

L'esprit
Le « Mind-body problem »

Jean-Gérard Rossi

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

I. Considérations générales

1. Héritier du problème traditionnel de l'âme et du corps, le « Mind-body problem » se pose aujourd'hui en des termes nouveaux dans le cadre d'une tentative de « naturalisation » inspirée du modèle scientifique.

La plupart des philosophes contemporains versés dans les questions de philosophie de l'esprit se situent par rapport à la thèse cartésienne. Le dualisme de l'auteur des *Méditations Métaphysiques* est toujours invoqué pour être, la plupart du temps, récusé. On peut même dire qu'il est présenté de manière caricaturale pour mieux servir de repoussoir.

Dans une large mesure, il semble que ce soit G. Ryle le responsable de cette situation. C'est lui en effet qui a combattu le premier ce qu'il appelait « le dogme du fantôme dans la machine » en quoi lui semblait se résumer la position cartésienne.

On s'explique dans ces conditions que le problème de la causation mentale, principale difficulté rencontrée par Descartes soit au cœur des débats et des controverses et que la plupart des solutions proposées s'efforce en premier lieu de le résoudre.

La tonalité générale des études contemporaines sur la question est moniste. Le dualisme cartésien impliquait une référence à l'esprit ; le monisme contemporain prend une forme matérialiste. Ceci s'inscrit dans une tentative de naturalisation des problèmes philosophiques, avec l'ambition plus ou moins avouée de garantir la scientificité des résultats de l'enquête.

Le monisme matérialiste peut revêtir plusieurs formes. Il peut reconnaître la spécificité du mental, au niveau des propriétés. On parle alors d'un dualisme des propriétés, pour l'opposer au dualisme des substances, mais l'expression peut se révéler égarante car en fait il reste au niveau du monisme. Mais le monisme matérialiste peut se révéler radical et se proposer alors d'éliminer toute terminologie mentaliste. Entre ces deux positions se situe toute la gamme des positions intermédiaires envisageables.

Ce qui est certain, c'est que la très grande majorité des auteurs anglo-saxons contemporains travaille dans le cadre d'un paradigme ne mettant pas en cause le monisme matérialiste et que toutes les controverses portent sur la meilleure façon d'accommoder ce choix théorique à nos intuitions courantes concernant le mental et notamment à ce qu'il est convenu d'appeler « la psychologie populaire ».

Ce paradigme vise explicitement à supplanter le paradigme dualiste élaboré par Descartes. Il se recommande d'une conception anti-métaphysique. La science ayant réussi à substituer une explication naturaliste à toutes les explications théologiques ou métaphysiques dans le domaine de la nature, pourquoi n'en serait-il pas de même dans le domaine de l'esprit ? Bien plus, ne doit-elle pas s'efforcer d'éliminer l'esprit et le résorber dans la Nature ? Sans doute y a-t-il là une pétition de principe car ce n'est que si on a décidé que l'esprit n'a pas de spécificité qu'on peut trouver aberrant de chercher pour lui un traitement différent de celui qui vaut pour le physique. Mais tel est le présupposé du nouveau paradigme. Présenté souvent comme relevant d'un pur choix méthodologique en faveur du physicalisme il n'est pas en réalité sans implication métaphysique, et son refus de reconnaître à l'esprit une réalité en fait, qu'on le veuille ou non, un matérialisme.

Ce paradigme, largement hérité du positivisme logique et des oukases du cercle de Vienne à l'encontre de la métaphysique s'alimente de la critique du langage développée par la philosophie analytique et il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que ce soit dans le cadre de celle-ci qu'il se soit d'abord développé – notamment, on l'a vu, avec G. Ryle (pour ne pas parler de la position extrêmement complexe de B. Russell sur la question). Il n'est donc pas étonnant que beaucoup de philosophes analystes se soient « reconvertis », si l'on peut dire, dans la philosophie de l'esprit au moment même où la philosophie analytique, engagée sur la désastreuse voie de la sémantique formelle des langues naturelles, marquait des signes certains d'essoufflement. C'est le cas notamment de Searle, de Davidson et de Putnam pour ne citer que les plus marquants.

