

**LE RÉALISME DE LA CONSCIENCE EST-IL COMPATIBLE AVEC UNE CONCEPTION  
DU MONDE SCIENTIFIQUEMENT FONDÉE ?**  
**Une réponse à « L'illusionnisme de Keith Frankish  
comme théorie de la conscience »<sup>1</sup>**

Philip Goff  
(Durham University)

Traduction François Loth (Université de Rennes 1)

Résumé

L'argument de Frankish en faveur de l'illusionnisme – le point de vue selon lequel il n'y a pas d'authentiques cas de conscience phénoménale – repose sur l'affirmation selon laquelle la conscience phénoménale est un « phénomène anormal », en désaccord avec notre image scientifique du monde. Je distingue deux sens dans lesquels un phénomène peut être dit « anormal » : (i) sa réalité est incompatible avec ce que la science nous donne des raisons de croire, (ii) sa réalité s'ajoute à ce que la science nous donne des raisons de croire. Je soutiens ensuite (A) que la conscience phénoménale n'est pas anormale dans le premier sens, et (B) que le fait que la conscience phénoménale soit plausiblement anormale dans le second sens n'est problématique que si l'on peut démontrer que nos raisons de croire en la conscience, basées sur l'introspection, sont problématiques d'un point de vue épistémique. Je conclus en suggérant que la motivation de Frankish en faveur d'un naturalisme radical provient du fait qu'il considère que c'est la réponse appropriée au succès incroyable de la science naturelle. J'esquisse alors une façon de penser l'histoire des sciences qui sape cette motivation.

Abstract

Frankish's argument for illusionism – the view that there are no real instances of phenomenal consciousness – depends on the claim that phenomenal consciousness is an « anomalous phenomenon », at odds with our scientific picture of the world. I distinguish two senses in which a phenomenon might be « anomalous » : (i) its reality is inconsistent with what science gives us reason to believe, (ii) its reality adds to what science gives us reason to believe. I then argue (A) that phenomenal consciousness is not anomalous in the first sense, and (B) the fact that phenomenal consciousness is plausibly anomalous in the second sense is only problematic if it can be shown that our introspectively-based reasons for believing in consciousness are epistemically problematic. I finish by suggesting that Frankish might be motivated to adopt radical naturalism because he takes doing so to be the appropriate response to the incredible success of natural science. I outline a way of thinking about the history of science which undermines this motivation.

---

<sup>1</sup> Nous remercions le *Journal of Consciousness Studies* pour l'autorisation de traduction du texte de Philip Goff publié sous le titre "Is realism about consciousness compatible with a scientifically respectable world view?", *Journal of consciousness studies*, vol. 23, n°11-12, p. 83-97.

L'illusionnisme est l'idée que la réalité apparente de la conscience phénoménale est une illusion puissante. En effet, les illusionnistes nient qu'une chose quelle qu'elle soit ait véritablement une conscience phénoménale. C'est une position qui mérite d'être explorée car la récente défense faite par Keith Frankish est rigoureuse et convaincante. Elle montre également, peut-être pour la première fois, la diversité de la littérature à ce sujet.

De nombreux philosophes affirmeront que l'illusionnisme est manifestement faux, ou que son assertion en est en quelque sorte autodestructrice. Je suis enclin à penser l'un et l'autre. Cependant, mon objectif dans cet article n'est pas de montrer que l'illusionnisme ne peut être vrai, mais plutôt d'ébranler la motivation à son égard. Frankish pense que le réalisme à propos de la conscience phénoménale est en contradiction avec une métaphysique scientifiquement fondée. J'espère montrer qu'il n'en est rien, ou du moins que Frankish ne nous a donné aucune raison de penser qu'il en soit ainsi.

### L'illusionnisme est-il cohérent ?

On définit généralement la conscience phénoménale ainsi :

Quelque chose est phénoménalement conscient si et seulement s'il existe un effet que cela fait d'être cette chose.

Dans son article, Frankish combine une compréhension restrictive du discours sur « l'effet que cela fait », à laquelle par souci de clarté, nous pouvons ajouter que la conscience phénoménale implique *l'expérience de qualités* : la rougeur des expériences rouges, la qualité amère ressentie quand on mord dans un citron, le caractère qualitatif des sensations de chaleur. En effet, c'est précisément le caractère qualitatif de la conscience que Frankish trouve problématique. Dans ce qui suit, j'utiliserai le mot « conscience » pour me référer à la conscience phénoménale.

