



HAL
open science

L'idée d'esprit

Patrick Juignet

► **To cite this version:**

| Patrick Juignet. L'idée d'esprit. 2016. hal-03210713v1

HAL Id: hal-03210713

<https://hal.science/hal-03210713v1>

Submitted on 28 Apr 2021 (v1), last revised 14 May 2021 (v2)

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

L'idée d'esprit

[Patrick Juignet](#)

Membre statutaire du [Centre de Recherche en Histoire des Idées](#)

Le terme d'esprit est polysémique et difficile à employer sans provoquer de confusion. Même en s'en tenant aux époques récentes, il est impossible de définir l'esprit de manière simple et univoque, car son sens dépend de l'auteur et du contexte. Avec la laïcisation, l'âme a été progressivement laissée de côté et l'esprit tiré vers l'intellect humain. Mais son statut reste confus.

1. Le début cartésien

Notre réflexion sur l'idée d'esprit débute au XVII^e siècle, lorsque le terme d'esprit, encore associé à l'âme, a commencé à désigner la pensée et les capacités intellectuelles de l'homme.

Dans les Méditations métaphysiques (1641) René Descartes note :

« Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. [...] il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entend, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer » (Descartes R., *Méditation seconde*, p. 278).

L'esprit rassemble la perception, la volonté, l'imagination, la pensée, dans une unification de l'identité personnelle, appelée moi. Nous avons là une conception de l'esprit qui est encore acceptée de nos jours.

La suite de la réflexion cartésienne rapporte la pensée à une substance. Pour ce qui est de la substance, c'est « une chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister » (Descartes R., *Principes de philosophie*, 1. 51, p. 594). D'après cette définition, la substance est l'être et, ce que nous pouvons en concevoir, sont ses attributs. À partir de là, il y a pour Descartes trois substances possibles, Dieu et deux substances mondaines, l'une cogitante qui concerne l'esprit et l'autre étendue qui concerne les corps en général, dont celui de l'homme. Il y a une relation privilégiée entre l'esprit et Dieu :

« L'esprit humain possède je ne sais quoi de divin, où les premières semences de pensées utiles ont été jetées » (Descartes R., *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle 4, p. 47).

Descartes fonde son raisonnement sur la pensée et plus précisément sur sa propre pensée. Pour Descartes, il est impossible de douter que l'on pense, alors que l'on peut douter du monde concret. La pensée est mise en avant comme preuve de l'existence de soi-même et de l'esprit. Par là, se dessine des idées contradictoires : appropriation de l'esprit par un sujet pensant et, simultanément son existence indépendante comme substance abstraite (non sensible). Le retournement de l'esprit sur la subjectivité renforce la clôture d'un esprit abstrait déjà isolé comme substance indépendante.

Le corps faisant partie de l'Univers matériel, se suffit à lui-même pour vivre. Il ne requiert plus de souffle vital (ψυχή, psukhê, devenu *animus* en latin, pour s'animer, il n'a pas besoin de cause

extérieure à lui-même. La conception dualiste d'une indépendance réciproque entre le corps et l'esprit est corrélative de l'avènement du programme mécaniste dans l'ordre des sciences de la nature, écrit Pascale Gilot (Gilot P., *L'esprit figure classiques et contemporaines*, p.17).

Les termes d'une controverse, qui se continuera pendant la période moderne et contemporaine, sont posés. La pensée est attribuée à un esprit-substance fermé sur la subjectivité d'un moi unifié. L'esprit est sans objectivité, ni extériorité. Mais, inversement, le raisonnement substantialiste conduit à supposer une substance spirituelle qui, elle, a une extériorité radicale comme substance constituante du monde.

Cela nous renvoient au [problème de la substance](#) et à toutes les difficultés inhérent à ce concept.

2. Spinoza et Leibniz : une métaphysique de l'âme-esprit

L'interaction de la substance spirituelle avec la substance matérielle est impossible pour Spinoza. Il résout ce problème en affirmant une substance unique qui aurait deux attributs. Pour Spinoza il n'y a qu'une substance éternelle et infini, c'est Dieu (Éthique I, Proposition 14, p. 322).

Il reprend la distinction cartésienne entre pensé et étendue qui sont considérées comme attributs de la substance. On pourrait croire que la substance étant unique un rapprochement s'opère entre ses deux attributs, mais il n'en est rien, ils restent séparés. Il faut donc expliciter leurs relations et Spinoza évoque une coexistence simultanée, une concomitance des deux, ce qui sera repris par Leibniz sous la forme d'un parallélisme.

Avec Spinoza l'esprit devient très abstrait. La pensée doit être distinguée du sensible. Les idées sont jugées indépendantes des images et des mots, qui participent de l'étendue :

« Les idées sont des concepts de la pensée... » (Éthique II, Scolie de la Proposition 48, p. 403).
L'idée (étant un mode du penser) ne consiste ni dans l'image de quelque chose, ni dans des mots. L'essence des mots et des images est constituée seulement de mouvements corporels, qui n'enveloppent pas du tout le concept de la pensée » Éthique II, Scolie de la Proposition 48, p. 406).

