

## **LES POUVOIRS DE L'ESPRIT**

**Cyrille Michon**

**Université de Nantes, France**

« Les pouvoirs de l'esprit » : ce titre ne veut pas introduire à un exposé de parapsychologie, mais plutôt énoncer l'idée que la notion d'esprit est celle d'un ensemble de *pouvoirs*, de capacités qui se manifestent dans divers comportements. Quand le terme même d'« esprit » est utilisé de manière triviale, acceptable sans préjugé particulier (touchant sa distinction d'avec la matière, son immortalité, etc.), ou, tout simplement, quand on utilise le vocabulaire psychologique ou mental des attributions de désirs, de croyances, de raisonnements, de décisions, on désigne en général diverses *opérations* réalisées par des individus, ou les *facultés* que ces individus ont de réaliser ces opérations. Plusieurs attributions psychologiques ne sont pas réservées aux hommes : nous parlons aisément du désir du chien de trouver de la nourriture, de sa croyance que le chat est derrière le canapé, du souvenir qu'il a de son premier maître, etc. Mais nous résistons à parler d'esprit (malgré certains philosophes), parce que les œuvres humaines tranchent dans le monde animal : le langage, l'éducation, la technique et la science, l'art, la culture dans ses diverses formes, les conceptions morales, l'organisation sociale... Il me paraît même saugrenu de continuer pour marquer ce que j'appellerai le *dualisme* de l'homme et des autres animaux<sup>1</sup>. J'entends par là, que l'homme seul dans le monde animal, est *capable* de faire certaines choses, et des choses qui ne sont pas de l'ordre d'une simple aptitude physiologique, mais qui font que le *monde humain* est un autre monde que le monde animal. La notion de « règne » a pu être ainsi employée pour distinguer le « règne animal » du « règne végétal », avec l'idée que les frontières peuvent être floues (une éponge, une plante carnivore peuvent être à la limite des deux règnes), même si la distinction des *règnes* est claire. Mais dans le cas d'une distinction *régionale* au sein du règne animal entre l'homme et les autres animaux, je prétends que la frontière n'est pas floue.

---

<sup>1</sup> Wittgenstein souligne le caractère anthropomorphique des attributions psychologiques : « ce n'est que d'un homme vivant ou de ce qui lui ressemble (de ce qui se comporte comme lui) qu'on peut dire qu'il éprouve des sensations, qu'il voit, est aveugle, entend, est muet, est conscient ou inconscient » (*Recherches Philosophiques*, §281, trad. fr., Paris, Gallimard, 2004, p. 146). Ce n'est pas introduire un dualisme de l'homme et de l'animal : ces attributions sont naturellement propres aux êtres humains, *et ce qui leur ressemble*, donc aux animaux les plus *humains* dans leur comportement. Le dualisme me semble s'imposer à partir de certains comportements, notamment ceux que l'on peut qualifier d'intellectuels ou de rationnels. Même si les considérations qui suivent reprennent l'inspiration de Wittgenstein, j'ai bien conscience de les tirer au-delà de ce qu'il a lui-même voulu dire.

## 1. La notion d'esprit

Si l'on appelle « intelligence », « raison » ou « esprit » cette capacité ou cet ensemble de capacités, on est enclin à dire, comme par définition, que seul l'homme a un esprit, qu'il est l'animal rationnel. Sans doute peut-on soulever la question de *ce qui fait* que l'homme a cette capacité, de la nature de la raison, mais je m'en tiens ici à l'intuition me semble-t-il incontestable d'une large différence. Est-ce une différence (quantitative) de degré ou (une différence qualitative) de nature avec les animaux supérieurs ? Quel écart entre l'intelligence humaine et celle qui est accordée aux dauphins ou aux primates ? Et si l'évolution assure une continuité biologique de ces derniers avec nous, doit-on voir dans l'esprit (humain) un produit de l'évolution ? Et en ce cas, n'est-ce pas le signe que nous pourrions à notre tour le produire artificiellement ? Pour envisager seulement de répondre à ces questions, il faut se donner une notion d'esprit utilisable, et nous ne pouvons que partir de l'esprit tel qu'il nous est connu : chez l'homme.

Je voudrais alors proposer une distinction initiale qu'on peut qualifier de « géographique » entre deux manières de tracer les *frontières* de l'esprit<sup>2</sup>. C'est une distinction qui correspond à deux traditions philosophiques bien connues, mais qui continue d'être pertinente, me semble-t-il, dans les discussions philosophiques et scientifiques contemporaines. Deux notions d'esprit donc :

a) Tout d'abord, la conception plus moderne, peut-être, et pour nous plus intuitive, plus française aussi, car on la dit cartésienne. C'est la conception de l'esprit comme *conscience*, comme ce qui est immédiatement donné, connu, à la première personne : tout ce que je sais indubitablement (que je vois, que je sens, que je veux, que j'ai une apparence de montagne devant moi, que je réfléchis, etc. ; en un mot tout ce que je pense dans le sens d'en être conscient). Pour Descartes l'esprit, et son attribut principal, la pensée, constitue un domaine radicalement différent de celui du corps, et de l'étendue. De sorte que les animaux en sont exclus : il n'y a pas d'esprit, pas d'âme des bêtes, elles n'ont pas la conscience comme connaissance indubitable (ce qui n'est pas forcément leur refuser la capacité de sentir, bien que ce soit un point problématique de la philosophie cartésienne). En fait, même si peu de nos contemporains seraient prêts à tracer cette frontière entre l'homme et l'animal, et voudraient plutôt la faire passer entre les animaux supérieurs, dotés d'un système nerveux suffisant, il reste que la frontière de l'esprit est alors marquée par la conscience : on entend par là, moins la connaissance immédiate qu'un organisme peut avoir de ses propres activités, que sa capacité à sentir, désirer et connaître qui doit néanmoins être rapportée à

