



HAL
open science

Un Homme sans corps, ni esprit !

Patrick Juignet

► **To cite this version:**

Patrick Juignet. Un Homme sans corps, ni esprit !: Pour une anthropologie pluraliste. Philosophie, Science et Société, 2021. hal-03226513v2

HAL Id: hal-03226513

<https://hal.science/hal-03226513v2>

Submitted on 1 Dec 2023

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

Un Homme sans corps, ni esprit

L'expression « un Homme sans corps, ni esprit » peut étonner, tant l'association corps/esprit est communément utilisée pour décrire l'humain. Cependant, on peut parfaitement éviter cette manière dualiste et traditionnelle de penser. On peut concevoir l'Homme autrement, c'est-à-dire selon une autre anthropologie.

The expression “a man without body or mind” may be surprising, as the body/spirit association is commonly used to describe humans. However, we can perfectly avoid this dualistic and traditional way of thinking. We can conceive of Man differently, that is to say according to another anthropology.

Pour citer cet article :

Juignet Patrick. Un Homme sans corps, ni esprit. *Philosophie, science et société*. 2021. <https://philosciences.com/107>.

Plan :

-
- 1. Diverses conceptions de l'Homme et du Monde
 - 2. Une ontologie pluraliste (à la place du monisme et du dualisme)
 - 3. Quelques appuis dans la philosophie et les sciences humaines
 - 4. Exploiter les apports de la philosophie et des sciences humaines
 - 5. L'Homme et ses environnements
 - 6. Concilier dualisme et pluralisme
 - Conclusion : un Homme pluriel, dans un Monde pluriel
-

Texte intégral :

1. Diverses conceptions de l'Homme et du Monde

La conception courante

Au quotidien, pour agir et se situer convenablement dans l'environnement concret, nous devons tenir compte de notre configuration anatomique, de notre masse, de notre volume, de notre place dans l'espace, de notre force musculaire, etc., bref, de ce que l'on considère comme notre corps. Par rapport à notre environnement social, nous contrôlons notre posture, nos attitudes, notre habillement, etc., et donc notre corps.

Du corps, nous différencions ce qui a trait à notre pensée, à notre imagination, à notre conscience, à nos capacités intellectuelles, etc., que l'on nomme esprit, ou intellect, ou parfois âme ou encore les états mentaux (la dénomination varie). D'évidence ces aspects sont différents, car ils sont abstraits, non localisable dans l'espace qui nous entoure.

D'un point de vue pratique, on ne peut guère considérer les choses autrement. Tout un chacun prend en compte ce double aspect de son individualité. Il y a bien une réalité concrète du corps et une réalité abstraite du mental qu'il n'est pas question de nier. Dans le cadre de la vie ordinaire, cette catégorisation est utile et efficace. Mais alors, pourquoi vouloir ajouter une autre conception ?

Notre réflexion concerne la manière savante de considérer l'Homme et de l'étudier, manière à la fois philosophique et scientifique. Dans ce cadre, il est préférable d'asseoir sa réflexion sur une autre base que celle du dualisme qui, issue de l'intuition ordinaire, répond à des impératifs pratiques. Autrement, dit les notions empiriques communes et les concepts ontologiques savants ne coïncident pas nécessairement, car ils répondent à des impératifs différents.

Le *Mind-Body*, faux problème

La philosophie a largement repris cette catégorisation ordinaire pour en donner des versions plus ou moins sophistiquées. Mais, est-ce bien pertinent ? La réponse que nous apportons est résolument négative. La dualité corps/esprit ne constitue pas une catégorisation pertinente pour une anthropologie philosophique et scientifique d'actualité. Elle doit faire l'objet d'une distanciation critique. La transposition sur le plan ontologique d'une catégorie pratique et empirique présente des défauts majeurs.

Comme chacun le sait, pour Descartes, il est impossible de douter que l'on pense, alors que l'on peut douter du monde concret. La suite de son raisonnement consiste à attribuer à cette pensée une substance la « *res cogitans* », à quoi il faut ajouter la « *res extensa* » du monde étendu.

Spinoza a critiqué Descartes au titre que l'interaction de la substance spirituelle avec la substance matérielle paraît impossible. Il suppose, pour résoudre ce problème, l'existence de deux attributs à la substance qui serait unique. Leibnitz à sa suite évoque un parallélisme entre aspects matériels et spirituels.

La philosophie de l'esprit contemporaine va plutôt vers un dualisme des états ou des propriétés. Elle oppose les états mentaux et les états physiques. Cette catégorisation pose que le Monde peut être conçu selon deux types, le physique et le mental, et qu'il existe un rapport causal (ou pas selon les auteurs) de l'un sur l'autre.

Dans ce courant de pensée, l'option d'une réduction du mental au physique est la plus fréquemment admise. Il est assez étonnant de voir ressurgir au XXI^e siècle sous le « label à succès du *Mind-Body problem* » (Dennett D., *La conscience expliquée*, p. 53) la vieille contradiction cartésienne. Pour nous, il s'agit, en vérité, du *Mind-Body* faux problème.

Critique et réduction moniste

Le problème « corps/esprit » fait l'objet de controverses incessantes et reste sans solution depuis qu'il a été inventé. Les derniers développements sur ce sujet n'ont rien apporté. Jaegwon Kim, note dans *L'esprit dans un monde Physique* qu'au cours des années 1970 et 1980, et jusqu'à nos jours, on a uniquement cherché à donner une place pour l'esprit dans un monde fondamentalement physique.

La critique des dualismes par le matérialisme a conduit à la doctrine de la réduction de l'esprit à la matière et, plus précisément, au cerveau. Mais, cette solution présente deux inconvénients, celui de laisser de côté une partie non négligeable de l'humain et celui de remettre à plus tard les explications précises. Ce serait simplement parce que notre savoir est pour l'instant insuffisant, mais les réductionnistes assurent qu'il se développera ultérieurement avec le progrès des sciences.

Cependant, il se peut que ce savoir ne vienne jamais, si la réduction qu'il suppose est sans fondement. Elle a pour projet de résoudre une mauvaise catégorisation ontologique du Monde (esprit/matière). En lieu et place, il semble intéressant d'envisager une autre manière de penser l'Homme et le Monde, une manière qui ne s'appuie ni sur l'idéalisme, ni sur le dualisme, ni sur la réduction matérialiste.

