

L'OBJECTIF ET LE SUBJECTIF

François Loth Université de Rennes 1

« Nous savons qu'il y a là quelque chose, quelque chose comme une perspective, même si nous ne savons pas ce que c'est, ni même comment faire pour penser cette chose. »

Le point de vue de nulle part, p. 28.

Certaines positions philosophiques soutenues par Thomas Nagel ont été l'objet de sévères attaques de la part de ses collègues. Si tous les arguments philosophiques méritent d'être évalués, disputés si ce n'est condamnés, il y a dans le raisonnement du philosophe new-yorkais un principe que tout le monde admet : celui de la dichotomie entre l'objectif et le subjectif. Or chez lui, ce principe spécifie l'*irréductibilité* de chacun des deux points de vue. Cette modalité, qui se trouve être au fondement de la plupart de ses positions et qui innerve l'ensemble de ses investigations, Nagel n'a cessé de la faire valoir, de la justifier et de le défendre. C'est que l'opposition entre les perspectives subjectives et objectives pourrait bien être, selon Nagel, à la source de problèmes philosophiques épineux comme ceux du libre arbitre, de l'identité personnelle, ainsi que nombre de difficultés récurrentes en éthique et en philosophie de l'esprit¹. C'est de ce principe fondateur et de ses multiples prolongements et implications dans le problème du corps et de l'esprit, que traite cet article. Je montre que près de quarante-cinq ans après la publication de son célèbre article « What is it like to be a bat ?² », la stipulation d'irréductibilité non seulement divise toujours chacun des deux camps philosophiques qui s'opposent dans la recherche sur la conscience mais que les arguments qui, de part et

¹ « Subjective and Objective », dans *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, trad. française, P. Engel et C. Tiercelin, « Le subjectif et l'objectif » dans *Questions mortelles*, Paris, 1983, p. 227 ; *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986, trad. française Sonia Kronlund, *Le point de vue de nulle part* (désormais Pvp), Paris, éditions de l'Eclat, 1993, chap. 1.

² *The Philosophical Review*, 83, 1974, trad. française dans *Mortal Questions*, *op. cit.*, « Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ? », p. 193-209.

d'autre, ont progressé, semblent aujourd'hui enjoindre tout lecteur averti en philosophie de l'esprit à prendre position.

La prise en compte du point de vue subjectif

A l'origine, il y a un problème de conciliation entre deux points de vue. Nagel y consacre un livre entier intitulé, *Le point de vue de nulle part* et qui commence ainsi :

« [...] comment combiner le point de vue d'une personne particulière à l'intérieur du monde avec une vue objective de ce même monde susceptible d'inclure la personne et son point de vue ?³ »

C'est que notre nature nous pousse à concevoir le monde comme un tout et à chercher à le comprendre dans sa totalité. Mais ce n'est pas sans complication. Les êtres complexes que nous sommes, « dépourvus de point de vue naturellement unifié⁴ » sont le jeu d'une force à la fois créative et destructive qui tend à privilégier une perspective au détriment de l'autre. Ainsi, servant cette propension à faire de la métaphysique nous pouvons être conduit, car la tâche est très difficile, à commettre des erreurs philosophiques. On peut ainsi être tenté de réduire faussement un trait du monde à un autre ou encore d'en exclure une partie alléguant qu'il s'agit là d'une illusion.

La compréhension intuitive que l'on se fait de la réalité est à la fois substantielle et unifiée. A cette intuition première, répond la perspective d'objectivité et pour Nagel, c'est là que nos erreurs éclosent. En effet, le point de départ d'une explication qui cherche à fournir un tableau complet du monde est une forme de subjectivité. Cependant, suivant notre intuition, nous élargissons ce point de vue et n'avons alors de cesse de chercher à nous détacher de ce point de départ. De ce fait, le mouvement vers une plus grande objectivité est un mouvement qui s'efforce de s'écarter des perspectives personnelles. C'est un processus d'extraction qui aboutit à une vision du monde décentrée jusqu'à ce que « celui qui le contemple ne soit plus qu'un élément parmi d'autres⁵. »

Mais étant seulement ce que nous sommes, nous ne parvenons pas vraiment à sortir de nous-même. C'est la limite. Et c'est sur cette limite du processus d'objectivité, cette perspective en première personne que l'objectivité seule ne peut atteindre, que le philosophe focalisera son attention.

³ *Ibid.*, p. 7.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵ « Le subjectif et l'objectif », *op., cit.*, p. 238.

Ainsi, selon lui, vouloir se détacher du point de vue subjectif est ce qui conduit à la réduction hâtive ou au sentiment d'illusion. Le problème de cette opposition entre les points de vue subjectif et objectif revêt alors la forme de l'argument suivant :

1. Il y a une tendance à chercher à expliquer tout objectivement avant d'en admettre la réalité.
2. Ce qui apparaît d'un point de vue subjectif ne peut pas être expliqué objectivement.
3. Par conséquent ou bien la conception objective du monde (1) est incomplète, ou bien la conception subjective (2) implique une illusion que l'on doit rejeter⁶.

Autrement dit, ce qui est inhérent au point de vue subjectif ne peut pas être pris en compte par l'analyse objective. C'est pourquoi elle est partielle. On pourrait toutefois être tenté de penser qu'un accord intersubjectif serait susceptible de former une sorte de transition vers une perspective objective. En effet, nous appuyant sur les considérations de Wittgenstein qui nous explique que nos concepts phénoménologiques sont, en un certain sens, publics⁷, un élargissement vers une perspective objective pourrait alors sembler possible. Mais comme le rappelle Nagel, la position de Wittgenstein sur les sensations est que ce ne sont que des apparences et la théorie des données sensorielles n'est en rien une objectivation de ce qui est essentiellement subjectif⁸.

L'esprit et la perspective objective

Une conception de l'esprit se construit objectivement lorsque l'on observe que nos perceptions, qui ont des effets sur notre corps, peuvent être éclipsées dans l'explication même. Ainsi, considérant seulement les propriétés physiques des choses qui causent des effets sur notre corps, on parvient partiellement à rendre compte du mental comme on procède avec les autres phénomènes naturels. La théorie fonctionnaliste par exemple, concevant l'esprit comme une sorte de système de traitement d'information explique que les états mentaux sont causalement reliés entre eux. Bien que ces états mentaux ne soient pas spécifiquement réalisés par un support dédié (un cerveau, un ordinateur, etc.⁹), il

⁶ *Ibid.*, p. 226-227.

⁷ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953, trad. française, F. Dastur, M. Élie, J-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, *Recherches philosophiques*, Paris Gallimard, 2005, § 258.

⁸ « Le subjectif et l'objectif », *op. cit.*, p. 239.

