HAL
open science

La question de l'intériorité mentale à l'âge classique

Pascale Gillot

To cite this version:

Pascale Gillot. La question de l'intériorité mentale à l'âge classique. Revue de Synthèse, 2010, 131 (1), pp.7-20. 10.1007/s11873-009-0107-2 . hal-00578393

HAL Id: hal-00578393

https://hal.science/hal-00578393v1

Submitted on 20 Mar 2011

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 QUESTION DE L'INTÉRIORITÉ MENTALE À L'ÂGE CLASSIQUE
Le « théâtre cartésien »

Pascale GILLOT*

RÉSUMÉ : L'article examine la notion d'intériorité mentale à l'âge classique, et plus particulièrement la conception cartésienne de l'esprit comme « théâtre intérieur ». La thèse qui se dégage est celle d'une étroite corrélation, dans la philosophie de Descartes, entre une théorie représentationnelle de l'esprit, associée à un internalisme, d'une part, et une perspective « neuropsychologique », d'autre part. Le mentalisme cartésien, fondé sur la disjonction des catégories de représentation et de ressemblance, n'est donc pas dissociable du projet, déjà à l'œuvre dans la *Dioptrique*, d'une localisation intra-cérébrale du mental.

MOTS-CLÉS : théâtre intérieur, image, représentation, neuropsychologie.

MENTAL INTERIORITY IN THE EARLY-MODERN AGE
The "cartesian theater"

ABSTRACT : This paper looks into the notion of mental interiority in the early-modern age and, more specifically, into the Cartesian conception of the mind as an "inner theater". The main claim emphasizes a close connexion at work between the representative theory of the mind, associated with internalism, on the one hand, and a "neuropsychological" view on the other hand. Cartesian mentalism, in so far as it is based upon a disjunction between representation and resemblance, can therefore not be separated from the general project, already at work in the Dioptrique*, of an intra-cerebral localization of the mental.*

KEYWORDS : inner theater, image, representation, neuropsychology.

---

* Pascale Gillot, née en 1967, agrégée et docteur en philosophie, est directrice de programme au Collège international de philosophie. Ses recherches portent sur la genèse et les transformations des modèles conceptuels de l'esprit et de la subjectivité, de la philosophie classique à la philosophie contemporaine. Elle a notamment publié *L'Esprit. Figures classiques et contemporaines* (Paris, CNRS Éditions, 2007) et co-édité, avec Pierre Cassou-Noguès, *Le Concept, le sujet et la science* (Paris, Vrin, 2009).

Adresse : Collège international de philosophie, 1, rue Descartes, F-75005 Paris.

Courrier électronique : gillot.pascale@wanadoo.fr

 DOI : 10.1007/s11873-009-0107-2

DIE FRAGE DER INNEREN NATUR DES GEISTES IM KLASSISCHEN ZEITALTER
Das „cartesianische Theater“

ZUSAMMENFASSUNG : Der Artikel diskutiert den Begriff der inneren Natur des Geistes im klassischen Zeitalter, genauer die cartesianische Konzeption des Geistes als „inneres Theater“. Es wird die These entwickelt, dass in Descartes Philosophie eine enge Korrelation vorliegt zwischen einer repräsentationalen, an einem Internalismus assoziierten Theorie des Geistes einerseits, und einer neuropsychologischen Perspektive andererseits. Der cartesianische Mentalismus, der auf der Abtrennung der Kategorie der Repräsentation von der der Ähnlichkeit beruht, ist also nicht trennbar vom Projekt einer Lokalisation des Geistes im Inneren des Gehirns, ein Projekt das schon in der Dioptrique *anzutreffen ist.*

STICHWÖRTER : Inneres Theater, Bild, Repräsentation, Neuropsychologie.

باسكال جيلو : مسألة الجوَّانيَّة العقلية في العهد الكلاسيكي: "المسرح الديكارتـيّ"

ملخَّص : يدرس هذا المقال فكرة الـجـوَّانيَّة العقلية في العصر الكلاسيكّي، وبوجه خاص المفهوم الديكارتيّ للعقل كـ"ـمسرح داخليّ". ترتبط الأطروحة التي نستخرجها من ههنا بالعلاقة الضيّقة في فلسفة ديكارت بين، من جهة، نظرية تصوّرية للعقل ومتعلّقة بالدَّخيلة، ومن جهة أخرى، منظور "عصبي-بسيكولوجي". إنَّ العقلية الديكارتيّة المؤسسة على الفصل بين أنواع التَّمثيل والتَّشابه، غير منفصلة عن مشروع حصر العقل في موضع الدِّماغ، كما نجدها سابقا في مؤلفات الديوبتريك.

الكلمات المفاتيح : المسرح الداخلي، صورة، تمثيل، السيكولوجية-العصبيَّة.

古典時代における精神の内在性の問題：「デカルト的劇場」　パスカル・ジロ

要約：本文は古典時代の精神の内在性の概念について、特に精神についてのデカルトの概念である「内的劇場」について取り上げたい。そして主に、デカルト哲学における、内面主義につながる精神の表象的理論と「神経心理学」の見解の密接な相関関係について取り上げる。表象と類似のカテゴリーの分離に基礎を置くデカルトの精神主義は、彼の著作、屈折光学にすでに示されているように、精神が頭脳内のどの位置と関係があるかという研究と切り離して考えることはできない。

キーワード：内的劇場、イメージ、表象、神経心理学

Nous souhaiterions, en relation avec le thème général du « lieu de la pensée », remonter le cours de l'histoire de la philosophie jusqu'à l'âge classique, et tenter d'examiner les contours d'un modèle de l'esprit et de l'activité mentale ; modèle qu'il est de coutume, dans la philosophie anglo-saxonne contemporaine, la *philosophy of mind*, de qualifier de *représentationnel*, et de désigner sous la métaphore du « théâtre intérieur », ou encore du « Theâtre central », pour en assigner le lieu d'institution dans la philosophie du XVIIe siècle, et plus particulièrement dans la philosophie de Descartes [1].

