

Postface

Si une préface est faite pour introduire un ouvrage, une postface doit s'efforcer de faire un bilan du travail accompli et suggérer les ouvertures sur lesquelles il débouche.

La première partie du travail est la plus aisée. Il faut savoir gré à Jean Staune du travail colossal que représentent l'analyse et la collation des données scientifiques diverses et fondamentales sans lesquelles il est vain d'essayer de fonder une réflexion moderne sur l'homme. C'est d'autant plus vrai que, malgré les appels incessants à l'interdisciplinarité, chacun sentant bien les limites et insuffisances du cloisonnement des spécialités, celui qui se lance sur ce terrain s'expose aux sarcasmes des spécialistes qui l'accrocheront sur le moindre détail. On imagine le travail interdisciplinaire comme un effort de tout un groupe de spécialistes divers ; en réalité on s'aperçoit vite qu'il n'en sort que rarement de bons résultats mais plutôt la juxtaposition de données éparses. Il faut en fait que quelqu'un se lance et qu'il trouve des spécialistes pour critiquer ce qu'il a écrit et c'est bien cela que Jean Staune a essayé de faire. Cela devrait avoir évité les erreurs. En fournissant une version accessible au grand public d'une grande partie des données scientifiques le plus en pointe actuellement, il comble un gouffre.

Je trouve scandaleux, dans un pays qui se vante d'avoir établi l'enseignement de la philosophie dans le cursus préuniversitaire, de constater que l'on ne donne à ceux qui seront de jeunes bacheliers aucune information sur la physique quantique. Cette vision de nos conceptions sur l'Univers est pourtant infiniment plus révolutionnaire que ne le furent en leur temps les systèmes de Copernic ou de Newton. Le résultat de cette carence est que ceux qui se flattent souvent d'être des gens cultivés ne connaissent de

la physique quantique que son nom ; la plupart des philosophes eux-mêmes, après l'avoir saluée de loin, au mieux pour les questions ontologiques qu'elle révèle, l'ignorent ou, en tout cas, n'en font nul usage. Or il s'agit d'une mise en cause de la matière, que nous ne pouvons plus prendre pour une donnée d'évidence comme le fut la *res extensa* de Descartes. Les données les plus fondamentales de notre philosophie occidentale, la notion même de substance dont la stabilité et la permanence sont le fondement, sont mises en cause car, dans le monde quantique, c'est la relation qui est première : tout n'est qu'interférences. Les propriétés des objets quantiques pris entre eux dans de telles intrications sont si « évanescentes » que leur réalité même est parfois mise en cause : ils pourraient n'être que des apparences. Certaines de ces propriétés ne sont pas sans évoquer des propriétés de l'« esprit », au point qu'Einstein cherchait à montrer l'in vraisemblance de la théorie quantique en l'accusant de suggérer qu'existe entre les particules une sorte de « télépathie ».

Il devient plausible pour bien des esprits que la frontière entre la matière et l'esprit en tant que conscience n'est plus évidente et là se trouve la clé de l'abolition de l'opposition entre matérialisme et spiritualisme que j'ai défendue dès 1987¹ mais qui n'est que l'aboutissement d'un véritable pressentiment visionnaire de Bergson qui écrivait dans *Matière et mémoire*, dès 1896 avant l'aube de la physique quantique : « La matérialité de l'atome se dissout de plus en plus sous le regard du physicien... De fait, nous voyons force et matière se rapprocher et se joindre à mesure que le physicien en approfondit les effets. Nous voyons la force se matérialiser, l'atome s'idéaliser, ces deux termes converger vers une limite commune, l'Univers retrouver ainsi sa continuité. On continuera à parler d'atomes, l'atome conservera même son individualité pour notre esprit qui l'isole ; mais la solidité et l'inertie de l'atome se dissoudront soit en mouvements, soit en lignes de force, dont la solidarité réciproque rétablira une continuité universelle. » Certes, Bergson n'allait pas jusqu'à inclure la pensée dans cette unification des éléments naturels, mais à l'intérieur d'un livre sur les relations entre matière et mémoire, on ne peut douter que c'était bien là la finalité de sa recherche.

