

Nature de l'esprit 1

AUGUSTIN, *La Trinité*, X, 11, 18 (trad. P. Agaësse, Institut d'études augustiniennes, 1997, p. 155-157) 1

LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 1, § 2. 2

HUME, *Traité de la nature humaine*, I, 4, 6 (trad. Ph. Baranger et Ph. Saltel, GF, p. 342-344) 3

HEGEL, *Encyclopédie*, I, Add. § 34 (trad. B. Bourgeois, Vrin, 1970, p. 488) 4

HEGEL, *Encyclopédie*, III, Add. § 382 (trad. B. Bourgeois, Vrin, 2006, p. 392-393). 4

Pouvoir de l'esprit 5

L'esprit ordonnateur et cause de tout 5

PLATON, *Phédon*, 97b-99c (trad. P. Vicaire, *Les Belles Lettres*, 1995) 5

Les pouvoirs de l'esprit humain 6

KANT, *Critique de la faculté de juger*, *Première introduction*, III (« Du système de tous les pouvoirs de l'esprit humain »). 6

L'être et l'esprit 6

ARISTOTE, *De l'âme*, III, 8. 6

L'esprit et le corps 7

LUCRÈCE, *De la nature des choses*, III, v. 136-176 (trad. H. Clouard, classiques Garnier) 7

LUCRÈCE, *De la nature des choses*, III, 323-369 (trad. H. Clouard, classiques Garnier) 8

DESCARTES, *Discours de la méthode*, Cinquième Partie. 8

DESCARTES, *Lettre à Elisabeth du 21 mai 1643*. 9

PASCAL, *Pensées*, 72 Br./199 Lafuma 10

BERGSON, *Matière et mémoire*, III, p. 193-193. 10

BERGSON, *Matière et mémoire*, IV, p. 248-250. 11

L'esprit et la machine 12

PASCAL, *Pensées*, Br. 253/Lafuma 821 12

LEIBNIZ, *Théodicée*, III, 403. 12

ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, I 13

L'âme et l'esprit 14

DESCARTES, *Réponses aux Cinquièmes Objections*, 4^e réponse aux « choses qui ont été objectées contre la seconde méditation » par Gassendi. A.T., VII, p. 355-356. 14

L'esprit et l'intelligence 14

BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 84-86 14

Histoire de l'esprit 15

COMTE, *Cours de philosophie positive (1830-1842)*, *Première leçon*, t. 1, Hermann, 1975, pp 21-22. 15

Nature de l'esprit

AUGUSTIN, La Trinité, X, 11, 18 (trad. P. Agaësse, Institut d'études augustiniennes, 1997, p. 155-157)

« Ces trois choses, mémoire, intelligence volonté, ne sont pas trois vies, mais une seule vie ; non pas trois âmes, mais une seule âme (*mens*) ; par conséquent, elles ne sont pas trois substances, mais une seule substance. Lorsqu'on dit que la mémoire est vie, âme, substance, c'est qu'on l'envisage en elle-même ; mais lorsqu'on l'appelle proprement mémoire, c'est qu'on l'envisage dans sa relation à quelque chose. Je ferai la même remarque pour l'intelligence et la volonté : intelligence et volonté disent relation à quelque

chose. Par contre, le mot vie est toujours pris en référence à lui-même, de même que le mot âme (*mens*) ou le mot essence. Voilà pourquoi ces trois choses ne font qu'un, en tant qu'elles sont une seule vie, une seule âme, une seule essence ; et tout autre attribut, on le dit de chacune envisagée en elle-même, on le dit aussi de leur ensemble, non au pluriel, mais au singulier. Au contraire elles sont trois, en tant qu'elles sont en relations mutuelles : et si elles n'étaient égales, non seulement chacune à chacune, mais chacune à toutes, elles ne se contiendraient pas mutuellement. Or non seulement chacune est contenue en chacune, mais toutes sont contenues en chacune. Car je me souviens que j'ai une mémoire, une intelligence, une volonté ; je comprends que je comprends, que je veux, que je me souviens ; je veux vouloir, me souvenir, comprendre et je me souviens en même temps de ma mémoire tout entière, de mon intelligence tout entière, de ma volonté tout entière. Ce qui de ma mémoire échappe à ma mémoire, n'est pas dans ma mémoire. Or, rien n'est tant dans ma mémoire que ma mémoire même. Je me souviens donc de ma mémoire tout entière. De même, tout ce que je comprends (*intelligo*), je sais que je le comprends, et je sais que je veux ce que je veux : or, ce que je sais, je m'en souviens. Je me souviens donc de mon intelligence tout entière, de ma volonté tout entière. De même, quand je comprends ces trois choses, je les comprends tout entières et toutes ensemble. En effet, il n'est pas d'intelligible que je ne comprenne, sinon ce que j'ignore : mais ce que j'ignore, je ne m'en souviens pas, je ne le veux pas. Tout intelligible qui échappe à mon intelligence échappe, par le fait même, à ma mémoire, à ma volonté. Si je me souviens de quelque intelligible et si je le veux, du fait même je le comprends. Ma volonté, elle aussi, contient l'intelligence tout entière, la mémoire tout entière, quand j'utilise tout ce que je comprends, tout ce dont je me souviens. Aussi, quand ces trois choses se contiennent mutuellement, toutes en chacune et toutes tout entière, elles sont égales : chacune en sa totalité est égale à chacune des autres en sa totalité, et chacune d'elles en sa totalité est égale à toutes prises ensemble et dans leur totalité. Et toute trois ne font qu'un : une seule vie, une seule âme, une seule essence. »

LEIBNIZ, Nouveaux essais sur l'entendement humain, II, 1, § 2.

« THÉOPHILE. Cette *tabula rasa* dont on parle tant n'est à mon avis qu'une fiction que la nature ne souffre point et qui n'est fondée que dans les notions incomplètes des philosophes, comme le vide, les atomes, et le repos ou absolu ou respectif de deux parties d'un tout entre elles, ou comme la matière première qu'on conçoit sans aucunes formes. Les choses uniformes, et qui ne renferment aucune variété, ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace et les autres êtres des mathématiques pures. Il n'y a point de corps dont les parties soient en repos, et il n'y a point de substance qui n'ait de quoi se distinguer de toute autre. Les âmes humaines diffèrent non seulement des autres âmes, mais encore entre elles, quoique la différence ne soit point de la nature de celles qu'on appelle spécifiques. Et selon les démonstrations que je crois avoir, toute chose substantielle, soit âme ou corps, a son rapport à chacune des autres, qui lui est propre ; et l'une doit toujours différer de l'autre par des dénominations intrinsèques, pour ne pas dire que ceux qui parlent tant de cette table rase, après lui avoir ôté les idées, ne sauraient dire ce qui lui reste, comme les philosophes de l'Ecole qui ne laissent rien à leur matière première. On me répondra peut-être que cette table rase des philosophes veut dire que l'âme n'a naturellement et

