

Le problème de l'esprit d'autrui. Discussion de quelques solutions récentes

Richard Vallée

Volume 15, Number 2, Fall 1988

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/027054ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/027054ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Vallée, R. (1988). Le problème de l'esprit d'autrui. Discussion de quelques solutions récentes. *Philosophiques*, 15(2), 421–451.
<https://doi.org/10.7202/027054ar>

Article abstract

The impossibility of justifying our commonsense belief that there are other minds follows from four theses: (1) we have direct access to our own mental states ; (2) we have only an indirect access to other's mental states ; (3) materialism is untenable and (4) our knowledge claims must be made in accordance with empiricist requirements. The well-known argument from analogy cannot be supported, especially when based on the analogy with linguistic behavior. Another argument, used by Putnam, runs on an epistemic ground. But here, the ultimate consequence is that it is useless to talk about other's mental states, a very unwelcomed conclusion. We are thus led to a reexamination of certain areas of the philosophy of knowledge, especially those connected with our knowledge of our own mental states.

LE PROBLÈME DE L'ESPRIT D'AUTRUI. DISCUSSION DE QUELQUES SOLUTIONS RÉCENTES *

par Richard Vallée

RÉSUMÉ. Les quatre thèses suivantes ont pour résultat qu'il devient impossible de justifier sa croyance en l'existence d'états mentaux hors les siens propres : (1) on a un accès direct à ses propres états mentaux ; (2) on n'a qu'un accès indirect aux états mentaux d'autrui ; (3) le matérialisme est indéfendable et (4) toute prétention à la connaissance doit respecter des contraintes empiristes. L'argument par analogie, une tactique classique pour justifier cette croyance, est insoutenable, en particulier lorsqu'il se base sur le comportement linguistique. Un autre argument de Putnam nous engage sur un terrain où, à la limite, il n'est plus nécessaire de parler des états mentaux d'autrui. Il faut donc rethématiser certains problèmes en théorie de la connaissance.

ABSTRACT. The impossibility of justifying our commonsense belief that there are other minds follows from four theses : (1) we have direct access to our own mental states ; (2) we have only an indirect access to other's mental states ; (3) materialism is untenable and (4) our knowledge claims must be made in accordance with empiricist requirements. The well-known argument from analogy cannot be supported, especially when based on the analogy with linguistic behavior. Another argument, used by Putnam, runs on an epistemic ground. But here, the ultimate consequence is that it is useless to talk about other's mental states, a very unwelcomed conclusion. We are thus led to a reexamination of certain areas of the philosophy of knowledge, especially those connected with our knowledge of our own mental states.

* Je tiens à remercier Renée Bilodeau et Claude Savary pour leur lecture patiente et critique de versions préliminaires de ce texte. Je tiens aussi à remercier Robert Waldron pour m'avoir aidé à traduire les passages cités. Il va sans dire que je suis seul responsable des obscurités et erreurs que pourrait contenir cet article.

Introduction

Certains objets physiques faisant partie de l'environnement du lecteur sont réputés avoir un esprit (les individus humains) ou, plus simplement, des états mentaux comme des désirs et des croyances, alors que d'autres sont reconnus comme en étant totalement dépourvus (les chaises, les automobiles, les téléviseurs, etc...). Une telle propriété divise notre ontologie en deux parties, sans laisser de place pour des cas intermédiaires. Bien sûr, il est quelques objets à propos desquels un jugement ferme n'a jamais été prononcé. On se rappellera que Descartes s'est attiré les foudres de ses contemporains en privant les animaux d'une « *res cogitans* » et en les traitant, conséquemment, comme de simples « mécaniques ». Jamais on n'a pu faire disparaître le problème de l'existence d'états mentaux chez quelques-uns de nos mammifères préférés. Récemment, un autre cas à propos duquel Descartes s'était prononcé, a fait couler beaucoup d'encre : les machines. Un ordinateur puissant et sophistiqué pourrait-il avoir des états mentaux ? Il n'en demeure pas moins que ces objets ont ou n'ont pas d'états mentaux.

Mais comment savoir si certains individus qui nous entourent ont ou n'ont pas d'états mentaux ? Cette question n'a jamais vraiment occupé l'avant-plan en philosophie analytique, et n'est pas l'objet de débats comme l'est celle de la relation corps-esprit. Ce destin n'est pas mérité. Je crois, en effet, qu'autour de ce problème se cristallisent des questions importantes révélant des enjeux qui dépassent largement le cadre initial dans lequel il fut soulevé. En particulier, comme on le verra, ce problème est sous-jacent à certaines discussions, en philosophie de l'intelligence artificielle, relatives à la présence d'états mentaux chez certaines machines. Dans les prochaines pages, je formulerai clairement les données du problème, et examinerai les positions qu'il présuppose, de même que celles auxquelles il engage. Plus précisément, j'introduirai la question de l'esprit d'autrui et soutiendrai que les thèmes dont découle ce problème font qu'on ne peut le résoudre dans la mesure où on le considère comme relevant de la théorie de la connaissance et que, conséquemment, on ne pourrait jamais savoir si certains objets ont des états mentaux. J'examinerai donc uniquement les principales solutions préservant ces thèses, soit l'argument par analogie et l'argument de la meilleure explication. Je soutiendrai

en particulier (1) qu'un argument se fondant sur une analogie entre comportements linguistiques ne peut être défendu, et (2) qu'un argument invoquant la valeur explicative de la postulation d'états mentaux n'est que de peu d'intérêt. Dans ces conditions, il semble que l'on doive admettre soit que le problème de l'esprit d'autrui n'est pas un problème de théorie de la connaissance soit que les thèses dont il résulte doivent être remises en question. Mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est toute la thématization de la connaissance de son propre esprit, en plus de celle de l'esprit d'autrui, qui devra être révisée. Aussi mes conclusions ne sont, malheureusement, que négatives.

J'éviterai de discuter les positions wittgensteiniennes et strawsonniennes au sujet du problème de l'existence de l'esprit d'autrui. Je veux examiner des solutions qui procèdent de quatre thèses de base, dont je veux faire une critique interne. Wittgenstein (1953) a thématized le problème de l'existence de l'esprit d'autrui en niant l'une ou l'autre des quatre thèses qui m'intéressent. Strawson (1959), de même que Davidson (1984), ont évacué la question hors du cadre épistémique dans lequel j'entends mener la discussion. Je ne me suis pas inspiré de leurs critiques parce que j'aurais dû présenter l'approche générale dans laquelle elles s'inscrivent, ce qui aurait élargi inconsiderément cet article.

1. LE PROBLÈME DE L'ESPRIT D'AUTRUI: FORMULATION GÉNÉRALE

C'est chez Descartes que le problème de l'esprit d'autrui est introduit dans les termes dans lesquels il se pose encore aujourd'hui. On se rappellera que, pour réaliser son programme fondationnel, Descartes utilise la procédure du doute méthodique : il remet en question la validité de tout son savoir en attendant d'avoir fourni une base sur laquelle appuyer la connaissance. Ce faisant, il met aussi en doute son savoir relativement à l'existence d'esprits autres que le sien. La solution cartésienne au problème des fondements de la connaissance est aussi connue du lecteur. Descartes se convainc qu'il peut douter de tout, sauf du fait qu'il a un esprit, esprit qui est distinct de son corps puisqu'il peut imaginer qu'il n'a pas de corps. Il peut douter de l'existence d'autres esprits, mais ne

peut douter de l'existence de son propre esprit. Il écrit, par exemple :

Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps ; ne me suis-je donc pas persuadé que je n'étais point ? Non, certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose.

(*Méditations*, p. 415)

On pourrait s'attendre à ce que Descartes prouve l'existence d'autres esprits, comme il a prouvé l'existence d'autres corps. Malheureusement, le philosophe ne semble pas avoir consacré d'efforts particuliers à cette question, à propos de laquelle il demeure muet.¹

Dans ce texte, nous parlerons du problème de la justification de la croyance en l'existence d'autres esprits. Cette formulation du problème a ses raisons.

Il est assez clair que nous agissons comme si l'on croyait qu'il y avait d'autres esprits. Le problème est de justifier cette croyance. Nous discuterons donc le problème épistémique de la justification de la croyance en l'existence d'autres esprits. Il ne sera pas question d'un problème ontologique, qui serait celui de la preuve de l'existence d'autres esprits.

Le problème philosophique de la justification de la croyance en l'existence d'autres esprits trouve donc une origine dans le dualisme cartésien. Je ne veux pas dire que ce soit là sa seule origine. Seulement, on peut affirmer sans se tromper qu'il s'y pose avec une évidence et une acuité particulière. Ce problème est donc le suivant, dans sa formulation classique : Je sais que j'ai des états mentaux (un esprit) ; je crois aussi que les autres individus humains qui m'entourent ont des états mentaux (un esprit) ; mais quelles raisons ai-je de croire qu'il ont des états mentaux (un esprit) ? Comment puis-je justifier cette croyance ?