⁹ L'indifférence ontologique du substrat réalisateur de la propriété mentale fonctionnelle ne peut pas être mieux illustrée que par les propos de H. Putnam, qui, au sujet de notre vie mentale, écrit que « [...] nous pourrions être faits de fromage suisse que cela ne ferait aucune différence », « The Meaning of 'Meaning' »,

s'agit bien là d'une théorie matérialiste qui cherche à expliquer le mental du point de vue le plus objectif possible mais qui met entre parenthèses le caractère singulier de l'expérience consciente. De ce fait, l'ensemble des qualités secondes – les couleurs, les odeurs, les saveurs, etc. – est effacé au profit des seules qualités premières – la taille, le poids, le mouvement, etc. Mais cette conception physique « décolorée » de ces aspects perceptuels est bien ce qui, pour Nagel, constitue un obstacle à la possibilité d'une compréhension complète de la réalité. En effet, s'il y a bien une hégémonie du point de vue physique objectif sur le point de vue subjectif, le premier ne peut saisir le second. C'est à partir de ce constat que Nagel va construire ses arguments antiréductionnistes contre les théories « externes » – le béhaviorisme, le fonctionnalisme, le physicalisme – à propos du mental et des phénomènes de la conscience.

Depuis son éminent article « What Is it Like to Be a Bat ? », nous savons que la conscience constitue le plus difficile et le plus insaisissable des phénomènes mentaux lorsque l'on cherche à l'expliquer du seul point de vue objectif. La position de Nagel, plus de quarante ans plus tard n'a non seulement pas été modifiée mais n'a cessé de se renforcer¹⁰. Dans son dernier ouvrage, il écrit :

« La conscience constitue l'obstacle majeur le plus manifeste à une approche naturaliste globale reposant uniquement sur les données des sciences physiques¹¹. »

Ce point de vue à propos de la conscience, que Nagel décrit comme une énigme tant que nous l'abordons du point de vue exclusif de la science physique, prend un air manifestement radical, mais il ne résulte au fond, selon lui, que du « caractère réfractaire de ce matériau à la compréhension objective¹². »

Assurément pour Nagel, il nous est impossible de comprendre la conscience du seul point de vue objectif. Et ce ne sont pas les démonstrations des tenants de l'identité psychophysique¹³ justifiant leur théorie au moyen d'exemples d'identités du type « eau =

dans Putnam 1975, *Mind, Language and Reality: Philosophical papers*, Vol. II. Cambridge University Press, 1974, p. 291.

¹⁰ Dans son ouvrage *Mind and Cosmos : Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford University Press, 2012, trad. française D. Berlioz et F. Loth, *Esprit et cosmos : Pourquoi la conception matérialiste néodarwinienne de la nature est très probablement fausse*, Paris, Vrin, à paraître, 2018, Nagel tente de démontrer que l'aspect subjectif de la conscience ne pouvant pas faire l'objet d'une réduction, toute l'histoire naturaliste évolutionniste ne peut alors prétendre à la complétude. En effet, cette histoire est une histoire de l'évolution des êtres vivants du seul point de vue objectif.

¹¹ *Ibid.*, chap. 3.

¹² *Pvnp*, *op. cit.*, p. 10.

¹³ U. T. Place, « Is Consciousness A Brain Process ? », *British Journal of Psychology* 47, 1956, p. 44-50, repris dans *Identifying the Mind- Selected Papers of U. T. Place*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 45-52 ; J. J. Smart, « Sensations and Brain Processes » *Philosophical Review* 68, 1959, p. 141-56.

H₂O » qui l'aura convaincu de renverser sa position¹⁴. Pour lui, l'emprunt à la science empirique de ce genre d'analogie n'est d'aucune aide mais reflète en réalité le désir de certains philosophes d'expliquer certaines choses incompréhensibles « en termes de choses familières et bien comprises, quoiqu'entièrement distinctes¹⁵. » Ainsi, lorsque le physicaliste affirme que les états mentaux *sont* des états physiques, alors que les deux références en question sont différentes, on ne voit pas très bien pourquoi cette identité pourrait être vraie¹⁶. Pas plus de crédit d'ailleurs n'est accordé aux théories fonctionnalistes faisant référence à des états du cerveau en vertu du rôle causal à l'intérieur de l'économie mentale du sujet. Aucun événement se produisant dans le cerveau n'est, pour le fonctionnalisme, mental au sens où il constituerait une explication des qualités phénoménologiques de la conscience. Certes, on peut décrire et comprendre, *de l'extérieur*, les processus physiques se produisant dans un cerveau justement parce qu'ils ne sont pas pris en compte dans leur aspect subjectif. C'est pourquoi, même en adjoignant le cerveau à la théorie, ce genre d'explications porte en elle, selon Nagel, son impasse. Le caractère subjectif de l'expérience consciente ne peut donc être saisi par aucune analyse purement objective puisqu'elle est compatible avec son absence. Se dessaisissant expressément du caractère subjectif des phénomènes de la conscience l'échec est, de ce de fait, inscrit dans la théorie elle-même.

Il ne faudrait cependant pas considérer que la thèse que soutient Nagel dans son célèbre article traite d'un problème épistémologique, un problème qui partirait de que nous ne pourrions pas savoir quel effet cela fait d'être une chauve-souris. La thèse qu'il défend est métaphysique et soutient que pour se former un concept de l'effet d'être une chauve-souris, on doit se mettre du point de vue de la chauve-souris.

Le point de vue objectif est donc une certaine direction qui s'offre à notre compréhension d'un phénomène et que l'on doit en toute légitimité, lorsqu'on le peut, éloigner le plus loin possible du point de vue subjectif. C'est qu'il s'agit d'expliquer des phénomènes extérieurs pouvant être appréhendés par plusieurs points de vue. En revanche, lorsqu'il s'agit de chercher à comprendre le phénomène de la conscience, qui est l'effet que cela fait d'être cet organisme particulier, la perspective objective n'apparaît

¹⁴ Je reviens plus loin sur la remise en cause de ce modèle par S. Kripke, dans *Naming and Necessity*, Cambridge, Harvard University Press, 1980, trad. française P. Jacob et F. Récanati, *La logique des noms propres*, Paris, les éditions de Minuit, 1982.

¹⁵ « Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ? », *op. cit.*, p. 194.

¹⁶ *Ibid.*, p. 206.

plus légitime. La césure est ici radicale car elle ne peut admettre d'état transitoire qui progressivement pourrait nous rapprocher du phénomène. D'ailleurs le travail du neuroscientifique n'a pas d'autre prétention que d'identifier les corrélats neuronaux objectifs des processus subjectifs qui eux ne sont accessibles qu'en première personne¹⁷. Il ne s'agit pas d'expliquer, par ce moyen en l'occurrence, ce qu'est la conscience mais d'affiner sa corrélation avec certains états du cerveau.

