se trouvent les intelligibles, les réalités que l'on dit abstraites» (De l'âme, 432, a5).

Locke reconfigure cette typologie en ignorant les sensibles communs d'Aristote. Pour Locke les **qualités premières** sont la solidité, l'étendue, la forme et la mobilité alors que les secondes seraient ...les couleurs, les sons, les saveurs «qui ne sont rien dans les objets) ... (p.32). Bref, c'est une inversion quasi-systématique de la typologie aristotélicienne. D'où une confusion bien compréhensible car pour Aristote les qualités premières sont réellement objectives alors que pour Locke et autres modernes elles sont relatives et subjectives. Aristote nomme sensibles

communs les qualités secondes des modernes car il n'y a pas dans le vocabulaire aristotélicien de qualités secondes mais uniquement des formes intelligibles dégagées des formes sensibles par l'abstraction.

Quoiqu'il en soit de cette classification inversée, il n'y a pas chez Locke, aucune idée innée. (Donc **pas de syndérèse**). Locke rejette les postulats des platoniciens de Cambridge.

Il n'y a donc aucune idée innée universelle dans les différentes cultures et chez les enfants.

**Mais alors, la connaissance intuitive, directe que nous avons de nous-même, n'est-elle pas, elle seule, une idée innée. Que l'on peut retrouver dans toutes les cultures et à toutes les époques.**

Cette intuition du Je engendrant d'autres intuitions directes par une démarche intérieure pure faisant (*époque*) abstraction de toutes les idées du monde acquises indirectement, comme le recommande la phénoménologie husserlienne, n'est-elle pas constituante d'une démarche heuristique c'est-à-dire une métaphysique fructueuse de résultats concernant notre connaissance de l'âme cognitive?

**Complément sur le jugement de Strasser** qui identifie la voie métaphysique moderne depuis Descartes et Locke à un «averroïsme renaissant» (p.54).

Pour l'averroïsme renaissant dans l'histoire de la pensée médiévale : cf. Benoît Patar, **Dictionnaire des philosophes médiévaux**, item «averroïstes»p.87 et suivantes :

Il y aurait eu trois générations d'averroïstes au XIVe siècle de l'Occident, à Paris et en Italie.

Le monopsychisme est l'un des principaux paradigmes d'Averroès à savoir que l'intellect agent n'est pas individuel mais bien impersonnel et universel. On comprend tout de suite que Strasser retrouve cet intellect agent supra-individuel dans le Je transcendantal de Kant, la Personne de Scheler ou l'*ego* transcendantal de Husserl. Cependant l'anthropologie cognitive d'Averroès est dualiste (intellects patients et agent). Alors que les modernes formulent depuis Kant une anthropologie cognitive trilateraliste. Descartes et Locke ne sont que des chaînons intermédiaires ayant découvert, sans le savoir, **le caractère unique du moi intuitif**. Kant et ses continuateurs appliqueront l'intellection par démonstration (par les idées intermédiaires) au domaine de l'intuition directe du moi par le «Je» et concluront à une impossibilité de métaphysique.

Les modernes visités par Strasser prônent donc une nouvelle forme d'averroïsme à trois Intellects (trois régions cognitives). Et l'on pourrait avancer avec Strasser qu'ils se laissent aspirer par l'Intellect agent universel avancé par Averroès.

Cet intellect universel impersonnel, s'il excite plusieurs philosophes modernes friands d'Esprit absolu (Hegel, Fichte, Husserl dans ses notes manuscrites), ne résout pas la question anthropologie majeure concernant l'essence de la substance humaine. On peut retrouver cet Intellect universel déjà depuis l'Antiquité dans la métaphysique plotinienne (L'Un l'intellect et l'Âme du Monde). Cet Intellect enveloppant ne résout en rien la problématique anthropologie formulée par Aristote dans son *Traité de l'âme*.

Texte problématique sur l'intellect agent dans le traité d'Aristote :

(430a23) : «C'est une fois séparé qu'il (l'intellect agent) n'est plus ce qu'il est essentiellement, et cela seul est immortel et éternel. (Nous ne souvenons pas cependant, parce qu'il est impassible, tandis que l'intellect patient est corruptible); et, sans l'intellect agent, rien ne pense».

(Traduction **Tricot**) (Traduction contraire chez Bodéüs).

Selon Tricot ce passage a été interprété par plusieurs de façon différente. Mais un problème demeure à savoir le statut ontologique de l'intellect agent immortel : est-il individuel ou trans-personnel?

