

À propos d'un texte de Miguel Espinoza sur le déterminisme et la liberté

Philippe Gagnon

University of St. Thomas, St. Paul, Minnesota

Le texte de Miguel Espinoza *Freedom in a Causally Determined World* invite à réfléchir à cette caractérisation qui est faite de la cause formelle, alors qu'on y admet que sans elle le monde serait un ensemble pulvérisé d'événements aléatoires sans aucune signification.¹ Le point de vue de cette réflexion est l'ontologie et non l'épistémologie, affirme l'A. dès le début. Le déterminisme causal y est vu comme l'ordre de la rationalité dans les choses. On y fait appel au problème de la non-computabilité qui s'introduit dans le déterminisme au sens de la physique classique.

Il semble qu'on peut en effet s'interroger longtemps sur la place de l'esprit dans la perspective du calcul des trajectoires, comme Penrose le fait laborieusement dans *The Emperor's New Mind*,² et qu'on devrait en pareil cas s'il n'y avait que cette option s'en remettre à la détermination par des conditions initiales toujours approchées. L'approche par le calcul des points-masse nécessite le temps comme système de mesure, tout autant que l'espace. On peut certes dire que la relativité, à laquelle le temps comme système de coordonnées est essentiel, a temporalisé l'espace et non, tel que souvent entendu, géométrisé ou spatialisé le temps, position défendue par exemple par Milič Čapek,³ mais ce temps-là ne détermine en rien le développement de ce qui est contenu dans la causalité. Ici ce sont les idées de Bohm sur l'holomouvement et l'enveloppement-développement qui seraient pertinentes.⁴ En fait, la science nous indique d'une certaine façon le chemin d'une libération de ce temps abstrait et artificiel. Ce qui fait qu'il y ait changement dans le monde, c'est en effet la prégnance causale des états futurs. L'A. nous semble avoir tout à fait raison sur ce point.

Pour clarifier ce problème, on peut explorer la possibilité que les effets d'organisation physique qui contiennent le « pli » de la causalité soient en réalité un effet (et non une cause) du fait que cette poussière a été organisée selon des exigences abstraites de symétrie. Nous voulons dire par là que l'atome est un système obéissant à

¹ M. ESPINOZA, « Freedom in a Causally Determined World », *Actas de las XIII Jornadas sobre Filosofía y Metodología Actual de la Ciencia*, Jornadas sobre Libertad y Determinismo: Ciencias Sociales y Ciencias de la Naturaleza, Universidad de A Coruña, mars 2008, p. 7 où est esquissée une critique principielle du démocritéisme.

² Oxford, Oxford Univ. Press, 1990, p. 405 s.

³ Cf. *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, Princeton, Van Nostrand, 1961, p. 158 s. et 175 s. ; *The Concepts of Space and Time*, M. ČAPEK (éd.), Dordrecht, D. Reidel, 1976, p. 501 s.

⁴ Cf. *Unfolding Meaning*, New York, Routledge, 1996, p. 1-32.

certains équilibres et qui capture des éléments dont il fera une partie de son domaine, d'une manière qu'il n'est pas interdit de rapprocher de ce que ferait une cellule vivante. Si on prend un intervalle temporel, saurait-on dire que s'y produira nécessairement tel rapport, telle transformation ? Non, parce que la raison pour laquelle les choses ont telle vitesse n'est pas véritablement modélisé par un système mathématique d'intégration. Le fait qu'en certains systèmes cela semble faisable n'est qu'une illusion, car à supposer par exemple que la terre *doive* faire un tour du soleil en tel intervalle, qu'advendra-t-il si un objet aussi gros qu'elle entre en collision avec elle ? On peut dire ici le temps premier, mais au sens du déversement du contenu d'une cause. Peut-être est-ce que qu'Aristote a en vue lorsqu'il parle du temps comme ne pouvant que renverser un mouvement.⁵