1. Dominique Laplane, *La mouche dans le bocal. Essai sur la liberté de l'homme neuronal*, op. cit.

La cosmologie a aussi bien changé et la démonstration universellement acceptée du big bang transforme notre vision scientifique du cosmos et apporte la démonstration de la non-permanence d'un chaos initial. Jean Staune a raison de souligner qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'une preuve de la création, mais c'est quand même une couleuvre à avaler pour les matérialistes dans la mesure où la création redevient une interprétation plausible, par opposition à l'éternité stable du monde supralunaire.

La grande étude consacrée à l'évolution correspond aussi à une nécessité, vu le battage que mènent les extrémistes sur ce sujet. Je désigne sous ce nom les créationnistes, c'est-à-dire les négateurs de l'évolution mais aussi, dans une certaine mesure, les darwiniens. Au risque de surprendre, je ne me suis jamais intéressé aux *discussions* sur ce sujet car je les considère, d'une part, comme véritablement préscientifiques, d'autre part, dépourvues des enjeux philosophiques dont on les accable.

Les faits scientifiques se limitent, à mes yeux, à la constatation d'une évolution et cette constatation date de Lamarck. Les interprétations de cette évolution, les théories de l'évolution en d'autres termes, ne me paraissent pas scientifiques. Je ne me contenterai pas de reprendre la critique bien connue de Popper, sur le fait que ne reposant pas sur une base expérimentale, le darwinisme ne s'expose pas à une réfutation expérimentale. Il faut aller plus loin et voir ce qu'est réellement une théorie scientifique. Ce ne peut plus être aujourd'hui une recherche de la vérité ; l'abandon de la théorie newtonienne de l'attraction universelle au profit de la courbure de l'espace-temps nous a servi de leçon : l'attraction universelle a été en effet considérée comme un dogme par la physique du XIX^e siècle, celle qui nous promettait une interprétation complète et mécaniciste de l'Univers. Elle paraissait inattaquable. Désormais, nous savons que les théories scientifiques sont par essence caduques, en attente de réfutation. La véritable fonction de la théorie scientifique, si on passe sur la satisfaction trompeuse de notre curiosité, est d'être heuristique, c'est-à-dire de suggérer des idées nouvelles susceptibles d'orienter la recherche. Il n'y a donc aucune raison de se crispier autour d'une théorie ; il n'y a qu'à l'utiliser tant qu'elle produit des fruits. Le darwinisme a incontestablement suscité de nombreux travaux qui nous ont conduits à des découvertes mais celles-ci sont parfois difficiles à intégrer dans le darwinisme. À vrai dire, et c'est la raison de mon scepticisme à l'égard de la question de l'évolution, on manque d'une théorie vraiment heuristique à ce

jour et ce devra être la qualité première de la nouvelle théorie que Jean Staune appelle de ses vœux.

Je suis également sceptique en ce qui concerne la portée philosophique que l'on attribue à ces théories. Si on laisse de côté les affirmations créationnistes qui violent les constatations scientifiques, il n'est que de voir comment les partisans d'une création divine se sont adaptés au darwinisme en autorisant le créateur à utiliser le hasard, comme le fait d'ailleurs l'ingénieur qui a conçu le robot de ma piscine. Nul doute que si l'on en vient à montrer que l'évolution est orientée par diverses lois naturelles, les darwiniens, de leur côté, repousseront le hasard jusqu'à l'origine de ces lois, de même qu'ils refusent de se laisser séduire par le principe anthropique de l'Univers. Pourquoi ? Parce qu'on ne philosophe que sur ses préjugés, comme j'y reviendrai encore.

