

## Laurent Jaffro : Esprit, où es-tu ?

*Sur la formation et la pérennité de la distinction scolastique entre présence locale et présence virtuelle*

\*

Comment les esprits sont-ils présents dans l'espace ou à l'espace ? À l'exception d'auteurs qui, comme Henry More dans son *Enchiridion metaphysicum* (1671), ont soutenu, sans nier leur immatérialité et leur indivisibilité physique<sup>1</sup>, que les esprits étaient présents de manière spatiale, c'est-à-dire partie par partie, de nombreux métaphysiciens de l'âge classique adoptent ou adaptent la distinction scolastique entre contact quantitatif, caractéristique de la présence d'un corps dans l'espace, et contact virtuel, qui est le mode de présence des esprits.

Cette distinction ne nous éclaire pas beaucoup sur la manière dont un esprit est présent dans l'espace, mais en indiquant que c'est d'une manière complètement différente de celle des corps, elle nous permet d'organiser notre pensée, elle nous fournit non une explication, mais un cadre. Sans y voir plus clair, nous avons des mots pour mieux ranger nos idées : non, l'esprit n'est pas présent localement dans l'espace, au sens où un crayon touche partie par partie la surface d'une table, mais dynamiquement, c'est-à-dire comme un pouvoir causal, ou actif, ou perceptif, peut être présent à ce sur quoi il s'exerce, par exemple comme est présent à cette table l'oeil qui regarde le crayon qui est posé sur elle, où la main qui le prend.

Être, c'est nécessairement être quelque part, ou partout. Comme le dit Newton dans un manuscrit rédigé entre 1665 et 1670, « toute chose qui n'est ni partout ni nulle part n'a pas d'être » (Newton, 1995, p. 128). C'est dit non pas des corps seulement, mais de toutes choses, à la différence des cartésiens<sup>2</sup>. Si, pour cette raison, comme le dit Newton, « l'espace est une affection de l'être en tant qu'être » (ibid.), cela n'entraîne pas nécessairement que tous les êtres soient de la même façon présents dans l'espace, mais suppose plutôt qu'il y a une diversité de manières d'être dans l'espace telle que des êtres de différentes sortes peuvent tous y être présents. Cependant, la thèse selon laquelle être, c'est être quelque part ou partout, ne pousse pas nécessairement Newton du côté des tenants de la distinction entre contact quantitatif et contact virtuel. Au contraire, cette thèse est compatible aussi avec la position de Henry More (voir la Présentation de François de Gandt, p. 63 sqq.), même s'il est difficile de mesurer les effets de la lecture de More par Newton sur ce point (voir A. R. Hall, 1996, p. 206 sqq.).

Le principe *ce qui n'est nulle part n'est pas* était déjà formulé par Aristote à l'ouverture du livre IV de sa *Physique* : « Tout le monde prend comme point de départ, en effet, que les étants sont quelque part [π.] (c'est le non-étant qui n'est nulle part, car où est le bouc-cerf ou le sphinx ?)... » (208a29-30, Aristote, 1999, p. 149). Il y a au moins deux interprétations des conséquences de ce principe, selon que l'on considère (1) qu'être quelque part (ou partout), c'est nécessairement avoir des dimensions spatiales, ou bien (2) qu'être quelque part peut reposer sur un mode d'ubiquité (qu'on pourrait traduire par « présence » si le terme ne manquait le « où ») entièrement distinct, et qu'on peut concevoir être partout comme une ubiquité distincte d'une existence coextensive à l'espace. Une troisième interprétation consisterait à dire que ce principe ne s'applique qu'aux corps et non pas aux esprits (pas plus qu'il ne s'applique aux objets abstraits ou idéaux, comme les nombres).

Tandis que More souscrit positivement à (1), Locke rejette (2), de sorte qu'on est tenté de constituer une sorte de club dont Newton serait également membre. Selon Locke, les âmes sont localisées comme les corps. Je peux dire que mon âme est dans le hall du Grand Hôtel de Cabourg tandis que mon corps s'y trouve. Comme le Grand Hôtel se trouve à environ 1600 mètres de l'Hippodrome du vieux Cabourg, je peux également dire que mon âme est à cette distance de cet autre lieu. Mon âme est également « capable de mouvement » (Essai, II, 23, 19). Si elle est maintenant à l'Hippodrome, c'est qu'elle s'y est déplacée. Ce propos de Locke n'est intelligible que si l'on admet que l'âme est dans l'espace et dans le temps comme un corps l'est. Locke a connaissance de la manière dont les tenants d'une ubiété non locale rendent compte de la présence des esprits à leurs corps, aux autres corps, et à l'espace : par l'opération, et non par un contact entre des êtres spatialement dimensionnés. Une conséquence de cette position est que, comme l'âme n'a pas de présence locale, n'occupe à proprement parler aucun lieu, elle ne peut pas non plus se déplacer. À l'inverse, comme sa présence à l'espace repose entièrement sur ses opérations, elle pourrait être là où elle agit.