1. Matthews a consacré un intéressant article à ce sujet. Voir Henze (1972) pour le développement d'une solution cartésienne au problème de l'esprit d'autrui. Mais on peut remettre en doute le caractère rationaliste de l'argument de Henze, qui est fortement teinté d'empirisme.

1.1 Le caractère privé des états mentaux

J'aimerais attirer l'attention sur deux thèses essentielles dont découle le problème de l'esprit d'autrui. Premièrement, l'affirmation que je sais que j'ai des états mentaux (un esprit). Il ne s'agit pas de l'affirmation d'une simple croyance, mais de celle d'un savoir. On dit habituellement que l'on sait que l'on a des états mentaux, et que l'on est en contact direct avec ses propres états mentaux (auxquels on a un accès privilégié) alors que l'on n'a pas d'accès direct à l'esprit d'autrui. C'est là une des thèses caractéristiques du cartésianisme, selon lequel il est plus facile de connaître son propre esprit que le monde extérieur ; on la retrouve aussi chez les empiristes, qui soutiennent que les individus humains ont un accès direct et privilégié à leurs états mentaux.

Deuxièmement, on doit noter que, dans le cadre cartésien dans lequel se pose le problème, il est impossible d'avoir un contact direct avec l'esprit d'autrui au sens où l'on a un contact direct avec son propre esprit. On devra parler de contact indirect avec l'esprit d'autrui. On retrouve aussi cette thèse chez les empiristes.

Ces deux thèses caractérisent une position affirmant le caractère privé de l'esprit. Ici, l'esprit peut être entendu au sens cartésien ou en un sens plus contemporain : les états mentaux d'autrui, ses croyances, son savoir, ses intentions, etc... Cette conception de l'esprit le soustrait au domaine public, au domaine de l'inter-subjectif.²

Le problème épistémique de la justification de la croyance que d'autres individus ont un esprit peut aussi se poser sans arrière-fond historique. Un sceptique pourrait affirmer qu'il n'a aucune raison de croire que les individus qui l'entourent ont un esprit, qu'ils peuvent être des machines ou des animaux sans pensée, et que, par conséquent, plutôt que de risquer de se tromper en adoptant une croyance qu'il ne peut justifier, il préfère ne pas adhérer à cette croyance.

2. Kenny (1968) résume bien la place des thèses cartésiennes dans l'histoire de la philosophie en affirmant que « L'introduction de la *cogitatio* comme caractéristique définissant l'esprit équivaut à la substitution du privé à la rationalité comme marque du mental ». (Kenny, 1968, p. 360).

Quoi qu'il en soit de l'origine du problème, il faut noter qu'essentiellement elle n'en change pas les données.

1.2 Importance du problème

Avant d'aller plus loin, il convient de souligner les enjeux liés à ce problème. S'il est impossible de justifier la croyance en l'existence d'autres esprits, on peut se demander si on pourra accorder une grande valeur à une psychologie de type mentaliste, puisque la connaissance que nous donne ce type de psychologie se base sur l'étude d'objets qui n'ont peut-être pas d'esprit, ou d'objets auxquels nous accordons, sans pouvoir le justifier, des états mentaux. Au fondement de cette connaissance, il y aurait donc un acte de foi.

Cette question forme également le cœur des problèmes auxquels ont dû faire face certains grands courants philosophiques telle la phénoménologie husserlienne, qui se fonde justement, en partie tout au moins, sur la possibilité d'un accès direct à ses propres états de conscience. Elle se pose aussi à l'empirisme logique, pour lequel son importance fut dramatiquement posée par Feigl, qui écrivait :

Les perpétuelles controverses portant sur le problème de l'existence d'autres esprits gravitent autour d'un certain embarras pouvant s'énoncer comme suit : si on veut préserver comme cognitivement pourvues de sens les croyances communes relativement à la présence d'états mentaux chez d'autres personnes (et éventuellement aussi chez quelques animaux « supérieurs »), alors il faut abandonner le critère (« fort ») de vérifiabilité de la signification factuelle. Et, par simple contraposition, si on veut préserver ce critère empiriste restrictif, on ne peut interpréter les énoncés à propos des autres esprits comme littéraux, bien que ce soit l'interprétation du sens commun, et qu'elle soit manifestement présupposée par de nombreuses maximes morales (par exemple celles interdisant la cruauté ou celles enjoignant à la sympathie et à la bienveillance).³

3. « The continuing controversies concerning the problem of other minds center about a perplexity which may be stated in the following form : If we want to retain as cognitively significant the common beliefs in the occurrence of mental states in other persons (and possibly also in some « higher » animals), then we must abandon the (« strong ») verifiability criterion of factual meaningfulness. And, by simple contraposition, if we want to retain this restrictive empiricist criterion, we cannot interpret statements about other minds in the literal way intended by common sense, and obviously presupposed by many moral maxims (e.g. those forbidding cruelty or those enjoining sympathy and kindness). » (Feigl, 1958, p. 978).

Il y a aussi, comme le souligne Feigl dans le texte cité, des conséquences éthiques. Si on ne peut justifier cette croyance, on peut toujours agir comme si elle l'était, et comme si les autres avaient un esprit. Mais il n'y a là rien de contraignant, et la position inverse est aussi viable : puisqu'on ne peut justifier cette croyance, faisons comme si les autres individus n'avaient pas d'états mentaux et étaient des machines ou des animaux sans esprit. Il est assez clair que les principes éthiques qui découlent de ces deux attitudes diffèrent, puisque nos droits et devoirs vis-à-vis de nos semblables ne sont pas ceux que nous avons devant des machines ou des animaux.

Certaines théories philosophiques reposent aussi sur une solution à ce problème, en particulier certaines théories expliquant l'action en termes d'attribution de plans d'actions à des agents (Goldman, 1970, pp. 116-117). Il est assez évident que si on ne peut justifier la croyance que d'autres individus ont des états mentaux, il devient difficile de justifier l'attribution de plans d'action composés de croyances et de désirs, qui sont des états mentaux.

Enfin, toutes les discussions autour de la question de savoir si les ordinateurs peuvent avoir des états mentaux ou une conscience présupposent des thèses à ce sujet, puisqu'elles font fréquemment appel à des tests externes dont on dit qu'ils nous permettent de décider si oui ou non un objet, en l'occurrence un ordinateur, a des états mentaux (Turing, 1950). On a recours aux performances publiquement observables des ordinateurs qui, dans le cas où elles se révéleraient impossibles à distinguer de performances publiquement observables d'individus humains, nous forceraient à croire, selon certains, que les ordinateurs ont des états mentaux. Dans de telles discussions, l'argument majeur est que, si on ne peut faire la différence entre les performances d'un individu qui a un esprit et un autre à propos duquel on se demande justement s'il a un esprit, on doit concéder que ce dernier en a un puisqu'il est impossible de déceler des différences entre le premier et le second individu. On aura reconnu le jeu de l'imitation de Turing. Il est évident qu'on applique aux ordinateurs un test que l'on présuppose valable pour décider si, oui ou non, les individus humains ont des

états mentaux : leur comportement publiquement observable révélerait, en quelque sorte, le fait qu'ils ont un esprit. Dans les discussions qui suivirent la parution de l'article de Turing, même les critiques les plus convaincus ne remirent pas en question le fait que les autres individus humains puissent avoir des états mentaux. Souvent même un test externe, à la Turing, était considéré comme suffisant pour justifier cette croyance (Scriven, 1953), alors qu'il ne suffisait pas pour attribuer des états mentaux à des machines passant le jeu de la simulation.

2. L'ARGUMENT PAR ANALOGIE

Notre problème est la justification de la croyance en l'existence d'autres esprits. On a apporté différentes réponses à ce problème. Une des plus courantes et des plus naturelles (au sens où elle est très près du sens commun) est l'argument par analogie.

On le retrouve chez Locke, Berkeley et Hume, et il est très important d'en souligner le caractère empiriste : il répond en effet à la thèse selon laquelle la seule connaissance possible passe par la perception. Avec cette contrainte concernant le processus d'acquisition de la connaissance, la question devient celle de savoir comment on peut déterminer si quelqu'un a un esprit, alors que ce dernier n'est évidemment pas perceptible par les sens. La réponse classique est relativement simple. Lorsque l'on observe les autres, on observe que leurs actions *ressemblent* aux nôtres, et, étant donné que nos actions ont pour cause des états mentaux, et qu'aux mêmes effets on peut assigner les mêmes causes, on pourrait donc affirmer que les autres ont des états mentaux.

