



COLLECTION « CRITIQUE »

VINCENT DESCOMBES

LA DENRÉE MENTALE



LES ÉDITIONS DE MINUIT

LA DENRÉE MENTALE

OUVRAGES DE VINCENT DESCOMBES



L'INCONSCIENT MALGRÉ LUI, 1977 (rééd. « Folio essais », 2004).

LE MÊME ET L'AUTRE, quarante-cinq ans de philosophie française
(1933-1978), 1979.

GRAMMAIRE D'OBJETS EN TOUS GENRES, 1983.

PROUST, philosophie du roman, 1983.

PHILOSOPHIE PAR GROS TEMPS, 1989.

LA FACULTÉ DE JUGER (avec J. Derrida, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe,
J.-F. Lyotard, J.-C. Nancy), 1989.

LA DENRÉE MENTALE, 1995.

LES INSTITUTIONS DU SENS, 1996.

Chez d'autres éditeurs

LE COMPLÉMENT DE SUJET : enquête sur le fait d'agir de soi-même,
Gallimard, 2004.

LE RAISONNEMENT DE L'OURS ET AUTRES ESSAIS DE PHILOSOPHIE PRATIQUE,
Le Seuil, 2007.

LE PLATONISME, PUF, 2007.

DERNIÈRES NOUVELLES DU MOI, avec Charles Larmore, PUF, 2009.

LES EMBARRAS DE L'IDENTITÉ, Gallimard, 2013.

LE PARLER DE SOI, Gallimard, 2014.

COLLECTION « CRITIQUE »

VINCENT DESCOMBES

LA DENRÉE
MENTALE



LES ÉDITIONS DE MINUIT

© 1995 BY LES ÉDITIONS DE MINUIT
ISBN : 978-2-7073-1505-2

www.leseditionsdeminuit.fr

Avertissement

Bien qu'il puisse être lu comme un ouvrage indépendant, ce livre, *La Denrée mentale*, est en fait la première partie d'une étude philosophique qui s'intitulera *Les Disputes de l'esprit*. Dans ce dernier titre, le mot « disputes » doit évidemment s'entendre au sens de « questions disputées », c'est-à-dire d'un essai de ma part pour déterminer une position sur un sujet controversé. Il convient peut-être de rappeler qu'une dispute philosophique n'est pas une querelle partisane, et encore moins un conflit de personnes, mais un mode normal d'argumentation. En philosophie, l'invention d'objections et l'effort pour y répondre ne sont pas les marques d'une humeur batailleuse, ils sont la forme normale d'un intérêt pour les problèmes posés.

Je me propose de publier prochainement la deuxième partie de ce travail sous le titre : *Les Institutions du sens*. C'est à cette suite qu'il est fait référence dans mon texte chaque fois que je renvoie à des développements donnés dans des chapitres ultérieurs. Pour faciliter les références internes, la numérotation des chapitres des deux parties est continue. Les trois premiers chapitres peuvent être considérés comme une introduction à l'ensemble.

J'avais d'abord cru être capable de faire tenir la matière de mon propos dans un seul volume. Toutefois, il m'est vite apparu que, pour être plus concis, il m'aurait fallu procéder sur un mode allusif en bien des points décisifs pour la discussion. J'ai préféré courir le risque de paraître prolixe, plutôt que de renoncer à donner à mon argument un degré suffisant d'articulation.

1. Les phénomènes de l'esprit

*La mentale denrée, comme
une autre, indispensable, garde
son cours.*

Mallarmé,
Variations sur un sujet.

Les phénomènes de l'esprit sont aussi appelés phénomènes mentaux. Notre question, dans le présent ouvrage, ne sera pas de savoir s'il y a de tels phénomènes, mais où les trouver.

Qu'il y ait des phénomènes mentaux n'est pas une thèse empirique qu'il faudrait établir, c'est une simple question de définition. « Phénomène » veut dire ici : ce qui peut donner un démenti à nos spéculations et nous amener à corriger nos premières descriptions. Il y a des phénomènes s'il y a des faits qu'on puisse citer pour renverser les dogmes les plus vénérables ou pour refuser les conclusions des meilleurs raisonnements. « Phénomène » ne veut certes pas dire : ce qui va m'apprendre de quoi je parle. Cela, il faut l'avoir déjà compris ou décidé. Mais plutôt : ce que je dois inspecter pour en savoir plus, ou pour découvrir quoi que ce soit sur les choses dont je voudrais parler. Si c'est bien ainsi qu'on entend les phénomènes de l'esprit, la question de leur existence n'a jamais vraiment eu à être posée. Le plus grand négateur de l'esprit (séparé) ou du mental (hypostasié) ne conteste nullement qu'il y ait une différence entre un caillou et un candidat au baccalauréat. Il admet sans difficulté que la différence entre eux est manifestée par divers phénomènes, auxquels il est possible de se reporter. Cette différence n'est pas une hypothèse spéculative dont on pourrait choisir de faire l'économie. Elle n'est pas non plus un résultat à établir par une enquête spéciale. Elle ne demande, pour être reconnue, aucune acuité particulière, aucune recherche méthodique.

Mais qu'il y ait incontestablement des phénomènes mentaux ne signifie pas qu'on soit d'accord sur la façon dont ils doivent être compris. De fait, la question de l'esprit est l'exemple même d'une

question philosophique disputée. Il y a en effet un point qui ne peut pas être décidé en examinant comment les choses se passent en fait, un point dont la détermination ne peut pas être soustraite aux disputes philosophiques, c'est celui de la façon dont nous allons exprimer et rendre compte de la différence entre un caillou et un candidat possible aux épreuves du baccalauréat. Sur quoi faut-il mettre l'accent ? Quelle sorte de différence faut-il faire entre les créatures qui ont, comme on dit, un esprit et celles qui n'en ont pas ? Toute la dispute sur les phénomènes de l'esprit porte en réalité sur la conception de ces phénomènes, et d'abord sur leur place dans un système du monde.

En écrivant les mots « phénomènes de l'esprit » je ne puis éviter d'évoquer l'illustre tradition des phénoménologies de l'esprit, dont la plus célèbre est celle qu'expose l'ouvrage de Hegel qui porte ce titre. Et, à bien des égards, c'est justement la question même d'une phénoménologie de l'esprit qui sera ici posée, si du moins on accepte de voir dans les phénoménologies de l'esprit un effort pour saisir l'esprit tel qu'il se manifeste. Oui, tel qu'il se manifeste : mais où se manifeste-t-il, et comment ? D'abord dans le for intérieur de la personne, sous une forme privée et malaisément communicable, ou bien d'abord sur la place publique, et donc sous une forme historique et sociale ?

Toute philosophie de l'esprit doit commencer par être une « phénoménologie de l'esprit », dans ce sens au moins : nous attendons d'elle qu'elle nous dise où trouver ce dont elle nous parle. « Où placez-vous l'esprit ? » demandons-nous aux philosophes qui nous parlent du mental. Or il y a deux réponses qui s'offrent à nous : dedans, selon les héritiers mentalistes de Descartes, de Locke, de Hume et de Maine de Biran, héritiers parmi lesquels on peut compter les phénoménologues et les cognitivistes ; dehors, selon les philosophes de l'esprit objectif et de l'usage public des signes, comme l'ont soutenu par exemple Peirce et Wittgenstein. Mon propos dans ce livre est double. Il est d'abord de soutenir la thèse de l'extériorité de l'esprit : l'esprit doit être placé dehors, dans les échanges entre les personnes, plutôt que dedans, dans un flux interne de représentations. Il est ensuite d'apprécier la différence entre ces deux réponses du point de vue des sciences morales, ou « sciences de l'esprit ». Cela revient à considérer dans des termes nouveaux la querelle des sciences humaines qui n'a pas cessé pendant tout ce siècle : herméneutique contre positivisme, philosophie du sujet contre

structuralisme, individualisme méthodologique contre holisme du mental. Je crois que ces débats ne doivent pas être confinés dans une discussion méthodologique, mais qu'ils doivent être considérés comme la mise à l'épreuve, sur le terrain des disciplines anthropologiques, d'un concept philosophique de l'esprit.

1.1. – LES CHOSES MENTALES

La mentale denrée : lorsque Mallarmé use de cette expression un peu inhabituelle, tout le monde comprend qu'il parle des livres¹. Le poète raconte qu'il vient de faire une promenade matinale dans les rues de Paris. Cela lui a suffi pour constater que le public n'avait pas cessé de lire, contrairement à ce que disait une rumeur annonçant un « krach » dans le commerce de la librairie. À l'étalage des boutiques, la marchandise destinée à nourrir l'esprit abonde. Le cours de la denrée mentale ne s'est pas effondré.

Est-ce par une figure de style audacieuse que l'adjectif « mental » se trouve ainsi associé à l'évocation de choses volumineuses et pesantes, ces livres que les libraires, dit Mallarmé, empilent en colonnes dans une architecture de bazar ? À première vue, l'expression semble parfaitement convenir au propos de l'auteur, et s'entendre de soi-même, sans réclamer la moindre annotation. Pourtant, s'il fallait en croire les représentants de la plus récente philosophie de l'esprit, appelée « cognitivisme », un livre ne saurait être qualifié de chose mentale. Cette nouvelle philosophie de l'esprit est, en effet, *mentaliste*. Selon les propres explications de ses partisans, le mentalisme consiste à rejeter la psychologie connue sous l'appellation de « béhaviouriste » celle qui voulait expliquer la conduite des gens – en anglais, leur *behaviour* – sans faire appel à leur vie mentale, sans leur attribuer un esprit qui aurait dû être logé entre les stimulations venues du monde extérieur et les réactions de l'organisme. Aux yeux d'un philosophe mentaliste, la denrée mentale, à proprement parler, ce ne serait pas le livre, puisqu'il est une chose donnée à l'extérieur des têtes, ce serait plutôt l'ensemble des opérations concernant ce livre qui ont dû être effectuées dans la tête de l'auteur, ou bien

1. *Variations sur un sujet*, p. 374. Les références complètes aux ouvrages cités sont données dans la bibliographie en fin de volume.

l'ensemble de celles par lesquelles le lecteur en prendra connaissance. Après tout, nous fait-on remarquer, les livres ne s'écrivent pas tout seuls et ne se lisent pas tout seuls. Sans clients, la librairie est menacée de faillite. Or le cas du livre est plus grave : sans lecteurs, ce livre n'est qu'un assemblage de feuilles de papier maculées d'encre d'imprimerie. Ces feuilles ne deviennent les pages d'un livre qu'à partir du moment où il leur arrive d'être représentées comme telles dans l'esprit de quelqu'un.