Une autre raison de me tenir à distance de la question de l'évolution est l'importance que les spécialistes paraissent accorder à la question de la classification et plus particulièrement à la place de l'homme dans cette classification : l'homme est-il un animal comme les autres ? Faut-il en conséquence ranger certains primates dans le genre *homo* ou alors faut-il réserver à l'homme une place à part ? La manière passionnée dont est menée cette discussion témoigne bien sûr des préjugés inclus dans cette classification mais plus encore d'une grave erreur épistémologique, celle de croire qu'il y a des classifications naturelles alors que de toute évidence les classifications ne sont jamais que dans notre tête et que cette tête les établit en fonction de ses idées préconçues qui ne sont souvent que des préjugés.

Les mêmes qui discutent ainsi acceptent que certains êtres vivants (pour rester dans ce cadre) sont bien difficiles à classer et que tout dépend des critères que l'on choisit, preuve que ce n'est pas la nature qui classe mais nous. La classification de Linné est certainement utile aux botanistes, ne serait-ce que pour identifier les végétaux entre eux, mais un fleuriste les classera par couleur, par taille ou par prix ! Lui aussi aura raison. Invité à faire une conférence sur la spécificité humaine mais désireux de ne pas ennuyer mon auditoire (ou moi-même ?) en débitant les poncifs habituels à ce sujet, j'ai essayé de montrer dans un premier temps que la fonction la plus élémentaire du cerveau était d'établir des ressemblances et que la détection des différences nécessite un cerveau en parfait état et parfois très entraîné, très performant, comme lorsqu'il s'agit de vrais jumeaux. Ma conclusion était que les cerveaux qui ne percevaient pas la différence entre les hommes

et les bonobos ne me paraissaient pas fonctionner au mieux. Disons-le franchement, j'ai surpris autant le public que les organisateurs. Il m'a fallu dès lors expliciter le but de ma démarche qui était de montrer que la question posée n'était peut-être pas la bonne question, mais qu'il fallait surtout examiner les préjugés de ceux qui la posaient, soit qu'ils ne veuillent pas entendre parler des différences, soit qu'il soient scandalisés par cette attitude.

Il ne faut pas déduire de tout cela un agnosticisme universel vis-à-vis des sciences car si les théories se succèdent, elles ne reviennent jamais au point de départ. Jean Staune insiste lui-même sur cette idée : personne n'avancerait l'idée de retourner au système de Ptolémée, dans lequel la Terre est immobile. Ce n'est là qu'un exemple parmi cent. Soit dit en passant, la preuve de la rotation de la Terre n'a pas été apportée par Galilée, qui n'a avancé que des (bonnes) raisons d'y croire. Contrairement à ce que l'on pense, ce que lui a reproché Rome, c'est de tenir pour certain ce qui n'était qu'une hypothèse¹ qui n'a été avérée que beaucoup plus tard par le pendule de Foucault en 1851 (si, du moins on se contente de cette preuve la plus simple et la plus évidente, bien qu'elle ne fût pas la première). Ce détail n'est pas une anecdote purement ponctuelle mais une illustration de la manière dont sont trop souvent abordées les discussions scientifiques encore aujourd'hui et une première illustration d'un point essentiel qu'on retrouvera plus loin : on ne philosophe que sur ses préjugés. Aujourd'hui, ce sont les darwiniens qui réclament des preuves formelles contre leur point de vue et n'admettent pas que l'on se contente de présomptions pour mettre en cause leur bible.

La question de la conscience est celle qui, en tant que neurologue, me touche au plus près, mais là encore nous n'avons pas en perspective de théorie scientifique à proprement parler. Ma remarque portera sur la question de la définition et de sa difficulté qui sert d'abri à plusieurs auteurs pour esquiver des difficultés encore plus grandes. Comme il arrive souvent, cette question me paraît

1. « Je dis que, s'il était vraiment démontré que le Soleil est au centre du monde et la Terre, au troisième ciel, et que ce n'est pas le Soleil qui tourne autour de la Terre mais la Terre autour du Soleil, il faudrait alors procéder avec beaucoup de circonspection dans l'explication des Écritures qui paraissent contraires à cette assertion et plutôt dire que nous ne les comprenons pas, que de dire que ce qui est démontré est faux. » Lettre du cardinal Bellarmin in *Rapport du cardinal Poupard*.

