

POURQUOI LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT ?

François Loth (Université de Rennes I)

I. Introduction

La forme contemporaine de la philosophie de l'esprit commence à la fin des années 1950 avec les sciences cognitives. Cependant, le problème de l'interaction causale du corps et de l'esprit telle que le pose la princesse Elisabeth dans sa correspondance avec Descartes (1643), demeure aujourd'hui une question encore largement débattue parmi les philosophes. Le débat contemporain en philosophie de l'esprit, dans la forme que nous lui connaissons aujourd'hui, a pour origine, deux articles désormais classiques l'un de H. Feigl et l'autre de J.J.C Smart en 1958, proposant une approche de la nature de l'esprit appelée « théorie de l'identité corps-esprit ». Cette théorie, bien qu'ayant connue un intérêt de courte durée, installera le débat de la relation du corps et de l'esprit à l'intérieur d'un point de vue matérialiste, appelé le physicalisme. Les deux objections majeures, qui furent à l'origine du repli de la thèse de l'identité, sont « l'argument de la réalisation multiple du mental », initié par H. Putnam (1967) et l'argument de « l'anomisme du mental » de D. Davidson (1970). Ce sont les conséquences de ces débats qui aujourd'hui forment le trame de ce qu'il est convenu d'appeler, *notre* problème de la relation du corps et de l'esprit.

Cet article n'a pas pour objectif une présentation exhaustive des thèses s'appliquant à résoudre le problème de la relation du corps et de l'esprit, mais plus modestement cherche à justifier le bien fondé de ce problème. En effet, face au développement des neurosciences, des sciences cognitives ou de l'intelligence artificielle, on est en droit de se demander quelle place la philosophie et son problème traditionnel de la relation du corps et de l'esprit peuvent encore prendre au milieu de ce bouleversement scientifique. En effet, le caractère difficilement manipulable, voire insoluble, de ce problème pourrait bien nous conduire à le considérer comme étant typiquement la conséquence d'un usage quelque peu confus de notre langage. C'est la tentation « wittgensteinienne », que dans un premier temps nous écartons. Cependant, l'arrière plan physicaliste, auquel nous apportons de bonnes raisons d'adhérer, pourrait lui aussi ouvrir une autre voie conduisant à l'abandon du projet de la philosophie de l'esprit. Sans renoncer à cet incontournable arrière plan physicaliste et sans pour autant adhérer à la thèse éliminativiste, cet article essaie de montrer qu'il

reste nécessaire, à l'intérieur d'un projet matérialiste, de poser le problème du corps et de l'esprit. Enfin, après avoir établi que la notion d'agent rend inévitable le recours à la philosophie de l'esprit, nous présenterons ce que dans la littérature philosophique, l'on nomme les « marques du mental ».

II. Plaidoyer pour la philosophie de l'esprit

La philosophie de l'esprit étudie la nature de l'esprit et sa relation au monde. Cependant, si nous voulons obtenir des vérités au sujet de nous-même et du monde, la science apparaît, *prima facie*, comme la voie que nous devrions préférer emprunter. En effet, si des problèmes se posent au sujet de la nature de l'esprit ou de la conscience, pourquoi chercher à lire des articles de philosophie traitant de l'esprit ? Ne devrions-nous pas plutôt lire des articles nous faisant part des dernières conclusions scientifiques au sujet du cerveau ou examiner des résultats d'expériences élaborées dans des programmes de recherche en sciences cognitives ?

La science pose des objectifs qu'elle peut espérer atteindre. Elle répond à des questions. Elle pose des problèmes et les résout. On ne peut en dire autant de la philosophie qui, certes, parvient à extraire des problèmes, mais nous laisse souvent sur notre faim. Wittgenstein, afin de lutter contre ce penchant, songeait à un traitement particulier. Pour lui, un problème philosophique prend souvent la forme de : « Je ne m'y reconnais pas. » (*Investigations philosophiques*, §123). Notre pensée ferait des noeuds et le travail philosophique consisterait alors à dénouer ces noeuds que, *via* des confusions de langage, nous aurions introduits dans nos problèmes. Pour y remédier, il faudrait alors nous tourner, avec attention, vers l'usage ordinaire de notre langage et, ce faisant, nous trouverions que les problèmes philosophiques se désenflent et avec eux, bon nombre de théories philosophiques.

Cependant, si on peut juger utile de se poser la question de savoir ce que la philosophie pourrait avoir à nous dire au sujet de l'esprit que nous ne pourrions apprendre en étudiant la psychologie, les sciences cognitives, ou les neurosciences, voire la physique, rien, néanmoins ne nous oblige à suivre la pente méthodologique initiée par Wittgenstein. En effet, certaines questions philosophiques ne tombent pas plus du ciel, qu'elles ne sont le résultat d'un sac de noeuds qu'aurait nourri la négligence d'un mauvais usage de notre langue. Le caractère paralysant, voire d'impossible manipulation de certains problèmes philosophiques, en particulier en philosophie de l'esprit, ne nous impose pas d'adopter la voie wittgensteinienne. En effet, les êtres humains sont des êtres conscients, intelligents, possédant des états mentaux tels que les émotions, les représentations, les sensations, les perceptions, les croyances, les désirs et les volitions, etc., et concernant ces différents états, un certain nombre de questions se posent : *Qu'est-ce que la conscience et l'intelligence ? Que*

sont ces états ? Quelles relations entretiennent la conscience et tous ces états avec le corps qui les abrite ? Et de telles questions sont de véritables questions philosophiques auxquelles nous devons chercher des réponses.

Certes, les derniers résultats de l'enquête scientifique nous permettent d'accumuler des données au sujet de ces questions - nous savons déjà beaucoup de choses concernant le cerveau et nous avons encore beaucoup à apprendre - mais avons-nous, cependant, seulement besoin d'informations ? Prenons un exemple. Lorsque l'on songe à nos expériences particulières de conscience constituées de certaines images mentales et à l'examen de notre cerveau que pourrait effectuer un neurophysiologiste à ce moment précis. Il est impossible de penser à une identité entre les qualités de cette expérience particulière, dans laquelle nous nous représentons, par exemple, des formes et des couleurs d'un côté, et la matière cérébrale, de l'autre. Au mieux, le neurophysiologiste observera certains événements dans le cerveau qu'il pourra *corrél*er avec ces expériences particulières de conscience. Cette corrélation suggèrera que ces expériences, d'une certaine manière, « dépendent » ou « sont basées » ou « sont déterminées », par ces événements cérébraux, qui cependant se distinguent d'elles. Si deux choses sont identiques, toutes les propriétés de la première chose doivent être possédées par la seconde et *vice versa*. C'est la condition de leur identité. Ainsi, l'expérience particulière de conscience, constituée d'images mentales, semble posséder certaines propriétés que les événements cérébraux, eux, ne possèdent pas. Dans ce cas-là, l'identification de nos expériences de conscience avec certains états du cerveau, manifestement, échoue. Si cependant, résistant à cette solution, on considère que la conscience et tous ces états doivent malgré tout être identifiables avec des états ou des processus du cerveau et qu'en conséquence nous devons nous tourner vers les neurosciences afin d'identifier et de connaître véritablement l'esprit, cette décision présupposera, elle aussi, une approche philosophique.