---

<sup>2</sup> Je reprends ici une présentation et une idée d'Anthony Kenny, voir *The Metaphysics of Mind*, Oxford, 1989.

une sphère intérieure, fût-elle cérébrale, dont les manifestations extérieures ne sont que des effets, des symptômes à partir desquels on peut inférer la présence de la conscience<sup>3</sup>.

b) A cette conception et à cette géographie cartésienne s'oppose une conception plus ancienne, et d'origine aristotélicienne. Le vocabulaire de l'*âme*, de la *psychè*, est étendu à tout le vivant, y compris végétal. Il recouvre les opérations de la nutrition, de la reproduction, de la locomotion (qui fait le partage végétal-animal), de la perception et du désir (commun à tous les animaux supérieurs), mais aussi de ce qu'on appelle intelligence (propre à l'homme... et à Dieu). Les dimensions cognitives et volitives ou conatives ne sont pas rapportées à une sphère intérieure, éprouvée par le seul sujet de ces états psychiques, mais elles nous sont le plus souvent immédiatement accessibles chez autrui (en nous, elles ne sont pas *accessibles*, mais simplement *vécues*, et connues par là-même), et nous ne saurions décrire le comportement humain et ceux des animaux supérieurs sans y avoir recours : chasser, rebrousser chemin, discuter, faire un plan, délibérer, sont autant d'activités qui supposent des facultés de l'âme parce qu'elles en sont des critères et non seulement des symptômes. Certes, il reste l'idée que ce sont les opérations dites intellectuelles, et de la faculté qu'est l'intellect, auquel on rattachera l'idée de volonté, qui constitue proprement l'esprit humain. Il n'est alors pas défini par la conscience, mais bien plutôt par ses opérations . Il est plus clairement reconnu comme un pouvoir, ou comme un ensemble de pouvoirs. Et comme l'intellect est une capacité qui permet l'acquisition de capacités spécifiques (langage, écriture, calcul), on peut avec A. Kenny, parler de *capacité d'acquérir des capacités*. Enfin, l'esprit ainsi identifié n'est pas clairement retiré de la nature : il n'y a pas d'opposition étendue-esprit. L'étude de l'âme humaine appartient à la *physique* au sens d'Aristote : l'étude de la nature. Il y a de l'esprit dans la nature : l'homme. Mais ce n'est pas pour autant une conception matérialiste. Rien dans la description précédente n'interdit de voir dans l'homme un *horizon*, une limite et un point de contact : quelque chose de divin dans la nature.

## **2. Le projet de naturalisation de l'esprit**

J'en viens maintenant au fond de mon propos. La philosophie contemporaine de l'esprit, est majoritairement *matérialiste*. Les philosophes recourent souvent à d'autres étiquettes, et parlent de « naturalisme », de « physicalisme », en expliquant les différences

---

<sup>3</sup> L'opposition des symptômes, signes contingents de leurs causes (les boutons sont les symptômes de la rougeole), et des critères qui sont liés logiquement à ce qu'ils permettent de définir ou dont ils déterminent le concept ou l'application du concept (avoir une nausée ou de la fièvre est un critère du concept d'être malade), est due à Wittgenstein, qui l'utilise notamment dans *Le Cahier bleu*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1996.

qu'il convient d'introduire. Parler de *naturalisme* aujourd'hui ne peut avoir le même sens que si on l'avait fait à l'époque de Descartes : notre conception de la nature a changé. Mais il reste l'opposition entre processus naturels et de soi-disant processus non naturels, spirituels. L'idée de *physicalisme* fait plus référence à la physique au sens moderne : la *science empirique* des processus naturels. C'est une référence importante, car si la matière évolue au rythme de l'évolution, la physique elle va beaucoup plus vite, et si la matière est définie par la physique, sa définition change constamment. Il y a donc un véritable problème de la définition du matérialisme : quelle notion de matière utiliser ? Dans son étude de l'esprit dans les années 1920, *The Analysis of Mind*, Bertrand Russell envisageait que la physique ultime, qui rendrait compte de tous les phénomènes de l'esprit aussi bien que de tous les phénomènes corporels, aurait plus la forme de la psychologie que de la physique de son temps... Il ne voyait pas comment la physique pourrait intégrer les phénomènes *mnémiques*, les phénomènes de mémoire sans lesquels la description d'une bonne partie de la réalité animale et humaine nous serait impossible. Il me semble clair que l'intégration des phénomènes proprement intellectuels est encore plus résistante. Cela dit, on constate aujourd'hui une sorte d'accord généralisé pour envisager une *naturalisation* de l'esprit.

