



HAL
open science

La raison objective et la raison non-objective dans la logique de l'un et du multiple. Comparaison avec la raison théorique et la raison pratique de Kant

Eugène Duval

► **To cite this version:**

Eugène Duval. La raison objective et la raison non-objective dans la logique de l'un et du multiple. Comparaison avec la raison théorique et la raison pratique de Kant. 2019. hal-02166404

HAL Id: hal-02166404

<https://hal.science/hal-02166404>

Preprint submitted on 26 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La raison objective et la raison non-objective dans la logique de l'un et du multiple. Comparaison avec la raison théorique et la raison pratique de Kant

Eugène Duval*¹

Université Lyon 1, Université de Lyon

Résumé

Dans la logique de l'un et du multiple, la raison objective est distinguée de la raison non-objective. La raison objective repose sur l'affinité entre les éléments du multiple qui proviennent de l'éclatement de l'un asymptotique. Grâce à cette affinité provenant de leur même origine, les constituants du multiple interagissent pour recomposer une unité, elle-même aussi asymptotique, par étapes successives de complexification. La raison non-objective, quant à elle, se justifie par l'insertion de l'un non-divisé dans les différents composants du multiple. La raison objective est active depuis le début de l'univers jusqu'à l'apparition de la pensée humaine par l'enchaînement et la complexification qui se développent, d'une part entre les composants du multiple et, d'autre part, entre les représentations dans l'esprit humain. Il y a une homologie entre l'enchaînement des composants du multiple dans la nature et celui des représentations dans l'esprit humain. Kant considère le mécanisme de la représentation et la raison théorique comme étant pertinents uniquement dans l'esprit humain. Par contre, la raison objective, qui dans son fonctionnement peut être comparée à la raison théorique de Kant, et la représentation sont déjà actives dans le monde extérieur à l'esprit. Chaque constituant du multiple n'existe que grâce à l'interaction avec un autre par lequel il est représenté, c'est-à-dire objectivé. D'une façon analogue, le monde extérieur peut être représenté et objectivé par l'esprit humain grâce aux facultés de celui-ci et à la sensibilité.

Considérant que l'homme est doté d'une liberté *en soi*, qui ne peut être justifiée par la raison objective ou représentative, et qu'il n'y a pas de discontinuité dans le processus de l'évolution, c'est-à-dire qu'il ne peut apparaître soudainement avec l'homme un complément à l'un qui est à la base de la raison objective, nous sommes conduits à proposer que l'*en soi*, c'est-à-dire l'un non objectif, est immanent à la réalité objective depuis l'origine. L'évolution objective de l'univers est indéterminée à chacune de ses étapes. L'indétermination qui surgit peut être levée par le hasard, mais nous pouvons aussi concevoir que le *vide* laissé par l'indétermination puisse permettre à l'un non-objectif et non-divisé de s'insérer dans l'objectif et orienter l'évolution. Cette insertion est supposée analogue à celle qui intervient dans les processus neuroniques, soumis à l'indétermination, qui sont le support objectif de l'activité du sujet et de la pensée. C'est cette indétermination qui permet la liberté *en soi* ou non-objective.

La raison non-objective est proche de la raison pratique de Kant. L'un de la raison non-objective, que nous pouvons considérer être la *Vie en soi* en nous inspirant de la phénoménologie de Michel Henry, a comme pendant dans la raison pratique la *loi morale*, à laquelle l'homme obéit en toute liberté. Comme la raison théorique est connectée à la raison

* Professeur de physique honoraire

¹eug.duval@gmail.com

pratique, la raison objective l'est à la raison non objective. La raison objective et la raison non-objective, comme la raison théorique et la raison pratique, coopèrent en l'homme pour la constitution de son *humanité*.

1- Introduction

Dans un article précédent [1] nous avons distingué la *raison objective* de la *raison non-objective*, les deux n'étant pas déconnectées. La raison et la connaissance sont possibles lorsque les éléments qui constituent le divers ou le multiple sont reliés les uns aux autres par leur même origine ou par leur même destination, qui ne peuvent être objectivées ou représentées. Nous avons vu que l'*un* se manifeste dans le *multiple*, de l'origine asymptotique jusqu'au présent, de deux façons: soit par sa recombinaison progressive grâce à l'interaction entre les éléments qui conduit à une complexification, soit, en étant non-divisé, par son immanence aux différentes composantes qui constituent le *multiple*. L'*un* recomposé et l'*un* non-divisé ne sont pas de même nature et ne peuvent être considérés comme étant des objets pour une expérience. Le premier justifie la raison objective et le deuxième la raison non-objective.

Comme cela sera développé dans ce texte, la *raison objective* est proche de la *raison théorique* de Kant, alors que la *raison non-objective* n'est pas sans rappeler la *raison pratique* du même et incontournable philosophe. Cette proximité ne provient pas de l'influence des idées de Kant dont nous ignorions le contenu de sa philosophie lors de notre réflexion antérieure sur la raison dans la logique de l'un et du multiple. Cependant, une différence, qui peut paraître fondamentale, existe entre les deux couples de raisons. Kant dévoile la logique de l'un et du multiple, et de la rationalité qui en découle, en l'homme lui-même qu'il place au centre comme par une révolution copernicienne [2]. Le multiple ou le divers de Kant rassemble les phénomènes qui sont des *représentations*, données par l'intuition, des signaux enregistrés dans le cerveau de l'homme par les sens, c'est-à-dire, grâce à la sensibilité. Ce divers n'est pas constitué par des objets qui sont situés à l'extérieur de l'homme, mais plutôt par les phénomènes fixés en l'homme par l'intuition. Reliant l'un à l'autre les phénomènes, l'entendement organise le divers comme en un tout en sélectionnant les propositions provenant de l'imagination pour les conformer à des règles. La *raison* proprement dite règle l'organisation établie par l'entendement pour rendre celle-ci conforme à des *idées* construites à partir de concepts indépendants de la sensibilité. Les facultés de l'imagination, de

l'entendement et de la raison s'activent spontanément ou immédiatement et n'ont pas leur origine dans la nature sensible, plutôt, à de degrés divers de l'une à l'autre, dans une *nature*, que Kant qualifie de *suprasensible*, ou dans le monde *intelligible*. Toutefois, la position de Kant ne peut être taxée d'idéalisme dans la mesure où la synthèse logique du divers obtenue grâce aux facultés de l'esprit doit être confrontée à l'expérience déjà réalisée ou sinon possible.