Pour autant, la philosophie n'est pas coupée des autres disciplines pouvant nous fournir des connaissances sur l'esprit et sa relation au monde. En effet, les questions philosophiques émergent au milieu des résultats scientifiques. Les concepts utilisés pour traiter les questions philosophiques sont vivants et évoluent tout en s'adaptant aux découvertes empiriques. Ainsi, on peut considérer qu'il n'existe pas quelque chose qui pourrait ressembler à une sorte de division du travail entre la science d'un côté et la philosophie de l'autre. La philosophie de l'esprit et les sciences empiriques ne sont pas concurrentes et doivent ainsi travailler dans la même direction. En conséquence, plutôt que d'emprunter une voie déflationniste pour résoudre nos problèmes philosophiques nous pouvons plutôt raisonnablement espérer que certains de ces problèmes trouvent une solution.

III. Oui, mais nous sommes physicalistes

Le physicalisme est une position métaphysique affirmant que tout ce qui existe est physique ou que chaque chose survient sur le physique. Jaegwon Kim (2005) décrit clairement ce qu'il nous faut entendre par « physicalisme » ou « matérialisme » :

« Ce que contient le monde est entièrement constitué de matière. Les choses matérielles sont toutes les choses qui existent ; il n'y a rien à l'intérieur du monde dans l'espace/temps qui ne soit pas matériel, et bien sûr, il n'y a rien en dehors de lui, qui le soit. Le monde de l'espace/temps est le monde dans son entier, et les choses matérielles, les éléments de matière et les structures complexes qui le constituent sont ses seuls habitants » (Kim, 2005, p. 150).

Le physicalisme est donc la thèse qui nous incite à croire que le mental *est* physique ou pour le dire d'une manière moins restrictive, que le mental *survient* sur le physique. Le recours au concept de *survenance* du mental sur le physique (Davidson 1970, p. 98), veut être un éclairage du lien que le mental entretient avec le physique. Le principe de survenance¹ du mental sur le physique ne signifie pas autre chose que rien dans le mental ne pourrait exister, à moins qu'il ne soit strictement impliqué par le physique. Ainsi, la caractéristique première du principe de survenance appliqué au mental est une relation de *dépendance* du mental sur le physique ou sa converse, de *détermination* par le physique, du mental. Plus formellement, on dit que le mental survient sur le physique lorsque deux choses (objet, événement, organisme, etc.) exactement semblables par toutes leurs propriétés physiques ne peuvent différer en quelque aspect que ce soit par leurs propriétés mentales. C'est-à-dire que l'indiscernabilité physique implique l'indiscernabilité mentale. Le concept de survenance appliqué au physicalisme revient alors à affirmer qu'il n'existe pas de monde possible qui serait identique au monde actuel dans chacun de ses aspects physiques et qui pourrait être différent dans ses aspects biologiques ou psychologiques².

Maintenant, afin de bien situer l'arrière-fond physicaliste sur lequel les problèmes en philosophie de l'esprit émergent dans le débat contemporain,

¹ Le concept de survenance se déploie à l'intérieur d'un grand nombre de problèmes philosophiques, pour défendre le matérialisme au sujet de l'esprit, par exemple. Les philosophes font appel à ce concept le plus souvent comme à une notion explicative. Cependant, la survenance peut aussi être invoquée pour soulever un problème. Dans un tout autre domaine, en méta-éthique par exemple, on pourra se demander comment les propriétés morales peuvent survenir sur les propriétés naturelles ?

² Pour une explicitation exhaustive du concept de survenance, voir J. Kim (1993) dans *Supervenience and Mind, Selected Essays*, traduction française *La survenance et l'esprit* (2008).

présentons ce que dans la littérature (Papineau 2002, Kim 2005) on nomme *l'argument causal* pour le physicalisme.

Les prémisses de l'argument se présentent ainsi (Papineau 2002, p. 17-18) :

- 1) Les occurrences mentales de conscience ont des effets physiques.
- 2) Tous les effets physiques sont entièrement causés par des événements physiques qui se sont produits antérieurement.
- 3) Les effets physiques des causes de la conscience ne sont pas toujours surdéterminés par des causes distinctes.

L'argument repose sur la prémisse qu'il existe de la causalité mentale dans le monde, autrement dit que le mental exerce dans le monde physique une influence réelle. Une deuxième prémisse qui peut être qualifiée « d'indispensable présupposition méthodologique des sciences physiques » (Kim, 1996, p. 148), et sur laquelle on ajoute un argument logique (3), nous conduit à envisager la thèse physicaliste, qui est une thèse ontologique. Papineau concentre ainsi l'argument :

« Un grand nombre d'effets que nous attribuons aux causes de la conscience possède de pleines causes physiques. Mais il serait absurde de supposer que ces effets sont causés deux fois. Ainsi, les causes de la conscience doivent être identiques à certaines parties de ces causes physiques » (Papineau 2002, p. 17).

Comme une intuition ne suffit pas pour justifier le matérialisme au sujet de la conscience ou de l'esprit pour être vrai, le matérialisme a besoin d'un argument. L'intérêt crucial de l'argument causal est de permettre la déduction du matérialisme au moyen de trois prémisses. Les prémisses (1) et (2), indépendantes l'une de l'autre, amènent à la conclusion intermédiaire de l'existence de deux causes : une cause mentale et une cause physique. Cependant, l'existence de ces deux causes n'est pas symétrique. La prémisse (1) *affirme* l'existence d'un lien causal entre le mental et le physique alors que la prémisse (2) *certifie* l'existence d'un lien causal à l'intérieur du domaine physique. La prémisse (3) en imposant un choix entre la cause mentale et la cause physique requiert par la prémisse (2) l'identité entre le mental et le physique, c'est-à-dire le matérialisme. Demandons-nous maintenant ce qui rend vraies les deux premières prémisses.

La vérité de la prémisse (1) est portée par l'intuition présentée ci-dessus qu'en tant qu'agent nos états de conscience produisent des causes. C'est la vérité contrefactuelle d'un énoncé du genre : « si je n'avais eu le désir de voter « oui », mon bras ne se serait pas levé », qui soutient la prémisse.