originaires que des facultés nues. Mais les facultés sans quelque acte, en un mot les pures puissances de l'École, ne sont aussi que des fictions, que la nature ne connaît point, et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions. Car où trouvera-t-on jamais dans le monde une faculté qui se renferme dans la seule puissance sans exercer acte ? il y a toujours une disposition particulière à l'action et à une action plutôt qu'à l'autre. Et outre la disposition il y a une tendance à l'action, dont même il y a toujours une infinité à la fois dans chaque sujet : et ces tendances ne sont jamais sans quelque effet. L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'âme soit déterminée à telles ou telles pensées, et afin qu'elle prenne garde aux idées qui sont en nous ; mais le moyen que l'expérience et les sens puissent donner des idées ? L'âme a-t-elle des fenêtres, ressemble-t-elle à des tablettes ? est-elle comme de la cire ? Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l'âme la rendent corporelle dans le fond. On m'opposera cet axiome reçu parmi les philosophes, que rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens. Mais il faut excepter l'âme même et ses affections. *Nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, excipe : *nisi ipse intellectus*. Or l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, et quantité d'autres notions, que les sens ne sauraient donner. Cela s'accorde assez avec votre auteur de l'*Essai*¹, qui cherche la source d'une bonne partie des idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature. »

HUME, *Traité de la nature humaine*, I, 4, 6 (trad. Ph. Baranger et Ph. Saltel, GF, p. 342-344)

Toute idée réelle doit provenir d'une impression particulière. Mais le moi (*Self*), ou la personne, ce n'est pas une impression particulière, mais ce à quoi nos diverses idées et impressions sont censées se rapporter. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit nécessairement demeurer la même, invariablement, pendant toute la durée de notre vie, puisque c'est ainsi que le moi est supposé exister. Mais il n'y a pas d'impression constante et invariable. La douleur et le plaisir, le chagrin et la joie, les passions et les sensations se succèdent et n'existent jamais toutes en même temps. Ce ne peut donc pas être d'une de ces impressions, ni de toute autre, que provient l'idée du moi et, en conséquence, il n'y a pas une telle idée.

Mais, si l'on va plus loin, qu'advient-il de toutes nos perceptions particulières, d'après cette hypothèse ? Elles sont toutes différentes, elles peuvent toutes être distinguées et séparées, elles peuvent être considérées séparément, peuvent exister séparément et n'ont besoin de rien pour soutenir leur existence. De quelle manière appartiennent-elles au moi et comment lui sont-elles reliées ? Pour moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle *moi-même*, je tombe toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne parviens jamais, à aucun moment, à me saisir *moi-même* sans une perception et je ne peux jamais rien observer d'autre que la perception. Quand mes perceptions sont absentes pour quelque temps, quand je dors profondément, par exemple, je suis, pendant tout ce temps, sans conscience de *moi-même* et on peut dire à juste titre que je n'existe pas. Et si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort, si je ne pouvais plus penser, ni éprouver, ni voir, aimer ou haïr après la destruction de mon corps, je serais entièrement anéanti et je ne conçois pas du tout ce qu'il faudrait de

plus pour faire de moi une parfaite non-entité. Si un homme, après une réflexion sérieuse et dénuée de préjugés, pense qu'il a une notion différente de *lui-même*, je dois avouer que je ne peux plus discuter avec lui. Tout ce que je peux lui concéder, c'est qu'il peut, tout autant que moi, avoir raison et que nous différons essentiellement sur ce point. Il se peut qu'il perçoive quelque chose de simple et de continu qu'il appelle *lui-même*, encore que je sois certain qu'il n'y a pas un tel principe en moi.

Mais, laissant de côté certains métaphysiciens de ce genre, je peux me risquer à affirmer que les autres hommes ne sont qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes, qui se succèdent avec une rapidité inconcevable et sont dans un flux et un mouvement perpétuels. Nos yeux ne peuvent tourner dans leurs orbites sans faire varier nos perceptions. Notre pensée est encore plus changeante que notre vue et tous nos autres sens et facultés contribuent à ce changement. Il n'est pas un seul des pouvoirs de l'âme qui reste inaltérablement le même, ne serait-ce qu'un instant. L'esprit (*Mind*) est une sorte de théâtre, où des perceptions diverses font successivement leur entrée, passent, repassent, s'esquivent et se mêlent en une variété infinie de positions et de situations. Il n'y a pas en lui à proprement parler de *simplicité* à un moment donné, ni *d'identité* à différents moments, quelque tendance naturelle que nous puissions avoir à imaginer cette simplicité et cette identité. La comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce ne sont que les perceptions successives qui constituent l'esprit, et nous n'avons pas la plus lointaine idée du lieu où ces scènes sont représentées, ni des matériaux dont il est composé.

HEGEL, Encyclopédie, I, Add. § 34 (trad.. B. Bourgeois, Vrin, 1970, p. 488)

« Rationnelle s'appelait la psychologie, en opposition à la manière empirique de considérer les extériorisations de l'âme. La psychologie rationnelle considérait l'âme selon sa nature métaphysique, telle qu'elle est déterminée au moyen de la pensée abstraite. Elle voulait connaître la nature intime de l'âme telle qu'elle est en soi, telle qu'elle est pour la pensée. — De nos jours, on parle peu de l'âme en philosophie, mais surtout de l'esprit. L'esprit se différencie de l'âme, qui est pour ainsi dire le terme médiateur entre la corporéité et l'esprit, ou le lien entre les deux. L'esprit en tant qu'âme est plongé dans la corporéité et l'âme est ce qui vivifie le corps.

L'ancienne métaphysique considérait l'âme en tant que chose (*als Ding*). Mais le terme « chose » est un terme très ambigu. Par « chose », nous entendons quelque chose d'immédiatement existant, quelque chose que nous nous représentons sensiblement, et l'on a parlé d'âme en ce sens. On s'est en conséquence demandé où l'âme avait son siège. Mais, en tant qu'ayant un siège, l'âme est dans l'espace et on se la représente sensible. De même, le fait de poser la question de savoir si elle est simple ou composée relève de l'appréhension de l'âme comme d'une chose. Cette question avait un intérêt surtout relativement à l'immortalité de l'âme, dans la mesure où elle était considérée comme conditionnée par la simplicité de l'âme. Or, en réalité, la simplicité abstraite est une détermination qui correspond aussi peu à l'essence de l'âme que celle de l'être-composé.