On pourrait croire que le nouveau mentalisme vole ainsi au secours de la philosophie dite du sujet (ou du *cogito*). Cette dernière n'a cessé de soutenir, contre différents prophètes de la « mort de l'auteur » ou de la « fin de l'homme », que les livres avaient bel et bien des auteurs et des lecteurs. Il n'y a de livres que s'il y en a pour des sujets, et en vertu de cette subordination. Rien n'a pu ébranler sur ce point la confiance du philosophe du sujet : si vous lui dites qu'un livre existe, il vous assure qu'un sujet *au moins* existe, à savoir la personne qui a écrit ce livre. Le philosophe du sujet est certain d'avoir ici l'approbation du public, quand bien même ce dernier n'oserait pas l'avouer, au cas où il aurait été intimidé par les bruyantes « critiques du sujet ».

Le mentaliste, lui aussi, juge que les livres – et les signes en général – ont un statut mental dérivé : il n'y aurait pas de langage, ou de sens, dans le livre s'il n'y en avait pas dans la tête. L'attribut de la mentalité appartient d'abord à ce qui se passe au-dedans de quelqu'un, ensuite seulement à ce qui en transparaît au dehors, les paroles, les gestes et les signes écrits. Pour ce philosophe, « mental » est synonyme d'« intrinsèquement signifiant », puisque le mental doit justement s'appliquer à cela qui, au-dedans, fait qu'une signification s'attache à des choses extérieures qui, par elles-mêmes, sont dépourvues de signification, comme les bruits de la voix ou les traces d'un stylographe sur le papier. Pour être intrinsèquement mentaux ou signifiants, les phénomènes de l'esprit doivent être internes et non externes. On doit les chercher au-dedans des personnes, et non dans le monde.

Pourtant, le philosophe du sujet aurait tort de se féliciter trop vite du renfort que le mentaliste semble lui apporter. En effet, des opérations mentales localisées dans une personne ne sont pas nécessairement des opérations qu'on puisse tenir pour l'activité propre à un sujet, au sens exigeant que les philosophes donnent à ce terme « sujet », quand ils soutiennent que l'origine des significations est à chercher dans celui qui peut revendiquer d'être

reconnu comme l'auteur, et dire : *c'est moi, et moi seul, qui parle*. Or les nouveaux philosophes mentalistes se distinguent de la plupart de leurs prédécesseurs par une profession doctrinale vigoureusement matérialiste. Ils nous avertissent d'entrée de jeu que la vie mentale dont ils nous parlent est un procès physique, et que l'esprit qu'ils rétablissent contre le béhaviourisme est un système matériel, à savoir, tout simplement, le cerveau. La nouvelle philosophie de l'esprit se veut, comme l'associationnisme de naguère, une mécanique mentale. Ce qui retiendrait les nouveaux mentalistes d'appeler le livre « chose mentale » n'est pas que le livre soit trop matériel, lourd à porter, encombrant, soumis à bien des risques de dégradation physique. Tout cela pour eux est également vrai de l'esprit : il pèse son poids, il prend de la place dans la boîte crânienne, il ne résiste pas à des chocs trop violents ou à des actions corrosives. En fait, la seule raison qui empêche la marchandise du libraire d'être littéralement mentale, c'est qu'elle soit sur les rayons, dans la vitrine, et pas dans les têtes. Ainsi, chez eux, un partage se déclare : si vous cherchez du mental, alors vous devez chercher dans la tête ; si l'objet de votre enquête est hors de la tête, alors il est extérieur à la vie mentale. Le motif de ce partage est que le livre ne peut rien me dire tant qu'il reste dehors, extérieur à moi. Pour qu'il devienne une pensée que je puisse considérer, ou une information dont je puisse tirer parti, il faut que la denrée livresque devienne littéralement une denrée mentale. Il faut que le contenu intelligible du livre soit détaché du support des pages imprimées, et comme transféré sur un support interne, ce qui veut dire un support qui soit assez proche de moi pour qu'on puisse dire que j'ai *pris connaissance* de ce que disait le livre. Ainsi, le nouveau mentaliste, qui se présente justement à l'enseigne d'une doctrine dite « cognitive », fera remarquer que je ne peux pas prétendre savoir ce que dit le livre si toutes mes relations avec ce livre se résument dans son acquisition chez le libraire, suivie de son rangement dans ma bibliothèque. Tant que le livre n'est pas passé, en tout ou en partie, dans ma mémoire, le livre n'est pas suffisamment proche de moi pour intervenir dans mes opérations mentales. Posséder le livre ne suffit pas pour répondre à des questions sur son contenu, ni pour se conduire dans la vie à la lumière de ce qu'il dit. On retrouve ainsi la vieille image, toujours aussi parlante, du lecteur fervent qui va jusqu'à dévorer, à la lettre, le texte saint, pour être plus sûr de le porter dans son cœur et pas

seulement dans son bagage. Ce transfert par incorporation physique serait une façon orthodoxe de lire le livre si l'on pouvait lui trouver la moindre vertu cognitive. Si l'élève pouvait passer brillamment ses examens en mangeant ses fiches dites « antisèche » plutôt qu'en les apprenant par cœur, manger un manuel serait une variante du transfert cognitif appelé « mémorisation ». Ce qui compte pour qu'il y ait transfert cognitif, nous dit-on, c'est qu'une chose chargée de sens – une entité cognitive, une représentation – soit transportée en un point de la personne où elle puisse jouer un rôle effectif dans le contrôle de sa conduite.

Les nouveaux mentalistes, en particulier les théoriciens du programme cognitiviste, jugeraient sans doute que les considérations qui viennent d'être présentées sont de simples platitudes, qu'il ne serait même pas nécessaire de mentionner si de puissants préjugés anti-mentalistes n'avaient pas été longtemps diffusés dans le public scientifique, et aussi dans le public philosophique sous l'autorité de penseurs tels que Wittgenstein ou Ryle. Nous ne pouvons pas les suivre sur ce point. Il n'y a ici aucune platitude. L'idée selon laquelle le mental est intérieur à la personne n'est pas une évidence première, elle est une thèse exigeante. Si cette thèse était admise, nous devrions profondément réviser nos conceptions et nos façons ordinaires de nous exprimer. Je suppose que, pour le néo-mentaliste, l'expression « denrée mentale » pourrait s'appliquer à des choses susceptibles d'être mises sur le marché, telles que des informations, des connaissances, des techniques de calcul, des programmes. Lorsque l'expression est appliquée au livre, elle est forcément une figure de style, puisque le livre n'est doté de propriétés mentales ou sémantiques que de façon dérivée, donc par une sorte d'élargissement d'un vocabulaire qui s'applique d'abord à l'esprit proprement dit. Or, nous dit-on, nous *savons* par notre science physiologique que l'esprit est logé dans le cerveau, et nous devons en conclure, dans notre philosophie, que l'esprit est identique au cerveau, sauf à admettre qu'il y ait deux choses efficaces strictement à la même place.

Pourtant, nous observons ceci. Tout le vocabulaire des verbes sémantiques s'applique sans peine aux ouvrages de l'esprit. Il n'est pas difficile d'imaginer un bibliothécaire qui nous aide dans notre enquête en pointant du doigt des volumes sur le rayon tout en disant : ce livre *soutient* telle proposition, ce livre *enseigne* telle doctrine, voici un autre livre qui *montre* que le premier est dans l'erreur, voici un livre qui a *réfuté* tous ses compagnons sur le

rayon. On dira peut-être que, dans ce cas, le vocabulaire est transféré d'un domaine primitif d'application à un domaine dérivé. Et, en effet, il se peut que nous comprenions ces emplois des verbes sémantiques grâce à une dérivation : quand on dit qu'un livre soutient une doctrine, c'est en réalité une façon de dire que l'auteur du livre y soutient cette doctrine. Mais la dérivation irait donc des personnes aux livres. L'emploi primitif serait de commenter un tableau comme celui de Raphaël représentant l'École d'Athènes et de dire : Voici le philosophe qui a soutenu telle doctrine, et voici celui qui a voulu le réfuter. En revanche, il ne semble pas possible d'appliquer ces mêmes verbes aux cerveaux, pour dire : ce cerveau *enseigne* des doctrines platoniciennes, mais ce cerveau a été *réfuté* par cet autre cerveau. De telles tentatives d'application directe du langage sémantique aux cerveaux doivent être aussitôt compensées par un changement d'application du substantif « cerveau », lequel signifie maintenant une personne, et non une partie organique de la personne. Du reste, la chose vaut d'être notée, il en irait de même de l'application directe de ces verbes aux esprits. « Je suis l'esprit qui toujours nie » : nous comprenons que c'est Méphistophélès qui nie, et non pas seulement une partie (immatérielle ou non) de sa personne. Ces considérations de vocabulaire ne sauraient bien entendu établir quoi que ce soit du point de vue philosophique. Il se peut que nous trouvions d'excellentes raisons de réformer nos façons ordinaires de parler, et que nous décidions de traiter désormais le cerveau comme un sujet d'attribution des propriétés cognitives réservées auparavant aux personnes. Mais ce serait une révision importante, et non un simple rappel au bon sens.

Une autre façon de mesurer l'importance de la révision conceptuelle recommandée par le mentalisme est de considérer plus directement cette affaire de localisation des opérations mentales. Nous n'avons aucune difficulté à admettre que la connaissance du contenu d'un livre soit logée dans la personne qui a lu ce livre, et non pas dans le livre lui-même sur le rayon de la bibliothèque. Supposons, par exemple, que nous appartenions à une équipe d'explorateurs qui se déplace en suivant les indications données dans un ouvrage écrit dans une langue archaïque, et qu'un seul d'entre nous soit capable de lire ce livre. Ce qui importe alors à notre équipe n'est pas tant de savoir où se trouve le livre que de savoir où se trouve notre compagnon qui en a pénétré le sens et retenu les instructions : notre connaissance du contenu du livre se

déplace avec ce compagnon, pas avec le livre. Autrement dit, pour autant que le savoir que possède le groupe du contenu du livre se trouve quelque part, il se trouve au lieu occupé par notre camarade qui l'a lu, plutôt que là où le livre est rangé. S'il arrivait que nous conservions le livre, mais que nous perdions en route notre savant, nous perdriions notre connaissance du livre, alors que l'inverse n'est pas vrai. Ainsi, la connaissance des informations données quelque part est elle-même donnée quelque part, dans un autre point du monde, à savoir chez le sujet connaissant, et, si l'on y tient, « dans sa tête ». De façon générale, le lieu de l'actualisation des signes n'est pas le lieu de leur intelligence (de ce que Peirce appelle leur « interprétant »).

Jusqu'ici, le rôle joué par la précision topographique qui localise une ressource mentale « dans la tête de N.N. » est parfaitement claire, car il s'agit seulement d'une façon de renvoyer à la personne qui peut nous renseigner. Pourtant, on notera qu'une connaissance n'est justement pas une opération mentale, mais plutôt la condition d'une telle opération. De sorte que la connaissance du sens du livre peut bien être donnée « dans la tête de notre compagnon », mais les réponses à nos questions, dont cette connaissance est la condition de possibilité, ne doivent pas être données « dans sa tête », ni d'ailleurs « dans nos têtes » par une sorte de télépathie inexplicable, mais dans une communication intelligible entre lui et nous, et donc là où nous nous trouvons les uns et les autres. De plus, la connaissance que possède ce compagnon savant résulte de sa lecture du livre, ce qui est encore une opération : et cette opération de lecture, semble-t-il, a eu lieu là où il a lu le livre, par exemple à la Bibliothèque nationale, et non pas dans sa tête. La connaissance du livre se déplace avec celui qui en a assimilé le contenu, mais l'activité de lire le livre doit se faire là où le livre se trouve. Si par exemple le livre se déplace, elle doit se déplacer avec lui.