La vérité de la prémisse (2) est, quant à elle, établie en vertu du *principe de complétude de la physique*. La complétude est une particularité propre au domaine physique. Un tel principe signifie que les causes physiques suffisent pleinement à expliquer les effets physiques. La complétude exprime ainsi une façon de parler des applications de la causalité à l'intérieur du domaine physique. En effet, le mental, mais aussi le biologique, le chimique, etc., ne forment pas des domaines clos. Il existe des états mentaux dont les causes ne sont pas mentales. La douleur ressentie au doigt, après que je me sois frappé maladroitement avec un marteau, possède une cause physique. Une exposition prolongée au soleil peut causer un cancer de la peau (physique/biologique). L'élévation de la température de l'eau cause une modification des liaisons entre atomes (physique/chimique). Dans l'argument causal, la prémisse (2) occupe donc la place centrale qui fait pivoter l'argument en faveur du matérialisme.

Intéressons-nous maintenant à la conclusion physicaliste :

4) En conséquence, les occurrences mentales de conscience doivent être identiques à des occurrences physiques.

Accepter la conclusion de l'argument revient alors à ancrer nos questions au sujet du mental à l'intérieur d'un espace métaphysique *moniste matérialiste*³, dans le sens où l'occurrence de conscience est aussi une occurrence physique⁴. Autrement dit, à partir du moment où l'on accepte la conclusion de l'argument causal, on reconnaît dans le monde l'existence d'une seule catégorie d'objets (ou substance) et cette catégorie est celle des types d'objets matériels.

Un tel physicalisme, plus ontologique, que méthodologique, reconnaît donc que chaque chose est physiquement constituée (ontologie) et non que chaque chose devrait être étudiée par des méthodes en usage dans les sciences physiques (méthodologie) (Papineau, 2001, p. 3). R. Boyd décrit ainsi cette perspective ontologique :

« Le matérialiste affirme que tout phénomène naturel, tous les événements, processus, objets, etc., sont en fait physiques : tous les objets sont composés seulement de matière et tous les processus consistent seulement en interactions entre les choses matérielles. Les événements mentaux, les états et les processus, en particulier, diffèrent sans controverse des événements physiques,

³ Le monisme s'oppose au dualisme qui est un cas spécial de pluralisme. La thèse matérialiste ou physicaliste est un monisme au même titre que l'idéalisme ou encore le monisme neutre. Ces trois thèses, en effet, admettent que les objets concrets viennent se ranger sous un seul type, mais divergent à propos de ce type.

⁴ Pour Kim (1996, p. 56), la théorie de l'identité retire entièrement le mystère de la causalité mentale, « la causalité mentale revient à n'être qu'une espèce de causalité physique. »

des états et des processus, seulement dans les arrangements et configurations particulières de matière et de forces matérielles qui les réalisent. Les douleurs sont tout à fait différentes, par exemple, des tremblements de terre ; cependant, la différence est une différence de configuration, non de constitution » (Boyd 1980, p. 85).

La question qui se pose maintenant, si l'on accepte cet arrière plan physicaliste, est celle de la nature du lien entre le corps et l'esprit. Cette question est au fondement de la philosophie de l'esprit et elle la justifie. Peut-on cependant, à la fois, soutenir le physicalisme ontologique et légitimement poser le problème de la relation du corps et de l'esprit ? En effet, pourquoi le problème de l'esprit et du corps persiste-t-il alors que nous portons une position métaphysique qui affirme que tout ce qui existe est physique ou que chaque chose survient sur le physique ? Pourquoi la trame physicaliste n'efface-t-elle pas le problème ?

IV. Le problème du corps et de l'esprit – sa persistance

A. L'émergence du problème

Le problème du corps et de l'esprit naît de l'intuition qu'il existe une différence radicale entre l'esprit et la matière. Cependant, comme il est montré dans la section précédente, nous avons de solides raisons de croire que le monde dans lequel nous vivons se compose de particules matérielles. La question de la causalité mentale est un sous problème particulièrement symptomatique de cette relation du corps et de l'esprit. En effet, les occurrences d'actions faisant intervenir la cause mentale accompagnent nos existences. En levant votre bras dans une assemblée afin de voter « oui », par exemple, vous produisez un certain déplacement physique dont la cause est votre *volonté* d'apporter votre soutien à une personne ou à une décision. Votre désir de montrer votre approbation en pareil cas et votre croyance que l'élévation de votre bras signifie « oui » entraînent et guident votre action. Cette évidence qu'un certain état mental, constitué ici d'un désir et d'une croyance, cause un événement physique, le mouvement de votre bras, et d'une façon plus large, une action.

Le problème de la causalité mentale émerge lorsque l'on se pose la question du *comment* une chose pareille est possible. En effet, alors que d'un côté, nous sommes face à une certaine évidence quant à l'existence de cette causalité mentale, d'un autre, il semble que ce qui forme cette croyance et ce désir soit comme isolé du comportement physique. C'est que, parallèle à cette conviction dans l'existence d'une cause mentale, la croyance que le domaine physique est clos, c'est-à-dire qu'un événement physique comme l'élévation de mon bras peut recevoir une complète

explication causale tout en restant à l'intérieur du domaine physique, vient manifestement exercer une pression tendant à évincer la cause mentale. Néanmoins, une certaine obstination nous pousse non seulement à reconnaître l'existence de cette causalité isolée du domaine physique, mais vient entretenir un nombre important de thèses philosophiques dont le point commun est justement la recherche d'une place causale cohérente pour cette forme d'interaction entre le corps et l'esprit.

Prenons un exemple. Lorsque j'ai l'intention de saisir un verre d'eau placé devant moi, je peux me poser la question de savoir ce qui réellement permet à mon bras de s'allonger dans la bonne direction, à mes doigts de se plier et d'exercer une pression suffisamment forte afin de bloquer le verre pour que je puisse, sans difficulté, le porter à ma bouche. Cette intention est manifeste. J'en fais l'expérience. Sans la présence de cette intention, je me demande bien ce qui pourrait causer cet ensemble de mouvements. Cependant, cette intention ne semble pas exister dans le même sens que la série des mouvements de mon bras vers le verre. Mes doigts, mon bras, sont assurément des parties de la réalité matérielle, objective et observable, qu'est mon corps. Mon intention, par contre, est une manifestation de mon esprit subjectif et privé. En conséquence, un observateur pourrait examiner le mouvement de mon bras et de mes doigts ; quant à mon intention, il ne pourrait pas l'observer et moi seul pourrais l'exprimer avec des mots. Il apparaît ainsi que, d'un côté, l'intention et, de l'autre, l'ensemble des mouvements de mes membres, soient deux choses très différentes. De plus, il s'avère impossible que l'un et l'autre interagissent. Autrement dit, il est douteux que cette intention puisse être la cause de cet ensemble de mouvements.