Il convient ici d'écarter la thèse soutenue par Goldstein (1970) et qui voudrait que le problème de l'esprit d'autrui ait pour source l'empirisme qui, exigeant que la connaissance provienne des perceptions, nous conduirait à l'argument par analogie, puisque, toujours selon l'empirisme, l'esprit n'est pas perceptible par les sens. On doit aussi écarter la conséquence radicale que tire Goldstein de cette thèse et qui serait que, puisque je sais que des individus autres que moi ont des états mentaux et que l'empirisme ne réussit pas à rendre compte de cette connaissance, il faut rejeter l'empirisme. C'est bien plutôt le dualisme cartésien qui est le berceau du problème, car il fait disparaître toute possibilité de percevoir

directement l'esprit d'autrui. Toutefois, il ne pose aucune contrainte sur la solution du problème, et n'impose certainement pas l'argument par analogie. Le cadre empiriste pose évidemment des exigences à une solution acceptable du problème, et l'argument par analogie fut longtemps réputé respecter ces exigences. Mais ce dernier n'est pas le seul possible, et on pourrait construire une solution dans un cadre rationaliste.

Goldstein accorde une valeur décisive à l'expérience empathique de l'autre comme justification de la croyance en l'existence d'états mentaux chez autrui. L'empirisme écarte cette expérience psychologique comme preuve et lui nie toute valeur justificative. Bien sûr on peut, contre les empiristes, rétorquer que l'on fait tout de même cette expérience. Mais celle-ci n'est pas du même ordre qu'une expérience perceptuelle, malgré ce que laisse entendre Goldstein en mettant cette expérience sur le même pied que l'expérience du vert. On ne peut admettre la possibilité de justifier la croyance en l'existence de certains objets en faisant appel à une expérience non sensible, sans argument supplémentaire, comme le fait Goldstein. Ce faisant, on ouvrirait la porte à la possibilité de justifier à peu près n'importe quelle croyance, par exemple la croyance en l'existence de fantômes.

On retrouve chez Russell (1948) la version classique de l'argument par analogie. Ce dernier a soutenu que je sais que, si j'ai le comportement X, ce dernier est causé par un état mental Y. Si j'identifie le même comportement chez autrui, je puis lui assigner la même cause. Russell écrit :

On connaît, par auto-observation, une loi causale de forme « A cause B », où « A » est une pensée et « B » un événement physique. On observe parfois B sans pouvoir observer A ; on infère alors un A non-observé.⁴

Cette citation résume bien l'argument par analogie. J'utilise comme modèle mon comportement que je sais causé par un état mental. C'est en tout cas ce que nous dit le sens commun. Si

4. « We know, from observation of ourselves, a causal law of the form "A causes B", where "A" is a thought and "B" a physical occurrence. We sometimes observe B when we cannot observe A ; we then infer an unobserved A » (Russell, 1948, dans Buford, ed., 1970, p. 6).

j'observe le même comportement chez autrui, je devrais pouvoir lui associer le même état mental, par analogie. C'est encore ce que nous dit le sens commun. On rencontre dans cette citation les éléments importants de l'argument : les notions d'inférence, de causalité et d'observation.

Cet argument s'appuie donc sur la thèse selon laquelle je sais directement que j'ai des états mentaux, sans inférence, et que je puis inférer que les autres ont des états mentaux. On devrait rajouter qu'*on ne peut qu'inférer que les autres ont des états mentaux* puisqu'on n'y a pas un accès direct. Cette inférence se fait sur la base de l'observation du comportement, et utilise une notion de causalité élémentaire : même effet, même cause. Le comportement étant ici un effet, on doit en chercher la cause qui est, par analogie avec ce que je sais à mon propos, un état mental. Notons que cet argument fait appel à la ressemblance entre mon corps et mes comportements d'une part, et les autres corps et leurs comportements d'autre part.

Hampshire (1952) a aussi utilisé l'argument par analogie, mais en tenant compte du comportement linguistique, et du fait qu'on assigne une valeur de vérité aux énoncés formulés par autrui à propos de ses émotions. Sa version de l'argument est la suivante. Si j'utilise « Je suis étourdi », je sais quelles sont les conditions de vérité de cet énoncé. Si quelqu'un d'autre l'utilise, je sais aussi quelles sont les conditions de vérité d'un tel énoncé, et par conséquent je sais quels sont ses états mentaux. Il est clair qu'ici intervient la causalité — même cause à l'énonciation — et la notion d'inférence — j'infère que le locuteur est étourdi. On peut aussi utiliser une analogie entre situations et comportements ou situations seulement pour reconstruire l'argument (Thomson, 1951). On dira alors que l'on se fie à la situation dans laquelle se trouve un individu pour lui attribuer des états mentaux, en posant que l'on s'est déjà retrouvé dans une situation analogue. Cette variation sur l'argument est intéressante puisqu'elle montre la grande complexité de l'attribution d'états mentaux, et évite de parler de « monde intérieur ». Cette approche, qui n'a pas encore été pleinement articulée, se heurte tout de même à quelques sérieux problèmes, dont celui de savoir comment on pourra affirmer que l'individu qui se trouve dans la situation dite analogue

est un individu humain. Thomson renvoie encore à la situation, qui nous permettrait de décider (Thomson, 1951, p. 338). Mais si je vois une bête dans une situation analogue à une situation dans laquelle je me suis trouvé — disons au moment où je la vois se faire anesthésier — dirais-je qu'elle va perdre conscience ? Et surtout qu'est-ce qu'une situation analogue ? Pouvons-nous en produire une caractérisation un peu contraignante ? La voie ouverte par Thomson mériterait d'être explorée. On doit cependant remarquer que les problèmes liés à l'analogie se posent pour l'analogie entre situations comme pour l'analogie entre comportements. Par la suite, je ne tiendrai compte que de l'analogie entre comportements.

Les problèmes liés à l'argument par analogie sont assez nombreux, et les discuter nous fera pénétrer plus avant dans sa complexité.

3. QUELQUES PROBLÈMES LIÉS À L'ARGUMENT PAR ANALOGIE

3.1 Interactionnisme, épiphénoménisme, matérialisme et analogie

Il faut signaler que nos exemples postulent le dualisme — il y a un corps et un esprit — et l'interactionnisme — l'esprit peut avoir un effet sur le corps et inversement. Plus précisément, nos exemples exigent seulement que l'esprit puisse avoir un effet sur le corps, et ne demandent pas que l'on se prononce sur la relation inverse. Comme on n'a jamais soutenu que la relation causale allait uniquement de l'esprit vers le corps, on peut considérer que la théorie endossée est un interactionnisme. On pourrait croire que l'argument par analogie n'est pas disponible pour un occasionnaliste ou un épiphénoméniste. On pourrait aussi se demander comment peut réagir un moniste matérialiste devant cet argument.

De plus, on doit postuler que l'on connaît les causes de ses propres comportements, que l'on connaît des lois causales psychophysiques, et que ces lois s'appliquent à autrui. Ces postulats sont évidemment controversés. Chaque individu connaît-il directement toutes les causes de ses comportements ? À des comportements identiques peut-on toujours associer les mêmes causes ? À ces deux questions on doit répondre par la négative. Les sciences humaines

nous ont trop appris sur la rationalisation. Chaque aveu d'une raison ne peut être regardé qu'avec suspicion. On sait, par ailleurs, qu'un même comportement peut avoir plusieurs causes : l'énonciation de « J'ai faim » peut être causée au moins par la réalité physiologique de la faim, par la boulimie, ou simplement par un manque d'attention de la part d'autrui (et fonctionne alors simplement comme une demande d'attention). Commençons par les données générales du problème. L'argument par analogie n'est pas essentiellement lié à la causalité. Plutôt que de dire que tel comportement est causé par tel état mental, on peut dire qu'à chaque comportement est lié un état mental, ou qu'à toutes les fois que j'ai eu tel comportement, il y a eu état mental concomitant (voir Ayer, 1953. Voir aussi Ray, 1976, pour une formulation de la thèse analogique sans recours à la causalité). L'argument par analogie est donc disponible pour l'occasionnaliste.

On pourrait construire une version épiphénoméniste de l'argument par analogie. Il suffirait de soutenir que j'ai observé, dans mon cas, qu'à chaque fois que je me frappe, j'éprouve une douleur. Par analogie, en voyant les corps des autres, je pourrais affirmer qu'à chaque fois qu'ils se frappent, ils éprouvent une douleur. L'épiphénoméniste peut donc utiliser l'argument par analogie.