Pour ce qui concerne le rapport de la psychologie rationnelle à la psychologie empirique, la première se tient à un niveau plus élevé que la dernière, en ce qu'elle se donne pour tâche de connaître l'esprit au moyen de la pensée et de

prouver aussi ce qui est pensé, tandis que la psychologie empirique part de la perception et ne fait que dénombrer et décrire ce que celle-ci lui suggère. Mais si l'on veut penser l'esprit, on ne doit absolument pas être aussi dédaigneux à l'égard de ses particularités. L'esprit est activité, dans le sens où déjà les Scolastiques disaient de Dieu qu'il est absolue actualité (*Aktuosität*). Or, en tant que l'esprit est actif, il est impliqué en cela qu'il s'extériorise. On ne peut donc pas considérer l'esprit comme un Ens sans processus, ainsi que cela se faisait dans l'ancienne métaphysique, qui séparait l'intériorité sans processus de l'esprit, de son extériorité. L'esprit est à considérer essentiellement en son effectivité concrète, en son énergie, et cela d'une manière telle que les extériorisations de celles-ci soient connues comme déterminées par le moyen de son intériorité. »

HEGEL, Encyclopédie, III, Add. § 382 (trad. B. Bourgeois, Vrin, 2006, p. 392-393).

« La substance de l'esprit est la liberté, c'est-à-dire le fait de n'être pas dépendant d'un Autre, de se rapporter à soi-même. L'esprit est le concept effectivement réalisé qui est pour lui-même, qui a lui-même pour objet². C'est dans cette unité, présente en lui, du concept et de l'objectivité, que consistent en même temps sa vérité et sa liberté. La vérité — comme le Christ déjà l'a dit — rend libre l'esprit ; la liberté le rend vrai. Cependant, la liberté de l'esprit n'est pas simplement une indépendance à l'égard de l'Autre à l'extérieur de l'Autre, mais une indépendance à l'égard de l'Autre conquise dans l'Autre, — elle ne parvient pas à l'effectivité par la fuite devant l'Autre, mais par la victoire sur lui. L'esprit peut sortir de son universalité abstraite étant-pour-soi, de sa relation à soi simple, il peut poser en lui-même une différence déterminée, effective, un Autre que ce qu'est le Moi simple, par conséquent un négatif ; et cette relation à l'Autre est, pour l'esprit, non pas simplement possible, mais nécessaire, parce qu'il parvient, grâce à l'autre et à la suppression de celui-ci, à s'avérer comme cela même qu'il doit être selon son concept, à savoir l'idéalité de l'extérieur, l'Idée retournant, de son être-autre, en elle-même ou — si on l'exprime plus abstraitement — l'universel se différenciant lui-même et étant-auprès-de-et-pour-soi dans sa différence. L'Autre, le négatif, la contradiction, la scission, appartiennent ainsi à la nature de l'esprit. »

Pouvoir de l'esprit

L'esprit ordonnateur et cause de tout

PLATON, Phédon, 97b-99c³ (trad. P. Vicaire, Les Belles Lettres, 1995)

« Un jour, ayant entendu quelqu'un lire dans un livre, dont l'auteur était, disait-il, Anaxagore, que c'est l'esprit (*noûs*) qui est l'organisateur et la cause de toutes choses, l'idée de cette cause me ravit et il me sembla qu'il était en quelque sorte parfait que l'esprit fût la cause de tout. S'il en est ainsi, me dis-je, l'esprit ordonnateur dispose tout et place chaque objet de la façon la meilleure. Si donc on veut découvrir la cause qui fait que chaque chose naît, périt ou existe, il faut trouver quelle est pour elle la meilleure manière d'exister ou de supporter ou de faire quoi que ce soit. En vertu de ce raisonnement, l'homme n'a pas autre chose à examiner, dans ce qui se rapporte à lui et dans tout le reste, que ce qui est le meilleur et le plus parfait, avec quoi il connaîtra nécessairement aussi le pire, car les deux choses relèvent de la même science. En faisant ces réflexions, je me réjouissais d'avoir

trouvé dans la personne d'Anaxagore un maître selon mon cœur pour m'enseigner la cause des êtres. Je pensais qu'il me dirait d'abord si la terre est plate ou ronde et après cela qu'il m'expliquerait la cause et la nécessité de cette forme, en partant du principe du mieux, et en prouvant que le mieux pour elle, c'est d'avoir cette forme, et s'il disait que la terre est au centre du monde, qu'il me ferait voir qu'il était meilleur qu'elle fût au centre. S'il me démontrait cela, j'étais prêt à ne plus demander d'autre espèce de cause. De même au sujet du soleil, de la lune et des autres astres, j'étais disposé à faire les mêmes questions, pour savoir, en ce qui concerne leurs vitesses relatives, leurs changements de direction et les autres accidents auxquels ils sont sujets, en quoi il est meilleur que chacun fasse ce qu'il fait et souffre ce qu'il souffre. Je n'aurais jamais pensé qu'après avoir affirmé que les choses ont été ordonnées par l'esprit, il pût leur attribuer une autre cause que celle-ci : c'est le mieux qu'elles soient comme elles sont. Aussi je pensais qu'en assignant leur cause à chacune de ces choses en particulier et à toutes en commun, il expliquerait en détail ce qui est le meilleur pour chacune et ce qui est le bien commun à toutes. Et je n'aurais pas donné pour beaucoup mes espérances ; mais prenant ses livres en toute hâte, je les lus aussi vite que possible, afin de savoir aussi vite que possible le meilleur et le pire. Mais je ne tardai pas, camarade, à tomber du haut de cette merveilleuse espérance. Car, avançant dans ma lecture, je vois un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence (*noûs*) et qui, au lieu d'assigner des causes réelles à l'ordonnance du monde, prend pour des causes l'air, l'éther, l'eau et quantité d'autres choses étranges. Il me sembla que c'était exactement comme si l'on disait que Socrate fait par intelligence (*noûs*) tout ce qu'il fait et qu'ensuite, essayant de dire la cause de chacune de mes actions, on soutînt d'abord que, si je suis assis en cet endroit, c'est parce que mon corps est composé d'os et de muscles, que les os sont durs et ont des joints qui les séparent, et que les muscles, qui ont la propriété de se tendre et de se détendre, enveloppent les os avec les chairs et la peau qui les renferme, que, les os oscillant dans leurs jointures, les muscles, en se relâchant et se tendant, me rendent capable de plier mes membres en ce moment et que c'est la cause pour laquelle je suis assis ici les jambes pliées. C'est encore comme si, au sujet de mon entretien avec vous, il y assignait des causes comme la voix, l'air, l'ouïe et cent autres pareilles, sans songer à donner les véritables causes, à savoir que, les Athéniens ayant décidé qu'il était mieux de me condamner, j'ai moi aussi, pour cette raison, décidé qu'il était meilleur pour moi d'être assis en cet endroit et plus juste de rester ici et de subir la peine qu'ils m'ont imposée. Car, par le chien, il y a beau temps, je crois, que ces muscles et ces os seraient à Mégare ou en Béotie, emportés par l'idée du meilleur, si je ne jugeais pas plus juste et plus beau, au lieu de m'évader et de fuir comme un esclave, de payer à l'État la peine qu'il ordonne. Mais appeler causes de pareilles choses, c'est par trop extravagant. Que l'on dise que, si je ne possédais pas des choses comme les os, les tendons et les autres que je possède, je ne serais pas capable de faire ce que j'aurais résolu, on dira la vérité ; mais dire que c'est à cause de cela que je fais ce que je fais et qu'ainsi je le fais par l'intelligence (*noûs*), et non par le choix du