mal posée. Il est en effet plus que naturel que la définition de la conscience soit difficile car on ne peut, d'évidence, définir quoi que ce soit qu'à partir de concepts que nous avons préalablement définis, mais rien n'est préalable à la conscience ni logiquement ni chronologiquement puisque, par sa nature même, elle contient tout ce dont nous pouvons vouloir parler. On met souvent en avant le mot de William James selon lequel nous connaissons la signification du terme « conscience » aussi longtemps que personne ne nous demande de la définir (« *so long as no one asks us to define it* »). Mais ce besoin de définition n'est qu'une *manie de logicien* car l'essentiel est que nous nous entendions sur la signification ; pour cela il suffit de la désigner clairement. C'est pourquoi son identification comme présence à soi-même est suffisante, même si logiquement il reste à définir « présence » et surtout « soi-même », preuve s'il en était besoin, que toute définition est circulaire. Cette considération d'évidence nous évitera de suivre Wittgenstein dans le piège qu'il nous tend en suggérant que c'est un non-problème causé par le langage, alors que c'est *le* problème s'il en est ; ou alors de dire n'importe quoi comme c'est le cas de Crick lorsqu'il nous suggère (Jean Staune l'a déjà souligné), comme « hypothèse stupéfiante », que nos joies et nos peines ne sont que des agitations de molécules dans nos neurones. S'il nous disait que nos joies, nos peines, etc., ont pour corollaire les comportements de nos neurones, il n'avancerait qu'une banalité, mais dire que ma souffrance n'est qu'un mouvement d'électrons dans mes neurones est une ânerie. Le problème est justement dans le fossé, le hiatus, ou, pour parler moderne, le « gap » entre les deux et cette erreur se rencontre chez tous les philosophes ou neuroscientifiques qui prétendent régler le problème !

Le cinquième « grand mystère » qui figure dans le résumé conclusif du travail de Jean Staune est la « déraisonnable efficacité » des mathématiques. En tant que neurologue, j'aurais tendance à penser comme Changeux que les mathématiques sont l'œuvre de notre cerveau¹ et que leur application à la nature tient au fait qu'en général, lorsque nous nous lançons dans cet exercice, nous nous contentons d'approximations en simplifiant les problèmes, qu'il existe en effet des rapports numériques entre les objets et que les rapports sont justement ce que disent les mathémati-

1. Cf. Dominique Laplane, *Penser, c'est-à-dire ?*, *Enquête neurophilosophique*, op. cit.

ques. La question que doit résoudre le physicien est celle de trouver le langage qui convient. La découverte par Planck de quanta d'énergie est à ce titre exemplaire : « C'était une hypothèse purement formelle et je ne lui ai réellement pas accordé beaucoup de réflexion autre que, quel qu'en fût le coût, je devais amener un résultat positif. » Cela étant dit, la diversité des avis des mathématiciens sur ce sujet révèle sa difficulté et je ne vois pas comment le trancher définitivement. En revanche le théorème de Gödel a une portée théorique très grande. Le rêve de Hilbert, au début du XX^e siècle, a été de formaliser les mathématiques en sorte que les démonstrations ne laissent aucune place à l'*intuition* et soient ainsi toutes indiscutables. C'est cela que Gödel est venu ruiner. La place de l'intuition sera donc conservée, il y aura toujours des vérités mathématiques non démontrables. Les conséquences sont souvent élargies dans des domaines qui ne sont pas concernés parce qu'ils ne sont pas formalisables, or il va de soi que dans ces domaines, aucune vérité n'est démontrable *formellement*. Invoquer le théorème de Gödel à leur sujet est un non-sens. De mon point de vue, le résultat le plus important est de remettre la logique *formelle* à sa juste place d'instrument utilisable dans certaines circonstances très précises mais assez rares en philosophie ; c'est un des éléments qui justifient ma défiance vis-à-vis de l'hyperlogicismation que j'ai dénoncée plus haut.