Pour la raison objective, dans le cadre de la logique de l'un et du multiple, le multiple est constitué par des objets réels posés devant nous comme des éléments qui grâce à leur affinité interagissent. Cette interaction a pu ou peut donner naissance à des objets de plus en plus complexes au cours de l'évolution et aboutir, à un degré de complexification avancé, au corps objectif de l'homme lui-même avec son cerveau et son réseau neuronal. En accord avec Kant, l'homme ne perçoit pas *immédiatement* les objets, mais en a une *représentation* phénoménologique donnée par la sensibilité et par une conscience objective proche de l'intuition définie par ce philosophe. Les signaux fournis par les sens sont traités dans le réseau neuronal qui grâce à sa construction les organise suivant une logique qui est le support de la *raison objective*. Une telle logique est de même nature que de celle qui gouverne l'organisation des objets dans le monde réel et qui a pu porter l'évolution vers une complexification de plus en plus intelligente pointant jusque dans le cerveau.

La différence entre la *raison théorique* de Kant et la *raison objective* se manifeste particulièrement dans la distinction que Kant introduit entre le *sensible* et le *suprasensible*. Pour lui, l'entendement est de nature suprasensible, ce qui signifie que cette faculté s'abstrait des sens et que, en conséquence, son origine ne se situe pas explicitement dans la matière. Ce point de vue, qui est logique à l'époque où vivait Kant avant la découverte de l'évolution, a des conséquences sur les notions de sujet et d'objet. Pour Kant, la pensée, qui correspond à l'activité de l'entendement, est purement subjective. Plus généralement, pour lui les facultés de l'esprit sont subjectives par nature, alors que, du point de vue où nous sommes placés, elles ont un support matériel qui leur donne un caractère d'objectif. Nous verrons dans la suite de ce texte, que l'objectif, tel que nous l'entendons dans sa distinction par rapport au subjectif ou (et) au non-objectif, caractérise les choses qui n'existent que l'une par rapport à une autre, c'est-à-dire, qui sont *représentées* l'une par l'autre et réciproquement [1]. La représentation est générale et va du monde matériel non-vivant au monde vivant suivant les processus biologiques et même neurologiques, qui interviennent jusque dans les processus de la connaissance. Dans le monde non-vivant la représentation se réalise par l'interaction entre les

objets qui n'existent que par cette interaction [1]; à l'autre extrémité, la connaissance n'est qu'une représentation du monde extérieur par des processus neurologiques.

La représentation dont il s'agit est plus générale que pour Kant qui lui donne une pertinence que dans le domaine de la connaissance rationnelle [3]. Pour ce philosophe, la connaissance s'établit par la représentation que l'homme se donne du monde extérieur grâce à ses différentes facultés : la sensibilité par laquelle il interagit avec ce monde extérieur, les facultés du monde intelligible, c'est-à-dire, l'imagination, l'entendement et la raison elle-même. Comme nous l'avons déjà souligné, ces facultés sont données et ne tirent pas leur origine du monde sensible ou du monde objectif, elles sont constituantes du sujet tel que celui-ci est conçu par Kant. Dans la conception que nous avons adoptée [1], ces facultés permettent la connaissance parce qu'elles, et avec plus d'évidence l'entendement, résultent de processus neurologiques qui, bien que complexes, sont de même nature que ceux qui se déploient dans le monde matériel et objectif dont ils sont issus. De plus, la confirmation par l'expérience, telle que l'exige la raison pure théorique de Kant, est facilitée par la représentation directe possible du monde extérieur dans le réseau neurologique.

La raison objective n'épuise pas la spécificité de l'homme et même de l'univers dans son évolution. Comme nous l'avons développé dans un précédent texte, l'univers dans son évolution, comme les processus neurologiques, n'est pas régi par une organisation rationnelle objective et rigide. Une indétermination inévitable surgit à différents stades de cette organisation se déroulant dans le temps, qui objectivement rend le futur objectivement imprévisible. On peut invoquer le hasard afin de lever l'indétermination, mais alors nous devons admettre que l'homme, même dans ses décisions, est gouverné par le hasard. C'est pourquoi nous avons proposé que, s'il existe une logique de l'*un* et du *multiple* où l'*un* est divisé entre les constituants du *multiple* pour se reconstruire, une autre logique se présente où l'*un* est immanent aux différentes composantes du *multiple* sans être divisé [1]. En fait, ces deux logiques sont déjà présentes dans la pensée chinoise ancienne et la pensée grecque antique [1]. L'*un* non divisé s'introduit dans la matière en évolution ou vivante (biologiquement) à travers la faille laissée par l'indétermination. Il peut être figuré sous différentes formes, de caractère non-objectif ou transcendant, comme par la *Vie* non-objective qui ne correspond pas simplement à la vie biologique objective et peut être qualifiée de transcendante. De cette logique découle la raison que nous avons qualifiée de non-objective [1]. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, cette *raison non-objective* n'est pas

sans rappeler la *raison pratique* de Kant pour laquelle l'*un*, dans la logique de l'un et du multiple, est la *loi morale* à laquelle l'homme obéit par une *volonté libre*, non conditionnée.

La comparaison rapide des notions de *raison objective* et de *raison non-objective* avec celles de *raison théorique* et de *raison pratique* de Kant nous incite à approfondir cette confrontation afin de, d'une part, fonder ces notions sur une base plus solide et, d'autre part, accorder explicitement les idées de Kant aux connaissances scientifiques actuelles. Dans une première section, nous montrerons que le concept de représentation est général et pertinent, non seulement du monde extérieur par les facultés sensible et intellectuelles de l'homme, mais aussi à l'intérieur du monde lui-même dans la représentation de celui-ci par l'homme. Cela nous amènera à réfléchir sur les *a priori* de temps et d'espace et sur l'objectivité du monde en relation avec la représentation. Dans la deuxième section, nous discuterons de l'*un* qui justifie, d'une part, la raison objective dans la logique de l'*un* et du *multiple* et, d'autre part, la raison théorique dans la *synthèse* du *divers* de Kant, en relation avec les notions de conscience et de subjectivité. L'*un* de la raison non-objective sera comparé, dans la troisième section, à celui de la raison pratique. Enfin, nous verrons, dans la quatrième section, qu'il existe une connexion entre la raison objective et la raison non-objective, comme entre la raison pure théorique et la raison pratique de Kant.