L'enchaînement des idées dans l'attribut de la pensée saurait autonome, ce qui va amener la proposition d'un automate spirituel (*automa spirituale*) dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement. Il s'agit de :*

« l'âme agissant selon des lois précises, et telle qu'une sorte d'automate spirituel. » (Traité de la Réforme de l'Entendement, paragraphe 85, p.133).

Cela qui signifie que l'esprit procède selon des lois déterminées combinant des idées vraies et simples ou composées d'idées simples. Ultérieurement il affirmera que :

L'esprit est déterminé ... L'esprit est un mode du penser défini et déterminé et, par conséquent, il ne peut avoir la cause libre de ses actions (Éthique II, Proposition 49, p. 403).

Le mouvement d'attribution à l'homme, de laïcisation de l'esprit et de sortie de la métaphysique, marque le pas avec Spinoza. La pensée au titre d'attribut de Dieu, ne procède pas du sujet cartésien, ni de l'homme fini, mais de cet attribut infini qu'est la pensée elle-même.

Avec Leibniz l'esprit s'étend du côté des représentations, sensations, perceptions, sentiments et même des passions. Dieu a réglé par avance les relations de l'esprit et du corps, qui sont des

substances, par un harmonie préétablie. Leur rapport mutuel réglé par avance est exclusif de toute interaction.

« La masse organisée [le corps], dans laquelle est le point de vue de l'âme, étant exprimée plus prochainement par elle, et se trouvant réciproquement prête à agir d'elle-même, suivant les lois de la machine corporelle, dans le moment que l'âme le veut, sans que l'un trouble les lois de l'autre, les esprits et le sang ayant justement alors les mouvements qu'il leur faut pour répondre aux passions et aux perceptions de l'âme, c'est ce rapport mutuel réglé par avance dans chaque substance de l'univers, qui produit ce que nous appelons leur communication, et qui fait uniquement l'union de l'âme et du corps » (Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, pp. 73-74).

Il s'ensuit l'idée reprise à Spinoza d'un « automate spirituel ou formel ». L'esprit est réglé comme automate formel, car Dieu a donné à la substance spirituelle une nature ou force interne qui l'ordonne.

« Comme il y a des lois de la nature dans la matière, il y en a aussi dans les âmes ou formes » (Ibid., p. 78).

On sait que Leibniz construisit les premières machines à calculer. Il est difficile de savoir s'il l'a fait en lien avec son idée d'automate formel, mais toutefois cela engage sur la voie de l'esprit-cerveau conçu comme machine (Voir : [De l'homme machine au cerveau machine](#)).

Pour Pascale Gilot :

« Au cœur même de la pensée classique, à travers notamment deux perspectives philosophiques (distinctes), celle de Spinoza, et celle de Leibniz, [apparaît] dans la philosophie du XVIIe siècle, l'hypothèse de l'âme comme machine, dont la *philosophy of mind* de la seconde moitié du XXe siècle propose la réactivation ».

Il y a là une résurgence singulière qui justifie le choix de débiter au XVIIe siècle l'étude de l'idée d'esprit, outre le fait que certains considèrent les « problèmes cartésiens comme des problèmes contemporains » (*Le corps et l'esprit*, Direction Sandrine Roux, Paris, Édition des archives contemporaines, 2015).

3. L'esprit dans une perspective empiriste

La nouvelle perspective individuelle et subjective de l'esprit s'affirme avec John Locke qui y consacre un long travail, son *Essai sur l'entendement humain* (1689). Dans cette enquête très complète sur les capacités humaines, Locke insiste, dès le début de l'ouvrage, sur leur acquisition et sur l'individuation (la formation d'un soi). Il écrit :

« dans la mesure où un être intelligent peut reproduire l'idée de n'importe quelle action passée avec la même conscience qu'il en avait à l'époque et y ajouter la même conscience qu'il a de n'importe quelle action présente, dans cette mesure, il est le même soi personnel. Car c'est par la conscience qu'il a de ses pensées et de ses actions présentes qu'il est maintenant soi pour soi-même ; et ainsi, il demeurera le même soi, dans la limite des actes passés et à venir que peut couvrir la même conscience » (Locke J., *Essai sur l'entendement humain*).

Mettant de côté la spéculation métaphysique et religieuse, Locke se fonde sur les données factuelles du sens interne. L'identité individuelle, en rapport avec la pensée, prend de l'importance et l'abord empirique de l'entendement humain s'amorce.

David Hume cherche les éléments les plus simples de l'esprit, dans une inspiration empiriste, et les trouve dans les impressions sensibles dont les idées sont des copies affaiblies. Il tente ensuite de concevoir comment les impressions et les idées s'assemblent entre elles. Son contemporain Etienne Bonnot de Condillac veut concevoir les opérations de l'esprit sur les sensations qui sont premières, puis sur les idées, tout en insistant sur l'importance du langage pour la pensée. Il est resté célèbre par la métaphore de la statue :

« ... organisée intérieurement comme nous , et animée d'un esprit privé de toutes espèces d'idées ». Ouvrant progressivement les différents sens de la statue, il y voit une méthode pour reconstituer comment on arrive jusqu'à « ce qui donne lieu aux opérations de l'entendement et de la volonté » (Condillac E. B. de, *Traité des sensations Traité des animaux*, p. 11).