Que faire du matérialisme ? Les tenants de cette dernière théorie refusent de parler d'états mentaux, et parlent d'états neurophysiologiques. Le problème de l'existence de l'esprit d'autrui ne peut se formuler dans le contexte de cette théorie⁵. Hyslop (1970) a contesté une telle conclusion et soutenu que, pour le matérialiste, le problème était celui de corrélérer des états du cerveau et des états mentaux et qu'il fallait, pour ce, identifier des états du cerveau, les états du cerveau d'autrui, comme des états mentaux, ce qui présuppose, il va sans dire, une solution au problème de l'existence de l'esprit d'autrui. Mais la critique de Hyslop ne vise pas juste. Ce qu'il présente aux matérialistes comme un problème est en fait le principe sur lequel s'appuient ces derniers. C'est pourquoi l'hypothèse matérialiste rend impertinente la formulation du problème de l'existence de l'esprit d'autrui.

5. Voir Feigl, 1958, pour une défense du matérialisme dans le contexte d'une discussion du problème de l'esprit d'autrui.

Si l'hypothèse matérialiste qui identifie état du cerveau et état mental se révèle vérifiée, on aura évidemment une solution au problème de l'esprit d'autrui et, en ce sens, le problème de l'esprit d'autrui ne se pose pas pour le matérialiste puisque ce problème disparaît avec une vérification éventuelle de l'hypothèse sans qu'il y ait quoi que ce soit à ajouter à cette dernière. L'argument d'Hyslop porte donc moins contre la solution matérialiste au problème de l'existence de l'esprit d'autrui que contre le matérialisme tout entier.

L'argument par analogie peut donc être reproduit dans toute théorie dualiste, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à la causalité. Il n'a pas sa place, cependant, dans un monisme matérialiste comme solution au problème de l'existence de l'esprit d'autrui puisque ce problème est en quelque sorte dissout par le matérialisme, où il se confond avec le problème de l'existence d'états neurophysiologiques identifiés à des états mentaux. Demeurent deux problèmes majeurs : l'induction et la vérification.

3.2 Le problème de la base inductive et de la vérifiabilité

La critique la plus commune souligne que l'argument par analogie utilise l'induction, mais s'appuie sur un seul et unique cas : à partir du fait que j'ai un esprit, j'induis que tous les autres ont un esprit. Cette base inductive est évidemment la plus faible que l'on puisse imaginer et elle est trop faible pour justifier sa conclusion.

Une seconde critique est souvent présentée : on peut remarquer que la conclusion de l'argument ne peut jamais faire l'objet d'une vérification, ni être confirmée ou infirmée (voir Thomson, 1951, Feigl, 1958 et D. Locke, 1973).

3.2.1. L'induction

On a apporté diverses répliques au problème de la base inductive. Une de celles-ci mérite d'être largement discutée. Il s'agit de la réponse selon laquelle on n'infère pas à partir d'un seul cas, le sien, mais à partir d'un grand nombre de cas (Ayer). Selon cet argument, je ne justifie pas ma croyance en l'existence d'un

esprit chez autrui à partir de l'existence de mon esprit, mais je prête aux autres des états mentaux sur la base des nombreuses observations de concomitance de comportements et d'états mentaux dans mon propre cas, et sur la base de l'observation de leurs comportements. Sikora (1977) a offert une défense sophistiquée de cet argument.

Selon Sikora, l'argument par analogie ne justifie pas, en lui-même, la croyance en l'existence d'autres esprits. Cet argument est simplement que, à partir de nombreuses observations de concomitance d'états mentaux et de comportements (dans son propre cas) on prête, par analogie, des états mentaux aux autres lorsqu'on observe ces comportements. On n'a pas inféré que soi-même et les autres avaient un esprit. Pour affirmer qu'à chaque corps on peut associer un esprit, il faut un nouvel argument, un argument indépendant selon Sikora. Il s'agit, en fait, de faire l'hypothèse que tous mes états mentaux ont été et sont encore liés à ce corps, mon corps. On pourrait, pour ce, faire appel à ses souvenirs. Une fois cette étape accomplie, il suffirait de poursuivre en affirmant qu'il en va de même pour les autres corps, qui, comme mon corps, se seraient vus associés des états mentaux.

La force de cet argument vient évidemment du fait qu'il permet d'éviter apparemment le problème de l'induction à une première étape et que, à une seconde étape, on n'a qu'à défendre pour son corps et pour les autres corps une « hypothèse », la même « hypothèse ». Mais à cette seconde étape intervient l'induction : je dois affirmer que, puisque j'associe un esprit à mon corps, je dois associer un esprit à chaque autre corps auquel j'ai attribué des états mentaux. On devrait inférer à partir d'un cas où des états mentaux sont liés à un corps et constituent un esprit, son propre cas, tous les autres, c'est-à-dire que tous les états mentaux que j'ai associés à un objet physique constituent l'esprit associé à cet objet physique. Il est important de parler de l'esprit de cet objet, car on veut soutenir qu'il n'y a qu'un esprit, et non plusieurs, associé à cet objet. Ici surgissent quelques problèmes. Si, en effet, j'associe l'état mental d'un individu à une action, qu'est-ce qui me permet d'affirmer qu'à un autre comportement correspond un autre état mental *du même individu* ? Qu'est-ce qui me permet de l'affirmer dans mon propre cas ? On pourrait prouver l'existence d'autres esprits, mais peut-être d'un trop grand nombre d'esprits.

Par ailleurs, est-ce vraiment une hypothèse ? Et si c'en est une, comment pourrais-je vérifier ou falsifier une telle hypothèse ? Peut-on admettre la possibilité de la falsifier ? On doit répondre non à la première question, puisqu'on doit répondre non aux deux autres. Affirmer que tous les états mentaux attribués à un corps peuvent être constitués comme formant l'esprit que l'on associe à ce corps n'est pas une hypothèse empirique. Ce serait plutôt une position raisonnable, et non une hypothèse.

Admettons que ce soit simplement une thèse philosophique défendable et que je tente de la défendre dans le cas de mon corps. Comment pourrait-on justifier la croyance que toutes mes expériences sont liées à ce corps ? Mais il y a plus. Puisqu'une personne est plus qu'une somme d'états mentaux en ce sens que ce qu'on appelle l'esprit a une certaine structure, comment justifier la croyance que je suis plus qu'une somme d'états mentaux ? Ces problèmes, qui se posent pour moi, se posent aussi dans le cas des autres. Enfin, et c'est le problème majeur, comment établir que l'on peut unifier ces états, et soutenir qu'il n'y a qu'un esprit ? La seconde partie de l'argument de Sikora nous écarte, en fait, du problème de la croyance en l'existence d'autres esprits, pour nous placer devant ceux de l'identité des individus et de l'unité de la conscience, et ne fait que reporter la question à un autre niveau, sans y répondre. Nous ne pouvons discuter ce problème ici.

Le problème de l'induction demeure entier, même lorsqu'on aborde l'argument par analogie par le biais de l'attribution de multiples états mentaux, puisqu'on doit affronter ce même problème à une certaine étape de l'argument.

3.2.2 La vérification

Le problème de la vérification est, traditionnellement, le problème de l'impossibilité de vérifier la validité des résultats obtenus inductivement. Plus précisément, en ce qui concerne le problème des autres esprits, « il serait absurde de parler de vérification indépendante de l'inférence qu'il (un esprit) fait à

propos des autres »⁶. Cette objection s'appuie sur un principe général, formulé par Hyslop et Jackson :

Aucun argument (inductif) par analogie partant de faits observés et conduisant à des conclusions qui (logiquement) ne peuvent être observées, n'est un bon argument par analogie.⁷

En regard de ce réquisit, les arguments par analogie jusqu'ici formulés seraient de mauvais arguments et, par conséquent, seraient des arguments sans valeur.

Hyslop et Jackson (1972) ont apporté quelques réponses à cette objection. Ils objectent, par exemple, que le principe serait faux puisque dans certains cas on infère à partir de l'observable vers de l'inobservable, dans le cas d'hypothèses empiriques par exemple. Évidemment, ils reconnaissent qu'il y a une différence entre l'impossibilité d'observer pour des raisons physiques, et l'impossibilité d'observer pour des raisons logiques, et ils conviennent que le problème de l'esprit d'autrui est lié à ce dernier type d'impossibilité (voir aussi Ayer, 1953 à ce sujet). Mais, curieusement et sans argument, ils posent qu'il n'est pas évident que la différence entre ces deux impossibilités soit pertinente dans le contexte de la discussion du principe. Pourtant, à nos yeux, c'est là l'essentiel du problème. Ils soutiennent aussi que si l'hypothèse ne peut être vérifiée, elle ne peut être falsifiée, et qu'elle demeure intouchée par ce type de critique. Ils semblent oublier que ce type de critique s'attaque justement au fait que cette hypothèse n'est ni falsifiée ni falsifiable. Les réponses d'Hyslop et Jackson ne touchent pas le cœur du problème. C'est à Mellor (1956) que l'on doit l'un des affrontements les plus dramatiques avec cette question, qui se termina sur une conclusion des plus radicales. Faisant le parallèle entre le problème de l'induction et celui de la vérification des conséquences de l'argument par analogie, Mellor écrit :

Dans chacun de ces deux cas, la tentation est forte de soulever ces nouvelles questions : (a1) « Qu'est-ce qui rend une induction probable ? » (b1) « Qu'est-ce qui rend les inférences par analogie probables ? ». Ces

6. « It makes no sense of his independently checking the particular inference that he himself makes about others » (Mellor, 1956, p. 214).