2- Représentation et objectivité

Le début de l'univers, pour nous les humains, est celui à partir duquel il est possible de donner une représentation de cet univers qui ne peut être conçu comme une *chose en soi*. En accord avec Kant, à partir des observations passant directement ou indirectement (à travers des outils de mesure) par la sensibilité, l'homme, grâce à ses facultés de l'imagination, de l'entendement et de la raison proprement dite, bâtit *consciemment* une représentation du monde. Il est maintenant capable de décrire rationnellement l'évolution de l'univers jusqu'à l'apparition de l'homme doté d'un réseau neuronal qui est le support des facultés intellectuelles permettant la connaissance. Nous réalisons alors que, du début de l'univers jusqu'à la connaissance, nous ne sortons pas de la représentation: l'homme se construit une représentation du monde dans laquelle chaque chose interagit avec une autre, c'est-à-dire se projette sur une autre, et devient ainsi représentée. La situation est la suivante: par le processus d'interaction-représentation, une complexification s'établit au cours du temps, qui aboutit à l'homme doté d'un réseau neuronal. C'est de ce réseau que surgissent les facultés intellectuelles qui permettent à l'homme de se donner une représentation du monde. Du début

de l'univers jusqu'à la connaissance dans son fonctionnement, existent une continuité et une homologie de la représentation. Kant brise explicitement la continuité de la représentation dans le passage du monde interne au monde externe, il écrit en effet : « ... si l'on ne veut pas de cercle perpétuel, le mot phénomène indique déjà une relation à quelque chose, dont la représentation immédiate est sans doute sensible, mais qui, en soi, même sans cette constitution de notre sensibilité (sur laquelle se fonde la forme de notre intuition), doit être quelque chose, c'est-à-dire un objet indépendant de la sensibilité. » [4]. Il assimile ce quelque chose ou objet à une chose en soi qui par nature nous est inconnaissable.

Par son imagination, l'homme construit des enchaînements structurés qui sont soumis à l'entendement et à la raison qui en font des représentations rationnelles susceptibles d'être confrontées à l'expérience. Cette confrontation est justifiée parce que la rationalité qui gouverne le monde extérieur est de même nature que celle qui émane du réseau neuronal lui-même. Nous avons affaire ici à une *rationalité objective* qui n'est pas ce qui constitue l'essence de l'homme, essence qui concerne le *vouloir*, le *pouvoir*, la *conscience de soi*, ..., ce que nous considérerons par la suite. La confrontation avec l'expérience, qui est nécessaire, en accord avec Kant, n'aboutit pas toujours, et peut-être jamais, à une représentation parfaite du monde extérieur. Toutefois, les théories physico-mathématiques, qui sont des représentations, peuvent être prédictives. D'autre part, celles-ci incitent à la création d'outils ou de techniques qui permettent une interaction plus complexifiée de l'esprit avec le monde extérieur et ainsi suppléent la sensibilité.

En limitant la représentation à celle élaborée par l'esprit humain et par la sensibilité, Kant est amené à penser, dans son « Esthétique transcendantale » l'*espace* et le *temps* comme des *représentations* qui sont des « *intuitions a priori* » [5]. « L'espace est une représentation nécessaire, a priori, qui sert de fondement à toutes les intuitions externes » [6], « ... il est une représentation a priori, servant nécessairement de fondement aux phénomènes externes » [6]. Il est unique et infini, et les espaces limités ne sont que des parties de cet espace infini. Parallèlement, le temps est « une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions » [7], « sous laquelle toutes les intuitions peuvent avoir lieu en nous » [8]. Il est la forme de « l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur » [8]. Comme l'espace, il est unique et infini et les temps différents n'en sont que des parties. Pour Kant, espace et temps sont des idéalités transcendantales indépendantes l'une de l'autre.

Dans le cadre de la rationalité objective, pour laquelle l'objectivité découle de la représentation, l'espace et le temps ne sont pas des *a priori* nécessaires aux représentations des intuitions externes et des intuitions internes. Ils sont eux-mêmes objectifs et se représentent l'un par l'autre et réciproquement. L'espace comme le temps ne sont pas préexistants à l'univers, mais naissent et se développent avec l'univers lui-même, les deux étant en relation directe l'un par rapport à l'autre : la mesure de l'espace peut être déduite de l'âge de l'univers et réciproquement. De plus, le rayonnement lumineux se propage dans le vide de l'espace de l'univers à une vitesse, reliant directement le temps à l'espace parcouru, qui est une constante pour un observateur, quel que soit son mouvement, appelée vitesse de la lumière : $c \approx 300\,000\text{ km/s}$. L'espace et le temps représentés l'un par l'autre sont alors des ingrédients essentiels, qui à partir de l'apparition des particules, caractérisent tous les processus participant à la dynamique de l'univers, dont son évolution. A chaque processus correspond un temps lié à un changement qui peut être de caractère physique, chimique, biologique ou autre. Le temps est représenté par ce changement et réciproquement. Dans le cas des processus périodiques (mouvement d'un pendule, oscillation d'un cristal de quartz...), la période du changement ou son inverse, la fréquence, sont déterminées avec une précision qui peut être très grande, comme c'est le cas pour la fréquence de l'onde électromagnétique émise lors d'une transition électronique par un atome, comme par le césium utilisé dans l'horloge atomique. Ces périodes (ou fréquences) sont corrélées, d'une façon ou d'une autre, à la vitesse de la lumière, c'est-à-dire, leur représentation à celle réciproque du temps par l'espace.

D'après ce qui précède, la représentation du temps par la transformation ou le changement ne s'arrête pas au monde externe. Elle se poursuit dans le corps objectif de plusieurs façons : par la vie biologique, l'activité physique et mentale. Le temps de la réflexion est déterminé et représenté par l'avancement de la réflexion elle-même. Ce temps est conditionné par celui des processus neurologiques d'origine matérielle et donc, en fin de compte, sa représentation est corrélée à celle du temps par l'espace. Par contre, pour Kant, qui met l'homme au centre comme en un point origine de la représentation, le temps n'est que « la forme de l'intuition interne » et « détermine le rapport des représentations dans notre état intérieur » [8]. Toutefois, dans la mesure où les phénomènes sont les représentations des objets par l'intermédiaire des sens, auxquels Kant ajoute le « sens interne » qui nous donne « l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur » [8], le temps est pour ce philosophe, aussi, « la condition médiate de tous les phénomènes externes » [9].