De telles remarques ne suffisent évidemment pas à éclaircir le point disputé. Elles n'ont d'autre but que de signaler le côté spécial des questions de lieu qu'on peut poser au sujet du mental. Il se pourrait que les précisions topographiques ou chronologiques n'aient pas le même statut selon qu'elles s'appliquent à des faits d'ordre physique ou à des faits d'ordre mental. La question « Où se trouve x ? » pourrait bien changer de sens selon qu'elle porte sur la place où se trouve le livre, ou sur la place où se trouve la denrée mentale : dans ce dernier cas, nous devons en effet

distinguer entre la performance de la lecture et la compétence du lecteur qui a compris ce qu'il a lu. Quoi qu'il en soit, la proposition mentaliste est bien une *thèse*, pas un simple rappel de ce qui n'offrirait pas de prise à la contestation : elle est en effet que *la lecture du livre se fait dans la tête*, pas à même les pages de l'ouvrage, puisque la lecture doit être celle du texte *représenté* comme texte signifiant, et que les représentations sont dans la tête.

Le texte écrit sur le papier ne s'est pas composé tout seul. Or la nouvelle philosophie mentaliste nous dit qu'il en va autrement du texte composé dans la tête. Il se pourrait que ce texte proprement « mental » se soit composé tout seul dans l'esprit, par l'effet de la mise en activité, sous une impulsion, de divers sous-systèmes, ou « modules », composant l'organe mental de l'auteur. Dans l'esprit, donc, nous dit-on, dans le cerveau, puisque c'est la seule place intérieure au sujet où l'on puisse envisager de loger l'esprit. C'est pourquoi les philosophes qui tiennent à dire que les livres sont écrits par leurs auteurs auront sans doute la même réaction devant le nouveau mentalisme que devant la doctrine d'hier un moment qualifiée de « structuralisme² ». La seule différence à leurs yeux sera que la doctrine critique d'hier voulait déposséder l'auteur de son statut d'auteur d'une œuvre au profit d'un tout dont la personne individuelle qui signe de son nom le livre n'aurait été que l'agent d'exécution, ou le porte-plume occasionnel (que ce soit un *Zeitgeist*, une « épistémé » ou un « appareil idéologique » quelconque). En revanche, la nouvelle version du mentalisme transfère la qualité d'auteur du tout de la personne à une partie de cette personne. La production d'un livre, comme toute activité mentale, consiste dans un ensemble de procès mentaux dans lesquels des représentations sont transformées, ou combinées sans l'être, à proprement parler, par un sujet. Qu'on soutienne la philosophie de l'inconscient structural ou celle de l'esprit comme machine cognitive, le résultat est le même, comme le montre l'exemple, tenu en France pour paradigmatique, de la production littéraire d'un « ouvrage de l'esprit » : le

2. Nous aurons plus loin l'occasion de noter que le structuralisme est bien, dans les sciences morales, une théorie de l'esprit impersonnel, mais nous observerons aussi que cette impersonnalité a été entendue dans des sens contradictoires. S'il en est ainsi, on a sans doute tort de confondre la démarche structuraliste comme telle et le courant de la pensée française d'après-guerre qui s'est reconnu dans les notions de procès sans sujet ou d'inconscient structural (cf. *infra*, chap. 3).

livre s'écrit en vertu de mécanismes qui jouent au-dessus ou en dessous du niveau où les personnes peuvent prétendre situer leurs activités quand elles se mettent à l'ouvrage.

La nouvelle philosophie de l'esprit nous dit que le sujet des pensées n'est pas le livre, objet extérieur qui contient seulement des entités (les signes imprimés) dont la signification et la vertu cognitive sont dérivées. Le livre par lui-même ne dit rien, ne pense pas, ne signifie pas. Il n'y a pas de phénomènes intentionnels dont il soit le siège, autrement dit le sujet d'attribution³. Ce sujet d'attribution, c'est l'esprit, donc, du point de vue naturaliste, le cerveau. Il s'agit donc pour cette philosophie d'indiquer comment un tel sujet peut, par sa vie immanente, rendre compte des phénomènes extérieurs de l'esprit.

Je viens d'évoquer les deux querelles principales de la philosophie de l'esprit au XX^e siècle : psychologie de la vie mentale autonome contre psychologie du comportement extérieur (*behaviour*), philosophie du *moi* contre philosophie du *ça*. La première a surtout opposé des auteurs américains ou britanniques, comme l'atteste le fait qu'on n'ait pas de terme français pour parler du « béhaviourisme ». La seconde a tenu une grande place dans la vie intellectuelle de pays comme l'Autriche ou la France. Il n'est pas surprenant que les oppositions doctrinales dont il s'agit dans l'une et l'autre ne se recouvrent pas. Ces querelles ont pourtant quelque chose en commun : dans les deux cas s'exprime un même sentiment d'une difficulté, pour un philosophe moderne, à définir la place de l'esprit dans le monde. Un philosophe moderne est un philosophe qui décide de concevoir le monde à la lumière de la science moderne, ou plutôt à la lumière de la philosophie naturelle qu'il estime devoir associer à notre science naturelle. Et c'est après avoir articulé cette philosophie naturelle qu'il se demande comment la compléter par une philosophie de l'esprit.

Pour comprendre la question initiale de toute philosophie de l'esprit – *où trouve-t-on les phénomènes de l'esprit ?* –, il faudrait

3. Pour satisfaire à la fois aux usages et à une exigence légitime de clarté dans l'expression, j'observerai la convention suivante : un *sujet de prédication* est un signe linguistique, celui par lequel on complète un autre signe linguistique, le prédicat, pour obtenir une troisième sorte de signe linguistique, la proposition ; un *sujet d'attribution* est une chose à laquelle on applique un prédicat par le moyen d'une proposition, laquelle est vraie ou fausse selon que le prédicat décrit cette chose telle qu'elle est ou ne la décrit pas telle qu'elle est. Ainsi, dans la phrase « Socrate marche », le sujet de prédication est le nom de Socrate (autrement dit, c'est le mot « Socrate »), tandis que le sujet d'attribution est Socrate (si la proposition est vraie, c'est Socrate qui marche, ce n'est pas son nom).

avoir un meilleur sens des oppositions qui viennent d'être mentionnées entre les différents points de vue possibles. En particulier, il serait utile de pouvoir indiquer les liens de parenté et les affinités entre ces points de vue. Par exemple, on voudrait savoir ce qui rapproche le cognitivisme de la philosophie classique du *moi*, et ce qui le rapproche du béhaviourisme. Le genre d'aperçu synoptique dont nous avons ici besoin ne peut pas résulter directement d'une enquête historique, mais doit au contraire servir de guide à toute recherche sur l'évolution des idées dans ce domaine. Par conséquent, c'est d'une classification conceptuelle des positions possibles en philosophie de l'esprit qu'il convient maintenant de nous munir (cf. *infra*, § 1.3). Pour en acquérir le principe, je partirai de cette question : qu'est-ce qui caractérise la position de la question de l'esprit dans une philosophie moderne ?

1.2. – LA PHILOSOPHIE MENTALE

« La science cognitive – écrit Jerry Fodor – est, pour une bonne part, de la philosophie redécouverte, et, je crois, de la philosophie réhabilitée⁴. » Fodor montre que cette philosophie qui connaît un regain d'actualité grâce au programme cognitiviste est ce qu'on appelait au XIX^e siècle un représentationisme⁵. La psychologie cognitive retrouve ce qu'il appelle *a Good Old Theory*. Comme les classiques de l'associationnisme, elle fait de l'esprit un lecteur ou un opérateur de représentations.

Les philosophes britanniques possèdent dans le lexique dont ils ont hérité une appellation pour le type de philosophie dont Fodor salue la restauration par la voie inattendue de la métaphore de

4. *Representations : Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, p. 26.

5. Le terme « représentationisme », par lequel on peut traduire la construction dont use Fodor pour désigner cette philosophie (*the Representational Theory of Mind*), est appliqué par Ravaisson à la doctrine de Renouvier (voir *Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle* (1867), dans : Ravaisson, *De l'habitude*, p. 162). Ce terme peut être étendu à toute théorie, classique ou contemporaine, des idées représentatives, c'est-à-dire à ce que le *Vocabulaire* de la Société française de philosophie publié par Lalande caractérise fort bien ainsi : « doctrine généralement admise par les cartésiens, d'après laquelle l'esprit ne connaît pas directement les objets réels, mais seulement des *idées* qui en sont les signes » (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, à l'article « Représentatif »).

l'ordinateur : ils parlent de la philosophie mentale. John Stuart Mill, par exemple, écrit qu'Auguste Comte refuse la « philosophie mentale⁶ ».

Puisque l'expression « philosophie mentale » n'a pas cours en français, je puis me permettre d'en faire usage pour désigner une entreprise de philosophie de l'esprit issue de Locke. Dans cette tradition qui traite de l'entendement humain, ou même de la nature humaine, pour en trouver les lois, nous pouvons observer une oscillation entre deux statuts possibles : un statut cartésien (si elle est une réflexion sur ce qui est présent à l'esprit, à savoir les « idées représentatives ») et un statut naturaliste (correspondant à l'ambition de formuler des lois du passage d'une idée à une autre, et plus généralement d'un état mental à un autre). La philosophie de l'esprit voudrait être confirmée par la réflexion introspective, mais elle se conçoit en même temps comme une mécanique de l'esprit. Cette indécision se retrouve, je crois, aujourd'hui.

Pourquoi la philosophie mentale est-elle une entreprise postérieure à Descartes, et non une discipline incluse dans toute philosophie ayant une ambition compréhensive ? Pourquoi n'y a-t-il pas, à proprement parler, de philosophie mentale aristotélicienne ? Parce que la philosophie mentale ne conçoit d'autre façon d'assurer l'autonomie de la psychologie que de lui donner pour objet un esprit dissocié du monde. Pour un philosophe mental, la psychologie possède une raison d'être, précisément parce que le sujet psychologique n'est pas directement en rapport avec des choses, mais avec ses *représentations* des choses. Pour étudier l'esprit de quelqu'un – pour comprendre la conduite de quelqu'un –, l'important n'est pas de savoir qui il est, où il vit, et quels ont été ses précepteurs, mais c'est de savoir qui il *croit* être, où il *croit* vivre, et ainsi de suite. Tel est du moins le pont aux ânes de la philosophie mentale : la séparation du monde et de la sphère du mental.