meilleur, c'est faire preuve d'une extrême négligence dans ses expressions. C'est montrer qu'on est incapable de discerner qu'autre chose est la cause véritable, autre chose ce sans quoi la cause ne saurait être cause. C'est précisément ce que je vois faire à la plupart des hommes, qui, tâtonnant comme dans les ténèbres, se servent d'un mot impropre pour désigner cela comme la cause. Voilà pourquoi l'un, enveloppant la terre d'un tourbillon, la fait maintenir en place par le ciel, et qu'un autre la conçoit comme une large huche, à laquelle il donne l'air comme support. Quant à la puissance qui fait que les choses sont actuellement disposées le mieux qu'il est possible, ils ne la cherchent pas, ils ne pensent pas qu'elle possède une sorte de force divine ; mais ils croient pouvoir découvrir un Atlas plus fort, plus immortel qu'elle, et qui maintienne mieux l'ensemble des choses, et ils ne songent jamais qu'en réalité c'est le bien et la nécessité qui lient et maintiennent les choses. Quant à moi, pour connaître une telle cause et savoir ce qu'elle est, je me ferais avec allégresse le disciple de tous les maîtres possibles. Mais comme elle se dérobaît et que j'étais impuissant à la trouver moi-même et à l'apprendre d'autrui, j'ai changé de direction pour la chercher. »

Les pouvoirs de l'esprit humain

KANT, Critique de la faculté de juger, Première introduction, III (« Du système de tous les pouvoirs de l'esprit humain »).

« Nous pouvons ramener tous les pouvoirs de l'esprit humain (*alle Vermögen des menschlichen Gemüths*) sans exception aux trois suivants : le pouvoir de connaître, le sentiment de plaisir et de déplaisir et le pouvoir de désirer. Il est vrai que des philosophes dignes de tout éloge pour la solidité de leur façon de penser, ont tenté de qualifier cette distinction de simplement apparente, et de ramener toutes les facultés au seul pouvoir de connaître. Mais il est bien facile de le montrer et on l'a même reconnu depuis quelque temps déjà, bien qu'elle ait été entreprise dans un esprit authentiquement philosophique, cette tentative pour introduire l'unité dans cette multiplicité des facultés est vaine. Car il reste une différence considérable entre — d'une part les représentations en tant que, rapportées uniquement à l'objet et à l'unité de la conscience que nous avons d'elles, elles relèvent de la connaissance, aussi bien qu'entre ce rapport objectif qui les fait mettre au compte du pouvoir de désirer lorsqu'on les traite en même temps comme causes de la réalité de cet objet — et d'autre part le rapport qu'elles entretiennent uniquement avec le sujet, lorsqu'elles trouvent en elles-mêmes des raisons de se contenter d'y maintenir leur propre existence et dans la mesure où elles sont considérées dans leur rapport au sentiment de plaisir, sentiment qui n'a rien d'une connaissance, et n'en procure aucune, encore qu'il puisse en supposer une au principe de sa détermination. » (Traduction L. Guillermit, Vrin, 1982, p. 25-26)

L'être et l'esprit

ARISTOTE, De l'âme, III, 8.

« Et maintenant, récapitulons ce que nous avons dit au sujet de l'âme, et répétons que l'âme est, en un sens, les êtres mêmes. Tous les êtres, en effet, sont ou sensibles ou intelligibles, et la science est, en un sens, identique à son objet, comme la sensation, identique au sensible. Mais de quelle façon, c'est ce qu'il faut rechercher.

La science et la sensation se divisent donc de la même façon que leurs objets, la science et la sensation en puissance correspondant aux choses en puissance, la science et la sensation en entéléchie correspondant aux choses en entéléchie. — Dans l'âme, à son tour, la faculté sensitive et la faculté cognitive sont en puissance leurs objets mêmes, dont l'un est intelligible et l'autre, sensible en puissance. Et il est nécessaire que ces facultés soient identiques aux objets mêmes, ou, tout au moins à leurs formes. Qu'elles soient les objets mêmes, ce n'est pas possible, car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme. Il s'ensuit que l'âme est analogue à la main : de même, en effet, que la main est un instrument d'instruments, ainsi l'intellect est forme des formes, et le sens, forme des sensibles. Mais puisqu'il n'y a, semble-t-il, aucune chose qui existe séparément en dehors des grandeurs sensibles, c'est dans les formes sensibles que les intelligibles existent, tant les abstractions ainsi appelées que toutes les qualités et affections des sensibles. Et c'est pourquoi, d'une part, en l'absence de toute sensation, on ne pourrait apprendre ou comprendre quoi que ce fût et, d'autre part, l'exercice même de l'intellect doit être accompagné d'une image, car les images sont semblables à des sensations sauf qu'elles sont immatérielles. L'imagination, cependant, est distincte de l'assertion et de la négation, car il faut une combinaison de notions pour constituer le vrai ou le faux. Mais en quoi les notions premières différeront-elles alors des images ? Ne serait-ce pas que ces autres notions ne sont pas non plus des images, bien qu'elles ne peuvent exister sans images. »

L'esprit et le corps

LUCRÈCE, *De la nature des choses*, III, v. 136-176 (trad. H.

Clouard, *classiques Garnier*)

http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/lucrece_dnc_III/lecture/default.htm

« Je dis maintenant que l'esprit (*animus*) et l'âme (*anima*) se tiennent étroitement unis et ne forment ensemble qu'une même substance ; toutefois ce qui est la tête et comme le dominateur de tout le corps, c'est ce conseil que nous appelons esprit (*animus*) et pensée (*mens*) ; lui, il se tient au centre de la poitrine. C'est là en effet que bondissent l'effroi et la peur, c'est là que la joie palpite doucement, c'est donc là le siège de l'esprit et de la pensée.