René Thom rappelait, réfléchissant sur la notion d'anhoméomères, de quelle manière chez Aristote la cause finale se réalise non par une fuite en avant inconditionnelle, mais bien s'il n'y a pas empêchement.⁶ Dans la manière usuelle de penser, celle du sens commun, on s'imagine que le temps a comme une prise sur les choses et les fait changer. Si on prend un phénomène doué d'un certain quant à soi, par exemple un enfant qui grandit, il va se développer tout comme la plante va pousser, sauf que si quelque chose vient briser la chaîne causale le phénomène s'arrêtera là : un accident l'aura empêché de continuer. C'est en réalité la causalité qui force les choses à passer, au sens où Bergson l'a vu, ce n'est pas le temps hypostasié. Il y a bien, suivant Aristote, le nombre du mouvement selon un avant et un après,⁷ mais c'est le fait de nombrer, activité à laquelle nous nous livrons, qui importe et elle n'a aucune prise sur les choses. Même en mécanique, dans les équations, la coordonnée de temps prend pour acquis que nous mesurons. Mais si nous ne mesurons rien, il y aurait encore changement. Cela semble de prime abord contredire la compréhension usuelle de la réduction du paquet d'ondes en mécanique quantique, puisqu'il n'y aurait pas d'acte de mesure brisant la superposition des états, mais cela n'a pas empêché les cosmologistes les plus hardis de nous parler d'un univers conditionné par les lois de cette même ontologie quantique où n'intervient plus aucun physicien observateur habitant un monde classique et responsable de ce que les états potentiels de la matière deviennent bien ceci ou cela.

Dès lors, que peut bien signifier une appréhension de la forme lorsqu'on pose en principe que *tout* est causalement déterminé, dans la mesure où les options disponibles dans une telle position, relativement à la caractérisation et l'explicitation de cette forme,

⁵ Cf. *Physique*, 13, 222b 18-27, voir aussi 12, 221b 2-6.

⁶ Cf. « Homéomères et anhoméomères en théorie biologique d'Aristote à aujourd'hui » in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, D. DEVEREUX et P. PELLEGRIN (éds.), Paris, Éd. du C.N.R.S., 1990, p. 529 ; voir aussi G. CHAZAL, *Formes, figures, réalité*, Seyssel, Champ Vallon, 1997, p. 53-54.

⁷ Cf. *Physique*, 4, chap. 14, 223-224.

seront au plan ontologique et tout à fait classiquement, au nombre de deux, soit une interprétation de la forme comme substance universelle, ou encore une interprétation comme substance individuelle individuée au sens aristotélicien ? Une telle substance individuée, principe d'unité, est aussi normalement capable de choisir. Un des problèmes que l'on rencontre alors est celui du caractère peut-être trop fort donné par Aristote à la notion de substance première, *prôtè ousia*, au sens particulier où il l'entend, car cela risque de faire de chacune de ces substances un démiurge dans son propre domaine. Si on ne veut pas de cela, on entre dans ces positions qui consistent à dire : tout serait déterminé, la causalité n'a pas de trous. On est conduit chez Spinoza. Expliquons-nous.

Les conséquences cosmologiques de la vision aristotélicienne de la substance ont été repensées par la théologie chrétienne d'une manière qui allait conditionner l'ontologie qui suivrait et on s'est trouvé devant deux positions : (1) la première est de tenir que toutes les choses autres que Dieu sont d'une certaine manière posées hors de lui par création, et cette première extériorité sera suivie d'une seconde extériorité des substances extérieures les unes aux autres, qui continuent d'être juxtaposées dans un monde auquel Dieu n'appartient plus, le dominant de sa causalité créatrice. C'est la première direction possible qui considère la substance première du traité des catégories aristotélicien en tant que sujet, *hypokeimenon*, ou *suppositum* en latin scolastique. (2) Si en revanche on considère la substance selon l'essence, surtout après que la physique moderne ait mis en question la physique aristotélicienne des substances juxtaposées, c'est qu'on voudra affirmer que toutes les choses au lieu d'avoir leur substance hors de Dieu vont subsister finalement en lui. C'est la voie de Descartes qui cherche un archétype et une idée comme garantie de la vérité d'un jugement, plutôt que ce que Dieu aurait causé comme substance dans le monde, alors qu'il tente dans la troisième méditation métaphysique de conjointre ces deux chemins. C'est la voie de l'immanence qui va conduire à affirmer une réalité qui vérifie la caractérisation aristotélicienne de la substance comme ce qui est à titre premier, toutes les autres réalités se relativisant à l'intérieur même de cette réalité première, soit la substance comprise comme *ousia*. Ce qu'on dit alors de l'individu n'a plus droit à l'appellation de substance première, les individus se devant d'avoir une ontologie différente de celle imaginée par Aristote.