La philosophie mentale est, si l'on veut, une psychologie. Mais c'est une psychologie conçue pour des êtres qui ne manifestent rien qui puisse passer pour un *psychisme*, c'est-à-dire pour un fait d'animation. La philosophie mentale ne s'occupe pas de l'animation, donc du comportement spécifique d'un système animal dans

6. *Système de logique*, livre VI, chap. 4, § 2.

son milieu. Elle s'occupe de la représentation, c'est-à-dire d'un phénomène de présence à l'esprit⁷.

Ce qui marque une pensée comme participant de la perspective mentaliste n'est pas, bien sûr, qu'elle s'exprime dans un discours où figure le mot « représentation ». Ce mot est en lui-même inoffensif. Il est probable que toute philosophie de l'esprit parlera de représentation (en usant de ce mot ou d'un équivalent). Je ne rejoins nullement les rangs de ces critiques qui paraissent trouver à ce mot une étrange puissance magnétique qui expliquerait l'orientation prise par la pensée moderne (comme si on pouvait expliquer bien des aspects de cette pensée et de notre histoire par le fait qu'une représentation soit, en vertu même du mot, une RE-présentation). La différence entre la philosophie mentale de l'esprit et les autres n'est pas qu'on y parle ou non de représentation. Elle est bien sûr dans ce qu'on veut dire par ce mot, donc dans le système conceptuel qui soutient l'usage du mot. Chez les philosophes mentaux, la représentation n'est pas une activité vitale, comme par exemple l'activité d'extraire de l'information des flux et des variations du milieu, ou de construire une conduite anticipée pour être prêt à se mouvoir dans un milieu dont on doit esquisser la figure d'ensemble à partir des informations partielles qu'on a pu en acquérir. La représentation consiste pour un sujet, ou pour un « système intelligent », à entrer dans une certaine relation avec une entité cognitive, pour les mentalistes d'hier une idée représentative, et, pour les mentalistes d'aujourd'hui, un symbole physique logé à l'intérieur de l'organisme.

Il y a pourtant un aspect de la philosophie mentale par où elle est décidément post-cartésienne plutôt que cartésienne. Comme le souligne Bréhier, la philosophie de l'esprit des penseurs classiques après Newton est foncièrement instable⁸. Elle est

7. La dualité de la psychologie, en vertu de laquelle certains psychologues disent étudier des créatures dotées d'un *psychisme*, donc d'un mode spécial d'intégration au milieu environnant, tandis que d'autres disent étudier des créatures dotées d'un flux de conscience ou d'un appareil représentatif, donc mentalement indifférentes au « monde extérieur », est reconnue par Fodor dans sa distinction entre la « psychologie rationnelle » des philosophes classiques et la « psychologie naturaliste » des pragmatistes américains (*op. cit.*, p. 228).

8. Bréhier a bien rendu cette indécision dans une page où il compare les systèmes du XVII^e siècle et les essais du XVIII^e siècle : « Ce qui marque le XVIII^e siècle à son début, c'est la décadence rapide, puis la chute profonde des grands systèmes qui, sous l'inspiration cartésienne, s'étaient efforcés d'unir la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. » Les deux maîtres du siècle des Lumières sont Newton et Locke. Or le premier ne propose véritablement qu'une philosophie naturelle : ses opinions

opposée, comme chez Descartes, à la philosophie naturelle. Mais l'opposition entre philosophie naturelle et philosophie mentale n'est pas comprise par les raisons d'un système. On ne cesse donc d'osciller entre la proclamation d'autonomie de la science du mental et l'imitation maladroite des paradigmes scientifiques du jour. Aucune de ces deux solutions ne donne satisfaction. L'autonomie du mental conforte les psychologues dans l'idée qu'ils ont un domaine d'étude bien à eux : mais cela les place en dehors de la philosophie naturelle. Du coup, la philosophie mentale devient suspecte. Il semble qu'elle ne puisse exister qu'en délimitant une sphère mentale indépendante de toute intrusion réelle des éléments et des forces du « monde extérieur ». Du point de vue des activités mentales telles que les conçoit cette philosophie, le monde extérieur n'existe que comme représentation. L'autonomie de la psychologie tourne donc au superbe isolement. Mais les choses ne peuvent pas en rester là, car cette sécession paraît remettre en cause le partage inaugural de la philosophie naturelle et de la philosophie de l'esprit, partage fondateur de l'autonomie de la physique. Le monde extérieur à l'esprit est le monde *représenté* comme extérieur à l'esprit. La philosophie mentale peut désormais être soupçonnée de préparer la voie à une physique idéaliste, je veux dire, à une physique dans laquelle on sait d'avance que les résultats du physicien devront se conformer à certaines vérités *a priori*, des vérités que la philosophie de l'esprit découvre en réfléchissant sur les conditions de la représentation d'un monde extérieur par un sujet représentateur. Si la philosophie ne parvient pas à « naturaliser » la psychologie, alors c'est la science naturelle qui sera de nouveau subordonnée aux exigences d'un esprit qui donne des lois, sinon à un monde réellement extérieur, du moins à un monde représenté comme extérieur. Ce débat entre les philosophes qui veulent naturaliser la psychologie

sur l'esprit n'ont pas de rapport méthodique avec sa physique. Locke, lui, propose « une philosophie de l'esprit qui reste sans liaison essentielle avec le développement contemporain des sciences mathématiques et physiques chez Boyle ou chez Newton ». Sans doute les successeurs de Locke s'efforceront-ils de généraliser une notion comme celle d'attraction pour qu'elle puisse s'appliquer aussi en philosophie de l'esprit. Pourtant, conclut Bréhier, il n'y a pas là une idée philosophique qui permettrait, comme chez Descartes, d'unir méthodiquement toutes les parties de la philosophie. La théorie de l'attraction est « une simple métaphore qui imagine l'esprit sur le modèle de la nature révélé par Newton, avec l'illusion d'obtenir, dans les sciences de l'esprit, une aussi merveilleuse réussite que dans les sciences de la nature » (*Histoire de la philosophie*, t. II, p. 311-312).

et ceux qui veulent l'ériger en philosophie première (transcendentale) est au cœur de la philosophie moderne : c'est un débat intérieur à la tradition de la philosophie mentale.

1.3. – CLASSIFICATION DES PHILOSOPHIES DE L'ESPRIT

Il est aujourd'hui de bon ton d'annoncer que le « dualisme cartésien » a été enfin surmonté. Pourtant, l'expérience montre que les déclarations de monisme anti-cartésien ne suffisent pas à rétablir une unité compréhensible des deux branches de la philosophie, celle dont tout le monde admire la réussite dans la vie, la philosophie naturelle, et celle qui n'a pas encore eu cette chance, la philosophie mentale. Qui plus est, ce sont souvent les mêmes auteurs qui font profession de matérialisme et qui nous invitent à restaurer la psychologie représentationniste des premiers héritiers de Descartes.

Pour y voir plus clair, il sera utile de se demander ce qui fait qu'une philosophie de l'esprit appartient ou non à l'entreprise de la philosophie mentale. Toute philosophie de l'esprit n'est pas une philosophie mentale dans le sens introduit plus haut, qui se ramène à ceci : une philosophie mentale est une pensée qui assure d'abord l'autonomie du mental en le *détachant* du monde extérieur (matériel), pour se poser ensuite le problème inextricable de l'*interaction* entre le mental et le physique.

Je figurerai dans un tableau synoptique dressé à l'aide de deux repères une classification des philosophies de l'esprit à partir de leurs phénoménologies. On peut en effet se demander : 1) *où* le phénomène considéré est donné ; 2) *comment* ce phénomène donne lui-même à connaître ce qu'il manifeste. D'une part, les phénomènes de l'esprit peuvent être considérés comme des phénomènes internes ou des phénomènes externes à la personne : ils sont donnés *dedans* (dans un esprit détaché du monde) ou ils sont donnés *dehors* (dans le monde). D'autre part, les phénomènes de l'esprit peuvent être tenus pour des manifestations *directes* de l'esprit, ou bien pour des manifestations seulement *indirectes*. Cette dernière distinction correspond au fait bien connu que la notion de manifestation peut être prise en deux sens. On peut en effet dire d'une chose qu'elle s'est manifestée si elle a fait savoir qu'elle était là, alors même qu'elle ne s'est pas montrée en personne : elle s'est alors manifestée

dans autre chose, ou par le moyen d'autre chose (comme le feu fait savoir qu'il est là en produisant de la fumée). Mais on peut dire aussi qu'une chose s'est manifestée pour dire qu'elle s'est montrée, qu'elle s'est déclarée : dans ce cas, la manifestation de la chose s'accomplit par son activité elle-même, et non pas seulement par les *effets* de cette activité. On pourrait préciser cette différence à l'aide de la distinction que fait Wittgenstein entre les critères et les symptômes⁹. Lorsque la question est posée : Comment savez-vous ce qu'il en est dans tel cas ?, nous répondons en citant des phénomènes. Mais notre réponse n'a pas le même sens selon que les phénomènes cités sont pris par nous comme des symptômes de ce qu'il en est dans le cas en question, ou s'ils sont utilisés par nous comme des critères de ce dont nous parlons. Comment savoir si le chat rêve pendant son sommeil ? On cherche des *symptômes* qui puissent fournir une base inductive à notre théorie. Maintenant, comment savoir si l'élève sait un peu de latin ? On lui demande de traduire une page du *De viris illustribus*. S'il traduit correctement, il sait le latin. Or il y a deux philosophies de cette capacité. Pour le mentaliste, l'activité extérieure de la traduction est le symptôme de la présence dans l'élève d'un état cognitif ou d'un mécanisme expliquant sa performance. Wittgenstein conteste cette conception. Pour lui, la notion même de l'attribution à quelqu'un d'une capacité mentale, par exemple celle de comprendre le latin, est inséparable de la possibilité d'en donner un ou plusieurs critères, ici la manifestation de cette capacité dans un acte de traduction. Entre la capacité attribuée et son exercice possible, le rapport n'est pas de cause à effet (symptôme), c'est une relation interne, l'application de l'un de ces concepts exigeant logiquement l'application de l'autre¹⁰. Traduire, c'est nécessairement montrer par le fait même qu'on peut traduire, et pouvoir traduire, c'est justement ce qu'on appelle savoir la langue dont on traduit des phrases. L'attribut cognitif ne s'applique donc pas à quelque chose dans l'esprit dont nous pourrions observer

9. *The Blue and Brown Books : Preliminary Studies for the « Philosophical Investigations »*, p. 24-25 (trad. fr. sous le titre *Le Cahier bleu et le Cahier brun*).

10. Les lecteurs de Hegel reconnaîtront ici une articulation particulièrement claire de l'idée attachée à l'apologue antique : *Hic Rhodus, hic saltus* (cité dans la Préface aux *Principes de la philosophie du droit*). Le vantard qui prétend avoir fait un saut prodigieux à Rhodes en a-t-il la force ? Si oui, il doit pouvoir le refaire ici, comme s'il était à Rhodes.

les effets extérieurs, il s'applique à quelque chose qui se manifeste ou s'exprime directement dans un acte public¹¹.