Locke rejette explicitement cette distinction : « Si l'on dit qu'un esprit ne peut pas changer de lieu, parce qu'il n'en a aucun, car les esprits ne sont pas in loco, mais ubi, je suppose que ce discours ne sera plus d'un grand poids aux yeux de la plupart, à une époque où l'on est peu disposé à être impressionné ou à supporter d'être trompé par ces manières de parler incompréhensibles. Mais si quiconque pense qu'il y a un sens dans cette distinction, et qu'elle peut être appliquée à notre présent objet, je le prie de l'exprimer dans un anglais compréhensible. » (Essai, II, 23, 21)

Le passage ne permet pas de décider pour quelle raison Locke ne l'admet pas : parce qu'il ne la comprend pas ou bien parce qu'il est d'accord avec Henry More ? Dans les *Nouveaux essais*, Leibniz répond à Locke sans prendre véritablement position, mais en reconstituant la typologie des ubiétés. Il nous permet de distinguer entre un usage générique du terme ubietyas, qui désigne ainsi toute manière d'être quelque part, y compris l'existence locale, de son usage spécifique (qui est celui que j'adopte dans cette étude), l'ubietyas « définitive » (sur cette terminologie, voir E. Grant, 1981) qui est une présence non locale illustrée par la manière dont une âme est dans son corps :

« Les écoles ont trois sortes d'ubiété, ou de manières d'exister quelque part. La première s'appelle circonscriptive, qu'on attribue aux corps qui sont dans l'espace, qui y sont punctatim, en sorte qu'ils sont mesurés selon qu'on peut assigner des points de la chose située, répondant aux points de l'espace. La seconde est la définitive, où l'on peut définir, c'est-à-dire déterminer que la chose située est dans un tel espace, sans pouvoir assigner des points précis ou des lieux propres exclusivement à ce qui y est. C'est ainsi qu'on a jugé que l'âme est dans le corps, ne croyant point qu'il soit possible d'assigner un point précis où soit l'âme ou quelque chose de l'âme, sans qu'elle soit aussi dans quelque autre point. Encore beaucoup d'habiles gens en jugent ainsi. Il est vrai que M. Descartes a voulu donner des bornes plus étroites à l'âme en la logeant proprement dans la glande pinéale. Néanmoins il n'a point osé dire qu'elle est privativement dans un certain point de cette glande ; ce qui n'étant point, il ne gagne rien et c'est la même chose à cet égard que quand on lui donnait tout le corps pour prison ou lieu. Je crois que ce qui se dit des âmes se doit dire à peu près des anges, que le grand docteur natif d'Aquino a cru n'être en lieu que par opération, laquelle selon moi n'est pas immédiate et se réduit à l'harmonie préétablie. La troisième ubiété est la réplétive, qu'on attribue à Dieu, qui remplit tout l'univers encore plus éminemment que les esprits ne sont dans les corps, car il opère immédiatement sur toutes les créatures en les produisant continuellement, au lieu que les esprits finis n'y sauraient exercer aucune influence ou opération immédiate. Je ne sais si cette doctrine des écoles mérite d'être tournée en ridicule... » (II, 23, 21, éd. J. Brunschwig, pp. 189-190)

Leibniz n'explique pas ici le lien entre la notion d'ubiété définitive, du moins dans certaines de ses versions, et la thèse holenmériste (pour utiliser la terminologie de Henry More — sur cette question, voir H. Kochiras, 2012, et J. Reid, 2007) selon laquelle l'âme est toute entière présente en chacune des parties du corps : il existe des cas où le tout x est présent à y sans que chaque partie de x soit présente à chaque partie de y ; dans ces cas, ce n'est pas par composition (comme dans l'ubiété circonscriptive), mais d'une autre manière, que le tout x est présent au tout y . La raison de cette autre présence est qu'alors x est présent en totalité à chaque partie de y.

Cette étude porte d'abord sur certains usages et reprises de la distinction entre ubiété d'un esprit fini au sens spécifique (ubiété « définitive ») et localité (ubiété « circonscriptive ») dans une période dont on considère généralement qu'elle s'affranchit de la scolastique. Je prends la notion de présence virtuelle à un haut niveau de généralité et n'entre pas dans les distinctions entre les thèses (scotistes) qui affirment une présence seulement opérationnelle des esprits et des thèses (notamment thomistes) qui affirment une présence opérationnelle mais aussi essentielle (à ce sujet, voir J. Reid, 2008). En assumant le caractère rhapsodique de cette enquête et les risques de la décontextualisation que suppose une étude aussi sommaire sur une aussi longue durée, et en espérant ne pas succomber au sophisme de la transitivité dans la comparaison des philosophies, je montre comment, à la fin du dix-huitième siècle, cette distinction joue encore un rôle très important dans les psychologies de Reid et de Kant, pour ne rien dire d'autres parties de leurs philosophies.

Dans une seconde partie, j'esquisse une enquête sur la formation de la distinction entre présence virtuelle et présence locale en amont des philosophies médiévales, au sein de l'héritage aristotélicien. L'opposition bien connue entre les conceptions modernes de l'espace et la notion aristotélicienne de lieu, qu'elles périssent, n'empêche pas la tradition aristotélicienne de fournir les termes de la distinction. À mon sens, cette distinction n'est recevable qu'en tant qu'elle caractérise des manières de parler de la présence des esprits, et le retour à Aristote devrait nous permettre de substituer le flegme du grammairien à l'enthousiasme du phénoménologue. Elle est étonnamment populaire, parce qu'elle anime encore aujourd'hui des domaines bien éloignés de l'angéologie qui, chez les médiévaux, était son terrain de prédilection : esthétique, phénoménologie de

l'incarnation ou de l'expérience d'autrui, métaphysique de la géographie, voire pataphysique de l'internet<sup>3</sup>. Elle est rigide aussi, et sa pérennité étonne au regard de sa faiblesse explicative<sup>4</sup>.

## 1. Pérennité de la distinction chez les modernes

### 1. 1. Thomas Reid sur l'ubi des esprits

Au début de l'année 1766, Thomas Reid donne à Aberdeen quelques conférences liées à son cours de « pneumatologie » (c'est-à-dire de psychologie rationnelle). Ces conférences ont été éditées par Derek E. Brookes en appendice à son édition des *Essays on the Intellectual Powers of Man* à l'inspiration desquels elles se rattachent, sans à avoir pu y trouver leur place.

Trois questions sont abordées : 1. L'âme est-elle immatérielle ? 2. L'esprit (mind ou spirit) ou encore l'âme (soul) a-t-elle un lieu (place) ou encore un « où » (ubi) ? L'hésitation dans la formulation a son importance. 3. Doit-on penser que l'âme périt lors de la mort ?