Il faut attendre James Mill, pour que l'idée d'une indépendance de la psychologie eu égard à la philosophie apparaisse, thème qui sera repris et développé différemment par son fils, John Stuart Mill, sous forme de la psychologie associationniste. L'association est vue comme le principe génétique de la formation de l'esprit, ce terme désignant l'entendement et la vie mentale. L'associationisme jouera un rôle important dans la manière de considérer l'esprit sous un jour concret et empirique.

« Ce que la loi de gravitation est à l'astronomie, ce que les propriétés élémentaires des tissus sont à la physiologie, les lois d'association des idées le sont à la psychologie. » (Mill J. S. , *Auguste Comte et le positivisme*, p. 69).

Avec la réception en France par Théodule Ribot de la psychologie associationniste (1870) l'utilisation du terme psychique apparaît :

Quand on voit MM. Stuart Mill, Herbert Spencer et Bain en Angleterre, des physiologistes, M. Luys et M. Vulpian en France, en Allemagne, avant eux, Herbart et Müller, ramener tous nos actes psychologiques à des modes divers d'association entre nos idées, sentiments, sensations, désirs, on ne peut s'empêcher de croire que cette loi d'association est destinée à devenir prépondérante dans la psychologie expérimentale, à rester, pour quelque temps au moins, le dernier mode d'explication des phénomènes psychiques. (Ribot Th., *La psychologie anglaise contemporaine (école expérimentale)*, p. 242).

Au même moment (1870), Hippolyte Taine fait paraître son ouvrage *De l'intelligence* où il affirme que :

« Notre grande affaire est de savoir quels sont ces éléments [de l'esprit], comment ils naissent, en quelles façons et à quelles conditions ils se combinent et quels sont les effets constants des combinaisons ainsi formées. » (Taine H., *De l'intelligence*, t. I, préface, p. 4).

Cette perspective philosophique, qui va de John Locke jusqu'à John Stuart Mill (du XVIIe au XIXe siècle), change l'abord de l'esprit, maintenant conçu comme entendement humain. Cette approche est à la fois empiriste et empirique, c'est-à-dire qu'elle recherche dans l'expérience la formation de l'esprit, mais aussi veut l'étudier empiriquement. Elle débouche sur une nouvelle discipline, la psychologie.

4. L'esprit de la philosophie transcendantale

Avec Emmanuel Kant, une évolution décisive se produit. Cet auteur qualifie lui-même sa doctrine d'idéalisme transcendantal. Il se fonde sur la distinction de tous les objets en phénomènes et choses en soi, et fait du temps et de l'espace des formes a priori de notre intuition dans sa *Critique de la raison pure*.

Selon Kant, une connaissance est transcendantale lorsqu'elle utilise des catégories qui ne sont pas dérivées de l'expérience, autrement dit, qui lui sont propres. La philosophie kantienne est un effort pour découvrir les ressorts de la pensée et montrer que la faculté de connaître se forge de manière autonome. Kant montre la fausseté du jugement selon lequel la pensée serait substance. Il renouvelle le problème de la pensée, et c'est la possibilité d'une pensée autonome qui apparaît.

On évite la dualité des substances, mais on se retrouve une autre dichotomie sous forme de l'opposition entre empirique et transcendantal. Cette coupure marquera la philosophie ultérieure. Elle se formule par rapport au sujet de la pensée. Le Je qui pense est aussi l'unité synthétique originaire de l'aperception, condition transcendantale ultime de la pensée et de l'expérience. Cette unité originaire ne peut être saisie empiriquement. C'est le point de source premier, le Je qui est antérieur à tout.

« Le principe de l'unité originaire de l'aperception est le principe suprême de tout l'usage de l'entendement » (Kant E., *Critique de la raison pure*, p. 114).

L'affirmation « Je suis » est bien une représentation pour Kant, mais elle contient en elle-même la conscience intellectuelle d'être, qui est première et la dépasse. Nous reviendrons ultérieurement sur Kant qui, avec son dernier ouvrage anthropologique, s'essaye à un abord différent.

Dans l'œuvre même de Kant, le mouvement d'autonomisation de la pensée est nette et une épistémologie constructiviste s'amorce. L'esprit devient l'intellect humain. Dans les années 1796-1797, Kant travaille à un ouvrage ultime – qui ne sera pas achevé de son vivant –, l'*Opus postumum*, qui concerne le « tout de la philosophie ». Il revient sur l'exposé de la *Critique de la raison pure* ordonné selon l'ordre : âme, monde, Dieu. Dans l'*Opus postumum*, l'ordre est inversé et ce qui nous intéresse particulièrement, c'est que le terme âme disparaît pour céder la place à l'esprit.