L'application de ces deux dichotomies nous permet de contraster quatre philosophies, et de discerner les lignes d'opposition entre elles.

	interne	externe
direct	<i>Philosophie de la conscience</i>	<i>Philosophie de l'intention (Intentionalisme)</i>
indirect	<i>Théorie de l'inconscient</i>	<i>Théorie des causes mentales (Mentalisme)</i>

Il convient de vérifier que ces possibilités théoriques donnent bien le signalement de doctrines qui ont été effectivement soutenues. Parmi ces conceptions, il en est deux qui demandent à être commentées plus en détail. Dans ce tableau, la philosophie de la conscience n'occupe qu'une case, soit un quart de l'espace, à égalité avec les autres. Mais il n'en va pas ainsi dans l'histoire des idées. La philosophie de la conscience n'est certes pas une forme parmi d'autres de philosophie mentale, elle en est l'expression principale. On peut, je crois, tenir les théories de l'inconscient et celles des causes mentales pour des essais de corriger la philosophie de la conscience, d'abord en renonçant à la donation directe de l'esprit par son phénomène, ensuite en renonçant également au point de vue dit de la « première personne ». Ces deux conceptions peuvent bien contester certaines prétentions de la philosophie réflexive, elles n'en appartiennent pas moins, comme elle, à la philosophie mentale.

Il n'en va plus ainsi de la quatrième possibilité dégagée par les deux dichotomies, celle que j'ai appelée intentionalisme. Elle est la seule possibilité de la philosophie contemporaine de l'es-

11. Rien n'empêche, bien entendu, de supposer que la capacité à traduire une page du texte latin, telle qu'elle est *logiquement* manifestée dans l'acte de traduire, puisse aussi être *empiriquement* manifestée par des *symptômes* de type cérébral. Une telle hypothèse est empirique : il appartient à la science, non à la philosophie, de former une telle hypothèse et, à plus forte raison, de dire comment on pourrait aller du symptôme à la réalité indirectement manifestée.

prit dont on puisse dire qu'elle échappe aux apories de la philosophie mentale (classique ou récente), car elle est la seule qui refuse de tenir le détachement de l'esprit pour le principe de sa réalité autonome. Cette position est moins familière que les trois autres. Comme elle est justement celle que je me propose de défendre dans la suite de cet ouvrage, il sera nécessaire de lui consacrer un développement séparé (cf. *infra*, § 1.6).

1.4. – LA PHILOSOPHIE DE LA CONSCIENCE

Dans une philosophie de la conscience, les phénomènes de l'esprit sont tenus pour directement donateurs : l'esprit est donné à soi-même dans cette présence à soi qu'on appelle désormais la conscience. Ils ne le sont donc que dans l'intériorité : ce qui veut dire dans l'intimité d'un sujet dont le monde extérieur n'affecte pas la vie mentale, à moins d'y être représenté.

L'idée que l'esprit (*mens*) ait pour attribut principal l'activité cognitive, c'est-à-dire l'activité d'appliquer son attention à telle ou telle chose, peut nous sembler banale et en quelque sorte inévitable. Pourtant, elle a surpris lorsqu'elle a été proposée pour la première fois. Du reste, les premiers traducteurs français de Descartes ont hésité à rendre par le mot français « conscience » son texte latin où il écrit que « nous sommes conscients », comme s'ils avaient senti l'excentricité de cet emploi. Par exemple, la définition proposée par Descartes de la « pensée » (*cogitatio*) devient en français :

Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants (*ut ejus immediate conscii simus*). Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées. Mais j'ai ajouté *immédiatement*, pour exclure les choses qui suivent et dépendent de nos pensées : par exemple, le mouvement volontaire a bien, à la vérité, la volonté pour son principe, mais lui-même néanmoins n'est pas une pensée¹².

Cette définition de la pensée est aussi remarquable par ce qu'elle exclut que par ce qu'elle inclut. Elle exclut de la pensée l'action (le mouvement volontaire). Elle inclut dans la pensée le

12. *Méditations métaphysiques, Secondes Réponses*, Définition 1 de l'Exposé géométrique (éd. J.M. et M. Beyssade, p. 285).

vouloir et la sensation. Désormais, penser que je marche est mental, vouloir marcher est mental, mais marcher dans le but d'arriver là où l'on a décidé de se rendre n'est qu'un effet du mental. Marcher, ce n'est pas « penser ». En revanche, vouloir est un acte de penser, et même sentir, par exemple éprouver une sensation de douleur, est un acte de penser.

Pour saisir sur le vif la nouveauté et l'étrangeté des conditions cartésiennes d'une conscience, il suffit de se reporter aux malentendus qui se sont produits chez les premiers lecteurs. Ainsi, Gassendi, dans ses objections à la deuxième des *Méditations*, se demande pourquoi Descartes a privilégié l'acte intellectuel. Pourquoi Descartes doit-il user d'un « si grand appareil » pour prouver son existence ? Sans doute, si je pense, je suis. Mais, selon Gassendi, n'importe quelle action aurait pu fournir la prémisses désirée. Par exemple : si je me promène, je suis. Descartes proteste que Gassendi n'a rien compris à son raisonnement, et il va jusqu'à écrire :

Par exemple, cette conséquence ne serait pas bonne : *Je me promène, donc je suis*, sinon en tant que la connaissance intérieure (*conscientia*) que j'en ai est une pensée, de laquelle seule cette conclusion est certaine, non du mouvement du corps, lequel parfois peut être faux, comme dans nos songes, quoiqu'il nous semble alors que nous nous promenions, de façon que de ce que je pense me promener je puis fort bien inférer l'existence de mon esprit, qui a cette pensée, mais non celle de mon corps, lequel se promène¹³.

Mais est-il exact que la conséquence, dans l'inférence « Je me promène, donc je suis », ne soit pas bonne ? À première vue, et même après avoir tout bien considéré, c'est Gassendi qui a raison : de « je me promène » à « je suis », la conséquence est excellente. Il va de soi que ce n'est pas sur ce terrain strictement logique que se place Descartes pour répondre à son critique. Le tort de Gassendi, aux yeux de Descartes, est de n'avoir pas pris au sérieux le doute méthodique (un tort qu'il partage d'ailleurs avec bien des lecteurs de Descartes, et non des moins attentifs). Gassendi ne voit pas que le sujet qui médite n'a pas la possibilité d'utiliser la prémisse « je me promène », puisqu'il a décidé de rejeter toute prémisse dont l'usage pourrait l'induire en erreur. Si la conséquence n'est pas bonne, c'est parce que le fait de la

13. *Cinquièmes réponses*, traduction Clerselier (éd. citée, p. 386).

promenade n'a pas la certitude requise par les règles extraordinaires de la Méthode.

Quoi que l'exégète puisse dire pour expliquer la réponse de Descartes, il n'en reste pas moins que Gassendi a raison sur le point de logique. La conséquence de « Je me promène, donc je suis » a la même force logique que celle de « Je pense, donc je suis ». Dans les deux cas, il y a une action qui suppose un acteur. Mais nous comprenons mieux, à l'occasion de cette controverse entre les deux philosophes, que la promenade ne peut être prise en considération dans le raisonnement cartésien sans devenir un phénomène mental, une pensée. Et cela, non pas bien sûr dans le sens où se promener, ce serait penser (ou, plus précisément, donner corps à la pensée d'une promenade possible) ; mais au sens où avoir conscience de se promener, c'est penser qu'on se promène, et cela quoi qu'il en soit en fait. D'où le caractère déroutant d'une conscience cartésienne. Si je me promène consciemment, et non comme un somnambule, j'ai conscience de me promener : tant que le philosophe de la conscience s'exprime ainsi, il ne surprend personne, et paraît tirer sa philosophie du sens commun. Mais dès que ce philosophe de la conscience ajoute que, lorsque je rêve que je me promène, j'ai de nouveau conscience de me promener, il tient un langage qui déroute. De quoi la conscience d'une promenade est-elle la conscience, si je ne me promène pas, s'il n'y a pas de promenade dont je puisse avoir conscience ? Or il faut que ce soit une « conscience », c'est-à-dire, comme choisit de dire le traducteur, une « connaissance intérieure », pour servir de prémisse à l'argument du *cogito*. La promenade faite en pensée, la promenade de type onirique, serait-ce là d'autres façons de marcher ? Autant soutenir que les repas pris en pensée, ou que les solutions trouvées en rêve, valent, au moins du point de vue d'une conscience cogitative, les repas pris à table ou les solutions effectivement trouvées. Comment va-t-on éviter de distinguer entre une *conscience* de se promener et une *illusion* de se promener ? Cependant, comme le souligne Descartes, la conscience cogitative dont il introduit le concept n'a jamais prétendu garantir le fait de la promenade elle-même (événement physique), mais seulement celui de la présentation à l'esprit de quelque chose qui se donne pour une promenade (événement mental). Que je me promène effectivement ou que je sois dans l'illusion, une représentation de moi-même occupé à me promener m'est donnée à titre d'objet intentionnel (*cogitatum*) : et

c'est là tout ce qui peut se présenter immédiatement à l'esprit. Il s'ensuit évidemment que la conscience de se promener n'est jamais la conscience qu'une promenade a lieu, même dans le cas où mon corps se promène, tandis que m'est donnée la représentation de moi-même en train de me promener. Tel est donc, en fin de compte, le sens de la dissociation entre le monde intérieur de l'esprit et le monde extérieur des corps : l'objet de la connaissance n'est pas la promenade, c'est le phénomène mental d'une conscience de promenade.

On aperçoit aussitôt la conséquence pour le cognitivisme, si cette théorie est bien sur ce point, comme le soutient Fodor, l'héritière de la philosophie de la conscience représentative : la psychologie d'un esprit représentatif est une psychologie cognitive, mais *sans cognition proprement dite*. La « cognition » dont elle parle n'est pas celle qu'on exprimerait en disant « je sais ce que je suis en train de faire : je me promène ». C'est une cognition qui se modèle sur le concept cartésien d'une conscience comme pure « connaissance intérieure » : un système est le lieu d'un procès de cognition parce que sa structure lui permet d'être immédiatement averti de la présence en lui d'entités cognitives, les représentations internes. Ces entités ne sont pas cognitives parce qu'elles feraient savoir que le système se promène, elles sont cognitives parce qu'elles lui donnent la *représentation* de ce qui serait le cas s'il se promenait. Pour que ce soit le cas, il faudrait que le système soit associé à un corps, et que ce corps soit toujours dans l'état indiqué par la représentation communiquée à l'esprit. L'est-il ? Cela ne saurait lui être représenté directement. L'esprit d'un organisme ne peut pas reconnaître si la promenade de l'animal est réelle ou onirique, et l'ordinateur ne peut pas reconnaître si la promenade dont il calcule la fonction est réelle ou simulée¹⁴.