L'autre partie, l'âme, répandue par tout le corps, obéit à la volonté de l'esprit (*numen mentis*) et se meut sous son impulsion. L'esprit a le privilège de penser par lui-même et pour lui, et aussi de se réjouir en soi, dans le moment où l'âme et le corps n'éprouvent aucune impression. Et de même que la tête ou l'œil peuvent éprouver une douleur particulière sans que le corps entier s'en trouve affecté, de même l'esprit peut être seul à souffrir ou à s'animer de joie pendant que le reste de l'âme disséminé à travers nos membres ne ressent plus aucune émotion. Mais une crainte particulièrement violente vient-elle à s'abattre sur l'esprit, nous voyons l'âme entière y prendre part dans nos membres : la sueur alors et la pâleur se répandent sur tout le corps, la langue

bégaye, la voix s'éteint, la vue se trouble, les oreilles tintent, les membres défaillent, au point qu'à cette terreur de l'esprit nous voyons souvent des hommes succomber. En faut-il plus pour montrer que l'âme est unie intimement à l'esprit ? Une fois que l'esprit l'a violemment heurtée, elle frappe à son tour le corps et l'ébranle.

Les mêmes raisons avertissent que l'esprit et l'âme sont de nature corporelle : car s'ils portent nos membres en avant, arrachent notre corps au sommeil, nous font changer de visage, dirigent et gouvernent tout le corps humain, comme rien de tout cela ne peut se produire sans contact, ni le contact s'effectuer sans corps, ne devons-nous pas reconnaître la nature corporelle de l'esprit et de l'âme ?

Au reste l'esprit souffre avec le corps et en partage les sensations, tu le sais. La pointe d'un trait pénètre-t-elle en nous sans détruire tout à fait la vie, mais en déchirant les os et les nerfs ? Une défaillance se produit, nous nous affaissons doucement à terre ; là un trouble s'empare de l'esprit ; nous avons par instants une vague velléité de nous relever. Donc, que de substance corporelle soit formé notre esprit, il le faut, puisque les atteintes corporelles d'un trait le font souffrir. »

LUCRÈCE, De la nature des choses, III, 323-369 (trad. H. Clouard, classiques Garnier)

http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/lucrece_dnc_III/lecture/default.htm

L'âme ainsi faite est enveloppée dans le corps tout entier, elle en est la gardienne, elle en assure le salut, car tous deux tiennent à des racines qui les unissent et l'on ne peut les séparer sans les détruire. Aux grains d'encens arracherait-on leur parfum sans que la substance n'en périsse ? La substance de l'esprit et de l'âme ne saurait être soustraite au corps sans que l'ensemble se dissolve. Leurs principes se trouvent dès l'origine si enchevêtrés entre eux qu'ils leur font un destin commun. Il ne semble pas que chacun puisse se passer du secours de l'autre, corps et âme n'ont pas le pouvoir de sentir isolément ; c'est leur réunion et la communauté de leurs mouvements qui allument en nous et entretiennent en tous nos organes la flamme de sensibilité.

Le corps ne peut par sa vertu propre naître ni grandir, ni durer au delà de la mort. L'eau peut bien perdre la chaleur qu'elle a reçue, sans que cet accident la détruise ; elle reste intacte ; tandis que le retrait de l'âme est fatal aux membres qu'elle abandonne : privés d'elle, leur bouleversement est total, ils périssent et tombent pourris. Dès le commencement de leur âge, exercés à former ensemble les mouvements de la vie, corps et âme vivent si étroitement unis que dans le corps même et le ventre de la mère, les deux substances ne se peuvent séparer sans périr. Tu le vois donc, deux existences aussi intimement liées pour leur conservation le sont aussi dans leur nature. Refuser au corps la faculté de sentir et croire que l'âme répandue dans tout le corps entre seule dans ce mouvement que nous appelons sensibilité, c'est vouloir lutter contre l'évidence de la vérité. Qui expliquera la sensibilité du corps, sinon les faits eux-mêmes qui nous en donnent de claires raisons ? Mais privé de l'âme, dira-t-on, le corps n'a plus aucun sentiment : sans doute ; il a perdu au cours de la vie maintes choses qui ne lui appartenaient pas en propre, il en perd bien d'autres lorsqu'il est chassé d'entre les vivants.

Et prétendre que les yeux n'ont le pouvoir de rien voir, mais qu'ils sont comme une porte par laquelle l'esprit regarde, il est difficile de le soutenir, et le sens même de la vue fait penser le contraire ; il nous contraint en effet de rapporter la vue à l'organe même, surtout si nous réfléchissons que souvent nous ne pouvons voir une lumière trop vive et que son éclat blesse nos yeux. Rien de pareil avec une porte, n'est-ce pas ? Jamais celle par laquelle nous regardons n'éprouve la moindre douleur à être ouverte. Au reste, si nos yeux étaient des portes pour notre âme, qu'on les enlève, et l'esprit, débarrassé de ces montants, n'en devrait voir que mieux. »

DESCARTES, Discours de la méthode, Cinquième Partie.

« J'avais décrit, après cela, l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, ainsi que les autres choses dont j'avais parlé, mais qu'elle doit expressément être créée ; et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire⁴, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme. Au reste, je me suis ici un peu étendu sur le sujet de l'âme, à cause qu'il est des plus importants ; car, après l'erreur de ceux qui nient Dieu, laquelle je pense avoir ci-dessus assez réfutée, il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que, par conséquent, nous n'avons rien à craindre, ni à espérer, après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis ; au lieu que, lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons, qui prouvent que la nôtre est d'une nature entièrement indépendante du corps, et par conséquent, qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui ; puis, d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui la détruisent, on est naturellement porté à juger de là qu'elle est immortelle. »

DESCARTES, Lettre à Elisabeth du 21 mai 1643.

« Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions ; car, après les plus générales de l'être, du nombre, de la durée, etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement ; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions. Je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent. Car, lorsque nous voulons expliquer quelque difficulté par le moyen d'une notion qui ne lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre ; comme aussi lorsque nous voulons expliquer une de ces notions par une autre ; car, étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même. Et d'autant que l'usage des sens nous a rendu les notions de l'extension, des figures, et des mouvements beaucoup plus familières que les autres, la principale cause de nos erreurs est

que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions pour expliquer des choses à qui elles n'appartiennent pas, comme lorsqu'on veut se servir de l'imagination pour concevoir la nature de l'âme, ou bien lorsqu'on veut concevoir la façon dont l'âme meut le corps, par celle dont un corps est mu par un autre corps.