2. Une ontologie pluraliste

La recherche d'une inspiration pluraliste pour penser le réel

En lieu et place du monisme et du dualisme, on peut soutenir une ontologie pluraliste. Cette vision du Monde à la fois unifiée et plurielle, historique et régionale, se trouvait déjà chez Antoine-Augustin Cournot à la fin du XIXe siècle (*Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Paris, Hachette, 1875), en qui l'on peut voir un précurseur de cette façon de penser. Mais il y a plusieurs manières de concevoir le pluralisme.

Auguste Comte a, lui aussi, promu une conception pluraliste. Il note que pour passer d'un domaine de la réalité à l'autre, il ne suffit pas d'agréger les entités entre elles, il faut ajouter une « nouvelle dimension ontologique ». Pour les auteurs positivistes non réductionnistes, chaque discipline fondamentale posséderait « une couche ontologique propre ». C'est l'idée que nous soutenons.

De nombreux philosophes ont mis en avant l'idée de relation et d'organisation. Vers les années 1920, les philosophes Samuel Alexander et Lloyd Morgan bâtirent une théorie connue sous le nom d'évolutionnisme émergent. Le Monde se développerait à partir d'éléments de base grâce à l'apparition de configurations de plus en plus complexes. On aboutit ainsi à l'idée d'une pluralité ontologique.

Le pluralisme ontologique est le concept clé pour une conception renouvelée du Monde et de l'Homme ; il amène un véritable changement de paradigme qui mise sur la complexité et la pluralité des formes d'existence présentes dans le Monde.

Les deux piliers du pluralisme

On peut concevoir la pluralité du Monde de différentes façons. En revanche, la prudence, toujours nécessaire en matière d'ontologie, incite à passer du Monde à ce qui en est connu grâce aux sciences et que nous nommons l'Univers. Autrement dit, il convient de limiter l'extension du concept de pluralité.

Le premier argument pour envisager un pluralisme est la différenciation épistémologique des sciences. Depuis le XVIIe siècle, les sciences fondamentales se sont diversifiées. Elles concernent des domaines factuels bien différents et les expliquent selon des théories différentes. Il s'ensuit l'idée qu'il y a des différences dans l'Univers dont il faut tenir compte (par Univers, nous désignons la partie du Monde connue par les sciences). On parle de régions, de niveaux, ou de formes d'existence selon la terminologie employée.

Les autres concepts sont ceux de complexité et d'organisation. Tous les composants connus de l'Univers, les particules, les atomes, les molécules, les cellules, les organes, les individus, les sociétés s'assemblent selon une forme et un ordre définis : une structure ou organisation. De plus, depuis le minéral jusqu'au vivant, on observe une complexification croissante évidente. L'idée d'une émergence de modes d'organisation de complexité croissante dans l'Univers est intéressante pour comprendre la différenciation constatée dans la réalité.

À partir de ces considérations, on peut déplacer la question ontologique de la substance vers l'organisation. Les modes d'organisation sont des supports plus plausibles qu'une ou deux substances homogènes (voir Juignet P., Arguments en faveur d'une ontologie pluraliste). Plutôt que de référer la persistance des aspects factuels observés et délimités par les sciences à un substrat constant et uniforme, une substance immuable, on peut les voir comme le produit de niveaux d'organisation stables. Autrement dit, tant que dure une forme architecturée du réel, on constatera des effets répétitifs et constants dans la réalité.

Actuellement, les concepts d'émergence et de mode d'organisation/intégration, ou encore de structure, permettent de penser la différenciation ontologique de l'Univers, dont atteste la différenciation épistémologique des sciences. L'idée d'une pluralité ontologique paraît bien plus plausible que le monisme ou le dualisme. Avec le pluralisme, on change de paradigme. On sort de la vision d'un Monde statique, mécanisable, coupé en deux par le dualisme. On entre aussi dans un Univers changeant au sein duquel tous les niveaux sont imbriqués, un Univers qui n'a pas d'organisation fixe et définitive, un Univers en évolution. C'est la thèse de l'évolutionnisme émergent soutenue dès 1920 par Samuel Alexander et Lloyd Morgan.

La cosmologie montre que seul le niveau physique existait dans les débuts très chauds et denses de l'Univers. À partir de ce niveau de base, des configurations plus complexes se sont créées lorsque les circonstances l'ont permis. La chimie et la biochimie montrent que les composés organiques ont eu besoin de conditions particulières pour se former, la biologie évolutionniste montre que les premières cellules étaient simples et qu'elles se sont diversifiées et complexifiées, etc. Le pluralisme ontologique admet une pluralité de niveaux ou modes d'existence dont le nombre n'est pas fixé à l'avance et ne peut être décidé *a priori*. Il dépend du moment de l'évolution et de certaines conditions locales, qui ne sont pas immuables. Leur évaluation contemporaine dépend de la capacité des sciences à les décrire et à les expliquer.

Un pluralisme pour penser l'Homme

L'Homme étant dans l'Univers, le pluralisme le concerne aussi. La médecine et la biologie étudient - de fait — ce que l'empirisme spontané considère globalement comme le corps selon ses niveaux d'organisation : physique, chimique, biochimique, cellulaire, histologique, physiologique, anatomique, etc., et selon les divers appareils individualisables : appareil locomoteur, digestif, nerveux, circulatoire, etc.

On admet de nos jours que l'Homme est un vivant. Son être biologique, d'un point de vue scientifique, est abordé par l'intermédiaire de chacun de ses niveaux de complexité, physique, chimique, biochimique, cellulaire, histologique, physiologique, anatomique. Il existe une vision plurielle du corps qui n'est pas contestée du point de vue scientifique et médical.

Que l'Imagerie par Résonance Magnétique, qui est un procédé purement physique, donne des images anatomiques n'occasionne aucun problème métaphysique ! Que la chimie produise des

molécules efficaces sur l'ensemble de l'organisme paraît banal. Du point de vue du vivant en général, et donc de l'Homme en tant qu'être biologique, la coexistence de niveaux de complexité, étudiés par des sciences différentes, est aisément admise.

Le débat contemporain porte surtout sur les capacités intellectuelles de l'Homme et leur support. Pensé sous les auspices du dualisme, il prend la forme du *mind-body problem*, du rapport corps/esprit. Nous suggérons de remplacer ce problème, dans le cadre d'une anthropologie savante renouvelée, par un autre : celui de la coexistence de divers niveaux d'organisation, dont l'un serait propre à la cognition.