7. « No analogical (inductive) argument which proceeds from observed facts to conclusions about what cannot, logically, be observed, is a good analogical argument » (Hyslop et Jackson, 1975, p. 168).

questions rencontrent les mêmes difficultés. Si on dit « les conclusions inductives sont probables parce que les inductions se sont souvent révélées justifiées dans le passé », on doit affronter la question : « Mais comment pouvez-vous savoir que ces inductions se révéleront justifiées dans le futur, sinon par induction ? » De la même façon, si on dit « Les conclusions par analogie sont probables parce que les arguments par analogie effectués par les autres à mon propos sont souvent justifiés », on hérite de la question « Mais pouvez-vous savoir que les arguments que vous avez fournis à propos des autres sont aussi justifiés — sinon par analogie ? » Tout comme il est impossible de montrer que le futur sera comme le passé indépendamment de l'induction, il est impossible de montrer que les autres sont comme moi indépendamment de l'analogie.⁸

Que faire ? Mellor propose de considérer les propositions « Les inductions sont probables (raisonnables) » et « L'argument par analogie donne des conclusions probables (des conclusions qu'il est raisonnable d'accepter) » comme analytiques.

Mais peut-on accepter une solution par législation ? On ne gouverne pas par décret en philosophie. De plus, la décision de Mellor est *ad hoc*.

Pour accentuer l'importance de ce problème, on doit soulever une autre objection majeure. Ainsi, on peut fortement douter de l'intérêt du réquisit formulé par Hyslop et Jackson dans le cadre de cette discussion. Ce principe disqualifie toute inférence inductive qui se base sur des faits observés vers de l'inobservable. On n'a jamais observé (au sens strict) que nos « événements mentaux » avaient un effet causal sur des événements physiques, ou même qu'il y avait concomitance d'événements physiques et d'événements mentaux, et que mon esprit était lié à mon corps. Le principe, tel

8. « Now, in both cases there is the temptation to raise the further questions : (a1) « What makes induction probable ? » (b1) « What makes analogical inferences probable ? » These questions run into similar difficulties. If we say « inductive conclusions are probable because inductions have often been successful in the past », we are faced with the question « But how do you know that inductions will be successful in the future — except by induction ? » Likewise, if we say « Analogical conclusions are probable because the analogical arguments made by others about myself are often successful », we get the question « But how do you know that the arguments you yourself make about others are also successful — except by analogy ? » Just as it is not possible to show independently of induction that the future will be like the past, so it is not possible to show independently of analogy that others are like myself. » (Mellor, 1956, p. 215).

que formulé, n'est pas pertinent dans ce contexte. Et s'il l'est, il disqualifie les fondements mêmes de l'argument par analogie en écartant la base inductive de ce dernier comme inadéquate.

En fait, l'induction à la base de l'argument par analogie ne se fonde certainement pas sur des faits observés, puisqu'on n'observe jamais que ses états mentaux causent (ou accompagnent) ses états physiques. Sur quoi se fonde-t-elle ? Avant d'entrer sur le terrain de la vérification ou de la falsification des conclusions du raisonnement inductif, on doit discuter les problèmes philosophiques liés à la base de l'argument : l'auto-observation.

3.3 L'analogie

L'argument par analogie peut être attaqué sur un autre front. Pour dire que les autres ont certains états mentaux, il faut utiliser des critères de ce qui compte comme « observation d'un comportement révélant un état mental ». Il faut aussi des critères permettant d'identifier ce qui compte comme un même comportement. Sans critères, nous ne pouvons dire que les autres ont les mêmes comportements que nous. Les partisans de l'analogie ont bien défini un test permettant d'attribuer des états mentaux, mais un test behavioriste. Ce faisant, ils n'ont pas justifié leur utilisation du vocabulaire mentaliste pour parler d'autrui, ils n'ont fourni qu'une interprétation behavioriste du vocabulaire des états mentaux.

On pourrait toujours affirmer que le vocabulaire des états mentaux reçoit une interprétation mentaliste lorsqu'appliqué à soi, et une interprétation behavioriste lorsqu'appliqué à autrui. Pourtant, comme l'a noté Strawson (1959), le vocabulaire des états mentaux n'est pas ambigu ; il n'y a pas une signification pour de telles expressions utilisées dans une phrase à la première personne, et une autre signification pour les mêmes expressions utilisées dans des phrases à la troisième personne.

3.4 États mentaux et comportement linguistique

Enfin, on peut fortement remettre en question tout argument s'appuyant sur l'analogie entre des comportements linguistiques, comme l'argument présenté par Hampshire. Ray (1976) a bien

identifié les problèmes relatifs à l'utilisation du comportement linguistique pour justifier l'application au vocabulaire des états mentaux et souligné que l'on ne peut faire l'inférence :

- 1) Smith dit habituellement la vérité
 - 2) Smith me dit qu'il souffre
- Donc probablement
- 3) Smith souffre

Cette inférence ne vaut pas puisque la première prémisse est inacceptable, présupposant l'applicabilité du vocabulaire des états mentaux (avec une interprétation mentaliste de ce vocabulaire) à Smith afin de justifier l'application de « dit », et ne peut, par conséquent, être utilisée pour prouver que ce vocabulaire est applicable avec cette interprétation. En effet, on ne peut affirmer qu'un objet dit quelque chose si on ne pose pas que cet objet parle notre langue ou une langue. Mais si on pose que l'objet parle notre langue ou une langue, alors il n'est plus nécessaire d'argumenter pour affirmer que cet objet a des états mentaux : on peut le croire sur parole lorsqu'il s'attribue des états mentaux. Afin d'éviter ce type de problème, Ray va formuler une prémisse qui ne présuppose pas le vocabulaire des états mentaux. Il fait l'inférence :

- 1) La plupart des bruits que Smith a émis et qui sont tels qu'ils expriment des propositions dans ma langue sont tels que ces propositions sont vraies.
- 2) Smith a émis le bruit : « Moi, Smith, je souffre ».
- 3) Le bruit : « Moi, Smith, je souffre » exprime une proposition dans ma langue.

Donc, probablement :

- 4) La proposition exprimée dans ma langue par le bruit « Moi, Smith, je souffre » est vraie.⁹

9. « (1) Most of the noises that Smith has made which are such that they express propositions in my language are such that these propositions are true.

(2) Smith has made the noise « I, Smith, am in pain ».

(3) « The noise "I, Smith, am in pain," expresses a proposition in my language. Therefore, probably,

(4) The proposition expressed in my language by the noise "I, Smith, am in pain," is true. »

Cette stratégie permet d'éviter le problème de la définition de critères d'application du vocabulaire des états mentaux puisqu'elle n'attribue *a priori* aucun état mental. Ray considère qu'avec cet argument il est possible de justifier sa croyance en l'existence d'autres esprits. On doit toutefois noter quelques problèmes présentés par son argumentation.

Le premier est lié à la possibilité de rencontrer un ordinateur qui simule la parole et duquel on devrait affirmer, à cause du critère de Ray, qu'il a des états mentaux. Ray accepte cette conséquence (Ray, 1976, p. 137). Le dualisme qui sous-tend le problème de l'esprit d'autrui et l'argument par analogie, qui est un argument externe d'assignation d'états mentaux, forment le cadre du jeu de simulation de Turing. L'argument par analogie autorisant l'attribution d'états mentaux à tout objet qui présente un comportement similaire à celui de l'individu qui formule cet argument, et certains ordinateurs présentant de tels comportements (linguistiques en particulier), on tend à assigner des états mentaux à ces machines. Pour obtenir un test de Turing, il suffit donc simplement de modifier légèrement les données du problème : certains ordinateurs présentant des comportements analogues à des comportements humains, on tend à leur attribuer des états mentaux comme on attribue des états mentaux à tout individu qui a un comportement analogue au sien. Le test de Turing n'est que l'application de l'argument par analogie à des ordinateurs.