Soulignons d'emblée que l'assimilation de l'esprit à un *théâtre* ne semble pas expressément posée comme telle dans les textes de Descartes, alors qu'elle figure par exemple, en toutes lettres, dans l'œuvre de Hume [2]. Au reste, la question du rapport qu'entretint Descartes à la notion de « théâtre », sous la forme du « théâtre du monde », et à l'art tragique de son temps, excède ici largement notre propos [3]. Si nous reprenons toutefois cette formule du « théâtre intérieur », pour la référer à la conception cartésienne du mental, c'est dans la mesure où elle joue un rôle déterminant dans la lecture et la réception de l'œuvre de Descartes par un certain courant philosophique contemporain, à l'intérieur de la philosophie dite analytique, que l'on pourrait appeler rapidement *externaliste*, dont un des représentants est Hilary Putnam, et dont la particularité consiste à récuser aussi bien la notion d'une intériorité mentale qu'un réductionnisme physicaliste, de sorte que l'hypothèse même d'un « lieu » particulier de la pensée se trouve contestée.

Si Descartes, aux yeux de cette philosophie externaliste antiréductionniste, constitue bien la figure tutélaire de la tentative moderne de localiser l'esprit, dans la double acception d'un *espace mental privé* (l'intériorité spécifiquement mentale) et d'un *lieu privilégié à l'intérieur du cerveau*, alors la notion, attribuée à Descartes, de « théâtre intérieur », vaut la peine d'être interrogée, puisqu'elle incarne précisément cette double acception. Il s'agira, en outre, d'en examiner les limites dans l'œuvre même de Descartes, dont le « mentalisme » et l'« internalisme », pour reprendre une terminologie contemporaine, sont sans doute moins univoques que ne le laisse entendre cette interprétation traditionnelle du cartésianisme, depuis William James, Gilbert Ryle, et jusqu'aux philosophes contemporains. L'enjeu esquissé ici sera finalement celui d'une confrontation entre ce que Daniel Dennett, philosophe opposé à l'idée d'un essentiel

1. Voir à ce propos PUTNAM, 1999, part. II, lect. 2, p. 101 : « *Descartes's own conception of the mental as some kind of inner theater.* » Voir également, au sujet d'un « Théâtre central » en jeu dans la conception cartésienne de l'esprit, DENNETT, 1991, chap. IV.

2. L'on peut du reste rappeler la tonalité anti-cartésienne de cette caractérisation humienne de l'esprit comme scène ou comme *théâtre*, qui engage la notion d'une dimension essentiellement temporelle de l'activité mentale, d'un flux des représentations, opposée à la conception du moi comme *substance* pensante : « L'esprit est une sorte de théâtre, où des perceptions diverses font successivement leur entrée, passent, repassent, s'esquivent et se mêlent en une variété infinie de positions et de situations » (HUME, 1739-1740, ici 1995, liv. I, part. IV, section VI, p. 344).

3. Concernant la reprise par Descartes, avec la formule du « *Larvatus prodeo* », du thème du « théâtre du monde », déjà proposé par Montaigne et Charron, ainsi que le « théâtre mental » impliqué dans la notion d'espaces imaginaires en jeu dans la « fable » du *Monde*, voir HALLYN, 2006 (notamment chap. III, p. 90-93). À propos de la relation spécifique entre la philosophie cartésienne et la tragédie classique, en particulier l'art tragique de Corneille, voir CASSIRER, 1981, part. I, « Descartes et Corneille », p. 3-37.

« mystère de la conscience », nomme encore dans un ouvrage récent le « *théâtre central cartésien*[4] » (modèle selon lequel tous les états mentaux se trouvent unifiés, sous l'égide de la conscience, en un lieu privilégié du cerveau), et la thématisation originaire d'une intériorité mentale dans l'œuvre de Descartes, en particulier dans le texte de *La Dioptrique*. Ce texte apparaît décisif, en particulier par les concepts d'*image* et de *représentation* qui s'y trouvent originairement proposés.

INTÉRIORITÉ, REPRÉSENTATION, DISSEMBLANCE SELON DESCARTES UN MODÈLE « PICTURAL » PARTICULIER DE LA PENSÉE

Le modèle dit du « théâtre intérieur », au sens large du modèle représentationnel, identifie les états mentaux à des états internes, résidant « dans » l'esprit. Mais une telle réduction est assurée par la définition de ces états, ou idées, à des *images* mentales : les idées, considérées sous l'angle de leur valeur de vérité, constituent autant de « tableaux » ou de « peintures » se trouvant *en nous*. Ainsi, il semble qu'il existe un lien étroit entre la perspective internaliste et une conception représentationnelle du mental, à travers la thématisation nouvelle, au XVIIe siècle, de l'image. L'image se trouve désormais pensée sous la catégorie de la dissemblance, de sorte que la « représentation » en son sens moderne, proprement cartésien, se distingue de l'ancienne conception de l'image – telle l'image de la perception visuelle – comme décalque de l'objet, ou reproduction mimétique. Mais plus fondamentalement apparaît aussi, si l'on s'en tient à la conception cartésienne, une solidarité plus singulière entre d'un côté ce que l'on appellerait aujourd'hui le « mentalisme », qui assimile l'esprit à un « théâtre intérieur », et une perspective de type « neuropsychologique » dont le cartésianisme offre une première esquisse, avec la notion d'une âme sise dans le cerveau, et en particulier dans cette « petite glande » à l'intérieur du cerveau, en laquelle elle exerce ses fonctions principales, suivant l'enseignement des *Passions de l'âme*.