Par simple analogie avec la biologie, on peut imaginer que, parmi les différents niveaux d'organisation constitutifs de l'Homme, il en est un qui correspond à ses compétences cognitives et de représentation. Ce que nous avons vu plus haut sur le pluralisme ontologique rend l'hypothèse possible.

Dans cette perspective, les deux entités supposées se faire face du corps et de l'esprit peuvent utilement être remplacées par les multiples niveaux d'organisation imbriqués qui concourent à constituer l'individu. L'existence, en plus des niveaux admis, d'un niveau générateur de l'intellection est alors plausible et ceci sans avoir à supposer un fossé avec les autres niveaux ou formes d'existence (physique, chimique, biologique).

Reste à indiquer les savoirs existants qui donnent un appui à cette thèse et comment elle peut prendre une forme acceptable sur le plan épistémologique.

3. Les appuis dans les sciences humaines et la philosophie

Les apports respectifs

Notre anthropologie philosophique s'appuie sur les sciences humaines et la philosophie. Commençons par la philosophie. L'incessant travail philosophique sur la pensée donne une densité irréfutable aux diverses formes de la pensée humaine, ce qui amène à considérer son existence empirique comme irréfutable.

Emmanuel Kant a marqué un tournant en mettant en avant les conditions d'une pensée pertinente. Il faut chercher dans l'entendement la possibilité des concepts, y compris premiers, et analyser l'usage que nous en faisons. C'est là l'objet de sa philosophie transcendantale (*Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1967, p. 86). Cette attitude de réflexivité de la pensée philosophique sur elle-même lui donne une qualité particulière suggérant que les capacités intellectuelles sont irréductibles à autre chose qu'elles-mêmes, qu'il y a une autonomie de la pensée rationnelle.

Les philosophies empiristes ont renouvelé la perspective. De John Locke jusqu'à John Stuart Mill (du XVIIe au XIXe siècle) en passant par Hippolyte Taine et Étienne Bonnot de Condillac, on s'avance vers une étude empirique de la pensée, mais dans une perspective qui reste subjective et réflexive. La pensée se regardant et s'étudiant elle-même, est une avancée essentielle, mais elle n'est pas suffisante. Il faut en plus une objectivation pour avancer dans la connaissance. Les sciences humaines à partir du XIXe siècle se sont saisies de domaines empiriques variés dont fait partie celui qui nous intéresse.

La psychiatrie et la psychanalyse, depuis la fin du XIXe siècle, décrivent assez finement les formes des conduites et des formes de la pensée qui sont pathologiques (obsessions, délires, rationalisme

morbide, etc.) et cherchent à les expliquer. Cette explication passe par la recherche de causes ou, au moins, des conditions déterminantes.

La psychanalyse a proposé un intermédiaire entre la cause événementielle et l'effet symptomatique, le psychisme, dont le fonctionnement expliquerait les conduites affectives, relationnelles et la subjectivité individuelle. Le psychisme est constitué par des processus et mécanismes de types cognitifs et représentationnels qui viennent se greffer à d'autres (pulsionnels, émotionnels, sociaux).

La psychologie de la connaissance a montré que l'intellection, la cognition au sens large, peut être vue comme activité fonctionnelle (c'est-à-dire de manière dynamique, interactive, autorégulatrice) et comme structure (se constituant en système organisé prenant une forme définie). On parle de la cognition au sens large, depuis le rapport à l'environnement, jusqu'aux activités théoriques. On entre dans une pensée qui se pense objectivement à partir de faits et non pas subjectivement en se retournant sur elle-même.

Une partie de la psychologie cognitive a repris la représentation comme support des compétences. Elles feraient l'objet de traitements ou processus cognitifs. Les représentations supposées par le cognitivisme ne sont pas des observables, mais des entités théoriques. Leurs propriétés font l'objet d'une recherche empirique qui cherche à être expérimentale. Les processus cognitifs dont traite la psychologie cognitive seraient « en aval du traitement des informations sensorielles... et en amont de la programmation motrice » comme le définit Jean-François Richard dans *Les activités mentales* (p.11). Il s'agit des diverses formes de représentations (sémantiques, spatiales, procédurales) et des divers mécanismes dans lesquels elles entrent (catégorisation, compréhension, raisonnement).

L'anthropologie culturelle est vaste et fait appel aussi bien à des concepts comme ceux de personnalité de base (Franz Boas), de réciprocité sociale (Marcel Mauss) ou de structure avec Claude Lévi-Strauss. Pour cet auteur, les opérations qui sont à l'œuvre dans les différents domaines factuels étudiés, que ce soit la parenté, les mythes ou les langues, sont des effets d'une capacité propre à l'homme et le travail de Lévi-Strauss est un essai de théorisation des effets empiriquement repérables de cette capacité en termes structuraux.

La linguistique et la sémiotique sont aussi très vastes. Depuis sa naissance avec Ferdinand de Saussure et Émile Benveniste, les écoles se sont multipliées. La plupart admettent l'existence d'un déterminisme propre aux langues et à leur usage par le langage. La sémantique s'est intéressée aux contenus du langage ce qui l'a renvoyée aux structures intellectuelles.

Un choix préférentiel

On s'étonnera du peu de cas fait de la philosophie de l'esprit pourtant très présente. La raison tient à son adhésion à des catégories comme l'esprit ou les états mentaux qui ne nous paraissent pas pertinentes. À partir de là, les innombrables tentatives pour montrer leur existence ou leur inexistence, pour différencier les états mentaux des états physiques, la démonstration de l'impossibilité des premiers à cause de la clôture causale des seconds, etc., sont de peu d'utilité.

Ensuite, vient une question de méthode. Les sciences humaines, même balbutiantes apportent des garanties quant aux domaines factuels étudiés et aux tentatives de théorisation qui en sont faites. Or, nous tenons à nous appuyer sur des données fiables et sur des domaines disciplinaires stables. Elles s'appuient sur une expérience objectivante, souvent méthodologiquement double, à la fois compréhensive et explicative. De plus, elles ont des théories spécialisées dédiées à leur objet. Les

résultats sont plus fiables qu'une rationalisation, même très sophistiquée, partant de l'expérience ordinaire et du vécu, ce que font la plupart des philosophies ayant trait à l'Homme.

Pour aborder le Monde, nous pensons nécessaire d'associer un constructivisme empirique à un réalisme ontologique, ce que la plupart des philosophies ne font pas, mais qui se réalise spontanément dans les sciences. Elles suivent obligatoirement une méthode objectivante et donc *ipso facto* tiennent compte de leur manière d'aborder la réalité et elles sont compatibles avec l'affirmation de l'existence d'un réel contraignant.