La position développée dans ce texte revient surtout à qualifier le projet de la science. Ce dernier est de rechercher l'application indéfinie du déterminisme. Dans la mesure cependant où la totalité des effets produits par les causes et qui correspondraient à nos états de conscience et aux choix que nous faisons sont dits être déterminés par des paramètres qui s'imposeraient strictement à eux et qui conditionneraient fortement ces choix, étant donné que cela est également déclaré « intractable » car nul ne sait à cette heure computer les résultats du travail du cerveau jusqu'au choix et à la sélection

individuels en situation apparemment contingente, on voit mal comment on peut passer, dans cette position même, du registre épistémologique au registre proprement ontologique. Ce que cette position revient à nier, et cela est correctement posé, c'est une théorie scientifique causalement déterminée de l'indéterminé. Cela n'est effectivement pas possible.

Si toutefois le cheminement de la science n'est pas celui d'une purification asymptotique du donné, pour la bonne raison que la science n'infuse pas une rationalité dans le réel par une série de négations ensuite surmontées à la manière hégélienne affectionnée par Bachelard dans la construction de son épistémologie, mais qu'elle découvre une rationalité qui est déjà dans le réel, il faut alors développer toutes les conséquences de ce choix : la vraie science est ce que fait tout agent spontanément en acte produisant quelque effet et le connaissant éventuellement, en un sens actif de connaître tel que l'a fait valoir la phénoménologie husserlienne. Pour sa part, le scientifique s'approche aussi près que possible de l'étude de rapports qu'il tente de se représenter comme nécessaires, définissant une espèce de belle intégrale, de parabole, qui modélise non pas jusqu'à l'infini, mais plutôt jusqu'à l'infinitésimal. Si tel est le cas, et ici intervient le principe d'identité des indiscernables, deux phénomènes *identiques* seraient modélisés correctement par notre loi et notre principe scientifique causal et totalement *réduits* à elle, mais dans notre expérience ils seront précisément *toujours* situés dans un ensemble, c'est-à-dire que la singularité cosmologique initiale, par exemple, fera elle-même partie d'un ensemble, peut-être limité, mais néanmoins d'un ensemble de telles singularités qui auraient exactement la même forme. L'ineffablement singulier n'est pas un problème scientifique. Quoi qu'on fasse alors en pareil cas, on reste, qu'on le veuille ou non, enfermé dans le langage et dans la théorie.⁸ La théorie ne se modélise pas elle-même, pas plus que la caméra ne se prend elle-même en photographie.

L'argument peut en venir à poser tout de même comme présupposé ce qu'on veut combattre, puisque si la science est incomplète on doit tenir, un peu à la manière de ce *clinamen* des atomistes, que quelque chose choisit et oriente les bifurcations qui sont un fait d'expérience, qui s'avise et qui se réajuste ; or même s'il se réajuste sur un monde de formes et de déterminations parfaitement « compactes », il reste que nous sommes en présence d'un mouvement de spontanéité ne serait-ce que dans cet ajustement qui consiste à le reconnaître. Tout n'est donc pas déterminé au sens implacable qu'on a parfois donné à ce terme, il y a un effort créateur et c'est une des difficultés du spinozisme qu'on rencontre ici, parce que si en effet tout est donné dans un monde de formes compactes où rien ne bouge, « *air tight* » dirions-nous évoquant l'*horror vacui* de certains des anciens, à ce moment-là le monde de notre expérience se

⁸ Selon les remarques de l'A. à la p. 6 autour de la bien nommée *fallacy of representation*.

devrait d'avoir nécessairement cette structure, sans les réajustements que nous constatons.

Ce que l'A. veut éviter, c'est que la thèse antique du *clinamen* soit repensée d'une manière phénoménologiste et idéaliste, en disant simplement « je suis capable de choisir et de m'aviser de tous les conditionnements qui sont derrière mon choix ». Il prétend que ce serait là se faire illusion, parce que quantité de choses nous sont inconscientes. Il veut éviter de tomber dans l'égologie ou l'intentionnalité de la conscience comme garantissant cette capacité de choix. Ou bien elle existe de cette manière égologique, ou bien elle existe dans la capacité des choses elles-mêmes de comporter déjà de la mentalité et des degrés de choix, et c'est la thèse panpsychiste qui se réintroduirait alors.⁹ Il faut ici citer un grand interprète de Platon, qui perçoit très bien de quelle manière, par cette voie également, nous serons ramenés au même problème que celui déjà exposé de la substance en son acception aristotélicienne. Commentant le *Timée*, Taylor observait :

God and the forms have to be kept distinct in Plato for the reason that the activity of God as producing a world 'like' the forms is the one explanation Plato ever offers of the way in which the 'participation' of things in forms is effected. If 'God' simply meant the same thing as the forms, or as a supreme form, it would remain a mystery why there should be anything but the forms, why there should be any 'becoming' at all.¹⁰