L'illusionniste accepte que les êtres humains se *représentent* des états de conscience, et qu'en effet, d'une manière générale, nous *croyons* que ces états existent. Mais il soutient aussi que toutes ces représentations sont non avérées et que les croyances correspondantes sont fausses. Tout comme les croyances sur le monstre du Loch Ness, les croyances sur la conscience ne correspondent à rien de réel.

Les croyances sont un genre de pensée propositionnelle. Est-il cohérent d'accepter la réalité de la pensée tout en niant la réalité de la conscience ? Cela dépend de l'existence ou non d'une relation constitutive entre la pensée et la conscience. Tout au long de l'article, Frankish suppose que nous pouvons rendre compte de pensées, telles que des croyances et d'autres représentations mentales, sans postuler la conscience. En cela, il suit le point de vue dominant en philosophie analytique selon lequel il n'y a pas de lien essentiel entre la pensée et la conscience. Au vingtième siècle, ce point de vue a été largement admis<sup>2</sup>. Toutefois, il y a maintenant un mouvement croissant en philosophie analytique qui défend la thèse selon laquelle les pensées, ainsi que les représentations mentales en général, sont identiques à des formes de conscience phénoménale (ou directement constituées par elle). Uriah Kriegel a surnommé ce mouvement « le Programme de recherche sur l'intentionnalité phénoménale<sup>3</sup>. »

---

<sup>2</sup> Il existe néanmoins quelques opposants à ce consensus. Par exemple John Searle (1984), Galen Strawson (1994) et Charles Stewart (1998).

<sup>3</sup> Kriegel (2013).

Il est évident que si les certitudes du Programme de recherche sur l'intentionnalité phénoménale s'avèrent exactes, alors l'illusionnisme enferme une vraie contradiction : Vous ne pouvez pas affirmer l'existence de la conscience et nier cette existence si la pensée n'est qu'une forme évoluée de conscience. Je crois qu'il y a de fortes raisons d'accepter que la pensée soit une forme de conscience, et donc de fortes raisons de penser que l'illusionnisme soit de ce fait incohérent. Cependant, je n'aurai pas assez de place pour défendre cela ici. Je constate simplement que l'illusionnisme repose sur une hypothèse que Frankish n'a pas défendue dans cet article à savoir que la représentation mentale ne dépend pas de la conscience phénoménale. Dans ce qui suit, pour les besoins de l'argumentation, je lui accorderai cette hypothèse.

### **La conscience est-elle anormale ?**

Ce qui pousse principalement Frankish en faveur de l'illusionnisme est sa conviction que la conscience est un phénomène anormal, en désaccord avec notre image scientifique de la réalité. Il peut être utile de distinguer deux manières pour une thèse d'être en tension avec notre connaissance scientifique du monde :

*Être anormal par inconsistance* : une thèse est anormale par incohérence si elle l'est incompatible avec ce que nous savons (ou avons de bonnes raisons de croire) de la réalité au moyen des méthodes empiriques. Par exemple, la thèse créationniste selon laquelle le monde aurait entre 6 000 et 10 000 ans.

*Être anormal par irréductibilité* : Une thèse est anormale par irréductibilité si elle exige des engagements ontologiques au-delà de ceux requis par ce que nous savons (ou avons de bonnes raisons de croire) sur la réalité au moyen de méthodes empiriques. Un exemple plausible serait la thèse qu'il existe un Dieu non interventionniste<sup>4</sup>.

À divers moments, Frankish semble suggérer que la conscience est anormale dans ces deux sens. Dans la section suivante, je soutiendrai que la réalité de la conscience n'est pas anormale par incohérence. J'argumenterai ensuite que, bien qu'il puisse y avoir des raisons de penser que la conscience peut être anormale par irréductibilité, Frankish ne nous donne aucune raison de penser que ce fait soit de quelque manière problématique pour le point de vue réaliste de la conscience.

### **La conscience phénoménale est-elle anormale par inconsistance ?**

Pourquoi devrait-on penser que la réalité de la conscience est incompatible avec ce nous connaissons scientifiquement de la réalité ? Frankish soutient les résultats classiques de Chalmers, Jackson et autres qui concluent que les états de conscience ne sont pas des états physiques<sup>5</sup>. Ce soutien n'implique pas en soi une quelconque incohérence avec nos savoirs empiriques ; postuler des propriétés non physiques peut simplement s'ajouter à ce que nous savons empiriquement du monde, sans contradiction. Toutefois, l'inconsistance peut apparaître lorsque nous essayons de trouver un rôle causal pour de telles propriétés non physiques de la conscience dans le monde matériel.