De cette unité singulière à l'œuvre entre la thématique de l'intériorité mentale et la neuropsychologie, témoigne peut-être du reste, comme *a contrario*, la célèbre critique spinoziste de la conception cartésienne de l'esprit. Il est en effet remarquable que la philosophie de Spinoza, au cœur de l'âge classique, dans son opposition déclarée à la doctrine de Descartes, ouvre une voie concurrente à l'internalisme, *mais aussi*, et dans un même mouvement, à la thèse d'un siège cérébral de l'âme. Spinoza rejette non seulement la réduction de l'idée à l'image intramentale, mais aussi la notion d'un « habitacle » particulier de l'esprit. La ligne de partage ainsi esquissée entre ces deux thématisations, cartésienne et spinoziste, du mental, suggère également qu'une conception externaliste mais non physicaliste s'est constituée dès le XVIIe siècle, pour se trouver ensuite comme ensevelie ou occultée pendant plusieurs siècles[5].

Quoi qu'il en soit, c'est bien cette connexion, ou tout au moins juxtaposition, dans le cartésianisme, entre la thèse du « théâtre interne » et la thèse de la *localisation*,

4. Dennett, 2005, ici 2008.

5. Sur cette hypothèse d'une ligne de partage, instaurée à l'âge classique, et qui se poursuivrait jusque dans les débats contemporains de la *philosophy of mind*, voir Gillot, 2007.

assurément paradoxale, de l'âme dans le cerveau, qu'il convient d'interroger. Cette juxtaposition se donne d'abord à entendre, dans l'œuvre de Descartes, à l'occasion de la définition, ou de la redéfinition, du statut général de la *représentation*. Le cartésianisme, si l'on en croit ses adversaires externalistes contemporains, paraît bien constituer le terrain d'invention de la question de l'intériorité mentale, en rapport étroit avec une caractérisation nouvelle de la catégorie de représentation. Les philosophes qui tentent aujourd'hui de dissoudre « l'image cartésienne » au sujet du mental, et qui traquent les vestiges de cartésianisme jusque dans ses formes les plus réductionnistes et les plus physicalistes, comme le « cartésianisme matérialiste », s'attaquent en effet à une certaine conception représentationnelle de l'activité de pensée. C'est ainsi que Hilary Putnam, revendiquant l'héritage d'Austin et de James, rejette la « conception de l'interface » concurrente du postulat, réaliste, d'une relation directe et non énigmatique de l'esprit au monde[6]. Or, suivant Putnam, c'est dans la philosophie du XVIIe siècle, avec la thématique du « théâtre intérieur », qu'aurait été élaborée pareille conception : Descartes en l'occurrence, écrit Putnam, aurait été « conduit à la conception des objets de la perception "immédiate" comme étant *à l'intérieur* de nous [*as* inside *us*][7] », en relation avec le problème de l'existence des autres esprits. Cette conception de l'interface impliquerait que notre esprit n'est pas en contact immédiat et non douteux avec les choses mêmes, conçues ou perçues, mais seulement avec leurs duplicats (« impressions », *sense data*, mais aussi « représentations », « images »), qui en constitueraient autant de petites répliques intramentales. Le « théâtre intérieur » cartésien, en ce sens, désignerait bien cette « théorie représentationnelle de la perception » (*Representative Theory of Perception*) dont le postulat fondamental, celui de l'existence d'entités tierces ou intermédiaires, d'ordre mental, entre l'esprit et les objets du monde dit « extérieur », aurait été repris et développé par Locke, Berkeley et Hume en particulier, notamment donc dans la tradition « phénoménaliste » anglaise[8].

William James, dans les *Essais d'empirisme radical*, dénonçait déjà cette conception « représentationnelle » de la pensée. La philosophie de l'expérience pure s'oppose à la partition de l'intérieur et de l'extérieur, de la pensée et de la matière, du subjectif et de l'objectif : de sorte que, écrit James, « nos sensations ne sont pas de petits duplicats intérieurs des choses ; elles sont les choses mêmes en tant que les choses nous sont

6. PUTNAM, 1999, part. I, chap. III, p. 43-44.

7. PUTNAM, 1999, part. II, lect. 2, p. 101 (c'est nous qui traduisons).

8. Sur ce point, voir également les analyses de John R. Searle (SEARLE, 2004). S'il s'oppose sous bien des aspects aux philosophies de Putnam et de Dennett, et en particulier à la perspective externaliste précédemment évoquée, Searle n'en revendique pas moins pour sa part un « réalisme direct ». Ce réalisme direct procède de la critique frontale de la théorie des *sense data* et de la *théorie représentationnelle de la perception* dont le « tournant » cartésien, avec l'avènement de la philosophie moderne de l'esprit, constituerait le moment inaugural. Ce tournant cartésien (« *the Cartesian Move* ») consisterait avant tout, selon Searle, dans le passage de l'hypothèse d'une perception « réelle » des objets « réels » à l'hypothèse d'une perception des seules « idées » des objets (SEARLE, 2004, chap. I, p. 23). Il se poursuivrait et s'entendrait encore dans la théorie lockienne de la perception, qui suppose que « nous passons notre vie consciente comme si nous étions à l'intérieur d'une salle de cinéma » (SEARLE, 2004, chap. X, p. 267-268 : « *we spend our conscious lives as if we were inside a movie theater* »).

présentes[9] ». Ainsi, pour reprendre l'exemple de James, il n'existe pas de différence constitutive, pas d'hétérogénéité, entre « le chapeau pensé » et le « chapeau réel », entre « l'image » et « l'objet », mais bien continuité de l'un à l'autre : le premier n'est pas une « petite copie » ni un « double affaibli » du second[10]. Or il semble bien qu'avant même la thématisation empiriste, à partir de Locke, de la notion d'image en théorie de la perception, et dans un tout autre registre, le cartésianisme offre en effet une première esquisse, décisive, de la conception de l'interface, et de ce que l'on pourrait appeler, plus généralement, une « théorie de la représentation ».