Si le sujet accompagne la pensée et le raisonnement rationnel, il n'y pas de psychologie transcendantale possible. Son seul énoncé possible est : je pense (Kant, E., *Critique de la raison pure*, p. 279). Mais il peut s'étudier lui-même objectivement y compris en ce qui concerne les productions de l'esprit. On est à un moment de bifurcation dans la définition de l'esprit et des connaissances pouvant prétendre l'aborder.

5. Une anthropologisation et une socialisation de l'esprit

Les termes "esprit" ou "Esprit" servent aussi à évoquer les aspects collectifs et historiques de la pensée humaine.

Condorcet considère que les progrès de l'esprit ce sont les étapes du progrès général de la pensée à travers l'histoire, dans les domaines scientifiques, moral, et politique. Si l'on prend en compte le développement individuel des facultés intellectuelles,

« dans ses résultats, relativement à la masse des individus qui coexistent dans le même temps sur un espace donné, ils représentent alors le tableau des progrès de l'esprit humain » (Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795, p. 2.)

Auguste Comte également voit l'esprit humain comme un processus collectif finalisé. Le terme esprit est employée par Comte lorsqu'il expose la loi des trois états régissant « la marche progressive de l'esprit humain » et lorsqu'il s'agit de déterminer « les lois logiques de l'esprit humain » (Comte A., *Cours de philosophie positive*, t. 1, 1^{ère} Leçon, p. 21-22.). L'esprit prend une signification collective ou générique.

L'acception rigoureusement individuelle est rare chez Comte, quoique l'individu ne soit pas ignoré, il est plutôt dessaisi d'un rôle actif. Individuellement l'esprit dépend de « la nature humaine », définie en termes organiques. Les connaissances, en général, sont le résultat de l'ensemble des pensées humaines dans l'histoire. Les lois de l'esprit humain sont celles de l'espèce humaine et sont déterminées par le mouvement de la société. Un nouvel objet apparaît, l'intellect humain partagé.

On retrouve cette préoccupation chez Jean Piaget et son épistémologie génétique ou encore chez Claude Lévi-Strauss et sa pensée sauvage, mais aussi chez Philippe Descola. La recherche d'une universalité dans les formes de la pensée permettrait de cerner un noyau intellectuel propre à l'homme. On n'est plus dans une approche transcendantale comme avec Kant, mais dans une approche anthropologique, une humanisation de l'esprit qui change et devient l'ensemble des capacités intellectuelles de l'homme.

La manière structurale d'aborder l'humain et le social inventée par Claude Lévi-Strauss, et qui concerne explicitement l'esprit, n'implique pas d'hétéronomie de la structure qui ordonne les diverses productions humaines, au contraire elle appartient à l'homme, elle explicite des capacités qui lui sont propres. Claude Lévi-Strauss ne s'inscrit pas dans une perspective idéaliste. L'esprit n'est pas considéré comme une substance idéale pouvant exister indépendamment, mais comme une activité humaine. À ce titre, il participe au mouvement d'anthropologisation de l'esprit, présent au XX^e siècle.

L'approche collective et sociale se confirme avec l'étude des "mentalités" présente chez Marc Bloch et Lucien Febvre. On parle alors d'Esprit d'une époque. Par exemple, Tzvetan Todorov reprend l'expression "l'Esprit des Lumières" employée par de nombreux auteurs. Cette expression commode se retrouve dans la présentation de la Bibliothèque Nationale de France ou dans le livre didactique de Christophe Martin *L'Esprit des Lumières*. Cet *Esprit* regroupe les aspects historiques, philosophiques, littéraires, politiques, liés au sein de la culture d'une époque donnée.

6. L'idéalisme du XIX^e siècle et l'esprit

Le puissant courant de l'idéalisme allemand amène une rupture avec la personnalisation (anthropologisation) de l'esprit. On évoquera Hölderlin, Fichte, Schelling et son point culminant avec Hegel. On peut considérer que la rupture avec Schelling a conduit Hegel vers sa propre conception.

Le mouvement intellectuel d'individualisation-appropriation par l'homme de son esprit s'interrompt avec Hegel. Cet auteur défend une conception idéaliste dans laquelle l'Esprit correspond aux idées éternelles qui préexistent à leur manifestation-réalisation. Une interprétation relativement admise de Hegel est que, selon lui, c'est un processus d'autoréalisation de l'Esprit qui constitue l'histoire.

L'Idée détermine l'évolution historique de la réalité en s'y incarnant progressivement. L'Esprit est présent en tout, aussi bien dans les formes naturelles que dans l'histoire humaine. Il se manifeste dans l'esprit fini ou subjectif des individus (Hegel F., *Philosophie de l'esprit*, p. 2). L'esprit individuel devient

« l'idée qui s'entend elle-même, l'esprit vivant qui se différencie lui-même en vertu d'une nécessité intérieure, et qui revient de cette différenciation à l'unité » (Ibid., p. 11).

L'Esprit est-il substantiel pour Hegel ? Difficile à dire. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, on trouve des ambiguïtés dans l'usage du terme de substance : s'opposent la substance statique et la substance vivante, celle qui s'auto-réalise dans un processus où elle prend vie qui est « l'être qui est, en vérité, sujet [...] » (Ibid., p. 69).