Dans ces conditions, ce qu'il est convenu d'appeler le « mind-body problem » va être posé et résolu dans le cadre d'une philosophie marquée par un présupposé matérialiste et une méthode analytique. Comme le dit Shoemaker, « le mind-body problem concerne moins la manière dont un esprit non physique pourrait interagir avec un corps physique que la manière dont les esprits peuvent être une partie d'une réalité fondamentalement physique ». C'est là la conséquence de l'option matérialiste. En même temps, héritage analytique oblige, la recherche d'une solution aux problèmes posés par les rapports entre le corps et l'esprit empruntera souvent la voie d'une analyse du discours. La question de savoir ce qu'on entend par « mental », quels types de phénomènes ou de processus peuvent être qualifiés de mentaux, et la question de savoir ce que recouvre le terme « esprit » vont se poser de manière particulièrement aiguë. Au bout du compte il apparaîtra à beaucoup que le « mind-body problem » est un pseudo problème, ou qu'il est mal posé, en tous cas qu'il faut le reformuler, sinon l'éliminer.

2. On justifie généralement le dualisme entre le mental et le physique en faisant appel à notre expérience ordinaire. Nous faisons l'expérience de sensations fournies par les cinq sens, de sentiments et d'émotions, d'états tels que la croyance, le désir, l'attente, le vouloir ; nous

avons des représentations, des souvenirs, nous imaginons ce qui est absent ou ce qui n'est pas encore, nous manifestons des traits de caractère, des tendances ou des habitudes. Tous ces phénomènes sont classés comme mentaux. Ils se ramènent en fait à ce que Descartes appelait la pensée puisque, comme chacun le sait, pour lui « une chose qui pense... c'est une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent ». Tous ces phénomènes ont pour caractéristique commune d'être directement saisis comme nôtres, en bref d'être subjectifs et privés. De plus ils ne sont pas situés dans l'espace – nous avons l'impression d'avoir affaire avec eux à quelque chose d'intérieur et d'immatériel.

Tout autre est l'expérience que nous faisons du monde des choses, dont notre corps précisément. Nous avons affaire là à des choses tangibles, localisables dans l'espace, observables par tout un chacun et susceptibles de faire l'objet d'un consensus dans la description que nous faisons d'elles.

C'est ce sentiment qui fournit la principale justification du dualisme entre l'esprit et le corps. C'est ce dualisme qui est conceptualisé chez Descartes dans le cadre d'une ontologie substantialiste. La pensée et l'étendue y apparaissent comme deux substances irréductibles l'une à l'autre – tellement irréductibles que tout rapport entre les deux devient problématique, toute tentative d'explication d'une interaction entre elles impossible.

Or Descartes insiste également sur le fait que la réalité vécue par l'être humain, en tant qu'il est composé d'une âme et d'un corps, est celle d'une union entre ces deux composantes. Est-ce à dire que chez lui l'anthropologie vient mettre en cause l'ontologie ? En tout état de cause l'auteur des *Méditations Métaphysiques* a bien vu la difficulté. En soulignant qu'il n'était pas question de voir l'âme « comme un pilote en son navire », en insistant sur le caractère substantiel de l'union de l'âme et du corps, en s'efforçant de déterminer la localisation d'un lien entre les deux composantes et en la situant dans la glande pinéale, il ne vise à rien de moins qu'à tenter de résoudre le problème de l'interaction causale. Il est d'ailleurs significatif que les auteurs anglo-saxons contemporains ne s'intéressent pas à cet aspect de la philosophie cartésienne – preuve s'il en est qu'ils ont choisi d'écarter l'hypothèse de l'existence d'une entité distincte du corps. Aussi bien préfèrent-ils s'en tenir à la mise en évidence des difficultés du dualisme substantialiste.

La postérité immédiate de Descartes se situant au contraire dans le cadre de l'hypothèse de l'existence de l'esprit aura eu à cœur de trouver des solutions aux difficultés soulevées par la thèse dualiste. On sait que l'occasionalisme de Malebranche aussi bien que l'harmonie préétablie de Leibniz visent à surmonter l'apparente impossibilité de l'interaction. Très logiquement Spinoza tente d'écarter la difficulté dans le cadre d'un monisme où la pensée et l'étendue sont réduites au statut de modes et il ouvre la voie à une théorie du double aspect.

II. La critique ryléenne du dualisme et le behaviorisme

1. C'est dans la voie du monisme que vont s'engager les recherches contemporaines. Déjà au début du siècle, W. James, puis B. Russell avaient soutenu la thèse d'un monisme neutre destiné à renvoyer dos à dos le matérialisme et l'idéalisme et affirmant que la distinction entre le physique et le mental ne renvoie pas à une différence de propriétés intrinsèques car « les choses et les pensées sont faites d'une même étoffe, l'étoffe de l'expérience ». Elle renvoie à une distinction qui n'est nullement ontologique comme le pense le dualisme classique, mais qui est d'ordre fonctionnel seulement. Elle relève d'une « simple question de groupement des entités ». Mais ce n'est pas cette voie philosophiquement stimulante qui sera empruntée. C'est G. Ryle plutôt que Russell qui sera invoqué et l'ouvrage qui fera date sera *La notion d'esprit*, publié en 1949.