C'est pourquoi, puisque dans les *Méditations* que votre Altesse a daigné lire, j'ai tâché de faire concevoir les notions qui appartiennent à l'âme seule, les distinguant de celles qui appartiennent au corps seul, la première chose que je dois expliquer ensuite, est la façon de concevoir celles qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, sans celles qui appartiennent au corps seul ou à l'âme seule. À quoi il me semble que peut servir ce que j'ai écrit à la fin de ma Réponse aux sixièmes Objections ; car nous ne pouvons chercher ces notions simples ailleurs qu'en notre âme, qui les a toutes en soi par sa nature, mais qui ne les distingue pas toujours assez les unes des autres, ou bien les attribue pas aux objets auxquels elle doit les attribuer.

Ainsi je crois que nous avons ci-devant confondu la notion de la force dont l'âme agit dans le corps, avec celle dont un corps agit dans un autre ; et que nous avons attribué l'une et l'autre, non pas à l'âme, car nous ne la connaissions pas encore, mais aux diverses qualités des corps, comme à la pesanteur, à la chaleur, et autres, que nous avons imaginé être réelles, c'est-à-dire avoir une existence distincte du corps, et, par conséquent, être des substances bien que nous les ayons nommées des qualités. Et nous nous serons servis pour les concevoir, tantôt des notions qui sont en nous pour connaître le corps et tantôt de celles qui y sont pour connaître l'âme, selon que ce que nous leur avons attribué a été matériel ou immatériel. Par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle dont n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe ; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons en nous-mêmes que nous avons une notion particulière pour concevoir cela ; et je crois que nous usons mal de cette notion, en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué des corps, comme j'espère montrer en la *Physique*, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps. »

PASCAL, *Pensées*, 72 Br./199 Lafuma

« Et ce qui achève notre impuissance à connaître les choses est qu'elles sont simples en elles-mêmes et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genre, d'âme et de corps. Car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle ; et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels, cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même. Il ne nous est pas possible de connaître comment elle se connaîtrait.

Et ainsi, si nous sommes simplement matériels, nous ne pouvons rien du tout connaître, et si nous sommes composés d'esprit et de matière, nous ne pouvons connaître parfaitement les choses simples, spirituelles ou corporelles.

De là vient que presque tous les philosophes confondent les idées de ces choses et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles

corporellement, car ils disent hardiment que les corps tendent en bas, qu'ils aspirent à leur centre, qu'ils fuient leur destruction, qu'ils craignent le vide, qu'ils ont des inclinations, des sympathies, des antipathies, qui sont toutes choses qui n'appartiennent qu'aux esprits. Et, en parlant des esprits, ils les considèrent comme en un lieu, et leur attribuent le mouvement d'une place à une autre, qui sont choses qui n'appartiennent qu'aux corps.

Au lieu de recevoir les idées de ces choses pures, nous les teignons de nos qualités et empreignons <de> notre être composé toutes les choses simples que nous contemplons.

Qui ne croirait à nous voir composer toutes choses d'esprit et de corps que ce mélange-là nous serait bien compréhensible ? C'est néanmoins la chose qu'on comprend le moins ; l'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature, car il ne peut concevoir ce que c'est que corps et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés et cependant c'est son propre être : *modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendī ab homine non potest, et hoc tamen homo est*. »

BERGSON, Matière et mémoire, III, p. 193-193.

« Nous avons supposé que l'esprit parcourait sans cesse l'intervalle compris entre ses deux limites extrêmes, le plan de l'action et le plan du rêve. S'agit-il d'une décision à prendre ? Ramassant, organisant la totalité de son expérience dans ce que nous appelons son caractère, il la fera converger vers des actions où vous trouverez, avec le passé qui leur sert de matière, la forme imprévue que la personnalité leur imprime ; mais l'action ne sera réalisable que si elle vient s'encadrer dans la situation actuelle, c'est-à-dire dans cet ensemble de circonstances qui naît d'une certaine position déterminée du corps dans le temps et dans l'espace. S'agit-il d'un travail intellectuel, d'une conception à former, d'une idée plus ou moins générale à extraire de la multiplicité des souvenirs ? Une grande marge est laissée à la fantaisie d'une part, au discernement logique de l'autre : mais l'idée, pour être viable, devra toucher à la réalité présente par quelque côté, c'est-à-dire pouvoir, de degré en degré et par des diminutions ou contractions progressives d'elle-même, être plus ou moins jouée par le corps en même temps que représentée par l'esprit. Notre corps, avec les sensations qu'il reçoit d'un côté et les mouvements qu'il est capable d'exécuter de l'autre, est donc bien ce qui fixe notre esprit, ce qui lui donne le lest et l'équilibre. L'activité de l'esprit déborde infiniment la masse des souvenirs accumulés, comme cette masse de souvenirs déborde infiniment elle-même les sensations et les mouvements de l'heure présente ; mais ces sensations et ces mouvements conditionnent ce qu'on pourrait appeler l'attention à la vie, et c'est pourquoi tout dépend de leur cohésion dans le travail normal de l'esprit, comme dans une pyramide qui se tiendrait debout sur sa pointe. »

BERGSON, Matière et mémoire, IV, p. 248-250.

« Le tort du dualisme vulgaire est de se placer au point de vue de l'espace, de mettre d'un côté la matière avec ses modifications dans l'espace, de l'autre des sensations inextensives dans la conscience. De là l'impossibilité de comprendre comment l'esprit agit sur le corps ou le corps sur l'esprit. De là les hypothèses qui ne sont et ne peuvent être que des constatations déguisées du fait, - l'idée d'un parallélisme ou celle d'une harmonie préétablie. Mais de là aussi l'impossibilité de constituer soit une psychologie de la mémoire, soit une

métaphysique de la matière. Nous avons essayé d'établir que cette psychologie et cette métaphysique sont solidaires, et que les difficultés s'atténuent dans un dualisme qui, partant de la perception pure où le sujet et l'objet coïncident, pousse le développement de ces deux termes dans leurs durées respectives, - la matière, à mesure qu'on en continue plus loin l'analyse, tendant de plus en plus à n'être qu'une succession de moments infiniment rapides qui se déduisent les uns des autres et par là *s'équivalent* ; l'esprit étant déjà mémoire dans la perception, et s'affirmant de plus en plus comme un prolongement du passé dans le présent, un *progrès*, une évolution véritable.