On dira qu'il y a autant de raisons d'affirmer que tout arrive selon des lois nécessaires qu'il n'y aurait de raisons d'affirmer qu'il y a de réels trous dans la causalité. Pourtant, ce qui est nécessaire pour que nous soyons des agents libres, ce n'est pas que tout ce qui suit notre acte libre soit liberté absolue et irrationnelle pure (une expression langagière d'ailleurs inarticulable en concept), un espèce de déferlement bachique où tout est en flux et en chaos ; ce qui est nécessaire, c'est qu'il y ait une certaine aperception et *logos* du changement, tel qu'Héraclite le premier l'a vu, ce qui réintroduit une nécessité dès là que nous nous servons du langage : l'obscur présocratique n'est pas logiquement aussi opposé à Parménide qu'on a voulu nous le faire croire en vertu d'une légende qui doit beaucoup à Montaigne.

Il y a finalement la question de l'appel à un type plus élevé de nécessité. En effet, la considération de cet ordre supérieur des choses signifie que quelque chose d'autre que la *représentation* du changement est à l'œuvre. S'il existe donc, pour une substance individuée par une cause formelle un point de jonction où un circuit est monté, il est difficile de suggérer que cela soit entièrement déterminé car il faudrait

⁹ Telle que discutée et écartée au début de M. ESPINOZA, *Théorie de l'intelligibilité*, Toulouse, Éditions universitaires du Sud, 1994, p. 18-20.

¹⁰ A. E. TAYLOR, *Plato: The Man and His Philosophy*, Londres, Methuen, 1963, p. 442.

alors se positionner face au problème des monstres et de toutes les difformités « élégantes », parce que sélectionnées, auxquelles les organismes vivants se sont livrés. Il y a une espèce d'humour rabelaisien qui semble s'être emparé de ces formes. Est-ce qu'on va aller affirmer qu'elles sont toutes absolument le résultat de lois nécessaires ? Où se trouvait la nécessité que la girafe ait un cou comme celui qu'on lui connaît ou l'éléphant une trompe comme celle qu'il possède ? Certes, ultimement cela représente encore l'opération des lois de la nature, c'est d'ailleurs là le sens de ce que nous nommons « sélection naturelle », mais la nécessité imposée n'est pas nécessairement d'avoir pris tel ou tel chemin, ce serait plutôt de ne pouvoir à *la fois* surdévelopper la vue comme l'oiseau de proie, l'olfaction comme le requin, etc. C'est ce genre d'équilibre limité par l'énergie en quantité finie qui importe en définitive.¹¹ Ces stratégies adaptatives sont certainement le résultat de problèmes surmontés d'une manière qui a sa forme de particularité.

On peut en appeler à la loi de conservation de l'énergie pour s'objecter à tout pouvoir directeur ayant des effets sur la matière mais pourtant sans changer les conditions énergétiques du système.¹² Mais quelle serait l'acceptation *scientifique* de ce concept de « substance » dont on use ici encore une fois ? Nous ne voyons pas qu'il répugne à la raison de penser que cette matière, dont nous savons la volatilité,¹³ s'épuise et que son contenu se voit transféré dans une mémoire, selon une hypothèse que Bergson a contemplée. Cela serait fidèle à notre expérience, puisque la mémoire pure, ou à long terme, dont parlait Bergson est un fait d'expérience pour chacun d'entre nous, et que si nous ne voulons pas que cet effet soit sans cause, la causalité responsable de son apparition en nous l'aura ou bien inventée magiquement ou bien transférée depuis un substrat qui la possédait déjà. Même si on objectait à Bergson que la mémoire non-corporelle et le souvenir pur n'ont pas la qualité de point et de date précis dans le passé que le philosophe envisage dans *Matière et mémoire*,¹⁴ qu'en réalité les événements se fondent les uns dans les autres, on pourrait répondre que l'objection est juste au plan psychologique, mais que précisément chez Bergson le fait qu'ils se mélangent entre eux signifie que ces souvenirs existent en dehors de cette myopie de la conscience qui en vient à les voir les uns dans les autres. Si toutefois la connaissance et l'identité est dans l'objet tout comme l'image, selon l'épistémologie développée dans *Matière et mémoire* toujours,¹⁵ cela l'établit plutôt que de l'infirmier. Cette énergie qu'on peut dire préservée crée des nœuds informationnels, et si sa nature est mathématique, elle l'est à partir

¹¹ Cf. R. MAGNUS, *Goethe as a Scientist*, trad. H. Norden, New York, Collier, 1961, p. 84-85.