Tout cela est contradictoire. D'un côté un état mental intentionnel est requis comme étant une cause de mes mouvements, d'un autre, ce même état mental ne semble pas pouvoir entrer en relation avec ces mêmes mouvements. A moins que l'on ait de la relation causale une conception excessivement libérale, nous sommes bel et bien face à un problème.

Le problème du corps et de l'esprit pose, en effet, la question de la relation entre les processus corporels et les processus mentaux. Comment expliquer cette relation ? Comment l'intention de boire de l'eau peut-elle mettre mon bras et mes doigts en mouvement ? Mon corps est composé d'un ensemble d'éléments entièrement descriptibles en termes physiques. Ces éléments possèdent de nombreuses propriétés physiques et chimiques. Comment mon intention peut elle déclencher un processus qui démarre dans une zone neuronale de mon cerveau et qui finit par une série de contractions musculaires ?

Le problème du corps et de l'esprit existe parce que la vie mentale des organismes conscients compose une part de notre compréhension du monde. D'un côté, il semble manifeste que chaque chose qui arrive dans l'esprit *dépende* ou *soit* quelque chose qui arrive dans le cerveau. D'un autre côté, les caractéristiques des

états et des événements mentaux, comme leur intentionnalité, leur subjectivité et leurs qualités d'expérience consciente, ne semblent pas compréhensibles seulement en termes d'opérations physiques dans un organisme. On pourrait alors peut-être se dire que nous n'avons pas encore assez accumulé de données empiriques pour expliquer cette relation, mais nous avons montré en préambule le caractère inévitablement philosophique du problème. Reposons néanmoins cette question de la validité du problème philosophique du corps et de l'esprit dans un contexte physicaliste.

B. La menace éliminativiste

La chimie moderne explique la combustion différemment d'anciennes théories aujourd'hui obsolètes. On a en effet longtemps cru que la chaleur s'expliquait par la présence d'un fluide : le phlogistique. La théorie affirmait que tous les matériaux inflammables contenaient du phlogiston, une substance incolore, inodore, impondérable qui se dégageait du matériau en brûlant. En montrant que la combustion nécessitait la présence d'oxygène et que le phlogiston n'existait pas, ce dernier disparut du vocabulaire même de la science.

La thèse éliminativiste (Churchland 1979, 1981), prenant en exemple le destin du phlogiston, affirme que les notions d'états mentaux et leurs propriétés sont posées en termes (proto) scientifiques désuets au sein d'une psychologie du sens commun (*folk psychology*). Pour cette thèse, une science du futur ne pourra que conclure que des entités comme les croyances ou les désirs, voire les sensations n'existent pas. Le matérialisme ou physicalisme dans le cadre des neurosciences remplacera cette science surannée. Ainsi, pour les éliminativistes, parler d'esprit ne serait qu'un reste de croyance selon laquelle la nature serait régie par des âmes ou des esprits, de façon analogue à la volonté humaine. Ce genre d'explications animistes, montrent les tenants de la thèse éliminativiste, a été graduellement remplacé par un genre d'explications purement physiques, exceptées dans un domaine : le comportement des créatures intelligentes. En effet, nous continuons de voir les êtres humains et certaines autres créatures non humaines, comme des systèmes physiques incluant un composant vital mental : *l'esprit*.

Ainsi, pour les tenants de la thèse éliminativiste, la science finira bien par nous apprendre qu'une telle entité n'existe pas. Les avancées dans les neurosciences, affirment les éliminativistes, va dans cette direction. Cependant, même si nous soutenons l'idée que les neurosciences pourraient un jour supplanter la psychologie, avons-nous de bonnes raisons d'accepter les conclusions de la thèse éliminativiste ? Autrement dit, serons-nous un jour obligés de renoncer à parler de *croyances* ou de *sentiments* ou de continuer à utiliser un vocabulaire obsolète et vidé de son contenu ?

On peut, en effet, se demander s'il est raisonnable d'attendre des sciences neurobiologiques, qu'elles nous expliquent la perception des couleurs, par exemple,

comme la chimie l'a fait de la combustion. Et en ce qui concerne mon intention de boire de l'eau, cela aurait-il un sens qu'un neurophysiologiste cherchât une trace des qualités particulières qui compose mon expérience intentionnelle ? Autrement dit, si l'on est enclin à penser que nous pouvons remettre les clefs de la recherche sur l'esprit à la seule science physique, il se pourrait alors qu'elle se voie contrainte d'exclure un certain nombre de phénomènes que notre expérience qualifie de mentaux. Ces questions constituent alors une véritable objection à la tentation éliminativiste⁵. Cependant, elles ne constituent pas la seule famille d'objections que l'on puisse faire à cette conception. En effet, de notre conception même d'agent, il se pourrait bien qu'émerge le problème du corps et de l'esprit.

C. Notion d'agent et physicalisme

L'engagement de notre psychologie du sens commun en faveur de l'existence de la causalité mentale est soutenu par ce qui nous permet, en tant qu'agent, d'expliquer et de prédire le comportement d'autrui en citant des causes. « C'est parce qu'il croit qu'il y a un pot de lait dans le placard que Stephen se rend dans la cuisine ». Ce qui rend vraie pareille image explicative est l'efficacité causale, subodorée, d'états mentaux. Quant à ce qui nous incite à croire fermement dans la validité de cette explication causale c'est, en l'occurrence, notre place d'agent accomplissant des changements dans le monde physique. Ainsi, notre « foi » dans la causalité mentale pourrait bien contribuer à nourrir l'idée que nous ne sommes pas simplement des choses manipulées par le travail de nos cerveaux. C'est pour cette raison qu'il semble inenvisageable de renoncer à la causalité mentale⁶. Jerry Fodor, non sans frayeur, écrit :

« [...] s'il n'est pas vrai, au sens littéral du terme, que ma volition est causalement responsable du fait que je tends la main vers un objet, et que ma démangeaison est causalement responsable du fait que je me gratte, et que ma croyance est causalement responsable du fait que je prononce telles et telles paroles [...], si rien de tout cela n'est vrai, au sens littéral, alors quasiment toutes mes croyances sont fausses et c'est la fin du monde » (Fodor 1990, p. 156).