14. On retrouve aujourd'hui la même hésitation entre une notion naturelle et une notion cartésienne de la cognition. Ainsi, D. Sperber et D. Wilson écrivent ceci : « Certains auteurs (Drestke par exemple) n'utilisent les termes "information" et "informer" que lorsqu'ils parlent de la représentation et de la transmission de faits ; pour eux, toute information est vraie par définition. Nous donnerons un sens plus général à ces termes et traiterons comme de l'information non seulement les faits, mais aussi les hypothèses fausses ou douteuses qui sont présentées comme des faits. » (*La Pertinence. Communication et cognition*, p. 12). Les auteurs expliquent plus loin leur choix par des raisons tirées de la psychologie cognitive : « D'un point de vue cognitif, des hypothèses fausses peuvent être indiscernables de connaissances factuelles véritables, tout comme des illusions optiques peuvent être indiscernables de perceptions visuelles véritables. De même qu'une illusion est "visible", une hypothèse fausse peut être manifeste à un individu » (*ibid.*, p. 66). Il n'est pas indifférent que l'analogie soit, comme chez les cartésiens, entre la pensée et la perception.

Il reste que la philosophie cognitive de l'esprit a renoncé à lier le sort de la psychologie à la perspective de la première personne, ce qui est incontestablement un progrès. Est-ce à dire que la philosophie de la conscience comme telle ait aujourd'hui disparu ? Nullement, car elle est bien vivante, tantôt sous la forme systématique d'une philosophie du sujet, tantôt au titre de l'identification, qui paraît aller de soi pour bien des chercheurs, entre le mental et les données de l'introspection. C'est ainsi que Jean-Pierre Changeux, dans un livre consacré à présenter l'état des sciences du système nerveux, ainsi que sa propre théorie de l'« épigénèse par stabilisation sélective de synapses », en vient à se poser le problème du rapport entre le « neural » et le « mental »¹⁵. C'est l'objet du chapitre 5 intitulé « Les objets mentaux ». Or il est curieux de constater que, dans cet ouvrage justement célèbre pour la grande clarté de son exposition sur des matières aussi difficiles, il y ait malgré tout un passage qui fasse exception, et dont l'obscurité résiste à la lecture la plus attentive : précisément ce chapitre où l'auteur ne s'occupe plus des neurones et de l'organisation du cerveau, mais de ce qu'il appelle les objets mentaux, à savoir les images mentales et les concepts. Lorsque Changeux parle d'identifier les « unités mentales » à des « états d'activités physiques d'ensembles de neurones »¹⁶, le lecteur comprend bien de quelles activités physiques il s'agit, car cela vient de lui être expliqué dans les chapitres précédents. Mais que sont ces « unités mentales » ? D'où est-on censé en tirer la notion ? Depuis quand un concept est-il une entité mentale, dont on pourrait se demander à quelle configuration neuronale elle correspond ? La réponse est apparemment que nous devons la notion d'objet mental aux « données de l'introspection ». La seule philosophie de l'esprit avec laquelle le dialogue soit engagé est donc la vieille psychologie de l'introspection, dont la faillite a pourtant été maintes fois reconnue¹⁷.

15. *L'Homme neuronal*.

16. *Ibid.*, p. 209.

17. Un seul exemple suffira à illustrer l'inutilité d'objets mentaux pour rendre compte de la vie mentale : celui de la compréhension linguistique. Changeux donne l'exemple de cette phrase : « La Joconde visite le Japon » (*ibid.*, p. 162). Une telle phrase pourrait en principe être tenue pour ambiguë, mais en réalité tout le monde comprend que le tableau de Léonard de Vinci a été envoyé au Japon pour une exposition. Ce tableau est en effet l'un des plus célèbres de toute l'histoire de la peinture. Changeux écrit alors : « Chacun a présent à l'esprit l'image de cette femme (ou éphèbe travesti) au sourire désenchanté, les mains croisées sur le ventre » (*ibid.*).

1.5. – LES RÉFORMES DE LA PHILOSOPHIE MENTALE

La philosophie mentale n'a pas pu conserver l'ensemble de l'héritage cartésien, et donc la double exigence d'une donation directe et intérieure, ou privée, de l'esprit dans ses manifestations. Il a fallu procéder à une réforme. Dans les deux cas, il convient de parler de *théorie*, car l'esprit n'étant plus donné directement, il devient ce qu'on appelle dans la philosophie des sciences une « entité théorique », c'est-à-dire une entité dont une théorie nous invite à supposer la présence (cachée) et l'efficace pour rendre compte des phénomènes observés. Mais le lecteur pourrait être surpris par la parenté que je crois pouvoir reconnaître entre les théories de l'inconscient ou celles de l'esprit calculateur, et l'héritage cartésien. Il convient donc de revenir brièvement sur ce point.

Les *théories de l'inconscient* sont-elles des critiques de la conscience ? Est-ce qu'elles remettent en question la philosophie mentale ? Il semble qu'elles en soient au contraire l'une des branches les plus vigoureuses. Des controverses retentissantes nous ont habitués à opposer la philosophie de la conscience, ou philosophie du *cogito*, et les théories de l'inconscient. Ces théories se présentent volontiers comme porteuses d'idées subversives d'une orthodoxie dont dépendrait l'ordre établi. Pourtant, l'opposition entre philosophes du *cogito* et critiques de la conscience est un effet d'optique. La « critique de la conscience » est plutôt le fait des moralistes ou des écrivains « psychologues » (au sens de Nietzsche, c'est-à-dire justement au sens où la langue française

Apparemment, l'image mentale ainsi introduite est censée rendre compte de notre compréhension de la phrase. On lit encore : « (...) Le mot Joconde évoque une *image mentale*, une "vision intérieure" du tableau de Léonard, des mois, voire même des années, après l'avoir vu au Louvre. L'évocation de cette image est de caractère privé, elle fait appel à l'introspection » (*ibid.*). En fait, aucune image mentale ne peut rendre compte de la façon dont les mots « la Joconde » permettent au lecteur de la phrase de savoir quel est l'objet qui est censé visiter le Japon. Pour que l'image puisse jouer ce rôle référentiel, il faudrait d'abord qu'elle soit elle-même rapportée à ce dont elle est le signe iconique, ce qui revient à supposer résolu le problème de la référence posé par la phrase. Pour s'en aviser, il suffit de se demander quelle différence il y aurait entre l'image mentale évoquée par la phrase donnée en exemple, et l'image mentale qui serait évoquée par une autre phrase disant « Une excellente copie de la Joconde a été envoyée au Japon ». Les deux images mentales ont toute chance d'être indiscernables. La théorie psychologue de la compréhension des mots par l'évocation d'images devrait donc tenir les deux phrases pour équivalentes. Pourtant, les musées japonais tiennent à ce qu'on leur envoie l'original du tableau, pas une copie, aussi bonne soit-elle.

parle des « moralistes », qui sont les observateurs des caractères et des passions). Ce qui est en cause n'est pas le *cogito* du métaphysicien, c'est la bonne conscience de l'acteur qui croit pouvoir se rendre à lui-même, par un sincère examen de soi, un témoignage sur les motifs réels de sa conduite.

Les théories de l'inconscient mettent en question la perspicacité du regard mental que la philosophie de la conscience attribue à chacun des êtres dotés d'aperception. Mais contester que tout le mental soit d'ordre conscient, c'est seulement avancer l'hypothèse qu'il y aurait, au-delà du champ de conscience, d'autres événements, d'autres opérations d'ordre mental, dont le sujet conscient ne saurait rien directement. Or cette hypothèse n'exclut pas que le psychologue puisse en savoir quelque chose indirectement. Il suffira pour cela que ces opérations inaperçues et ces représentations inconscientes fassent sentir leurs effets dans la vie consciente elle-même, en s'y manifestant par des perturbations (par exemple, l'irruption d'éléments incongrus, ou l'absence surprenante d'éléments dont il reste pourtant des traces). Grâce à ces perturbations, la théorie peut reconstituer, par l'intermédiaire de modèles explicatifs, ce qui se passe dans les sous-sols de la vie mentale du sujet. Pour cette théorie, les phénomènes de l'esprit sont donc internes, mais ils se divisent en deux catégories : les phénomènes « superficiels », qui sont immédiatement connus, et les phénomènes « profonds », qui doivent être inférés, sur le mode inductif, pour rendre compte de ce qu'on observe dans les premiers.

Pour les nouveaux philosophes *mentalistes*, les phénomènes de l'esprit sont indirects : nous observons des phénomènes de comportement et cherchons une explication satisfaisante de ces comportements. La réponse béhavioriste serait la bonne si elle arrivait à expliquer quoi que ce soit sans faire d'hypothèse sur les événements qui se produisent dans la « boîte noire » du système dont on étudie le comportement, entre la stimulation externe et la réaction visible. Mais la complexité du comportement sortant de la « boîte noire » dépasse toutes les formes d'explication par un contrôle exercé par le milieu externe sur l'organisme. Il faut donc développer une hypothèse sur des événements internes du système. Ici, l'activité mentale n'a plus rien d'un flux de conscience qui serait donné à un sujet. Elle est l'objet d'une hypothèse théorique sur les causes mentales du comportement d'un système physique. C'est un peu comme si le philosophe avait

inversé la perspective de Descartes : je vois un corps qui se promène et, ne pouvant expliquer ses mouvements par les théories applicables aux boules de billard, je suppose qu'il y a dans ce corps un système complexe qui contrôle le déplacement observable. Ce système s'appelle « esprit ». Le problème du théoricien est alors de trouver un modèle satisfaisant du mental. Un modèle satisfaisant est pour lui un modèle permettant de concevoir une interaction entre le physique et le mental.

Ainsi, la philosophie mentaliste d'aujourd'hui a la même idée de la conduite observable que le béhaviourisme qu'elle dénonce : c'est un phénomène physique dont il faut chercher la cause. Mais elle a la même conception de cette cause que la philosophie mentaliste de naguère : cette cause est un procès mental. Et surtout, comme on l'a signalé plus haut, elle réhabilite la théorie des idées représentatives (tout en insistant sur le fait que, pour elle, ces idées n'ont rien d'idéal, que ce sont des entités cérébrales).

1.6. – PHILOSOPHIE DE L'INTENTION

Dans le tableau donné ci-dessus, j'ai appelé intentionalisme la conception de l'esprit caractérisée par la phénoménologie suivante : les phénomènes de l'esprit ne sont pas originellement internes, les phénomènes de l'esprit sont directement donateurs (ils sont des expressions, pas des effets, de ce qu'ils rendent manifeste). La réunion de ces deux traits conduit à soutenir que, par exemple, le livre est une denrée mentale dans un sens propre, et non dans un sens dérivé. Cela ne veut évidemment pas dire qu'un livre pense, qu'il réfléchisse, qu'il tire des conclusions, bref qu'il ait le comportement d'un sujet pensant. Le livre est une denrée mentale parce qu'il exprime une pensée. De façon générale, le rapport de la pensée au langage n'est pas un rapport de causalité efficiente. En lisant un livre, nous ne remontons pas des signes imprimés à la pensée de l'auteur comme d'un effet à sa cause. Si causalité il y a, elle est une causalité formelle. L'expression de la pensée dans le langage et dans l'action n'est pas un simple indice de la vie mentale, le point de départ d'une induction, c'en est l'exemple paradigmatique.