Dans son argumentation sur l'impossibilité d'une *cosmologie rationnelle* dans laquelle le monde dans sa totalité serait une *chose en soi*, Kant distingue la *synthèse progressive* de la *synthèse régressive* [10]. Dans la première un phénomène suit un autre auquel il est conditionné dans le sens normal ou positif du temps, de la condition au conditionné. Dans la synthèse régressive, par l'esprit, le sens du temps, que l'on peut qualifier de négatif, va du conditionné à la condition qui devient elle-même un conditionné, et ainsi de suite, sans que, toutefois, la « série » aboutisse à l'*inconditionné*. Kant insiste sur le fait que la synthèse régressive, qui se déroule dans le temps (de la réflexion), « est donnée comme une tâche » [11], et que, par conséquent, le monde est représenté dans le temps et ne peut être une chose en soi. C'est une autre approche que la nôtre vers la nature représentative ou l'objectivité du monde.

3- L'un de la raison objective comparé à celui de la raison théorique de Kant.

La connaissance rationnelle, qui n'est pas immédiate, se réalise grâce à la relation qui est tissée entre des éléments dispersés afin d'en construire une unité. Pour Kant, les éléments dispersés sont les phénomènes qui, à partir de la sensibilité, sont données comme des représentations des constituants du multiple externe. Une vue très schématique de la pensée du philosophe à ce propos est la suivante. Tout se joue à l'intérieur de l'esprit humain qui, par l'intermédiaire de l'intuition, en « un acte de spontanéité » [12], acquiert une représentation des phénomènes, « qui ne peut pas être considérée comme appartenant à la sensibilité » [12], qui est, par conséquent, détachée du monde extérieur. Le processus de la connaissance doit alors converger vers une représentation unitaire d'un objet pour une expérience possible. Cette connaissance suppose une *aperception originaire* procurant une *conscience de soi*. Les représentations des phénomènes, qui sont acquises par l'intuition, sont en moi, « c'est-à-dire sont des déterminations de mon moi ». Elles pourront alors confluer vers une représentation unique grâce à l'*un* de la conscience de soi.

Par l'*appréhension*, l'*imagination* s'approprie de façon immédiate le « divers de l'intuition », c'est-à-dire les impressions, pour, grâce à sa faculté, en faire une synthèse consistant en une *image* ou nouvelle représentation. Cette synthèse n'est possible que dans la mesure où nous pouvons concevoir une *affinité* entre les composants du divers de l'intuition, affinité qui est intérieure à l'esprit et dont l'origine se situe dans l'aperception originaire elle-même. A partir de là, l'*entendement*, qui est une activité *spontanée*, joue son rôle de

législateur en ordonnant les enchaînements de représentations et de représentations de représentations au moyen de *catégories* (par exemple: de la quantité, de la qualité, de la causalité, etc.) qui sont des concepts d'où découlent des lois, dont « les lois empiriques ne sont que des déterminations particulières » [13]. Pour que l'entendement aboutisse à une seule représentation de l'objet pour une expérience, ces concepts doivent « être eux-mêmes liés ensemble d'après un concept ou une *idée* » [14] de manière à prendre « leur place » les uns par rapport à aux autres. Cette activité de l'entendement, qui est consciente, est *représentée* par le « *je pense* ». L'unité qui découle de la pensée résulte donc, d'après ce qui précède, de l'aperception originaire transcendantale, de la conscience de soi.

Selon la conception de Kant, le travail de l'esprit s'effectue dans un temps purement subjectif sur un divers de phénomènes affranchi, grâce à l'intuition, du monde et de la sensibilité. Si le résultat de cette activité intérieure débouche sur une expérience possible dans le monde extérieur, alors, il faut supposer, comme l'écrit Bergson, « une concordance mystérieuse entre les choses et l'esprit » [15]. A notre époque et depuis le XIX^e siècle, la possibilité d'accorder la pensée à la réalité extérieure n'apparaît plus problématique après que le processus de l'évolution a été indubitablement mis en évidence. Comme nous l'avons déjà souligné, c'est par le même processus de représentation que l'évolution s'effectue de l'origine de l'espace et du temps jusqu'à l'esprit humain.

A cause de l'origine asymptotique de l'univers, qui doit être considérée comme étant *une*, les particules ou éléments, qui apparaissent concomitamment à l'espace et au temps, ont une *affinité* les unes pour les autres, c'est-à-dire interagissent. L'identité de cet univers peut être représentée par sa symétrie globale montrant à l'origine aucun écart différentiel, symétrie qui dans sa globalité ne devrait pas, en principe, être modifiée lors de l'apparition de l'univers. Mais, à cause de brisures de symétrie locales, provenant précisément de l'interaction entre les particules, et de l'expansion de l'univers, une indétermination surgit à laquelle est confrontée l'évolution en chacune de ses étapes, plusieurs orientations possibles (a priori équiprobables) se présentant au niveau local qui nous concerne. L'orientation qui va se réaliser est, pour nous, imprévisible a priori, si bien que le hasard peut être invoqué pour celle qui sera adoptée. La description par brisures de symétrie successives, qui aboutit à des objets de plus en plus complexes, est pertinente dans une première période de l'évolution. Dans les temps ultérieurs, si la simple modélisation par brisures de symétrie ne peut être invoquée, l'interaction inévitable entre les systèmes complexes, qui se représentent l'un par l'autre et réciproquement, laisse apparaître, dans la majorité des cas, une indétermination à

chaque étape de l'évolution ; alors, de nouveau le hasard peut être invoqué pour l'orientation qui sera prise. D'autre part, les différentes orientations possibles qui sont laissées par l'indétermination doivent probablement se réaliser en se répartissant en différents points de l'espace et (ou) du temps. Alors, une sélection parmi toutes ces réalisations peut se produire, que des modèles darwiniens ou néo-darwiniens sont susceptibles de décrire.

Selon notre conception, il n'y a pas de rupture dans le processus de l'évolution, processus qui intègre la levée des indéterminations en chacune de ses étapes jusqu'à la constitution de l'esprit. En effet, nous ne pouvons concevoir que subrepticement un nouveau mode d'évolution s'active à une étape déterminée. Or, comme l'évolution s'est poursuivie jusqu'à la constitution de l'esprit humain avec toutes ses facultés qui permettent la connaissance, en particulier celle de l'entendement ou de la pensée, nous devons admettre une filiation entre l'esprit humain et le monde extérieur, et donc la possibilité d'une « concordance » entre les deux. Dans la logique de la représentation, il est permis de penser que le monde extérieur, avec toute son histoire, puisse être représenté par l'esprit.