La deuxième question est envisagée à partir du principe, rencontré plus haut, selon lequel n'être nulle part, c'est nécessairement ne pas être :

Question : Est-ce que l'esprit a un ubi ou un lieu. Réponse : Il semble qu'il y a une conception commune dans l'humanité selon laquelle ce qui n'existe pas quelque part n'existe pas du tout. S'il est possible de montrer qu'il s'agit d'un jugement de la nature nous devons conclure que l'esprit a un lieu, mais il apparaît qu'il est très difficile de déterminer s'il s'agit d'un jugement de la nature ou d'un préjugé qui provient du fait que nous sommes d'abord familiarisés avec les choses matérielles. (T. Reid, 2002, p. 618)

Reid hésite à propos du statut qu'il convient d'accorder au principe : il paraît taillé à la mesure des choses matérielles, de telle sorte que l'appliquer aux esprits constituerait une sorte d'erreur de catégorie. Mais on peut aussi le considérer comme une croyance naturelle fondamentale dont nous n'avons pas de raison de douter. Il faut noter que, si l'on se reporte à la terminologie rappelée par Leibniz, Reid utilise le sens générique de l'ubiété, et plaide dans la suite du texte pour une ubiété définitive, non circonscriptive, des esprits :

Si l'esprit existe dans un lieu [place] il semble impossible de concevoir cela sans lui attribuer de l'étendue, sauf s'il existe dans un point mathématique. S'il a de l'extension, il doit avoir de la figure et des parties. En outre, aucune qualité connue de l'esprit n'a de relation au lieu ou ne peut impliquer une telle relation. Réponse : Peut-être est-ce le cas. Et cependant d'un autre côté on peut dire qu'un être qui serait doté seulement du sens de la vue ne se trouverait jamais un lieu, alors que le toucher lui découvre qu'il a un lieu. Il est peut-être pour nous impossible de dire avec certitude que l'esprit ne peut pas exister en un point, ou s'il existe en tout point d'un certain espace, nous pouvons certes difficilement dans cette hypothèse la priver de figure, et pourtant il se peut bien qu'il ne soit pas divisible et qu'aucune de ses parties, si nous attribuons des parties à cette figure, ne soit capable d'exister sans le tout. En somme, nous ne saurions exclure qu'il puisse exister en un lieu d'une manière toute différente de celle d'un corps dont chaque partie est une substance distincte. (Ibid.)

Dans ce premier exposé, qui consiste en une disputation pro et contra et se meut dans l'élément du probable, Reid présente les diverses hypothèses relatives à l'ubiété au sens générique des esprits. Si l'on donne crédit à la thèse de la simplicité de l'esprit, alors il ne saurait occuper plusieurs points de l'espace, sauf à considérer qu'il est présent en totalité en chacun de ces points. Car s'il était présent en partie, alors il serait divisible. Si l'on tenait ce point pour acquis, alors il faudrait envisager deux autres hypothèses : soit que l'esprit « existe dans un point mathématique », ce qui serait compatible avec sa simplicité, soit qu'il soit présent à l'espace d'une autre manière qu'un corps divisible. Cette dernière hypothèse correspond à l'ubiété définitive. Le second exposé est moins dialectique et plus assertorique :

L'ubi des esprits. Système cartésien du siège de l'âme dans la glandula pinealis. Sensorum [sic] selon M. Isaac Newton. L'âme n'a pas de lieu [place], car sinon elle doit avoir figure et extension. Et cependant il existe une certaine sphère à laquelle ses perceptions sont limitées, de telle sorte qu'elles ne vont pas plus loin. C'est ainsi que nous ne percevons aucun objet sensible à moins que les organes des sens ne reçoivent leurs impressions et que les nerfs sensoriels ne communiquent ces impressions au cerveau. Nous ne pouvons mouvoir un corps sinon par le moyen du nôtre, ni le nôtre sinon par le moyen des muscles, des nerfs, etc. L'espace à l'intérieur duquel le pouvoir actif [agency] de l'âme et son pouvoir de percevoir les choses extérieures sont limités peut être appelé son lieu [place]. (Ibid., p. 619-20)

Au début de ce second passage, place est pris au sens spécifique de la localisation circonscriptive. Reid tient désormais pour acquis que l'esprit n'occupe pas de place en ce sens. À la fin, le terme est pris au sens générique de l'ubi. La « place » de l'esprit est définie non pas par une figure, une quantité, une étendue que l'esprit n'a pas, mais correspond à la sphère d'exercice des pouvoirs de l'esprit. Reid fait référence à deux sortes de pouvoirs, les pouvoirs actifs et les pouvoirs de perception. Je suis là où je perçois, là où j'agis.

## 1. 2. Détermination de la sphère d'influence

Il faut remarquer une difficulté : la délimitation de la sphère perceptive n'est pas la même selon le registre sensoriel mobilisé ; dans le cas des perceptions visuelles, elles vont à l'évidence « plus loin » que nos perceptions gustatives ou tactiles. Si je suis « là où je vois », alors à l'instant je suis partout entre mon bureau et les Côtes de Clermont que je contemple par la fenêtre. Si je suis là où je goûte, je suis seulement dans mon bol de Grand Yunnan.

Dans le premier exposé, Reid fait allusion à ce type de difficulté et privilégie le tact : « On peut dire qu'un être qui serait doté seulement du sens de la vue ne se trouverait jamais un lieu, alors que le toucher lui découvre qu'il a un lieu ». On pourrait envisager que l'âme ait un lieu seulement par délégation, en animant son corps qui lui a bien un lieu, sans être dans le lieu à la manière du corps. Cependant, ce n'est pas la piste suivie par Reid, puisqu'il est clair que la sphère d'influence qui constitue le lieu de l'âme n'est pas circonscrite par le corps propre, mais est déterminée par l'exercice des pouvoirs de l'âme — le corps propre constituant, certes, un moyen crucial de l'exercice de ces pouvoirs.