Un second problème vient du critère linguistique de Ray, qui, s'il permet de savoir qu'il y a d'autres esprits, est relativement local : faut-il parler la même langue que Ray pour que ce dernier sache que l'on a des états mentaux ? Ce même critère s'applique chez les germanophones, et pourrait leur faire croire que seuls les allemands ont un esprit. C'est une étrange conséquence, mais un problème mineur.

Mais surtout, l'argument de Ray n'est pas concluant parce que celui-ci introduit des prémisses injustifiées et tire des conséquences tout aussi injustifiées. Ainsi, p. 135, Ray prend pour acquis que les sons émis par Smith correspondent à des phrases vraies de sa propre langue, et non qu'ils ont la même signification que les expressions de sa langue : Ray ne préjuge pas de la signification

des expressions qu'il entend. Mais p. 136, ce qu'il affirme va plus loin que ce qu'il a explicitement présupposé. Il écrit :

Cependant, ce n'est pas avant d'entendre Smith dire « Je souffre » ou « Je pense » que je sais qu'il s'engage dans une activité mentale comme moi. Et cette connaissance est basée non pas sur le fait qu'il parle le français, mais sur le fait que je sais que les bruits qu'il émet sont généralement des indicateurs fiables de ce qui arrive dans le monde, tout comme la hauteur de la colonne de mercure est un indicateur fiable de la température de l'air.¹⁰

Passons sur la bizarrerie de l'analogie avec un thermomètre, qui tendrait à prouver que les thermomètres ont des états mentaux parce qu'ils « disent » toujours la vérité. Passons aussi sur le fait que Ray oublie que Smith peut parfois mentir ou faire des énonciations sans valeur de vérité.

Ray commet deux erreurs majeures. Pour affirmer que le locuteur fait part d'une activité mentale lorsqu'il dit « Je pense », il faut que Ray accorde à cette expression complexe la même signification que celle qu'il accorderait à cette expression si elle faisait partie du français. Pourtant, il n'a considéré jusqu'à maintenant l'énonciation de ces expressions par le locuteur que comme la production de sons qui ont une signification dans sa propre langue, dans la langue de l'interprète, sans se permettre de dire que le locuteur parle la même langue que lui, et donc accorde à ces sons la signification qu'ils ont dans sa langue. Et, de fait, ce locuteur, par l'énonciation de « Je pense », pourrait signifier « La neige est blanche » parce que « Je pense » signifie « La neige est blanche » dans sa langue ; l'objet pourrait aussi ne rien signifier parce que cet objet qui émet des sons correspondant à des phrases du français est une machine à calculer utilisant des lettres comme signes numériques, et émettant des formules qui sont des formules mathématiques. Ce pourrait être aussi une machine qui choisit au hasard d'émettre

10. « Yet it is not until I hear Smith say "I am in pain" or "I think" that I know that he engages in mental activities as I do. And this knowledge is based not on my knowledge that he speaks English, but rather on my knowledge that his noises are generally reliable indicators of what is happening in the world, just as the height of the mercury in a thermometer is a reliable indicator of what the temperature of the air is. » (Ray, 1976, p. 136)

certains bruits auxquels l'allocutaire associe naïvement une signification. L'audition de sons correspondant à des énonciations de phrases de sa langue n'autorise pas à dire que ces énonciations sont des énonciations de phrases dans sa langue. Il faut un argument supplémentaire pour soutenir que l'objet qui émet ces sons est un locuteur s'exprimant dans cette langue.

L'argument de Ray n'est certainement pas concluant, puisqu'il suppose que celui qui émet des sons qui, dans la langue de Ray, expriment des propositions, exprime les propositions qui sont émises par ces sons dans la langue de Ray. Pour ce, il faudrait que Ray et son allocutaire parlent une même langue, ce que ne veut pas soutenir Ray, car, autrement, il devient impossible d'utiliser cet argument pour prouver que l'autre a des états mentaux. On doit en effet se rendre à l'évidence que si l'un et l'autre utilisent la même langue, ils s'attribuent des états mentaux, et sur la foi de cette auto-attribution, Ray devrait conclure que Smith a des états mentaux. Dans ces conditions, toute l'argumentation précédente se révèle inutile ou trompeuse puisque la question de savoir si autrui a des états mentaux n'a rien à voir avec une analogie quelconque, mais avec le fait que l'on parle ou non la même langue. Et le fait que Ray considère que les sons émis correspondent, de façon générale, à des propositions vraies, n'y change rien, car il peut considérer que ce qui est dit est vrai, sans en connaître la signification. Par exemple, toutes les propositions vraies, à un moment t , dans la langue de Ray, pourraient être vraies à un moment t_1 , dans ce qui serait la langue parlée par l'allocutaire de Ray (Smith), sans que ces propositions soient exprimées par les mêmes expressions que celles utilisées par Ray, même s'il y a une identité entre la syntaxe et l'ensemble des signes formant le vocabulaire de la langue de Ray et ce qui serait la langue de Smith. On ne peut cependant aussi facilement passer de la valeur de vérité à ce qui est exprimé par la phrase ayant cette valeur de vérité. Mais quels moyens a Smith de savoir que lui et son allocutaire parlent la même langue, ou même que son allocutaire parle une langue ? En utilisant l'expression « l'autre parle la même langue » on présuppose une solution au problème. La propriété d'être un locuteur ne peut être attribuée indépendamment de celle d'avoir des états mentaux (voir aussi Davidson, 1973, Biro, 1979 et Thurston, 1981).

Une simple analogie entre comportements apparemment linguistiques ne peut justifier l'attribution d'états mentaux à autrui. Il va sans dire que cet argument peut être retourné contre le test de Turing.

4. LA MEILLEURE EXPLICATION

Une alternative à l'argument par l'analogie est « l'argument de la meilleure explication », que l'on trouvait déjà chez H.H. Price (1938) : il s'agit de l'affirmation que si on fait l'hypothèse que les autres ont un esprit, des états mentaux, on peut expliquer un grand nombre de faits qui, autrement, demeurent mystérieux. En particulier — et l'argument de Price s'appuie là-dessus — on peut expliquer le comportement linguistique des individus. Et c'est là la meilleure explication de ce comportement. Ziff (1965) a repris cette position, en invoquant autant le pouvoir explicatif d'une telle hypothèse que la futilité d'une hypothèse inverse, ou de toute autre hypothèse concurrente. Avant d'aller plus loin, il faut écarter quelques malentendus. Malgré ce que croyait Price (1938), cette approche est indépendante de tout argument par analogie, et échappe donc aux critiques de cet argument. Hyslop (1976) a tenté de montrer que l'hypothèse s'appuyait sur l'analogie entre la figure humaine (*human figure*) de celui qui fait l'hypothèse, et celle des individus auxquels on veut l'appliquer. Mais c'était mal comprendre l'hypothèse, qui ne tire pas sa force d'une quelconque analogie entre son corps et ses comportements, et le corps et les comportements d'autrui, comme l'argument par analogie, mais du pouvoir explicatif de ses conséquences, comme c'est le cas pour toute hypothèse (Pargetter, 1984, p. 160). D'ailleurs, on peut l'utiliser pour attribuer des états mentaux à des ordinateurs qui n'ont manifestement rien d'humain (Moor, 1976, 1978). L'hypothèse peut aussi être utilisée par un individu pour rendre compte du comportement d'individus qui l'entourent sans préjuger quoi que ce soit à son propre endroit.¹¹ Ce pouvoir explicatif est d'autant plus remarquable qu'il rend compte non seulement des ressemblances de comportement,

11. Ceci semble nous dégager de la thèse de l'accès direct à nos propres états mentaux, et donc du cadre général de la discussion. Mais on devrait reconnaître qu'un individu capable d'attribuer à autrui des états mentaux devrait aussi être capable de s'en attribuer. Reste à savoir sur quelle base s'effectue cette auto attribution. Et dans ce contexte, la

essentielles à l'argument par analogie, mais aussi des différences de comportement, ne requérant pas que les comportements d'autrui soient tous analogues à ceux qu'a adoptés celui qui fait appel à cette hypothèse.

Il faut remarquer que l'hypothèse de Price se basait essentiellement sur le fait d'avoir un comportement linguistique sophistiqué. En plus, comme le signale Pargetter (1984), cette hypothèse ne tient pas compte que des comportements, comme l'argument par analogie dans sa forme développée ; elle tient aussi compte des circonstances dans lesquelles ces comportements ont une occurrence, circonstances qui interviennent comme facteurs incitant à l'attribution d'états mentaux. Les partisans de l'argument par analogie n'ont jamais développé ce dernier point. C'est d'ailleurs une raison qui fait que l'hypothèse de la meilleure explication est plus sophistiquée que l'argument par analogie.