Comme nous l'avons rappelé, l'imagination, selon Kant, structure, pour en faire une synthèse, le divers des phénomènes qui, grâce à leur affinité, sont enchaînés les uns aux autres pour en donner de nouvelles représentations structurées, et ensuite des représentations de représentations pour aboutir en fin d'enchaînement, c'est à dire de complexification, à une image. L'entendement soumet les images à des lois ou catégories afin d'obtenir une représentation pour une expérience possible. De notre point de vue, la possibilité de l'expérience découle de l'homologie entre le processus d'évolution par complexifications successives et celui de la synthèse par enchaînements de représentations de représentations dans l'esprit. Nous concevons alors que, de cette homologie, les lois suivant lesquelles légifère l'entendement puissent se révéler être proches de celles de la nature elle-même.

L'*un* du monde extérieur est représenté par l'*un* qui se construit par enchaînements de représentations dans l'esprit humain. L'*unité* de la représentation repose sur celle de l'individu doté de la faculté d'aperception qui lui donne une conscience de lui-même qu'il se représente, d'après Kant, par le *je pense*. Cette *unité* est obtenue grâce au dévoilement par l'esprit de catégories ou lois obéissant à une logique sous-tendue par un *principe* ou une *idée*. A partir de là, plusieurs remarques s'imposent. (1) L'*un* du monde extérieur n'est qu'un horizon, n'est jamais atteint en tant que tel même dans sa représentation, à moins que celle-ci se présente sous la forme d'une théorie globale, ce qui nous paraît illusoire dans la mesure où nous devrions être englobés nous-mêmes, en tant que sujets, dans cette représentation. (2) La

représentation du monde extérieur est construite par l'esprit humain dont la constitution est universelle. Par conséquent, cette représentation doit être elle-même universelle, c'est-à-dire trouver un accord parmi tous les humains. (3) La concordance entre le monde extérieur et sa représentation ne peut être parfaite dans la mesure où un grand décalage dans l'évolution existe entre le monde extérieur et l'esprit humain, décalage qui sépare l'un de l'autre par les nombreuses indéterminations qui se sont introduites dans l'intervalle de l'évolution de l'un à l'autre. Cette constatation justifie *partiellement* la conception de Kant d'une séparation totale entre le monde de la nature (ou de la sensibilité) et le monde de l'entendement. (4) L'homologie, qui est supposée, entre le processus de l'évolution et le processus de la pensée nous amène à concevoir comme possibles des indéterminations dans le dernier processus comme dans le premier. Cette possibilité s'avère réalisable d'après des modèles [16, 17], bien qu'encore hypothétiques, de biophysique quantique des réseaux neuronaux qui sont le support de la pensée.

4- Raison non-objective et raison pratique : Vie non-objective et loi morale.

Il appert de la section précédente que la raison objective n'est pas concernée par la chose en soi et n'a affaire qu'aux représentations et aux représentations de représentations. L'*un*, duquel émerge le *multiple* et celui vers lequel conflue le *multiple*, qui justifient cette raison objective, ne sont pas atteignables, si ce n'est de façon asymptotique. Cela est moins clair dans le cas de la raison théorique de Kant. En effet, pour le philosophe, l'unité du divers des représentations n'est possible que dans la « faculté radicale de toute connaissance, à savoir dans l'aperception transcendantale » [18]. « L'unité de l'aperception », qui est « le principe le plus élevé dans toute la connaissance humaine » [19], n'est pas en elle-même une représentation mais ce à quoi sont suspendues toutes les représentations. A partir des deux points de vue, desquels se conçoit l'unification du multiple ou du divers, le regard converge vers un même horizon, qui pour Kant est dévoilé et consiste en l'homme conscient de lui-même se représentant comme pensant, et qui de l'autre point de vue est le point de convergence de l'évolution, point de convergence qui, sans doute provisoirement, est l'homme pensant et conscient de lui-même.

La conscience de soi, simplement, dans l'une des façons d'envisager les choses, l'aperception originaria transcendantale ou conscience de soi dans l'autre, se présentent comme des limites du processus de représentation et nous font passer de l'objectif, c'est-à-dire du représentable, au non-objectif, ou, suivant la terminologie de Kant, du conditionné à

l'inconditionné. Par ailleurs, il est indéniable que l'homme possède une certaine liberté de penser et d'agir qui se traduit pour Kant par une volonté, d'où découle un devoir ou, d'un autre point de vue, par un pouvoir. La raison objective ne peut rendre compte de l'évolution jusqu'à l'apparition de l'homme qu'a posteriori et, de plus, elle ne peut expliquer l'émergence de la liberté se traduisant par un vouloir ou un pouvoir. Or, cette émergence est le résultat de l'évolution dont le processus, comme nous l'avons déjà soutenu, ne peut changer de nature dans le cours du temps. Donc, la raison objective ne peut assumer seule l'évolution ; elle faillit à cause de l'occurrence des *indéterminations* à chaque étape décisive du processus évolutif. Il est inconcevable que celles-ci soient totalement levées par un hasard duquel résulterait la liberté de vouloir ou de pouvoir. C'est pourquoi l'existence d'une autre raison que nous qualifions de *non-objective*, qui est basée également sur la logique de l'*un* et du *multiple*, doit être sérieusement envisagée. Dans cette nouvelle logique l'*un* se répand dans les différentes composantes du *multiple* sans être divisé : de cette présence en toutes découle une relation entre ces composantes, qui ne s'oppose absolument pas à la corrélation objective que traduit la raison objective.

Comme nous le verrons par la suite, nous imaginons assez facilement l'*un* de la raison non-objective lorsque les composantes du multiple sont des individus susceptibles de former une communauté, auquel cas la raison pourrait être qualifiée d'intersubjective. Mais, d'après ce qui précède, nous sommes conduits à poser la présence de cet *un non-objectif* depuis le début de l'évolution jusqu'à maintenant, c'est-à-dire à considérer cette présence comme hors du temps. L'*un*, sans que ce soit une nécessité, fait irruption dans le temps en s'insérant dans la matière par le « *vide* » que laisse l'*indétermination* à chaque étape de l'évolution, tout en ne s'opposant pas à la rationalité objective. Sa présence se révèle en l'homme grâce à l'*indétermination* qui intervient dans les processus neurologiques, comme semblent le montrer, de manière encore hypothétique, des modèles basés sur la physique quantique [16-17]. L'activité neurologique constitue le support des facultés de l'esprit, l'indétermination qu'elle intègre laisse la possibilité à l'*un (non-objectif)* de jouer de sa présence et, en particulier, de donner à l'homme des pouvoirs que celui-ci peut mettre en œuvre avec une certaine liberté.