Une difficulté semblable, plus générale, tient au fait que la détermination de l'ubiété de  $x$  par les opérations de  $x$  suppose que la zone d'exercice des pouvoirs ne soit pas indéfiniment extensible. Si jamais une opération à (longue) distance est possible, alors cette caractérisation de l'ubiété ne permettrait pas de distinguer la sphère propre, réduite, de l'exercice des pouvoirs, d'un monde plus lointain dans lequel les pouvoirs d'action et de perception s'exercent. Ils se trouvent que les tenants de l'ubiété « définitive » des esprits évitent cet inconvénient parce qu'ils soutiennent aussi une conception de la causalité qui exclut l'action à distance (J. Reid, 2008). Robert Pasnau souligne que cette position, telle qu'elle est formulée par Thomas d'Aquin, est ainsi fragilisée : « Aquinas is an example of someone who accepts that immaterial things are located where they exert some causal influence. [...] The doctrine that things exist where they exert causal influence presupposes — and indeed entails — the impossibility of action at a distance. I see no way of proving that action at a distance is impossible, and consequently there seems to be nothing forcing us to accept Aquinas's principle of location. » (R. Pasnau, 2007, p. 299)

Notons qu'un auteur dont il sera bientôt aussi question, Euler, qui considère l'action à distance comme possible, mais adhère encore à la conception scolastique de la présence virtuelle, n'hésite pas à payer le prix de la conjonction des deux thèses : « Si à l'heure qu'il est Dieu accordait à mon âme un pouvoir sur un corps organisé dans la lune, je serais également ici et dans la lune, et il n'y aurait aucune contradiction. » (L. Euler, 1788, p. 57)

La question que pose Thomas Reid est pour lui une question de la philosophie moderne, puisque c'est celle du siège de l'esprit qui a été posée notamment par Descartes, où celle du sensorium Dei, c'est-à-dire du lieu de la perception divine, mais sa solution n'est pas apportée par la philosophie moderne, parce que d'une certaine manière cette question est mal posée tant qu'elle est envisagée à partir de la nature de l'espace. Sa solution se trouve dans la philosophie ancienne et dans son héritage médiéval, qui posent la question plutôt à partir de la nature de l'âme. C'est ainsi par un retour à la scolastique que Reid, sur ce point, entend rectifier les vues des modernes. Par ailleurs, la distinction entre la présence locale et l'ubiété définitive fait l'objet d'un usage très fécond dans le contexte de la théorie de la réalité de la beauté que Reid développe à la fin des Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme. La beauté est bien réellement présente dans les beautés de la nature au sens où elle est là où s'exerce le pouvoir divin de produire cette « signature » (L. Jaffro, à paraître).

## 1. 3. Kant, Euler, et la présence virtuelle

C'est également dans le contexte d'un enseignement de pneumatologie ou psychologie rationnelle, en 1794-1795, auquel nous avons un accès commode grâce au travail de Grégoire Chamayou, que Kant revivifie, de manière très semblable, la distinction entre les deux modes de présence. Dans son cours de 1794, Kant suit l'exposé métaphysique de Baumgarten, le commente et le rectifie constamment du point de vue de la philosophie critique. Son argument contre la thèse d'une présence locale de l'âme n'est pas ontologique, mais épistémologique. Kant ne mise pas, à la différence des cartésiens, sur la thèse de la simplicité de l'âme, au regard de laquelle la proposition d'une âme étendue ou localisée est une contradiction conceptuelle. Kant pointe une

contradiction d'une autre nature : si l'âme était donnée de manière spatiale, alors elle serait un objet du sens externe et elle serait considérée comme matérielle. L'argument n'est pas que la spatialité de l'âme contredirait sa nature immatérielle et simple, mais qu'elle contredirait la type d'accès épistémique que nous avons à l'âme :

Moi-même en tant qu'âme, je ne peux pas me percevoir dans l'espace. Il faudrait pour cela avoir la perception par le sens externe. Il faudrait alors que l'âme se perçoive elle-même par le sens externe, donc qu'elle se perçoive hors d'elle-même, ce qui est une contradiction. (Kant, 2007b, p. 69)

Mais alors, comment l'âme peut-elle être quelque part ? Kant poursuit en rapportant l'ubiquité de l'âme à l'exercice de ses pouvoirs, en particulier de ses pouvoirs de perception : « Mon lieu dans le monde en tant qu'homme, je le vois. Être conscient de son lieu dans le monde signifie avoir une perception externe. » (Ibid.) Le mode de présence de l'âme est la présence virtuelle, par l'influence : une chose est présente dynamiquement dans une autre chose si elle peut y exercer une force ou un pouvoir. Nous pouvons alors penser de manière cohérente que c'est ce que fait l'âme par l'intermédiaire des nerfs et plus généralement du corps propre. Loin d'inventer cette conceptualité, Kant fait fonds sur la tradition scolastique qui est l'objet de la présente étude.