C'est un truisme de dire que les sciences grignotent le domaine de la philosophie. On s'inquiétera en se demandant : Que lui reste-t-il ? Il lui reste presque tout ce qui l'intéresse traditionnellement, c'est juste la méthode qui doit changer. Au lieu de s'appuyer sur son expérience vécue, « son monde », il suffit au philosophe de s'appuyer sur les résultats des sciences pour proposer des synthèses qui les dépassent et en tirer des enseignements utiles.

La philosophie garde sa place et c'est bien de la philosophie que nous prétendons faire ici. Renonçant à nous fonder sur l'expérience ordinaire et à rationaliser à partir d'elle, nous nous appuyons sur les données des sciences pour conduire une réflexion philosophique qui, à rebours, peut être heuristique pour ces sciences elles-mêmes. L'une des préoccupations de Ludwig Wittgenstein était de soustraire la philosophie à son penchant à spéculer sur des questions sans réponse. Peut-être est-ce là un des moyens d'y parvenir ?

4. Exploiter les apports de la philosophie et des sciences humaines

Des faits à expliquer

Depuis deux millénaires, la philosophie montre une autonomie de la pensée rationnelle. La pensée humaine possède une possibilité de validité et de vérité intrinsèque établie par le raisonnement. Cette possibilité d'affirmer ou pas une vérité implique une autonomie pour la pensée. Si un changement dans la biochimie du cerveau occasionnait un changement dans les lois mathématiques ou logiques, il n'y aurait plus de possibilités de décréter un raisonnement vrai ou faux. Il y a une nécessaire autonomie du raisonnement qui implique une indépendance de la capacité de penser.

Les sciences humaines proposent un abord empirique à partir de la clinique, de tests, d'enquêtes qui concernent tant la pensée que le langage, l'intelligence, les conduites humaines y compris sociales. Elles amènent à considérer des domaines factuels dont l'existence est difficilement réfutable. Les sciences humaines décrivent avec un certain degré d'objectivité des activités qui sont des actes de représentation associés à la production de formes signifiantes et à des conduites finalisées. Il s'agit là de faits très spécifiques, propres à l'Homme, dont les différentes sciences de l'Homme proposent chacune une théorisation. L'existence de ces théories et des ensembles factuels de référence est un point d'appui du raisonnement, car ils demandent à ce que l'on explique leur origine qui est liée à l'activité humaine.

Si l'on croit à l'esprit, on dira que tout cela est dans l'esprit ou constitue l'esprit. Si on récuse le spiritualisme et le dualisme, il faut trouver une autre solution. En se référant à une conception émergentiste et organisationnelle du réel, on peut évoquer un niveau d'organisation de degré suffisant pour permettre les performances intellectuelles de l'Homme. Il n'y a que deux candidats

possibles au vu des connaissances actuelles : le niveau neurobiologique et un niveau de degré supérieur au précédent que nous qualifions de cognitif et représentationnel, compte tenu des fonctions qu'il remplit.

Pourquoi pas seulement le cerveau et la neurobiologie ?

Est-ce une hypothèse plausible et recevable, de supposer que les capacités intellectuelles soient générées par le cerveau ? C'est la thèse matérialiste réductionniste communément admise, mais il y a plusieurs motifs pour la récuser.

Si l'on admet un support biologique à la cognition, ce qui est évident, ce ne peut être le cerveau comme entité anatomique, mais son fonctionnement et à un niveau de complexité déjà élevé. Or, les connaissances sont balbutiantes. À l'heure actuelle, aucun neurobiologiste sérieux ne peut prétendre que tel fonctionnement détermine telle volonté, telle conduite, telle pensée. Il faut donc avoir une thèse plus élaborée.

Le second motif tient à la différence dans les domaines factuels et les disciplines concernées : d'un côté la neurobiologie, qui s'occupe des cellules, des flux biochimiques, des flux électriques, des réseaux cellulaires, des signaux, et de l'autre les sciences humaines qui s'occupent des idées, des représentations, de la volonté, des décisions, de l'intelligence théorique et pratique.

Comme on l'a vu plus haut, le réductionnisme matérialiste est invalidant pour la vérité démonstrative. Si une démonstration rationnelle est déterminée par des processus neurobiologiques, comment pourrait-elle dépendre du jeu des concepts et des règles formelles ? Si la pensée est déterminée par son support biologique, c'est un événement parmi d'autres et elle ne peut prétendre à une validité ou une vérité.

Plus fondamentalement, on peut récuser le réductionnisme comme un faux problème. Il part du dualisme corps/esprit, physique/mental, matériel/spirituel, pour le réfuter au profit du premier terme. On peut estimer, et c'est l'enjeu de ce travail de le montrer, qu'il est préférable d'ouvrir un nouvel espace de raisonnement sur la base d'un pluralisme ontologique appuyé sur les différences disciplinaires.

La neurobiologie constitue une discipline assez bien définie. La psychologie de la connaissance et son évolution contemporaine constituent une discipline en voie d'autonomisation. Chacune correspond à des champs disciplinaires différents, qui s'occupent de faits différents, avec des théories différentes. On peut supposer qu'elles ont **deux référents réels différents, le niveau neurobiologique et le niveau porteur des capacités intellectuelles**, les deux étant étroitement liés, mais pas identiques. Comme ils ne sont pas exclusifs, ils sont à prendre en compte tous les deux et à coordonner.

5. L'Homme et ses environnements

La société

L'homme vit d'abord et surtout dans un environnement humain et social. Autrement dit, les capacités intellectuelles dont il est capable à titre individuel sont aussi celles des autres. Chacun rencontre la pensée des autres qui va contribuer à la sienne. Plus largement, c'est la culture et le savoir existant qu'il accueille et auxquels il contribue. Cet environnement social est fait d'interactions, de dépendances, des hiérarchies qui préexistent à l'individu, qui lui-même y contribue

par ses actes. Une série de boucles interactives se constitue entre individus et société qui ont une réalité indéniable.

Cet Homme, que nous avons jusque-là envisagé comme individu, a aussi une vie sociale. Il participe à des collectifs de divers ordres. Le social concerne les relations et interactions entre individus regroupés et l'ensemble des relations structure la société. L'organisation/structuration en groupes ou collectifs qui se créent par un lien spontané entre les individus est constitutif du social. Ce lien est double, constitué par les attachements primaires, affectifs, familiaux et claniques ainsi que par les règles morales et de parenté retrouvées dans toutes les communautés et enfin par des interdépendances et des intérêts économiques.