Je précise cette idée d'une manière qui reste, je l'espère, hors de fortes controverses. Une conception naturaliste de l'esprit

- refuse toute idée d'un principe incorporel, comme une âme cartésienne (même s'il n'est pas clair de dire ce qu'est un corps, l'idée d'une substance incorporelle est *a priori* tenue pour inacceptable). L'argument principal n'est pas tant que ce soit une idée inintelligible (il n'y a rien de contradictoire dans l'idée d'une chose immatérielle), mais c'est celui de la *clôture causale* du physique : n'est réel que ce qui entre dans des relations causales, et des causes physiques ne peuvent avoir que des effets physiques, et réciproquement ;
- prétend rendre compte à terme (ou en principe<sup>4</sup>) de tous les processus, états, propriétés psychologiques comme étant des propriétés du cerveau et de son environnement ;
- s'appuie sur, ou est confortée par, la théorie de l'évolution : il y aurait eu une apparition graduelle de l'esprit humain, due à des changements génétiques, et des phénomènes d'adaptation aux circonstances, des hasards, etc – c'est même, aussi conjecturale soit-elle, la seule perspective scientifique valable ;
- laisse ouverte la question de savoir si la distinction des humains est due à l'émergence de propriétés spécifiques, comparable à l'émergence de la vie et de ses

---

<sup>4</sup> Certains philosophes (comme C. Mc Ginn) défendent en effet une conception *mystériste* : nous sommes ainsi faits que nous sommes structurellement incapables de parvenir à ce type de connaissance, mais cela ne fait rien à ce qu'il en est effectivement.

divers niveaux de complexité. Autrement dit, le naturalisme n'est pas forcément réductionniste, si ce n'est au sens d'un refus de l'irréductibilité du mental au physique.

La conception naturaliste ainsi définie reconnaît néanmoins qu'elle doit relever un certain nombre de défis, tout en étant sûre de son fait (assez dogmatiquement le plus souvent) : il lui faut non seulement rendre compte de la *rationalité*, mais aussi de *l'intentionnalité* et de la *conscience*. Pour citer l'un de ses représentants : « Il y a je crois trois grands problèmes philosophiques à propos de l'esprit. Comment quelque chose de matériel peut-il avoir des états conscients ? Comment quelque chose de matériel peut-il avoir des propriétés sémantiques [=intentionnelles] ? Comment quelque chose de matériel peut-il être rationnel »<sup>5</sup>.

Une brève explication:

- La *conscience* : le problème évoqué et le plus souvent discuté est moins celui d'une éventuelle faculté centrale de synthèse, le cœur du système, le moi, sujet, etc., siège de tous les états mentaux ou point de convergence et de reconnaissance, que la qualité consciente de phénomènes comme la douleur, la phénoménologie des perceptions visuelles, etc., *ce que ça fait de voir, ressentir*<sup>6</sup>. Les deux idées ne sont pas entièrement indépendantes l'une de l'autre, mais on ne s'occupe plus ici du caractère central de la conscience, et on prétend distinguer un aspect cognitif et objectif d'un aspect qu'on pourrait dire expérientiel et subjectif<sup>7</sup>. Seules comptent les expériences subjectives, accessibles à la première personne sans doute, mais dans leur phénoménalité, leur caractère qualitatif. D'où le nom de *qualia* pour désigner ces éventuelles propriétés.
- *L'intentionnalité* est un terme technique d'origine médiévale, qui sert globalement à désigner le phénomène de la représentation du monde que l'on accorde à tout organisme doué de perception, mais de manière plus élaborée à ceux qui sont doués de langage, ou à ces représentations (éventuellement linguistiques) elles-mêmes : toute représentation est *à propos de quelque chose*, et a un *contenu*, deux notions qui ne semblent pas immédiatement analysables en termes de processus physiques. C'est le caractère représentatif, intentionnel, sémantique, *l'intentionnalité* ou la *sémantité* des états mentaux qui est ici le défi posé à la naturalisation de l'esprit.

---

<sup>5</sup> J.A. Fodor, « Replies », in C. Loewer et G. Rey, sous dir., *Meaning in mind : Fodor and his critics*, Blackwell, Oxford, 1991, p. 255-319.

<sup>6</sup> Une des tentatives les plus célèbres d'illustration de cette notion est celle de Thomas Nagel dans son article « Qu'est-ce que ça fait d'être une chauve-souris ? » (« What is it like to be a bat ? », 1974), traduit dans *Questions mortelles*, Gallimard, 1986.

<sup>7</sup> Il est devenu traditionnel de distinguer la conscience d'accès et la conscience phénoménale (Ned Block), même si c'est pour réduire la seconde à la première, ou même pour l'éliminer.

- Enfin, la *rationalité* est sans doute le terme le plus difficile à définir, bien qu'il puisse être saisi à partir de phénomènes clairs : discussions, raisonnements scientifiques ou ordinaires, évaluations de diverses natures (morale, esthétique, utilitaire), capacité d'apprendre et d'enseigner, usage de symboles conventionnels, langage...

### **3. Conscience, intentionnalité, rationalité**

Je voudrais reprendre, brièvement, ces trois points, pour dégager ce qui me semble éclairer notre conception de l'esprit humain.

#### **La conscience**

Depuis une trentaine d'années au moins, les philosophes échangent des arguments assez techniques pour et contre les *qualia*. Une question est de savoir si l'on peut rendre compte de la qualité phénoménale de la douleur ou de telle ou telle perception en terme d'*information* car l'idée est répandue que l'on a les moyens de rendre compte de l'information au moyen d'une conception naturaliste<sup>8</sup>. L'information est une acquisition de représentation ou de savoir faire. Dans le premier cas, la conscience phénoménale n'est pas distincte de l'intentionnalité (propriété définissante de la conscience dans la tradition phénoménologique), dans le second cas, on peut penser l'acquisition d'un savoir faire sur le mode du dressage. Mais si la conscience n'est pas réductible à l'information, comme beaucoup le pensent, elle se présente alors (elle ou les phénomènes conscients) comme le problème *le plus difficile*, le plus résistant à une théorie matérialiste de l'esprit<sup>9</sup>. Par ailleurs, c'est justement à propos de ces expériences conscientes qu'ont été proposées les thèses philosophiques les plus élaborées. La douleur est une propriété physique, mais accessible ou présentée autrement à celui qui l'a et à l'observateur (vécue par le premier, inférée à partir du comportement par le second). Ce « mode de présentation » particulier n'est-il pas justement une qualité irréductible à un processus ou une propriété physique ? La réponse du théoricien de l'identité psycho-physique est que ce mode de présentation tient seulement au fait que la propriété physique est en moi, c'est-à-dire dans mon système nerveux. La discussion entre partisans et opposants de l'identité entre qualité phénoménale et propriété