Si nécessaires qu'ils soient pour fonder une pensée moderne, tous ces éléments ne suffisent pas pour répondre à la question aujourd'hui fondamentale : notre vie a-t-elle un sens ? La réflexion philosophique doit prendre le relais. Mais cette philosophie doit être non seulement *fondée* sur les données contemporaines des sciences mais *imprégnée* par elles.

Un reproche qu'on peut faire à beaucoup de philosophes, c'est de raisonner de façon purement sectorielle. Michel Onfray s'est déjà fait épingleur par Jean Staune pour n'avoir justifié son matérialisme que par sa haine des religions ; c'est symptomatique de ce que j'appellerai plus loin ses préjugés, mais ce n'est possible qu'en évitant de se poser la question de la liberté de l'« homme neuronal », le seul que veuille connaître un matérialiste. Or, chacun le sait, les neuroscientifiques matérialistes se répartissent sur la question de la liberté en deux groupes, soit qu'ils la nient mais se conduisent comme si elle existait, introduisant la contradiction non dans leur raisonnement, mais de façon plus grave dans leur comportement, soit qu'ils la réduisent à une simple indétermina-

tion montrant à quel point leur réflexion sur le sujet est courte. Aux premiers on peut répondre comme Aristote confronté aux sophistes : « Ce qu'on dit, il n'est pas toujours nécessaire qu'on le pense¹ » et le commentaire d'Aubenque : « Il est moins intéressant de savoir ce que ces philosophes pensaient, puisqu'ils pensaient au fond comme tout le monde, que de savoir pourquoi ils ont dit ce qu'ils ne pouvaient raisonnablement penser et d'expliquer cette contradiction². » Nous essaierons de le faire plus loin. Aux seconds, on peut répondre qu'ils se comportent comme la mouche dans le bocal, dont les points d'arrêt sont indéterminés mais sont forcément situés dans le bocal. L'imprévisibilité est loin d'être la seule caractéristique de la liberté. Il faut bien sûr une capacité à penser et agir par soi-même et sans contrainte, ce qui veut dire que « par soi-même » ait un sens. Il faut autre chose qu'une pensée directement issue des supposées lois de la matière, qu'elles soient déterministes ou probabilistes. Quand « ça pense » en nous, comme le disait Lacan, il ne peut y avoir de liberté.

Les philosophes, eux, dans leur majorité, croient en notre liberté. Elle leur apparaît comme une évidence phénoménologique, suivant en cela Jean-Paul Sartre auquel beaucoup, en France du moins, se rapportent. Mais l'ayant posée, à juste titre selon moi, ils ne se préoccupent nullement de la manière dont elle s'incarne dans notre chair. S'ils y pensaient, ils verraient bien qu'il n'est pas possible de faire sortir la liberté d'un cerveau-machine soumis uniquement aux lois de la physique. Pour y parvenir, il faut abandonner un matérialisme strict et l'opposition entre matérialisme et spiritualisme pour devenir alors (comme je l'ai proposé) un matérialiste-spiritualiste. Certains ont pris cette attitude pour une marque d'humour, tellement cela peut paraître surprenant. Cela fait au contraire partie des positions *philosophiques* (non pas scientifiques) que la science actuelle peut nous permettre sans tomber sous son couperet. J'admets que la position de transformation de l'énergie-matière en pensée-conscience, qui est l'axiome que j'ai proposé, n'est probablement qu'une des options possibles de cette philosophie qui cherche son meilleur mode d'expression mais qui me paraît en elle-même inéluctable.

1. *Metaphysique*, gamma, 3, 1005 à 1025.