Thomas d'Aquin a fait un commentaire du *Traité de l'âme* d'Aristote et il a commenté ce passage. Il précise que l'intellect agent est éternel «non parce qu'il fut toujours mais parce qu'il sera toujours» (trad. Vernier, p.359). Ce qui laisse entendre qu'il s'agit d'un être créé pour l'éternité, ce qui fait penser à un être individuel. Pour fonder son interprétation, Thomas renvoie à la *Métaphysique* (1070a24) :

1070a24 : «Quant à savoir s'il subsiste quelque chose après **la dissolution du composé**, c'est une question à examiner. Pour certains, rien ne s'y oppose : l'âme, par exemple, est dans ce cas; non pas l'âme toute entière, mais l'intellect...». Quel est donc ce composé qui se dissout?

Un peu avant, à 1070a9, Aristote définit les trois «sortes de substances» i.e. trois concepts :

1. La matière (déterminé uniquement en apparence)
2. La forme (la nature de la chose)
3. Substance «composée des deux premières, c'est **la substance individuelle**, comme Socrate ou Callias».

**Donc, pour Aristote et pour Thomas, la dissolution du composé est bien celle d'un individu dont l'intellect agent perdure dans l'éternité. Ce n'est pas un panpsychisme ou un Intellect trans-personnel ainsi que le dit Averroès, ses trois générations de disciples ...et les philosophes néo-cartésiens dualistes ou trialistes critiqués par Strasser.**

Strasser critique l'anthropologie dualiste ou trialiste avec raison car l'unité de la substance humaine doit être protégée. Cette substance humaine est composée d'une matière et d'une forme inséparables. Alors que pour les anthropologues dualistes et trialistes, le moi est fragmenté en deux régions ontologiques (Je ou Ego transcendantal et moi psychologique).

Ontologie de l'intellect agent :

Qu'en était-il de l'ontologie de l'intellect agent aristotélicien? Aristote précise, juste avant de souligner l'éternité de l'intellect agent que la nature de ce dernier est la suivante : «Et cet intellect qui est séparé, impassible et sans mélange, étant par essence un acte» (*Traité de l'âme*, (430a16). Tricot insiste, dans une note, pour préciser explicitement que «L'intellect agent, en acte, est séparé du corps» (p.182, note 3). Et nous ne souvenons pas de cette caractéristique car l'intellect agent est impassible et «nous ne nous en souvenons pas» étant donné notre condition mobile de corps vivant et grouillant.

**Or, cette «séparation» de l'intellect agent par rapport au corps et même par rapport à l'intellect patient qui progresse dans sa connaissance et qui n'est pas immortel n'est-il pas aussi ontologiquement hétérogène que le Je transcendantal, la personne de Sheler ou l'ego transcendantal? Quoi qu'il en soit, les quatre caractéristiques ontologiques de l'intellect agent résument un énoncé précieux sur la nature métaphysique de cet Intellect.**

**Par ailleurs, comment Aristote a-t-il pu préserver l'individualité de l'intellect agent et formuler quatre caractéristiques de sa nature toute métaphysique?**

On pourrait suivre la piste suggérée par **Camille Bérubé** dans *La connaissance de l'individuel au Moyen âge*. En insistant pour dire que ni Aristote ni Thomas n'ont traité de l'intuition (p.179 et passim). Cette intuition dans son mode intellectuel est le chemin de la phénoménologie moderne. On peut penser qu'Aristote est arrivé à la nature métaphysique de l'intellect agent (les 4 caractéristiques) en passant nécessairement lui aussi par l'intuition intellectuelle. Selon Bérubé c'est dans le *De memoria et reminiscencia* qu'Aristote énonce« une conception de la mémoire en harmonie avec **l'intuition de l'existant**» (p.289). Bérubé pense que Dun Scot a puisé dans l'opuscule sur la mémoire d'Aristote pour fonder son intuition du singulier matériel. Répétant qu'Aristote n'a rien dit de l'intuition (entendre au sens strict l'intuition intellectuelle), Bérubé défend son hypothèse : «Il (Scot) arrive pourtant à découvrir une théorie de l'intuition implicite dans la théorie aristotélicienne de la mémoire intellectuelle» (p.285).

Cette mémoire intellectuelle ayant pour objet le « passé comme passé», nécessiterait comme condition de possibilité «une intuition intellectuelle concomitante à l'intuition sensible et portant sur le même objet» (p.285).

Il faut être prudent avec cette hypothèse de Camille Bérubé car les mots «intuition» et «connaissance intuitive» sont absents du texte du *Traité de la mémoire et de la réminiscence*. Le

terme «connaissance» n'a que quatre occurrences. Il faudrait lire dans le détail pour y voir des considérations sur l'intuition intellectuelle et l'existence du singulier qu'elle considère.