Que les phénomènes de l'esprit ne soient pas originellement

Table analytique des matières

<u>AVERTISSEMENT</u>	7
<u>1. LES PHÉNOMÈNES DE L'ESPRIT</u>	9
<u>1.1. – Quelle est la place du mental dans le monde ?</u> <u>Le sens commun ne tranche pas : dans l'usage</u> <u>ordinaire, l'adjectif « mental » n'est pas réservé</u> <u>aux activités immanentes d'un sujet, mais peut</u> <u>qualifier toute chose relevant d'une compétence</u> <u>intellectuelle, comme par exemple un livre, denrée</u> <u>mentale</u>	11
<u>1.2. – La philosophie de l'esprit devient une <i>philosophie</i></u> <u><i>mentale</i> quand l'esprit est défini comme une sphère</u> <u>détachée du monde extérieur, sphère pour laquelle</u> <u>il faut retrouver une place dans le cours des</u> <u>choses</u>	19
<u>1.3. – <i>Classification des phénoménologies de l'esprit</i> : les</u> <u>phénomènes mentaux peuvent être conçus comme</u> <u>donnés à tout le monde (extériorité) ou bien au</u> <u>sujet seulement (intériorité) ; ils peuvent être conçus</u> <u>comme des manifestations indirectes (symptômes)</u> <u>ou directes (critères, expressions) de l'esprit</u>	23
<u>1.4. – <i>La philosophie de la conscience</i> détache l'esprit du</u> <u>monde en opposant notre connaissance indirecte</u> <u>des événements du monde à notre connaissance</u> <u>directe infaillible des événements mentaux</u>	26
<u>1.5. – Les <i>théories de l'inconscient</i> contestent l'identi-</u> <u>fication du mental au conscient, mais retiennent</u> <u>la dissociation de l'esprit représentant et du</u> <u>monde. Les <i>théories des causes mentales</i> dével-</u> <u>loppent la philosophie de l'esprit représentant</u> <u>dans une psychologie en troisième personne</u>	31
<u>1.6. – <i>La philosophie de l'intention</i> ne définit pas l'in-</u> <u>tentionnalité comme un rapport spécial du sujet à</u> <u>l'objet, mais comme un ordre de sens imposé</u> <u>à un matériau</u>	33

2. LA QUERELLE DES DEUX SCIENCES	48
2.1. – Le projet d'une étude scientifique de l'esprit humain suscite au XIX ^e siècle une querelle sur l'unité de la méthode dans les sciences	48
2.2. – La dualité herméneutique de l'explication par des lois et de la compréhension du sens réapparaît aujourd'hui dans le conflit de deux philosophies de l'action, la théorie causale de l'action et la conception intentionaliste	51
2.3. – L'opposition classique entre « expliquer » et « comprendre » repose sur une philosophie positiviste de l'explication naturaliste, celle-ci étant conçue comme une explication par des lois, c'est-à-dire par des régularités observées	55
2.4. – Les lois, conçues comme des propositions générales, n'ont aucun pouvoir explicatif. Pour qu'il y ait explication, il faut que la liaison régulièrement constatée entre deux types de phénomènes corresponde à une connexion réelle	61
2.5. – Toute explication téléologique n'est pas une explication intentionnelle : c'est ainsi que l'explication fonctionnelle d'un système naturel n'invoque aucune intention	64
3. L'ÉTUDE ANTHROPOLOGIQUE DE L'ESPRIT	70
3.1. – L'anthropologie structurale est le projet d'expliquer les institutions humaines (variées) par des structures intellectuelles (communes)	71
3.2. – Lévi-Strauss voit dans l'explication structurale le moyen de surmonter l'antithèse de l'explication des phénomènes sociaux par la conscience et de l'explication par les circonstances historiques. Le tout social offre un sens rationnel parce qu'il peut être donné (dans l'esprit) avant les parties	75
3.3. – Selon Lévi-Strauss, le holisme du social devrait être fondé sur une théorie de l'inconscient structural. Pourtant, une psychologie naturaliste ne peut pas rendre compte des systèmes symboliques ...	80
3.4. – Selon une autre version de l'explication structurale (Louis Dumont), l'antithèse de l'explication volontariste et de l'explication historique peut être surmontée par une compréhension fondée sur une	

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

comparaison radicale entre notre culture et celle des autres	85
4. LA NOUVELLE PHILOSOPHIE MENTALE	95
4.1. – Selon le cognitivisme, le modèle de l'ordinateur permettrait à une psychologie naturelle d'étudier des activités intellectuelles	95
4.2. – Dans la philosophie mentale contemporaine, le matérialisme est un dualisme qui identifie le sujet des opérations mentales au cerveau	99
4.3. – La nouvelle philosophie mentale soutient trois thèses : la vie mentale consiste dans une suite d'états internes, ces états mentaux peuvent être redécrits comme des états cérébraux, enfin le com- portement d'un sujet est l'effet d'une interaction entre des causes mentales intérieures	105
<i>Note sur la métaphysique</i>	111
5. LES DOCTRINES DU MATÉRIALISME PSYCHIQUE	120
5.1. – Les explications psychologiques ordinaires n'appliquent pas une théorie aux événements ..	120
5.2. – Le notion de « théorie psychologique populaire » est confuse	124
5.3. – Il existe bien une théorie de l'art d'influencer la conduite des gens en leur donnant de bonnes raisons d'agir, c'est la rhétorique	128
5.4. – L'explication par des causes psychiques paraît magique : les représentations sont censées agir. D'après certaines théories causalistes, une action des représentations serait concevable si les repré- sentations étaient matérielles. Pour constituer une psychologie scientifique, il faudrait identifier une « matière psychique » (Lacan)	132
5.5. – Pourtant, lorsque les signes matériels agissent, ils agissent en vertu de leurs propriétés physiques, pas en vertu de leur sens	137
5.6. – L'hypothèse d'une efficacité symbolique du mythe (Lévi-Strauss) préfigure l'idée cognitiviste : il y aurait entre l'intentionnel et l'organique un niveau intermédiaire de l'esprit matériel ; à ce niveau du psychisme, les symboles agiraient comme des formes physiques	143

6. LA PSYCHOLOGIE DE L'ORDINATEUR	151
6.1. – Le test de Turing, qui est destiné à établir le fait des capacités intellectuelles de la machine, ne prouve rien si l'on ne pose pas en principe la réalité des classes d'équivalence d'agents présentant les mêmes aptitudes, abstraction faite de leurs origines et des matériaux dont ils sont composés	154
6.2. – La comparaison entre l'intelligence humaine et l'intelligence artificielle se donne un opérateur humain qui suit des règles explicites	161
6.3. – On ne peut pas donner des règles à un sujet s'il n'a pas des aptitudes pratiques primitives : l'explication s'arrête là où l'action doit commencer (Wittgenstein), le point final du raisonnement pratique est le point initial de l'action (Aristote)	168
6.4. – Certaines objections élevées contre la classification fonctionnelle des agents intelligents sont fondées sur une idée insuffisante de la nature des systèmes. Un simple assemblage dépourvu d'organisation, comme la Chambre chinoise de Searle, n'a pas de comportement propre, de sorte que la question de son intelligence ne se pose pas	176
7. L'INTÉRIEUR ET L'EXTÉRIEUR	186
7.1. – En psychologie, l'explication fonctionnelle rend compte de la structure du comportement d'un système animé dans un milieu complexe. La théorie psychologique dite du « fonctionnalisme causal » est étrangère à toute analyse structurale, et ne propose donc pas de véritables explications fonctionnelles	186
7.2. – Les « sciences de l'artificiel » (Herbert Simon) sont en fait les sciences des systèmes (naturels ou fabriqués) considérés dans leurs capacités d'adaptation	194
7.3. – L'explication fonctionnelle est de type holiste : quand elle étudie la fonction des parties dans le tout, du point de vue d'une conduite rationnelle de ce tout dans le milieu externe, elle fait abstraction de la structure interne de ces parties	203
7.4. – Si la psychologie est une science de l'artificiel, c'est parce que l'objet de cette psychologie, le	

comportement des systèmes animés, n'est pas étudié comme un effet des structures de leurs milieux internes, mais comme une réponse des systèmes animés à la complexité de leurs milieux externes ..	209
La condition de l'esprit n'est ni l'intériorité, ni la subjectivité, ni la puissance du calcul, mais c'est l'autonomie dans la détermination des fins de ses entreprises	217
8. L'ESPRIT MÉCANIQUE	224
8.1. – L'analogie de l'ordinateur est appelée à fournir une médiation entre les procès physiques (dont l'explication est causale) et les procès mentaux (dont l'explication est intentionnelle). Cette médiation est trouvée dans l'idée que l'ordinateur accomplit un calcul, au sens d'une transformation rationnelle de formules physiques	225
8.2. – L'idée de calcul permettrait de résoudre les deux grandes difficultés d'une théorie mécanique de l'esprit, qu'on peut appeler le « problème de Brentano » (comment expliquer des événements physiques par des contenus intentionnels ?) et le « problème de Sherlock Holmes » (comment une suite mécanique d'états mentaux peut-elle être en même temps un raisonnement ?)	228
8.3. – Toute théorie mécanique des représentations mentales internes doit faire la preuve qu'elle n'a pas besoin d'un mécanisme intelligent (homuncule) pour manipuler ces représentations en fonction de leur contenu représentatif	234
8.4. – Première défense d'une psychologie mécanique : par la décomposition du travail intellectuel à fournir en opérations de plus en plus faciles. Toutefois, le besoin d'un homuncule ne tenait pas à la difficulté des opérations cognitives, mais à leur intentionalité	237
8.5. – Deuxième défense : par la redescription du travail intellectuel en calcul mécanique, donc en travail physique. Mais le travail physique qui est alors décrit est un travail cérébral, de telle sorte que c'est le cerveau qui devient le sujet des opérations mentales (dualisme du cerveau et du corps)	242