⁵ Pour Lyne Rudder Baker (1987) la thèse éliminativiste n'est ni plus ni moins qu'un suicide cognitif. Pour étayer sa thèse, elle questionne la cohérence de la thèse éliminativiste. Pour elle, l'éliminativiste est tout simplement, au sens strict, *incroyable*. Pouvons-nous, en effet, demander à quiconque de croire que les croyances n'existent pas ? Si, selon la thèse éliminativiste, il était vrai que les états d'esprit, les intentions, les contenus mentaux, n'existaient pas, ce ne serait pas quelque chose que quelqu'un pourrait croire. En effet, la vérité ou la fausseté a besoin d'être véhiculée par un *contenu* ou une *représentation*, deux « véhicules » que la thèse éliminativiste se propose d'exclure. Est-ce qu'une thèse niant nos conceptions du sens commun du mental peut être cohérente ? Est-ce que cela implique, pour autant, que la thèse éliminativiste ne soit pas ou ne puisse pas être vraie ?

⁶ « [...] (certains diront que reconnaître son existence [de la causalité mentale] est un préalable ultime et non négociable) » écrit Kim (1998, p. 63, trad. franç.)

La fin du monde dont parle Fodor, c'est la fin de l'homme en tant qu'agent intervenant dans le monde physique pour le modifier. En effet, si la causalité mentale n'était qu'une illusion, autrement dit si nous vivions dans un monde où elle aurait été exclue au profit d'une causalité physique, un monde dans lequel nous n'aurions aucun intérêt à la défendre, que deviendrait ce qui constitue notre notion d'agent ? Dans un tel monde, la psychologie du sens commun nous permettrait toujours de faire des prédictions et continuerait de nous fournir des explications à nos comportements. Cependant, cette absence de causalité mentale, bizarrement, nous conduirait vers une sorte d'illusion de contrôle de nos actes. Ainsi dans ce monde sans causalité mentale, lorsque ce serait *moi* qui agirait, lorsque mes croyances et mes désirs seraient nommés des « causes », elles ne seraient pas vraiment des causes. Autrement dit ce ne serait pas *moi* qui causerais mon comportement, mais un processus physique neurobiologique sous-jacent. Pour le dire autrement, ce ne serait pas mes propriétés mentales qui seraient efficaces, mais un groupe de propriétés neurophysiologiques initiant en aveugle mes propres actions. Ainsi, lorsque nous affirmons notre conviction dans l'existence de la causalité mentale, nous le faisons en vertu de nos expériences de causalité et celles-ci ne se réduisent pas à l'usage de prédiction et d'explication que nous offre notre psychologie du sens commun. Ce serait donc en raison de cet attachement à la causalité mentale, autrement dit en raison de ce présupposé tacite dans l'existence de cette relation, que le problème philosophique survient. Le problème devient alors celui de la possibilité d'une conciliation entre l'hypothèse de la causalité mentale qui joue une place centrale dans notre conception d'agent et la reconnaissance du principe physicaliste de complétude causale du domaine physique

Ainsi, en soutenant que nos états mentaux causent nos comportements, ou pour le dire d'une manière plus traditionnelle, que l'esprit interagit causalement avec le corps, notre psychologie du sens commun ne propose pas seulement un cadre explicatif à nos actions, mais fonde notre concept d'agent. On peut donc définir un agent comme une personne qui est capable de produire des actions, comme ouvrir un parapluie, par exemple, conduire une automobile, se rendre chez un ami, etc. De tels événements ne sont pas réductibles à de simples mouvements. Ils impliquent autre chose. Vous n'ouvrez pas votre parapluie sans raison. Votre croyance qu'il pleut et votre désir de ne pas être mouillé guident manifestement vos mouvements. Cette croyance et ce désir qui sont liés à l'action d'ouvrir un parapluie sont vos raisons d'agir. Cependant, parmi les raisons qui vous poussent à agir, certaines raisons, plus spécifiques que d'autres, motiveront votre action. Vous pouvez ainsi ouvrir votre parapluie parce qu'il pleut ou parce que vous avez besoin d'être reconnu par une personne. Si vous ouvrez votre parapluie parce qu'il a été convenu que vous devez être reconnu avec un parapluie ouvert, la raison motivante ne sera pas celle du désir

de ne pas être mouillé, mais ce qui expliquera votre geste sera votre désir d'être reconnu. Certes, il peut aussi pleuvoir le jour où vous ouvrez votre parapluie pour être reconnu ! Toutefois, la raison pour laquelle l'action est produite, c'est la thèse défendue par Donald Davidson (1963), est sa *cause*. Ainsi, il existe une différence déterminante entre les raisons qui expliquent une action et une raison plus simple associée à l'action. Si vous ouvrez votre parapluie pour être reconnu, cette raison explique votre action en vertu d'être la cause de cette action. En conséquence, si la thèse de Davidson est vraie alors votre état d'agent est possible seulement si la causalité mentale est possible.

On pourra toujours contester l'ensemble de ces raisons justifiant de poser ainsi le problème du corps et de l'esprit. En effet, la place centrale faite à la philosophie de l'esprit peut encore apparaître à certains comme un frein à l'acceptation des derniers développements de la science. On peut ainsi estimer que la philosophie de l'esprit serait mieux à sa place si on la considérait comme une annexe du champ disciplinaire des sciences cognitives. En effet, les sciences cognitives sont constituées d'un ensemble de disciplines scientifiques comme la linguistique, la psychologie, l'anthropologie, l'informatique, les neurosciences et au sein de laquelle la philosophie trouve sa place comme une de ces composantes. Ce n'est pas le point de vue qui est ici défendu. On peut, en effet, demeurer sceptique sur les tentatives d'assimilation de la philosophie de l'esprit aux sciences cognitives. Les questions philosophiques au sujet de l'esprit sont des questions métaphysiques et portent en elles-mêmes, à la fois leur légitimité et leur caractère inévitable. Nous pouvons alors présenter ce que dans la littérature contemporaine on nomme les « marques du mental. »

V. Les marques du mental

Le champ général de l'enquête en philosophie de l'esprit est la compréhension de la place de l'esprit dans le monde naturel. Traditionnellement, cette enquête tente de résoudre un problème, celui de la relation du corps et de l'esprit. En effet, les êtres humains et peut-être un certain nombre d'autres créatures possèdent un corps et un esprit. La question générale posée à la philosophie est alors celle-ci : *Quelle relation le mental entretient-il avec le corps et, d'une manière générale, le monde physique ?*

Si une façon de définir le domaine physique est de le caractériser grossièrement comme non mental, nous devons, pour ce dernier, tenter de faire émerger certaines marques propres au mental. Traditionnellement, les deux marques du mental sont la *conscience* et l'*intentionnalité*.