Je ne peux pas suivre Grégoire Chamayou lorsqu'il remarque : « Si l'on persiste à demander quel est le lieu du sujet pensant dans l'espace, il faudra se contenter de cette réponse : son lieu est celui qu'occupe son corps. Tel est le sens de la reprise par Kant de la vieille formule scolastique : « L'âme est toute entière dans le corps tout entier ». [...] La question métaphysique subit en définitive une réduction anthropologique. » (Présentation, Kant, 2007b, p. 19)

C'est ce passage de la Leçon sur l'âme de 1794 qui est ainsi commenté : « Si nous nous représentons un être immatériel, nous ne pouvons alors lui assigner aucun lieu, aucune position locale, mais seulement une position dynamique, un rapport de présence virtuelle, et non de présence locale. » (Ibid., p. 70)

Le lieu de l'âme n'est le lieu de son corps que pour autant que l'âme agit dans son corps. Selon Kant, il nous faut un guide pour penser cette présence. On l'a vu, la notion de présence locale de l'âme, notamment celle d'un « siège de l'âme », n'est d'aucune aide, car elle est contradictoire. La notion de présence virtuelle est appliquée par Kant à l'âme, mais seulement comme une « pensée » (ibid.) ou comme il est dit dans le texte de 1795, « Sur l'ouvrage de Sömmerring », un « concept » qui oriente le traitement de la question (ibid., p. 97). On ne saurait ainsi affirmer que le problème du rapport entre l'âme et le corps, pour Kant, « échappe à la métaphysique », puisque que Kant accorde une importance énorme à une distinction traditionnelle dans la psychologie rationnelle. Elle fournit explicitement le cadre sous lequel une présence de l'âme devient pensable<sup>5</sup>. N'est-ce pas la fonction de la métaphysique ?

Nous connaissons la source directe de Kant sur ce point. Dans la Dissertation de 1770, il développe des considérations semblables et fait référence à Euler : « La présence des choses immatérielles dans le monde corporel est virtuelle et non locale (bien qu'elle soit ainsi improprement appelée). En réalité, l'espace ne contient les conditions des actions mutuelles possibles que de ce qui est matériel. En réalité, ce qui constitue les relations extérieures des forces dans le cas des substances immatérielles, que ce soient entre substances immatérielles ou des substances immatérielles aux corps, échappe totalement à l'entendement humain, comme le très pénétrant Euler, par ailleurs grand connaisseur et juge des phénomènes, l'a remarqué avec finesse (dans ses lettres à une certaine princesse allemande). » (V, 27, Kant, 2007a, p. p. 155 — voir aussi V, 30, p. 171)

Kant a en tête un passage des Lettres à une princesse d'Allemagne (1768-1772), dans lequel Euler exclut l'hypothèse selon laquelle, comme le voudraient les wolffiens, l'esprit serait un point mathématique ou une monade. Il ne l'est pas, pas plus qu'il n'est étendu. Sa présence n'est pas dimensionnelle, mais virtuelle. Dans la Lettre 92, Euler écrit : « Demander quel lieu habite un esprit sera donc aussi une question absurde ; car attacher un esprit à un lieu, c'est lui supposer une étendue [...]. Un esprit existe donc sans que ce soit dans un certain lieu ; mais si nous faisons réflexion au pouvoir qu'un esprit peut avoir d'agir sur un corps, l'action se fait sans doute dans un certain lieu. Ainsi mon âme n'existe pas dans un certain lieu, mais elle y agit ; et puisque Dieu a le pouvoir d'agir sur tous les corps, c'est à cet égard qu'on dit qu'il est partout, quoique son existence ne soit attachée nulle part. » (L. Euler, 1788, p. 53-4)

Est-il besoin d'insister sur le fait qu'Euler discute exactement les mêmes hypothèses que Reid et fait le même choix entre les trois théories disponibles de la présence: extension, ou ponctualité, ou virtualité ? Cela montre que les termes sont fixés dans une discussion scolaire.

Une question difficile à éviter, bien qu'elle ne soit pas essentielle à mon propos, est de savoir si cet usage kantien de la distinction scolastique est limité à ces écrits relatifs à la psychologie rationnelle, dans lesquels leur place n'est pas si étonnante, ou bien si cette distinction est aussi à l'arrière-plan d'une opposition fameuse, entre le mathématique et le dynamique, qui structure la table des catégories dans la Critique de la raison pure, ou la présentation des antinomies de la raison pure, ou encore la conception du sublime dans la Critique de la faculté de juger, et agit aussi dans d'autres secteurs de la philosophie de Kant. Une catégorie mathématique s'applique à tout objet en tant qu'il est objet d'intuition, donné dans l'espace et dans le temps. Une catégorie dynamique s'applique à l'existence de l'objet, dans sa relation avec autre chose. La causalité est le meilleur exemple d'une catégorie dynamique. Le sublime mathématique est celui de la grandeur. Le sublime dynamique est celui d'un pouvoir ou d'une force. Cette distinction n'est certainement pas superposable avec la distinction scolastique entre présence locale (« contact mathématique », comme disent les médiévaux) et présence virtuelle. En effet, s'il est vrai que la quantité est pour Kant une catégorie mathématique, il y a d'autres catégories mathématiques. Mais il y a une apparente affinité entre ces deux distinctions puisque le mathématique, au sens kantien, concerne les propriétés des objets donnés dans l'espace et dans le temps, tandis que le dynamique renvoie aux pouvoirs et en particulier à la causalité. Si ce rapprochement n'est pas arbitraire, alors la formation de la notion kantienne du dynamique ne doit pas être rapportée seulement au contexte newtonien, mais également au vocabulaire scolastique. Cependant, cette spéculation doit rester prudente, car la distinction scolastique portait sur des modes de la présence des êtres, et non pas sur concepts de l'entendement, des manières d'unifier le divers de l'expérience.

#### **1. 4. Être spatial et être « à l'espace » : le cartésianisme de Chastaing**

Dans l'enseignement de Reid comme dans celui de Kant, Descartes a certainement le mauvais rôle, car il est celui qui croit avoir trouvé dans la glande pinéale le siège de l'âme et lui attribuer ainsi une présence locale. Reid et Kant préfèrent l'opinion des Anciens, qui ne cherchaient pas un siège ou un organe spécial de l'âme, mais considéraient plutôt une action d'animation du corps, en chacune de ses parties, par une âme présente en totalité.

Cependant, comme souvent lorsqu'il est question de Descartes, on trouve chez lui des thèses qui vont dans une direction qui contrarie l'image que nous avons du cartésianisme, en l'espèce les vues simplificatrices que Kant et Reid ont du recours à la glande pinéale. Il suffira de citer un passage de la lettre à Henry More du 5 février 1649, pour voir que Descartes, dans un autre contexte, n'ignorait rien de la distinction entre présence locale et présence virtuelle et qu'il savait fort bien s'en servir contre celui qui attribuait de l'étendue à Dieu, aux anges, et à tout esprit. Ayant rappelé que les Dieu, les anges, et les âmes ne sont pas « du ressort de l'imagination, mais simplement de l'intellection », ce qui montre qu'ils ne sont pas étendus, Descartes se fait scolastique et a recours à la notion de présence virtuelle pour rendre compte autrement que Morus de la présence des esprits dans l'espace :

Enfin nous comprenons aisément que l'âme, Dieu, et plusieurs anges ensemble, peuvent être en même temps dans le même lieu. D'où l'on conclut visiblement que nulles substances incorporelles ne sauraient être proprement étendues, et qu'on ne peut les concevoir que comme une certaine vertu ou force, qui, bien qu'appliquée à des choses étendues, ne sont pas pour cela étendues, comme le feu est dans le fer rouge, sans qu'on puisse dire pour cela que le feu est fer. » (Descartes, 1989, p. 877-8)

Je n'entre pas dans l'examen de la question de savoir si Descartes oppose à More une présence seulement opérationnelle, ou bien si, comme c'est manifestement le cas dans le cas de la présence de Dieu, il admet une présence de l'essence (sur cette question, voir J. Reid, 2008, et la discussion dans J.-P. Anfray, 2011).

Ce que j'appelle la pérennité de la distinction entre présence virtuelle et présence locale, prise à son plus haut niveau de généralité, s'étend aux philosophies du vingtième siècle. Je cite Maxime Chastaing qui, en 1951, me paraît bien témoigner de son usage dans la phénoménologie française, tout en manifestant de manière discrètement érudite la conscience de son inscription dans la tradition classique :

Nos esprits ainsi incarnés, nous nous sentons, comme on dit, dans le monde. Non certes dans le monde « géographique » qui ressortit principalement aux mathématiques et où il n'y a personne, mais dans celui qui correspond à nos chairs, qui règle nos actes et dont ceux-ci dessinent la forme : celui où nous souffrons de la faim et où pour conserver l'organisme que nous animons — non pas un fragment d'étendue intelligible — nous cueillons des fruits, nous cuisinons des viandes, nous utilisons des couteaux et des assiettes, celui dont nous sommes assurés comme de nos corps propres. Dans ce monde, nous sommes ensemble. Son espace nous rapproche, tandis que l'espace géométrique sépare : quand j'agis sur quelques objets sensibles, j'agis sur ta pensée ; quand tu troubles le mouvement d'autres objets, tu modifies mon esprit. Ainsi, la nature n'apparaît plus

comme un spectacle commun dont se contenteraient quelques amoureux, mais comme un champ d'action commune, et chaque acteur y paraît aider ou contrarier les autres et se manifester aux autres dans son action puis par son oeuvre. (M. Chastaing, 1951, p. 310)

Selon Chastaing, qui brode ici sur le chapitre 11 du *Des vraies et fausses idées* dans lequel Arnould raille Malebranche, la présence de la personne dans le monde est bien une présence charnelle, mais elle n'est pas une présence géométrique. Elle est la présence d'agents qui exercent des pouvoirs d'action et de perception. C'est l'exercice de ces pouvoirs qui constitue le mode de présence à l'espace. Cette conception opérationnelle de la présence est à comparer avec celle de Merleau-Ponty qui, lui, fait de mon corps propre agissant, et plus exactement de l'expérience motrice, ce par quoi je suis « à l'espace », et non dans l'espace<sup>6</sup>. Il faut signaler que Chastaing, qui connaît ses classiques, renvoie aussi à la Lettre de Descartes à Morus du 5 février 1649, dont il vient d'être question. Bref, il ne faut pas sous-estimer la dette de la phénoménologie à l'égard de certaines discussions de la psychologie rationnelle.

## **2. Formation de la distinction dans la tradition aristotélicienne**

### **2. 1. Les deux contacts selon Thomas**

La seconde question qui est l'objet de cette étude est plus compliquée que celle de la formation de chacune des deux notions de présence locale (selon la quantité) et de présence virtuelle (selon l'action et la passion, donc selon le pouvoir) : c'est de la manière même de faire la distinction entre les deux qu'il est souhaitable, mais difficile, de déterminer la formation. Pour la genèse de la notion de présence locale, nous avons des indications claires qui sont données, notamment, par Thomas d'Aquin. Il est clair que la *Physique* d'Aristote fournit directement la compréhension de la notion de toucher selon la quantité, lorsque Thomas écrit : « Il est évident que la substance intellectuelle ne peut pas être unie au corps par mode de contact au sens propre. En effet, il n'y a de toucher qu'entre des corps : se touchent, en effet, les réalités dont les limites sont ensemble, comme les points, les lignes ou les surfaces, qui sont les limites des corps. » (Thomas d'Aquin, 1999, p. 226) Thomas distingue cette notion de celle de toucher selon le pouvoir, qui convient à la manière dont une substance intellectuelle, qui n'est pas une quantité divisible, est unie à un corps et le « touche » dans sa totalité : en tant qu'elle peut agir sur lui et le mouvoir (ibid., p. 228). C'est aussi Aristote qui est invoqué par Thomas pour autoriser cette notion de contactus virtutis : un passage du *De la génération et de la corruption*, I, 6 (323a28-33), a recours à un usage métaphorique de la notion de toucher (nous sommes « touchés » par la personne qui nous fait de la peine, sans la toucher par là même en retour) pour rendre compte de la manière dont un moteur peut toucher un mobile sans être touché par lui et distinguer cette situation de celle du contact mutuel (sur ce sujet, voir T. Buchheim, 2008). C'est manifestement un cas de présence par l'exercice d'une causalité. Dans le même développement (323a6), Aristote caractérise le toucher au sens propre, c'est-à-dire le toucher mutuel, comme celui des corps qui occupent un lieu (π.π.); comme il est dit dans la *Physique*, en ce sens du terme, « sont en contact les choses dont les extrémités sont ensemble » (226b18, Aristote, 1999, p. 204). Ce passage du *De la génération et de la corruption* fournit ainsi de quoi former les deux notions de contact quantitatif, ou présence locale, et de contact virtuel.

Cependant, même s'il est ainsi facile d'identifier dans Aristote les « ancêtres » des notions que distinguent Thomas et d'autres auteurs, on ne peut pas attribuer à Aristote cette manière même de distinguer deux modalités de la présence. À ma connaissance, Aristote ne systématise pas la distinction de telle sorte qu'elle fournirait une réponse constamment disponible à une série de problèmes semblables à ceux que traite la pneumatologie des médiévaux et des modernes. Une des raisons, peut-être, en est qu'Aristote, même s'il envisage deux sortes de « contact », ne paraît pas considérer qu'il y ait là deux espèces de présence, mais un usage propre du terme — pour désigner la présence locale — et un usage métaphorique. On peut présumer qu'il y a une différence catégoriale entre ces deux sortes de contact.

### **2. 2. Grammaire du « où » : Harris, Aristote, et la différence catégoriale**

Afin d'aller plus loin dans cette direction, sans se perdre dans cette navigation entre les anciens, les médiévaux, et les modernes, James Harris fournit une précieuse boussole : ses *Philosophical Arrangements* (1775), sont une restauration des catégories aristotéliciennes dans l'esprit de sa grammaire universelle<sup>7</sup>. Harris distingue très clairement les concepts de « où » (where) et de lieu (place), tout en insistant sur leur « connexion » : « Le où n'est pas proprement lieu, pas plus qu'il n'est êtres et événements. Mais il est êtres et événements en tant qu'ils sont reliés au lieu [related to place]. » (J. Harris, 1801, II, p. 166) Citant Plutarque, Harris signale également, dans une note sur la définition que je viens de citer, le caractère dynamique, et non mathématique, du où : « La force de cet arrangement ou prédicament du où est opposée joliment au prédicament de la quantité dans cette sentence

lacédémonienne d'Agis : « Les Lacédémoniens (dit-il) ne demandent pas combien sont les ennemis, mais où ils sont ». (Ibid., II, p. 267) Il est suggéré que les Lacédémoniens sont impatients d'aller chercher les ennemis — la relation au lieu en quoi consiste le « où » ne concerne pas seulement les ennemis, il me semble, mais d'abord les Lacédémoniens, disposés à se projeter sur le théâtre d'action, comme on dit en jargon militaire. C'est ainsi qu'il faut comprendre ce que Harris appelle la « force » de la catégorie du « où » dans cet exemple : il ne s'agit pas du lieu statique, qui, lui, relève de la catégorie de la quantité (ibid., II, p. 104), mais de la relation dynamique au lieu, qui constitue une autre catégorie 8.

L'analyse proposée par Harris est conforme à l'enseignement d'Aristote. Le *pou* est une des significations d'être : être, c'est entre autres choses être quelque part. C'est ainsi une catégorie à part entière, même si Aristote n'en dit que très peu de choses, par allusion (voir 11b10, Aristote, 1977, p. 54-5), aux côtés des catégories de la quantité, de la qualité ; tandis que le *topos* est, non pas une catégorie, mais une des espèces de la catégorie de la quantité. Être quelque part se dit de l'individu. Le lieu lui-même ne se dit pas de l'individu ; mais être dans un lieu s'en dit, puisque c'est une manière d'être quelque part.

Tricot traduit  $\tau\omicron\upsilon$  par «lieu» en Catégories 2a2, ce qui est une source de confusion (ibid., p. 6). Aristote donne deux exemples d'expressions qui signifient le  $\tau\omicron\upsilon$  : « dans le Lycée » ; « sur le marché ». Tricot utilise le même terme pour traduire *topos*, effaçant la distinction. Une autre solution est adoptée par Richard Bodéüs qui consiste à rendre  $\tau\omicron\upsilon$  par « localisation » et *topos* par lieu (voir ses remarques dans Aristote, 2001, p. 86) ; mais elle a pour inconvénient de suggérer une dépendance conceptuelle du  $\tau\omicron\upsilon$  relativement au *topos*, alors que le second doit être considéré comme une réponse à la question posée dans le premier. Comme y insiste Harris, l'indication du lieu au sens aristotélicien, c'est-à-dire de la limite qui enveloppe immédiatement et continûment le corps (sur ce sujet, voir V. Goldschmidt, 1956), est la réponse la plus « précise », au terme d'une série de resserrements successifs, à la question  $\tau\iota.$ , « où ? », qui admet aussi des réponses « larges » comme « en Europe » (Hermes, J. Harris, 1801, II, p. 168-169)<sup>9</sup>. Je ne crois pas que le terme « localisation » rende correctement le  $\tau\omicron\upsilon$  aristotélicien, car il paraît peu compatible avec les réponses larges.