**Ainsi, il y a peut-être une démarche intuitive chez Aristote qui a probablement permis à ce dernier d'arriver «phénoménologiquement» jusqu'à son anthropologie métaphysique (les 4 caractères de l'intellect agent et l'unité inséparable de la matière et de la forme dans le composé individuel humain) mais ce n'est pas dans son opuscule sur la mémoire que l'on peut retracer un ontologie de l'intellect ou une phénoménologie fondée sur l'intuition.**

**Cependant, cette anthropologie aristotélicienne reprise par Thomas inclue, elle aussi, une dualité ontologique dans la substance humaine : l'intellect agent n'étant pas de la même nature ontologique que l'intellect patient (i.e. le moi psychologique) et que le corps!**

Note sur **l'intuition intellectuelle** et sa visée de l'objet et d'elle-même comme **être existant** :

**Bertrand Rioux**, «L'intuition de l'être chez Maritain», dans *Jacques Maritain; The Man and His Metaphysics*, J.F.X. Knasas Ed., American Maritain Association, 1988.

P.93 : «**l'intuition, la perception intellectuelle** de l'inépuisable et incompréhensible réalité ainsi manifestée comme objet».

Cette **intuition intellectuelle** a pour objet l'existence et non pas l'essence des choses : «L'intelligence ne se saisit pas des intelligibles qu'elle dégage de l'expérience des sens 'pour contempler seulement dans ses idées le tableau des essences' mais bien pour les restituer à **l'existence** par l'acte en lequel s'achève et se consomme l'intellection» (p.95).

Cette intuition est parfaitement en continuité avec l'intuition des médiévaux scotistes : «L'intuition est essentiellement la connaissance de **l'existant en tant que tel**, car elle atteint l'objet dans sa **propre existence actuelle**» (Bérubé, p. 180). (...individuelle)

«Ainsi, la connaissance abstractive ferait connaître la chose en tant qu'objet et l'intuition la ferait connaître **en tant qu'existante**» (p.187). (...individuelle).

Donc l'intuition chez le thomiste Maritain est en parfaite continuité avec la tradition médiévale franciscaine de même qu'avec le courant phénoménologique.

**Si nous appliquons maintenant cette intuition au sujet intuitif lui-même nous aboutissons avec Aristote à une métaphysique de l'intellect agent individuel ou chez le néo-kantien Husserl à l'ego transcendantal hypothétiquement inconnaissable puisque non-objectivable.**

Reste alors à **appliquer cette intuition de l'être à celui-là même qui intuitionne** d'abord le monde puis ses propres idées du monde. Il doit alors se poser d'abord et avant tout comme existant lui aussi. C'est exactement ce que fait Husserl que nous avons cité plus haut : «l'ego se constitue lui-même **comme existence en soi** de son essence propre» (p. 50).

C'est donc **l'existence**, et rien d'autre, qui peut constituer le terrain d'une phénoménologie transcendantale du sujet. Descartes a formulé à l'envers le point de départ de toute investigation possible de notre substance métaphysique humaine. Plutôt que «je pense donc je suis» il aurait fallu qu'il dise «**Je suis (j'existe) donc je pense**» ou, plus précisément, «**Je pense car je suis**»!

C'est ce qu'ont fait certains néo-kantiens mais qui ont malheureusement dissous l'individualité de la substance humaine dans leur réduction phénoménologique. Ces alchimistes de la conscience auraient dû considérer l'anthropologie d'Aristote et ses principes permettant de préserver l'individualité de l'intellect et d'en décrire certains aspects obtenus, en fait, par intuition considérant les attributs ontologiques de l'intellect agent: séparé, sans mélange, impassible et toujours en acte.

Strasser n'a pas reconnu dans cette **séparation ontologique** de l'intellect l'équivalent d'un principe transcendantal qu'il critique comme fallacieux et menant à la fragmentation de la substance humaine chez les néo-kantiens. Mais il a raison de brandir l'aristotélisme repris par Thomas d'Aquin pour **décrire l'unité indestructible de la substance humaine individuelle composée d'un corps matériel et d'un intellect qui survit à la corruption.**

Le cogito de Descartes semble donc constituer un recul dans la recherche intuitive de la nature profonde, métaphysique de *la substance humaine*, contrairement au rôle de novateur ou fondateur que les philosophes et psychologues modernes ont attribué bien à tort au philosophe tourangeau.

Claude Gagnon

Mars 2012.