A. La conscience

Depuis Descartes, la conscience est considérée, comme le trait le plus saillant du mental : « Je ne connais rien d'autre qui appartienne à l'essence [de mon esprit], sinon que je suis une chose qui pense, [et qu'] il s'ensuit qu'il n'y a rien autre chose qui en effet lui appartienne⁷. » Ainsi, pour Descartes, notre vie mentale se constitue essentiellement des choses dont nous sommes conscients. Chaque état mental serait donc une manière d'être conscient.

Parmi les états mentaux de conscience on peut inclure les expériences perceptuelles, les sensations somatiques, la proprioception, les douleurs et les irritations, les sensations de joie et de tristesse, ou encore la faim ou la soif, les désirs... Dans chacune de ces occurrences, *je* suis le sujet d'un état mental et chacun de ces états possède un caractère subjectif et distinct qui en fait sa particularité. En effet, on admet que chaque état de conscience possède un caractère qualitatif ou phénoménal. L'effet que cela fait d'être l'homme que je suis est une qualité particulière, intrinsèque et m'appartenant en propre : c'est un *quale*. Le *quale* d'un état mental, la sensation particulière qui accompagne cet état, se présente directement à la conscience. Les *qualia* sont ces manières particulières dont nous sentons, voyons, ressentons les choses. Ils accompagnent ainsi grand nombre de nos états mentaux. Ils sont ce quelque chose de spécifique qui fait que cette soudaine douleur dentaire m'est propre, par exemple. Le *quale* est la propriété phénoménale qui émane de mes expériences sensibles comme celle d'humer de l'herbe fraîchement coupée, de caresser la carapace d'une tortue ou de regarder un tableau bleu d'Yves Klein. Dans chacune de ces occurrences, je suis le sujet d'un état mental et chacun de ces états possède ce caractère subjectif et distinct qui en fait sa particularité.

La connaissance de ces états mentaux de conscience, même lorsqu'elle est connectée, dans les expériences perceptuelles, avec une connaissance du monde extérieur, se distingue radicalement de celle-ci. Ainsi, le caractère entièrement inaccessible en troisième personne de nos expériences de conscience est, selon Thomas Nagel (1974), ce qui donne au problème du corps et de l'esprit, son aspect difficile, voire insoluble.

Nagel parle de chauves-souris et il présuppose que celles-ci font des expériences de conscience. Il émet alors l'hypothèse suivante : étant donné leur appareil perceptif spécifique, les expériences de conscience des chauves-souris sont radicalement différentes des nôtres. Autrement dit, nos expériences de conscience et les expériences de conscience des chauves-souris possèdent des caractères qualitatifs différents. On pourrait bien, en effet, passer notre journée accroché par les pieds la tête en bas ou passer sa nuit à tenter d'attraper des insectes, que l'exercice ne nous permettrait qu'une approche de *ce que cela fait* de nous *comporter* comme une

⁷ Réponse aux quatrièmes objections des *Méditations Métaphysiques*.

chauve-souris. En effet, pour Nagel, nous ne pourrions jamais faire mieux et nous ne saurons jamais *ce que cela fait d'être comme une chauve-souris*.

Vouloir comprendre un phénomène quelconque dans le domaine d'une science naturelle consiste à rendre compte de ce phénomène d'une manière qui dépasse le point de vue en première personne. Un phénomène physique comme l'arc-en-ciel, par exemple, produit un effet particulier sur l'observateur scientifique qui en fait l'expérience visuelle. On peut imaginer qu'un scientifique extra-terrestre qui serait d'une constitution radicalement différente de celle des êtres humains, fasse une expérience de ce même arc-en-ciel, qui serait, elle aussi, radicalement différente de la nôtre. Néanmoins, les investigations empiriques que feraient des observateurs humains ou martiens, parce qu'il s'agit d'observateurs scientifiques, pourraient laisser de côté l'aspect qualitatif de leurs propres expériences dans la mesure où ce ne sont pas ces impressions laissées par la lumière sur nos sens qui nous permettent de comprendre ce qu'est un arc-en-ciel.

Il devient alors difficile, dans une perspective physicaliste, de rendre compte de ces caractères phénoménaux de la conscience que sont les *qualia*. Daniel Dennett (1990) dénie que les expériences de consciences pourraient posséder ces propriétés si spéciales qui échappent aux critères matérialistes⁸. Leur caractère ineffable ou encore leur aspect non physique ou, plus insolite peut-être, ce que l'on nomme le caractère d'incorrigibilité qui met le sujet à l'abri de toute erreur, lorsque cette propriété *spéciale* vient accompagner une perception visuelle, par exemple, sont autant de caractéristiques qu'il est difficile pour un matérialiste d'intégrer dans un compte-rendu sur le mental⁹.

Cependant, lorsque je regarde un monochrome bleu d'Yves Klein, je suis conscient d'une image interne qui possède certaines propriétés intrinsèques. Ces propriétés pourraient alors produire ces caractéristiques phénoménales. Cependant, les propriétés phénoménales qui accompagnent ma contemplation d'un monochrome d'Yves Klein se modifient-elles lorsque le contenu intentionnel de mon expérience ne subit, lui, aucun changement ? Si c'est le cas, les *qualia* seraient alors des contreparties mentales de ces propriétés visibles de la surface bleue. Accessibles par la seule introspection, ils seraient les seuls déterminants du caractère phénoménal de mon expérience visuelle. Autrement dit, ils échapperaient à une certaine description matérialiste (Nagel 1974, Block, 1990).

Que l'on admette ou non que les *qualia* ne se réduisent pas aux propriétés de l'objet intentionnel, on peut néanmoins se demander quels états mentaux réellement

⁸ Le verbe « to quine », extrait du dictionnaire satirique de Daniel Dennett, *The Philosophical Lexicon*, (<http://www.blackwellpublishing.com/lexicon/#Q>) faisant référence au philosophe W. V. O. Quine, signifie le fait de dénier résolument l'existence ou l'importance de quelque chose de réel ou de significatif. On peut dire alors de Dennett qu'il « quine » les *qualia*.