Cependant, quelques remarques nous obligeront à priver cette approche d'un de ses attraits. En effet, on ne peut sérieusement parler d'hypothèse. Comme le souligne Putnam (1975), accepter une telle « hypothèse » n'est pas exactement accepter une hypothèse empirique. Ce serait plutôt accepter la conséquence de nombreuses théories, de toutes les théories expliquant le comportement humain en termes mentalistes. Bien sûr, on peut faire un rapprochement avec les hypothèses empiriques, puisque, comme avec une hypothèse empirique, si on abandonne notre « hypothèse », de nombreuses explications tombent. Cette « hypothèse » ressemble beaucoup à

thèse de l'accès direct semble s'imposer. Un philosophe pourrait toutefois soutenir que ses états ne fournissent pas une bonne explication de son comportement. Dans ces circonstances, c'est l'interprétation de « bonne explication » qui doit être examinée. On peut vouloir affirmer par là que l'on peut expliquer en faisant appel à des lois qui permettent aussi de prédire les comportements. Peut-être que parler de lois est trop fort, puisqu'on ne connaît pas de lois liant états mentaux et comportements. Peut-être que « bonne explication » doit être traduit par « rend intelligible ». Dans ces conditions on doit soutenir à la fois que des états mentaux rendent intelligibles les comportements d'autrui et les siens propres. Peut-on néanmoins soutenir que nos états mentaux rendent intelligible notre comportement sans entériner la thèse de l'accès direct, c'est-à-dire sans présumer que l'intelligibilité est liée à l'immédiété de la saisie de nos états mentaux ? Si celui qui défend la thèse de la meilleure explication refuse l'idée d'un accès direct, il doit, dès lors, expliquer ce qui rend compte de l'intelligibilité qu'assure l'attribution d'états mentaux, ce qui l'oblige à inscrire ses positions dans un cadre plus large. Il devra aussi nous expliquer comment comprendre ses aveux s'il dénie toute valeur informative à ces derniers en niant qu'il existe une base sur laquelle ils sont faits.

une hypothèse empirique en ce sens qu'elle explique beaucoup et, rajoute Putnam, n'a pas de concurrentes sérieuses. Nous reviendrons sur ce dernier argument.

Mais est-ce vraiment une hypothèse ? Putnam se laisse emporter par son enthousiasme lorsqu'il parle d'aspect hypothétique. Ce serait plutôt un postulat ayant un grand pouvoir explicatif, postulat qui n'est jamais vérifié et qui est même invérifiable. Comment pourrait-on vérifier empiriquement que les états mentaux ont un pouvoir causal (puisque ici le pouvoir causal de l'esprit est essentiel, venant fournir l'explication des divers comportements) ou que les autres ont des états mentaux ? On a vu les problèmes liés à la vérification de « l'hypothèse » que les autres ont un esprit dans le cadre de l'argument par analogie. Comment peut-on vérifier une telle hypothèse ? Putnam se laisse aussi emporter lorsqu'il affirme que c'est une explication qui n'a pas de rivales sérieuses. Nous parlerons donc de la thèse de la bonne explication, une thèse relativement faible qui n'est certainement pas sans rivales. Young (1972) a attiré l'attention de Castañeda (1967), qui soutint cette thèse, sur le fait que l'on peut aussi postuler que les autres sont des automates, dont les comportements seraient explicables sans faire appel à un esprit ou à des états mentaux (voir aussi Stalker, 1978, en réponse à une utilisation de l'argument de la meilleure explication dans le cadre d'une discussion du test de Turing). Stemmer (1987) a aussi défendu contre Pargetter (1984) une position matérialiste contre la thèse de la meilleure explication, invoquant la simplicité de la position matérialiste qui ne postule pas deux types d'entités (physiques et mentales), mais un seul type (physiques). Aucune raison évidente ne nous permet de trancher entre la thèse selon laquelle tous les autres seraient des automates sans esprit ou que les états mentaux seraient identiques à des états physiques, et la thèse voulant qu'ils seraient des individus dotés d'un esprit, d'états mentaux ayant un pouvoir causal. À moins de considérer le matérialisme comme une mauvaise explication, on ne peut pas dire qu'il n'y a pas d'autres possibilités (Hyslop, 1970). Évidemment, le matérialisme a les conséquences que l'on connaît pour le problème de l'existence de l'esprit d'autrui.

Une autre possibilité est la problématisation en termes de systèmes intentionnels proposée par Dennett (1971, 1973, 1976 et 1981). Un système intentionnel est un système dont on peut

expliquer et prédire le comportement en lui attribuant des attitudes propositionnelles (« croire que p », « désirer que p », etc.) Notons que l'on qualifie un système d'intentionnel sur la base de sa prédictibilité et de son explicabilité en termes d'attitudes propositionnelles, et que, en ce sens, « un objet particulier n'est un système intentionnel que relativement aux stratégies de quelqu'un tentant d'expliquer et de prédire son comportement » (Dennett, 1971, dans Dennett, 1981, p. 3-4). Ceci signifie que, si un être humain auquel on est porté à associer des états mentaux est un système intentionnel, une fourmi ou un missile, auxquels personne n'est porté à associer des états mentaux, sont aussi des systèmes intentionnels. Les cas litigieux, les ordinateurs, sont aussi des systèmes intentionnels. L'intérêt de cette approche est sa neutralité ontologique (Dennett, 1981, p. 27), avec préservation du pouvoir explicatif du vocabulaire mentaliste. À ce titre, on peut affirmer que la thèse de Dennett fournit aussi une bonne explication, mais sans engagement ontologique litigieux et inutile. D'ailleurs, l'approche de Dennett serait, pour des raisons épistémologiques, la meilleure explication, parce qu'elle explique tout avec une ontologie moins riche : on ne postule plus l'existence d'esprits. La thèse, à la limite, fait disparaître le problème qu'elle devait résoudre. Elle le dissout, et n'apporte pas de réponse à la question de savoir si on peut ou non justifier sa croyance en l'existence d'autres esprits. La seule conclusion qu'elle nous permette de tirer est qu'il n'est pas nécessaire d'affirmer que les autres ont des états mentaux pour expliquer leurs comportements.

On pourra objecter que la notion de système intentionnel fut introduite pour expliquer le comportement de systèmes qui n'ont pas d'esprit. Mais on comprendra que, dans le contexte du problème de l'esprit d'autrui, on se demande justement comment justifier la croyance que les autres ont un esprit. Et si on veut leur en prêter un sur la base de l'observation de leur comportement en invoquant la valeur explicative de cette attribution, on se heurte à la notion de système intentionnel, qui rend superflu la postulation de l'existence d'un esprit sur une telle base.

Revenons à l'« hypothèse ». Celle-ci est de type épistémique et tire sa force et son intérêt de son pouvoir explicatif. Mais cette « hypothèse » a aussi des inconvénients liés justement au terrain sur lequel elle se situe. Puisque, si on soutient ce type d'« hypothèse »

en invoquant sa capacité explicative, on trouve des thèses tout aussi explicatives mais ontologiquement moins compromettantes. Peut-on même encore espérer trouver une solution au problème épistémique de la justification de la croyance en l'existence d'autres esprits ? Peut-être le terrain épistémique n'est-il pas celui sur lequel le partisan de la thèse selon laquelle les autres ont des états mentaux puisse se reposer avec le plus de confiance.

Conclusion

Nous faisons maintenant face à quatre possibilités. (1) On peut toujours continuer de chercher à justifier notre croyance en l'existence d'états mentaux chez autrui, en préservant les thèses qui nous ont conduits au problème de la justification de la croyance en l'existence d'autres esprits, et garder notre croyance en suspens. Mais la cause semble pour l'instant désespérée. (2) On peut cesser de chercher et abandonner une croyance que l'on ne peut justifier. Cette position, que le lecteur aura reconnue comme étant la position sceptique, qui, dans ce cas particulier, est la position solipsiste, est assez radicale. La soutenir avec cohérence exigerait en effet que l'on abandonne toute croyance que l'on ne peut justifier même si cette croyance était vraie, c'est-à-dire qu'elle exige que l'on abandonne toute croyance que l'on ne peut transformer en savoir. Par ailleurs, cette position présuppose que toutes nos croyances peuvent être examinées une à une et que l'on peut assigner à chacune une justification et une valeur de vérité. Elle présuppose, en quelque sorte, que toute croyance peut être transformée en savoir, savoir que p , si la croyance p est justifiée, ou que non- p si elle ne l'est pas. Elle implique aussi qu'il doive en être ainsi si l'on veut continuer à « croire » certaines propositions. Avant de nous convaincre de la valeur de ses positions, le sceptique devrait nous convaincre du bien-fondé de ces présuppositions. (3) Une troisième position n'a aucune de ces implications : selon cette dernière, on peut légitimement croire une proposition même si on ne peut la transformer en savoir. Si on ne peut justifier cette croyance, ne peut-on dire que celle-ci pourrait avoir un statut particulier dans le système de nos croyances ? La troisième position admet la possibilité de développements intéressants, et ouvre la voie à un examen de la fonction de certaines croyances qui semblent injustifiables. Castañeda (1974), dans sa réponse à

Young, a donné de bonnes raisons d'explorer cette troisième possibilité en affirmant qu'on doit croire que les autres ont des états mentaux en raison de l'attitude envers les autres qui est sous-jacente à cette perspective, mais surtout à cause d'un besoin d'autrui. (Castañeda, 1974, pp. 308 et 310). Cet argument est évidemment creux en ce sens qu'on pourrait toujours imaginer que quelqu'un puisse satisfaire ce besoin, le besoin d'autrui, dans un monde d'automates et que cette personne se moque de la question de savoir si les êtres qui l'entourent sont ou non des automates. On pourrait aussi arguer que les matérialistes semblent bien s'accommoder d'un monde où tous les états mentaux sont des états physiques. Mais cet argument oriente la recherche dans une autre direction : dans la direction d'une croyance profondément ancrée et non justifiée en l'existence d'autres esprits et qui semble pour l'instant injustifiable dans les termes de la théorie de la connaissance.