Est-il possible de dire ou de nommer l'*un non-objectif* que l'on ne peut représenter ou objectiver ? La réponse est non. Mais, comme l'a montré Michel Henry, l'*un* qui ne se divise pas se manifeste ou apparaît de façon immédiate sans être représenté [20]. L'apparaître immédiat est le *senti et le sentant* ; les sentiments immédiats sont tels que les concevaient

Descartes quand il écrivait, par exemple : « nous nous sentons voir » [21]. Il signifie « être conscient de » de manière non représentative, être conscient de soi ou être présent à soi. Cela rappelle l'aperception de Kant. D'autre part, les arts, en particulier la musique et la poésie, qui dans leur essence ne sont pas objectivables, contribuent à cet apparaître.

Comme l'a postulé Michel Henry il existe une *duplicité* de l'apparaître à laquelle correspond une duplicité (qui n'est pas une dualité) du corps, *corps organique / corps objectif*, telle qu'à chaque *sentiment* du *corps organique* (non-objectif) correspond une prestation du *corps objectif* : au *sentiment* de voir, le voir, au *sentiment* d'entendre l'ouïr... [22]. Tous ces *sentiments* sont la manifestation d'une *Vie* qui n'est pas objective ou biologique. Cette *Vie* non-objective est à rapprocher du *souffle vital (qi)* des penseurs chinois anciens qui se concrétise (non-objectivement) par *la puissance animante (shen)* de Wang Fuzhi [23] ; elle est aussi proche de « l'élan de vie » de Bergson [24] Nous suggérons alors que *l'un non-objectif* est cette *Vie* qui ne se divise et ne se représente pas. Elle est présente à l'univers, en lequel elle s'insère grâce aux *indéterminations*, depuis le commencement en se manifestant par l'évolution puis par les différents pouvoirs, se traduisant par des *sentiments*, (de voir, d'entendre, de penser, de s'émerveiller...) et par la conscience de soi en l'homme.

L'essence de la *Vie* est de s'accroître sans cesse, c'est-à-dire, de s'auto-générer. Au niveau intersubjectif, la *Vie*, qui est *l'un* non-divisé présent en chaque individu, unifie le multiple de la communauté humaine afin d'être encore plus présente. Elle se manifestera, par *l'Amour* entre les hommes, par la « mansuétude » (*ren*) pour Confucius. Par la *Vie* l'homme a le pouvoir d'agir, il peut se donner une praxis dans laquelle la *Vie* est présente et par laquelle elle se développe. Cette praxis doit se réaliser par le travail le plus humble jusqu'à celui facilité par une technique très élaborée, mais technique qui ne doit pas déconnecter le travailleur de la *Vie*. Il faut éviter d'être dans la situation où « le développement de la technique moderne est un auto-développement un auto-mouvement totalement étranger à l'homme et pouvant aussi bien le briser » [25].

La forme de la *raison pratique* de Kant n'est pas très différente de celle de la *raison non-objective*. En passant de la seconde à la première le « je peux » est remplacé par le « je veux ». Le pouvoir d'un côté, comme la volonté de l'autre côté, supposent que la liberté soit inhérente à l'un et à l'autre. Nous avons vu que cette liberté pouvait être rendue possible par l'indétermination qui affecte la matière dans son évolution ainsi que l'esprit humain dans sa complexité neuronale. Pour Kant, la volonté, à laquelle la liberté est inhérente, s'applique au

devoir qui consiste à obéir sans être contraint à une *loi morale* universelle et autonome, c'est-à-dire non conditionnée par la sensibilité objective. Le *principe de moralité* qui fonde la *loi morale* se réfère à une causalité « inconditionnée *sensiblement* » [26], en quelque sorte à une auto-causalité. C'est une « causalité par liberté », appartenant au monde suprasensible (appelé aussi « monde intelligible » ou « monde de l'entendement » par Kant) et qui agit dans le monde sensible. Ainsi se trouve déterminé *pratiquement* le monde suprasensible qui devient immanent à l'homme dans son action.

L'*un*, qui pour la *raison non-objective* est la *Vie* immanente au *multiple* constitué par l'ensemble des humains, est remplacé dans la *raison pratique* par la *loi morale*, inconditionnelle, qui relève du monde suprasensible devenant de ce fait immanent aux sujets agissant sur le monde sensible. Même s'il y a des différences importantes entre les conceptions des deux *raisons* exposées dans cet article et celles de Kant, la *raison non-objective* est proche de la *raison pratique*. La *raison pratique*, comme la *raison non-objective*, se justifie par l'immanence de l'*un* au *multiple*, l'*un* qui, chez Kant, se révèle être le *principe de moralité* présent en chaque personne. Pour Michel Henry, dont la phénoménologie a influencé les idées exposées dans cet article, la morale a son origine dans la *Vie* qui doit être absolument préservée dans l'action ou la praxis [25].

5- Connexion entre le sensible et le suprasensible, entre le monde objectif et la Vie non-objective.

Selon Kant, le sensible est totalement isolé du suprasensible, chacun se conformant à ses propres lois fondamentales, « par le grand fossé qui sépare le suprasensible des phénomènes » [27]. Le premier est déterminé par le concept de *nature (sensible)* et le second par celui de *liberté*. Toutefois, ils se rejoignent en l'*homme* qui est « un noyau de liaison des deux en un tout absolu. Et c'est l'homme qui, comme être de la nature, a cependant en même temps la personnalité pour lier le principe des sens avec le suprasensible. » [28]. Le principe de détermination de la causalité par le concept de liberté a un effet sur la nature sensible : « L'effet d'après le concept de liberté est le but ultime, qui doit exister (ou dont le phénomène doit exister dans le monde sensible), et pour cela la condition de possibilité en est présupposée dans la nature (du sujet comme être sensible, c'est-à-dire comme homme). » [29]. Cet effet semble être une *finalité* de la nature sensible. La nature suprasensible ou le monde de l'entendement pur, gouverné par la *loi morale*, existent comme « une copie dans le monde sensible mais sans préjudice cependant des lois de ce monde. » [30].