⁹ « Pour un matérialiste, aucun fait n'est accessible qu'à une seule personne » écrit Drestke (1995, p. 65).

possèdent des *qualia*. Certains états comme les expériences perceptuelles, les sensations du corps, les réactions sentimentales, passions et autres émotions, mais aussi les humeurs, comme la dépression, la sensation de calme, le stress, sont réellement des états accompagnés de *qualia*. Doit-on ajouter à cette liste, certaines expériences liées à la cognition qui, d'emblée, semblent être dénuées de ces propriétés ? Lorsque subitement, on accède à la compréhension d'une phrase ou qu'un souvenir, soudainement, remonte à notre mémoire ne sont-ce pas des expériences incluant des *qualia* ? Les *qualia* apparaissent bien ainsi comme des sortes de restes phénoménologiques qui ne peuvent être dérivés des images linguistiques ou verbales. Lorsque nous pensons à quelque chose, par exemple, nous entendons souvent une sorte de voix interne, mais la variété des émotions qui les accompagnent n'est-elle pas dépendante de ce contenu linguistique ?

Ainsi, les phénomènes de la conscience apparaissent aujourd'hui, dans le débat contemporain en philosophie de l'esprit, comme une sorte d'obstacle à une pleine compréhension physicaliste du mental. Il est temps maintenant de passer à la seconde marque du mental.

B. L'intentionnalité

La seconde « marque » traditionnelle du mental, réinterprétée au XX^e siècle par le philosophe Franz Brentano (1924) est l'intentionnalité¹⁰. L'intentionnalité est ce trait particulier des esprits à pouvoir être au sujet de quelque chose, mais aussi de les représenter ou de leur donner un sens. Contrairement à certains objets telle que cette table ou cette chaise, vous pouvez, en effet, produire des croyances au sujet de vous-même, de votre environnement ou encore de votre histoire. Les croyances sont ainsi, de façon paradigmatique, des états intentionnels. Elles représentent le monde comme étant d'une certaine manière. Elles pourront être vraies ou fausses. Les désirs qui sont aussi des états intentionnels pourront, quant à eux, être assouvis ou non assouvis. Les intentions pourront ou non s'accomplir. Ainsi, en vertu d'une certaine direction de l'esprit vers le monde, chaque état intentionnel possède ses propres conditions de satisfaction. Cependant, bien que les choses vers lesquelles l'esprit se dirige soient des objets extérieurs, vous pouvez aussi penser à des chevaux ailés ou des licornes, par exemple, bien que ni les uns ni les autres n'aient d'existence matérielle. Autrement dit, la représentation peut exister sans que ce qu'elle représente existe.

Ces états représentationnels que sont les pensées, les croyances, les désirs, les souhaits, les craintes, les espoirs, les intentions sont regroupés depuis Russell sous le

¹⁰ Le mot « intentionnalité » est un terme de l'art. Dérivé du verbe latin *intendere*, il signifie se diriger vers un but ou une certaine chose.

vocable d' « attitudes propositionnelles ». Une attitude propositionnelle est un état mental relationnel connectant l'attitude d'une personne à un certain contenu propositionnel. Ainsi, ce qu'il y a de commun entre les attitudes composant le groupe des états représentationnels, pourra être leur contenu. Vous pouvez, en effet, espérer que *Sarkozy soit président de la république Française*, ou craindre que *Sarkozy soit président de la république française*. Ainsi, c'est en vertu de leur contenu que chacune de ces deux attitudes est un état intentionnel.

Ainsi, les êtres humains, mais sans doute aussi, un grand nombre d'organismes possèdent cette capacité de représenter leur environnement. Votre perception qu'il y a des automobiles sur la route *représente* le fait qu'il y a des automobiles sur la route. Cette capacité de nos états mentaux de nous représenter des choses externes, c'est-à-dire, d'avoir un contenu représentationnel est une caractéristique importante des états mentaux. On peut, cependant, se demander si l'intentionnel est vraiment une marque du mental ou si la possession de cette caractéristique est le fait de tous les états mentaux. En effet, certains états de conscience, comme éprouver de l'angoisse ou être euphorique, par exemple, ne semblent pas posséder la marque de l'intentionnalité. Bien que suscitées par certaines croyances ou certains désirs, il n'est pas sûr que de tels états soient au sujet de quelque chose. Ainsi, certains phénomènes mentaux ne posséderaient pas ce trait de l'intentionnel, comme la sensation de douleur, par exemple, qui ne se réfère pas à quelque chose ou qui n'a pas de contenu comme une croyance peut avoir un contenu¹¹. Que signifie, en effet, la douleur dans ma dent ? Sans doute que le nerf est à vif. Ici, l'indication semble causale. Toujours est-il qu'un genre d'état mental comme la douleur n'a pas besoin d'un contenu pour être caractérisé comme tel.

On peut aussi observer qu'il n'y a pas que les états mentaux qui sont « au sujet » de quelque chose. Les mots ou les phrases peuvent se référer à des choses et avoir un contenu ou une signification. L'expression « le chien de mon voisin » se réfère à, ou représente, un chien particulier. Une photo de ma famille représente des personnes particulières. Si ces objets physiques, cette suite de signes qu'est le mot ou ce carré de papier qu'est la photo, sont capables de se référer à quelque chose et possèdent un certain contenu, comment l'intentionnalité serait-elle alors une propriété exclusive du mental ?

On peut alors, ici, poser une distinction entre deux sortes d'intentionnalités : une intentionnalité originelle ou intrinsèque et une intentionnalité dérivée¹². La première serait une caractéristique authentique de certains systèmes alors que la

¹¹ Certains philosophes arguent qu'au contraire, les états de conscience peuvent être exclusivement caractérisés en termes de leurs contenus représentationnels (Lycan 1996), à l'inverse de Chalmers (1996).

¹² Dennett (1987) refuse cette distinction. Jacob (1997), par contre, à l'intérieur du programme de la naturalisation des propriétés intentionnelles, défend cette distinction.

seconde ne serait attribuée que « comme si ». Le « chien de mon voisin », par exemple, représente ce chien particulier, seulement parce que des locuteurs du français utilisent cette phrase pour représenter quelque chose. Les locuteurs possèdent l'intentionnalité intrinsèque, alors que l'intentionnalité du mot, quant à elle, est dérivée. On pourrait alors dire que l'on use d'une certaine métaphore en attribuant de l'intentionnalité à des systèmes physiques dont on dit qu'ils se réfèrent à des choses. On pourrait aussi arguer que les organismes à qui l'on pourrait attribuer le titre de « propriétaire de leur intentionnalité », ne soient que des systèmes physiques, complexes certes, mais physiques. Pourrions-nous alors affirmer que le cerveau, en tant que système physique (biologique), serait capable de se référer à des états de choses externes à lui ? On peut penser que des états purement physiques ne peuvent posséder cette intentionnalité originelle ou intrinsèque.