8.6. – La description des activités d'une personne ne peut pas se faire en dehors d'un contexte narratif. Ce principe d'intelligibilité, qu'on trouve chez Wittgenstein, était reconnu dans la tradition aristotélicienne (« les actions se disent de sujets concrets »). C'est ce principe qui permet de comprendre pourquoi les dualismes de l'âme (spirituelle ou matérielle) et du corps sont condamnés à l'incohérence	248
9. EXERCICES DE CÉRÉBROSCOPIE	258
Si les croyances et les désirs étaient des états du cerveau de la personne, on devrait pouvoir, en principe, déterminer ce que croit ou ce que désire quelqu'un en examinant son état cérébral. Cette supposition apparaît incohérente	
10. LA MÉTAPHYSIQUE DES ÉTATS D'ESPRIT	272
La philosophie mentale emprunte son concept d'état à la métaphysique des sciences naturelles. Un état est une condition interne de la chose à tel instant. Cette condition est indépendante de l'état du monde extérieur à cette chose, ainsi que de son passé. Pour être conformes à cette métaphysique, les états d'esprit doivent être redéfinis comme les « états étroits » d'une psychologie solipsiste	
11. LE DÉTACHEMENT DE L'ESPRIT	287
Selon ses défenseurs, la psychologie mentaliste serait légitimement solipsiste. Pour eux, l'explication psychologique doit détacher l'esprit du monde, car ce qui compte est le contenu de l'esprit du sujet, pas l'état réel du monde. Or c'est ce que fait la psychologie de l'esprit-ordinateur : elle détache la pensée en la définissant comme un calcul formel. Cette défense du solipsisme méthodologique néglige de rendre compte du moment des apparences : le sujet cartésien qui a suspendu son jugement continue à être confronté à des apparences	
12. LES CONDITIONS HISTORIQUES DU SENS	303
12.1. – La notion d'un état mental détaché de tout contexte est incompréhensible. Les pensées ont	

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

leur contenu dans le contexte d'une tradition historique d'institutions et de coutumes	303
12.2. – Le holisme anthropologique du mental ne contredit pas le « principe de survenance », selon lequel il ne saurait y avoir de différence mentale sans qu'il y ait une différence physique. En effet, la notion même de survenance implique qu'on reconnaisse une différence d'ordre entre les états, que pose une description physique, et le sens, que restitue une description intentionnelle	310
12.3. – Dans quel cas deux personnes pensent-elles la même chose et dans quel cas pensent-elles des choses différentes ? L'atomisme du mental propose d'identifier les pensées en les individuant : il sup- pose qu'on peut compter les pensées une à une, comme on le ferait pour des images physiques. De son côté, le holisme du mental doit dire comment il propose d'identifier les pensées sans les indivi- duer : il doit donner un critère d'identité pour des pensées	319
<i>Liste des ouvrages cités</i>	335

« CRITIQUE »

- Bernard Andrès, PROFILS DU PERSONNAGE CHEZ CLAUDE SIMON.
Georges Bataille, LA PART MAUDITE, précédé de LA NOTION DE DÉPENSE.
Jean-Marie Benoist, TYRANNIE DU LOGOS.
Jacques Bouveresse, LA PAROLE MALHEUREUSE. *De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*. – WITTGENSTEIN : LA RIME ET LA RAISON. *Science, éthique et esthétique*. – LE MYTHE DE L'INTÉRIORITÉ. *Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. – LE PHILOSOPHE CHEZ LES AUTOPHAGES. – RATIONALITÉ ET CYNISME. – LA FORCE DE LA RÈGLE. *Wittgenstein et l'invention de la nécessité*. – LE PAYS DES POSSIBLES. *Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*
Michel Butor, RÉPERTOIRE I. – RÉPERTOIRE II. – RÉPERTOIRE III. – RÉPERTOIRE IV. – RÉPERTOIRE V et dernier.
Pierre Charpentrat, LE MIRAGE BAROQUE.
Pierre Clastres, LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ÉTAT. *Recherches d'anthropologie politique*.
Hubert Damisch, RUPTURES/CULTURES.
Gilles Deleuze, LOGIQUE DU SENS. – L'IMAGE-MOUVEMENT. – L'IMAGE-TEMPS. – FOUCAULT. – LE PLI. *Leibniz et le Baroque*.
Gilles Deleuze, Félix Guattari, L'ANTI-ŒDIPE. – KAFKA. *Pour une littérature mineure*. – MILLE PLATEAUX. – QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?
Jacques Derrida, DE LA GRAMMATOLOGIE. – MARGES DE LA PHILOSOPHIE. – POSITIONS.
Jacques Derrida, Vincent Descombes, Garbis Kortian, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy, LA FACULTÉ DE JUGER.
Vincent Descombes, L'INCONSCIENT MALGRÉ LUI. – LE MÊME ET L'AUTRE. *Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. – GRAMMAIRE D'OBJETS EN TOUS GENRES. – PROUST. *Philosophie du roman*. – PHILOSOPHIE PAR GROS TEMPS. – LA DENRÉE MENTALE. – LES INSTITUTIONS DU SENS.
Georges Didi-Huberman, LA PEINTURE INCARNÉE, suivi de « *Le chef-d'œuvre inconnu* » par Honoré de Balzac. – DEVANT L'IMAGE. *Question posée aux fins d'une histoire de l'art*. – CE QUE NOUS VOYONS, CE QUI NOUS REGARDE. DEVANT LE TEMPS. *Histoire de l'art et anachronisme des images*.
Jacques Donzelot, LA POLICE DES FAMILLES.
Thierry de Duve, NOMINALISME PICTURAL. *Marcel Duchamp, la peinture et la modernité*. – AU NOM DE L'ART. *Pour une archéologie de la modernité*.
Serge Fauchereau, LECTURE DE LA POÉSIE AMÉRICAINE.
André Green, UN ŒIL EN TROP. *Le complexe d'Œdipe dans la tragédie*. – NARCISSISME DE VIE, NARCISSISME DE MORT. – LE TRAVAIL DU NÉGATIF. – LE TEMPS ÉCLATÉ. – LA DIACHRONIE EN PSYCHANALYSE.
André Green, Jean-Luc Donnet, L'ENFANT DE ÇA. *Psychanalyse d'un entretien : la psychose blanche*.
Nathalie Heinrich, LA GLOIRE DE VAN GOGH. *Essai d'anthropologie de l'admiration*.
Denis Hollier, LES DÉPOSSÉDÉS (*Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*).
Luce Irigaray, SPECULUM. *De l'autre femme*. – CE SEXE QUI N'EN EST PAS UN. – AMANTE MARINE. *De Friedrich Nietzsche*. – L'OUBLI DE L'AIR. *Chez Martin Heidegger*. ÉTHIQUE DE LA DIFFÉRENCE SEXUELLE. – PARLER N'EST JAMAIS NEUTRE. – SEXES ET PARENTÉS.
Vincent Kaufmann, L'ÉQUIVOQUE ÉPISTOLAIRE.
Garbis Kortian, MÉTACRITIQUE.
Jacques Leenhardt, LECTURE POLITIQUE DU ROMAN « LA JALOUSIE » D'ALAIN ROBBE-GRILLET.
Pierre Legendre, JOUIR DU POUVOIR. *Traité de la bureaucratie patriote*.
Emmanuel Levinas, QUATRE LECTURES TALMUDIQUES. – DU SACRÉ AU SAINT. *Cinq nouvelles lectures talmudiques*. – L'AU-DELÀ DU VERSET. *Lectures et discours talmudiques*. – À L'HEURE DES NATIONS. – NOUVELLES LECTURES TALMUDIQUES.
Patrick Longuet, LIRE CLAUDE SIMON. *La polyphonie du monde*.

Jean-François Lyotard, ÉCONOMIE LIBIDINALE. – LA CONDITION POSTMODERNE. *Rapport sur le savoir*. – LE DIFFÉREND.

Louis Marin, UTOPIQUES : JEUX D'ESPACES. – LE RÉCIT EST UN PIÈGE.

Francine Markovits, MARX DANS LE JARDIN D'ÉPICURE.

Agnès Minazzoli, LA PREMIÈRE OMBRE. *Réflexion sur le miroir et la pensée*.

Michèle Montrelay, L'OMBRE ET LE NOM. *Sur la féminité*.

Thomas Pavel, LE MIRAGE LINGUISTIQUE. *Essai sur la modernisation intellectuelle*.

Michel Picard, LA LECTURE COMME JEU. – LIRE LE TEMPS.

Michel Pierssens, LA TOUR DE BABIL. *La fiction du signe*.

Claude Reichler, LA DIABOLIE. *La séduction, la renardie, l'écriture*. – L'ÂGE LIBERTIN.

Alain Rey, LES SPECTRES DE LA BANDE. *Essai sur la B. D.*

Alain Robbe-Grillet, POUR UN NOUVEAU ROMAN.

Charles Rosen, SCHËNBERG.

Clément Rosset, LE RÉEL. *Traité de l'idiotie*. – L'OBJET SINGULIER. – LA FORCE MAJEURE.

— LE PHILOSOPHE ET LES SORTILÈGES. – LE PRINCIPE DE CRUAUTÉ. – PRINCIPES DE SAGESSE ET DE FOLIE.

François Roustang, UN DESTIN SI FUNESTE. –... ELLE NE LE LACHE PLUS. – LE BAL MASQUÉ DE GIACOMO CASANOVA. – INFLUENCE. – QU'EST-CE QUE L'HYPNOSE ?

Michel Serres, HERMES I. : LA COMMUNICATION. – HERMES II : L'INTERFÉRENCE. HERMES III : LA TRADUCTION. – HERMES IV : LA DISTRIBUTION. – HERMES V : LE PASSAGE DU NORD-OUEST. – JOUVENCES SUR JULES VERNE. – LA NAISSANCE DE LA PHYSIQUE DANS LE TEXTE DE LUCRÈCE. *Fleuves et turbulences*.

Michel Thévoz, L'ACADÉMISME ET SES FANTASMES. – DÉTOURNEMENT D'ÉCRITURE.

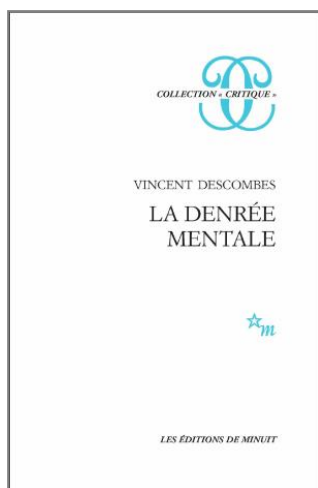
— LE MIROIR INFIDÈLE.

Jean-Louis Tristani, LE STADE DU RESPIR.

Gianni Vattimo, LES AVENTURES DE LA DIFFÉRENCE.

Paul Zumthor, PARLER DU MOYEN ÂGE.

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER EN NUMÉ-
RIQUE LE VINGT-HUIT DÉCEMBRE DEUX MILLE QUINZE
DANS LES ATELIERS DE NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A.S.
À LONRAI (ORNE) (FRANCE)
N° D'ÉDITEUR : 5903
N° D'IMPRIMEUR : 1505770



Cette édition électronique du livre
La denrée mentale de Vincent Descombes
a été réalisée le 30 janvier 2020
par les Éditions de Minuit
à partir de l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782707315052).

© 2020 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
pour la présente édition électronique.

www.leseditionsdeminuit.fr

ISBN : 9782707351647



www.centrenationaldulivre.fr