2. Pierre Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote*, PUF, 2002.

Et voici que si nous ne sommes pas des matérialistes purs et durs nous avons ouvert la question de ce qui pense en nous, individu ou personne, et cette question, inévitable lorsque se pose la question du sens de la vie, demande une réinvestigation à la lumière des données récentes de la neuropsychologie et de la psychosociologie¹. Il faut d'une part intégrer le fait que l'ipséité, c'est-à-dire le sentiment que nous avons d'être nous-mêmes et qui nous permet de dire « je », est une donnée quasi biologique, très proche de la conscience de soi, et probablement identique à elle ; prendre acte notamment que les philosophes, à la suite de Nietzsche, ont fait fausse route en supposant que le « je » est une invention de la grammaire, comme le montrent sans appel les observations sur l'autodésignation des enfants sourds-muets avant et après leur éducation dans la langue des signes. Voir aussi que la question de la mêmété (Ricoeur²), c'est-à-dire de notre identité ou encore du sentiment de continuité qui nous habite malgré nos changements, est gravement engagée. On ne peut plus partir de la constatation de son évidence. La révolution dans les mœurs des années 1960, l'abandon de tout repère, sous prétexte de pouvoir agir enfin librement, par la brutalité même de la rupture qu'elle a représentée dans la continuité de la société et de ses membres, a apporté la preuve de la dissolution identitaire, au point que le sociologue Jean-Claude Kaufmann³ a pu avancer pour nouvelle définition de l'identité comme une perpétuelle tentative d'autojustification, des décisions hasardeuses et impulsives prises par nos contemporains sans la moindre préoccupation de leurs conséquences. En d'autres termes, ce qui reste de notre continuité ne se manifeste que par l'autojustification permanente de la discontinuité. L'identité que décrivait le travail fondamental d'Erik Erikson en 1967⁴, était centrée sur l'adhésion collective à un consensus éthique, ce qui n'excluait nullement les variantes personnelles « réussies ». Alors que Ricoeur fait de la mêmété la condition nécessaire pour pouvoir engager sa parole (et qui pourrait le lui contester ?), tout le monde sait que la plaie de notre société est l'incapacité de ses membres à pouvoir s'engager et, lorsqu'ils le font malgré tout, l'incapacité à tenir

1. Dominique Laplane, *La mouche dans le bocal...*, *op. cit.*

2. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

3. Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Armand Colin, 2004.

4. Erik Erikson, *Adolescence et crise (la quête de l'identité)*, Flammarion, 1978.

l'engagement, d'où la fréquence des dissensions parentales, des divorces et de leurs conséquences bien connues sur la déviance juvénile et maintenant infantile.

Les sociologues paraissent d'accord sur cette perte des « repères » et sur leurs conséquences. Le livre phare à ce sujet est *La fatigue d'être soi* d'Alain Ehrenberg¹ qui constate que le résultat de cette « perte des valeurs » est la vocation de nos contemporains à la dépression par lassitude de porter seuls la responsabilité de décisions qu'aucune sagesse collective ne les aide à évaluer en temps utile. Jean-Claude Kaufmann est d'accord avec ce constat et ne propose comme alternative aux victimes que la paranoïa. Le suicide apparaît aussi dans le livre de Michel Maffesoli². Curieusement, les sociologues, qui pourtant se sentent chargés de la thérapie sociale, démissionnent arguant qu'il n'y a pas de remède car cette perte des repères est la conséquence de la liberté ou l'expression de celle-ci. La liberté est ici conçue comme la possibilité d'agir sans règle et, de fait, sans souci des conséquences qu'on paraît ne pas deviner. Personne, est-il dit, ne voudrait retourner vers « l'étouffoir disciplinaire » ! J'appelle les philosophes à la rescousse pour remettre un peu de bon sens dans la tête de sociologues qui paraissent ignorer totalement ce que peut être la liberté, d'autant mieux qu'ils reconnaissent eux-mêmes que l'addiction à la drogue est à la fois la conséquence de ce qu'ils appellent la liberté et une perte de liberté.