L'argument de Nagel n'affirme cependant pas que le physicalisme est faux. Dans le cas de ces expériences qualitatives, le physicalisme semble seulement inadéquat pour en rendre compte. En conséquence, soutenir avec le physicalisme que les expériences mentales sont entièrement physiques est la position à écarter. De ce fait, la réalité n'est pas seulement et simplement la réalité objective, soutient Nagel, et « toute conception objective de la réalité doit inclure une reconnaissance de sa propre incomplétude¹⁸. »

La relation du corps et de l'esprit – une nécessité non apriori

Cependant, rendre compte de la division entre l'objectif et le subjectif et soutenir le trait irréductible du second au premier est une chose, mais encore faut-il que le mental prenne effectivement sa place dans un monde qui contient notre corps, son système nerveux ainsi que tous les autres corps des organismes – qui sont autant de choses exclusivement physiques – susceptibles d'avoir une activité mentale. Dans la littérature récente – disons depuis la conception matérialiste des théories de l'identité psychophysiques des années 50 et 60 du XX^{ème} siècle – le problème de la relation du corps et de l'esprit, malgré certains arguments puissants pouvant nous inciter à adhérer à une conclusion réductionniste¹⁹, n'a pas trouvé de solution permettant au « mental » de trouver entièrement sa place dans le monde physique. Selon Nagel, nous l'avons compris, c'est sans appel : la solution du réductionnisme physico-chimique ainsi que les stratégies béhavioristes ou fonctionnalistes, parce qu'elles délaissent l'essentiel de ce qui constitue notre esprit, sont insatisfaisantes. Toutefois, même si on considère que les perspectives objectives et subjectives constituent un trait irréductible du monde, cela ne nous délivre pas de l'impasse. Partant de ce constat, le raisonnement qui fonde la recherche de Nagel

¹⁷ Voir S. Dehaene, « Psychologie cognitive expérimentale » *Cours du Collège de France*, 2009 - 2010, p. 3.

¹⁸ *Pvnp, op. cit.*, p. 34.

¹⁹ « The Supervenience Argument Motivated, Clarified, and Defended », dans J. Kim, *Physicalism or Something Near Enough*, Princeton, Princeton University Press, 2005, chap. 2.

s'attelle à un projet à la fois ambitieux et hypothétique. Ambitieux dans la mesure où la perspective qu'il cherche à ouvrir porte en elle, ni plus ni moins, la compréhension accomplie de la relation que le corps et l'esprit entretiennent. Il écrit :

« Je crois qu'il n'est pas irrationnel d'espérer qu'un jour, longtemps après que nous soyons morts, les personnes seront capables d'observer ce qui se passe dans un cerveau et qu'elles pourront déclarer, avec une véritable compréhension : "Voilà ce à quoi ressemble, vue de l'extérieur, l'expérience de la saveur du chocolat²⁰ !" »

Quant à son aspect hypothétique, la position esquissée repose sur un double dépassement conceptuel, à la fois de l'approche physiologique (physique objective) et phénoménologique (mentale subjective) escomptant ainsi une troisième voie que l'on ne peut encore aujourd'hui imaginer²¹.

Vers une connexion nécessaire a posteriori entre le mental et le physique

Lorsque (i) l'on ratifie l'idée que les structures phénoménologiques subjectives de la conscience sont parfaitement réelles et (ii) que l'on pense que leur réduction à des structures physiques est une impasse qui n'est pas liée à la connaissance d'une science physique encore incomplète²², alors nous sommes devant un phénomène physiquement inexplicable. En effet, le travail philosophique inscrivant sa recherche dans le programme réductionniste ou son annexe fonctionnaliste aura fait progresser notre compréhension des liens entre la conscience et le comportement, mais pas celle du phénomène de la conscience. Conséquemment on pourrait conclure que la conscience demeure physiquement inexplicable. Or une telle conclusion pessimiste, basée sur l'ignorance d'un sujet que nous comprenons mal n'est pas l'option que prend Nagel. Ce à quoi aspire le philosophe est un dépassement conceptuel fondé sur l'idée de *connexion nécessaire non a priori* entre le mental et le physique²³. Autrement dit, la conscience est pour Nagel,

²⁰ « Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem », *Philosophy* 73, 1998, p. 338.

²¹ *Ibid.*, p. 352 ; *Mind and Cosmos*, *op. cit.*, chap. 6.

²² Voir, *Pvnp*, *op. cit.*, p. 64-66. Pages dans lesquelles Nagel répond à la question de savoir si nous ne ferions pas mieux d'attendre que la physique et la biochimie nous révèlent la nature réelle de l'esprit en ouvrant sa réflexion sur le besoin d'un renouveau conceptuel. « [...] la physique n'est qu'une des formes particulières de compréhension, appropriée à un domaine qui est plus large mais quand même limité. Étant donné les caractéristiques radicales distinctes du mental, continuer à essayer d'expliquer l'esprit dans les termes de concepts et de théories exclusivement conçus pour expliquer les phénomènes non mentaux est réactionnaire d'un point de vue intellectuel, et suicidaire du point de vue scientifique. », p. 66.

²³ La connexion nécessaire dont parle Nagel n'est pas ici envisagée directement mais par le biais d'une propriété intermédiaire qui ne serait ni mentale ni physique. C'est ce troisième type de propriété qui nous donnerait l'explication de la constante corrélation entre l'activité du cerveau et le phénomène de la conscience. Voir l'article de S. Coleman, « The Evolution of Nagel's Panpsychism », dans ce numéro.

logiquement irréductible et nécessairement connectée aux propriétés physiques d'un cerveau. Il suppose ainsi que le mental, la conscience en particulier, est un aspect de la réalité au même titre que les champs électromagnétiques par exemple qui sont irréductibles et nécessairement connectés avec les particules chargées électriquement.

Il nous faut bien reconnaître que nos concepts d'événements mentaux sont bel et bien inadaptés pour se référer à un événement physique, c'est-à-dire qu'ils ne désignent rien qui prend sa place dans le monde spatiotemporel. Ce dont on peut seulement attester, lorsque l'on parvient à donner un sens à cette relation, c'est de l'existence d'un lien causal entre le mental et le physique²⁴. Les solutions au problème de la causalité mentale – problème qui génère souvent des solutions métaphysiquement instables – peuvent se constituer autour d'une certaine identité des événements mentaux et des événements physiques²⁵ qui pourra, selon la conception que l'on se fait des événements se muer en identité des types de propriétés²⁶. Or, insiste Nagel, en croyant que cela est vrai, nous ne comprenons toujours pas pourquoi ça l'est et, partant, on peut se demander s'il est raisonnable de croire quelque chose que nous ne comprenons pas²⁷.