Assurément l'interprétation univoque du cartésianisme comme lieu d'institution théorique de l'intériorité psychique, impliquant une sphère mentale absolument close, dans l'ordre solipsiste de l'identité à soi, est contestable : c'est ce qu'ont montré les études cartésiennes notamment à partir des années 1990, études dirigées, en dépit de leurs approches très différentes, contre l'interprétation traditionnelle de la conception développée par Descartes du sujet pensant, dans les termes de la conscience solipsiste et de la connaissance réflexive[11]. Malgré tout, et en dépit par exemple de l'absence du terme « *repraesentatio* » du texte latin des *Méditations*, il reste que Descartes accorde une fonction épistémologique centrale à la notion d'*image*, au titre d'image mentale : celle-ci paraît de fait associer une conception que nous appellerons « picturale » – en un sens tout à fait singulier – de la pensée à la thèse d'une intériorité proprement psychique. Les idées sont des images, les images des choses « externes » qu'elles nous représentent, en tant que ces idées sont *en nous*, dans notre esprit. La pensée se définit ainsi, au titre le plus général, comme « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes[12] ». Quand bien même les objets représentés ne seraient rien du tout « hors de moi [*extra me*] », et constitueraient donc des objets proprement chimériques, leurs idées, sous la forme de « sentiments » et d'« imaginations », « résident et se rencontrent certainement en moi [*in me*] », en tant qu'elles sont des « façons de penser »[13]. C'est aussi en vertu de cette partition de l'interne et de l'externe, de l'intramental et de l'extramental, que les idées sont dites résider, au titre de tableaux, dans le moi ; par où se rejoignent expressément la thématique de l'intériorité et celle de la représentation : « […] les idées sont en moi comme des tableaux, ou des images [*imagines*][14]. »

Ainsi, avec l'emploi systématique, dans le texte français de la troisième *Méditation*, du vocabulaire de la *représentation*, de l'*image* et du *tableau* pour la théorisation de l'idée et de sa puissance cognitive, sous la forme de son être « objectif », s'esquisse cette conception « picturale » de la pensée, articulée de façon originale (nous reviendrons sur ce point) à la notion de dissemblance. Les idées, dont le mode

9. James, 1905, ici 2005, p. 162.

10. James, 1905, ici 2005, p. 163-164.

11. Voir en particulier Balibar, 1998 (Introduction, p. 9-101) et Marion, 1996 (« L'altérité originaire de l'*ego* », p. 3-47).

12. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 9, ici Descartes, 1996, vol. IX, p. 28.

13. Descartes, *Méditations métaphysiques, Médiation troisième*, ici Descartes, 1996, vol. IX, p. 27 (vol. VII, p. 34-35 pour le texte latin).

14. Descartes, *Méditations métaphysiques, Médiation troisième*, ici Descartes, 1996, vol. IX, p. 33 (vol. VII, p. 42 pour le texte latin).

d'existence est nécessairement et universellement intramental, ne peuvent remplir leur fonction cognitive, être déclarées vraies ou fausses, être distinguées les unes des autres, qu'envisagées selon leur fonction *représentative*, dans la mesure où « les unes représentent une chose et les autres une autre[15] ». L'idée, exprimant son objet en tant que « réalité objective », paraît en effet constituer une sorte de substitut mental de cet objet. Dans le cas de la perception par exemple, l'esprit n'a pas directement accès à la chose même (le « stylo » situé dans l'espace), mais ne saisit directement que son idée (le stylo pensé), puisqu'une telle idée, se rencontrant dans l'esprit, est seule connue immédiatement de lui, puisqu'elle en est une « dépendance ». Tout ceci constitue la lettre de la doctrine cartésienne au sujet du mental, de l'esprit dans sa fonction perceptive et cognitive, mais comment faut-il entendre, plus précisément, cette notion cartésienne d'image, et la conception *picturale* de la pensée qui la commande ? Pour mieux saisir la singularité d'une telle conception, peut-être faut-il brièvement revenir au texte dans lequel se met en place le vocabulaire cartésien de l'image, de la peinture, et de la représentation. Il s'agit de *La Dioptrique*, traité de la lumière et de la vision, de 1637 ; traité qui offre également une première version de la thèse du siège de l'âme dans le cerveau.

Le Discours premier amorce la disqualification de la catégorie de la ressemblance dans la théorie de la perception visuelle. Contrairement à ce qu'affirmaient les philosophes de l'École, les images des choses ne nous sont pas envoyées, jusque dans nos yeux, par les choses elles-mêmes, sous l'aspect d'« *espèces intentionnelles* » ou de « petites images voltigeantes par l'air » : « […] il n'est pas besoin de supposer qu'il passe quelque chose de matériel depuis les objets jusques à nos yeux, pour nous faire voir les couleurs et la lumière, ni même qu'il y ait rien en ces objets, qui soit semblable aux idées ou aux sentiments que nous en avons[16]. » Autrement dit, la vision n'implique en nous nulle passivité, dans la mesure même où il n'existe pas de commune mesure, ou de commune nature, pas de similitude, entre les objets de la perception (les choses vues, matérielles, relevant de l'espace-étendue) et leurs sensations ou idées en nous (non matérielles). C'est là peut-être une première version de la thèse, qui ouvre le quatrième Discours, selon laquelle c'est l'âme, et non le corps, qui constitue le sujet de la sensation ; thèse à référer du reste à la caractérisation du sentir comme modalité de la pensée, les sensations, tout comme la pensée, désignant ce qui se fait en nous, un processus interne. Ainsi donc, écrit Descartes, « c'est l'âme qui sent, et non le corps » ; et l'âme est sujet de la sensation « en tant qu'elle est dans le cerveau, où elle exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun[17] ».