---

<sup>4</sup> Cette thèse est anormale par irréductibilité seulement si les arguments du dessein intelligent prouvant l'existence de Dieu échouent.

<sup>5</sup> Chalmers (1996), (2009), Jackson (1982), (1984). Je critique ces genres d'arguments et suggère une alternative dans Goff, (2011).

Paul Churchland, entre autres, a fait valoir que donner un rôle causal à des propriétés non physiques violait les principes de la conservation d'énergie :

« Comme on le sait depuis plus de cinquante ans (...) des formes de dualisme (...) vont à l'encontre des principes de base de la physique elle-même (...) dans la mesure où toute position qui inclut des éléments dans la dynamique causale du cerveau doit violer à la fois la loi selon laquelle l'énergie n'est ni créée ni détruite et la loi que la quantité totale de mouvement dans tout système fermé est toujours conservée. En bref, vous ne pouvez pas obtenir le moindre changement dans un aspect quelconque du cerveau physique (car cela nécessiterait causalement à la fois des changements d'énergie et des changements de quantité de mouvement) excepté par un changement compensatoire dans un autre aspect physique du cerveau, qui s'affirmera comme la cause en question. Il n'y a simplement pas de place dans le système physique pour que des fantômes de toute sorte interviennent d'une manière ou d'une autre pour modifier son comportement dynamique. Tout système physique est "dynamiquement clos" sous les lois de la physique. (En effet, c'est cette difficulté-là, il y a plus d'un siècle, qui a initialement motivé l'invention malheureuse de l'épiphénoménisme)<sup>6</sup> ».

Cet argument va un peu vite. Comme David Papineau l'a souligné, les forces mentales fondamentales n'ont pas besoin de constituer un contre-exemple du principe de conservation de l'énergie, tant que ces forces agissent de manière conservatrice ; tant qu'elles opèrent de manière telle qu'elles « remboursent » toute l'énergie qu'elles « empruntent » et vice-versa.

« La conservation de l'énergie en elle-même ne dit pas quelle force de base opère dans l'univers physique. La gravité et l'impact sont-elles les seules forces de base ? Qu'en est-il de l'électromagnétisme ? Et des forces nucléaires ? etc. Il est manifeste que la conservation de l'énergie en tant que telle reste ouverte aux forces fondamentales qui peuvent exister. Quelles qu'elles soient, il faut seulement qu'elles opèrent de façon déterministe et conservatrice<sup>7</sup>. »

Il faut distinguer ce genre d'argument, basé sur la conservation de l'énergie, des arguments plus courants et plus prometteurs basés sur la prétendue clôture causale du physique. Dernièrement, les préoccupations de Frankish au sujet du rôle causal de la conscience phénoménale, sont de ce dernier type :

« Les propriétés non physiques ne peuvent pas avoir d'effet dans un monde causalement clos, comme semble être le nôtre, et les sciences de l'esprit ne montrent aucun besoin indépendant de se référer à des processus physiques étranges, tels ceux de la mécanique quantique. La menace épiphénoméniste plane sur de telles théories<sup>8</sup>. »

---

<sup>6</sup> Churchland (2014).

<sup>7</sup> Papineau (2002), p. 252.

<sup>8</sup> P. 13.

Ce souci est peut-être surtout associé à Jaegwon Kim<sup>9</sup>. Si nous admettons la prémisse que la conscience n'est pas physique, alors nous pouvons transformer ce souci en un argument qui veut que la conscience n'est pas un épiphénomène anormal car contradictoire :

1. La thèse de la clôture causale (i.e. la thèse que chaque événement physique a une cause suffisante) est empiriquement bien étayée.
2. La conscience est non physique.
3. Si la conscience existe et n'est pas un épiphénomène (i.e. qu'elle a un impact causal dans le monde physique), alors il y aurait des événements physiques (i.e. événements causés par la conscience) qui auraient une cause non physique plutôt que physique en violation de la clôture causale<sup>10</sup>.
4. Par conséquent, soit la conscience est un épiphénomène, soit son existence est incompatible avec une thèse empiriquement bien étayée (c'est-à-dire la clôture causale).