Pour Nagel, c'est la dichotomie entre le subjectif et l'objectif, dichotomie qui se manifeste dans la particularité des concepts mentaux, que l'on distingue grammaticalement par l'usage de la première et troisième personne, qui est à la source de ce problème de compréhension. En effet, les concepts mentaux s'appliquent aux événements mentaux et à leurs propriétés parce qu'ils sont subjectifs. Mais ils sont subjectifs non parce qu'ils sont les sujets d'un vocabulaire utilisé en première personne mais parce qu'ils peuvent être précisément décrits par des concepts dans lesquels les perspectives en première et troisième personne sont logiquement inséparables.

Nous avons donc de bonnes raisons de penser que la vie mentale et le corps sont liés de façon telle que tout événement mental ne peut se produire sans entraîner un changement d'ordre physique dans l'organisme qui en fait l'expérience. Cette adhésion au

²⁴ Donner un sens à cette relation est bien tout le problème que pose la causalité mentale. D. Davidson, dans « Mental Events », 1980, *Essays on Actions and Events.*, 1970, trad. française. P. Engel, *Actions et événements*, Paris, P.U.F., 1993, introduit la notion d'événement mental comme cause. Pour une discussion du problème de la causalité mentale, voir la solution partiellement réductionniste de J. Kim, *Mind in a Physical World*, Cambridge, Mass : MIT Press, 1998, trad. française, F. Athané et E. Guinet, *L'esprit dans un monde physique : essai sur le problème corps-esprit et la causalité mentale*, Paris, Ithaque, 2014 ; pour un exposé complet du problème, voir mon livre, *Le corps et l'esprit : essai sur la causalité mentale*, Paris, Vrin, 2013.

²⁵ Voir D. Papineau dans *Thinking about Consciousness*, Oxford University Press, 2002, p. 17-18.

²⁶ Voir J. Kim *Philosophy of Mind*, Westview Press, 2006, trad. française, *Philosophie de l'esprit*, D. M. Pajus, M. Mulcey et C. Théret, sous la direction de M. Mulcey Ithaque, 2008, p. 113-118.

²⁷ « Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem », *op. cit.*, p. 342.

principe de survenance n'est cependant pas une explication très pénétrante du lien entre les deux domaines. Il s'agit, en effet, de chercher à comprendre « comment » cette covariation entre deux types de propriétés se produit. Autrement dit, la survenance du mental sur le physique n'est que le signe qu'il existe un lien plus profond que nous ignorons.

L'effet que produit l'arôme fruité d'un verre de gewurztraminer lorsque je le bois ou simplement lorsque j'approche mon nez du verre qui contient ce vin se produit uniquement lorsque mon cerveau est dans un certain état physique. Mais il y a bien quelque chose qui fait obstacle à la pensée que cet état dont je fais l'expérience *est* un état physique. Le problème est que je ne parviens pas à concevoir la connexion entre cette modification subjective que produit l'arôme fruité et la modification de l'activité électrochimique dans mon cerveau. On peut certes y détecter une corrélation mais l'identité requiert plus que la corrélation. Si c'était le même état, il serait tout simplement impossible pour l'un d'exister sans l'autre. C'est en effet, ce que nous incite à croire les raisons empiriques, mais notre compréhension nous empêche d'accéder à cette vérité. Nous ne parvenons pas à l'imaginer.

Un phénomène physique, par exemple, comme l'effet geyser du mélange Mentos-boisson gazeuse peut être entièrement décrit au niveau sous-jacent par le phénomène de nucléation qui provoque la germination de bulles de gaz carbonique en très grande quantité amorçant la fameuse réaction. La série de causes et d'effets créant l'effervescence puis le jet spectaculaire de la boisson gazeuse est réellement nécessitée par la présence d'aspérités invisibles à l'œil à la surface du bonbon qui provoque la formation de bulles de CO₂. La concentration de CO₂, le déplacement des équilibres chimiques et la nucléation établissent que c'est une vérité nécessaire que l'expansion rapide de la boisson soit provoquée. En revanche, nous ne parvenons pas à envisager comment une explication détaillée de ce qui se passe dans le cerveau pourrait expliquer l'effet que produit l'arôme du vin. C'est le fossé explicatif²⁸ que, selon certains philosophes, nous laisse la science. C'est-à-dire que même après que nous ayons pris connaissance de tout ce que la science pourrait nous dire au sujet de l'esprit conscient et du cerveau, le mystère de la relation, néanmoins, persisterait.

²⁸ J. Levine, « Materialism and Qualia : the Explanatory Gap », *Pacific Philosophical Quarterly*, 1983.

Parmi la variété des réponses qui ont été élaborées par les philosophes au problème du fossé explicatif²⁹, celle de Nagel consiste donc à soutenir que, ne possédant pas les concepts nécessaires, nous devons procéder à une révision de notre manière de concevoir l'esprit ou la matière, voire, les deux à la fois. Notre concept d'esprit qui ne nous permet pas de constater la connexion nécessaire doit donc évoluer. Il est vrai que les concepts ne sont pas gravés dans le marbre – et c'est bien la tâche des philosophes que de, si besoin, les réformer. Ce nouveau concept d'esprit élargi devra alors permettre de donner au point de vue subjectif un certain caractère physique. Autrement dit, l'expérience subjective aura à être considérée à l'intérieur d'un certain processus physique³⁰. C'est ainsi que pourra commencer la recherche de vérités nécessaires au sujet de ce qu'est une expérience de conscience pour un organisme particulier. Mais avant tout, et c'est le point que Nagel ne peut négocier : il faut d'abord admettre qu'aucune théorie comportementale ou fonctionnaliste n'explique la nature de l'expérience consciente.

Une perspective post-kripkéenne

L'analyse à laquelle Nagel procède s'appuie sur les conclusions d'un argument de Saül Kripke, à l'encontre de l'identité des types, qu'il développe dans son ouvrage *Naming and Necessity*³¹. Ce que montre Kripke dans son argument³² c'est que la conscience et les états du cerveau sont reliés de façon contingente. Cette pensée est soutenue par le fait que nous pouvons parfaitement concevoir que l'expérience de conscience que nous sommes en train de vivre pourrait ne pas être reliée à l'état actuel de notre cerveau. Une première version de cet argument avait été initiée par Descartes dans la *Sixième méditation* montrant que nous avons une idée claire et distincte de notre corps et de notre âme mais que celle-ci pourrait bien exister dans lui³³. C'est l'argument dualiste : nous

²⁹ Pour C. McGinn, dans « Can We Solve the Mind-Body Problem? », *Mind*, 98, 1989, p. 349-366, la conscience demeure un phénomène incompréhensible contre lequel nos limites cognitives viennent buter – cette position est proche de celle de Nagel mais sans le pessimisme de McGinn ; D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford and New-York: Oxford University Press, 1996, trad. française S. Dunand, *L'esprit conscient*, Ithaque, 2010, tire de ce fossé un nouveau dualisme des propriétés ; pour D. Papineau, « What Exactly is the Explanatory Gap? », *Philosophia*, 39, 2011, p. 5-9, le sentiment de fossé explicatif est lié au fait que nous ne parvenons pas à réfréner nos pensées dualistes.

³⁰ « Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem », *op. cit.*, p. 343.

³¹ *Op. Cit.*, trad. française, *La logique des noms propres*, 1982.

³² Pour un commentaire approfondi de l'argument modal de Kripke, voir F. Drapeau-Contim et P. Ludwig, dans *Kripke, référence et modalités*, Paris, PUF, 2005, p. 138-153.

³³ « Et quoique peut-être, ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt, j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, pourceque d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps,

pouvons concevoir clairement et distinctement le corps sans l'esprit et vice-versa et dès lors, ils ne peuvent être la même chose. Il apparaît donc qu'une forte intuition nous incite à penser le lien entre la conscience phénoménale et les processus cérébraux comme étant un lien non nécessaire.

Rappelons que le raisonnement que veut nourrir Nagel est celui de la possibilité d'un lien nécessaire qui ne soit ni conceptuel ni a priori entre les processus mentaux et physiques. Bien évidemment, il ne s'agira pas d'une forme rénovée du réductionnisme psychophysique mais d'un dépassement de l'identité psychophysique. Ce qu'a montré Kripke, c'est que bien que certaines vérités soient nécessaires, elles ne sont pas toutes conceptuelles. Ainsi, par exemple, la chaleur d'un corps *est* nécessairement l'augmentation de l'agitation des particules de ce corps ou l'eau *est* nécessairement H₂O. Dans le cas de l'eau, cela signifie que l'eau n'est que H₂O ou pour le dire autrement, que l'on ne peut pas avoir l'un sans l'autre, qu'il n'y a rien à ajouter ou à retrancher à cette composition chimique pour que ce soit de l'eau. En ce qui concerne la chaleur, on peut aisément concevoir une situation dans laquelle il y a de la chaleur sans augmentation du mouvement moléculaire ou vice-versa. En imaginant que la chaleur pourrait être identique à autre chose qu'une augmentation de l'agitation des particules, alors que le terme « chaleur » est attribué à ce phénomène physique et à rien d'autre, on gomme la rigidité de la référence de ce terme. Or, en appliquant le concept de « chaleur » on désigne précisément le phénomène physique d'augmentation de l'agitation des particules qui est responsable de toutes les manifestations de chaleur. Autrement dit, l'apparence et les sensations de chaleur ne sont pas la chaleur ou disons qu'elles peuvent exister sans qu'il y ait une augmentation de l'agitation moléculaire. Cette impression de contingence s'entretient ici, du fait que le lien entre la chaleur et l'énergie cinétique est une découverte a posteriori. Mais ce que montre Kripke, c'est que la contingence est ici, en l'occurrence, une illusion. Ainsi, l'identification de la chaleur à l'augmentation de l'agitation des particules et de l'eau à H₂O qui ne peut pas être connue a priori est cependant une identité nécessaire.

Mais – et c'est l'argument que Nagel veut dépasser – l'apparence de contingence dans le cas de la relation entre les sensations et les processus cérébraux n'est pas, selon

en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. »

Kripke, une illusion. S'il nous semble possible d'imaginer l'effet que produit l'arôme fruité d'un verre de gewurztraminer sans l'associer à un processus cérébral corrélé ou à l'inverse, d'imaginer ce même processus sans cette expérience de l'effet corrélé lui-aussi, nous ne pouvons pas dire que c'est *seulement* une apparence d'expérience. L'expérience subjective *est* la manifestation des qualités phénoménologiques intrinsèques. Alors si c'est le cas, cette identité à un processus cérébral est, selon Kripke, une identité contingente.

Contre la conclusion de Kripke, dont Nagel estime qu'elle doit être erronée, la perspective que nous devons ouvrir est celle qui doit parvenir à démontrer que les expériences de conscience sont nécessairement identiques à des processus du cerveau³⁴. Ainsi, la voie qu'emprunte Nagel, enregistrant la découverte de Kripke qu'il existe des identités nécessaires a posteriori, se présente donc comme une tentative de reprendre l'angle de la théorie de l'identité de Smart, Place, Armstrong et Lewis et de montrer qu'elle pourrait être nécessaire³⁵. Alors bien évidemment, cette identité ne pourra pas s'établir, comme le précédent modèle sur l'analogie d'une identité du type « eau = H₂O » ou « chaleur = augmentation de l'énergie cinétique » en découvrant une structure physique sous-jacente causant l'apparence d'une expérience de conscience. Non, puisque l'apparence de conscience est la chose elle-même et non pas un simple effet. Ce que suggère ici Nagel c'est que la qualité phénoménologique immédiate, le rôle fonctionnel et la base physiologique d'une expérience consciente comme la douleur par exemple sont toutes des propriétés essentielles de la douleur et que l'apparente concevabilité de leur séparation est une illusion³⁶ ; et de préciser, que le rôle fonctionnel résulte de la base physiologique et de la qualité phénoménologique. C'est pourquoi un état fonctionnellement identique à de la douleur par exemple mais relevant d'une structure phénoménologique et d'une base physiologique différente, ne serait pas la douleur. Avec Nagel, on le voit, le fonctionnalisme n'est pas éliminé, il perd seulement son hégémonie explicative.

Alors, certes, nos intuitions modales vont et iront toujours obstinément à l'encontre d'une telle conception « tripartite » de l'expérience de conscience, mais pour Nagel,

³⁴ « The Psychophysical Nexus », *Concealment and Exposure, and Other Essays*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 199.

³⁵ « Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem », *op. cit.*, p. 348.

³⁶ *Ibid.*, p 349 ; *Mind and Cosmos, op., cit.*, p. 41.

défendre la connexion nécessaire entre le physique et le phénoménologique est le seul moyen de faire une place à un concept d'événement qui autorise à la fois un accès interne et externe.

Nagel et les zombies

Cette nouvelle perspective conceptuelle qui tente de dépasser le fossé explicatif entre les théories comportementales ou fonctionnalistes et le phénomène de la conscience peut se trouver clarifiée lorsque l'on examine le cas du « zombie philosophique³⁷ », cet être fictif, réplique parfaite d'un être humain vivant mais à qui il manque la conscience. C'est-à-dire que la possibilité du zombie nous permet de concevoir l'existence d'un être entièrement identique à un humain et, en même temps, de concevoir que la conscience pourrait ne pas être connectée à cet être. De ce fait, l'hypothèse du zombie permet de dessiner non seulement une image non réductionniste de la conscience mais est aussi l'occasion, pour certains philosophes, de postuler l'existence des faits de conscience qui surviennent naturellement sur les faits physiques³⁸. Pour résumer, disons que d'un point de vue objectif extérieur, les êtres sont identiques ; d'un point de vue subjectif interne, l'un a la conscience, l'autre non.

On comprend bien alors, qu'admettre la possibilité des zombies revient à soutenir l'existence d'un fossé explicatif et que la nier implique qu'une théorie matérialiste de type fonctionnel peut pleinement l'expliquer. La description du zombie n'est pas contradictoire. Toutefois, Nagel s'interroge sur cette propension à la concevabilité :

« Je crois que [...] la forte intuition qu'il nous est concevable qu'un organisme humain intact et fonctionnant physiquement normalement puisse être un zombie sans conscience est une illusion due aux limites de notre entendement³⁹. »

Il est vrai par exemple que l'on peut concevoir un être ayant des circuits électroniques à la place du cerveau et qu'une organisation fonctionnelle identique à celle d'un être humain lui permettant de se comporter exactement comme nous, puisse être parfaitement conscient. Mais cette apparente concevabilité ne nous en dit-elle pas plus long sur nos concepts que sur ce qui est réellement possible ? Certes, pour Nagel, le réductionnisme est faux mais l'argument des zombies nous entraîne à croire que la conscience ne peut pas

³⁷ R. Kirk, *Zombies and Consciousness*, Oxford, Clarendon Press, 2005 ; voir également, Pierre Saint-Germier, l'entrée « zombies » dans *L'encyclopédie philosophique* (<http://encyclo-philos.fr/zombies-a>).

³⁸ D. Chalmers, *op. cit.*, *L'esprit conscient*, 2010, p. 61-70.

³⁹ « Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem », *op. cit.*, p. 342.

être nécessairement connectée au cerveau. Ce que, selon lui, il faut plutôt incriminer, une fois encore, ce sont nos concepts qui justement ne parviennent pas à considérer la connexion nécessaire :

« Nous concevons le corps de l'extérieur et l'esprit de l'intérieur, et nous ne voyons pas la connexion interne – nous voyons seulement une corrélation et peut-être une relation de causalité⁴⁰. »

Ainsi, ce que, pour Nagel, révèle l'hypothèse du zombie ce sont nos limites conceptuelles plutôt que leur vérité. Ici, encore, ce qui nous paraît concevable ou, à l'inverse, ce qui nous semble inconcevable serait tributaire de nos perspectives en première et troisième personne. C'est pourquoi, selon Nagel, ce que nous concevons comme « mental » ou comme « physique » n'explique pas la conscience. Les explications parallèles ne peuvent plus être de mise, et c'est pourquoi ce nouveau concept ne pourra pas résulter d'une espèce de conjonction entre du mental et du physique mais devra être d'un troisième type.

Le subjectif, l'objectif et la méthode des sciences

Pareille option théorique ne fait pas l'unanimité. Toutefois, si Nagel, par sa proposition de dépassement conceptuel, s'écarte, d'une certaine habitude scientifique, il demeure naturaliste. En effet, si une acception du terme « naturalisme » consiste à dire que tout ce qui existe est entièrement naturel, qu'il n'existe rien de surnaturel ou de non naturel, alors Nagel est bien naturaliste⁴¹. Cependant, ce naturalisme philosophique non seulement heurte le naturalisme réductionniste mais contrevient à ce qui constitue la méthode même de la science, à savoir, l'approche en « troisième personne »⁴². Mais cette perspective en troisième personne peut-elle, utilisant la méthode et les concepts de la science objective, prétendre comprendre le phénomène de la conscience ?

L'incapacité de la science à conceptualiser ce phénomène le plus familier qui soit qu'est la conscience en termes de point de vue objectif a été particulièrement bien illustrée par une expérience de pensée que Leibniz expose dans la *Monadologie* – expérience qui fait directement écho à cette dichotomie des deux points de vue :

⁴⁰ *Ibid.*, p. 345.

⁴¹ Je me réfère, comme le fait Alan Thomas dans son article « Intelligibility All the Way Down: Interpreting Nagel's Mind and Cosmos », dans ce numéro de *Klesis*, au terme « naturalisme » qui, certes n'est pas le naturalisme réductionnisme (ses partisans parlent de « vrai » naturalisme) mais convient cependant également aux perspectives nagelliennes.

⁴² D. Dennett, *Sweet Dreams, a Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge, MIT Press, 2005, trad. française, C. Pichevin, *De beaux rêves, obstacles philosophiques à une science de la conscience*, Paris, Gallimard, 2008, p. 54.

« On est obligé d'ailleurs de confesser que la perception et ce qui en dépend, est *inexplicable par des raisons mécaniques*, c'est-à-dire, par les figures et par les mouvements. Et feignant qu'il y ait une Machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception ; on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer, comme dans un moulin. Et cela étant posé, on ne trouvera en la visitant au dedans, que des pièces, qui poussent les unes aux autres, et jamais de quoi expliquer une perception⁴³. »

L'exploration minutieuse du moulin avec tous les moyens qu'offre la science mettrait hors de portée notre compréhension du phénomène de la conscience nous dit Leibniz. Mais la raison de cette impossibilité n'est pas seulement d'ordre épistémologique, elle exprime l'impossible réduction métaphysique de la conscience aux rouages de la machine qui constituent tout ce que peut examiner le visiteur. Ainsi, dans ce passage, Leibniz met en évidence non seulement l'absurdité qu'il y aurait à vouloir trouver une trace d'esprit en examinant les rouages au plus près mais aussi l'erreur que nous ferions en imaginant qu'il puisse émerger d'un tel mécanisme. Il ajoute : « C'est dans la substance simple, et non dans le composé, ou dans la machine qu'il faut la chercher [la perception]. » La perception ne peut donc pas, selon le dualisme, s'expliquer par composition de parties qui se combinent dans la machine.

Toutefois, Nagel n'est pas Leibniz : « La fausseté du physicalisme n'exige pas que l'on fasse appel à des substances non physiques », écrit-il dans *Le Point de vue de nulle part*⁴⁴. Cependant, l'évidence dualiste du visiteur à l'intérieur de la machine exprime la même invraisemblance que Nagel lorsqu'il évoque nos organismes :

« Étant donné notre compréhension objective de la réalité physique, la question se pose alors de savoir comment un tel arrangement de matériaux physiques de base, dans toute sa complexité, engendre non seulement les remarquables capacités physiques de l'organisme mais aussi un être qui a un esprit, un point de vue, un large domaine d'expériences subjectives et de capacités mentales – aucune de ces choses n'étant susceptibles d'être intégrée à la conception de la réalité objective⁴⁵. »

Certes pour Nagel, la réalité ne peut pas simplement être la réalité objective toutefois si la vérité du dualisme est concevable, elle n'est pas vraisemblable. En effet, le dépassement conceptuel que Nagel appelle de ses vœux est ce qui sera capable de témoigner d'une relation plus intime entre le corps et l'esprit que ne peut concevoir le dualisme.

⁴³ *Monadologie*, dans *Principes de la Nature et de la Grâce – Monadologie et autres textes*, édition, C. Frémont, Flammarion, 1996, § 15.

⁴⁴ *Pvnp*, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁵ *Pvnp*, *op. cit.*, p. 38.

Le naturalisme réductionniste ne peut donc pas classer la philosophie de Nagel dans quelque dualisme ou mystérianisme⁴⁶ que ce soit. Nagel ne cherche pas à montrer que la faiblesse conceptuelle qui est actuellement la nôtre résulte de l'impuissance à appréhender « comment les pièces qui poussent les unes aux autres » font émerger la conscience⁴⁷. Ce qu'il pointe est l'opiniâtreté de l'objectivisme qui ne considère que sa seule perspective et inexorablement entraîne la compréhension de ce qu'est la conscience vers une réduction, voire son élimination.

Pour le naturalisme standard (réductionniste), la perspective en troisième personne apparaît cependant comme l'unique démarche pouvant s'avérer féconde lorsque l'on veut expliquer réellement la conscience. Afin de construire un cadre explicatif cohérent, on doit à Daniel Dennett une analyse approfondie de cette perspective qu'il nomme « vue d'ensemble »⁴⁸, et qui, à ses yeux, est l'angle qui peut clairement détecter les structures reconnaissables de la conscience en acte. En fait, vouloir atteindre le point de vue subjectif et, en cela, admettre l'existence de propriétés intrinsèquement subjectives ne reviendrait qu'à se perdre dans les détails. Dans son ouvrage *La conscience expliquée*⁴⁹, Dennett évacue tout mystère car les méthodes en troisième personne, affirme-t-il, sont suffisantes pour étudier le phénomène aussi complètement que n'importe quel autre phénomène de la nature comme le métabolisme, la reproduction, etc. Pour lui, l'effet que cela fait d'être cet organisme n'est qu'un « grain de sable » sans véritable signification. Il écrit : « Une 'théorie' qui postule l'existence d'un champ fondamental et irréductible capable de sentir, ou autre chose semblable, n'offre aucune espèce de ressource pour élucider cette question. »⁵⁰ L'apparente arrogance du point de vue de Dennett n'est ici en réalité que ce qu'implique la méthode naturaliste objective à l'intérieur de laquelle, il n'est plus besoin d'expliquer le phénomène⁵¹. Ce n'est plus le phénomène lui-même qui intéresse ici le

⁴⁶ Cf., « P. Churchland vs C. McGinn : élimination ou mystère ? », *Métaphysique, Ontologie, Esprit* (<http://www.francoisloth.com/p-churchland-vs-c-mcginn-elimination-ou-mystere-passons-plutot-a-la-metaphysique>)

⁴⁷ La réponse émergentiste n'est pas une option que Nagel peut envisager. En effet, ce qu'il appelle un idéal d'intelligibilité exige d'envisager une réponse qui explique la relation entre l'esprit et le cerveau en termes de quelque chose de plus fondamental dans l'ordre naturel. Cf., *Mind and Cosmos*, op. cit., p. 56.

⁴⁸ *De beaux rêves, obstacles philosophiques à une science de la conscience*, op. cit., p. 23.

⁴⁹ *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, New York, 1991, trad. française, P. Engel, *La conscience expliquée*, Odile Jacob, Paris, 1993.

⁵⁰ *De beaux rêves, obstacles philosophiques à une science de la conscience*, op. cit., p. 23

⁵¹ Dans « Quining Qualia », *Consciousness in Modern Science*, Marcel, A. & Bisiach, E. (éd.) Oxford University Press, 1988, Dennett ne nie pas la réalité de l'expérience consciente, il ne nie pas qu'il se passe quelque chose dans les organismes mais ce qui est pensé à ce niveau demeure confus. Ce qui est proprement mystérieux pour Dennett est l'idée de propriétés intrinsèques qui soient seulement pour le sujet.

naturaliste, mais sa croyance, autrement dit, l'effet de croire au phénomène de la conscience.

L'autorité que l'on veut donner au point de vue subjectif est pour Dennet, franchement faillible et le jugement que l'on peut faire en première personne renvoie à *ce qui apparaît* et non à un phénomène existant comme l'est une propriété physique objectivement perceptible. Néanmoins, la méthode – la seule envisageable selon lui –, cette hétérophénoménologie⁵² est celle qui porte à son actif toutes les avancées en psychologie expérimentale, en neurophysiologie et dans les sciences cognitives. Il la décrit comme :

« Le chemin neutre qui conduit de la science physique objective et du privilège qu'elle accorde au point de vue de la troisième personne, à une description phénoménologique qui peut (en principe) rendre justice aux expériences les plus privées et les plus ineffables sans jamais abandonner les scrupules méthodologiques de la science⁵³. »

Ce que ressent et dit le sujet est donc ici sérieusement pris en compte mais la traduction en mots de *l'effet que cela fait d'être l'organisme qu'il est* vient s'ajouter aux autres données descriptibles en termes d'événements physiques (chimiques, électriques, hormonaux, acoustiques, etc.). Ainsi la prise en compte des qualités de la conscience, par le biais de cette hétérophénoménologie laisse indéchiffrées les qualités elles-mêmes. Remarquons cependant qu'en adoptant la « perspective intentionnelle » Dennett se donne les moyens d'interpréter les actes de langage en croyance⁵⁴, mais il n'empêche que cette hétérophénoménologie n'est ni plus ni moins qu'une élimination du phénomène au profit du fonctionnel.

C'est pourquoi le naturaliste standard n'a alors aucun mal à envisager la progressive montée en compétences de machines vertigineusement plus complexes que le moulin de Leibniz sachant exécuter des tâches nécessitant la présence de ce que l'on nomme un « esprit » (inférence, mémoire, jugement, anticipation, etc.) comme pouvant mener à la construction d'une conscience nettoyée de ces phénomènes résiduels que sont les qualia. En effet, l'approche objective peut envisager qu'un maillage de milliards de mécanismes dépourvus de mystères et fonctionnant selon des principes physiques relativement

⁵² Cf. D. Fissette et P. Poirier, *Philosophie de l'esprit, état des lieux*, Vrin, Paris, 2000, p. 70-84.

⁵³ *La conscience expliquée, op. cit.*, p. 98.

⁵⁴ La perspective intentionnelle considère les croyances et les désirs comme de structures théoriques attribuées à certains systèmes afin de comprendre leurs comportements, cf. D. Dennett, *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge, trad. Française P. Engel, *La stratégie de l'interprète*, Paris, Gallimard, 1990.

simples, puissent accéder à des compétences d'esprit de haut niveau. Ainsi, une explication mécaniste de la conscience n'est pas seulement possible déclare Dennett, « mais elle est en train de devenir une réalité. Elle exigera seulement une masse de dur labeur, du type de celui qui a été accumulé, en biologie durant tout l'avant-dernier siècle, et dans les sciences cognitives au cours du dernier siècle. »⁵⁵

À l'inverse, pour Nagel l'analogie avec l'ordinateur, la relation software/hardware qui a envahi nombre d'analyses destinées à comprendre l'esprit depuis la fin du siècle dernier, est une impasse épistémologique⁵⁶. Une telle homologie porte bien plutôt l'empreinte de la tradition réductionniste qui à terme conduit au déni du phénomène de la conscience lui-même. En effet, des perspectives béhavioristes au fonctionnalisme auxquels s'adjoint l'approche naturaliste en philosophie, le phénomène de la conscience semble s'opacifier au point que l'on puisse en contester sa réalité. Certes, réduire n'est pas éliminer. J. Kim, après avoir soutenu son argument de la survenance⁵⁷ – argument qui installe un sérieux doute sur la causalité mentale – décrit cette idée comme une préservation du mental en tant que partie du monde, ce qui est de loin préférable, ajoute-t-il à l'épiphénoménisme où à l'éliminativisme⁵⁸. En effet, réduire x à y ne signifie pas que x n'existe plus. C'est seulement dire que x n'est rien d'autre ou rien de plus que y . Et comme y est censé exister alors x existe aussi. La réduction des organismes aux molécules qui le constituent ne revient donc pas à nier l'existence des organismes, de la même façon que la réduction des processus chimiques à des processus physiques, ne revient pas à nier l'existence des processus chimiques. En revanche affirmer que l'expérience d'être conscient peut être réduite à un comportement, c'est, pour Nagel, affirmer qu'elle n'existe pas. Effectivement, si, sous la perspective objective, le comportement signale la conscience, affirmer qu'elle est le comportement revient à la faire disparaître.

Ainsi, pour Nagel, non seulement la compréhension naturaliste réductionniste de la conscience se heurte au mur du subjectif mais vouloir s'arc-bouter à la seule méthode objective conduit, si ce n'est à l'élimination des phénomènes eux-mêmes, à les considérer comme une illusion. C'est d'ailleurs, ce à quoi Dennett aboutit lorsque, s'appuyant sur la distinction du philosophe Wilfrid Sellars, entre l'image manifeste et l'image scientifique

⁵⁵ *De beaux rêves, obstacles philosophiques à une science de la conscience, op. cit.*, p. 23.

⁵⁶ *Pvnp, op. cit.*, p. 38 ; *Mind and Cosmos, op. cit.*, p. 87.

⁵⁷ *Physicalism or Something near Enough*, Princeton University Press, 2005, p. 13-31.

⁵⁸ *Mind in a Physical World*, 1998, trad. française F. Athané et E. Guinet, *L'esprit dans un monde physique*, Ithaque, Paris, p. 123.

du monde⁵⁹, il en vient à affirmer que notre subjectivité est le jouet d'illusions⁶⁰. Et parmi, elles, la conscience qui ne peut faire partie de la réalité puisque la perspective objective, modulée d'intentionnalité, ne peut l'intégrer aux propriétés du monde. C'est ainsi que ce qui rend vrai un énoncé témoignant d'un état de conscience comme par exemple « Là, j'ai mal ! » ne serait rien de plus, au moment où ces mots prononcés, qu'un certain processus cérébral en activité. Suggérer que le vérificateur de cet énoncé serait ce que la personne qui le prononce *ressent à ce moment-là* serait une illusion, voire une obscurité.

Mais « comment la conscience peut-elle être une illusion puisque toute illusion est elle-même une expérience consciente ? »⁶¹ demande encore Nagel à ceux qui renvoient aux chimères l'autorité du point de vue subjectif. Pourquoi, dès lors qu'elle ne peut s'ajuster à une vision physique des phénomènes, l'expérience subjective devrait-elle être perçue comme un mirage ? Comme on le voit, près de quarante-cinq ans après son article « What is it like to be a bat ? » l'alternative naturaliste – cependant non physicaliste – de Nagel persiste à vouloir intégrer l'esprit non seulement par le seul côté de la science objective mais en y associant totalement le point de vue subjectif, point de vue qui fait toute la richesse de notre vie consciente. Certes, la compréhension d'un monde physique intégrant le phénomène de la conscience comme un élément de ce monde peut apparaître à bien des égards aujourd'hui hors d'atteinte. Cependant, la question auquel Thomas Nagel soumet le lecteur averti en philosophie de l'esprit est bien celle de rejeter ou non l'hypothèse d'une exclusion de la perspective subjective comme condition intrinsèque d'une compréhension du phénomène lui-même.

⁵⁹« Philosophy and the Scientific Image of Man », *Science, Perception and Reality*, Londres, Routledge, 1963, trad. française, Y. Bouchard et D. Boucher, « La philosophie et l'image scientifique de l'homme », *Philosophie de l'esprit, psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, D. Fisette et P. Poirier (ed.), Paris, Vrin, 2002, p. 55-117.

⁶⁰ Dans son dernier ouvrage, *From Bacteria to Bach and Back : The Evolution of Minds*, W. W. Norton & Company, 2017, Dennett enfonce le clou, repoussant à la fois le « problème difficile » et tout mystère au sujet de la conscience. La thèse évolutionniste qu'il défend apparaît comme l'exact contrepied de *Mind and Cosmos*.

⁶¹ « Is Consciousness an Illusion? », *The New York Review of Books*, 9 mars 2017 (<http://www.nybooks.com/articles/2017/03/09/is-consciousness-an-illusion-dennett-evolution>)