Au « mentalisme » simple de la philosophie scolastique, qui affirmait que les images des objets extérieurs pouvaient parvenir « jusque au-dedans de notre tête », Descartes oppose ainsi une forme particulièrement complexe et paradoxale de mentalisme. Celle-ci, si elle affirme bien l'inhérence des idées et des représentations à l'esprit, se révèle en définitive assez éloignée de l'interprétation canonique du sujet cartésien comme sujet égologique, doué d'une sorte de regard mental interne. Cette

15. Descartes, *Méditations métaphysiques, Médiation troisième*, ici Descartes, 1996, vol. IX, p. 31.
16. Descartes, *La Dioptrique,* Discours I, ici Descartes, 1996, vol. VI, p. 85.
17. Descartes, *La Dioptrique,* Discours IV, ici Descartes, 1996, vol. VI, p. 109.

irréductibilité du *cogito* à toute perspective égologique se trouve du reste déjà soulignée par Georges Canguilhem dans le célèbre article de 1958 intitulé « Psychologie ». Dénonçant le « contresens radical » opéré par la psychologie, dans toute son histoire, à l'égard de la formule de l'*ego cogito*, Canguilhem soutient en effet que la doctrine cartésienne de l'âme et de l'intériorité ne renvoie pas à un quelconque « sens interne », ni à la faculté d'une « observation de soi » empirique, mais engage bien plutôt la connaissance directe de l'entendement par lui-même, l'âme constituant en l'espèce un *pur principe de pensée*. À l'appui de cette lecture non psychologique et non égologique du *cogito*, Canguilhem cite ce passage des *Réponses* aux *Objections* de Gassendi contre la troisième Méditation, en résonance remarquable avec l'assignation de l'âme, dans *La Dioptrique*, au statut de sujet de la sensation comme forme de pensée : « [...] ce n'est point l'œil, écrit Descartes, qui se voit lui-même ni le miroir, mais bien l'esprit, lequel seul connaît et le miroir, et l'œil, et soi-même[18]. »

Toujours est-il que la philosophie de Descartes propose une thématisation de l'intériorité et de la réflexivité mentales, fût-elle en vérité très différente de l'introspectionnisme classiquement postulé par la psychologie, en particulier la psychologie du sens interne. Il paraît bien exister, pour reprendre l'expression de Canguilhem, un « intérieur cartésien », fût-il impersonnel.

« THÉÂTRE INTÉRIEUR » ET LOCALISATION CÉRÉBRALE DU MENTAL

D'une part donc, la théorie cartésienne de la perception sensible, qui vise à expliquer comment l'âme « reçoit » les impressions des objets qui sont « au-dehors », engage bien le partage de l'interne et de l'externe, du mental et du physique : ainsi se conçoit la mise à l'écart de la catégorie de la ressemblance pour la compréhension du phénomène de la vision, par exemple. Mais d'autre part, cette théorie engage expressément la notion d'un « siège cérébral central » de l'âme ou de la conscience, et l'hypothèse d'une localisation de l'expérience. Tous ces traits caractérisent le « théâtre cartésien », si l'on reprend la définition qu'en propose Daniel Dennett dans *La Conscience expliquée* : à savoir « l'idée qu'il existerait un centre spécial dans le cerveau », siège de l'expérience consciente, associée au postulat d'une unité de la conscience impliquant la distinction entre un « dedans » et un « dehors »[19].

C'est donc par l'entremise des nerfs, et des esprits animaux circulant dans ces nerfs, que l'âme, sise dans le cerveau, reçoit les impressions sensibles provenant des objets extérieurs. Pour autant, dans la mesure où elle est sujet de la sensation, la perception en l'âme n'engage aucune espèce de passivité mentale, ni même de « réceptivité ». C'est ce que paraît signifier la distinction importante, dans *La Dioptrique* (toujours dans le quatrième Discours), entre sensation et « image », entendue ici au sens particulier de reproduction mimétique du modèle, de copie fidèle. Récusant l'explication scolastique

18. Voir Canguilhem, 1958, ici 1994, en part. p. 371-373. S'agissant du texte de Descartes cité par Canguilhem, voir Descartes, 1953, *Cinquièmes réponses,* p. 490.

19. Dennett, 1991, ici 1993, chap. IV, p. 135-178.

de la perception en l'âme, qui réduit les sensations à autant de « petits tableaux [des objets…] en notre tête », Descartes précise en effet :

> « Il faut […] prendre garde à ne pas supposer que, pour sentir, l'âme ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusques au cerveau, ainsi que font communément nos Philosophes ; ou, du moins, il faut concevoir la nature de ces images tout autrement qu'ils ne le font[20]. »

Est-ce à dire que, dans son opposition aux « Philosophes », Descartes abandonne par là même complètement le concept d'image, et la conception « picturale » précédemment mentionnée du sentir et de la pensée en général ? La réponse semble négative, puisque l'erreur des scolastiques réside, non dans l'emploi de la catégorie « image » en général, mais dans une méconnaissance de la nature spécifique de l'image appliquée à l'âme. Cette méconnaissance, en l'occurrence, est liée à une confusion entre la fonction de *ressemblance* et celle de *représentation*. Ce qui a égaré les philosophes, ce n'est pas *l'hypothèse picturale*, mais une hypothèse picturale mal comprise, fondée sur la notion de similitude. Il est vrai que Descartes, à cette conception picturale-représentationnelle de l'activité mentale, adjoint le modèle de la signification linguistique, celui des « signes » et des « paroles, qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient[21] ». Et d'ailleurs, dans le texte précédemment cité des *Réponses* aux *Cinquièmes Objections*, Descartes reproche à Gassendi de restreindre « le nom d'idée aux seules images dépeintes en la fantaisie », alors que lui-même, pour sa part, revendique l'extension de ce nom d'idée « à tout ce que nous concevons par la pensée »[22]. Si l'on peut encore parler d'une conception *picturale* dans la perspective ouverte par Descartes, c'est donc dans l'acception moderne particulière d'un modèle représentationnel impliquant le caractère non pas naturel, mais conventionnel d'une représentation disjointe de la ressemblance, pour reprendre une analyse foucaldienne[23] ; représentation qui semble relever à ce titre de l'ordre de la signification, et d'une signification instituée, dont témoigne remarquablement l'exemple cartésien des « signes » et des « paroles ».