---

<sup>8</sup> Cf. la réplique de Terminator (dans *Terminator II*) : « la douleur, seulement une information ». Une des anthologies les plus complètes des discussions philosophiques sur la conscience dans la philosophie de l'esprit récente est celle de Ned Block, Owen Flanagan et Güven Güzeldere, *The Nature of Consciousness*, Philosophical Debates, MIT Press, Cambridge Mass., 1999.

<sup>9</sup> C'est notamment ce que soutient David Chalmers dans son livre étonnant, *The Conscious Mind*, Oxford, 1996.

physique me paraît sans fin, même si elle est intéressante : on spéculé sur la possibilité des zombies (qui ont les mêmes informations que nous, les mêmes comportements, les mêmes propriétés physiques, mais aucune qualité consciente), sur le spectre inversé des couleurs (vous voyez le jaune bleu et inversement, mais vous avez appris à utiliser comme moi les noms « bleu » et « jaune » : comment savoir ce que vous ressentez ?, et n'est-ce pas différent de ce que je ressens ?), sur Marie, qui a tout appris de la physique à son point ultime de développement, et sait donc tout des couleurs, mais l'a appris dans une pièce en noir et blanc, sur une télévision en noir et blanc : n'apprend-elle pas quelque chose quand elle sort de la pièce et voit pour la première fois « en couleurs » ?<sup>10</sup>

Je reconnais que la question de savoir comment déterminer le contenu de nos concepts phénoménaux est difficile. Qu'entendons-nous exactement par « douleur », par les noms de couleur utilisés pour désigner des expériences vécues, etc ? Mais il me semble que, si l'on devait conclure à l'irréductibilité de la conscience ou à sa spécificité, il n'y a pas de raison de la limiter à l'homme ; la conclusion vaut pour tout le monde animal doté de système nerveux. Et, si on ne comprend pas comment elle pourrait émerger, il faudrait dire qu'elle vaut pour toute la nature : retour au panpsychisme. Si on soutient qu'elle peut émerger, comme la vie, à partir de la complexité d'organisation de la matière et de certaines composantes (carbone et eau) nécessaires, alors il faut dire que ce n'est pas seulement un niveau de complexité, mais l'apparition de la subjectivité comme capacité de ressentir, incommunicable, intraduisible dans un langage objectif. D'où l'idée développée par certains d'une *ontologie de la subjectivité* : dès qu'il y a des systèmes nerveux, il y a des qualités phénoménologiques, subjectives, des *qualia*<sup>11</sup>. Cela dit, la conscience est accordée à tout être capable de veille et de sommeil. Elle ne fait pas le propre de l'homme, et elle ne fait pas l'esprit.

## L'intentionnalité

La caractéristique de l'intentionnalité pose le problème de la représentation. La notion est difficile à définir, et la difficulté est aussi de rendre compte de tous les niveaux de représentation, car nous intellectualisons et donnons une version linguistique (par le discours

---

<sup>10</sup> Marie (Mary) est le personnage de l'apologue inventé par Frank Jackson dans ce que l'on a appelé « l'argument de la connaissance ». L'argument du spectre inversé est inspiré d'un célèbre texte de John Locke, celui des zombies est de facture plus récente, et a été travaillé en particulier par David Chalmers dans le livre cité (note précédente). L'argument du « qu'est-ce que ça fait ? » développé par Thomas Nagel a fourni la base de nombreuses discussions pour et contre la réduction des *qualia*. Enfin, Saul Kripke a proposé un argument dualiste à partir des propriétés métaphysiques de l'identité et de celles de la référence des expressions linguistiques dans sa *Logique des noms propres*, trad. fr. de *Naming and Necessity*, Minuit, 1980.

<sup>11</sup> La notion d'ontologie de la subjectivité est proposée notamment par John Searle. Voir par exemple, *La redécouverte de l'esprit*, trad. fr., Gallimard, 1993.