Ce pouvoir de l'homme de lier la nature sensible à la nature suprasensible, tout en gardant intégralement les propres lois de chacune, se concrétise de plusieurs façons dans les facultés de connaître. Ainsi, l'imagination, « faculté fondamentale de l'âme humaine » [31], s'active *spontanément* pour une tâche de synthèse du multiple des représentations, tâche qui se déroule dans un temps (intérieur) ainsi initié, qui, autrement dit, s'effectue dans le sensible. D'autre part, le concept de la faculté de juger par la *finalité* de la nature, joue le rôle de principe régulateur de la faculté de connaître en tant que connaissance théorique de la nature. En même temps, la faculté de juger « fournit le concept qui médiatise les concepts de la nature et le concept de liberté, et qui dans la notion d'une *finalité* de la nature rend possible le passage de la raison théorique à la raison pratique... » [32]. La *finalité* de la nature est liée à la *finalité une* qui est la *destination* vers laquelle l'homme tend par le *devoir*, devoir qu'il accomplit en obéissant sans contrainte, c'est-à-dire, en toute liberté, à la *loi morale*. Cette *destination* est pour l'homme la constitution de sa *personnalité* («la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature » [33]) qui le rend digne de son *humanité* qui consiste, entre autres, à former une société avec les autres, à se cultiver, à se civiliser en « s'opposant à la grossièreté de sa nature ». La *finalité* de la nature participe à la *finalité* qui *unifie*, dans la mesure où « la personne, comme appartenant au monde sensible, est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible » [33].

Par ailleurs, en brisant la continuité du temps (intérieur), le suprasensible fait événement dans le monde sensible par le *sublime* qui produit une émotion qui elle-même n'est en rien sensible. Le sublime, que Kant distingue (sans doute abusivement) de l'art, ne peut être comparé à rien qui lui soit extérieur, il est sa propre mesure, il est un *sentiment en soi*. Il fait violence à l'imagination, qui progresse suivant le temps par le *sens interne*, dans la mesure où il se manifeste « en un instant ». La faculté de l'imagination par son impuissance dans l'évaluation du sublime induit un sentiment de peine, mais en même temps « elle dévoile la conscience d'une faculté sans bornes du sujet, faculté que l'esprit ne peut juger esthétiquement que par son impuissance » [34], ce qui provoque un sentiment de joie. Cette faculté est la faculté de raison pure qui est ouverte à « l'Idée du tout absolu ». Ainsi se découvre la *finalité* « pour la destination de l'esprit tout entière » [34].

Comme cela a déjà été développé, la *Vie non-objective* fait irruption aussi dans le monde objectif par une *impuissance* de celui-ci, c'est-à-dire par son *indétermination*. Maine de Biran [35] et à sa suite Michel Henry [36] ont illustré par une métaphore la connexion qui existe entre la corporéité vivante et le corps objectif. Dans le modèle métaphorique de Henry

[36] l'action de la *Vie* est figurée par la *force originare* agissant sur un *continu résistant* inhérent à cette force [35]. Soit le continu oppose une résistance absolue à la force vitale, c'est alors le monde extérieur objectif qui apparaît, monde imperméable à la *Vie*. Soit le continu ploie de différentes façons sous la force originare et, ainsi, se révèle le *corps organique* invisible avec ses différents pouvoirs, de la vue, de l'ouïe, du toucher etc... Alors, ce *corps organique*, opposant une résistance absolue à la poussée de la *corporéité vivante*, objective le corps qui devient doté des différents organes objectifs, de la vue, de l'ouïe, du toucher etc... Deux remarques peuvent être faites à propos de cette métaphore. (1) La *Vie* révèle son pouvoir lorsqu'une impuissance, pour reprendre le terme de Kant, ou une indétermination surgit dans la nature objective. (2) La connexion entre l'objectif et le non-objectif se réalise entre la *corporéité vivante* et le *corps objectif* en formant une *unité* qui est l'homme lui-même, comme chez Kant la connexion entre le sensible et le suprasensible s'établit en l'homme, « noyau de liaison entre les deux ».

Cependant, il y a une différence essentielle entre la philosophie de Kant et la vision d'un phénoménologue comme Michel Henry, qui porte sur la notion de *sujet*. Chez Kant le sujet n'est jamais en lui-même, il *se représente* par ses différentes facultés de penser, d'agir, de voir, d'ouïr, Au contraire, chez Henry, les différents pouvoirs (non-objectifs) dont dispose l'homme constituent sa *corporéité vivante*, c'est-à-dire le *sujet* : l'homme n'est pas seulement le lieu de la liaison du suprasensible et du sensible, il est en lui-même l'incarnation de la *Vie*, il est sa *corporéité* sans aucun écart. Comme l'a exprimé Henry, « la *corporéité* est exclusive de toute transcendance », elle est « une intériorité radicale » [37]. Cette étreinte de soi dans la *Vie* est ce que Henry appelle l'*ipséité*, « c'est pourquoi il y a un Soi du mouvement, un Soi du sentir » [38]. Henry conclut : «...le corps est originellement par son ipséité, par son intériorité. Et en effet, c'est cette sorte de cohérence interne première, cet habitacle que nous sommes, dans lequel nous sommes des vivants, c'est ce corps, notre corps » [38].

6- Conclusion

La raison objective, comme la raison théorique de Kant, fonctionne par le mécanisme de la représentation permise par l'*affinité* ou l'*interaction* entre les constituants du *multiple*. La raison théorique opère à l'intérieur de l'esprit humain où elle structure le divers des représentations construites par l'intuition à partir des informations données par la *sensibilité*, intuition qui isole l'esprit humain du monde extérieur dans son élaboration de la rationalité.

L'affinité entre les représentations a son origine, non pas dans la nature ou la sensibilité, mais dans l'esprit lui-même où demeure l'*unité* grâce à l'*aperception originnaire*. Par contre, la raison objective est opérante aussi bien dans le monde extérieur que dans l'esprit où le support de la pensée, dont le pouvoir est d'origine non-objective, est le réseau neuronique de nature objective.

La raison pour laquelle la rationalité objective est pertinente aussi bien dans le monde extérieur qu'à l'intérieur de l'esprit est qu'il y a une continuité entre les deux qui se manifeste dans le processus de l'évolution. A partir du commencement objectif de l'univers jusqu'à l'apparition de l'homme, le monde extérieur puis l'esprit se sont constitués grâce à l'interaction entre les composants du multiple, de laquelle découle la complexification. L'interaction entre les constituants du multiple est la manifestation de l'origine unique de l'univers. Par cette interaction ou affinité chaque chose est représentée par une autre et réciproquement. Au stade avancé de la complexification, le monde extérieur devient représenté par l'esprit grâce à l'affinité entre les phénomènes que sont les représentations issues de l'intuition. C'est ainsi que l'objectivation se produit aux différents stades de l'évolution.

