

L'ESPRIT ET LA CAUSALITÉ

Peter van Inwagen

*Department of Philosophy
University of Notre Dame
100 Malloy Hall
Notre Dame, IN 46556-4619
vaninwagen.1@nd.edu*

RÉSUMÉ

Peter van Inwagen expose et rapproche dans cet essai ses conceptions sur l'ontologie, la causalité et l'opposition traditionnelle entre le mental et le physique pour s'attaquer aux problèmes de la causalité mentale. Il s'attache à donner notamment une réponse à un argument de Jaegwon Kim en faveur de l'épiphénoménalisme (les états mentaux, s'ils surviennent sur les états physiques, ne sauraient causer des états physiques ultérieurs).

ABSTRACT

Peter van Inwagen exposes and brings together in this essay his conceptions on ontology, causality and the traditional opposition between the mental and the physical in order to tackle the problems of mental causality. In particular, he gives an answer to an argument in favor of epiphenomenalism due to Jaegwon Kim (mental states, being supervenient on physical states, can not cause subsequent physical states).

MOTS-CLÉS

Causalité, Jaegwon Kim, Ontologie, Opposition mental-physique, Survenance

1 INTRODUCTION

J'ai des idées concernant l'ontologie qui sont plutôt extrêmes — et quand je dis cela, je ne fais pas allusion aux idées concernant les tables, les chaises et les organismes que l'expression « les idées extrêmes de van Inwagen concernant l'ontologie » suggérerait sans doute à beaucoup de philosophes. Je fais plutôt allusion à certaines idées qui sont miennes et qui relèvent de la partie la plus abstraite (et la plus hermétique) de l'ontologie, celle qui a à voir avec les concepts de substance et d'attribut et les relations entre ces concepts.

J'ai des idées concernant la causalité qui sont très étranges — remarquez que je distingue l'extrême du très étrange dans le domaine des idées —, et des idées très étranges également concernant la relation entre le mental et le physique. (Ou peut-être devrais-je dire « concernant l'opposition traditionnelle entre le mental et le physique » puisque l'expression « la relation entre le mental et le physique » suggère quelque chose comme ayant un rapport avec la causalité, et que les idées très étranges auxquelles je fais allusion ne sont pas des idées concernant la façon dont le mental et le physique sont *causalement* reliés.)

Ce que je me propose de faire dans cet essai est de tenter de rapprocher mes idées extrêmes concernant l'ontologie à la fois de mes idées étranges concernant la causalité et de mes idées étranges concernant le mental et le physique et de voir ce qu'il en ressort — tenter de voir si mes idées concernant l'abstrait et le concret, mes idées concernant la causalité et mes idées concernant l'opposition mental / physique ont, pour ainsi dire, une somme vectorielle. Ce qui m'intéresse tout particulièrement est la question de savoir si cette somme, ce résultat — qu'importe comment l'on souhaite dénommer le fruit du rapprochement d'idées concernant des sujets hétérogènes — a la moindre implication sur la question de la causalité mentale, la moindre implication concernant la question de savoir comment répondre aux questions philosophiques traditionnelles concernant la causalité du physique par le mental, la causalité du mental par le physique et la causalité du mental par le physique. (En fin de compte, il apparaîtra que j'ai bien des idées plutôt étranges concernant la façon dont le mental et le physique sont causalement reliés. Mais ces idées figureront dans cet essai en tant que conclusions, et non en tant que prémisses).

2 MES IDÉES EXTRÊMES CONCERNANT L'ONTOLOGIE

J'affirme que le monde se divise entre les objets abstraits et les objets concrets : toute chose est ou bien abstraite ou bien concrète et aucune chose n'est les deux à la fois.

Je dois admettre d'emblée que je ne sais comment définir ni l'un ni l'autre de ces termes. Je pense qu'il est *probablement* correct de dire qu'un objet est concret si et seulement s'il peut entrer dans des relations causales et qu'un

objet est abstrait si et seulement s'il ne peut pas entrer dans des relations causales. (Et comme vous pouvez sans doute le deviner à partir de mes remarques de départ, j'aurai bientôt beaucoup de choses à dire concernant ce que je veux dire par « relations causales ». Pour le moment, je remarquerai simplement que je ne considère pas le fait que la loi universelle de la gravitation soit une loi de proportionnalité inverse au carré comme impliquant que le nombre 2 entre dans des relations causales avec les corps gravitants — pas plus que je ne considère le fait que le nombre 100 soit la mesure du point d'ébullition de l'eau sur l'échelle de température Celsius comme impliquant que ce nombre peut entrer dans des relations causales avec l'eau dans votre bouilloire.)

Toutefois, je ne pense pas que ces biconditionnels vrais — ces biconditionnels *nécessairement* vrais — constituent des définitions réelles des termes « abstrait » et « concret ». Selon moi, ces deux biconditionnels, considérés comme des définitions, ont à peine plus de valeur que les deux conditionnels suivants :

x est un mot si et seulement si x a une orthographe

(Comparez : x est représentatif de la catégorie « l'unité de base du discours. »)

x est le nombre 2 si et seulement si x est le nombre premier pair

(Comparez : x est le successeur du successeur du nombre cardinal de l'ensemble vide.)

On a le sentiment que considérer n'importe lequel de ces biconditionnels comme une définition serait considérer une caractéristique superficielle d'un concept comme s'il s'agissait d'une caractéristique fondamentale de ce concept.

Il y a donc des objets abstraits, des objets concrets, il n'y a aucune chose qui est ni abstraite ni concrète, et aucune chose qui est les deux à la fois. Mais s'il y a des choses abstraites et des choses concrètes, quelles *sortes* de choses abstraites / concrètes y a-t-il ? Selon moi, les seuls objets concrets sont les *substances* et les seuls objets abstraits sont les *relations* — c'est-à-dire, « les relations-en-intension. » (J'inclus dans la catégorie de la relation les relations à une place ou unaire — c'est-à-dire les propriétés, attributs ou encore qualités — et les relations à zéro place ou propositions.)

En plus des relations à zéro place et des relations unaires, il y a aussi ce que l'on appelle habituellement des relations : des relations binaires, ternaires, et ainsi de suite — des relations *proprement dites*, pour leur donner un nom. Je placerais également d'autres choses dans la catégorie des « relations proprement dites » : « les relations à polyadicité variable », les relations qui sont exprimées par des phrases dans lesquelles des variables plurielles sont libres, des phrases comme « les x s sont en train de porter une poutre », « les x s et les y s sont en train de comploter » et « x est en train de comploter avec les y s pour persuader z de trahir les w s ».

J'en ai dit assez des relations. Qu'en est-il des substances ? Je ne peux pas vraiment vous dire ce que sont les substances. C'est-à-dire que je ne sais

pas comment vous dire quelles choses concrètes sont des substances et lesquelles n'en sont pas. La raison à cela est que je ne saurais voir comment quoi que ce soit puisse réussir à être une chose concrète mais manquer d'être une substance. Toute personne qui pense que c'est là quelque chose de possible semble penser quelque chose comme ceci : certaines choses concrètes réalisent plus pleinement que d'autres l'idée « d'être une chose réelle ». Les choses concrètes qui réalisent le plus pleinement cette idée sont les substances. Voici certaines choses dont beaucoup de gens pensent qu'elles *existent*, pensent qu'elles sont concrètes plutôt qu'abstraites et qui (disent-ils) bien qu'elles existent et sont concrètes, ne parviennent pas à être pleinement réelles : les artefacts, les membres découpés, les bâtons et les pierres, les trous, les fissures (par exemple dans un vase), les surfaces, les vagues, les réflexions et les ombres. Il y aurait une certaine tendance, de la part de certains philosophes, à dire que les artefacts, les membres découpés, les bâtons et les pierres sont des substances incomplètes ou déficientes et que les trous, les fissures, les vagues, les réflexions et les ombres ne sont même pas cela — qu'ils sont de simples *modes* de la substance.

Tout ce que je peux dire, c'est que je ne comprends vraiment aucune de ces positions. Je n'arrive pas à saisir l'idée qu'une chose soit plus réelle qu'une autre — encore moins l'idée qu'une chose ne soit pas du tout une chose réelle. (Je ne nie pas que « réel » est un adjectif très commode, mais je ne crois pas que sa raison d'être est de tracer une frontière entre la classe des choses auxquelles il s'applique et la classe des choses auxquelles il ne s'applique pas.) Pour autant que je puisse juger, s'il y *avait* des artefacts, des membres découpés, des vagues et tout le reste, ils seraient tout aussi réels que quoi que ce soit puisse l'être — et seraient donc des substances. Maintenant, je *ne pense pas* en fait qu'il y ait de telles choses, mais c'est une autre histoire.

Très bien. Il y a les choses concrètes, les substances, et il y a également les choses abstraites, les propositions, propriétés, et les relations proprement dites. Comment ces deux classes de choses, les choses abstraites et les choses concrètes, sont-elles reliées l'une à l'autre ?

Eh bien, examinons un cas simple — un cas qui sera de plus sans doute utile pour expliquer ma façon de considérer les choses abstraites. Prenons l'écharpe bleu-ciel de quelqu'un. (Bien entendu, je ne pense pas qu'il y ait des écharpes, mais je m'attends à ce que la plupart de mes lecteurs le pensent et je ne m'oppose guère à confectionner mes exemples pour mon audience. Je pense bien qu'il existe des choses bleu-ciel — divers oiseaux exotiques, par exemple — mais l'exemple a peu d'importance.) Nous avons ici une substance et un attribut. Je dois d'abord remarquer que l'attribut est un universel — l'écharpe le possède, mais beaucoup d'autres choses le possèdent également.

Toutes les propriétés et les relations dont je parlerai sont des universaux — à l'exception possible des haecécités et de certaines autres propriétés qui en un certain sens « impliquent » des choses concrètes particulières — des propriétés comme la Platonité, la propriété d'être Platon. Je suppose qu'à strictement parler, les haecécités ne sont pas des universaux, puisqu'elles ne

peuvent pas être partagées, mais si elles ne sont pas des universaux, elles ne sont pas non plus des tropes, des accidents individuels ou encore des propriétés particularisées, pour utiliser différentes dénominations utilisées par les philosophes qui croient en ces choses. Mais qu'importe le nom qu'on leur donne, ce sont de ces choses que je souhaite me distancier. Selon moi, bien que je reconnaisse que l'expression « le bleu de l'écharpe de Jill » puisse dénoter quelque chose, son référent pourrait très bien être identique avec le référent de l'expression « le bleu de l'écharpe de Julia » — si ces deux écharpes ont exactement la même nuance de bleu. L'idée qu'un vêtement puisse avoir une couleur qui lui soit essentiellement particulière — parce qu'elle, cette couleur, est en un sens sibyllin un *constituant* du vêtement — est une idée qui m'est pour le moins obscure. Personne ne dirait — n'est-ce pas ? Je l'espère du moins, mais je me suis fait piéger plus d'une fois par des suppositions de ce genre — que l'écharpe de Jill a une largeur ou une longueur ou une texture qui est entièrement la sienne et qui n'aurait en aucun cas pu être la largeur ou la longueur ou la texture d'un autre objet. Pourquoi donc supposer qu'un objet peut avoir une couleur incommunicable, un bleu ou un vert incommunicable ?

Je ne suppose pas non plus que les *universaux* sont en aucun sens, aussi ésotérique soit-il, des constituants des choses concrètes. (Cela semblerait équivalent au fait de dire que les propriétés ne sont pas « inhérentes » aux choses qui les possèdent.) Selon moi, la relation qui relie l'écharpe et la couleur bleu-ciel — appelez-la instanciation, exemplification, possession ou ce que vous voudrez — est aussi abstraite et désincarnée que la relation (de décompte ou de dénombrement) qui relie l'écharpe de Jill et l'écharpe de Julia, d'un côté, au nombre deux, de l'autre. Les propriétés ou attributs sont, pour ainsi dire, là-haut dans le paradis platonicien avec les nombres et les autres objets mathématiques¹ tandis que les substances, les choses concrètes, n'y sont pas. Ainsi, la propriété d'être bleu-ciel n'est pas plus un constituant d'une écharpe bleu-ciel que le nombre deux n'est un constituant d'une paire d'écharpes. Ces propriétés, ces habitants de l'empyrée ontologique, sont aussi abstraites et platoniciennes que l'on puisse imaginer : elles ne peuvent être vues, par exemple, même si, comme la propriété d'être bleu-ciel, elles sont des propriétés qui impliquent la propriété d'être visible. (Si les propriétés pouvaient être vues, alors une chose abstraite pourrait entrer dans une relation causale, puisque « voir » est certainement une relation causale.) Considérez par exemple la couleur bleu-ciel. (La couleur bleu-ciel, je suppose, est le même objet que la propriété d'être bleu-ciel. De toute façon, je n'arrive pas à voir ce qu'elle pourrait être d'autre.) Vous ne pouvez pas la voir. Vous pouvez voir des choses qui la possèdent, bien sûr — des écharpes par exemple

1. Si mon ontologie est correcte, bien entendu, alors s'il y a des choses telles que des objets mathématiques, ils doivent être des attributs ou un certain autre type de relation. Le nombre 2, par exemple, peut être quelque chose comme la somme de toutes les relations binaires non réflexives.

—, et vous pouvez voir *qu'elles* la possèdent, mais vous ne pouvez pas *la* voir. (Cf. : Vous pouvez voir des paires de choses et voir *qu'elles* sont des paires, mais vous ne pouvez voir le nombre deux.)

Mon interlocuteur dira : « Mais que faites-vous de l'expérience que vous avez lorsque vous regardez un ciel sans nuages par un beau jour d'été ? Vous voyez bien la couleur mais (puisqu'il n'y a pas de firmament) rien qui ne la possède. Il pourrait se faire qu'il n'y ait aucun objet bleu-ciel — aucune écharpe ou perroquet. Pourtant, regardez le ciel et vous verrez du bleu-ciel. Vous verrez cette couleur. »

Je répondrai à son discours par un déni catégorique. Je soutiens que lorsque vous observez une parcelle de ciel vide par un beau jour, vous ne voyez *rien*. (Remarquez que « ne rien voir » est ambigu. En un sens, cela signifie « n'avoir aucune expérience visuelle ». Quand je dis que vous ne voyez rien lorsque vous observez le ciel par un beau jour, je ne veux évidemment pas dire que vous n'avez aucune expérience visuelle. Je veux plutôt dire que rien [nothing] — aucune chose [no thing] — n'entre dans la relation « être vu par » avec vous.) S'il n'y avait pas d'écharpes bleu-ciel, de perroquets bleu-ciel et ainsi de suite, *rien* ne serait bleu-ciel. *Qu'est-ce qui serait bleu-ciel sinon ?* Non pas le ciel — puisqu'il n'y a pas de ciel. Non pas une réflexion du ciel sur un étang, puisqu'il n'y a pas de réflexions. Non pas un certain *quale*, puisqu'il n'y a pas de *qualia*. Dans ce cas, il n'y aurait alors rien d'autre « là » que vous, regardant en l'air, et, ainsi que Chisholm se plaisait à dire, percevant bleu-ciel-ment² — un état perceptif sans objet.³

La couleur bleu-ciel, dirais-je, est une chose abstraite, et elle est, comme les choses abstraites tendent à l'être, nécessairement existante. Puisqu'il y a évidemment des mondes possibles dans lesquels rien n'est bleu-ciel, il s'ensuit que cette couleur peut exister même si rien ne la possède — ce qui, je suppose, n'est pas surprenant dès lors que la relation de « possession » est aussi abstraite et externe que la relation de numérotation. (Un nombre peut exister même s'il n'y a pas assez de choses concrètes pour qu'il en soit le nombre. Il ne fait pas de doute que la plupart des nombres, y compris la plupart des nombres finis font précisément cela.) Les universaux sont donc

2. Roderick Chisholm a défendu, contre les tenants des *sense-data*, une théorie dite « adverbiale » de la perception : ce qui est caractéristique d'une expérience perceptive n'est pas à chercher dans un objet (un *sense-datum*, objet interne de conscience) et dans les propriétés spécifiques de cet objet mais dans la spécificité de l'état de perception. Pour rendre compte du propre de l'expérience perceptive, le verbe exprimant l'acte de perception — par exemple « voir » s'il s'agit d'une perception visuelle — doit donc être accompagné d'un modificateur (un adverbe), comme dans « voir bleu-ciel-ment ». Cf. Chisholm R. (1957), *Perceiving : A Philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press. (Ch. 8). [Ndt]

3. Si vous voulez savoir ce que sont les « états perceptifs », ce sont simplement des propriétés. L'état perceptif « percevoir bleu-ciel-ment » est la propriété de (être un observateur qui est en train de) percevoir bleu-ciel-ment. Un grand nombre des problèmes centraux dans la philosophie de la perception sont résumés dans la question, Quelle est la relation entre la propriété « percevoir bleu-ciel-ment » et la propriété « être bleu-ciel » ?

des *universalia ante res* et non *in rebus*. De plus, les propriétés ne sont pas localisées à l'endroit où se trouvent leurs instances — et ne sont donc pas « multiples localisées » — et elles ne sont pas « entièrement présentes » à l'endroit où leurs instances se trouvent. Elles n'ont plutôt absolument aucune sorte de présence ou de localisation. On pourrait tout aussi bien dire que les nombres sont présents quand les choses sont présentes en un nombre approprié que dire que les propriétés sont présentes en ces lieux où se trouvent les choses qui les possèdent — on pourrait tout aussi bien dire qu'à chaque fois que deux ou trois choses sont rassemblées, le nombre deux, et, peut-être, le nombre trois, sont avec elles.

Enfin, les propriétés foisonnent. Il n'y a pas seulement des propriétés comme celles qui sont présentées à nos sens comme appartenant aux objets que nous percevons⁴ — des propriétés comme la rondeur, le blanc et le chaud —, mais il y a aussi des propriétés comme celle d'être (soit [chaud et non-rond] soit [rond et non-blanc]) et celle d'être le deuxième biologiste marin à être marié au président des Etats-Unis au 23ème siècle. J'ai *presque* envie de dire qu'à chaque phrase ouverte à une place (avec une signification précise) correspond une propriété — la propriété exprimée par cette phrase. Bon, Russell a montré que cela ne pouvait être vrai, mais j'aimerais aller aussi loin que possible dans cette direction. (Et bien entendu, je ne veux pas insinuer qu'il y a seulement des propriétés qui peuvent être exprimées dans un certain langage — dans n'importe quel langage, la plupart des ensembles de nombres réels ne peuvent y être distingués, et pour tout ensemble de nombres réels, il y a la propriété d'appartenir à *cet* ensemble.) Pour en revenir aux objets concrets : si ce que j'ai dit est correct, alors les choses concrètes sont ce que David Armstrong a appelé des *blobs* — elles sont sans structure ontologique. Les seuls constituants qu'elles ont sont leurs parties, leurs parties au sens strict et méréologique. Puisque les seuls objets concrets sont les substances, les seuls constituants propres — en n'importe quel sens de « constituant » —

4. En un sens non causal d'« être présenté ». Si le lecteur suppose que la « présentation » est essentiellement un concept causal, je mentionnerais ceci : si je regarde deux pièces de monnaie posées sur une table, je sais qu'il y a deux pièces devant moi et cette connaissance n'est pas de nature inférentielle. Cela doit donc être que, s'il y a une chose telle que le nombre 2, ce nombre — et aucun autre nombre — m'est présenté dans l'expérience qui est la mienne quand je regarde le dessus de la table ; et il m'est présenté comme le nombre de pièces qu'il y a devant moi sur la table. Et pourtant, il n'entre dans aucune relation causale avec moi : les pièces m'affectent, mais le nombre de pièces ne m'affecte pas. (S'il y a une chose telle que la somme méréologique des deux pièces, il ne fait pas de doute qu'elle m'affecte. Mais le nombre de ses parties maximale-ment connectées ne m'affecte pas.) Il est vrai que les effets qu'ont sur moi le dessus de la table et les objets qui s'y trouvent seraient différents si le nombre de pièces parmi ces objets était différent ; cependant, le nombre de pièces ne m'affecte pas.

On peut dresser pour chaque déclaration faite dans cette note à propos du nombre 2 et de l'expérience de regarder une paire de pièces, une déclaration exactement parallèle à propos de la couleur bleu-ciel et de l'expérience de regarder une écharpe bleu-ciel. Ainsi, la couleur bleu-ciel peut m'être « présentée d'une manière non causale » dans l'expérience d'une façon quasiment parallèle à la façon dont le nombre 2 peut m'être présenté d'une manière non causale dans l'expérience.

de n'importe quelle chose concrète sont des substances plus petites.

3 MES IDÉES TRÈS ÉTRANGES CONCERNANT LE MENTAL ET LE PHYSIQUE

Ces idées étranges semblent être des conséquences de mes idées ontologiques extrêmes. Je vais maintenant essayer d'expliquer comment certaines idées métaphysiques très abstraites peuvent avoir des conséquences pour la philosophie de l'esprit.

Disons qu'une propriété mentale est une propriété qui implique ou bien la pensée ou bien la sensation — une propriété qui est telle que, nécessairement, tout ce qui la possède est ou bien pensant ou bien (inclusif) sentant.⁵ Par exemple, penser à Vienne, comprendre la preuve de Brouwer du théorème du point fixe, avoir mal et sentir bleu-ciel-ment sont des propriétés mentales. Les philosophes, et en particulier les philosophes de l'esprit, aiment parler d'états mentaux. Que pourraient être ces états mentaux — pour quelqu'un qui accepte mes idées ontologiques extrêmes ?

Eh bien, quoi d'autre que des propriétés mentales ? Que pourrait être mon état mental au temps t s'il n'est pas la conjonction de toutes les propriétés mentales que j'ai en t ? Que pourraient être les états mentaux *si ce ne sont pas* des propriétés ? Ce ne sont certainement pas des substances — Des substances comme les personnes ou les bêtes dont ce sont les états mentaux, n'est-ce pas ?

« Mais cela ne saurait être juste » dit l'Interlocuteur, « parce que si cela l'était, les états mentaux existeraient alors *nécessairement*. Ils existeraient *quoi qu'il en soit*. Ils existeraient dans des mondes possibles dans lesquels rien n'est intelligent ou conscient. Et ils existeraient de tout temps. Considérez l'état mental d'un soldat anglais à un certain moment pendant la bataille de Culloden — un mélange complexe de peur, d'excitation, de préméditation et toutes sortes de désirs et de croyances — un désir d'éviter d'être tué, par exemple, et une croyance qu'il est né au début du dix-huitième siècle. Si les états mentaux sont, comme vous le supposez, des *universalia ante res*, cet état mental existe maintenant tout aussi assurément qu'il existait en 1745 ; et il existait déjà quand les dinosaures vadrouillaient sur Terre. »

Je n'ai rien d'autre à dire en réponse que je ne sais pas ce que pourrait

5. Puisque les propriétés impossibles impliquent toutes les propriétés (fait qui a la conséquence que, par les termes stricts de la définition, la propriété « être à la fois sphérique et cubique » est une propriété mentale), certains souhaiteront dire à la place qu'une propriété mentale est une propriété possible qui implique la pensée ou la sensation. La définition alternative impliquera, bien entendu, qu'il n'y a rien de tel que des propriétés mentales impossibles — que, par exemple, la propriété impossible « ne pas être conscient que l'on ressent une douleur insupportable » n'est pas une propriété mentale. Les deux définitions auront comme conséquence que « savoir qu'Obama est le président » et « être un homme d'1m90 aimant la musique » sont des propriétés mentales. Je suis prêt à accepter cette conséquence.

alors être un « état », mental ou physique, si ce n'était pas un attribut. Et je ne vois pas comment un attribut peut alors éviter d'être une chose nécessairement existante. (Supposez qu'il y ait un monde possible w dans lequel un certain attribut n'existe pas, l'attribut « être cubique », par exemple. Si cet attribut n'existe pas en w , alors il est difficile de voir comment les *propositions* concernant les cubes — la proposition selon laquelle il y a des cubes, la proposition selon laquelle il est possible qu'il y ait des cubes — pourraient exister en w . Et s'il est possible en w qu'il y ait des cubes, il est difficile de voir comment il pourrait échouer à ce qu'il soit le cas que la proposition selon laquelle il est possible qu'il y ait des cubes puisse être autre chose que vraie dans w . Il s'ensuit que si l'attribut « être cubique » n'existe pas en w , alors il n'est pas possible en w qu'il y ait des cubes. Et de *cela* s'ensuit que le monde actuel, qui est doté de cubes, n'est pas un monde possible dans w . C'est-à-dire que la relation d'accessibilité n'est pas symétrique et cette situation même dans laquelle nous nous trouvons aurait pu être non seulement non actuelle mais également impossible. Je trouve cela beaucoup plus simple de croire que les attributs sont nécessairement existants que de croire que cet état de choses actuel aurait pu être impossible.)

Mes idées extrêmes concernant l'ontologie impliquent également ou bien la fausseté ou bien la simple vérité creuse de ce que l'on appelle la thèse de l'identité — la thèse selon laquelle tout événement mental est un événement physique. Elles ont cette implication parce qu'elles ont pour conséquence qu'il n'y a pas d'événements, d'aucune description, qu'ils soient mentaux ou physiques. Je dois souligner que la thèse selon laquelle il n'y a pas d'événements n'est évidemment pas la même thèse que la thèse selon laquelle les substances n'acquièrent ou ne perdent jamais des propriétés ou encore ne commencent ou ne cessent jamais de se trouver dans certaines relations. J'accorde qu'il y a des substances, des propriétés et des relations, mais je ne vois aucune raison d'affirmer l'existence d'éléments dénotés par des expressions comme « l'acquisition de la propriété d'avoir faim par la substance Socrate » ou « les substances Socrate et Xanthippe venant à se trouver dans la relation de "mariage" ». J'ai récemment lu le brouillon d'un article d'un philosophe très connu qui contenait l'argument suivant : quand un tisonnier froid devient chaud, ceci est un changement, donc les changements existent. (Le nom comptable [*count noun*] « changement » est synonyme d' « événement » ou du moins suis-je prêt à le concéder.) L'argument, toutefois, est formellement invalide (même si sa conclusion est vraie). Il est formellement invalide parce que sa prémisse contient un pronom, le pronom démonstratif « ceci », qui n'a pas d'antécédent. Son invalidité formelle est précisément analogue à l'invalidité formelle de « Ce tisonnier est chaud, et ceci est une propriété. Donc il y a des propriétés ». (Cet argument a une conclusion qui est vraie mais il est toutefois invalide.)

La thèse selon laquelle, pour parler strictement et philosophiquement, il n'y a pas d'événements, a évidemment des conséquences pour la philosophie de la causalité, puisqu'un grand nombre d'analyses de la causalité nécessite

que l'on quantifie sur les événements, mais je reviendrai sur cette question un peu plus tard.

Passons maintenant à la thèse du dualisme cartésien ou platonicien — le dualisme des substances. Je considère que cette thèse est fautive, mais pas en raison de son conflit avec mes idées ontologiques extrêmes ou avec mes idées étranges concernant l'opposition mental / physique. Le dualisme cartésien est faux, soutiendrai-je, mais parfaitement intelligible. Je suis moins convaincu en ce qui concerne l'intelligibilité du « dualisme des propriétés ». Comment cette thèse peut-elle être formulée ? Peut-être de la façon suivante ?

Il existe des propriétés physiques et des propriétés non-physiques ;
les propriétés mentales font partie de celles qui sont non-physiques.

Mais cette proposition soulève une question difficile : Que sont les propriétés physiques et les propriétés non-physiques ? Nous avons vu ce qu'étaient les propriétés mentales — mais que sont les propriétés physiques, et surtout que sont les propriétés *non*-physiques ? Les propriétés non-physiques ne peuvent pas être comprises comme des propriétés qui ne sont pas physiques, des propriétés qui ne sont pas des choses physiques ou des objets physiques, puisqu'en suivant cette lecture de « propriété non-physique », toutes les propriétés sont des propriétés non-physiques.

Les propriétés non-physiques sont-elles alors des propriétés qui entraînent la propriété d'être une chose non-physique, c'est-à-dire des propriétés qui peuvent appartenir seulement aux choses non-physiques ? (Ce serait une définition parallèle à notre définition de « propriété mentale » : des propriétés mentales sont des propriétés qui ne peuvent appartenir qu'à des choses intelligentes ou conscientes.) Eh bien, certainement pas si l'on en croit ces philosophes qui soutiennent et s'appellent eux-mêmes des dualistes des propriétés, parce qu'une des thèses centrales du dualisme des propriétés est que les choses physiques non seulement peuvent, mais en outre ont, des propriétés non-physiques : certaines choses physiques ont des propriétés mentales, et les propriétés mentales, selon le dualisme des propriétés, sont des propriétés non-physiques.

Une propriété non-physique pourrait-elle être une propriété qui n'entraîne pas la propriété d'être une chose physique mais qui est consistante avec cette propriété ? C'est une proposition qui est moins évidemment critiquable mais elle a pour conséquence que la propriété « être en train de penser à Vienne » est une propriété non-physique seulement s'il est possible qu'il y ait une chose non-physique qui pense à Vienne. Si cette proposition est acceptée, le dualisme des propriétés entraînera donc la possibilité métaphysique d'un dualisme des substances (ou de l'idéalisme), et c'est une conséquence malvenue de la définition : les dualistes des propriétés ne seront pas satisfaits de se voir engagés à soutenir la thèse selon laquelle il est métaphysiquement possible qu'il y ait des penseurs immatériels ou non-physiques. (Ce n'est pas qu'ils sont engagés à nier cette thèse, mais ils préféreraient certainement ne pas avoir à l'affirmer comme une conséquence logique de leur théorie.)

Je n'ai pas pu trouver par écrit une définition de « propriété non-physique » qui me semble à la fois intelligible et qui soit en fait capable de saisir ce que les dualistes des propriétés signifient par cette expression. J'ai donc adopté à un moment la ressource toute simple de *demander* à certains dualistes des propriétés sélectionnés ce qu'ils entendent par « propriété non-physique ». Voici ce que j'ai appris après avoir soumis David Chalmers à une série prolongée de questionnements socratiques :

Une propriété non-physique est une propriété de certaines choses physiques, propriété telle que le motif de ses instanciations parmi les choses physiques ne survient pas sur la totalité de la distribution de matière et de rayonnement dans l'espace-temps.^{6, 7}

Le dualisme des propriétés peut donc être formulé en ces termes :

Dans n'importe quelle paire de mondes possibles dans lesquels la matière et le rayonnement sont distribués dans l'espace-temps exactement de la même façon, tout être physique — et en particulier tout organisme vivant — dans l'un de ces mondes aura une « contrepartie » dans cet autre monde ; et il y aura des paires de mondes « de même distribution » tels qu'un organisme dans l'un d'eux et sa contrepartie dans l'autre différeront dans leurs propriétés mentales. Prenons vous comme exemple, vous tel que vous êtes dans le monde actuel. Il y a des mondes dans lesquels la matière et le rayonnement sont distribués tout comme ils le sont dans le monde actuel et dans lesquels votre contrepartie a des propriétés mentales différentes des vôtres. Il y a en effet des mondes « de même distribution » dans lesquels vous avez une contrepartie qui est un « zombie » — une créature dont le comportement et la structure anatomique et physiologique est la même que la vôtre mais qui n'a aucune propriété mentale, une créature qui ne pense pas et qui ne ressent rien.

(Je dois remarquer que mon utilisation du mot « contrepartie » n'a pas pour but de nous faire penser à l'ontologie modale de David Lewis. Si $w1$ et $w2$ sont deux mondes « de même distribution » et si x existe dans $w1$ et y existe dans $w2$ et est la contrepartie de x dans $w2$, y peut être ou ne pas être x ; notre exposé du dualisme des propriétés est neutre sur cette question.) Voilà une thèse que je peux comprendre. Je ne suis pas sûr de comprendre

6. Le concept de « survénance » (supervenience) ici et par la suite utilisé est un concept technique désignant une relation de dépendance (non réductrice) entre entités : certaines entités dépendent d'autres pour exister et varient quand celles-ci varient. Quand c'est le cas, nous disons des premières qu'elles surviennent sur les secondes. [Ndt]

7. Il est possible que cette condition n'ait été donnée qu'à titre de condition suffisante pour qu'une propriété soit non-physique. Il est possible que Chalmers n'ait pas voulu que sa définition implique qu'il soit métaphysiquement nécessaire qu'une propriété non-physique ne puisse appartenir qu'à une chose physique.

pourquoi quiconque aimerait appeler cela une forme de *dualisme*, mais je ne m'aventurerai pas dans cette question. Dans tous les cas, peu importe la façon dont on la nomme, je rejette cette thèse. Ce rejet, tout comme mon rejet du dualisme des substances, n'est pas une conséquence de mes idées ontologiques extrêmes — bien qu'il reflète probablement le fait que Chalmers et moi avons des idées très différentes concernant l'épistémologie modale. Je pense tout simplement que c'est faux — cela me semble tout à fait évident que si je suis composé entièrement de quarks et d'électrons (ce que je suppose que je suis), alors mes propriétés intrinsèques surviennent sur la distribution de matière et de rayonnement dans l'espace-temps (et cela nécessairement). Plus généralement, si la création divine est entièrement physique, alors, une fois que Dieu a décrété quelle était la distribution actuelle de matière et de rayonnement dans l'espace-temps, il ne lui reste plus rien d'autre à faire (en tant que créateur, tout du moins). S'il a décrété quelle était la distribution actuelle de matière et de rayonnement dans l'espace-temps, il a ainsi causé que toute proposition concernant les choses créées soit ou bien vraie ou bien fausse.⁸ La vérité des propositions suivantes, par exemple

Il existe plus de 500 000 espèces de scarabées

Il est plus simple pour un allemand d'apprendre le néerlandais que pour un italien

La plupart des mathématiciens ne considèrent ni la logique mathématique ni les statistiques comme des vraies mathématiques

Bratislava et Vienne sont plus proches l'une de l'autre que n'importe quelle autre paire de capitales

Certains « Africains ancestraux » (des êtres humains dont tous les ancêtres humains sont nés en Afrique) sont plus apparentés avec la plupart des suédois qu'avec d'autres africains ancestraux⁹

est une conséquence métaphysiquement nécessaire de la distribution de matière et de rayonnement dans l'espace-temps telle que Dieu l'a décrétée. Pour récapituler : deux thèses métaphysiques importantes que je rejette, des

8. Ici, en construisant une « pompe à intuitions » théologique dont le but est de soutenir une thèse métaphysique non-théologique (la thèse selon laquelle si le dualisme des substances est faux, alors le motif d'instanciation des propriétés mentales dans l'espace-temps survient sur la distribution de matière et de rayonnement dans l'espace-temps), je suppose que Dieu décrète quelle est la distribution de matière et de rayonnement dans l'espace-temps. Je m'empresse de rassurer le lecteur que je ne crois pas à cela : selon moi, beaucoup d'aspects dans la distribution de matière et de rayonnement dans l'espace-temps sont dus au hasard.

9. Trois de ces phrases grâce auxquelles j'identifie les propositions qui sont mes exemples contiennent des noms propres. Si vous insistiez, je dirais volontiers que ce qui survient réellement sur la distribution de la matière dans l'espace-temps c'est la vérité de propositions exprimées par des phrases obtenues en remplaçant dans ces phrases-ci les noms propres qu'elles contiennent par des descriptions qualitatives ayant les mêmes référents. (Par exemple, remplacez « Afrique » par une description du type « le continent ayant telle et telle taille et forme et telle et telle histoire géologique sur une planète avec les propriétés intrinsèques et extrinsèques suivantes . . . »)

thèses concernant la relation entre le mental et le physique (le dualisme des substances et le soi-disant dualisme des propriétés), sont consistantes avec mes idées étranges concernant la relation entre le mental et le physique.

4 MES IDÉES TRÈS ÉTRANGES CONCERNANT LA CAUSALITÉ

Ces idées peuvent être résumées en peu de mots :

Les relations causales existent (et beaucoup sont instanciées). Les explications causales existent (et sont parfois correctes). La causalité n'existe pas.

Mais ce résumé est sans doute tel quel un peu cryptique. Ces mots requièrent probablement une sorte de commentaire ou de scolie. Je vais essayer d'en fournir un.

(1) Les relations causales existent mais la causalité n'existe pas.

Tel que je vois les choses, les relations causales sont des relations qui tiennent non pas entre des événements mais entre des substances. Ce sont des relations qui sont exprimées par des verbes comme « pousser », « appuyer », « frapper », « embrasser », et ainsi de suite. Même si vous preniez la disjonction de tous ces verbes — « influence »? « affecte »? « agit sur »? « a un effet sur »? — ce serait toujours une relation qui tient entre et seulement entre des substances. C'est donc en cela que je veux dire que la causalité n'existe pas : il n'y a pas de relation dont les propriétés ressemblent d'une quelconque façon aux propriétés que les philosophes attribuent à la causalité.

Dans une certaine mesure — je dois l'admettre — la formulation de ma thèse (« la causalité n'existe pas ») a été choisie pour son effet dramatique. Nous devons distinguer la *relation* de causalité du *phénomène* de causalité. Le phénomène de causalité consiste simplement dans le fait que des choses agissent sur d'autres choses : les clients emportent des paquets, le soleil chauffe les pierres, l'eau fait tourner la roue à aubes, les enfants agacent leurs parents. Mais je soutiens que le phénomène-de-causalité n'est pas identique avec, n'est pas réductible à, ne survient pas sur, la tenue ou la non-tenue d'une relation dite de « causalité » entre des membres de paires d'événements (en effet, sa réalité est consistante avec le fait qu'il n'y ait rien de tel que des événements).

Je dois ajouter que ma thèse n'implique pas que si quelqu'un, pris dans les occupations de la vie, dit « Sa mort a été causée par un accident de la route », il dit alors quelque chose de faux. Ce qu'elle implique c'est que la vérité de l'assertion de cette personne n'entraîne pas que les mots « sa mort » font référence à un élément qui se trouve dans une relation exprimée par « x a été causé par y » à un élément qui appartient à l'extension de « x est un accident de la route ». Je ne maintiens pas plus qu'un discours comme « Mrs. White, le détective O'Malley et moi-même ne sommes pas très sûrs de l'ordre dans lequel les événements se sont produits. Nous aimerions que vous nous décriviez en détail la séquence d'événements qui a mené à la mort de votre

mari. » présuppose que, en plus des substances, des attributs et des relations, il y a des objets qui sont les acquisitions d'attributs par des substances ou les « mises en place » dans des relations de pluralités de substances.¹⁰ Quand Mrs. White dit « Eh bien, mon mari a passé cette porte, puis il a trébuché sur le chien et s'est cogné la tête sur le coin de la table de la cuisine », sa déclaration n'implique pas — ou en tout cas, on ne doit pas penser qu'elle l'implique — qu'il y a des objets qui sont les référents d'expressions comme « le passage de mon mari par cette porte » et « la chute de mon mari au dessus du chien ».

Mais pourquoi dis-je qu'il n'y a pas de relation de causalité? Eh bien, une raison, bien évidemment, est que mon ontologie implique qu'il n'y a pas d'événements et donc pas d'objets de la sorte requise par cette relation pour être ses termes. Mais s'il y avait de bonnes explications du phénomène de causalité qui l'identifieraient au motif d'instanciation d'une relation qui tient seulement entre des événements (et qui, comme partie intégrante de cette tâche, nous présenteraient une explication logiquement commode de l'ontologie des événements), j'accepterais volontiers de modifier mon ontologie pour y inclure les événements. Mais je n'ai pas du tout été impressionné par les tentatives d'une armée considérable de philosophes tout à fait compétents ou bien de « définir la causalité » — tentatives qui ne semblent mener qu'à des épicycles toujours plus élaborés — ou bien de fournir une ontologie des événements. J'aimerais suggérer une façon de comprendre notre discours causal qui ne présuppose pas qu'il y ait une relation telle que la relation de causalité. Je propose de comprendre notre discours causal en termes d'explications causales. Puisque je dis en effet que

(2) Les explications causales existent

En d'autres termes, les gens expliquent les choses, et les relations causales jouent un rôle central et essentiel dans certaines de ces explications (en particulier dans les explications d'états de choses contingents).

Nos explications causales sont parfois « achroniques », comme l'est l'explication suivante (essentiellement celle d'Aristote) du fait que la Terre est une boule : si la Terre *n'était pas* une boule, la force de gravitation la contraindrait immédiatement à prendre cette forme. L'explication de Newton du fait que les planètes décrivent des orbites elliptiques avec le soleil occupant un des foyers est également une explication causale achronique. Les explications achroniques fournissent des réponses aux questions du type « Pourquoi? » : « Pourquoi la Terre est-elle une boule? », « Pourquoi les planètes décrivent-elles des orbites elliptiques? » — ou même « Pourquoi la voiture fait-elle ce drôle de bruit — wuh-wuh-wuh — quand elle dépasse les 50 km/h? » (Bien entendu, que la voiture fasse un tel bruit est sans aucun doute un état de choses très temporaire, même relativement à la vie de la voiture. J'appelle « achronique »

10. J'utilise « objet » comme le nom comptable le plus général : tout est un objet. Ceux qui aiment opposer les termes « objets » et « événements » peuvent souhaiter utiliser un autre terme comme nom comptable le plus général : « élément » [*item*] peut-être ou « chose ».

une explication comme « une suspension n'est plus dans son axe » pour attirer l'attention sur le fait que l'état de choses mentionné dans l'explanans se produit simultanément avec l'état de choses qu'est l'explanandum et, pour ainsi dire, le sous-tend.) D'autres explications causales prennent toutefois la forme d'histoires, de récits ou de narrations. On considère généralement plus facilement de telles explications comme des réponses à des questions qui commencent par « Comment » plutôt que des questions qui commencent par « Pourquoi ». Des questions comme par exemple « Comment Winifred est-elle morte ? » ou « Comment le lion s'est-il échappé de sa cage ? » ou « Comment la suspension qui est selon toi désaxée *s'est-elle* désaxée ? » Ce sont les explications causales de cette dernière sorte, les narrations causales comme je les appellerai, qui m'intéressent au premier chef dans le présent essai. Les narrations causales sont les réponses aux questions de cette sorte générale :

Le tel-et-tel a maintenant la propriété F (ou les tels-et-tels sont maintenant dans la relation R). Comment cela est-il arrivé ? Comment les choses en sont-elles arrivées là ?

C'est-à-dire que quelqu'un observe *que les choses ont changé* : un certain objet a maintenant une certaine propriété ou une certaine relation tient maintenant entre certains objets, et cette personne demande pourquoi les choses sont *maintenant* ainsi quand elles *ne l'étaient pas auparavant*.

Et typiquement — pratiquement tout le temps — la réponse à de telles questions consistera en une description de comment ces propriétés actuelles de, et ces relations qui tiennent maintenant entre, divers objets sont la conséquence de la façon dont ces objets (et peut-être également d'autres objets) ont agi les uns sur les autres. Dans les cas les plus simples, les cas impliquant des objets comme des boules de billard, la réponse consistera en une description de comment les choses se sont déplacées et ont été déplacées, de comment les unes ont poussé et ont été poussées par les autres.

Les narrations causales contiennent et dépendent essentiellement de verbes causaux comme « pousser », « tirer », « frapper » et « tourner » — et « embrasser », « agacer », « réconforter » et « tuer ». J'aimerais faire quelques remarques concernant la logique de ces verbes. Nous pourrions distinguer des verbes causaux, qui sont typiquement des verbes transitifs¹¹, des « verbes de changement » — des verbes comme « se déplacer », « se casser », « se réchauffer », « s'énerver » (tous étant intransitifs). (Remarquez qu'en français comme dans beaucoup d'autres langages naturels, le « même » verbe peut être transitif ou intransitif, en fonction du contexte : La main d'Aristote a bougé ; la main d'Aristote a bougé le bâton.) Nous pouvons considérer les verbes comme des

11. Les verbes intransitifs « manger » et « écrire » sont des verbes causaux — étant essentiellement des abréviations de « manger quelque chose » et « écrire quelque chose » (Voir la note 12). Si « commettre un suicide » est un verbe, c'est un verbe causal intransitif.

prédicats. Par exemple « **1** bouge » ou « **1** bouge **2** ». ¹² (Ceci a l'avantage de distinguer clairement les verbes transitifs des verbes intransitifs et donc d'introduire une différence syntaxique claire entre les verbes causaux et les verbes de changement.)

J'introduis un opérateur de prédicat « *C* ». Cet opérateur prend deux prédicats et donne un prédicat simple, un verbe causal. Par exemple l'expression

C 1 frappe **2** ; **2** bouge

est un verbe causal. On peut la lire comme « **1** frappe **2**, résultat de quoi, **2** bouge » ou « **1** frappe **2** et en conséquence, **2** bouge » ou (plus informellement puisque ce prédicat ne contient pas « **2** bouge ») « **1** frappe **2**, causant par là même que **2** bouge ». ¹³ Pour donner d'autres exemples : « **C 1** va crier ; **1** va avertir **2** » (« **1** va crier et par là même avertir **2** ») et « **C 1** frappe **2** ; **1** détruit **2** » (« **1** frappe **2** et par là même le détruit ») et « **C 1** frappe **2** ; **1** détruit **1** » (« **1** frappe **2** et par là même se détruit ») ; « **C 1** a bougé ; **1** s'est mis à rouler » ¹⁴ (« **1** a bougé, avec la conséquence qu'il s'est mis à rouler »). Le but de « *C* » est, bien entendu, d'augmenter le stock disponible des verbes causaux. Si nous n'avions pas déjà eu le verbe causal « bouger » à notre disposition, nous aurions pu générer un verbe causal équivalent à partir du verbe « à tout faire »

12. Les numéros en gras contenus dans ces « prédicats » sont un dispositif qui nous permet d'utiliser la référence aux prédicats pour faire des affirmations générales concernant les expressions ouvertes (les expressions contenant des variables libres) sans afficher aucune variable particulière. Par exemple « **1** bouge **2** » tient lieu de n'importe quelle phrase ouverte dans laquelle la même variable remplace un numéro à chaque occurrence de ce numéro : « *x* bouge *y* » ; « *y* bouge *x* » ; « *z* bouge *z* ». . .

13. Les prédicats sont de deux sortes : parfaits et imparfaits. Les prédicats parfaits à une place contiennent le nombre que l'on voudra d'occurrences du numéro en gras « **1** » et ne contiennent aucun autre numéro en gras ; des prédicats parfaits à deux places contiennent le nombre que l'on voudra d'occurrences à la fois de « **1** » et de « **2** » et ne contiennent aucun autre numéro en gras — et ainsi de suite. Tous les prédicats qui ne sont pas parfaits sont imparfaits. Des exemples de prédicats imparfaits sont « **2** bouge » et « **1** bouge **3** » — des prédicats avec des numéros « manquants ». Des prédicats imparfaits ne peuvent apparaître dans notre discours causal qu'à titre de composant de prédicats parfaits.

Une expression formée en préfixant l'opérateur « *C* » à deux prédicats (tous les deux parfaits, l'un parfait et l'autre imparfait, ni l'un ni l'autre parfait) est bien formée seulement si elle est parfaite. Par exemple, l'expression « **C 1** frappe **2** ; **2** bouge » est un prédicat à deux places parfait (et donc est bien formé) — formé à partir d'un prédicat parfait et d'un prédicat imparfait — parce qu'il contient des occurrences à la fois de « **1** » et de « **2** » et ne contient aucun autre numéro en gras.

Par contraste, « **C 1** frappe **3** ; **3** bouge » et « **C 2** frappe **3** ; **3** bouge » sont imparfaits et ne sont pas bien formés.

14. Verbe causal intransitif (voir la note 9). Tout prédicat formé en préfixant l'opérateur « *C* » à deux prédicats contenant chacun « **1** » et aucun autre numéro en gras sera un verbe causal intransitif — bien que d'une sorte que l'on ne trouve pas en français. (Que l'on ne trouve pas comme un verbe « entrée de dictionnaire » d'un seul mot. L'expression française « **1** a bougé, avec la conséquence que **1** s'est mis à rouler » est une expression verbale causale intransitive.) Les verbes causaux intransitifs du langage naturel sont en effet généralement produits par quantification sur les verbes causaux transitifs (la variable occupant la position de complément d'objet direct). Par exemple, le verbe causal intransitif anglais « manger » ou « **1** mange » est équivalent à « $\exists x$ **1** mange *x* ».

causal « agir sur » en appliquant « *C* » à ce verbe et au verbe de changement « bouger » :

C1 agit sur **2** ; **2** bouge.

Mais, bien entendu, nous avons déjà le verbe transitif « bouger ». Voici un verbe qui n'a pas d'équivalent dans le discours ordinaire :

C 1 agit sur **2** ; **3** bouge.