indirect) aux diverses formes de représentations animales et aux représentations humaines, qui ne sont pas en elles-mêmes linguistique. C'est ainsi que nous disons que la souris imagine ou croit *que* le chat n'est pas là. Il en va ainsi de la représentation visuelle : nous pouvons parler de vision pour désigner une relation immédiate, physique, entre un objet physique, la lumière, et un organisme doué de système visuel, mais nous disons aussi que l'individu *voit que* la situation est telle et telle, et ce « voir que » paraît irréductiblement conceptuel. Nous devons reconnaître une faculté animale de perception du danger : cette faculté estimative des médiévaux, pensée comme capacité de représentation d'une propriété non sensible<sup>12</sup>. Il est propre à toutes les formes de représentation de pouvoir être *trompeuses*, soit que la chose représentée n'existe pas (alors que sa représentation existe), soit qu'elle ne lui corresponde pas et qu'il y ait une méprise – le contenu de la représentation ne s'applique pas. Mais le véritable problème est celui de rendre compte du caractère *représentatif* d'un processus naturel. Car nous rendons compte de la représentation linguistique en faisant référence aux conventions et aux règles qui gouvernent l'usage des signes. Mais l'idée d'une intentionnalité ou d'une sémantique des états mentaux est qu'il y a une représentation avant ces usages et ces conventions, une représentation naturelle et primitive. On distingue ainsi une intentionnalité dérivée (au moyen de symboles institués) et une intentionnalité intrinsèque, qui serait la propriété des organismes représentateurs. Pour un philosophe comme John Searle, l'intentionnalité intrinsèque est tout simplement une caractéristique du cerveau évolué, une propriété naturelle qui est au cerveau comme la digestion à l'estomac<sup>13</sup>. Mais la difficulté de ce bon sens dogmatique est que nous savons rendre compte des processus de la digestion, tandis que l'on doit faire de l'intentionnalité une notion primitive. Ou, sinon, on explique l'intentionnalité par d'autres propriétés ou relations comme la causalité et la ressemblance. Mais à ma connaissance, on explique par là au mieux ce qui est représenté par une perception, mais pas ce en quoi consiste la représentation. Et l'idée d'une notion primitive ne fait aboutir la naturalisation que par la pétition selon laquelle cette propriété primitive est une propriété naturelle<sup>14</sup>.

En fait on peut sans doute accepter l'idée que l'on parle de représentation animale sur la base de comportements : de chasse, de fuite, de contrôle du mouvement, etc., et que l'on étudie les processus cérébraux, nerveux, etc. qui ont lieu alors. On pourra alors penser une identité de l'attribution psychologique (croyance, désir) et de ces processus, sans doute en recourant au modèle dit fonctionnaliste : ce sont certains processus cérébraux qui ont les

---

<sup>12</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Somme de théologie* I, q. 78, a. 3.

<sup>13</sup> Voir *L'Intentionnalité*, trad. fr., Minit, 1983, p. 310-322.

<sup>14</sup> Une critique décisive de ces tentatives de réduction naturaliste de l'intentionnalité a été donnée par Vincent Descombes dans *La Dénrée mentale*, Minit, 1995. Je lui emprunte plusieurs des idées qui suivent.

rôles causaux que nous associons à des croyances et à des désirs<sup>15</sup>. Mais la représentation intellectuelle est plus problématique, car le comportement à expliquer est complexe, voire uniquement linguistique. Considérer qu'à telle pensée correspond tel processus cérébral, voir qu'elle lui est identique, est intuitivement peu plausible. On pourrait ici recourir à un argument comparable à celui du zombie : ne peut-on pas imaginer un organisme très différent du nôtre mais capable d'entretenir avec nous une conversation sensée qui nous conduirait à lui attribuer naturellement des pensées, et finalement un esprit ? L'attribution paraît justifiée, bien qu'aucun des processus cérébraux humains ne soient présents, par hypothèse. Mais surtout l'intentionnalité intellectuelle, linguistique, fait intervenir des considérations qui semblent d'un autre ordre que les propriétés physiques : l'ordre normatif. Une pensée est souvent descriptive et donc vraie ou fausse, elle peut aussi être prescriptive, et être alors correcte ou incorrecte. L'idée même du *sens*, du *contenu* d'une pensée, est une idée normative : vous le saisissez correctement ou non, et c'est lui qui définit la correction d'une compréhension. Autrement dit, le sens, les pensées comme contenus accessibles, n'existent pas à l'état isolé, et ne sont pas explicables par des interactions causales avec l'environnement physique, mais elles supposent un environnement qui est déjà sensé, qui contient des normes. Si la connaissance de l'espagnol correspondait à certains états et processus cérébraux isolables, on devrait pouvoir l'acquérir en avalant une pilule qui produise ces états<sup>16</sup>. Mais on ne comprend pas ce que veut dire connaître une langue qu'on n'a pas *apprise*.

Une parabole inventée par le philosophe P. Geach met bien en valeur l'absurdité conceptuelle qu'il y a dans l'identification d'une pensée à un état interne, isolable (comme le sont les états matériels, mais aussi comme le seraient des états immatériels), d'un sujet donné<sup>17</sup>. Soit un homme préhistorique soudainement frappé par la foudre, de telle sorte que son cerveau soit exactement dans l'état du cerveau d'un contemporain quand il pense « je vais à la banque ». Cet homme préhistorique peut-il seulement penser qu'il va à la banque, alors qu'il ne dispose pas du concept de banque, et que ce concept n'est en fait pas disponible en ces temps reculés, sans institution bancaire ? Pour qu'un esprit (subjectif)

---

<sup>15</sup> L'idée d'identifier les états mentaux par leur fonction a été proposée au début des années 1960 par H. Putnam (« The Mental Life of Some Machines », in *Mind Language and Reality*, Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge University Press, 1979, p. 408-425) qui l'a abandonnée depuis, alors qu'elle a réuni la majeure partie des philosophes de l'esprit. Il se trouve que le fonctionnalisme est *neutre* sur l'ontologie de l'esprit, puisque cette fonction peut être réalisée de différentes manières. Certes, on entend le plus souvent par là que la *réalisabilité multiple* des états mentaux consiste en divers états physiques pouvant réaliser une même fonction, mais l'idée même de fonction ne dit rien quant à la nature de ce qui la réalise.

<sup>16</sup> Voir A. Danto, « Semantical Vehicles, Understanding, and Innate Ideas », in S. Hook (sous dir.), *Language and Philosophy*, New York, New York University Press, 1969, p. 122-37.