Il faut qu'on leur fasse comprendre que la liberté n'est pas la capacité de faire n'importe quoi mais au contraire d'agir selon ce que l'on est, qu'il faut donc d'abord être quelqu'un qui peut compter sur soi et sur lequel les autres peuvent compter. Ce que nous a démontré la crise dite de 68, c'est que nous n'existons que comme des êtres en relation, qu'à l'échelon psychologique nous retrouvons la même situation qu'au niveau quantique. Les objets de la physique traditionnelle s'effacent dans l'interrelation, la « substance aristotélicienne » se dissout dans la relation, l'échange et le mouvement. L'idée sous-jacente à la démarche des sociologues qui font finalement l'apologie de 68 est que nous existons par nous-mêmes comme des objets newtoniens et que la société nous déforme.

1. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, 1999.

2. Michel Maffesoli, *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Denoël, 2000.

Comment ne pas voir que cet immense virage de toute une société dans les années 1960-1970 est la preuve du contraire. Le travail de sape des valeurs organisé par nos « élites intellectuelles » a bel et bien entraîné la bascule de la société. De nouveaux types relationnels ont transformé les membres de la société, ce qui montre bien qu'ils dépendent de leurs modalités relationnelles. Leur dépendance n'est pas moindre que dans la société éthiquement stable !

Nous voici donc contraints à voir la personne sous un autre jour que l'individu, ce qui n'est évidemment pas une nouveauté, simplement aujourd'hui, c'est un anachronisme. Tout cela a été fait au nom de la liberté, je n'y reviens pas et au nom du bonheur des populations. Lorsqu'on voit le résultat tel que nous le décrivent les sociologues, tel que nous le constatons tous et pas seulement les pères rabat-joie, on est conduit à s'interroger. On peut se demander si la cause de l'évidente morosité dépressive de notre société avec sa surconsommation des antidépresseurs, l'augmentation dramatique de fréquence des suicides (justement depuis les années 1970), etc., est bien ce sentiment de « responsabilité » entraîné par la perte des normes, comme le disent les sociologues. S'ils avaient la moindre expérience psychiatrique, ils sauraient que la grande responsable des états dépressifs dits réactionnels, c'est la perte de la relation. Je n'ai pas la place de le démontrer plus avant ici, mais tout le monde le sait, le corollaire de la perte des valeurs est l'hyper individualisation des destinées, c'est-à-dire aussi bien la perte de relation, ou du moins sa fragilité, personne n'étant plus responsable de personne. Le naturel avec lequel est généralement traitée la difficile question de l'avortement comme un non-problème en est un des témoignages les plus spectaculaires.

À l'inverse, si au lieu d'être un individu, chaque humain est une personne, c'est-à-dire un être en relation, alors on ne s'étonne plus de l'état désastreux de notre société. Le *hic* est que la relation demande un certain effacement de la personne pour faire place à l'autre, et c'est cela qui a été rejeté en supposant que le bonheur était au bas de la pente de la facilité¹. Je n'ai pas non plus la place pour montrer que la grande préoccupation du moment, la violence juvénile et infantile, appartient au même

1. C'était le thème central de mon livre *Le bonheur est-il pour les imbéciles ?*, Fayard, 1979.

ensemble mais tout lecteur un peu avisé n'a pas grand effort à faire pour le comprendre. D'ailleurs, le mot de déviance juvénile a été créé en 1968, cela ne s'invente pas, pour désigner non pas les cas individuels de délinquance qui ont toujours existé mais l'épidémie de comportements asociaux qu'on a observée depuis ces années. La nouveauté est que cette déviance s'est étendue à l'enfance, l'autre nouveauté, c'est que le mot est de moins en moins employé parce que la fréquence exclut le terme de déviance qui suppose une sortie de la voie alors que l'existence d'une voie est prise pour une atteinte à la liberté !