Néanmoins, c'est bien à une reformulation, plutôt qu'à un abandon pur et simple, du concept d'image qu'invite Descartes lorsqu'il insiste précisément sur la disjonction nécessaire entre *représentation* et *ressemblance*. C'est ce que suggère un autre exemple pictural, qui fait directement appel aux « règles de la perspective » représentant les cercles par des ovales et les carrés par des losanges ; exemple célèbre des « tailles-douces » qui, « n'étant faites que d'un peu d'encre posée çà et là sur du papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes, et même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance ;

20. Descartes, *La Dioptrique*, Discours IV, ici Descartes, 1996, vol. VI, p. 112.
21. Descartes, *La Dioptrique*, Discours IV, ici Descartes, 1996, vol. VI, p. 112.
22. Descartes, 1953, *Cinquièmes réponses*, p. 490.
23. À propos de cette « dissociation », caractéristique de la thématisation classique de la représentation, entre le « signe » et la « ressemblance », voir Foucault, 1966, chap. IV, p. 60-91.

et encore est-ce une ressemblance fort imparfaite […][24] ». La perfection spécifique de l'image, en son sens cartésien original, autrement dit sa vertu ou sa puissance représentative, est inversement proportionnelle à son degré de ressemblance, à sa fidélité mimétique au modèle. L'image donne d'autant mieux l'« occasion » à l'âme de *penser* l'objet (plutôt que de le « voir »), qu'elle lui est moins semblable. Le recours au modèle mathématique ou mathématisant de la perspective relève bien d'une « géométrisation du regard », suivant l'expression de Michel Fichant[25]. Celle-ci se substitue à l'ancienne « causalité par ressemblance » pour l'explication de la vision et de la perception sensible en général. Toutefois, comme en témoigne peut-être le recours plusieurs fois réitéré (dans les Discours cinquième et sixième de *La Dioptrique*) à l'exemple pictural de la perspective, pareille géométrisation du regard renforce, bien plutôt qu'elle n'invalide, le paradigme de la représentation, en tant que celle-ci suppose une activité, dite « géométrisante », de l'esprit qui conçoit les objets de la perception.

Ce qui s'avère donc crucial, dans le texte de *La Dioptrique*, c'est la mise en place d'une terminologie et de la thématique moderne de la représentation, thématique explicitement articulée à un modèle de l'activité mentale qui dissocie la figuration de l'objet (l'image sur le tableau) de ce qui serait la copie ou le décalque de l'objet externe représenté. Par exemple, décrivant la genèse des images rétiniennes, la formation des images « sur le fond de l'œil », Descartes recourt à nouveau à l'exemple de la perspective. Non seulement les parties de la figure qui se forment dans le fond de l'œil, selon le principe de la *camera obscura*, sont inversées, mais elles sont « apetissées et raccourcies, les unes plus, les autres moins, à raison de la diverse distance et situation des choses qu'elles représentent, quasi en même façon que dans un tableau de perspective[26] ».

L'autre enseignement de *La Dioptrique*, corrélatif du premier, consiste en la localisation interne de l'expérience, en l'espèce de la sensation, dans le cerveau, et jusque dans la glande pinéale qui occupe la position la plus « interne », dans le milieu du cerveau. Ainsi, la perception visuelle implique d'abord la formation d'images ou de « peintures » au fond de l'œil, images rétiniennes qui se transforment à leur tour en images cérébrales, puisqu'elles doivent passer « encore au delà jusques au cerveau ». Se forme donc une image cérébrale, « en la superficie intérieure du cerveau qui regarde ses concavités » ; « et de là », précise Descartes, « je pourrais encore la transporter jusqu'à une certaine petite glande, qui se trouve environ le milieu de ces concavités, et est proprement le siège du sens commun »[27]. Cette assignation de l'image visuelle à un lieu spécifique, intracérébral, la peinture de l'objet externe passant « jusques au dedans de notre tête[28] », semble la condition de la représentation proprement mentale, dans le cas de la sensation. La localisation des impressions visuelles à l'intérieur du cerveau, dans la glande pinéale où s'assemblent et se réunissent en une seule les deux images provenant des deux yeux, donne occasion à l'âme de « concevoir », ou de se représenter, les objets externes ainsi mis en images. Les *Passions de l'âme*, du reste,

24. Descartes, *La Dioptrique*, Discours IV, ici Descartes, 1996, vol. VI, p. 113.
25. Voir à ce propos Fichant, 1998.
26. Descartes, *La Dioptrique*, Discours V, ici Descartes, 1996, vol. VI, p. 123-124.
27. Descartes, *La Dioptrique*, Discours V, ici Descartes, 1996, vol. VI, p. 128-129.
28. Descartes, *La Dioptrique*, Discours VI, ici Descartes, 1996, vol. VI, p. 130.