Mais la relation du corps à l'esprit en devient-elle plus claire ? À une distinction spatiale nous substituons une distinction temporelle : les deux termes en sont-ils plus capables de s'unir ? Il faut remarquer que la première distinction ne comporte pas de degrés : la matière est dans l'espace, l'esprit est hors de l'espace ; il n'y a pas de transition possible entre eux. Au contraire, si le rôle le plus humble de l'esprit est de lier les moments successifs de la durée des choses, si c'est dans cette opération qu'il prend contact avec la matière et par elle aussi qu'il s'en distingue d'abord, on conçoit une infinité de degrés entre la matière et l'esprit pleinement développé, l'esprit capable d'action non seulement indéterminée, mais raisonnable et réfléchi. Chacun de ces degrés successifs, qui mesure une intensité croissante de vie, répond à une plus haute tension de durée et se traduit au dehors par un plus grand développement du système sensori-moteur. Considère-t-on alors ce système nerveux ? Sa complexité croissante paraîtra laisser une latitude de plus en plus grande à l'activité de l'être vivant, la faculté d'attendre avant de réagir, et de mettre l'excitation reçue en rapport avec une variété de plus en plus riche de mécanismes moteurs. Mais ce n'est là que le dehors, et l'organisation plus complexe du système nerveux, qui semble assurer une plus grande indépendance à l'être vivant vis-à-vis de la matière, ne fait que symboliser matériellement cette indépendance même, c'est-à-dire la force intérieure qui permet à l'être de se dégager du rythme d'écoulement des choses, de retenir de mieux en mieux le passé pour influencer de plus en plus profondément l'avenir, c'est-à-dire enfin, au sens spécial que nous donnons à ce mot, sa mémoire. Ainsi, entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion il y a toutes les intensités possibles de la mémoire, ou, ce qui revient au même, tous les degrés de la liberté. Dans la première hypothèse, celle qui exprime la distinction de l'esprit et du corps en termes d'espace, corps et esprit sont comme deux voies ferrées qui se couperaient à angle droit; dans la seconde, les rails se raccordent selon une courbe, de sorte qu'on passe insensiblement d'une voie sur l'autre. »

L'esprit et la machine

PASCAL, *Pensées*, Br. 253/Lafuma 821

Car il ne faut pas se méconnaître, nous sommes automates autant qu'esprit ; et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées ! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues ; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour, et que nous mourrons ? Et qu'y a-t-il de plus cru ? c'est donc la coutume qui nous en persuade ; c'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les

soldats, etc. (Il y a la foi reçue dans le baptême aux Chrétiens de plus qu'aux Turcs). Enfin, il faut avoir recours à elle quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et nous teindre de cette créance, qui nous échappe à toute heure; car d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire. Il faut acquérir une créance plus facile, qui est celle de l'habitude, qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Quand on ne croit que par la force de conviction, et que l'automate est incliné à croire le contraire, ce n'est pas assez. Il faut donc faire croire nos deux pièces: l'esprit, par les raisons, qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie: et l'automate, par la coutume, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire. *Inclina cor meum Deus*⁶.

La raison agit avec lenteur, et avec tant de vues, sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'égaré, manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi : il agit en un instant, et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment; autrement elle sera toujours vacillante. »

LEIBNIZ, Théodicée, III, 403.

Quelle nécessité y a-t-il qu'on sache toujours comment se fait ce qu'on fait? Les sels, les métaux, les plantes, les animaux, et mille autres corps animés ou inanimés, savent-ils comment se fait ce qu'ils font, et ont-ils besoin de le savoir? Faut-il qu'une goutte d'huile ou de graisse entende la géométrie, pour s'arrondir sur la surface de l'eau? Coudre des points est autre chose : on agit pour une fin, il faut en savoir les moyens. Mais nous ne formons pas nos idées, parce que nous le voulons ; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses. Et comme le fœtus se forme dans l'animal, comme mille autres merveilles de la nature sont produites par un certain instinct que Dieu y a mis, c'est-à-dire en vertu de la préformation divine, qui a fait ces admirables automates, propres à produire mécaniquement de si beaux effets ; il est aisé de juger de même que l'âme est un automate spirituel, encore plus admirable ; et que c'est par la préformation divine qu'elle produit ces belles idées, où notre volonté n'a point de part, et où notre art ne saurait atteindre. L'opération des automates spirituels, c'est-à-dire des âmes, n'est point mécanique ; mais elle contient éminemment ce qu'il y a de beau dans la mécanique : les mouvements, développés dans les corps, y étant concentrés par la représentation, comme dans un monde idéal, qui exprime les lois du monde actuel et leurs suites ; avec cette différence du monde idéal parfait qui est en Dieu, que la plupart des perceptions dans les autres ne sont que confuses. Car il faut savoir que toute substance simple enveloppe l'univers par ses perceptions confuses ou sentiments, et que la suite de ces perceptions est réglée par la nature particulière de cette substance ; mais d'une manière qui exprime toujours toute la nature universelle : et toute perception présente tend à une perception nouvelle, comme tout mouvement qu'elle représente tend à un autre mouvement. Mais il est impossible que l'âme puisse connaître distinctement toute sa nature, et s'apercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions entassées ou plutôt concentrées ensemble, s'y forme: il faudrait pour cela qu'elle connût parfaitement tout l'univers qui y est enveloppé, c'est-à-dire qu'elle fût un Dieu. »

ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, I*

« Je n'ai considéré jusqu'ici que l'homme physique. Tâchons de le regarder maintenant par le côté métaphysique et moral.

Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté; ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice. C'est ainsi qu'un pigeon mourrait de faim près d'un bassin rempli des meilleures viandes, et un chat sur des tas de fruits ou de grain, quoique l'un et l'autre pût très bien se nourrir de l'aliment qu'il dédaigne, s'il s'était avisé d'en essayer. C'est ainsi que les hommes dissolus se livrent à des excès, qui leur causent la fièvre et la mort; parce que l'esprit déprave les sens, et que la volonté parle encore, quand la nature se tait.

Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins. Quelques philosophes ont même avancé qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête; ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme : car la physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées; mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la mécanique. »

L'âme et l'esprit

DESCARTES, *Réponses aux Cinquièmes Objections, 4^e réponse aux « choses qui ont été objectées contre la seconde méditation » par Gassendi. A.T., VII, p. 355-356.*

« Vous cherchez ici de l'obscurité à cause de l'équivoque qui est dans le mot d'*âme* ; mais je l'ai tant de fois nettement éclaircie que j'ai honte de le répéter ici ; c'est pourquoi je dirai seulement que les noms ont été pour l'ordinaire imposés par des personnes ignorantes, ce qui fait qu'ils ne conviennent pas toujours assez proprement aux choses qu'ils signifient ; néanmoins, depuis qu'ils sont une fois reçus, il ne nous est pas libre de les changer, mais seulement nous pouvons corriger leurs significations quand nous voyons qu'elles ne sont pas bien entendues. Ainsi, d'autant que peut-être les premiers auteurs des noms n'ont pas distingué en nous ce principe par lequel nous sommes nourris, nous croissons et faisons sans la pensée toutes les autres fonctions qui nous sont communes avec les bêtes, d'avec celui par lequel

nous pensons, ils ont appelé l'un et l'autre du seul nom d'*âme* ; et, voyant puis après que la pensée était différente de la nutrition, ils ont appelé du nom d'*esprit* cette chose qui en nous a la faculté de penser, et ont cru que c'était la principale partie de l'âme. Mais moi, venant à prendre garde que le principe par lequel nous sommes nourris est entièrement distingué de celui par lequel nous pensons, j'ai dit que le nom d'*âme*, quand il est pris conjointement pour l'un et pour l'autre, est équivoque, et que pour le prendre précisément pour ce premier acte, ou cette *forme principale de l'homme*, il doit être seulement entendu de ce principe par lequel nous pensons : aussi l'ai-je le plus souvent appelé du nom d'*esprit*, pour ôter cette équivoque et ambiguïté. Car je ne considère pas l'*esprit* comme une partie de l'âme, mais comme cette âme tout entière qui pense. »

L'esprit et l'intelligence

BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 84-86

« Qu'est-ce en effet que l'intelligence ? La manière humaine de penser. Elle nous a été donnée, comme l'instinct à l'abeille, pour diriger notre conduite. La nature nous ayant destinés à utiliser et à maîtriser la matière, l'intelligence n'évolue avec facilité que dans l'espace et ne se sent à son aise que dans l'inorganisé. Originellement, elle tend à la fabrication : elle se manifeste par une activité qui prélude à l'art mécanique et par un langage qui annonce la science, – tout le reste de la mentalité primitive étant croyance et tradition. Le développement normal de l'intelligence s'effectue donc dans la direction de la science et de la technicité. Une mécanique encore grossière suscite une mathématique encore imprécise : celle-ci, devenue scientifique et faisant alors surgir les autres sciences autour d'elle, perfectionne indéfiniment l'art mécanique. Science et art nous introduisent ainsi dans l'intimité d'une matière que l'une pense et que l'autre manipule. De ce côté, l'intelligence finirait, en principe, par toucher un absolu. Elle serait alors complètement elle-même. Vague au début, parce qu'elle n'était qu'un pressentiment de la matière, elle se dessine d'autant plus nettement elle-même qu'elle connaît la matière plus précisément. Mais, précise ou vague, elle est l'attention que l'esprit prête à la matière. Comment donc l'esprit serait-il encore intelligence quand il se retourne sur lui-même ? On peut donner aux choses le nom qu'on veut, et je ne vois pas grand inconvénient, je le répète, à ce que la connaissance de l'esprit par l'esprit s'appelle encore intelligence, si l'on y tient. Mais il faudra spécifier alors qu'il y a deux fonctions intellectuelles, inverses l'une de l'autre, car l'esprit ne pense l'esprit qu'en remontant la pente des habitudes contractées au contact de la matière, et ces habitudes sont ce qu'on appelle couramment les tendances intellectuelles. Ne vaut-il pas mieux alors désigner par un autre nom une fonction qui n'est certes pas ce qu'on appelle ordinairement intelligence ? Nous disons que c'est de l'intuition. Elle représente l'attention que l'esprit se prête à lui-même, par surcroît, tandis qu'il se fixe sur la matière, son objet. Cette attention supplémentaire peut être méthodiquement cultivée et développée. Ainsi se constituera une science de l'esprit, une métaphysique véritable, qui définira l'esprit positivement au lieu de nier simplement de lui tout ce que nous savons de la matière. En comprenant ainsi la métaphysique, en assignant à l'intuition la connaissance de l'esprit, nous ne retirons rien à l'intelligence, car nous prétendons que la métaphysique qui était œuvre d'intelligence pure éliminait le temps, que dès

lors elle niait l'esprit ou le définissait par des négations : cette connaissance toute négative de l'esprit, nous la laisserons volontiers à l'intelligence si l'intelligence tient à la garder ; nous prétendons seulement qu'il y en a une autre. Sur aucun point, donc, nous ne diminuons l'intelligence : nous ne la chassons d'aucun des terrains qu'elle occupait jusqu'à présent ; et, là où elle est tout à fait chez elle, nous lui attribuons une puissance que la philosophie moderne lui a généralement contestée. Seulement, à côté d'elle, nous constatons l'existence d'une autre faculté, capable d'une autre espèce de connaissance. Nous avons ainsi, d'une part, la science et l'art mécanique, qui relèvent de l'intelligence pure : de l'autre, la métaphysique, qui fait appel à l'intuition. Entre ces deux extrémités viendront alors se placer les sciences de la vie morale, de la vie sociale, et même de la vie organique, celles-ci plus intellectuelles, celles-là plus intuitives. Mais, intuitive ou intellectuelle, la connaissance sera marquée au sceau de la précision. »

Histoire de l'esprit

COMTE, Cours de philosophie positive (1830-1842), Première leçon, t. 1, Hermann, 1975, pp 21-22.

« Pour expliquer convenablement la véritable nature et le caractère propre de la philosophie positive, il est indispensable de jeter d'abord un coup d'œil général sur la marche progressive de l'esprit humain, envisagée dans son ensemble; car une conception quelconque ne peut être bien connue que par son histoire.

En étudiant ainsi le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité, depuis son premier essor le plus simple jusqu'à nos jours, je crois avoir découvert une grande loi fondamentale, à laquelle il est assujéti par une nécessité invariable, et qui me semble pouvoir être solidement établie, soit sur les preuves rationnelles fournies par la connaissance de notre organisation, soit sur les vérifications historiques résultant d'un examen attentif du passé. Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif; l'état métaphysique, ou abstrait; l'état scientifique, ou positif. En d'autres termes, l'esprit humain, par sa nature, emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes de philosopher, dont le caractère est essentiellement différent et même radicalement opposé : d'abord la méthode théologique, ensuite la méthode métaphysique, et enfin la méthode positive. De là, trois sortes de philosophies, ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement; la première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine; la troisième, son état fixe et définitif; la seconde est uniquement destinée à servir de transition.

Dans l'état théologique, l'esprit humain dirigeant essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers.

Dans l'état métaphysique, qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces

abstraites, véritables entités (abstractions personnifiées) inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés, dont l'explication consiste alors à assigner pour chacun l'entité correspondante.

Enfin, dans l'état positif, l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude. L'explication des faits, réduite alors à ses termes réels, n'est plus désormais que la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits généraux, dont les progrès de la science tendent de plus en plus à diminuer le nombre. »