Il se constitue par ces deux moyens des groupes organisés et fonctionnels, relativement stables. Ils reposent sur des liens, des rôles, des dépendances, des positions hiérarchiques entre individus et sur des règles communes. L'anthropologie culturelle a mis en évidence chez les humains une capacité à forger des règles qui, mises en application, constituent la base de l'humanisation et de la sociabilité. Ce serait là un invariant anthropologique qui constituerait le socle de toutes les relations humaines dans toutes les sociétés et viendrait s'ajouter aux interdépendances économiques.

Pour Marcel Mauss l'échange sur le mode donner, recevoir, rendre, constitue une part essentielle du lien social. Au-delà de l'échange économique, il est porteur d'une partie affective et symbolique. Ces échanges manifestent la coopération, la hiérarchie, le respect mutuel, la sollicitude au sein du groupe humain. Par ce fait, autre chose que de l'utile (les biens et services) circule dans la société.

Ces principes constituent, selon Mauss, le « fondement constant du droit », une « morale universelle » (Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966, p. 263). Avec eux, « nous touchons le roc » de l'humain (*ibid.*, p. 264). Ils impliquent des formes de raisonnements élémentaires, conscient ou pas. Ils nécessitent de repérer un ordre social, de s'y inscrire dans la réciprocité. Au plus simple, il faut concevoir une réciprocité entre soi et l'autre, seule façon de donner/recevoir équitablement. Cela sous-entend de connaître et de comprendre l'ordre régissant le social par lequel le juste se définit.

Claude Lévi-Strauss a avancé l'idée d'une fonction structurante commune à l'humanité qu'il serait possible de retrouver dans la plupart des productions humaines. Cette capacité, qui organise les faits culturels et les savoirs, est inconsciente et universelle. Le lien social, pour Lévi-Strauss, naît de quatre règles : la prohibition de l'inceste et l'exogamie qui s'ensuit, les lois du mariage et la répartition sexuelle des tâches. Ces règles organisent l'échange et la circulation, d'abord des femmes dont dépend la survie de l'espèce, mais aussi des biens matériels et culturels.

Les hommes sont, grâce à leurs compétences cognitives, porteurs individuellement d'une capacité d'ordonnement. La transformation de l'environnement naturel en un environnement culturel est opérée collectivement par cette possibilité associée à la coopération économique pour la fabrication des biens et à la rivalité pour leur appropriation. Nous voyons là un autre niveau, lui-même complexe, interindividuel et collectif, répondant à d'autres objets de connaissance de type socioculturel, économique et politique.

Une tout autre école, parfaitement antagoniste d'ailleurs, peut aussi nous servir à établir la forme d'existence du social société. Hayek et Luhmann empruntent des idées de la théorie des systèmes à partir des années 1960, théorie importante eu égard à la mise en évidence d'une organisation spontanée. Ces auteurs théorisent la production d'un ordre social non intentionnel. Ils s'aident donc des théories de l'auto-organisation qui mettent en évidence l'existence de systèmes dont le

fonctionnement ne peut être contrôlé par un agent. Le terme d'auto-organisation est un terme commode pour rendre compte, dans le champ social, de phénomènes de production non intentionnelle d'ordre social, et de ce fait d'un niveau d'organisation identifiable.

Cependant, nous ne les rejoignons pas vraiment, car il y a nécessairement un agent intermédiaire, qui est le niveau cognitif humain sans lequel les systèmes sociaux se désagrègeraient immédiatement. Ils contribuent à donner une autonomie ontologique à cette dernière. L'aspect non intentionnel des liens sociaux ne veut pas dire qu'ils soient indépendants des interactions cognitives.

L'écosystème

« Nous sommes nous et nos relations dans l'Univers » écrit Alfred North Whitehead (*Modes de pensée*, p. 133). L'anthropologie philosophique qui se dégage de notre réflexion décrit un Homme constitué d'une pluralité de niveaux d'organisation, qui, de ce fait, se trouve pleinement inclus dans l'Univers qui est lui-même pluriel. Cette pluralité concerne l'espèce toute entière et son organisation en sociétés qui interagissent à divers niveaux avec l'écosystème terrestre. Autrement dit, l'affirmation selon laquelle l'Homme est inclus dans son environnement ne vient pas d'une pétition de principe, c'est une conséquence de notre anthropologie.

Les modifications de l'écosystème viennent de l'espèce entière et elles sont telles que l'on a pu parler d'anthropocène. Cette interaction a pris un aspect massif depuis le développement des sociétés industrielles et leur développement insoucieux des conséquences.

Dans notre schéma des interactions Homme/Environnement, si l'on considère le niveau intellectuel, il permet les interactions collectives propres aux sociétés humaines. Mais, de plus, il produit des idéologies plus ou moins délétères tant du point de vue de la société elle-même que de l'environnement naturel.

Pour paraphraser Emmanuel Kant, dans un vocabulaire actualisé, nous dirons que l'incohérence de ses dispositions « plonge l'Homme dans des tourments qui l'accablent avec ses semblables (par l'oppression de la tyrannie, la barbarie des guerres) à la misère » et « qu'il travaille autant qu'il en a la force à la destruction de sa propre espèce ». Il pourra échapper à ce destin s'il sait et s'il a la volonté collective d'établir une relation finale (téléologique) de pérennité avec son environnement terrestre (*Critique de la faculté de juger*, p. 241).

L'*Homo*, qualifié de *sapiens*, est ainsi bien nommé si par là, on entend ses capacités de connaissance et d'action intelligente. Par contre, ses capacités cognitives ne le rendent ni sage, ni prudent, ni avisé comme la traduction de *sapiens* le suggère. Son fonctionnement cognitif peut se faire selon une pensée imaginative irrationnelle qui lui sert à déguiser son existence et à nier sa position inclusive dans l'Univers.

L'Homme a développé des conceptions métaphysiques qui le situent à part de l'Univers et qui nient sa dépendance vis-à-vis de ses divers environnements sociaux, culturels et naturels. C'est un point de vue qui est inadapté et qui a des conséquences nuisibles. L'être humain est inclus dans l'Univers et, sur la Terre où il vit et a évolué, il est inclus dans l'écosystème et dans la dynamique du vivant. Ce qui ne l'empêche pas de s'être créé un néo-environnement social, culturel et technologique qui l'en éloigne.

6. Concilier dualisme et pluralisme

La conception courante

Au quotidien, pour agir et se situer convenablement dans l'environnement concret, nous tenons compte de notre masse, de notre corpulence, de notre place dans l'espace, de notre force musculaire, etc., bref, de ce que nous nommons notre corps. Par rapport à notre environnement social, nous contrôlons notre apparence, notre posture, nos attitudes, etc., et donc nous interagissons socialement grâce à notre corps. Du corps, nous différencions ce qui a trait à la pensée, à l'imagination, à la conscience, aux capacités intellectuelles, etc. D'évidence, ces aspects sont différents du corps, ils sont abstraits, non palpables, sans matérialité. On les rassemble sous les termes d'intellect, d'esprit, ou d'âme, ou d'intériorité selon la dénomination adoptée. À l'esprit conçu comme intériorité s'oppose l'extériorité, celle de l'environnement immédiat.

D'un point de vue pratique, on ne peut guère considérer les choses autrement. Tout un chacun prend spontanément en compte ce double aspect de son individualité. La catégorisation corps/esprit rend assez bien compte de ce qui se passe dans notre vie pratique et quotidienne. Cette évidence provoque, de ce même point de vue, toutes sortes de bizarreries. On peut demander aux personnes estimant posséder un esprit où il se situe et sous quelle forme il existe. Les uns diront « il est en moi-même, c'est moi ». Cette réponse admise, on demandera ce moi-même est-il le corps ou autre chose comme un sujet ? Certains opteront pour le corps et d'autres pour le sujet. Quelques philosophes rétorqueront que l'esprit est dans un monde séparé du monde physique. Il aurait son lieu spirituel dans lequel le sujet peut aller, mais pas le corps. D'autres, enclins au concret, répondrons que l'esprit est plutôt dans le langage et la communication, et qu'il est extérieur à soi.

La conception commune s'exprime souvent selon la métaphore du contenant : « Il a une idée dans la tête ». Les idées sont « dans » l'esprit ou « dans » la tête, ce qui implique que l'un des deux, ou les deux à la fois, soient des sortes de contenants et avec un contenu qui serait invisible (car à l'intérieur du contenant). Dans le jeu de l'intériorité/extériorité, le corps trouve difficilement sa place. Si l'esprit est intériorité et l'environnement l'extériorité, le corps est entre les deux. Extérieur à l'esprit, il fait partie de l'environnement qui pourtant environne le corps. On retrouve la difficile question de la limite.

L'esprit serait accessible seulement par l'introspection, car personne ne peut regarder dans l'intériorité des autres. Cet esprit estimé privé et solipsiste mène à douter de son existence chez les autres. L'esprit en question peut aller jusqu'à douter de l'existence du monde environnant se déclarant sujet et unique certitude. Alors, comment expliquer que l'on arrive à concevoir la pensée des autres. Comment se fait-il que l'on arrive à se mettre d'accord sur la justesse ou la fausseté d'un raisonnement ?

Si l'on a (au sens d'avoir, de posséder) un corps et un esprit, comme le prétend la conception commune, *qui* les possède ? Si le possédant se confond avec l'un ou l'autre, comment peut-il prétendre les avoir ? Le Moi-Je, revendiquant avoir, devrait être extérieur, distancié, mais on sent bien que ce n'est pas possible. Généralement, on choisit l'esprit pour s'identifier. Le sujet pensant serait soi-même qui est esprit/conscience. Mais, est-il séparable du corps ? Que devient-il en cas d'anesthésie générale ou de coma ? Est-il toujours là ? Et si le corps disparaît ? Sur ce dernier point, les réponses foisonnent.

Les religions ont toutes et chacune leurs réponses à ce sujet, de la métempsychose (passage dans un autre corps, y compris végétal ou animal, à l'accès à des infra ou ultra-mondes paradisiaques ou infernaux. Cependant, le sujet reste-t-il le même s'il est sans corps ou dans un autre corps ? L'esprit ayant quitté le corps est-il encore un sujet, une personne, un moi ? L'esprit (*mens*) est-il accompagné de l'âme (*anima*) ? Cette manière ordinaire de penser engendre dès qu'on l'interroge d'innombrables paradoxes et bizarreries, avec pour seules réponses des fantaisies imaginatives métaphysico-religieuses.

Ces questions communes ont été reprises et ressassées au fil des siècles par les métaphysiques de tous horizons et nous voulons rompre avec ce type de discussion, qui sont sans fin, car portant sur des problèmes insolubles.

L'universalité d'une telle conception

Pour bien comprendre cette conception courante, nous allons reprendre les travaux de Jean Piaget. À la suite de recherches empiriques très abondantes, cet auteur note que l'enfant différencie progressivement son corps propre de ce qui l'environne. Ensuite, un décentrement des actions par rapport au corps permet de juger de leurs effets objectifs sur la réalité constituée en objets. Cela conduit aussi à considérer son corps propre comme un objet parmi les autres, tous situés dans l'espace. L'objet au fil du temps acquiert une permanence spacio-temporelle et il y a une objectivation des relations causales.

Citons Piaget : Il se produit une « différenciation du sujet et des objets entraînant la substantification progressive de ceux-ci ... » (Piaget Jean, *L'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1970, p. 16). C'est là l'expérience commune, celle qui permet de s'adapter correctement à l'environnement. Piaget décrit la façon dont se forme l'expérience ordinaire et la conception dualiste la plus courante consistant à opposer un sujet à son environnement qui est, lui, constitué d'objets. L'homme est à la fois sujet par son action et sa pensée (son esprit) et objet par son corps. Puis l'un et l'autre sont substantifiés.

Si l'on en croit Philippe Descola, la vision dualiste est communément répandue et se retrouve dans toutes les conceptions du monde des diverses socio-cultures humaines. Il nomme intériorité et physicalité ce qu'on appelle généralement esprit et matière. Combiné avec la catégorisation du continu et du discontinu cela donne quatre combinaisons possibles et donc quatre types de récits. Philippe Descola défend cette catégorisation depuis son article de 1996 (« Constructing natures. Symbolic ecology and social practice », in Ph. Descola & G. Pálsson (dirs.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives* : 82-102. Londres, Routledge, 1996.) et l'a maintenu dans *Par-delà nature et culture* (Paris, Seuil, 2005), et *Les formes du visible Une anthropologie de la figuration* (Paris, Seuil, 2021).

Selon Philippe Descola, on peut distinguer :

L'animisme qui instaure une continuité sur le plan de l'intériorité (tous les êtres partagent une même qualité de sujet) et une discontinuité sur le plan de la physicalité (les êtres se distinguent par la variabilité de leur corps).

Le totémisme qui déclare une continuité à la fois sur le plan de l'intériorité et de la physicalité (les êtres humains et non-humains descendent d'ancêtres communs dont ils partagent les qualités comportementales et corporelles essentielles).

L'analogisme qui associe une discontinuité sur le plan de l'intériorité et de la physicalité (le monde est constitué d'une hétérogénéité d'existants singuliers que des institutions, comme des lignages, des Églises, des États ou autres se donnent pour vocation d'ordonner selon une certaine grammaire des appariements).

Le naturalisme qui prône une discontinuité sur le plan de l'intériorité (les humains ont des facultés intellectuelles et émotionnelles uniques) et une continuité sur le plan de la physicalité (le monde est entièrement constitué de la même matière).

Ce que Philippe Descola décrit ainsi, ce sont les manières selon lesquelles les populations humaines perçoivent et conçoivent le Monde et par conséquent « habitent » leur environnement. Il estime que les critères de continuités et de discontinuités sont présents chez chaque individu, car intériorisés par des schèmes cognitifs façonnés dès l'enfance.

Il s'agit de la conception ordinaire qu'ont les humains d'eux-mêmes et des relations avec leur environnement, étendue inductivement au Monde en général et même au-delà. Nous n'appellerons pas cela des ontologies, mais plutôt des mythologies. Quel que soit le nom donné, on constate une généralité de la distinction ordinaire : esprit-intériorité/corps-matière-extériorité qui est présente à la fois dans les cultures occidentales et non-occidentales.

Cette dualité, pour évidente et répandue qu'elle soit, ne correspond à rien de démontrable, ni quant à la constitution ontologique de l'Univers, ni celle de l'Homme. Elle est la résultante intuitive d'une expérience ordinaire et subjective n'ayant pas valeur de vérité ontologique. Beaucoup d'hommes se considèrent selon cette dualité et agissent en conséquence. Il y a bien dans la réalité des pratiques corporelles et spirituelles qui existent, De nombreux humains dans diverses civilisations se considèrent selon une dualité diversement conçue (corps/esprit extériorité/intériorité, visible/invisible, étendu/inétendu, etc.) et agissent en conséquence. Ce sont des faits humains indéniables, mais pas des catégories ontologiques rationnelles dont il y aurait à débattre philosophiquement ; si tant est que la philosophie se distingue du sens commun et de la pensée ordinaire, ce qui n'est pas toujours le cas.

Dans sa *Critique de la faculté de juger* Emmanuel Kant écrivait :

« ... émettre l'opinion qu'il existe dans l'univers matériel de purs esprits, qui pensent sans avoir un corps [...] cela s'appelle une fiction [...]. Une telle chose est une entité sophistique (*ens rationis ratiocinantis*) » (*Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1968, p. 271).

Il y a là une sorte d'évidence qui n'emporte pourtant pas l'adhésion, car l'expérience spontanée y est rétive. Notre ontologie apporte une explication qui peut aider à mieux comprendre cette affirmation en l'exprimant dans un langage différent qui évite les termes de corps et d'esprit. Les niveaux d'organisation présents dans le Monde sont hiérarchisés et inclus les uns dans les autres, si bien que le niveau cognitif et représentationnel qui génère la pensée ne peut exister sans le niveau biologique. Notre travail aboutit à concevoir un Homme pluridimensionnel dans un Univers pluriel, figure bien différente de celle d'un individu duel figé dans le monde des substances. On voit ainsi surgir un humain inclus dans la multiplicité de l'existant, un Homme participant d'un Univers qui change et évolue.

« Le but dernier des sciences de l'homme n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre » écrivit Claude Lévi-Strauss en 1962, dans *La Pensée sauvage* (Paris, Plon, 1962, p. 326), propos

auquel répondit, quatre ans plus tard, la célèbre formule de Michel Foucault d'une figure de l'humain qui serait « comme un visage de sable effacé par la mer » (*Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 398). Ces propos peuvent se laisser interpréter *a minima* comme la conséquence épistémologique des sciences humaines qui avancent : devenant l'objet de plusieurs sciences, l'Homme perdrait son statut de sujet souverain, son unité et son identité. Il y a plus. Ces propos promeuvent la vision inquiétante d'un homme défait, dissout, effacé, rendant l'humanisme obsolète.

Penser autrement

L'anthropologie que nous proposons ne va pas dans ce sens. Elle donne une intelligibilité ontologique utile à la connaissance de l'Homme qui ne le défait pas et donne une place pleine et entière à ce qui fait la spécificité humaine : ses capacités intellectuelles que manifestent les diverses formes de pensée et qui permettent la vie culturelle et sociale. L'affirmation d'une pluralité ontologique n'interfère pas avec l'éthique et, sur le plan des valeurs, ne dément en aucune manière la pertinence d'un projet humaniste.

Le philosophe doit soigner en lui les maladies de l'entendement, affirmait Wittgenstein en 1956 (*Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983, p. 252). Parmi celles-ci, figure la transformation de l'expérience vécue en propos métaphysiques. Il est assez évident qu'il s'agit d'une rationalisation, dont on ne voit pas comment elle pourrait constituer un mode de connaissance adéquat de la réalité et encore moins de son fondement. Dans notre cas, il nous a fallu nous extraire de la conviction première et commune d'avoir un corps et un esprit pour penser autrement, selon une autre ontologie. Ça n'a pas été facile, car cette maladie de l'entendement est tenace et elle se chronicise sous la pression d'expressions langagières qu'il est difficile de ne pas employer.

La posture existentielle dualiste est la norme et elle est quasi universellement répandue. Nous proposons de laisser cette conception ordinaire à la vie ordinaire (car on ne saurait la réformer). Wittgenstein va plus loin, il préférerait un changement dans le vécu (*Remarques mêlées*, Paris, Flammarion, 2002, p.129.). Ce n'est pas possible. L'expérience première et immédiate s'impose. On peut seulement éviter sa transposition dans le domaine philosophique et scientifique. Le problème corps/esprit est un non-problème philosophique, une interrogation vaine. En remplacement, nous avons proposé une ontologie des niveaux d'organisation qui est applicable à l'Homme et situe l'intellect tout simplement comme l'un d'eux. Le titre, *Un Homme sans corps ni esprit* exprime ce positionnement savant qui ne prétend pas s'appliquer à la vie ordinaire.