Comme cela a été développé, les résultats du processus de l'évolution ainsi que ceux de l'activité de l'esprit, obtenus par un mécanisme similaire à celui de l'évolution, ne peuvent s'expliquer totalement par la simple rationalité objective. Tout au long de la complexification apparaissent des indéterminations qui ne peuvent être résolues, dans leur globalité, par la simple statistique ou le hasard. Il s'avère nécessaire de faire appel à la rationalité non-objective pour laquelle l'*un* se répand dans le multiple, à travers les « vides » laissés par les indéterminations, sans se diviser en laissant sa place intacte à la rationalité objective.

Il est apparu clairement que la raison non-objective est proche de la raison pratique de Kant. Dans la raison non-objective, l'*un* non-divisé a été interprété comme étant la *Vie* non-objective, qui est une chose en soi et n'est donc pas la vie biologique, dont l'essence est de s'accroître toujours dans son auto-révélation. D'après le paragraphe précédent, elle s'insère déjà dans la matière dans le cours de l'évolution. Dans la raison pratique l'*un* qui unifie le divers est la *loi morale universelle* à laquelle les humains doivent obéir en toute *liberté*. La *Vie* se manifeste particulièrement dans la *conscience de soi* et dans l'*amour* entre les individus, alors que la *loi morale* conduit à la constitution de l'*homme* dans sa *personnalité* (comme *sujet en soi*, ne se représentant pas comme pensant) et à la valeur d'*humanité*.

La raison théorique et la raison pratique d'une part, la raison objective et la raison non-objective, d'autre part, ne sont pas déconnectées l'une de l'autre. Pour Kant la connexion entre les deux raisons se réalise en l'homme lui-même en tant qu'il appartient au monde sensible et au monde intelligible en lequel il est soumis à sa propre *personnalité*, c'est-à-dire à la *liberté*. La raison non-objective est elle-même *connectée* à la raison objective, non seulement en l'homme, mais déjà dans le monde en cours d'évolution. La *Vie* est immanente à la réalité objective : elle s'insère dans la matière grâce au *vide* ou à l'*indétermination* laissée par celle-ci. Ainsi se construit par la force vitale le *corps organique* (non-objectif) avec ses différents pouvoirs dont les prestations se concrétisent dans le corps objectif.

Le monde objectif, accordé à la raison objective, par sa contingence et son indétermination laisse une place à la rationalité pratique ou à la raison non-objective, l'une comme l'autre, *unifiée* par le *sens en soi*. Chez Kant, la raison pratique, entraînant avec elle la raison théorique, trace pour l'homme le chemin qui le conduit à sa *destination*. La voie est pour l'homme d'obéir à la *loi morale* en toute *liberté* afin de tendre vers sa *destination*, *c'est-à-dire*, afin de constituer sa *personnalité* et son *humanité* qui consiste, entre autres, à former avec ses semblables une société ouverte à la culture et aux arts qui surpassent la *nature sensible*. L'*un* qui ne se divise pas peut être considéré comme la *Vie en soi*. La raison non-objective, qui se justifie par celle-ci, coopère avec la raison objective, affrontée à l'indétermination, en lui étant immanente, pour, dans un premier temps, la constitution de l'homme avec ses différents pouvoirs et, ensuite, pour accroître toujours plus en l'homme la *Vie* qui peut se traduire par l'*amour* avec les autres dans la *liberté*. Finalement, nous aboutissons à l'unification, aussi bien de la raison pratique avec la raison théorique que de la raison non-objective avec la raison objective, par la *destination*.

Références bibliographiques

- 1- E. Duval, *Logique de l'un et du multiple : une raison objective et une raison non-objective*, texte non-publié, 2018.
- 2- E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 45, Ed. Gallimard, folio (1980).
- 3- E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit..

- 4- E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit. p. 286.
- 5- E. Kant, *Critique de la raison pure*, Esthétique transcendantale, op. cit..
- 6- E. Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit. p.91.
- 7- E. Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit. p. 98.
- 8- E. Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit. p. 100.
- 9- E. Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit. p. 101.
- 10- E. Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit. p. 448.
- 11- E. Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit. p. 449.
- 12- E. Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit. p. 159.
- 13- E. Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit. p. 732.
- 14- E. Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit. p. 130.
- 15- H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 207, Ed. Puf. (1966).
- 16- R. Penrose, *Les ombres de l'esprit, à la recherche d'une science de la conscience*, InterEditions (Paris, 1995) (trad. de *Shadows of the mind. A search for the missing science of consciousness*, Oxford university press, (1994).
- 17- S. Hameroff et R. Penrose, *Consciousness in the universe. A review of the "Orch Or" theory*, Physics of Life Reviews, vol. 11, p. 39-78, (2014).
- 18- E. Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit. p. 723.
- 19- E. Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit. p. 161.
- 20- M. Henry, *Incarnation*, p. 217, Ed. Seuil (Paris, 2000).
- 21- R. Descartes, *Lettres à Plempius*, du 3 octobre 1637.
- 22- M. Henry, dans *L'Age d'Homme* (J.-M. Brohm et J. Leclercq) p. 113, Ed. L'Age d'Homme (Lausanne, 2009).

- 23- J. –C. Pastor, *Eléments pour une lecture du Siwenlu Neipian de Wang Fuzhi*, Ed. You Feng (Paris, 2005).
- 24- H. Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 252.
- 25- M. Henry, dans *L'Age d'Homme* (J. –M. Brohm et J. Leclercq), op.cit. p. 116.
- 26- E. Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 111, Ed. Puf, quadriges (2016).
- 27- E. Kant, *Critique de la faculté de juger* (trad. A. Philonenko) p. 57, Ed. J. Vrin (Paris, 2000).
- 28- E. Kant, *Opus Postunum*, XXI, 31, 217.
- 29- E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op.cit. p. 58.
- 30- E. Kant, *Critique de la raison pratique*, op.cit. p. 43.
- 31- E. Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit. p. 730.
- 32- E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op.cit. p. 59.
- 33- E. Kant, *Critique de la raison pratique*, op.cit. p. 91.
- 34- E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op.cit. p. 139.
- 35- Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Ed. Tisserand, Alcan (Paris, 1932).
- 36- M. Henry, *Incarnation*, op.cit. p. 212.
- 37- M. Henry, *Le concept d'âme a-t-il un sens ?* Revue philosophique de Louvain, 81, p. 29 (1966).
- 38- M. Henry, *Le concept d'âme a-t-il un sens ?* p.30 op.cit. .