Ce verbe signifie quelque chose comme « agir sur une chose, causant par là même qu'une chose (pas nécessairement *cette* chose) bouge ». Nos prédicats sont, bien sûr, *des prédicats*. C'est-à-dire que les numéros en gras qui apparaissent en eux représentent des « emplacements » dans lesquels un terme (une variable ou une expression référentielle) peut apparaître. On peut donc dire ou écrire

$\exists x C x$ frappe la balle ; la balle bouge

que l'on peut lire comme « Quelque chose frappe la balle, causant par là même qu'elle bouge ». Je soutiens que le seul vocabulaire « causal » qu'une narration causale a besoin de comporter est un stock de verbes causaux suffisant pour nos buts et l'opérateur *C*. (Et si nous avons l'opérateur « *C* » dans notre vocabulaire, le seul verbe causal « agir sur » comprendra un « stock suffisant » de verbes causaux pour n'importe quel but.) Je soutiens également qu'en présentant une narration causale, il nous faut quantifier seulement sur des objets des deux types suivants : (i) des objets concrets, des objets capables d'agir sur d'autres objets (et peut-être sur eux-mêmes) et d'être agi par d'autres objets — c'est-à-dire les substances ; (ii) des objets abstraits — c'est-à-dire des propriétés et des relations.¹⁵ En somme : en présentant une narration causale, on n'a besoin de faire référence ni à la relation que les philosophes appellent « causalité » ni à aucun de ses supposés *relata*, les événements.

5 RÉUNISSONS TOUTES CES IDÉES. . .

Pour finir, j'aimerais réunir tout cela — tout ce que j'ai dit concernant l'ontologie, le mental et la causalité — en considérant la relation entre deux types de narrations causales :

- Les narrations ou récits causaux (largement imaginaires) impliquant seulement le vocabulaire des sciences physiques

15. Une personne donnant une narration causale aura certainement à quantifier — à quantifier apparemment — sur les « temps », les « occasions » ou quelque chose de cette sorte (et sans doute sur les « lieux » également). Un problème que rencontre mon ontologie très parcimonieuse est la question de savoir comment comprendre que la quantification apparente sur les « temps » (et peut-être aussi sur les « lieux ») est, en dernière analyse, une quantification sur les substances, les propriétés et les relations — et sur rien d'autre. Je n'examinerai pas ce problème dans cet essai.

- Les narrations ou récits causaux de tous les jours, les narrations impliquant le vocabulaire que nous utilisons dans la vie de tous les jours, y compris notre vocabulaire mental de tous les jours.

Commençons par considérer une narration imprégnée de ce vocabulaire mental de tous les jours. Supposez qu'un ami pose à Alice la question suivante : « Je vois que Tom a un œil au beurre noir. Comment cela s'est-il produit ? » Et supposez qu'Alice réponde en donnant la narration causale suivante — une narration qui fournit une réponse à cette question en « comment cela s'est-il produit ? » et qui en ce sens constitue une explication au fait que Tom a un œil au beurre noir :

Eh bien, tu sais combien Fred est un mari jaloux. À la fête d'hier soir, Fred a affronté Tom et lui a demandé s'il avait une liaison avec sa femme ; Tom a avoué. Cela a rendu Fred furieux et il lui a donné un coup de poing au visage.

Cette narration causale est certainement « imprégnée du vocabulaire mental de tous les jours. » (En plus de certaines parties évidentes du langage mental comme « jaloux », « furieux », il y a des mots comme « affronter », « demander » et « avouer » qui ne peuvent être appliqués qu'à des créatures intelligentes.)

Mettons en contraste à cette narration « mentale » ce que l'on pourrait appeler « la narration physique de Dieu » — une narration qui décrit le comportement des particules élémentaires individuelles, les particules qui composent collectivement Tom, Fred et une partie importante de leur environnement — sur une certaine période de temps donnée.

La narration de Dieu ne constituerait bien évidemment pas à proprement parler une explication de l'œil au beurre noir de Tom ou du fait que Fred ait frappé Tom ; elle constituerait plutôt une explication de comment un certain ensemble de particules élémentaires en est venu à être arrangé d'une certaine façon à un certain moment. Cependant, les arrangements de ces particules à des points divers dans la narration de Dieu sont tels que les états de choses que nous, simples êtres humains, appelons « le fait que Fred est en train de frapper Tom au visage » et « le fait que Tom a un œil au beurre noir » surviennent sur ces arrangements. Cela veut dire que la narration de Dieu explique beaucoup *plus* que le fait que Fred frappe Tom et le fait que Tom a un œil au beurre noir, mais en un certain sens elle explique ces choses parmi beaucoup d'autres choses — toutes les choses qui surviennent sur la vérité de la narration.

Maintenant, laissons ces deux narrations explicatives de côté pour le moment et considérons deux autres narrations explicatives. Nous considérons d'abord une explication physique « de tous les jours » — une explication conduite dans le langage de la vie de tous les jours et qui n'implique rien de plus que des changements dans et des interactions entre des objets inanimés. Un enfant demande : « Papa, quand tu mets la clé dans le trou de la serrure et que tu la tournes, la porte cesse d'être fermée. Qu'est-ce qui fait que cela se produit ? » Le père répond à cette question par une narration causale :

Eh bien, ma chérie, voici ce qui se produit quand tu tournes la clé dans le trou de la serrure. Il y a des petites dents et des petites fentes sur la clé et la clé rentre parfaitement dans une chose à l'intérieur de la serrure qui a également des petites dents et des petites fentes. Les dents et les fentes sur cette clé correspondent simplement à celles qui se trouvent sur cette chose à l'intérieur de la serrure, il est donc possible de tourner la clé ; quand la porte est fermée à clé, il y a un petit verrou qui dépasse de la serrure dans l'encadrement de la porte, et tourner la clé pousse le verrou hors de l'encadrement de la porte et le ramène à l'intérieur de la serrure — c'est ce que l'on appelle « déverrouiller la porte » — et nous pouvons alors pousser la porte pour l'ouvrir.

Mettez en contraste cette narration avec la « narration de Dieu » — une histoire de l'évolution d'un énorme assemblage de particules élémentaires, une histoire qui se termine par une description d'une distribution extrêmement compliquée de particules qui « inclut » le fait que la porte est déverrouillée : c'est-à-dire que la vérité de la proposition selon laquelle la porte est déverrouillée survient sur cette distribution.

Comparons maintenant ces deux paires de narrations — d'une part l'histoire humaine de comment l'œil de Tom en est venu à être au beurre noir et l'histoire divine de l'évolution d'un système de particules élémentaires à un état dans lequel survient le fait que Tom a un œil au beurre noir, et d'autre part, l'histoire humaine de comment l'action de tourner la clé va mener au fait que la porte soit déverrouillée et l'histoire divine de l'évolution d'un système de particules élémentaires par un état dans lequel le fait de tourner la clé survient à un état dans lequel le fait que la porte soit déverrouillée survient. La narration « humaine » explique comment Tom a eu un œil au beurre noir et la narration « humaine » explique comment tourner une clé conduit à une porte déverrouillée, et les deux histoires vues à travers l'œil de Dieu de l'évolution de systèmes de particules élémentaires, sont toutes les quatre des narrations explicatives, des narrations causales. Toutes sont des histoires dont les seuls personnages sont des substances, des attributs et des relations — dans chaque cas, les « chapitres » successifs de l'histoire sont des épisodes dans lesquels des substances acquièrent ou perdent certains attributs ou viennent à se trouver dans certaines relations et cessent de se trouver dans certaines relations.

Considérons l'explication du père de comment tourner une clé déverrouille une porte. Je ne peux voir aucune raison de penser que cette explication n'est pas correcte. C'est-à-dire que je ne vois pas de raison de douter d'aucune des affirmations suivantes :

(a) Quand le père dit « Eh bien, ma chérie, voici ce qui se produit quand tu tournes la clé dans le trou de la serrure », c'est une affirmation vraie concernant l'histoire qu'il est sur le point de raconter à l'enfant. Bien sûr, cette histoire n'inclut pas *tout* ce qui se passe à l'intérieur de la clé, de la serrure, de la porte, du verrou et de l'encadrement de la porte. Ce n'est pas la nar-

ration de Dieu. La narration de Dieu inclut (ou du moins elle les inclut si la physique contemporaine est plus ou moins juste) énormément d'affirmations concernant des échanges de photons par des particules chargées, et la narration du père n'inclut rien à propos des photons ou des particules chargées. Le père dit quand même quelque chose de vrai à propos de la narration qu'il est sur le point de donner quand il dit « voici ce qui se produit quand tu tournes la clé dans le trou de la serrure. »

(b) Si l'introduction à sa narration est une affirmation vraie, alors sa narration causale compte bien comme une réponse à la requête d'explication de sa fille. Et c'est bien ce qu'est une *explication causale* de x se trouvant être F : une réponse correcte à la question « comment x est devenu F ? » dans laquelle des verbes causaux — « rentrer », « tourner », « pousser » — jouent un rôle central et essentiel. (Et dans laquelle mon opérateur « C » ou des expressions de tous les jours qui ont la même fonction — « causant par là même », « et, conséquence de quoi » — y jouent un rôle essentiel.)

J'imagine que personne ne supposerait que l'affirmation du père « voici ce qui se produit quand tu tournes la clé dans le trou de la serrure » est falsifiée ou affaiblie ou de quelque manière que ce soit ébranlée par le fait que Dieu puisse donner une explication incroyablement compliquée d'un état de choses considérablement complexe qui en un certain sens « inclut » que la porte soit déverrouillée après qu'on a tourné la clé. Y a-t-il la moindre raison de penser que le fait que Dieu puisse donner une narration causale, une narration entièrement couchée dans les termes des interactions de particules élémentaires, une narration qui dans le même sens un peu vague inclut le fait que Fred frappe Tom et l'œil au beurre noir de Tom qui s'ensuit, falsifie, ébranle ou affaiblisse de quelque manière que ce soit l'explication suivante ?

Eh bien, tu sais combien Fred est un mari jaloux. À la fête d'hier soir, Fred a affronté Tom et lui a demandé de savoir s'il avait une liaison avec sa femme ; Tom a avoué. Cela a rendu Fred furieux et il lui a donné un coup de poing au visage.

(Ou que cela falsifie, ébranle ou affaiblisse l'affirmation selon laquelle cette petite narration est une réponse correcte à la question « comment Tom en est-il venu à avoir un œil au beurre noir? ») Cette explication contient du langage « mental ». L'explication du père de la porte déverrouillée ne contient pas de langage mental. Cela fait-il une différence ? — Une différence qui aurait comme conséquence que cette dernière explication est correcte mais que la première ne l'est pas ?

Eh bien, il existe des arguments qui pourraient suggérer quelque chose comme cela, des arguments associés au travail de Jaegwon Kim.¹⁶ (Beaucoup

16. Kim a présenté cet argument en beaucoup d'occasions. On trouve son affirmation représentative dans son *Physicalism, or Something Near Enough* (Princeton, NJ : Princeton University Press, 2005), p. 39. Voir également son essai, « Causation and Mental Causation » in Brian McLaughlin & Jonathan Cohen, eds., *Contemporary Debates in Philosophy of Mind* (Oxford : Black-

pensent que ces arguments posent à tout le moins un authentique et difficile problème philosophique.) Voici un argument de ce type :

Si les états mentaux surviennent sur les états physiques, et si les états physiques des choses qui façonnent le monde à un moment donné causent tous les événements physiques subséquents, il ne peut pas se faire que de tels états mentaux, que certaines choses peuvent avoir ou dans lesquels elles peuvent se trouver à un certain moment, causent des événements physiques subséquents.

Ou, si certains pensent que ce n'est pas un argument à la hauteur pour être un argument convaincant, ils peuvent toujours trouver que sa « contrepartie interrogative » est une question philosophique perturbante :

Si les états mentaux surviennent sur les états physiques, et si les états physiques des choses qui façonnent le monde à un moment donné causent tous les événements physiques subséquents, comment peut-il se faire que de tels états mentaux, que certaines choses peuvent avoir ou dans lesquels elles peuvent se trouver à un certain moment, causent des événements physiques subséquents ?

Par exemple : comment peut-il se faire qu'un accès de douleur cause que je grimace, ou que mon désir de voter pour cette mesure et ma croyance que lever ma main droite constituera un vote pour cette mesure causent conjointement que ma main se lève, si le fait que j'ai cette douleur en t ou le fait que j'ai ce désir et cette croyance en t surviennent sur la distribution de matière et de rayonnement en t , et que cette distribution est causalement suffisante pour que je grimace ou que je lève ma main peu de temps après t ?

Supposons que nous soyons d'accord — avec ceux qui posent cette question — sur le fait que la distribution de l'instanciation des propriétés mentales (des propriétés qui impliquent ou bien l'une ou bien les deux propriétés « être une chose qui pense » et « être une chose qui ressent ») survient sur la distribution de matière et de rayonnement dans l'espace-temps.

Mais supposons que nous affirmions *également* les trois thèses suivantes : que les états mentaux et les états physiques sont des objets abstraits et ainsi n'ont aucune sorte de pouvoirs causaux ; qu'il n'y a pas d'événements, mentaux ou physiques ; que même s'il y a des choses telles que les relations causales et des explications causales, il n'y a rien de tel que la relation de causalité.

L'interlocuteur parle : « Mais comment donc pouvez-vous dire qu'un état physique comme "être incandescent" n'a pas de pouvoirs causaux ? Si un tisonnier est dans cet état, il possède évidemment le pouvoir de chauffer ou de brûler les choses avec lesquelles il entre en contact. » Et je réponds : Oui, mais la vérité manifeste de ce que vous venez de dire n'implique pas que « être incandescent » a le pouvoir de chauffer ou de brûler les choses. « être incandescent » ne *possède* pas de pouvoirs causaux — c'est un pouvoir causal.

well, 2007), pp. 227-242.

C'est, comme vous l'avez dit, le tisonnier qui *possède* le pouvoir de chauffer et de brûler des choses. Tout comme les changements de position sont sans mouvements et les formes sont sans formes, les pouvoirs sont sans pouvoirs.

Si ces trois thèses sont vraies — que les états mentaux et physiques n'ont pas de pouvoirs, qu'il n'y a pas d'événements, qu'il n'y a pas de relation de causalité — il est alors difficile de voir comment un argument à la Kim pour l'épiphiénoménalisme (pour décrire ainsi sa conclusion) pourrait ne serait-ce que démarrer. Il semble que la conclusion d'un argument à la Kim pour l'épiphiénoménalisme doit être équivalent ou bien à « les états physiques peuvent être des causes des états physiques et les états mentaux ne le peuvent pas » ou alors à « les événements physiques peuvent être des causes d'événements physiques et les événements mentaux ne le peuvent pas ».

Il semble en outre que ceux qui affirment ces trois thèses sont libres de soutenir que les narrations explicatives impliquant le langage de la vie de tous les jours (le langage de la vie de tous les jours implique le vocabulaire mental mais inclut également beaucoup de mots et d'expressions qui s'appliquent à des objets non-conscients et non-intelligents, des mots et des expressions comme « tourner », « pousser », « serrure », « verrou » et « rentrer exactement dans ») ne sont en aucun cas falsifiées, affaiblies ou ébranlées par l'existence et la justesse des explications physiques de Dieu — c'est-à-dire des explications couchées entièrement en termes d'interactions entre ces entités physiques fondamentales dont les propriétés et l'arrangement font survenir les valeurs de vérité des propositions exprimées par des phrases formulées dans le langage de la vie de tous les jours. Le langage mental ne s'applique pas aux particules élémentaires, mais pas plus que des mots ou des expressions comme « tourner », « pousser », « serrure », « verrou » et « rentrer exactement dans ». ¹⁷ Si la justesse des explications qui contiennent le vocabulaire de cette dernière sorte (et pas de vocabulaire mental) peut survenir sur la distribution de matière et de rayonnement dans l'espace-temps, pourquoi doit-il se faire que la justesse des explications qui impliquent le vocabulaire mental ne puissent pas également survenir sur la distribution de la matière et du rayonnement dans l'espace-temps ?

Je ne prétend pas avoir montré (ou même avoir donné un argument dont ce serait la conclusion) que la justesse des explications contenant le vocabulaire mental *peut* survenir sur la distribution de matière et de rayonnement dans l'espace-temps. Mon but était simplement de remettre en question un argument dont la conclusion est qu'elle *ne le peut pas* — ou dont la conclusion est qu'un problème philosophique substantiel fait face à ceux qui disent qu'elle le peut. Je signalerai toutefois que la « position par défaut » semble être

17. À l'exception possible de « pousser ». Si vous pensez qu'un électron peut en « pousser » un autre (en vertu de ce qu'il sont tous les deux négativement chargés) dans le même sens de « pousser » que celui par lequel un être humain peut « pousser » une porte coincée, je pense que vous avez tort, mais je n'entamerai pas le débat ; les autres exemples de ma liste suffiront pour les buts que je me suis fixés.

que les explications impliquant le vocabulaire mental sont parfois correctes. Et cette position par défaut entraîne le conditionnel suivant : si toutes les vérités surviennent sur la distribution de matière et de rayonnement dans l'espace-temps, alors la justesse de certaines explications « mentales » survient sur la distribution de matière et de rayonnement dans l'espace-temps.

Traduit de l'anglais par Sébastien MOTTA