développeront ce schéma explicatif, dans le cadre général de la doctrine de l'interaction psychophysique[29]. L'on pourrait presque avancer l'hypothèse selon laquelle, plus qu'à un modèle interactionniste, c'est à un proto-occasionnalisme[30] que paraît recourir Descartes pour l'explication du sentir, lequel engage peut-être le postulat de corrélations neuropsychiques systématiques, de correspondances terme à terme entre tels processus cérébraux et telles représentations en l'âme. En effet, l'éviction de l'ancienne « causalité par ressemblance » implique moins une action causale directe des corps extérieurs sur l'esprit, qu'une correspondance réglée, en vertu d'une « institution de la nature »[31], entre les mouvements dans le cerveau, et les idées ou les « sentiments » en l'âme. Si l'on songe que cette institution de la nature renvoie spécifiquement, dans les *Passions de l'âme*, à l'union en l'homme de l'âme et du corps, union psychophysique qui engage quant à elle la notion d'un siège de l'âme dans le cerveau, plus précisément dans « la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance[32] », l'on mesure l'importance première, dans le cartésianisme, de la connexion de deux thématiques : celle de la représentation mentale, et celle de la localisation intracérébrale de l'activité de pensée, dans le registre d'une intériorité cérébrale comme redoublée d'une intériorité psychique.

Reste cependant à prendre toute la mesure de la mise hors circuit de la catégorie de la ressemblance pour la compréhension moderne, en l'occurrence cartésienne, de la représentation en l'âme des objets sensibles, des objets physiques du monde extérieur. Ce n'est pas, selon Descartes, l'éventuelle ressemblance (du reste sujette à caution) de la « peinture » cérébrale à l'égard des objets externes qui fait que nous les sentons, « comme s'il y avait derechef d'autres yeux en notre cerveau, avec lesquels nous la pussions apercevoir[33] ». Autrement dit, la thèse de l'institution de la nature, la représentation proprement cartésienne de l'union de l'âme avec le corps (et plus précisément avec le cerveau), paraît interdire, plutôt que permettre, l'hypothèse d'un « spectateur interne » des mouvements cérébraux, et ainsi conjurer le spectre d'une régression à l'infini, celle d'un regard interne indéfiniment redoublé. Telle serait donc une des limites de la lecture critique récente du « théâtre cartésien[34] », lecture proposée et poursuivie par Daniel Dennett depuis *La Conscience expliquée*. Si effectivement le cerveau dans la perspective cartésienne est un « théâtre central », où « tout se réunit », et constitue à cet égard le lieu nécessaire de l'expérience consciente, le postulat d'un observateur situé *dans le cerveau* est en revanche loin d'être univoque. Ce postulat du spectateur semble parfois même récusé par Descartes, en vertu d'une théorie de la représentation fondée sur l'abandon de la catégorie de la ressemblance, abandon appelé

29. Voir en particulier l'article 35 des *Passions de l'âme,* ici Descartes, 1996, vol. XI, p. 355-356.

30. Sur cette question complexe d'un éventuel « occasionnalisme » de Descartes, rendue d'autant plus énigmatique que Descartes admet pourtant l'existence de causes finies, voir notamment l'étude de Daniel Garber (Garber, 2004).

31. Ce thème de « l'institution de la nature », indissociable de la compréhension cartésienne de la singulière union en l'homme de l'âme et du corps, se rencontre, bien avant la Méditation sixième et les *Passions de l'âme*, dans le texte même de *La Dioptrique*, au début du Discours VI (ici Descartes, 1996, vol. VI, p. 130).

32. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 31, ici Descartes, 1996, vol. XI, p. 352.

33. Descartes, *La Dioptrique*, Discours VI, ici Descartes, 1996, vol. VI, p. 130.

34. Dennett, 2005, ici 2008, chap. VI-VII.

par une certaine théorie de l'union psychophysique en l'homme. Peut-être Dennett est-il du reste paradoxalement fidèle à une partie de l'enseignement cartésien, lorsqu'il écrit dans *La Conscience expliquée* :

> « Le cerveau est le Quartier Général, l'endroit où se trouve l'ultime observateur, mais il n'existe pas de raison de croire que le cerveau lui-même ait un quartier général plus profond, un sanctuaire intérieur, et que le fait qu'on puisse arriver à ce sanctuaire soit une condition nécessaire et suffisante de l'expérience consciente. En d'autres termes, il n'y a pas d'observateur à l'intérieur du cerveau[35]. »

Assurément, la glande pinéale constitue comme le « sanctuaire intérieur » du cerveau dans la perspective cartésienne ; mais pareille perspective n'appelle pas nécessairement l'hypothèse d'un regard interne porté sur les états cérébraux.

Sans doute, pour conclure, faut-il évoquer très brièvement ce « contre-modèle », cette conception non picturale de l'activité de pensée qui paraît mise en œuvre dans le spinozisme. Spinoza, à travers la critique de la thématisation cartésienne de la *chose pensante*, nous paraît proposer, avant la lettre, une conception non mentaliste et non internaliste de l'activité mentale : celle-ci s'associe du reste à la thèse maintes fois réitérée d'une distinction conceptuelle fondamentale entre pensée et étendue. Selon l'auteur de l'*Éthique*, l'esprit humain n'est pas une entité substantielle, mais seulement modale (un mode de la pensée), l'être substantiel étant réservé à Dieu, chose pensante[36]. Ainsi, l'esprit humain fini n'est qu'une dépendance de la pensée infinie. En ce sens, il ne peut constituer ni le substrat, ni le lieu d'inhérence privilégié, des états « mentaux », ou encore des « idées », n'étant lui-même qu'une certaine idée, une idée complexe : l'idée du corps tout entier[37]. En particulier, l'esprit ne semble pas pouvoir se réduire à ce « moi » que Descartes définissait comme substance immatérielle réellement distincte du corps. En outre, Spinoza récuse la conception picturale-représentationnelle de l'esprit, puisqu'il entend précisément éviter que « la pensée ne tombe au rang des peintures [*picturas*][38] ». La dissociation conceptuelle entre l'idée et l'image-peinture est ainsi une conséquence cruciale de la théorie spinoziste de l'esprit. Elle commande la critique récurrente de la réduction de l'idée à « quelque chose de muet, comme une peinture sur un tableau[39] ». Ce rejet de la conception picturale a aussi partie liée à une redéfinition de l'idée, comme entité réelle, comme « chose de la pensée », c'est-à-dire comme concept ; entité réelle douée d'une opérativité et d'une puissance propres, « enveloppant par elle-même affirmation et négation », ce qui paraît disqualifier l'hypothèse d'un Moi-sujet juridictionnel qui déciderait de la valeur de vérité de ses idées-représentations. Ainsi, écrit Spinoza, peut-être en une référence critique implicite à *La Dioptrique* de Descartes : « […] ce que j'entends par idées, ce ne sont pas des images [*imagines*], comme celles qui se forment au fond de l'œil [*in fundo oculi*] et, si l'on veut, au milieu du cerveau [*in medio cerebro*], mais les concepts de