Peut-être le lecteur se demande-t-il quel est le rapport entre ce que j'écris là et le livre de Jean Staune ? Mon souci est de montrer la nécessité primordiale, notamment au sens chronologique de ce mot, de son travail, mais aussi la nécessité de le prolonger dans un système philosophique *complet*. Qu'est-ce qui me fait dire que les sciences étudiées dans ce livre sont bien à l'origine de notre crise de société ? Le responsable primordial, s'il faut en désigner un alors qu'il s'agit d'une évolution progressive des mentalités depuis Galilée, serait Descartes qui, le premier, a posé la question du « je » et celle des rapports entre la pensée et le corps ou le cerveau. C'est lui qui a poussé en avant (de façon posthume et à son corps défendant, si on ose dire) l'homme machine de La Mettrie et la constatation de Gilbert¹ : « En suivant la raison, nous ne dépendons que de nous-mêmes, et nous devenons par là en quelque façon des dieux. » Il faut donc d'abord corriger non pas la science mais le scientisme qui en est issu, et c'est à le faire que Jean Staune s'est efforcé. Certes, de nombreux facteurs sont venus s'ajouter qui relèvent avant tout des sciences humaines, mais s'il faut commencer par le commencement, il ne faut pas oublier que le commencement n'est qu'un début ! Or je n'appelle à rien de moins qu'à un système philosophique holistique pour pouvoir vérifier que la cohérence logique entre les parties est bien respectée, et pas seulement la cohérence d'une branche par rapport à elle-même.

Je pense même que la philosophie elle-même doit être profondément revue. Elle doit d'abord éviter de se perdre dans le labyrinthe du langage dans lequel elle s'est enfermée en niant, contre l'évidence scientifique neuropsychologique, l'existence d'une

1. Claude Gilbert, *Histoire de Caléjava ou de l'Isle des hommes raisonnables*, 1700.

POSTFACE

pensée sans langage. Comme personne ne défend plus la transparence du langage par rapport au monde, en refusant que notre langage traduise une pensée déjà largement préformée, elle a transformé, comme par inadvertance, le langage en un code autoréférentiel, une aberration à l'origine d'un siècle de recherches vaines¹. Elle doit prendre aussi en compte cette évidence que l'on ne philosophe qu'à partir de ses préjugés. Je dis bien préjugés et non présupposés car ce n'est pas le niveau intellectuel qui est seul mis en cause mais le choix fondamental et en définitive préalable du sens ou du non-sens de la vie. J'ai déjà soulevé cette évidence ailleurs². Je soutiens que ce n'est pas la mort de la philosophie mais une explication complète de son incapacité à créer un raisonnement unanime, bien plus fondamental que la critique de la raison pure, si fondée qu'elle soit. Cette prise en compte permet de limiter son action à une vérification de cohérence comme je l'ai montré pour la liberté, impossible à incorporer dans un système strictement matérialiste, mais qui vaut pour plusieurs vérités éthiques comme la dignité de l'homme et pour les droits de l'homme. Ainsi pourrait se recréer un certain consensus éthique dont Erik Erikson a montré de façon convaincante qu'il était indispensable à la recréation d'une identité forte, c'est-à-dire d'une cohérence sociale. Mais un sens à la vie ? En dehors de bricolages genre méthode Coué, consistant à donner un sens personnel à sa propre vie alors même qu'on sait qu'elle n'en a pas, je ne vois que les religions ou quasi-religions pour le faire³. La science est muette sur ce point et la philosophie ne peut aller plus loin que constater que rien ne s'y oppose. Et je ne crois pas que notre société supporte bien longtemps le marasme dans lequel elle s'est enfoncée.

Contribuer au réenchancement du monde, selon le mot de Prigogine, tel est le véritable but de cet ouvrage. Dans l'atmosphère scientifique actuelle, c'est bien par la science qu'il fallait débiter, comme l'a fait Jean Staune, même s'il faut la dépasser comme ces quelques lignes de postface ont essayé de le rappeler.

Dominique LAPLANE

1. Dominique Laplane, *op. cit.*

2. *Ibid.*

3. Dominique Laplane, *Un regard neuf sur le génie du christianisme*, F.-X. de Guibert, 2^e éd., 2006.