Hegel prend soin de démarquer sa philosophie de l'Esprit de tout aspect psychologique. La connaissance philosophique de l'esprit par lui-même ne concerne en rien les individus, ni du côté du caractère, ni du côté de ses facultés intellectuelles. Cette attitude psychologique « dégénère en une recherche où l'individu se complaît dans la contemplation de lui-même et de ses idiosyncrasies. Ceci s'applique également à ce qu'on appelle la connaissance de l'homme, laquelle s'attache aux traits particuliers des divers individus » (Ibid., p.4.).

Hegel échappe difficilement à la dualisation de l'homme, car :

« la nature en général de l'homme consiste surtout dans l'esprit, ce qui distingue l'homme de l'animal, ou, si l'on veut, la nature humaine de la nature animale qui est bien dans l'homme, mais qui n'y est que comme moment subordonné » (Ibid., p. 1).

Simultanément, Hegel affirme que l'Esprit tel qu'il se retrouve dans l'esprit individuel n'est pas l'âme qui serait unie au corps, car il est indissociable du corps.

Il y a un flou dans la position hegelienne. Mais avec lui l'abord empirique de l'esprit comme capacité cognitive se clôt, remplacé par une spéculation métaphysique sur l'Esprit justifiée par l'abord phénoménologique. L'esprit repart vers la généralité de l'idéalité immatérielle prenant une forme subjective et surtout générale-collective.

L'Esprit a pour essence de se manifester dans la réalité et en particulier dans la culture et l'histoire humaine. Avec Hegel, l'Esprit devient une entité anonyme se réalisant dans le monde et surtout à travers l'histoire humaine qui tend vers un but, l'Idée ou encore Esprit absolu. La finalité de l'histoire est l'Esprit absolu, c'est-à-dire la conscience de soi par laquelle l'esprit est libre. Les individus sont les moyens dont se sert cet Esprit abstrait pour se réaliser.

« le finalisme commun à Comte et à Hegel, auquel on peut, *in fine*, ramener la conception de l'esprit comme processus téléonomique se déployant dans l'histoire, force est de reconnaître que les deux auteurs divergent profondément sur la mise en œuvre d'un tel principe » (Clauzade L., *Auguste Comte et la naturalisation de l'esprit*).

Comte socialise et donne une dimension collective à l'intellect, Hegel l'idéalise dans un Absolu. Mais, tous deux lui donnent un caractère extérieur et l'esprit se réalise collectivement, si bien que chaque individu en est seulement le porteur transitoire.

7. La philosophie de l'esprit contemporaine

La philosophie de l'esprit contemporaine est née dans la lignée de la philosophie analytique. Elle présente diverses orientations.

À partir des années 1970, une partie de cette philosophie de l'esprit a pris un tournant cognitif et s'est revendiquée comme une branche du cognitivisme. Divers auteurs de cette mouvance admettent l'existence d'états mentaux à côté des états physiques.

« L'expérience que nous avons de nous-mêmes nous pousse à faire une distinction entre nos états mentaux et nos états physiques » écrit Michael Esfeld (Esfeld M., *La philosophie de l'esprit*, p.11.).

Cette catégorisation scinde l'Univers en deux types d'états nettement différenciés, le physique et le mental, et interroge le rapport causal de l'esprit sur le physique. Le raisonnement à l'origine du revirement contre le comportementalisme originaire (celui du behaviorisme logique) a été préparé par les travaux de Wittgenstein et repris par divers auteurs (dont Roderik Chisholm).

Les états mentaux sont porteurs d'une intentionnalité (dirigé vers un but) et manifeste une certaine liberté (par opposition au déterminisme). L'activité individuelle demande aussi de concevoir des comportements intentionnels, c'est-à-dire des conduites à différencier des comportements sans finalité. Accepter cela, c'est renoncer à la définition du comportement comme un pur observable et postuler la présence d'états mentaux tels que désirs, croyances, intentions, et autres attitudes qualifiées de propositionnelles.

« La philosophie de l'esprit est une branche particulièrement vivante de la philosophie analytique, qui étudie la nature de l'esprit, et donc les états, événements et processus mentaux, ainsi que les facultés, fonctions et opérations psychiques » (Dokic J., *Lectures de philosophie analytique*, p. 331).

Les états mentaux sont subjectifs (ils font l'objet d'un accès privé privilégié), ils sont conscients, ont des qualités sensibles (vécu phénoménal), sont intentionnels (dirigés vers un but ou vers quelqu'un), sont rationnels, permettent une liberté de choix. Les états mentaux comportent : les émotions, les représentations imaginaires, les croyances, les sensations, les perceptions, les désirs et volitions. Chacun a un accès privilégié à ses états mentaux qui sont internes ou privés, par opposition aux états physiques qui sont externes ou publics.

Ces aspects sont considérés comme phénoménaux, au titre de l'expérience vécue. Ils sont qualifiés d'état (ce qui est mal défini) avec une distinction entre état types généraux et occurrences particulières (en anglais type et token).

Une partie des auteurs se réclamant de la philosophie de l'esprit admet le principe d'une causalité mentale : causalité des événements mentaux entre eux et des événements mentaux sur les événements physiques. Une autre le nie. Ce pouvoir causal fait parler d'un "dualisme interactionniste", en philosophie de l'esprit.

Avec Putman, Lewis et Fodor, la thèse fonctionnaliste est reprise et mise en avant. On peut la résumer en disant que le référent de l'esprit (ce à quoi il correspond) serait des fonctions de haut niveau de l'activité cérébrale. Dans une formulation plus technique : « les concepts mentalistes et psychologiques dénotent des fonctions » (Fisette D., Poirier P., *Philosophie de l'esprit. Problèmes*

et perspectives, p. 16.). Sur le plan conceptuel, c'est une reprise du fonctionnalisme du siècle précédent avec un parallélisme psychophysique, car « chaque occurrence d'événement mental ou psychologique est identique à une occurrence d'événement cérébral » (Ibid.).

Les états mentaux étant d'une grande diversité, il faudrait un critère commun pour les regrouper, mais pour l'instant les avis divergent (Proust J., *Comment l'esprit vient aux bêtes : Essai sur la représentation*, p. 341-343.).

La philosophie de l'esprit distingue les attitudes « propositionnelles » (comme les croyances ou les désirs), ainsi que les perceptions ou les sensations (aussi appelés «qualia»), ou encore les émotions et les intentions, autant d'entités qui peinent à trouver leur place au sein de la sphère scientifique.

Comme le note Fabrice Clément, pour la philosophie de l'esprit, « la question fondamentale est alors ontologique : de quel type de choses s'agit-il ? » (Clément F., « Les rapports de l'âme et du corps dans la philosophie de l'esprit contemporaine », In *Revue de théologie et de philosophie*, pp.1-24.).

La seconde question de la philosophie de l'esprit tourne autour du dualisme originaire : « comment un organe physique peut-il produire quelque chose d'immatériel ? Comment le cerveau peut-il causer le mental et quel type de causalité ce dernier peut-il à son tour exercer ? » (Ibid.). Il est assez étonnant de voir ressurgir au XXe et XXIe siècle sous le « label à succès » du *Mind Body problem* (Dennett D., *La conscience expliquée*, p. 53) la vieille contradiction cartésienne.

Les états-phénomènes-événements auxquels fait référence la philosophie sont très hétérogènes et peuvent difficilement être mis dans une même catégorie. Pascal Engel se demande si les phénomènes mentaux sont des choses (des substances), des propriétés, (des attributs, des substances) ou un autre type d'entité (...de modes d'être...) (*Philosophie de l'esprit*, p. IX.). L'esprit de la philosophie de l'esprit ne correspond pas à quelque chose de clairement défini.

8. La négation de l'esprit

Depuis les travaux de Gilbert Ryle le thème du «fantôme dans la machine » est devenu un classique de la philosophie de l'esprit. Daniel Dennett dans *La Conscience expliquée* (Odile Jacob, 1993) illustre la thèse de Ryle en faisant un parallèle entre l'esprit et le gentil fantôme Casper qui traverse les murs, mais agit sur les objets concrets, ce qui est impossible. L'option d'une réduction du mental au physique est fréquemment admise (béhaviorisme philosophique).

Gilbert Ryle nomme, en 1949, « doctrine reçue » (Ryle G., *La notion d'esprit*, p. 75.), la conception voulant que tout être humain ait un corps et un esprit. Dans ce « mythe des deux mondes », cette « légende », la science newtonienne, expliquerait la totalité du monde physique et il y aurait une autre science, contrepartie de la première, dont le propos serait d'expliquer les événements du monde non physique (Ibid. p. 87). C'est la prétention de la psychologie, dit Ryle.

Selon Gilbert Ryle, la supposition que les esprits sont des entités vient d'une erreur de catégorie. Il y a une confusion dans l'attribution des propriétés et dans la classification des choses. Les divers exemples qu'il donne à ce sujet aboutissent à montrer que les termes ayant trait à des aspects abstraits, symboliques et institutionnels sont traités comme s'ils désignaient des objets concrets et visibles, ce qui conduit à les supposer immatériels.

C'est ce type d'erreur qui serait à la source du dualisme cartésien. Si les esprits sont des entités distinctes mais similaires aux choses, lorsque nous cherchons à les placer dans le monde matériel, nous n'y parvenons pas et l'on en conclut que ces entités sont immatérielles. Nous voyons alors l'esprit comme un « fantôme dans la machine ». Pour Ryle et les behavioristes l'esprit est une supposition sans fondement.

Gilbert Ryle a raison de signaler l'inadéquation de la "doctrine reçue". Cette manière de penser amène des difficultés insurmontables. Sa proposition de considérer le dualisme comme une erreur de catégorie n'est pas pour autant satisfaisante. L'esprit serait un terme appartenant à une catégorie non concrète et assez générale, qui permettrait de décrire de manière abstraite les comportements intelligents observés. Et seulement cela. Il s'ensuit que le problème de la détermination de ces comportements n'est pas traité.

« Lorsqu'on dit d'un individu qu'il fait usage de ses aptitudes intellectuelles, on ne renvoie pas à des épisodes occultes dont ses actions publiques seraient les effets, mais à ces actions et à ces discours mêmes » (Ibid. p. 93).

Ryle propose de classer les conduites humaines sous la bonne catégorie, mais le problème de savoir ce qui génère ces conduites est éludé. On peut objecter qu'il déplace le fantôme, car si les individus humains ne sont pas pourvus d'une capacité qui explique leurs conduites, ce sont elles qui deviennent mystérieuses.

La négation de l'esprit se retrouve dans une autre perspective, celle du réductionnisme matérialiste. De nombreux auteurs participent à ce courant. On peut citer entre autre, Paul et Patricia Churchland. Il s'agit de la réduction des états mentaux aux états physiques. Cette réduction est ontologique, de la strate psychologique à la strate neurobiologique, mais pas nécessairement épistémique. (Voir l'article : [Patricia Churchland et la neurophilosophie](#))

9. L'externalisation de l'esprit

Un nouvel idéalisme

L'idée de situer l'esprit en dehors de l'homme prend différentes formes chez nos contemporains dont celle d'un retour à l'idéalisme Platonicien. Cette forme de l'esprit trouve son expression contemporaine chez Gottlob Frege et Bertrand Russell. La connaissance vraie s'obtient par la mise en adéquation de la pensée avec les Idées. Dans la même perspective on trouve le Monde 3 de Karl Popper assez difficile à définir, car il conjugue une autonomie des idées (à la façon de Frege) avec leur expression langagière et la culture, si bien que Popper individualise un ensemble large et peu homogène. Il s'y associe nécessairement le Monde 2, celui de la subjectivité au sens large et le Monde 1 pour les supports concrets des idées. Le Monde 3 serait celui des « productions de l'esprit humain ». Pour l'autonomiser, il prend argument de ce que les productions ont des propriétés ou implications qui ne dépendent pas des individus (par exemple en mathématique).

L'extériorisation

Une toute autre forme d'externalisation est celle de l'externalisme contemporain, courant de la philosophie de l'esprit qui se définit négativement par le rejet du dualisme des substances, tout

comme d'une intériorité du mental et par le rejet des théories représentationnelles du cognitif, mais sans pour autant supposer un réalisme des idées. L'esprit surgirait dans l'interaction humaine.

Cette doctrine prend sa source chez Ludwig Wittgenstein avec sa critique violente de l'intériorité (des processus mentaux privés). Pierre-Henri Castel parle de

« l'irréductible extériorité de l'esprit, des règles linguistiques qu'il suit et des contraintes logiques de l'agir et de l'agir collectif auquel il est soumis » (Castel P.-H., *L'esprit malade*, p. 21.).

C'est une thèse également défendue par Vincent Descombes. L'esprit serait le comportement humain en tant qu'il est régi par un ordre intentionnel. Se définissant par le comportement intentionnel, l'esprit serait présent dans les pratiques sous la forme d'un ordre du sens, affirme Descombes.

« Quand nous regardons le comportement d'une autre personne, nous ne voyons pas des manifestations "extérieures" d'événements mentaux intérieurs : nous voyons la chose elle-même, donc l'esprit lui-même ». « L'esprit est présent [...] dans le monde, dans les pratiques symboliques et les institutions » (Descombes V., *La denrée mentale*, p. 94.). Il ne se trouve pas « d'abord dans le for intérieur de la personne, sous une forme privée et malaisément communicable, [mais] bien d'abord sur la place publique, et donc sous une forme historique et sociale » (Ibid. p. 10).

Le comportement, régi par un ordre intentionnel, existe bel et bien, nous sommes parfaitement d'accord avec Vincent Descombes à ce sujet. Mais, pourquoi le rapporter à un esprit extériorisé ? L'esprit-substance étant inacceptable et le for-intérieur insituable, la solution est-elle d'extérioriser l'esprit ? Ce qui est nommé esprit dans cette doctrine est flou et son statut ontologique, mal défini. Dans la réalité, on constate des conduites intelligentes intentionnelles finalisées, comportant une dimension symbolique avec des effets de représentation, mais l'extériorisation proposée laisse incertaines les conditions de possibilité de la cognition humaine.

10. L'esprit : un cumul de signification

Nous avons pris pour référent les capacités intellectuelles humaines (capacités à penser, se représenter, vouloir, juger, résoudre des problèmes, etc.) et essayé de suivre comment ce référent a été considéré à partir du XVII^e siècle sous la forme des diverses conceptions de l'esprit. Le but de ce survol est de répertorier les strates de significations qui se sont accumulées et sont implicitement évoquées lorsque l'on emploie le terme d'esprit.

L'esprit a désigné en premier lieu une forme d'existence immatérielle, spirituelle, transcendante, qui n'est pas factuelle (phénoménale). Il a été considéré comme une substance ou un attribut de la substance (une essence). Dans cette optique métaphysique et religieuse, l'esprit est en rapport avec le divin, l'Idéalité absolue à laquelle l'homme accéderait partiellement.