35. Dennett, 1991, ici 1993, chap. IV, p. 139.
36. Spinoza, 1677, ici 1988, II, prop. 1, p. 97.
37. Spinoza, 1677, ici 1988, II, prop. 13, p. 117.
38. Spinoza, 1677, ici 1988, II, prop. 48, scolie, p. 184-185.
39. Spinoza, 1677, ici 1988, II, prop. 43, scolie, p. 173, et prop. 49, scolie, p. 189.

la Pensée[40]. » Le rejet de la théorie représentationnelle-picturale s'accompagne donc, dans le spinozisme, du refus de la notion d'un siège cérébral de l'âme, d'un lieu particulier (demeure ou habitacle) où l'âme exercerait ses fonctions. C'est ce que paraît confirmer, à cet égard, la préface de la cinquième partie de l'*Éthique*, dans laquelle Spinoza propose un résumé pour le moins polémique de l'hypothèse neuropsychologique des *Passions de l'âme* de Descartes. Cette hypothèse neuropsychologique générale, si l'on met à part la notion spécifique de « glande pinéale », a connu et connaît encore une fortune considérable en philosophie de l'esprit.

La critique ainsi proposée par Spinoza, dès l'âge classique, de ce que Dennett appelle aujourd'hui le « théâtre cartésien central », ce supposé lieu cérébral privilégié où tous les états mentaux et toutes les représentations se trouveraient unifiés, sous l'égide de la conscience, est particulièrement saisissante. La reprise et la réactivation contemporaine de cette critique sont sans doute également l'indice de la singulière persistance de la conceptualisation cartésienne de l'esprit et de la subjectivité, dont le dépassement, appelé par la philosophie externaliste ici évoquée, est bien loin d'être achevé.

LISTE DES RÉFÉRENCES

BALIBAR (Étienne), 1998, *Identité et différence. Le chapitre II, XXVII de l'*Essay concerning Human Understanding *de Locke. L'invention de la conscience*, Paris, Le Seuil.

CANGUILHEM (Georges), 1958, « Qu'est-ce que la psychologie ? », *Revue de métaphysique et de morale*, rééd. dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1994, p. 365-381.

CASSIRER (Ernst), 1981, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, trad. franç. Madeleine FRANCÈS et Paul SCHRECKER, Paris, Vrin.

DENNETT (Daniel C.), 1991, *Consciousness explained*, Little, Brown and Company ; *La Conscience expliquée*, trad. franç. Pascal ENGEL, Paris, Odile Jacob, 1993.

DENNETT (D. C.), 2005, *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, Cambridge, MA, MIT Press ; *De beaux rêves. Obstacles philosophiques à une science de la conscience*, trad. franç. Claude PICHEVIN, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'Éclat, 2008.

DESCARTES (René), 1953, *Œuvres et lettres*, textes présentés par André BRIDOUX, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

DESCARTES (R.), 1996, *Œuvres de Descartes,* publiées par Charles ADAM et Paul TANNERY, Paris, Vrin, 11 vol.

FICHANT (Michel), 1998, « La géométrisation du regard. Réflexions sur *La Dioptrique* de Descartes », dans *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, Presses universitaires de France, p. 29-57.

FOUCAULT (Michel), 1966, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard.

GARBER (Daniel), 2004, « Descartes et l'occasionnalisme », dans *Corps cartésiens. Descartes et la philosophie dans les sciences*, trad. franç. Olivier DUBOUCLEZ, Paris, Presses universitaires de France, p. 257-277.

GILLOT (Pascale), 2007, *L'Esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS Éditions.

HALLYN (Fernand), 2006, *Descartes. Dissimulation et ironie*, Genève, Droz.

40. SPINOZA, 1677, ici 1988, II, prop. 48, scolie, p. 184-185.

HUME (David), 1739-1740, *A Treatise of Human Nature* ; *L'Entendement. Traité de la nature humaine, livre I et appendice*, trad. franç. Philippe BARANGER et Philippe SALTEL, Paris, Flammarion (GF), 1995.

JAMES (William), 1905, « La notion de conscience », rééd. dans *Essais d'empirisme radical*, trad. franç. Guillaume GARRETA et Mathias GIREL, Marseille, Agone, 2005, p. 159-172.

MARION (Jean-Luc), 1996, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, Presses universitaires de France.

PUTNAM (Hilary), 1999, *The Threefold Cord. Mind, Body, and World*, New York, Columbia University Press.

SEARLE (John R.), 2004, *Mind. A Brief Introduction*, Oxford/New York, Oxford University Press.

SPINOZA (Baruch), 1677, *Éthique*, trad. franç. Bernard PAUTRAT, Paris, Le Seuil, 1988.