<sup>17</sup> « Some Remarks on Representation », *The Behavioral and Brain Sciences*, 3, 1980, 80-81. Geach fait ici une critique des thèses de Fodor sur le *solipsisme méthodologique* en philosophie de l'esprit. Voir le commentaire de V. Descombes, *La Denrée mentale*, p. 303-310, qui parle de « conditions historiques du sens ».

forme la pensée en question, il faut ce que l'on pourrait appeler un esprit objectif, un monde de sens, qui ne saurait être analysé en, ou réduit à, des processus cérébraux. On pourra, et on a pu, répondre qu'il faut bien entendu prendre en compte l'ensemble du contexte matériel, puisque la pensée « je vais à la banque » dépend d'un certain contexte, ne peut être formée que dans un certain contexte. Mais si ce que la foudre devait alors produire était une sorte de remontée dans le temps et d'installation à l'époque préhistorique de notre système bancaire, je crois que nous n'aurions aucunement saisi en quoi cette pensée serait identifiable matériellement.

Cet exemple et le caractère intrinsèquement normatif des formes de l'intentionnalité intellectuelle, comme les pensées, nous conduit au critère de la rationalité.

## La rationalité

Il ne m'est pas possible de seulement évoquer tout ce qui peut être rassemblé sous le concept de raison et de rationalité, aussi préféré-je m'en tenir au point précédent : celui de la norme. Dès qu'on parle de raisonnement ou de raisons (d'agir ou de croire que telle proposition est vraie), on fait usage d'une idée normative : le raisonnement est correct ou non, la croyance justifiée ou non. Bref, on fait référence à *ce qui doit être* pour juger ce qui est. Mais quelle est la nature physique de ce qui doit être ? Là encore, une image d'un philosophe contemporain (J. Searle) peut nous aider, mais je la prends cette fois à rebours<sup>18</sup>. L'image ou l'exemple est celui de la frontière entre deux territoires, idée parfaitement normative. L'explication naturelle est tout simplement que la frontière, délimitation symbolique, n'est en fait que l'effacement d'une barrière physique, laquelle peut être supprimée ou maintenue pour garantir la frontière, mais qui doit en être distinguée. Peu à peu la barrière s'abaisse, et le pas qui nous conduit d'une barrière minimale à la frontière sans barrière constitue l'apparition de la norme. Cette explication n'est pas convaincante. Tant qu'il n'est pas *convenu* qu'une frontière demeure là où un obstacle physique est ôté (l'idée de barrière est sans doute déjà normative), il y a simplement disparition d'un obstacle, la voie est libre. Je ne vois pas que la transition éventuelle où l'on a effacé progressivement les renforcements physiques des frontières (ou simplement les contrôles) ait quoi que ce soit à voir avec l'apparition de l'idée de frontière : au mieux elle la présuppose.

La naturalisation de la rationalité voudrait gommer cette différence, comme elle voudrait gommer la différence entre l'explication d'un train de pensées en termes de causes, et sa justification en termes de raisons. Il est sans doute possible de décrire la suite des

---

<sup>18</sup> Voir *La construction sociale de la réalité*, trad. fr. de *The Social Construction of Reality* (1995), Gallimard, 1998, p. 59-60.

pensées d'un individu en faisant référence à son caractère, aux situations auxquelles il a été confrontées, à un mot qu'il a entendu, d'une manière purement causale. A chaque fois, on dira que Jean a pensé que P ou a pensé à X *parce que*... Mais le « parce que » ne saurait avoir le même sens que celui qu'il a dans l'attribution d'un raisonnement, où l'on dirait que Jean a conclu que Marie ne viendrait pas *parce que* le temps qu'il lui faudrait pour se déplacer, compte tenu d'un autre rendez-vous qu'elle ne pouvait pas manquer, rendant impossible sa visite. Les causes des pensées de Jean ne sont pas ses raisons, le langage des causes n'est pas le langage des raisons, le « parce que » *causal* n'est pas le « parce que » *logique*. De nombreux philosophes s'attachent à montrer que les raisons peuvent être aussi des causes (notamment : il a fallu que Jean pense ces raisons, se les représente, et ce sont ces croyances-représentations qui ont causé sa croyance-conclusion, celle-ci étant ou non validement déduite des premières), mais ils se heurtent à de nombreuses objections. Il ne m'est pas possible de les évoquer dans le cadre de cet exposé. Je préfère un argument plus décisif : celui du suicide cognitif<sup>19</sup>.

J'entends par là que qui voudrait analyser nos notions normatives de croyances, désirs, raisonnements, et même de vérité et de sens, de manière purement naturelle devrait considérer qu'une fois la réduction opérée, la normativité se révélerait être autre chose que ce que nous croyons spontanément qu'elle est, puisque nous distinguons et tenons pour hétérogènes les causes (naturelles) et les raisons (normatives). En fait, selon le matérialiste, nous ne croyons pas, au sens usuel, que certaines propositions ayant un certain contenu sont vraies, mais nous avons des états cérébraux que nous décrivons comme des croyances, qui sont d'une nature telle que nous les décrivons comme ayant un certain contenu, et qui sont dans une relation avec le monde, que nous décrivons comme un accord ou comme vérité. Selon le matérialiste, nous ne faisons pas d'inférences valides, au sens usuel. Si le matérialiste est cohérent avec lui-même, il devrait refuser d'utiliser le langage *dans son sens usuel*, du moins, tant qu'il n'est pas capable de nous donner les clés, les règles qui permettraient de passer du sens usuel au sens vrai, scientifique, naturaliste. Mais ces clés n'existent pas encore. Attendez, elles vont venir, la science progresse, nous avons un programme de recherche : telle semble être la seule réponse à cette objection. Mais il me semble alors que le matérialiste ne peut pas (encore) défendre son point de vue et doit se taire. Car sinon, il affirme que ce point de vue est correct, il fait usage de notions normatives