¹² ESPINOZA, « Freedom... », p. 14.

¹³ Cf. P. DAVIES et J. GRIBBIN, *The Matter Myth*, New York, Simon & Schuster, 1992 ; R. THOM, « La magie contemporaine » in *La magie contemporaine*, Y. JOHANNISSE (dir.), Montréal, Québec/Amérique, 1994, p. 22-23.

¹⁴ E. WOLFF in *Bergson et nous. Actes du X^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, II, *Discussion*, Paris, A. Colin, 1959, p. 53-54.

¹⁵ 60^e éd., Paris, P.U.F., 1959, p. 30 s.

d'une capacité de correspondre à quelque *template* valable à plus d'un endroit à la fois. Si on ne choisit pas cette voie, on est alors obligé d'attendre que la science complète son travail. Ici, on pourrait objecter que c'est parfaitement normal, puisque la science est justement une connaissance perpétuellement révisable. Oui, dirons-nous, au plan épistémologique. Si cependant on se place au plan ontologique, comme on souhaite le faire dans ce texte,¹⁶ alors nous ne pensons pas que les plus vieilles analyses faites par les meilleurs représentants de la philosophie occidentale soient tellement à réviser. Elles seront critiquées, commentées, élargies sans doute mais pas véritablement refaites.

Les lignes de trajectoire causale qui déterminent toutes les conditions d'évolution d'un phénomène dans le temps selon sa masse, sa quantité de mouvement et sa position, peuvent être considérées en elles-mêmes, souterrainement à leur aspect de foule moléculaire par le regard qui les considère, qui est capable à la fois de « voir ensemble » des secteurs jusqu'alors distincts du réel, puis de s'interroger sur ce qui est la vraie provenance et destination de chacune de ces lignes d'individualité. De plus, lorsque l'esprit invente véritablement, lorsqu'il y a création de nouveauté, il pose un effet qui est sans cause, il transgresse le principe de causalité de la science qui nous obligerait à tenir qu'aucune information nouvelle n'entre jamais dans le monde. Non seulement dans un cas comme celui-là il existe en effet une fenêtre qui est celle de l'esprit connaissant et situé dans un cône spatio-temporel relativiste, qui voit ensemble les deux phénomènes selon une perspective unique qui n'existe pas ailleurs dans le monde, qui est vraiment la sienne propre, mais l'esprit est également capable à partir de là de modifier le monde qui l'entoure. Bien sûr, cette invention n'a pas la nature qu'on lui prête généralement. L'homme utilise les énergies qui sont dans le monde, celles provenant du soleil comme celles qui ont été paquetées dans des minéraux formés dans les étoiles, il s'appuie sur cela et modèle le tout selon un ensemble de possibilités préétablies. Il y a tout de même des cas particuliers, on pense au génie génétique ou à la synthèse de nouveaux atomes qui n'existent pas dans la nature sous cette forme,¹⁷ ce qui signifie que la configuration informationnelle des choses peut être changée, créant ainsi par exemple une forme de substance non vivante qui n'existait pas auparavant dans la nature. Cela correspond bien à l'introduction d'une modification objective dans le réel.

Il s'agit de monter un système qui va opérer de façon mécanique, mais qui néanmoins et par ailleurs n'aurait pas la forme et l'organisation qu'on lui connaît si ce n'était d'une initiative créée par inscription. Si nous choisissons, il y a une différence entre dire que nous sommes poussés ou guidés d'une manière nécessaire au sens mécanique, ou de dire que nous choisissons en effet en vertu d'une nécessité, mais qui

¹⁶ ESPINOZA, « Freedom... », p. 1.

¹⁷ Cf. B. SAINT-SERNIN, « Entretien avec Jean-Marie Lehn sur les possibles naturels en chimie », *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 2004, p. 371-380.

soit celle d'une loi axiologique, d'une loi d'un ordre différent. Nous ne sommes pas guidés à la manière d'un système de cames ou de glissières, nous le sommes néanmoins d'une manière qui ne pourrait pas être autrement. Nous ne pourrions en effet déterminer cela qu'*a posteriori*, d'où la position de l'A. face à l'argument « dominateur » de Diodore,¹⁸ que l'on partagera volontiers, en n'y voyant cependant pas la position de la science mais d'une métaphysique de l'esprit réconcilié au réel, qui ne saurait plus protester au moyen du « non » épistémologique de Bachelard. Cela risque d'être trop fort pour notre monde et le caractère profondément caché qu'il réserve aux sources ultimes du mouvement : ce n'est pas sans analogie avec les paradoxes de Zénon. Nous pouvons refuser de faire tel choix, choisissant de ne pas choisir. Or cela est encore amorcer notre propre dissolution, car pour une cellule par exemple ne pas communiquer c'est mourir d'une certaine manière. Peut-être est-ce ainsi que les monstruosité de cet univers, au sens d'une absence de prise de la forme, trouveront finalement leur explication.