En rupture avec cette conception, le terme en est venu à désigner des aspects de l'activité humaine empiriquement identifiables, qui peuvent être individuels ou collectifs. À titre individuel, l'esprit est diversement nommé mental, entendement, pensée, subjectivité, il correspond à des états, événements et processus qui vont de la sensation à la pensée abstraite en passant par les divers types de représentations concrètes.

L'Esprit a aussi été considéré comme le produit de l'évolution sociale. C'est une création collective impersonnelle, une mentalité de groupe, une caractéristique socio-historique ; on parle alors de l'esprit d'une époque, d'état de la pensée (par exemple les trois états d'Auguste Comte). Pour Hegel, l'Esprit se réalise dans le monde culturel et social et dans l'histoire. Il se traduit dans l'ensemble des lois régissant la conscience collective et il se concrétise dans la culture (art, littérature, philosophie), ainsi qu'en politique, dans l'État.

La philosophie d'inspiration cartésienne, reste présente de nos jours et l'esprit est fréquemment situé comme une entité non étendue (immatérielle), distincte du corps, qui se manifeste chez l'homme par la pensée. À cet ensemble de propositions, les matérialistes répondent que l'esprit n'existe pas, que c'est une fiction, et les béhavioristes que c'est une supposition sans fondement, un « fantôme dans la machine » (pour reprendre l'expression de Gilbert Ryle).

L'esprit est un terme polysémique cumulant des significations diverses et contradictoires. Pour expliquer et trouver l'origine des capacités humaines à penser et à agir intelligemment, la bonne façon de faire n'est probablement pas de batailler avec l'idée d'esprit pour la rendre adéquate, mais plutôt de tenter une autre façon d'envisager le problème.

Dans le cadre d'une ontologie pluraliste, se demander s'il y a une substance propre à l'esprit, n'a pas de sens (ne correspond à aucune problématique pertinente). Une autre question se pose, bien plus intéressante : ne pourrait-on pas supposer un niveau de cognitif autonome pour expliquer les capacités intellectuelles humaines ?

Bibliographie :

Castel P.-H., *L'esprit malade*, Paris, Les éditions d'Ithaque, 2009.

Clauzade, Laurent. Auguste Comte et la naturalisation de l'esprit. *Methodos - savoirs et textes* [en ligne]. 2002. URL : <https://methodos.revues.org/61>.

Clément F., « Les rapports de l'âme et du corps dans la philosophie de l'esprit contemporaine », In : *Revue de théologie et de philosophie*, v.131, no.1.

Comte A., *Cours de philosophie positive*, t. 1.

Condorcet. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. 1795. *Bibliothèque National de France* [en ligne]. URL : <https://gallica.bnf.fr/essentiels/condorcet/esquisse-tableau-historique-progres-esprit-humain>.

Descartes R., *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1953.

Descombes V., *La denrée mentale*, Paris, Minuit, 1995.

Dokic J., *Lectures de philosophie analytique*, Éditions Ellipses, Paris, 2011.

During E., *L'âme*, Paris, Flammarion, 1997.

Engel P., "Qui a peur du réductionnisme", in : *Philosophie de l'esprit*, Paris, Ithaque, 2008.

Esfeld M., *La philosophie de l'esprit*, Paris, Armand-Colin, 2005.

Fisette D., Poirier P., *Philosophie de l'esprit. Problèmes et perspectives*, Paris, Vrin, 2003.

Gallois L., L'esprit de la philosophie transcendantale chez Kant. Vers une philosophie de l'esprit ?. in : *Archives de Philosophie* 2/2010 (Tome 73), p. 229-248. Disponible en ligne : www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2010-2-page-229.htm.

- Gilot P., *L'esprit figure classiques et contemporaines*. CNRS Éditions, Paris, 2007. *OpenEdition Books* [en ligne]. URL : <https://books.openedition.org/editionscnrs/7353>.
- Hegel F., *Philosophie de l'esprit*, trad A. Vera, Germer Baillière, Paris, 1867.
- Hume D., *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux. Tome I: De l'entendement*. (1739), *UCAQ - les classiques des sciences sociales* [en ligne].
URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/traite_nature_hum_t1/traite_nature_hum_t1.html.
- Kant E., *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1967.
- Locke J., *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Pierre Mortier, 1735.
- Mehyaoui, Selma. Patricia Churchland et sa neurophilosophie. *Philosophie, science et société* [en ligne]. 2021. URL : <https://philosciences.com/philosophie-et-humanite/homme-humain-et-humanite/486-patricia-churchland-neurophilosophie> .
- Mill J-S., *Auguste Comte et le positivisme*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Neuberg M.(dir), *Théorie de l'action, Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Liège, Mardaga, 1991.
- Proust J., *Comment l'esprit vient aux bêtes : Essai sur la représentation*, Paris, Gallimard, 1997.
- Ribot Th., *La psychologie anglaise contemporaine (école expérimentale)*, Paris, Ladrance, 1870.
- Spinoza B., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris ,1954.
- Taine H., *De l'intelligence*, Paris, Hachette, 1878.
- Ryle G., *La notion d'esprit*, Paris, Payot, 2005.
- Taine, *Les philosophes du XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1857.