---

<sup>19</sup> L'argument développé ici reprend celui qu'avait présenté il y a un demi-siècle C.S. Lewis dans son livre *Miracles*. Lors d'une présentation orale, Lewis avait été mis en difficulté par la célèbre élève de Wittgenstein, Elizabeth Anscombe, pourtant future défenseur de la distinction des raisons et des causes (voir *L'Intention*, trad. fr., Gallimard, 2002) : elle estimait que l'argument prouvait trop, et que Lewis n'avait pas montré qu'une détermination causale des pensées, comme des actions, n'était pas possible. Lewis dû revoir sa copie, comme en témoigne la seconde édition de son livre. On pourra consulter une étude de la controverse qui donne une interprétation favorable à Lewis, dans V. Reppert « The Lewis-Anscombe Controversy : A Discussion of the Issues », *Christian Scholar's Review* 19, 1989, p. 32-48.

dans le sens usuel, dans le sens où elles ne sont pas compatibles avec le matérialisme, et il se contredit. Silence ou contradiction : suicide cognitif<sup>20</sup>.

#### **4. Du refus du matérialisme à la possibilité des esprits désincarnés**

Je ne prétends donc pas avoir produit de réfutation, mais plutôt illustré un point de vue, jusqu'ici critique. Or, à ne considérer que la thèse défendue, qui est le caractère indéfendable du matérialisme, on pourrait m'opposer ici trois objections-massue. Comment une telle position est-elle compatible avec la théorie de l'évolution d'un côté, la clôture causale du physique de l'autre ? Et cela ne conduit-il pas au dualisme des substances ?

Réponses. *Sur l'évolution* : J'ignore quand et comment le langage est apparu et avec lui les normes du comportement humain. Les scientifiques (anthropologues ou neurobiologistes) se donnent sans doute des contraintes, à partir desquelles ils élaborent des hypothèses. Mais celles-ci ne sont guère plus testables que les mythes. Et le plus souvent elles reposent sur l'idée que le langage humain est un développement des modes de communication animale. Mais si la communication animale n'est pas normative, je crois que cette idée est tout simplement fautive. Et je ne vois pas de raison contraignante d'attribuer au monde animal la reconnaissance de normes. Nous le décrivons sans doute ainsi, comme réglé : qu'il s'agisse de la ruche, de la fourmilière, des comportements des dauphins ou des chiens de berger. Mais il ne me semble pas que l'usage du moindre système symbolique soit présent hors du monde humain. J'entends par là l'usage d'un petit nombre d'éléments, suivant un petit nombre de règles, permettant une production indéfinie d'éléments de communication, pouvant être transmis par apprentissage, donnant lieu à un progrès individuel et à une accumulation collective des connaissances.

*Sur la clôture causale du physique* : il faut entendre par là que tout événement physique (donc toute action humaine dans le monde, toute émission sonore, etc.) a une cause ou un ensemble de causes physiques suffisantes. Si ces causes sont suffisantes, alors toute explication non physique devient au mieux redondante, inutile (épiphénoménalisme). Ma réponse est alors que, puisqu'une explication physique complète est effectivement incompatible avec l'idée qu'il y a des explications psychologiques (par des raisons) d'événements qui ont lieu dans le monde physique, et puisque ces explications ne sont pas éliminables ni réductibles, le principe de la clôture causale du physique est faux.

---

<sup>20</sup> L'argument est discuté et prétendument réfuté par un matérialiste *éliminativiste*, Paul Churchland, dans son article « Eliminativist Materialism and Propositional Attitudes » (1981), traduit en français dans D. Fissette et P. Poirier (eds), *Philosophie de l'esprit*, Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit, vol. I, Vrin, 2002, 117-151.

C'est d'ailleurs un dogme du physicalisme, plus qu'une proposition faisant l'objet de preuves. Je refuse le dogme<sup>21</sup>.

Sommes-nous (suis-je) alors conduits au dualisme ? Il faut ici distinguer le dualisme des prédicats (vocabulaires), qui est assez indéniable, mais dont certains prétendent qu'il est voué à disparaître, le dualisme des propriétés (qui est discuté, mais que ce qui précède voudrait contribuer à justifier), et le dualisme des substances, que l'on attribue facilement à Platon, à Descartes ou à l'anthropologie chrétienne. Il me semble que le dualisme de l'âme et du corps est aussi une représentation assez naturelle et commune, mais une représentation qui fait de l'esprit un décalque de la personne complète : l'esprit de Jean, c'est un Jean éthéré, le fantôme de Jean en quelque sorte, en tout cas, un être auquel on attribue nombre de prédicats rapportés à Jean (sans distinction) : il pense, veut, raisonne, délibère, etc. Mais évidemment supposer une personne dans une autre ne sert à rien, le sophisme de l'homoncule ne fait que reculer d'un cran notre interrogation, puisqu'il faut penser que l'homoncule a lui-même un esprit en vertu duquel il possède certains pouvoirs. Penser la personne comme deux substances n'a de sens que si aucune des deux n'est une personne<sup>22</sup>.