La critique ryléenne va constituer un élément décisif dans la mise en cause du dualisme cartésien. C'est une critique très souvent proche du behaviorisme, bien que son auteur s'en soit

vigoureusement défendu. En admettant seulement ce qui est publiquement observable, elle vise à court-circuiter toute référence au privé et dénonce l'intériorité comme un mythe. Le mental n'a pas de lieu spécifique tout simplement parce qu'il n'a pas d'autre réalité que celle des comportements sur lesquels nous prétendons le voir s'exprimer. Ce faisant, nous sommes victimes d'une « erreur de catégorie ». C'est là l'autre aspect de l'analyse ryléenne, elle relève de l'analyse conceptuelle. Le problème du mental est appréhendé comme un problème de langage. La question du mental est traitée d'abord comme question du langage du mental. La question de l'esprit est traitée par le biais d'une analyse des concepts mentaux tels que l'imagination, la volonté, l'intellect, etc... et on a bien l'impression qu'elle s'épuise dans cette analyse.

Pour Ryle, il s'agit d'éliminer ce qu'il appelle « la doctrine officielle » laquelle remonte à Descartes et affirme que « tout être humain est à la fois un esprit et un corps ». Cette doctrine est absurde à ses yeux parce qu'elle conduit à l'idée que « chaque individu vit deux vies parallèles, celle de son corps et celle de son esprit ». Elle conduit de plus à des difficultés inextricables et Ryle pointe du doigt la question de la causalité : « comment l'esprit peut-il influencer le corps et être influencé par lui ? ».

A l'origine de cette doctrine Ryle voit « le dogme du fantôme dans la machine », lequel relève d'une « erreur de catégorie ». Celle-ci consiste à placer le corps et l'esprit dans la même catégorie et à penser que l'esprit est sujet lui aussi aux lois de la mécanique. L'hypothèse cartésienne est une hypothèse para-mécanique. Elle fait de l'esprit une machine mais comme cette machine est décrite de manière négative comme n'ayant pas les propriétés des corps, c'est une « machine fantomatique ». D'où la fiction d'un agent intérieur qui gouvernerait nos comportements. Il faut bien comprendre que l'habileté d'un conducteur n'est rien d'autre que l'ensemble des activités déployées dans sa conduite, qu'elle ne renvoie pas à une qualité occulte attribuée à un agent fantomatique. Comme le précise Ryle, « l'esprit n'est pas un théâtre second, mais l'ensemble des façons dont s'enracinent les épisodes de la vie des êtres humains ». Les problèmes des relations entre un individu et un esprit ou entre l'esprit et le corps ont été mal posés, « aussi mal que la question : quelles sont les transactions passées entre la chambre des communes et la constitution britannique ? »

Les termes psychologiques ne renvoient pas à des états ou à des processus cachés, ils rendent compte d'aspects du comportement, de manière plus précise, de dispositions au comportement. Ce sont des termes dispositionnels, comme on en trouve en physique. De même qu'attribuer la fragilité au verre ce n'est pas se référer à une qualité intrinsèque du verre mais simplement signaler que si on le cogne on le brisera, de même dire de quelqu'un « il a soif », ce n'est pas se référer à un état mental qu'il garderait jalousement caché mais simplement signaler qu'il prendra le verre qu'on lui tend si on lui offre à boire. Aux propositions catégoriques censées décrire des processus cachés, il faut substituer des propositions hypothétiques de la forme « si... alors » ; propositions fondées sur des observations de comportement et établissant, sur la base de régularités observées, des dispositions à agir.

Cette procédure, décrite dans *La Notion d'esprit*, constitue un des aspects les plus importants du behaviorisme logique. La reformulation des énoncés permet d'évacuer de faux problèmes, d'éliminer des croyances erronées, et ceci sans perte de sens. Elle permet de fournir une interprétation aux explications psychologiques courantes. Là où la psychologie populaire attribue aux comportements des causes mentales, le behaviorisme logique préfère parler de dispositions aux comportements. Le mental est réduit au comportemental, donc à quelque chose de physique. L'esprit apparaît alors comme une construction logique à partir des comportements. Le problème des rapports entre le corps et l'esprit n'a plus lieu d'être.