Conclusion : un Homme pluriel, dans un Univers pluriel

Le corps et l'esprit, notions communes à usage pratique, ne constituent pas une opposition conceptuelle utile pour l'anthropologie philosophique, mais au contraire une source de raisonnements aporétiques. Il serait préférable de remplacer ces notions par le concept de niveaux d'organisation. Grâce à lui, on peut penser les divers aspects biologiques et les capacités intellectuelles humaines en dehors de toute hypothèse métaphysique substantialiste.

Entre les deux niveaux candidats, neurobiologique et cognitif, susceptibles de supporter les capacités intellectuelles humaines, plusieurs arguments plaident en faveur du second. Les caractéristiques connues du neurobiologique ne semblent pas propres à expliquer les faits considérés. De plus, les propositions réductionnistes biologisantes, pour justifier leurs thèses,

appauvrissent trop la réalité humaine pour être crédibles. L'argument de simultanéité entre activité neurobiologique et activité cognitive ne vaut pas démonstration de détermination de l'un par l'autre, mais seulement de dépendance et d'interaction.

Les conduites intelligentes et de représentation, la pensée, ont une singularité et une autonomie. On les explique par des schèmes, des structures, des processus dynamiques. Il est cohérent de supposer qu'ils sont supportés par un niveau d'organisation autonome qui échappe au déterminisme biologique.

L'hypothèse ontologique d'un niveau d'organisation de complexité supérieure à celle du niveau neurobiologique n'est pas absolument certaine, mais elle est plausible. Cette proposition évite les deux positions antagonistes prises en regard aux capacités intellectuelles humaines : soit leur surélévation transcendante, soit leur réduction matérialiste au fonctionnement du cerveau.

Avec l'hypothèse du niveau propre à l'intellection, on évite d'avoir à supposer l'existence de l'esprit comme substance autonome ou sa survenance sur la matière. On débouche sur un problème qui peut trouver une solution scientifique, celui de l'émergence du niveau d'organisation produisant la cognition et la représentation à partir du niveau neurobiologique. Cette hypothèse peut être prise en charge par des recherches scientifiques alliant les sciences humaines et la neurobiologie.

Accepter une pluralité de niveaux d'organisation, c'est changer de paradigme. C'est passer d'une ontologie matérialiste ou dualiste à **une ontologie pluraliste**. La question n'est plus celle des rapports entre le corps et l'esprit, mais celle de l'émergence (ou pas si on la conteste), d'un mode d'organisation spécifique qui explique les capacités de connaître, penser, vouloir, se représenter, agir, parler, de l'Homme.

« Un Homme sans corps, ni esprit » est une formule pour signifier que cet étrange attelage corps/esprit est inutile pour penser l'Homme de manière scientifique et philosophique et qu'il est préférable de le remplacer par une vision pluraliste associant les niveaux : physique, chimique, biochimique, biologique, cognitif (sur le plan individuel) et le niveau social (sur le plan collectif). Nous aurions ainsi un Homme pluridimensionnel dans un Univers pluriel. Dans ce cas comme dans d'autres, penser philosophiquement, c'est penser contre l'évidence intuitive, celle qui s'impose dans la vie courante.

Bibliographie :

Andler D., *La silhouette de l'humain*, Paris, Gallimard, 2016.

Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1986.

Chomsky N., (1957) *Structures syntaxiques*.

Denis M., *Image et cognition*, Paris, PUF, 1993.

Descola Ph., « Constructing natures. Symbolic ecology and social practice », in Ph. Descola & G. Pálsson (dirs.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives* : 82-102. Londres, Routledge, 1996.

- *Par-delà nature et culture*, Paris, Seuil, 2005.

- *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, Paris, Seuil, 2021.

Dennett D., *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, 1993.

- Esfeld M., *La philosophie de l'esprit*, Paris, Armand-Colin, 2005.
- Foucault M., *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Jackendoff R., *Semantics and cognition*, Cambridge, M.I.T. Press, 1983.
- Juignet, Patrick.
- Le psychisme humain. *Philosophie, science et société*. 2015. <https://philosciences.com/148>.
 - Un modèle du psychisme. *Philosophie, science et société*. 2015. <https://philosciences.com/162>.
 - Critique de la métaphysique. *Philosophie Science et Société*. 2016. <https://philosciences.com/36>.
 - Le concept d'émergence. *Philosophie Science et Société*. 2016. <https://philosciences.com/38>.
 - L'idée d'esprit. *Philosophie Science et Société*. 2016. <https://philosciences.com/223>.
 - L'idée de matière. *Philosophie science et société*. 2017. <https://philosciences.com/225>.
 - La pensée et sa genèse. *Philosophie, science et société*. 2019. <https://philosciences.com/49>.
 - L'émergence d'un niveau cognitif et représentationnel chez l'Homme. *Philosophie, science et société*. 2021. <https://philosciences.com/108>.
 - Une ontologie pluraliste est-elle envisageable ? *Philosophie, science et société*. 2022. <https://philosciences.com/117>.
 - Arguments en faveur d'une ontologie pluraliste. 2022. *Philosophie, science et société*. <https://philosciences.com/666>.
 - Philosophie pour les sciences humaines et sociales*, Nice, Libre Accès Éditions, 2023.
 - Un Univers organisé, Essai pour une ontologie réaliste et pluraliste*. Nice, Libre Accès Éditions, 2023.
- Kant E., *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1968.
- Kim J., *L'esprit dans un monde Physique*, Paris, Ithaque, 2014.
- Langacker R., *An introduction to cognitive grammar*, 1986.
- Lévi-Strauss Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- Launay M., *Psychologie cognitive*, Paris, Hachette, 2004.
- Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966.
- Morin E., *Le paradigme perdu de la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.
- Piaget J., *Schémas d'action et apprentissage du langage*, 1979.
- *L'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1970.
- Richard J.-F., *Les activités mentales*, Paris, Armand Colin, 1990.
- Whitehead A.N., *Modes de pensée*, Paris, Vrin, 2004.
- Wittgenstein L., *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983.
- *Remarques mêlées*, Paris, Flammarion, 2002

L'auteur :

[Patrick Juignet](#)