Cela dit, dans ce qui précède j'ai fait valoir que la raison, l'intellect sont un pouvoir spécifique des humains. Oui, mais pourquoi le substantialiser ? Pourquoi ne pas se limiter à distinguer justement les personnes, à opter pour le dualisme des personnes humaines et des animaux non humains. La personne est un organisme comme les autres animaux, mais un organisme relevant du monde humain, participant à l'espace des raisons et des normes. Pourquoi une substance immatérielle rendrait-elle mieux compte de la normativité ? Il me semble que l'argument principal en faveur du dualisme, ou de la simple séparabilité de l'intellect, consiste à relever un pouvoir dont la matière est incapable (conscience, abstraction, sens du devoir). Mais on veut dire alors la matière hors de l'homme, car ces pouvoirs sont bien exercés par des hommes. Ce qui est irréductible c'est l'homme, et l'homme est matériel.

Un meilleur argument, non par sa force contraignante, mais parce qu'il prétend bien atteindre la conclusion visée, peut être tiré de la considération de l'identité personnelle. Si j'existe après la mort, comme mon corps n'existe plus, je suis une personne désincarnée... irréprésentable. Notez que cet argument va à rebours d'un argument traditionnel qui veut

---

<sup>21</sup> Plus précisément, je récusé comme fausse l'idée que la physique puisse tout expliquer, et comme n'ayant pas de sens définie l'idée que tout est physique ou matériel.

<sup>22</sup> Il est intéressant de noter, avec V. Descombes, que le dualisme dit « cartésien » partage un modèle commun avec le matérialisme : ils ont tendance à penser une personne comme deux : le corps et l'esprit/cerveau. Mais les prédicats psychologiques ne sont pas des prédicats du cerveau, et les qualités psychologiques ne sont pas des qualités de l'esprit, ce sont des propriétés de la personne. *Actiones sunt suppositorum* dit l'adage scolastique repris par Leibniz : ce sont les sujets (de propriétés) qui agissent (et non leurs propriétés, parties, ou facultés).

conclure, de la distinction de l'esprit et du corps, à l'existence ou à la possibilité de la désincarnation. L'argument que j'envisage n'établit pas l'existence désincarnée comme conséquence d'autres considérations, mais plutôt comme possibilité. La question est alors de savoir ici s'il y a un sens à attribuer des propriétés psychologiques à quelque chose qui n'est pas un corps. Il semble que ce soit bien ce que font les théologiens dans le cas de Dieu : on ne sait pas bien comment, mais Dieu pense, veut, aime, sans corps. On parle alors de « théologie négative » : les concepts qui valent pour nous peuvent être appliqués à Dieu à condition de les nier aussitôt après, ou du moins de nier qu'ils s'appliquent à Dieu dans le même sens que celui qu'ils ont pour nous. Toutefois, si l'on ne veut pas n'avoir rien dit, il faut qu'il reste *un petit quelque chose*. Je n'en veux pas plus (il suffit même du caractère sensé de la théologie négative, abstraction faite de sa vérité) pour proposer l'idée de « psychologie négative » : il nous est possible de penser un esprit désincarné. On le pense alors au moyen de notre représentation des personnes humaines, ce qui s'accorde avec l'imagerie traditionnelle des âmes et des esprits, et va de pair avec la doctrine de la résurrection de la chair<sup>23</sup>. Dans son commentaire de l'épître aux Corinthiens<sup>24</sup>, saint Thomas d'Aquin fait une remarque précieuse: si seule mon âme est sauvée, ce n'est pas moi. Je suis (aussi) mon corps, mais ce corps n'est moi que s'il a les propriétés psychologiques qui sont les miennes.

Bref, je ne crois pas qu'un argument philosophique puisse être fourni pour prouver la survie de l'âme, d'autant que la notion d'âme ou d'esprit n'est pas celle d'une substance, mais celle d'un ensemble de pouvoirs attribués à un être corporel. Je ne crois pas non plus qu'un concept d'âme désincarnée soit clairement intelligible. Mais il ne m'apparaît pas clairement inintelligible, comme il le serait si le matérialisme était vrai (et sensé). Il est donc possible de croire que je survivrai à la mort, et c'est évidemment plus croyable si une révélation divine vient me proposer d'accorder ma foi à cet énoncé obscur. La promesse d'une résurrection de la chair et d'une survie intégrale favorisent alors les représentations imaginaires que l'idée d'âme désincarnée rendait, pour le moins, problématiques.

---

<sup>23</sup> Voyez Wittgenstein, *Recherches Philosophiques* II, iv (trad. fr., p. 253-254) : « La religion nous enseigne que l'âme peut subsister quand le corps s'est décomposé. Mais est-ce que je comprends cet enseignement ? – Evidemment je le comprends – je puis m'imaginer maintes choses à ce sujet. Et d'ailleurs on a peint des tableaux de pareilles choses... » tant il est vrai que « le corps humain est la meilleure image de l'âme humaine ». La notion d'âme (*Seele*) pour Wittgenstein est à peu près celle d'esprit que j'ai retenue ici, comme ensemble de pouvoirs qu'on attribue naturellement aux êtres humains, parce qu'ils sont des critères de l'humanité. On n'a pas l'opinion que quelqu'un a une âme, dit-il (sous-entendu : ce n'est pas une question d'opinion, notre description de l'humanité *présuppose* l'âme). Mais la représentation de l'âme comme une substance séparée ne peut être alors que l'image d'un homme, corps et âme.

<sup>24</sup> *In I ad Corinthios* XV, 11.