On trouve, dans cette position, l'ambiguïté qui caractérise nombre d'analyses relevant de la philosophie analytique. A-t-on affaire à une réduction ayant une portée ontologique (évacuation du mental au profit du physique) ou à une position méthodologique choisissant de laisser de côté la question de la nature des états mentaux, pour s'en tenir aux seules observations

sur lesquelles tout le monde peut tomber d'accord ? Ryle, quant à lui, affirme qu'il n'est pas question de réduire le monde matériel à des états et à des processus mentaux, pas plus qu'il n'est question de réduire les états et les processus mentaux à des états et à des processus physiques. Il semble donc s'en tenir à une version méthodologique et vouloir se maintenir dans une perspective philosophique. Dans le dernier chapitre de *La Notion d'esprit*, il souligne que son but n'est pas de faire avancer la méthodologie de la psychologie mais simplement de montrer comment les philosophes avaient décrit de manière erronée le comportement logique de plusieurs concepts mentaux fondamentaux. Il conclut en indiquant que ce mauvais usage des concepts n'est pas l'apanage des dualistes. Il est tout aussi fréquent chez les tenants du mécanisme hobbesien, entendons par là du mécanisme matérialiste, dont à ses yeux le behaviorisme fait partie.

Quoiqu'il en soit de ses réserves à l'égard du behaviorisme Ryle a tout de même contribué à orienter la réflexion philosophique dans la voie d'une recherche du mental du côté de ses inscriptions physiques. Ses successeurs ne s'en sont pas tenus, c'est le moins que l'on puisse dire, à son agnosticisme métaphysique.

L'œuvre de Ryle marque un tournant dans la formulation du « mind-body problem » et inaugure un nouveau paradigme. Le behaviorisme en constitue une des premières versions.

Du point de vue chronologique il convient d'examiner le behaviorisme avant la théorie de l'identité (dite aussi matérialisme de l'état central), le fonctionnalisme, les diverses tentatives de matérialisme non réductif et le matérialisme éliminationniste.

2. Le behaviorisme s'efforce de rendre compte des états et des processus qu'on a l'habitude de qualifier de mentaux en les réduisant aux seuls comportements observables ; il opère en mettant en évidence des séquences stimuli-réponses. Il a pour conséquences de faire l'économie d'états intermédiaires et de ne pas faire appel à la notion de causation mentale.

On a coutume de distinguer entre le behaviorisme scientifique et le behaviorisme logique. Le premier nierait tout simplement les états mentaux et du coup viderait de son contenu le problème de la causation mentale. Le second, très largement inspiré des analyses ryléennes, reconnaîtrait grâce à la théorie des dispositions une certaine réalité au mental, saisi au niveau du comportemental. Alors que le premier serait éliminationniste, le second serait réductionniste. Or, comme nous l'avons vu, la position de Ryle était elle-même ambiguë. L'auteur de *La Notion d'esprit* donne les clés pour traduire le langage de la psychologie populaire dans le langage des dispositions, donc pour opérer une réduction, mais il n'en considère pas moins les intuitions courantes concernant le mental comme des leurres à éliminer. Aussi bien ne retiendrons-nous pas cette distinction comme pertinente pour la résolution de la question des rapports entre le corps et l'esprit. Le behaviorisme évacue celle-ci, quelle que soit la forme qu'il adopte.

Le behaviorisme est largement tributaire d'une conception vérificationniste de la science : seuls des énoncés susceptibles d'être vérifiés expérimentalement sont dotés de sens, les autres sont exclus, rejetés comme absurdes. A ce titre, il est philosophiquement caduc, comme le positivisme logique qui le sous-tend.

De plus, il ne fournit pas les moyens de rendre compte de nos intuitions courantes concernant des états et des processus mentaux dont nous faisons l'expérience, ce qui le rend insuffisant. L'évacuation de la causation mentale est contre intuitive.

Enfin, il ne peut tenir ses promesses même lorsqu'il adopte une théorie des dispositions. Si l'on reprend l'exemple de quelqu'un qui a soif, le behavioriste soutiendra que dire « Pierre a soif », c'est dire « si on tend un verre à Pierre, celui-ci le prendra », mais cela n'est vrai qu'à condition que Pierre n'ait pas peur d'être empoisonné, qu'il croie que le liquide contenu dans le verre éteindra sa soif, qu'il n'entretienne pas avec la personne qui lui tend le verre des relations telles qu'il préférerait mourir de soif plutôt que d'accepter quelque chose d'elle, etc... L'analyse qui prétend évacuer l'état mental « avoir soif » n'a de sens que si on postule un nombre indéterminé d'autres états mentaux. Ce faisant le behaviorisme dessine en creux une

caractéristique du mental que le fonctionnalisme mettra en évidence, à savoir son caractère relationnel.

III. La théorie de l'identité (le matérialisme de l'état central)

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr