

in Vues de l'Esprit, Hofstadter D.  
(X. Deenett D. (eds)  
(1981, Edition Française 1987) -

## Quel effet cela fait, d'être une chauve-souris?

C'est la conscience qui fait que le problème corps-esprit\* est vraiment difficile à résoudre. Peut-être est-ce pour cela que les discussions courantes de ce problème y prêtent peu attention ou se méprennent de manière aussi évidente à son propos. La vague récente d'euphorie réductionniste a produit plusieurs analyses des phénomènes mentaux et des concepts relatifs au domaine mental destinés à expliquer la possibilité d'une variété quelconque de matérialisme, d'identification psychophysique ou de réduction<sup>1</sup>. Mais les problèmes auxquels on s'adresse sont ceux qui sont communs à ce type de réduction et à d'autres, et on ignore ce qui rend le problème de la relation corps-esprit unique et ce qui le distingue du problème de la réduction de l'eau à H<sub>2</sub>O, des machines IBM à des machines de Turing, de l'éclair à une décharge électrique, du gène à l'ADN, du chêne à de l'hydrocarbure.

Extrait de *Questions mortelles*, traduit de l'américain par Pascal Engel, 1983, © Presses Universitaires de France pour la traduction française. Avec l'aimable autorisation de l'Éditeur.

\* The mind-body problem. (N.d.T.)

1. Voir dans « Autres lectures » les références indiquées par Nagel. Par exemple, J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963; David Lewis, An Argument for the Identity Theory, *Journal of Philosophy*, LXIII, 1966; Hilary Putnam, The nature of mental states, dans *Mind, Language and reality (Philosophical papers, vol. 2)*, Cambridge University Press, 1975; D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968; D. C. Dennett, *Content and Consciousness*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969. J'ai exprimé autrefois mes doutes dans Armstrong on the mind, *Philosophical Review*, LXXIX, 1970, p. 394-403; un compte rendu de Dennett, *Journal of Philosophy*, LXXIX, 1972, et le chapitre II ci-dessus. Voir également Kripke, *Naming and Necessity*. Harvard University

Chaque réductionniste a son analogie favorite qu'il emprunte à la science moderne. Il y a très peu de chances que l'un quelconque de ces exemples — qui n'ont avec elle aucun lien — puisse éclairer la relation de l'esprit au cerveau. Mais les philosophes partagent la faiblesse humaine de tout un chacun pour les explications de choses incompréhensibles en termes de choses familières et bien comprises, quoique entièrement distinctes. Cela a conduit les gens à accepter des conceptions du mental dénuées de plausibilité, dans une large mesure parce qu'elles rendent possibles des variétés usuelles de réductions. J'essaierai d'expliquer pourquoi les exemples courants ne nous sont d'aucune aide pour comprendre la relation entre le corps et l'esprit — pourquoï, bien sûr, nous n'avons à l'heure actuelle aucune idée de ce que serait une explication de la nature physique d'un phénomène mental. Sans la conscience, le problème du rapport corps-esprit serait beaucoup moins intéressant. Avec la conscience, il paraît sans espoir de solution. Le trait le plus caractéristique et le plus important des phénomènes mentaux est très mal compris. La plupart des théories réductionnistes ne cherchent même pas à l'expliquer. Et un examen attentif montrera qu'aucun concept courant de réduction qui serait à notre disposition ne lui est applicable. Peut-être peut-on forger à cette fin une forme théorique nouvelle, mais une telle solution, si elle existe vraiment, fait partie du futur lointain de l'enquête intellectuelle.

L'expérience consciente est un phénomène répandu. Elle survient à de nombreux degrés dans la vie animale, bien que nous ne puissions pas être sûrs de sa présence dans les organismes les plus simples, et qu'il soit très difficile de dire de façon générale ce qui en atteste la présence. (Quelques extrémistes sont prêts à la refuser même aux mammifères autres que l'homme.) Sans doute se trouve-t-elle sous une quantité innombrable de formes qui excèdent la portée de notre imagination, sur d'autres planètes, dans d'autres systèmes solaires à travers l'univers. Mais peu importe la manière dont la forme peut varier; le fait même qu'un organisme possède une expérience consciente montre que cela fait un certain effet d'être cet organisme\*. Cela peut impliquer d'autres choses quant à la forme que prend cette expérience, et cela peut même (bien que j'en doute) avoir des implications quant au comportement de l'organisme. Mais fondamentalement un organisme a des états mentaux conscients si cela lui fait un certain effet d'être cet organisme — un certain effet pour l'organisme.

Nous pouvons appeler cela le caractère subjectif de l'expérience. Il n'est saisi par aucune des analyses habituelles réductrices du mental conçues récemment, car toutes sont logiquement compatibles avec son absence. Il n'est pas analysable en termes d'un quelconque système explicatif d'états fonctionnels, ou d'états intentionnels, car ceux-ci pourraient être attribués à des robots ou à des automates se comportant

comme des personnes bien qu'ils n'aient aucune expérience<sup>2</sup>. Il n'est pas analysable en termes du rôle causal des expériences en relation avec un comportement humain typique, pour des raisons similaires<sup>3</sup>. Je ne nie pas que des états et des événements mentaux puissent être cause du comportement, pas plus qu'on puisse leur donner des caractérisations fonctionnelles. Je dénie seulement que cette sorte de phénomènes puisse être complètement analysée par eux. Tout programme réductionniste doit être fondé sur une analyse de ce que l'on a à réduire. Si l'analyse laisse quelque chose de côté, le problème sera mal posé. Il ne sert à rien de fonder la défense du matérialisme sur une analyse des phénomènes mentaux qui ne réussit pas à prendre en compte explicitement leur caractère subjectif. Car il n'y a pas de raison de supposer qu'une réduction qui apparaît plausible quand on ne tente pas d'expliquer le fait de la conscience puisse être étendue jusqu'au point d'inclure la conscience. En l'absence, par conséquent, d'une idée de ce qu'est le caractère subjectif de l'expérience, on ne peut pas savoir ce que requiert une théorie physicaliste.

Comme une théorie du fondement physique de l'esprit doit expliquer beaucoup de choses, celle-ci est la plus difficile de toutes. Il est impossible d'exclure les traits phénoménologiques de l'expérience d'une réduction de la même manière que celle par laquelle on exclut les traits phénoménaux d'une substance ordinaire quand on opère une réduction physique ou chimique de cette substance — à savoir en les expliquant comme effets produits sur l'esprit des observateurs humains<sup>4</sup>. Si l'on doit défendre le physicalisme, les traits phénoménologiques doivent eux-mêmes recevoir un traitement physicaliste. Mais quand nous examinons leur caractère subjectif, il semble que ce genre de résultat soit impossible. La raison en est que tout phénomène subjectif est relié essentiellement à un point de vue unique, et qu'une théorie objective, physique, abandonne ce point de vue paraît quelque chose d'inévitable.

J'essaierai en premier lieu de préciser ce point de vue un peu plus qu'en faisant référence à la relation entre le subjectif et l'objectif, ou entre le *pour soi* et l'*en soi*\*. C'est loin d'être facile. Les données dont on dispose concernant l'effet que cela fait d'être un *X* sont très particulières, si particulières que certains peuvent être enclins à douter de leur réalité, ou de la signification de ce que l'on peut prétendre à leur sujet. Pour illustrer le lien entre subjectivité et point de vue, et pour attester l'importance des traits subjectifs, il sera utile d'explorer la question en

2. Peut-être ne pourrait-il pas en réalité y avoir de tels robots. Peut-être quelque chose de suffisamment complexe pour se comporter comme une personne aurait-il des expériences. Mais cela, si c'est vrai, est un fait que l'on ne peut pas découvrir par une simple analyse du concept d'expérience.

3. Il n'est pas équivalent à ce qui a pour nous un caractère incorrigible, et parce que l'expérience se trouve chez des animaux qui n'ont pas le langage ni la pensée, et qui n'ont pas de croyances du tout à propos de leurs expériences.

relation avec un exemple qui fait ressortir clairement la divergence entre les deux types de conceptions, subjective et objective.

Je suppose que nous croyons tous que les chauves-souris ont une expérience. Après tout ce sont des mammifères, et il n'est pas plus douteux qu'elles aient une expérience que dans le cas des souris, des pigeons ou des baleines. J'ai choisi les chauves-souris plutôt que les guêpes ou les carrelots, parce que si l'on chemine trop loin le long de l'arbre phylogénétique, on abandonne graduellement la confiance que l'on peut avoir en la réalité d'une expérience. Les chauves-souris, bien plus proches de nous que d'autres espèces, présentent néanmoins une gamme d'activités et d'appareillages sensoriels si différents de la nôtre que le problème que je voudrais poser est exceptionnellement net (bien qu'il puisse certainement se poser au sujet d'autres espèces). Même sans le bénéfice de la réflexion philosophique, quiconque a passé quelque temps dans un espace fermé avec une chauve-souris affolée sait ce que c'est que de rencontrer une forme de vie essentiellement *étrangère*.

J'ai dit que l'essence de la croyance selon laquelle les chauves-souris ont une expérience est que cela fait un certain effet d'être une chauve-souris. À l'heure actuelle, nous savons que la plupart des chauves-souris (le microchiroptère, pour être précis) perçoivent le monde extérieur principalement par sonar, ou écholocalisation, détectant les réfractions provenant d'objets situés à l'intérieur de leur champ perceptif, de leurs propres cris brefs, subtilement modulés, émis à haute fréquence. Leurs cerveaux sont conçus de manière à établir une corrélation entre les impulsions venues de l'extérieur et les échos subséquents, et l'information ainsi acquise permet aux chauves-souris de faire des discriminations précises relatives à la distance, à la forme, au mouvement et à la texture des objets, comparables à celles que nous faisons par l'intermédiaire de la vision. Mais le sonar d'une chauve-souris, bien qu'il soit de toute évidence une forme de perception, n'est pas semblable, dans sa manière d'opérer, à un sens quelconque que nous possédions, et il n'y a pas de raison de supposer qu'il ressemble subjectivement à quoi que ce soit dont nous puissions faire l'expérience et que nous puissions imaginer. Ceci semble créer des difficultés pour la notion de l'effet que cela fait d'être une chauve-souris. Nous devons chercher à savoir si une méthode quelconque nous permet d'extrapoler à partir de notre propre cas<sup>5</sup> à la vie intérieure de la chauve-souris, et, si nous n'y réussissons pas, quelles autres méthodes possibles il pourrait y avoir pour comprendre la notion.

C'est notre propre expérience qui fournit à notre imagination la matière de base, et le champ de celle-ci est par conséquent limité. Cela ne servira à rien d'essayer d'imaginer que l'on a des palmes au bout des bras, qui nous permettent de voler de-ci de-là au crépuscule et à l'aube en attrapant des insectes dans notre bouche; que l'on a une vision très

faible, et que l'on perçoit le monde environnant par un système de signaux sonores réfractés et de fréquence élevée, et que l'on passe la journée pendu la tête en bas par les pieds dans un grenier. Pour autant que je puisse imaginer cela (ce qui ne va pas bien loin), cela ne me dit pas quel effet cela me ferait à *moi* de me comporter de la manière dont se comporte une chauve-souris. Mais ce n'est pas le problème. Je veux savoir quel effet cela fait à une chauve-souris d'être une chauve-souris. Si j'essaie d'imaginer cela, je suis borné aux ressources de mon propre esprit, et ces ressources sont inadéquates pour cette tâche. Je ne peux non plus l'effectuer en imaginant des additions à ma propre expérience, ou en imaginant des portions de celle-ci qui en seraient graduellement soustraites, ou en imaginant une combinaison quelconque d'additions, de soustractions et de modifications.

Pour autant que je pourrais avoir l'apparence extérieure d'une guêpe et me comporter comme elle, ou comme une chauve-souris, sans changer ma structure fondamentale, mes expériences ne ressembleraient en rien à celles de ces animaux. D'un autre côté, il est douteux que l'on puisse attacher une signification quelconque à la supposition que je pourrais posséder la constitution neurophysiologique d'une chauve-souris. Même si je pouvais par degrés successifs être transformé en chauve-souris, rien dans ma constitution présente ne me permet d'imaginer ce à quoi ressembleraient les expériences d'une telle incarnation future de moi-même ainsi métamorphosé.

De cette façon, si l'extrapolation que nous faisons à partir de notre propre cas est comprise dans la notion de l'effet que cela fait d'être une chauve-souris, cette extrapolation doit rester incomplète. Nous ne pouvons nous former plus qu'une conception schématique de l'effet que cela *fait*. Par exemple, nous pouvons attribuer des types généraux d'expériences sur la base de l'anatomie de l'animal et de son comportement. Par exemple, nous décrivons le sonar d'une chauve-souris comme une sorte de sonde perceptuelle tridimensionnelle; nous croyons que les chauves-souris ressentent des variétés quelconques de douleur, de peur, de faim et de désir, et qu'elles ont d'autres types plus familiers de perceptions en dehors du sonar. Mais nous croyons que ces expériences ont aussi dans chaque cas un caractère subjectif spécifique, qui dépasse nos aptitudes à les concevoir. Et s'il y a de la vie consciente ailleurs dans l'univers, il est vraisemblable qu'une partie de celle-ci ne pourra être décrite dans les termes les plus généraux relatifs à notre expérience dont nous puissions disposer<sup>6</sup>. (Le problème ne se limite cependant pas aux cas exotiques, car il se pose dans le cas d'une relation entre une personne et une autre. Le caractère subjectif de l'expérience d'une personne sourde et aveugle de naissance ne m'est pas accessible, par exemple, pas plus, je présume, que ne lui est la mienne. Ceci

5. Par « notre propre cas » il ne veut pas dire simplement « mon propre cas » mais

6. Par conséquent la forme analogique de l'expression française (anglaise) « quel effet cela fait » (*what it is like*) est trompeuse. Cela ne veut pas dire « quel effet (dans notre

n'empêche pas chacun de nous de croire que l'expérience de l'autre a un tel caractère subjectif.)

Si quelqu'un est tenté de nier que nous puissions croire en l'existence de faits comme celui-ci dont la nature exacte nous échappe, il devrait se dire que quand nous considérons les chauves-souris, nous occupons une position très voisine de celle que des chauves-souris intelligentes ou des Martiens<sup>7</sup> occuperaient s'ils essayaient de concevoir quel effet cela ferait que d'être nous. La structure de leurs esprits pourrait leur rendre impossible une telle chose, mais nous savons qu'ils auraient tort de conclure qu'il n'y a rien de précis dans l'effet que cela fait d'être nous : que seulement certains types généraux d'états mentaux pourraient nous être attribués (peut-être la perception et l'appétit seraient-ils des concepts qui nous seraient communs à tous deux; peut-être n'en serait-il rien). Nous savons qu'ils auraient tort de tirer une conclusion sceptique de ce genre parce que nous savons quel effet cela fait d'être nous-mêmes. Et nous savons qu'en dépit du fait que cet état est extrêmement varié et complexe, et que nous ne possédons pas le vocabulaire nécessaire pour le décrire adéquatement, son caractère subjectif est hautement spécifique, et qu'à certains égards il peut être décrit dans des termes susceptibles d'être compris seulement par des créatures semblables à nous. Le fait que nous ne puissions espérer jamais accommoder à l'intérieur de notre langage une description détaillée de la phénoménologie martienne ou chauve-souriesque ne devrait pas nous conduire à rejeter comme dénuée de sens la thèse selon laquelle les chauves-souris et les Martiens ont des expériences totalement comparables en richesse de détail aux nôtres. L'idéal serait que quelqu'un puisse développer des concepts et une théorie qui nous permettent de prendre cela en compte; mais une telle compréhension pourrait nous être constamment refusée par les limites de notre nature. Et dénier la réalité ou la signification logique de ce que nous ne pouvons jamais décrire ou comprendre est la forme la plus crue de la dissonance cognitive.

Ceci nous conduit au seuil d'un sujet qui nécessite un examen beaucoup plus attentif que je ne peux le faire ici : en l'occurrence, la question de la relation entre des faits d'un côté et des schèmes ou systèmes conceptuels de l'autre. Mon réalisme à propos du domaine subjectif sous toutes ses formes implique une croyance en l'existence de faits qui excèdent les limites des concepts humains. Il est certainement possible pour un être humain de croire qu'il y a des faits pour lesquels les humains ne posséderont jamais les concepts nécessaires à leur représentation ou à leur compréhension. Après tout, les nombres transfinis auraient bien existé, même si tout le monde avait été balayé par la Mort Noire avant que Cantor ne les découvrit. Mais on pourrait aussi croire qu'il y a des faits qui ne *pourraient* jamais être représentés ou compris par les êtres humains, même si l'espèce devait durer toute l'éternité — tout simplement parce que notre structure ne nous permet pas d'opérer au moyen de concepts du type approprié. Cette impossi-

lité pourrait même faire l'objet d'une observation de la part d'autres créatures, mais il n'est pas évident que l'existence de telles créatures, ou la possibilité de leur existence, soit une précondition du caractère signifiant de l'hypothèse selon laquelle il y a des faits inaccessibles aux êtres humains. (Après tout, la nature de créatures ayant accès à des faits inaccessibles aux humains est sans doute en soi-même un fait inaccessible aux humains.) Se demander quel effet cela fait d'être une chauve-souris semble nous conduire, par conséquent, à la conclusion suivante : il y a des faits qui ne consistent pas en la vérité de propositions exprimables dans un langage humain. Nous pouvons être contraints de reconnaître l'existence de faits de ce genre sans être capables de les établir ou de les comprendre.

Je ne m'étendrai pas sur ce point, cependant. Son importance pour le problème qui est le nôtre (en l'occurrence celui de la relation corps-esprit) tient en ce qu'il nous permet de faire une observation d'ordre général sur le caractère subjectif de l'expérience. Quel que puisse être le statut de faits concernant l'effet que cela fait d'être un être humain, ou une chauve-souris, ou un Martien, ces faits semblent envelopper la présence d'un certain point de vue.

Je ne fais pas ici allusion au caractère soi-disant privé de l'expérience pour celui qui la possède. Le point de vue en question n'en est pas un qui soit accessible seulement à un individu unique. C'est plutôt un *type*. Il est souvent possible d'envisager un autre point de vue que le sien propre, en sorte que la compréhension de faits de ce genre ne soit pas limitée à notre propre cas. En un certain sens les faits phénoménologiques sont parfaitement objectifs : une personne peut savoir ou dire ce qu'est l'expérience de l'autre qualitativement. Ils sont subjectifs, cependant, au sens où même cette attribution objective d'expérience est possible seulement pour quelqu'un qui soit suffisamment semblable à l'objet de l'attribution pour être en mesure d'adopter son point de vue — pour comprendre l'attribution à la première aussi bien qu'à la troisième personne, pour ainsi dire. Plus l'autre sujet d'expérience est différent de nous, moins on peut espérer que l'entreprise réussisse. Dans notre propre cas, c'est nous qui occupons le point de vue pertinent, mais nous aurons autant de difficultés à comprendre notre propre expérience correctement si nous l'approchons à partir d'un autre point de vue,

8. Il peut être plus facile que je ne le suppose de transcender les barrières entre espèces à l'aide de l'imagination. Par exemple, les aveugles sont capables de détecter les objets environnants par une certaine forme de sonar, en utilisant des dé clics vocaux ou les tapotements d'une canne. Peut-être que si quelqu'un savait quel effet cela fait, on pourrait par extension imaginer en gros quel effet cela fait de posséder le sonar plus affiné d'une chauve-souris. La distance entre soi-même et les autres personnes et les autres espèces peut tomber n'importe où sur une échelle continue de degrés. Même pour d'autres personnes, comprendre quel effet cela leur fait d'être elles-mêmes se fait de façon seulement partielle, et quand on passe à des espèces très différentes de nous, un degré encore moins élevé de compréhension partielle peut encore être à notre portée. L'imagination est remarquablement flexible. Ma thèse, cependant, n'est pas que nous

comme nous le ferions si nous essayions de comprendre l'expérience d'une autre espèce sans occuper *son* point de vue<sup>8</sup>.

Cela a un rapport direct avec le problème de la relation corps-esprit. Car si les faits de l'expérience — des faits concernant quel effet cela fait *pour* l'organisme sujet de l'expérience — sont accessibles seulement d'un unique point de vue, alors la manière dont le caractère véritable des expériences pourrait être révélée par le mode de fonctionnement physique de cet organisme devient un mystère. Cette dernière fait partie du domaine des faits objectifs *par excellence* — de l'espèce de ceux qui peuvent être observés et compris de nombreux points de vue différents et par des individus dotés de systèmes perceptuels différents. Il n'y a pas d'obstacles comparables pour l'imagination quand il s'agit d'acquérir la connaissance de la neurophysiologie des chauves-souris pour des savants humains, et des chauves-souris intelligentes ou des Martiens pourraient apprendre beaucoup plus de choses sur le cerveau humain que nous ne le pourrions jamais nous-mêmes.

Cela ne constitue pas en soi un argument contre le réductionnisme. Un savant martien comprendrait le mécanisme physique de l'arc-en-ciel, de l'éclair ou des nuages, mais il ne pourrait jamais comprendre les concepts humains de l'arc-en-ciel, de l'éclair et des nuages, ou la place que ces choses occupent dans notre univers phénoménal. Il pourrait appréhender la nature objective des choses représentées par ces concepts parce que, bien que les concepts soient reliés à un point de vue particulier et à une phénoménologie visuelle particulière, les choses appréhendées de ce point de vue ne le sont pas : elles sont observables à partir du point de vue, mais extérieures à lui; par conséquent elles peuvent être appréhendées à partir d'autres points de vue également, soit par les mêmes organismes, soit par d'autres. L'éclair a un caractère objectif qui n'est pas épuisé par son apparence visuelle, et un Martien qui ne disposerait pas de l'organe de la vision pourrait le découvrir. Pour être plus précis, il a un caractère *plus* objectif que cela n'est révélé par l'expérience visuelle. En parlant du passage de la caractérisation objective à la caractérisation subjective, je désire suspendre mon jugement quant à l'existence d'un point final, la nature intrinsèque complètement objective de la chose, que l'on peut ou non être capable d'atteindre. Il peut être plus exact de penser l'objectivité comme une direction vers laquelle notre compréhension peut se diriger. Et dans le processus de compréhension d'un phénomène comme l'éclair, il est

légitime de s'éloigner autant que possible du point de vue strictement humain<sup>9</sup>.

Dans le cas de l'expérience, par contre, la connexion avec un point de vue particulier semble beaucoup plus étroite. Il est difficile de comprendre ce que pourrait signifier le caractère *objectif* d'une expérience, indépendamment du point de vue particulier à partir duquel son sujet l'appréhende. Après tout, que resterait-il de l'effet que cela fait d'être une chauve-souris si l'on ôtait le point de vue de la chauve-souris? Mais si l'expérience n'a pas, en plus de son caractère subjectif, une nature objective qui peut être appréhendée de multiples points de vue, alors comment peut-on supposer qu'un Martien faisant l'examen de mon cerveau pourrait observer des processus physiques qui seraient mes processus mentaux (tout comme il pourrait observer des processus physiques qui seraient des éclairs) seulement en se plaçant d'un point de vue différent? Comment, à ce propos, un physiologue humain pourrait-il les observer d'un autre point de vue<sup>10</sup>?

Il semble que nous soyons confrontés à une difficulté générale concernant la réduction psychophysique. Dans d'autres domaines, le processus de réduction nous conduit à une objectivité plus grande, vers une vision plus exacte de la vraie nature des choses. Cela se passe quand nous réduisons notre dépendance vis-à-vis des points de vue individuels ou spécifiques à une espèce que nous adoptons à l'égard de l'objet de notre investigation. Nous ne le décrivons pas seulement en termes des impressions qu'il produit sur nos sens, mais en termes de ses effets plus généraux et de propriétés que l'on peut détecter par des moyens autres que les sens d'un être humain. Moins elle dépend d'un point de vue humain spécifique, plus notre description est objective. Il est possible d'adopter cette procédure parce que bien que les concepts et les idées que nous employons, quand nous appréhendons le monde extérieur, soient initialement appliqués à partir d'un point de vue enveloppant notre appareil perceptuel, nous les utilisons pour faire référence aux choses au-delà d'elles-mêmes — envers lesquelles nous avons *effectivement* le point de vue phénoménal. Par conséquent, nous pouvons abandonner ce point de vue en faveur d'un autre, et toujours penser aux mêmes choses.

L'expérience elle-même, cependant, ne semble pas s'accorder avec cette structure d'ensemble. L'idée de passer de l'apparence à la réalité semble n'avoir ici aucun sens. Quel est, dans ce cas, l'analogie de la recherche d'une intelligence plus objective des mêmes phénomènes qui abandonnerait le point de vue subjectif initial adopté à leur endroit au bénéfice d'un autre point de vue qui soit plus objectif, mais concerne la même chose? Il *semble* certainement peu probable que nous nous rapprochions de la vraie nature de l'expérience humaine si nous laissons

concept de l'effet que cela fait d'être une chauve-souris (et *a fortiori* de savoir quel effet cela fait d'être une chauve-souris), on doit se placer du point de vue de la chauve-souris. Si on peut le prendre globalement, ou partiellement, alors notre concept sera lui aussi global ou partiel. Ou du moins à ce qu'il semble dans l'état actuel des choses.

9. Le problème que je vais soulever peut par conséquent être posé même si la distinction entre des descriptions ou des points de vue plus subjectifs et moins subjectifs peut elle-même être faite à l'intérieur d'un point de vue humain plus large. Je n'accepte pas cette sorte de relativisme conceptuel, mais il n'est pas nécessaire de le rejeter pour

10. Le problème n'est pas seulement que, quand je regarde la *Mona Lisa*, mon expérience visuelle a une certaine qualité, dont on ne peut trouver aucune trace si l'on

derrière nous la particularité de notre point de vue humain et si nous nous mettons en quête d'une description de celle-ci dont les termes seraient accessibles à des êtres qui ne pourraient pas imaginer quel effet cela fait d'être nous-mêmes. Si le caractère subjectif de l'expérience peut être totalement appréhendé seulement d'un point de vue unique, alors effectuer une transition vers une objectivité plus grande — c'est-à-dire s'attacher un peu moins à un angle de vision spécifique — ne nous rapprocherait pas de la vraie nature du phénomène, mais nous en éloignerait plutôt.

En un sens on peut déjà déceler les germes de cette objection contre une tentative de réduction de l'expérience dans les cas de réduction qui ont réussi; car en découvrant que le son est en réalité un phénomène ondulatoire dans l'air ou dans d'autres milieux intermédiaires, nous quittons un angle de vision pour en adopter un autre, et le point de vue auditif, humain ou animal que nous quittons échappe à la réduction. Des membres d'espèces radicalement différentes comprennent l'un et l'autre les mêmes événements physiques dans des termes objectifs, et ceci ne requiert pas qu'ils comprennent les formes phénoménales sous lesquelles ces événements apparaissent aux sens des membres des autres espèces. Ainsi, l'une des conditions de leur référence à une réalité commune est que leurs points de vue plus particuliers ne fassent pas partie de la réalité commune qu'ils appréhendent tous deux. La réduction ne peut réussir que si le point de vue spécifique à l'espèce est exclu de ce qui fait l'objet de la réduction. Mais, alors que nous sommes justifiés à laisser de côté ce point de vue quand nous sommes à la recherche d'une meilleure compréhension du monde extérieur, nous ne pouvons l'ignorer tout le temps, car il constitue l'essence du monde intérieur, et non pas simplement un point de vue sur lui. La plus grande part du néo-behaviorisme qui caractérise la psychologie philosophique récente, résulte d'un effort que l'on fait pour substituer un concept objectif d'esprit à l'esprit lui-même, afin de n'avoir rien à laisser de côté qui puisse échapper à la réduction. Si nous admettons qu'une théorie physicaliste de l'esprit doit rendre compte du caractère subjectif de l'expérience, nous devons reconnaître qu'aucune théorie à présent disponible ne nous fournit la moindre indication sur la manière dont cela pourrait se faire. Le problème a un caractère unique. Si les

11. La relation ne serait pas par conséquent une relation contingente, comme la relation de la cause à l'effet qui lui est distinct. Il serait nécessairement vrai qu'un certain état physique fasse éprouver une certaine sensation. Saul Kripke, dans *Naming and Necessity* (*La logique des noms propres*, Ed. de Minuit, 1982), soutient que les analyses causales behavioristes (et celles qui leur sont associées) du mental échouent parce qu'elles construisent, par exemple, « douleur », comme un simple nom contingent des douleurs. Le caractère subjectif d'une expérience (« sa qualité phénoménologique immédiate » comme Kripke l'appelle, p. 141) est la propriété essentielle laissée de côté par de telles analyses, et celle en vertu de laquelle elle est nécessairement l'expérience qu'elle est. Ma thèse a une relation étroite avec cette observation. Comme Kripke, je

processus mentaux sont de fait des processus physiques, alors cela produit un certain effet, intrinsèquement<sup>11</sup>, d'avoir certains processus physiques. Qu'une telle chose ait lieu demeure un mystère.

Quelle morale tirer de ces réflexions, et que faire désormais? Ce serait une erreur de conclure que le physicalisme doit être faux.

L'inadéquation des hypothèses physicalistes qui adoptent une analyse objective erronée de l'esprit ne prouve rien. Il serait plus exact de dire que le physicalisme est une position que nous ne pouvons pas comprendre parce que nous n'avons à l'heure actuelle aucune idée de la manière dont il pourrait être vrai. Peut-être pensera-t-on qu'il n'est pas raisonnable d'exiger qu'une telle conception soit une condition de notre compréhension. Après tout, pourrait-on dire, la signification du physicalisme est suffisamment claire : les états mentaux sont des états du corps; les événements mentaux sont des événements physiques. Nous ne savons pas de quels états et événements physiques il s'agit, mais cela ne devrait pas nous empêcher de comprendre l'hypothèse en question. Quoi de plus clair que les mots « est » et « sont »?

Mais je crois que c'est précisément la clarté apparente du mot « est » qui est trompeuse. Habituellement, quand on nous dit  $X$  est  $Y$ , nous savons comment c'est supposé être vrai, mais cela dépend d'un arrière-fond conceptuel ou théorique que le mot « est » à lui seul ne véhicule pas. Nous savons comment «  $X$  » et «  $Y$  » tous deux ont une référence, et quelles sortes de choses constituent leur référence, et nous avons une

esprit-cerveau comme contingente. Mais peut-être y a-t-il d'autres possibilités, non encore découvertes.

Une théorie qui expliquerait comment la relation esprit-cerveau serait nécessaire ne supprimerait pas le problème de Kripke, de savoir pourquoi elle apparaît cependant contingente. Cette difficulté me semble surmontable, de la manière suivante. Nous pouvons imaginer quelque chose en nous le représentant, soit par la perception, soit par empathie\*, soit au moyen de symboles. Je n'essaierai pas de dire comment fonctionne l'imagination symbolique, mais voici ce qui arrive — en partie — dans les deux autres cas. Pour imaginer quelque chose par la perception, nous nous mettons dans un état conscient qui ressemble à l'état dans lequel nous serions si nous le percevions. Pour imaginer quelque chose par empathie, nous nous plaçons dans un état conscient qui ressemble à la chose elle-même. (Cette méthode ne peut être utilisée que pour imaginer des événements mentaux et des états — les nôtres ou ceux de quelqu'un d'autre.) Quand nous essayons d'imaginer qu'un état mental survient sans l'état du cerveau qui lui est associé, nous commençons par imaginer par empathie l'occurrence de l'état mental; c'est-à-dire que nous nous plaçons nous-mêmes dans un état qui lui ressemble mentalement. En même temps, nous tentons par la perception d'imaginer la non-occurrence de l'état physique associé, en nous plaçant nous-mêmes dans un autre état sans relation avec le premier : un état qui ressemble à celui dans lequel nous nous trouverions si nous percevions la non-occurrence de l'état physique. Quand l'imagination des traits physiques passe par la perception et quand l'imagination des traits mentaux passe par l'empathie, il nous semble que nous pouvons imaginer que toute expérience survient sans l'état du cerveau qui lui est associé, et vice versa. La relation entre eux apparaîtra comme contingente même si elle est nécessaire, en raison de l'indépendance mutuelle des différents types d'imagination. (Incidentement, le solipsisme surgit si l'on se méprend sur la nature de l'imagination empathique, comme si elle fonctionnait comme l'imagination perceptive : il semble alors impossible d'imaginer une expérience qui ne soit pas la nôtre propre.)

idée approximative de la manière dont les deux chemins référentiels peuvent converger en direction d'une chose unique, qu'il s'agisse d'un objet, d'une personne, d'un processus, d'un événement, ou de quoi que ce soit d'autre. Mais quand les deux termes de l'identification sont très différents, on ne voit pas très bien comment cela pourrait être vrai. Nous pouvons même ne pas avoir d'idée approximative quant à la manière dont les deux chemins référentiels pourraient converger, ou quant à la sorte de chose vers laquelle ils convergeraient, et nous pourrions avoir besoin qu'on nous fournisse un cadre théorique pour que nous soyons capables de comprendre cela. Sans un tel cadre, l'identification serait entourée d'un air de mysticisme.

C'est ce qui explique le parfum magique des exposés destinés au grand public des découvertes scientifiques fondamentales, présentées comme des propositions auxquelles on doit souscrire sans réellement les comprendre. Par exemple, les gens apprennent maintenant très tôt que la matière est en réalité de l'énergie. Mais en dépit du fait qu'ils savent ce que « est » signifie, la plupart d'entre eux n'ont jamais la moindre idée de la raison pour laquelle cela est vrai, parce qu'ils manquent de l'arrière-plan théorique nécessaire.

Aujourd'hui, le statut du physicalisme est semblable à celui que l'hypothèse selon laquelle la matière est de l'énergie aurait eue si elle avait été énoncée par un philosophe présocratique. Nous n'avons pas seulement le commencement de l'idée de la manière dont elle pourrait être vraie. Afin de comprendre l'hypothèse selon laquelle un événement mental est un événement physique, nous avons besoin de quelque chose de plus qu'une compréhension du mot « est ». Ce qui manque est l'idée de la manière dont un terme mental et un terme physique pourraient avoir pour référence la même chose, et les analogies usuelles théoriques dans d'autres domaines ne sont d'aucun secours. Elles sont inadéquates parce que, si nous établissons la référence des événements mentaux à des événements physiques sur le modèle ordinaire, ou nous faisons réapparaître les événements subjectifs comme des effets par l'intermédiaire de quels la référence mentale à des événements physiques est assurée, ou bien encore nous nous formons une conception fautive de la manière dont les termes mentaux ont une référence (par exemple une conception causale behavioriste).

Curieusement, nous pouvons avoir de bonnes raisons de croire en la vérité de choses que nous ne comprenons pas. Supposons qu'une chenille soit enfermée dans une boîte stérile par quelqu'un qui n'a jamais entendu parler de la métamorphose des insectes, et que des semaines plus tard la boîte soit réouverte, contenant un papillon. Si cette personne sait que la boîte était fermée tout le temps, elle a des raisons de croire que le papillon est ou était la chenille, sans savoir en quel sens il peut en être ainsi. (Il se pourrait que la chenille ait contenu un minuscule parasite ailé qui l'aurait dévorée et aurait grandi jusqu'à devenir le papillon.)

Il est concevable que nous soyons dans une position semblable vis-à-vis du physicalisme. Donald Davidson a soutenu que si les

événements mentaux ont des causes et des effets physiques, ils doivent avoir des descriptions physiques. Il prétend que nous avons des raisons de croire cela quand bien même nous n'avons pas — et en fait ne pourrions pas avoir — une théorie psychophysique générale<sup>12</sup>. Son argument s'applique aux événements mentaux intentionnels, mais je pense que nous avons aussi des raisons de croire que les sensations sont des processus physiques, sans être en position de comprendre comment. La thèse de Davidson est que certains événements physiques ont des propriétés mentales irréductibles, et il se peut qu'une théorie quelconque que l'on pourrait décrire dans ces termes soit correcte. Mais rien de ce dont nous pouvons nous former une conception ne correspond à cela; pas plus que nous n'avons la moindre idée de ce à quoi ressemblerait une théorie qui nous permettrait de le concevoir<sup>13</sup>.

On a très peu travaillé sur la question fondamentale (pour laquelle on n'a pas besoin de mentionner le cerveau) : peut-on donner un sens au fait que les expériences ont un caractère effectivement objectif? En d'autres termes, cela a-t-il un sens de demander ce que mes expériences sont *en réalité (are really like)*, par opposition à la manière dont elles m'apparaissent? Nous ne pouvons pas vraiment comprendre l'hypothèse selon laquelle leur nature est saisie par une description physique tant que nous ne comprenons pas l'idée fondamentale qu'elles ont une nature objective (ou qu'un processus objectif peut avoir une nature subjective)<sup>14</sup>.

Je voudrais finir par une proposition très spéculative. Il peut être possible d'aborder l'abîme qui sépare le subjectif de l'objectif sous un autre angle. En mettant de côté temporairement la relation entre l'esprit et le cerveau, nous pouvons rechercher une compréhension plus objective du mental pour lui-même. Dans l'état actuel des choses, nous sommes totalement dépourvus de moyens pour penser le caractère subjectif de l'expérience sans avoir recours à l'imagination — sans adopter le point de vue du sujet de l'expérience. Ceci devrait apparaître comme un défi à la formation de concepts nouveaux et à la recherche d'une nouvelle méthode — une phénoménologie objective qui ne dépendrait pas de l'empathie ou de l'imagination. Bien que, on peut le présumer, celle-ci ne saisirait pas tout, son but serait de décrire, au moins en partie, le caractère subjectif des expériences sous une forme compréhensible pour des êtres incapables d'avoir ces expériences.

Il nous faudrait développer une telle phénoménologie pour décrire les expériences de sonar qu'ont les chauves-souris; mais il serait aussi possible de commencer par les humains. On pourrait tenter, par

12. Voir « Mental Events », dans *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980, bien que je ne comprenne pas l'argument contre les lois psychophysiques.

13. Des remarques semblables s'appliquent à mon article « Physicalism », *Philosophical Review*, LXXIV, 1965.

14. Cette question est aussi au cœur du problème des autres esprits (*other minds*), dont le lien étroit avec le problème de la relation corps-esprit est souvent négligé. Si l'on comprenait comment l'expérience subjective pourrait avoir une nature objective, on

exemple, de développer des concepts susceptibles d'expliquer à une personne aveugle de naissance quel effet cela fait de voir. On finirait par se heurter à un mur blanc, mais il serait possible d'inventer une méthode afin d'exprimer en termes objectifs plus que ce que nous pouvons exprimer à l'heure actuelle, et avec une précision plus grande. Les vagues analogies de catégories — par exemple « Rouge est comme le son d'une trompette » — qui abondent dans les discussions de ce thème sont de peu d'utilité. Cela devrait être clair à quiconque a à la fois entendu une trompette et vu du rouge. Mais les traits structurels de la perception pourraient être plus accessibles à la discussion objective, même si quelque chose se trouvait laissé de côté. Et des concepts autres que ceux que nous apprenons à la première personne peuvent nous permettre de parvenir à une sorte de compréhension même de notre propre expérience que nous nous dénions précisément parce que les concepts subjectifs nous permettent d'être facilement précis dans nos descriptions et au plus près de nous-mêmes.

Outre son intérêt propre, une phénoménologie qui soit en ce sens objective permettrait aux questions portant sur le fondement<sup>15</sup> physique de l'expérience de prendre une forme plus intelligible. Des aspects de l'expérience subjective qui recevraient ce genre de description objective pourraient être de meilleurs candidats pour des explications de type plus familier. Mais que cette spéculation soit correcte ou non, il semble peu probable qu'une quelconque théorie physicaliste de l'esprit voie le jour tant qu'on n'aura pas consacré plus de temps à l'examen du problème général du subjectif et de l'objectif. Autrement on ne peut même pas poser le problème de la relation corps-esprit sans l'esquiver.

## Réflexions

|   |                                      |
|---|--------------------------------------|
| Il fait tout ce que tu ne ferais<br>jamais; | Scintille, ô ma chauve-souris !      |
| Et il m'aime, moi,                          | Que fais-tu dans le soir tout gris ? |
| Son amour est vrai.                         | Tu voles dans le ciel d'été          |
| Pourquoi ne peut-il pas être toi?           | Comme un petit plateau à thé !       |
| Hank Cochran, env. 1955                     | Lewis Carroll, env. 1865             |

Une fameuse énigme de mathématique et de physique dit : « Pourquoi un miroir inverse-t-il la gauche et la droite, mais pas le haut et le

15. Je n'ai pas défini le terme « physique ». De toute évidence il ne s'applique pas seulement à ce qui peut être décrit par les concepts de la physique contemporaine,

bas? » Beaucoup de gens ont besoin d'un petit moment de réflexion, et si vous ne voulez pas qu'on vous dise la réponse, sautez les deux prochains paragraphes.

La réponse s'articule sur ce que nous considérons comme une façon adaptée de nous projeter dans nos images réfléchies. Notre première réaction, c'est qu'en faisant quelques pas en avant puis en tournant sur nos talons, nous pourrions nous mettre dans la peau de « la personne, là », dans le miroir, en oubliant que le cœur, l'appendice, etc. de « cette personne » sont du mauvais côté. L'hémisphère cérébral responsable du langage n'est, selon toute probabilité, pas du côté habituel. A un niveau anatomique grossier, cette image est en fait celle d'une non-personne. Et au niveau microscopique, c'est plutôt pire : les molécules d'ADN s'enroulent dans le mauvais sens, et la « personne »-reflet ne pourrait pas plus correspondre à une personne réelle que ne le pourrait une ennosrep !

Mais vous pouvez vous retrouver avec le cœur du bon côté si vous basculez « cul par-dessus tête », par exemple autour d'une barre horizontale placée à la hauteur de votre taille. Votre cœur est alors du même côté que le cœur de la personne-reflet, mais vos pieds et votre tête ne sont pas au bon endroit et votre estomac, quoique à peu près à la bonne hauteur, est à l'envers. Il semble donc que l'on puisse percevoir un miroir comme un objet inversant le haut et le bas, à condition que vous vouliez bien vous projeter sur une créature ayant les pieds au-dessus de la tête. Tout dépend de votre volonté de vous glisser dans une autre entité. Vous avez le choix entre tourner autour d'une barre horizontale ou verticale et avoir le cœur du bon côté, mais la tête et les pieds inversés, ou avoir la tête et les pieds à leur place — mais pas le cœur. En fait, ce qui se passe, c'est simplement que, du fait de la symétrie verticale externe du corps humain, le demi-tour sur l'axe vertical donne une projection de vous sur l'image qui paraît plus plausible. Les miroirs, eux, se moquent bien de la façon dont vous interprétez ce qu'ils font. En réalité, ils se bornent à inverser l'avant et l'arrière !

Il y a quelque chose de très attirant dans ce concept de correspondance, projection, identification, empathie — appelez-le comme vous voulez. C'est une caractéristique humaine fondamentale, pratiquement irrésistible. Elle peut pourtant nous entraîner le long de chemins conceptuels très étranges. L'énigme du miroir montre les dangers d'une autoprojection excessivement facile. Le refrain en exergue, extrait d'une ballade de l'Ouest américain, nous rappelle de façon plus poignante qu'il est vain de prendre ces correspondances trop au sérieux. Ça ne nous empêche pourtant pas d'en produire. Alors, livrons-nous à fond à

concernant le physique, il doit être quelque chose d'objectif. Ainsi si notre idée du physique s'étend au point d'inclure des phénomènes mentaux, il faudra qu'elle leur assigne un caractère objectif — que ceci soit ou non réalisé en les analysant en termes d'autres phénomènes déjà considérés comme physiques. Il me semble plus probable

Certaines notes de bas de page ont sauté à la copie !@!

**P394, n5** : Par « notre propre cas », je ne veux pas simplement dire « mon propre cas », mais plutôt la conception mentaliste que nous nous appliquons à nous-mêmes et à d'autres êtres humains.

**P395, n6** : Par conséquent la forme analogique de l'expression française (anglaise) « quel effet cela fait » (*what it is like*) est trompeuse. Cela ne veut pas dire « quel effet (dans notre expérience) cela fait » (à quoi cela ressemble), mais plutôt « comment c'est pour le sujet lui-même ».

**P396, n7** : Tout être extra-terrestre intelligent totalement différent de nous.

**P397, n8** : Il peut être plus facile que je ne le suppose de transcender les barrières entre espèces à l'aide de l'imagination. Par exemple, les aveugles sont capables de détecter les objets environnants par une certaine forme de sonar, en utilisant des déclics vocaux ou les tapotements d'une canne. Peut-être que si quelqu'un savait quel effet cela fait, on pourrait par extension imaginer en gros quel effet cela fait de posséder le sonar plus affiné d'une chauve-souris. La distance entre soi-même et les autres personnes et les autres espèces peut tomber n'importe où sur une échelle continue de degrés. Même pour d'autres personnes comprendre quel effet cela leur fait d'être elles-mêmes se fait de façon seulement partielle, et quand on passe à des espèces très différentes de nous, un degré encore moins élevé de compréhension partielle peut encore être à notre portée. L'imagination est remarquablement flexible. Ma thèse, cependant, n'est pas que nous ne pouvons pas savoir quel effet cela fait d'être une chauve souris. Je ne soulève pas une question d'ordre épistémologique. Ma thèse est plutôt que même pour se former un concept de l'effet que cela fait d'être une chauve souris ( et a fortiori de savoir quel effet cela fait d'être une chauve souris), on doit se placer du point de vue de la chauve souris. Si on peut le prendre globalement, ou partiellement, alors notre concept sera lui aussi global ou partiel. Ou du moins à ce qu'il semble dans l'état actuel des choses.

**P398, n9** : Le problème que je vais soulever peut par conséquent être posé même si la distinction entre des descriptions ou des points de vue plus subjectifs est moins subjectifs peut elle-même être faite à l'intérieur d'un point de vue humain plus large. Je n'accepte pas cette sorte de relativisme conceptuel, mais il n'est pas nécessaire de réfuter pour souligner que la réduction psychophysique ne peut être élucidée par le modèle qui va du subjectif à l'objectif, qui nous est familier dans les autres cas.

**P399, n10** : Le problème n'est pas seulement que, quand je regarde la Mona Lisa, mon expérience visuelle a une certaine qualité, dont on ne peut trouver aucune trace si l'on regarde au fond de mon cerveau. Car même si l'on observait dedans une image minuscule de Mona Lisa, on n'aurait aucune raison de l'identifier avec l'expérience.

**P400, n11** : La relation ne serait pas par conséquent une relation contingente, comme la relation de la cause à l'effet qui lui est distinct. Il serait nécessairement vrai qu'un certain état physique fasse éprouver une certaine sensation. Kripke, dans *Naming and Necessity*, soutient que les analyses causales behavioristes (et celles qui leur sont associées) du mental échouent parce qu'elles construisent - par exemple « douleur » - comme un simple nom contingent des douleurs. Le caractère subjectif d'une expérience est la propriété essentielle laissée de côté par de telles analyses, et celle en vertu de laquelle elle est nécessairement l'expérience qu'elle

est. Ma thèse a une relation étroite avec cette observation. Comme Kripke, je pense que l'hypothèse selon laquelle un certain état du cerveau devrait nécessairement avoir un certain caractère subjectif est incompréhensible, sans explication supplémentaire. [...]

Une théorie qui expliquerait comment la relation esprit cerveau est nécessaire ne supprimerait pas le problème de Kripke., de savoir pourquoi elle apparaît cependant contingente. Cette difficulté me paraît pourtant surmontable, de la manière suivante. Nous pouvons imaginer quelque chose en nous le représentant, soit par la perception, soit par empathie, soit au moyen de symboles. [...] Pour imaginer quelque chose par la perception, nous nous mettons dans un état conscient qui ressemble à l'état dans lequel nous serions si nous percevions cette chose. Pour imaginer quelque chose par empathie, nous nous plaçons dans un état conscient qui ressemble à la chose elle-même. [...] Quand nous essayons d'imaginer qu'un état mental survient sans l'état du cerveau qui lui est associé, nous commençons par imaginer par empathie l'occurrence de l'état mental ; c'est-à-dire que nous nous plaçons nous-mêmes dans un état qui lui ressemble mentalement. En même temps, nous tentons par la perception d'imaginer la non occurrence de l'état physique qui lui est associé, en nous plaçant nous-mêmes dans un autre état, sans relation avec le premier : un état qui ressemble à celui dans lequel nous nous trouverions si nous percevions la non occurrence de l'état physique. Quand l'imagination des traits physiques passe par la perception et celle des traits mentaux par l'empathie, il nous semble que nous pouvons imaginer que toute expérience survient sans l'état du cerveau qui lui est associé, et vice versa. La relation entre eux apparaît comme contingente même si elle est nécessaire, en raison de l'indépendance mutuelle des 2 types d'imagination.

**P403, n14** : Cette question est aussi au cœur du problème des autres esprits, dont le lien étroit avec le problème de la relation corps-esprit est souvent négligé. Si l'on comprenait comment l'expérience subjective pourrait avoir une nature objective, on comprendrait l'existence de sujets autres que soi-même.

**P404, n15** : Je n'ai pas défini le terme de physique : de toute évidence il ne s'applique pas seulement à ce qui peut être décrit par les concepts de la physique contemporaine, puisque nous espérons qu'elle se développera plus avant. Certains peuvent penser que rien n'empêche que les phénomènes mentaux puissent finalement être reconnus comme étant physiques de par leur nature propre. Mais quoi que l'on puisse dire d'autre concernant le physique, il doit être quelque chose d'objectif. Ainsi, si notre idée du physique s'étend au point d'inclure des phénomènes mentaux, il faudra qu'elle leur assigne un caractère objectif - que ceci soit ou non réalisé en les analysant en termes d'autres phénomènes déjà considérés comme physiques. Il me semble plus probable, cependant, que les relations physique-mental seront finalement exprimées dans le cadre d'une théorie dont les termes fondamentaux ne peuvent pas être placés dans l'une ou l'autre catégorie.