Un corps n'a un *topos* qu'accidentellement, car il l'a seulement en fonction de la présence contingente de tel enveloppant ; tandis que c'est nécessairement (de dicto) qu'un corps est quelque part, a un  $\tau\omicron\upsilon$ . Le *topos* est décrit dans la section sur la quantité ; comme on l'a vu avec Thomas, c'est de cette description, dans laquelle est esquissée une analyse méréologique du lieu, que les médiévaux tirent leur notion de la présence locale et son appellation comme contact « mathématique » ou « quantitatif » : « Le lieu est une quantité continue, car les parties d'un corps occupent un certain lieu, et ces parties, étant en contact en une limite commune, il s'ensuit que les parties du lieu, qui sont occupées par chaque partie du corps, sont elles-mêmes en contact à la même limite commune que les parties du corps. Ainsi le lieu est-il, lui aussi, continu, puisque, en une limite commune, ses parties sont en contact. »(5a9-14, Aristote, 1977, p. 22)

Les médiévaux ont insisté sur la jonction conceptuelle entre le  $\tau\omicron\upsilon$ , ubi, et les notions de force et de pouvoir. Ils ont ainsi conçu le principe de l'ubiété comme étant le pouvoir d'agir ou de pâtir en relation à un lieu. Ils ont compris le caractère relationnel du « où » comme l'exercice d'une dynamique de l'esprit. Ce caractère relationnel est évident dans les exemples donnés par Aristote : pour l'individu Socrate, être quelque part, c'est avoir une relation avec le marché où il déambule. Cette relation consiste dans l'action de Socrate. Elle est ainsi essentiellement dépendante des pouvoirs d'un esprit. Cette conception de la présence est susceptible de survivre aux plus grandes révolutions dans la compréhension de l'espace, pour la simple raison qu'elle repose principalement sur une psychologie dont le succès ne se dément pas.

Ce n'est pas parce que l'origine de la distinction entre les deux modes de présence, ou plus exactement l'origine des termes de cette distinction, peut être retracée dans Aristote que cette distinction est plus intelligible. En revanche, la notion de présence virtuelle semble gagner en clarté lorsqu'elle envisagée sous l'angle grammatical, comme une manière pertinente de répondre à la question « où ? » appliquée à un esprit. À défaut de comprendre comment se constitue une sphère d'influence de l'esprit, on pourra alors admettre au moins ce que James Harris appelle une « influence du prédicament dans le monde et dans les affaires humaines » (Philosophical Arrangements, J. Harris, 1801, II, p. 170). Traitant les catégories aristotéliciennes comme les five whys du journalisme ou une topique de rhéteur, Harris illustre la « force » de la question par de nombreuses autorités littéraires : où César fut-il assassiné ? au pied de la statue de Pompée. Moins local, plus cosmique, mais non moins dynamique, est l'exemple qu'il donne de la déclaration fameuse d'Archimède : Donnez-moi où me tenir, et je soulève la terre !

## **Bibliographie :**

- Anfray, Jean-Pascal (2011), « Extension of Power and Extension of Substance : Some Scholastic Sources of the Descartes-More Correspondence », *Across the Channel, Intellectual Relations between France and England in the Early Modern Period*, colloque à la Maison Française d'Oxford.
- Aristote (1977), *Organon. I Catégories. II De l'interprétation*, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin.
- Aristote (1999), *La Physique*, traduit par A. Stevens, Paris, Vrin.
- Aristote (2001), *Catégories*, traduit par R. Bodéüs, Paris, Les Belles Lettres.
- Broadie, Alexander (2005), « Duns Scotus on Ubiety and the Fiery Furnace. », *British Journal for the History of Philosophy*, 13 (1), pp. 3-20.
- Buchheim, T. (2008), « Effective Primary Causes : The Notion of Contact and the Possibility of Acting Without Being Affected in Aristotle's *De Generatione et Corruptione* », in *Reading Ancient Texts : Essays in Honour of Denis O'Brien*, dir. S. Stern-Gillet, K. Corrigan, Leyde, Brill, pp. 65-96.
- Casey, E. S. (1997), *The Fate of Place : a Philosophical History*, Berkeley, University of California Press.
- Descartes (1989), *OEuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, III, Paris, Bordas.
- Euler, L. (1788), *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie*, II, Paris.
- Goldschmidt, V. (1956), « La théorie aristotélicienne du lieu », in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris, Vrin, pp. 79-119.
- Grant, E. (1981), *Much Ado about Nothing : Theories of Space and the Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hall, A. R. (1996), *Henry More and the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jaffro, L. (à paraître), « Reid on Aesthetic Response and the Perception of Beauty », in *Mind, Knowledge and Action: Essays in Honor of Reid's Tercentenary*, dir. T. Buras, R. Copenhaver, Oxford, Oxford University Press, Mind Occasional Series.
- Kant (2007a), *Dissertation de 1770*, traduit par Arnaud Pelletier, Paris, Vrin.
- Kant (2007b), *Écrits sur le corps et l'esprit*, traduits par G. Chamayou, Paris, GF Flammarion.
- Kochiras, Hylarie (2012), « Spiritual Presence and Dimensional Space beyond the Cosmos », *Intellectual History Review*, 22 (1), pp. 41-68.
- Leech, D. (à paraître), *The Idol of Modern English Men: Henry More's (1614-1687) Platonic Philosophy of Spirit, the Atheizing of Descartes, and the Origins of Metaphysical Naturalism*, Louvain, Peeters.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- Newton (1995), *De la gravitation*, présentation par F. de Gandt, traduit du latin par M.-F. Biarnais, Paris, Gallimard.
- Pasnau, R. (2007), « Mind and Extension (Descartes, Hobbes, More) », in *Forming The Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, dir. H. Lagerlund, Dordrecht, Springer, pp. 283-310.
- Reid, Jasper (2007), « The Evolution of Henry More's Theory of Divine Absolute Space », *Journal of the History of Philosophy*, 45 (2), pp. 79-101.
- Reid, Jasper (2008), « The Spatial Presence of Spirits among the Cartesians », *Journal of the History of Philosophy*, 46 (1), pp. 91-117.
- Reid, T. (2002), *Essays on the Intellectual Powers of Man*, édité par D. R. Brookes, Édimbourg, Edinburgh University Press.
- Thomas d'Aquin (1999), *Somme contre les Gentils, II, La Création*, traduit par C. Michon, Paris, GF Flammarion.