Enfin (4), on pourrait carrément remettre en question toutes les thèses qui nous conduisent au problème de l'existence de l'esprit d'autrui. En particulier, on pourrait tenter de comprendre ce que signifie la métaphore de l'accès direct à ses propres états mentaux, et/ou remettre en question le respect de l'exigence empiriste dans le domaine de la connaissance des affaires humaines. Si on adopte une de ces deux dernières possibilités, c'est toute la problématique de la connaissance de ses états mentaux et de ceux d'autrui qui sera renouvelée. Mais c'est là une toute autre question.

Université du Québec à Trois-Rivières.

BIBLIOGRAPHIE

- AUNE, B. « The Problem of Other Minds », in *Philosophical Review*, 70, 1961, pp. 320-338.
- AYER, A.J. « One's Knowledge of Other Minds », in *Theoria*, vol. XIX, 1953.
- BIRO, J. « Intentionalism in the Theory of Meaning », in *The Monist*, 62, 1979, pp. 238-258.
- BUDLONG, T. « Analogy, Induction and Other Minds », in *Analysis*, 35, 3
- BUFORD, T. (éd.) *Essays on Other Minds*, University of Illinois Press, 1970.
- CASTAÑEDA, H.N. « Consciousness and Behavior : Their Basic Connections », in *Intentionality, Mind and Perception*, Castañeda (éd.) Wayne State University Press, Detroit, 1967.
- , « The Acceptance of Theories, Conceptual Analysis, and Other Minds », in *Philosophical Studies*, 26, 1974, pp. 301-312.
- CHAPPEL, V.C. « Introduction » in Chappell, (éd.) *The Philosophy of Mind*, N.Y. : Dover, 1981, pp. 1-22.
- , « Myself and Others », in *Analysis, Supplement*, 23, 1963.
- CHURCHLAND, P. *Matter and Consciousness*, The MIT Press, 1984.
- DAVIDSON, D. « Radical Interpretation », in *Dialectica*, 27, 1973, pp. 313-328.
- , « First Person Authority », in *Dialectica*, 38, 1984, pp. 101-111.
- DENNETT, D. « Intentional Systems », in *Journal of Philosophy*, LXVIII, 4, 1971, pp. 87-106. Aussi dans Dennett, 1981, pp. 3-22.
- , « Mechanism and Responsibility », in Honderich T. (éd.) *Essays on Freedom and Action*, Routledge and Kegan Paul, 1973. Aussi dans Dennett, 1981, pp. 233-255.
- , « Conditions on Personhood », in Rorty, A. (éd.) *The Identities of Persons*, University of California Press, 1976. Aussi dans Dennett, 1981, pp. 267-285.
- , « Reply to Arbib and Gunderson », in Dennett, 1981.
- , *Brainstorms*, Cambridge : The MIT Press, 1981.
- DESCARTES, R. *Méditations*, in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, T.2, Garnier, Paris, 1967.
- FEIGL, H. « Other Minds and the Egocentric Predicament », in *Journal of Philosophy*, LV, 1958, pp. 978-987.
- GOLDSTEIN, L.J. « Why the Problem of Other Minds ? » in *Philosophical Forum*, vol. 2, n° 2, 1970-1971, pp. 271-277.
- GOLDMAN, A. *A Theory of Human Action*, Princeton University Press ; Princeton, N.J., 1970.
- HAMPSHIRE, S. « The Analogy of Feelings », in *Mind*, LXI, 1952. Aussi dans Buford, T. (éd.), 1970.
- HENZE, D. « Descartes on Other Minds », in *American Philosophical Quarterly*, Monograph Series, Monograph n° 6, Oxford, 1972, pp. 41-56.
- HYSLOP, A. « Criteria and Other Minds », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 51, n° 2, 1973, pp. 105-114.

- , « Other Minds as Theoretical Entities », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 54, n° 2, 1976, pp. 158–161.
- , « The Identity Theory and Other Minds », in *Philosophical Forum*, 2 NS, 1970.
- , « A Multiple Case Inference and Other Minds », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 57, n° 4, 1979, pp. 330–336.
- HYSLOP, A. et F.C. JACKSON, « The Analogical Inference to Other Minds », in *American Philosophical Quarterly*, vol. 9, n° 2, 1972, pp. 168–176.
- KENNY, A. « Cartesian Privacy », in *Wittgenstein, The Philosophical Investigations*, Pitcher, G. (éd.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, London, 1968, pp. 352–370.
- LOCKE, D. « Just What is Wrong with the Argument from Analogy », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 51, n° 2, 1973, pp. 153–156.
- MATTHEWS, G.B. « Descartes and the Problem of Other Minds », in Rorty, A.O. (éd.), *Essays on Descartes' Meditations*, University of California Press, 1986, pp. 141–151.
- MELLOR, W.W. « Three Problems about Other Minds », in *Mind*, LXV, 1956, pp. 200–217.
- MOOR, J.H. « An Analysis of the Turing Test », in *Philosophical Studies*, 30, 1976, pp. 249–257.
- , « Explaining Computer Behavior », in *Philosophical Studies*, 34, 1978, pp. 325–327.
- PARGETTER, R. « The Scientific Inference to Other Minds », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 62, n° 2, 1984, pp. 158–163.
- PLANTINGA, A. « Comment », in *Journal of Philosophy*, LXII, 1965, pp. 584–587. Aussi dans Buford, (éd.) 1970.
- PRICE, H.H. « Our Knowledge of Other Minds », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1931–1932, pp. 53–78.
- , « Our Evidence for the Existence of Other Minds », in Buford, T. (éd.) *Essays on Other Minds*, University of Chicago Press, 1970, pp. 133–176.
- PUTNAM, H. « Other Minds », in Putnam, H. *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, 1975, pp. 342–361.
- RAY, P. « An Inductive Argument for Other Minds », in *Philosophical Studies*, 29, 1976, pp. 129–139.
- RUSSELL, B. *Human Knowledge, its Scope and Limits*, London: Allen and Unwin, 1948.
- SCRIVEN, M. « The Mechanical Concept of The Mind », in *Mind*, 62, 1953, pp. 230–240.
- , « The Complete Robot: A Prolegomena to Androidology », in Hook, S. (éd.) *Dimensions of Mind*, Collier Books, N.Y., 1960, pp. 113–133.
- SIKORA, R.I. « The Argument from Analogy is not an Argument for Other Minds », in *American Philosophical Quarterly*, vol. 14, n° 2, 1977, pp. 137–141.
- STALKER, D.F. « Why Machines Can't Think: A Reply to James Moor », in *Philosophical Studies*, 34, 1978, pp. 317–320.
- STEMMER, N. « The Hypothesis of Other Minds: Is It The Best Explanation ? » in *Philosophical Studies*, 51, 1987, pp. 109–121.

- STRAWSON, P.F., *Individuals*, London: Methuen, 1959.
- THOMSON, J.F. « The Argument from Analogy and our Knowledge of Other Minds », in *Mind*, 60, 1951, pp. 336-350.
- THURSTON, B. « Against Meaning-Nominalism », in *Mind*, 90, 1981, pp. 184-200.
- TURING, A. « Computing Machinery and Intelligence », in *Mind*, 59, 1950, pp. 433-460.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1953.
- YOUNG, G. « Castañeda on Other Minds », in *Philosophical Studies*, 23, 1972, pp. 58-67.
- ZIFF, P. « The Simplicity of Other Minds », in *Journal of Philosophy*, XLII, 1965, pp. 575-584. Aussi dans Buford (éd.) 1970.