Comme l'A. le reconnaît, la particule quantique se comporte d'une manière déterminée jusqu'au moment où on l'observe. Toute la question est de se dire : si elle cesse de se comporter de cette manière lorsque nous l'observons, est-ce parce qu'en réalité elle obéirait déjà à un indéterminisme dû au fait que nous-mêmes, en tant que conscience, la perturbons, ce qui obligerait à *croire* qu'elle agit différemment et obéit à la réversibilité aussi bien qu'à l'intemporalité des équations lorsque nous ne l'observons pas ; ou n'est-ce pas plutôt là tout simplement un phénomène *physique*, du fait que le photon avec lequel nous éclairons tel électron a une certaine fréquence et que nous ne pouvons pas physiquement *avec ce moyen là* aller en deçà de cette valeur ? Il s'agit du produit de deux grandeurs qui ne peut pas être inférieur à une certaine constante. Cependant, tout cela est relatif à la manière dont, pourrions-nous dire, l'univers est *front-loaded*, paramétré.

Un des problèmes des entités quantiques c'est en effet le formalisme complaisant et bizarre au moyen desquels on nous dit qu'elles sont gouvernées. Il semble qu'on ait voulu y arriver trop prestement à un état de notre savoir où des équations absorberaient complètement l'aspect phénoménologiquement fort classique de notre rapport à la matière. Peut-on accepter que des scientifiques puissent se gausser de l'âge « noir » de la métaphysique et de la théologie médiévale quant ils se complaisent dans une ontologie baroque et parfaitement incontrôlable lorsqu'il s'agit de *multiverses* alors qu'on nous assure qu'il pourrait exister 10^{500} univers parallèles au nôtre ? En allant peut-être plus loin que l'A. mais en un sens avec lui, nous préfererions pour notre part penser à un Dieu dont le dogme nous dit qu'il est une substance absolument simple qu'à ce genre de diarrhée conceptuelle lorsque vient le temps de

¹⁸ M. ESPINOZA, « Freedom... », p. 18.

s'interroger sur ce qui est responsable des propriétés de notre univers. Pauvre Ockham, il doit là bel et bien se retourner dans sa tombe !

Il faut se dire que si la connaissance est réellement dans les choses, il se peut très bien que ce déterminisme soit modifié par notre connaissance, non pas au sens d'un indéterminisme, mais à celui d'une non nécessité de notre prise de connaissance au niveau de telle localisation précise d'une particule donnée. En d'autres termes, notre connaissance n'améliore en rien le réel, elle lui fait simplement prendre un détour, elle monte un circuit en dehors de lui, mais le réel n'en a pas besoin. Au niveau où il braque ses instruments, le « monde de l'esprit » n'est d'aucun secours au physicien. Il obéit plutôt de manière déterministe intégralement déterminée et notre connaissance est une complication, le plus souvent sans effet, de ce qui existe déjà en lui.

Notre connaissance à ce moment-là n'est pas l'endroit où réside l'intelligibilité, celle-ci n'est effectivement pas dans la théorie, mais directement dans les choses. L'A. situe l'intelligible d'une certaine manière dans la théorie puisque à ses yeux tant que nous ne saurons pas calculer l'état prochain du choix que nous ferons nous devons nous considérer encore libres. On devra se demander si en fait il n'existe pas une option plus primitive : ou bien nous sommes complètement déterminés et notre connaissance n'ajoute ni ne change rien, sinon de venir perturber ce qui aurait agi de telle manière si nous ne l'avions pas perturbé, ou bien il n'est pas vrai que nous n'ouvririons pas d'autres possibles en connaissant. En définitive, toute la tension est dans le fait de situer l'intelligibilité dans le réel, et donc l'identité dans l'objet, mais tout en voulant l'intégrer à la théorie que nous mettrons en forme pour rendre compte du réel.

Philippe Gagnon

Department of Philosophy

University of St. Thomas

2115 Summit Ave.

JRC 241

St. Paul, Minnesota

55105-1096 U.S.A.

E-mail: GAGN0966@stthomas.edu