Il apparaît ainsi, que les deux marques traditionnelles du mental décrivent deux caractéristiques relativement indépendantes l'une de l'autre. Notre conception du mental échouerait donc à faire émerger un point de vue unifié de l'esprit ? On peut, en effet, se demander s'il existe des propriétés qui sont communes à ces deux « marques » ? Autrement dit, nous pourrions poser la question ainsi : en vertu de quelles propriétés les croyances et désirs d'un côté, et les douleurs de l'autre, peuvent-ils être rassemblés dans la même catégorie des phénomènes mentaux ? Si cette question reste ouverte, on peut néanmoins affirmer que ce qui réunit ces phénomènes est une certaine difficulté à en rendre compte à l'intérieur de notre monde physique.

VI. Conclusion

L'objectif affiché de cet article était de mettre en évidence l'incontournable recours à la philosophie de l'esprit dans un contexte contemporain marqué par les nombreuses avancées des sciences ayant également pour objet l'esprit. Pour cela, dans un premier temps, nous avons repoussé une solution que l'on peut qualifier de déflationniste et qui cherche dans l'analyse de notre usage de la langue, l'origine de nos problèmes philosophiques. Contre cette approche, nous avons premièrement défendu le bien-fondé des questions philosophiques au sujet de l'esprit. Ensuite, autour de *l'argument causal pour le physicalisme*, il a été montré que l'espace métaphysique au sein duquel la philosophie devait poser ses problèmes était, à la fois, *moniste* et *matérialiste*. Cependant, la mise à jour de la tension entre un compte-rendu physicaliste au sujet du mental et l'existence de phénomènes mentaux difficilement réductibles à ce compte-rendu, la saillance du problème du corps et de l'esprit a été dévoilée. Enfin, après s'être opposé à la thèse éliminativiste au sujet du mental et montré le lien entre notre notion d'agent et l'émergence du problème du corps et de

l'esprit, nous avons précisé ce que la tradition appelle les « marques du mental ». La mise en évidence que nous n'avons pas encore construit un point de vue unifié au sujet de l'esprit justifie à elle seule, le recours à la philosophie de l'esprit et motive cette recherche du lien que les phénomènes mentaux entretiennent avec ce qui constitue notre monde physique.

RÉFÉRENCES

BAKER, L.R. (1987) *Saving Belief: A critique of Physicalism*, Princeton, N.J: Princeton University Press, reprinted in John Heil, (2004) *Philosophy of Mind: a Guide and Anthology*, Oxford: Oxford University Press, p. 401-413.

BRENTANO, F. (1924-1928), *Psychologie vom Empirischem Standpunkt*, 3 vol., Leipzig, Felix Meiner Verlag ; Trad. Franç. de M. de Gandillac, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

BOYD, R. (1980) "Materialism without Reduction: What Physicalism does Not Entail", in Ned Block, editor, *Readings in the Philosophy of Psychology*, p. 67 - 106. Cambridge: Harvard University Press.

BLOCK, N. (1990) "Inverted Earth," *Philosophical Perspectives*.

CHALMERS, D. (1996) *The Conscious Mind*, Oxford and New-York: Oxford University Press.

CHURCHLAND, P. M (1979) *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

CHURCHLAND, P. M. (1981) « Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes », *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXVIII, p.27-51, trad. franç. P. Poirier, "Le matérialisme éliminativiste et les attitudes propositionnelles", in *Philosophie de l'esprit : Psychologie et sens commun et sciences de l'esprit*, D. Fissette et P. Poirier, Paris, Vrin, 2002.

DAVIDSON, D. (1963) "Actions, Reasons and Causes", *Journal of Philosophy* 60, p. 685-699, trad. franç. P. Engel, *Actions et événements*, Paris, P.U.F., 1993.

DAVIDSON, D. (1970) "Mental Events", in Davidson (1980), *Essays on Actions and Events.*, trad. franç. P. Engel, *Actions et événements*, Paris, P.U.F., 1993.

DENNETT, D. (1987) *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge, trad. franç. P. Engel, *La stratégie de l'interprète*, Paris, Gallimard, 1990.

DENNETT, D. (1990) “Quining Qualia” in *Mind and Cognition*, W. Lycan, ed., Oxford : Blackwells, p. 519-548.

DESCARTES, R. (1989 [1643]) *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, J.M et M. Beyssade, Paris, Flammarion.

DESCARTES, R. (1992 [1641] *Méditations métaphysiques*, chronologie, présentation et bibliographie de J.M Beyssade, Paris , Garnier-Flammarion.

DRETSKE, F. (1995) *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MA ; MIT PRes.

FODOR. J. (1990) *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, Mass: Bradford Books/MIT Press.

FEIGL, H. (1958) The Mental and the Physical, in *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, Feigl H., Scriven M. & Maxwell G., Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume II, University of Minnesota Presse, Minneapolis, p. 370-497, trad. franç. Le “Mental” et le “Physique”, Lafon C., Andrieu B., Paris, L’Harmattan, 2002.

JACOB, P. (1997) *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?* Paris, Odile Jacob.

KIM, J. (1993) *Supervenience and Mind, Selected Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. Franç. *La survenance et l’esprit* S. Dunand et M. Mulcey, éditions Ithaque (2008).

KIM, J. (1996) *Philosophy of Mind*, Boulder, CO: Westview Press.

KIM, J. (1998) *Mind in a Physical World* Cambridge, Mass: MIT Press, Trad. franç. F. Athané et E. Guinet, *L’esprit dans un monde physique : essai sur le problème corps-esprit et la causalité mentale*, Paris, Sylepse, 2006.

KIM, J. (2005) *Physicalism or Something near enough*, Princeton, Princeton University Press.

LYCAN, W.G. (1996) *Consciousness and Experience*, Cambridge, MA: MIT Press.

NAGEL T. (1974) « What Is It Like to Be a Bat? » *Philosophical Review* 83: p. 435-450, trad. Franç. P. Engel, « Quel effet cela fait-il d’être une chauve-souris ? » dans *Questions mortelles*, PUF, 1983.

PAPINEAU, D. (2002) *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.

PUTNAM, H. (1967) “The Nature of Mental States”, *Art, Mind and Religion*, University of Pittsburgh Press, trad. Franc. J.M Roy, in *Philosophie de l’esprit, psychologie du sens commun et sciences de l’esprit*, Textes réunis pas D. Fisette et P. Poirier (2002), Vrin, Paris.

SMART, J.J.C. (1959) “Sensations and Brain Processes”, *Philosophical Review*, 68, reprinted in John Heil, *Philosophy of Mind: a Guide and Anthology*, Oxford: Oxford University Press, p. 116-127.

WITTGENSTEIN, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Rhees R. and Anscombe, G.E, Oxford Blackwelltrad. franç., *Investigations philosophiques*, de l’allemand par P. Klossowski, Gallimard, 1961.