La thèse selon laquelle le monde physique est causalement clos est souvent affirmée, mais très rarement défendue. Suivant cette tendance, Frankish ne défend ni ne mentionne aucune défense du principe, si ce n'est qu'il écrit « semble être vrai ». Peter Rauschenberger a récemment fait une critique puissante du peu de défense empirique de la clôture causale dans la littérature<sup>11</sup>.

De plus, comme le souligne Frankish, même si la clôture causale est vraie, il existe un moyen de concilier l'aspect non physique de la conscience avec la clôture causale du monde physique, à savoir, le monisme russellien<sup>12</sup>. Le monisme russellien résulte d'une redécouverte récente de l'approche du problème corps-esprit défendu (indépendamment) par Russell et Eddington dans les années 1920<sup>13</sup>. Le point de départ du point de vue est l'observation de Russell selon laquelle les sciences physiques, telles que la physique, la chimie et les neurosciences, caractérisent les propriétés physiques comme des *dispositions*, c'est-à-dire uniquement en termes de ce que font que ces propriétés. Dans les neurosciences, par exemple, un état cérébral donné est caractérisé en termes (i) de son rôle causal dans le cerveau, (ii) de ses constituants chimiques. Ces constituants chimiques sont ensuite caractérisés en termes (i) de leur rôle causal, et (ii) de leurs constituants physiques. Et les constituants physiques de base sont caractérisés entièrement de manière dispositionnelle ; la masse, par exemple, est caractérisée en termes d'attraction gravitationnelle et de disposition à résister à l'accélération.

En gardant cela à l'esprit, considérons un cas dans lequel un certain état cérébral est fortement corrélé avec un certain état de conscience. Supposons, à titre d'exemple, que nous découvriions une forte corrélation entre la faim et la stimulation de l'hypothalamus ventromédian (SHV). La science physique ne nous dit rien de ce qu'est la SHV au-delà de ce qu'elle *fait* (et de ce que font ses composants). Maintenant il existe des arguments puissants en faveur de la conclusion qu'il doit y avoir plus dans la nature d'une propriété

---

<sup>9</sup> Kim (1989).

<sup>10</sup> La vérité de cette prémisse est reliée à une hypothèse implicite que les effets de la conscience ne sont pas systématiquement surdéterminés. Cette prémisse est habituellement explicite dans la discussion de ce problème, mais je la laisse implicite ici afin d'exposer les choses simplement.

<sup>11</sup> Rauschenberger (MS). La meilleure défense du principe de clôture causale est peut-être celle de Papineau (2001), bien que le support empirique ne soit que peu exploré en détail.

<sup>12</sup> Cf. Alter & Nagasawa pour une série d'essais sur le monisme russellien.

<sup>13</sup> Russell (1927), Eddington (1928).

que son rôle causal, et si ces arguments sont bons, alors il doit y avoir plus dans la nature de la SHV que ce que la science physique nous en dit<sup>14</sup>. Mais même si ces arguments ne fonctionnent pas, il est sûrement cohérent de supposer qu'il y a plus concernant la nature de la SVH que son rôle causal, que la SVH a une nature catégorique qui sous-tend ses caractéristiques dispositionnelles. Si Frankish pense que la vision philosophique plutôt orthodoxe selon laquelle les propriétés dispositionnelles sont fondées sur des propriétés catégorielles est incohérente ou invraisemblable, alors il nous doit un argument pour justifier cette conclusion.

Le moniste russellien a une proposition concernant ce qu'est la nature catégorique de la SVH : le sentiment de faim. Selon le monisme russellien, la science physique décrit la SVH « de l'extérieur », c'est-à-dire qu'elle nous dit ce qu'elle fait ; tandis que dans l'introspection, nous connaissons la SVH « de l'intérieur » comme l'expérience de conscience de la faim. La SVH est un état unique avec une nature intrinsèque qualitative qui sous-tend les caractéristiques dispositionnelles qui sont l'objet même de la science empirique.

Maintenant, si la douleur est un état non physique et que la douleur est la nature intrinsèque de la SHV, s'ensuit-il que la SHV soit un état non physique ? En fait, dans le contexte du monisme russellien, nous devons noter certaines ambiguïtés quant au terme de « propriété physique ». Si le monisme russellien est vrai, alors la SHV *est référencée* par les prédicats des neurosciences et, en ce sens, la SHV est « physique » ; mais elle a une nature catégorique qui n'est pas révélée par la science physique, et en ce sens elle est « non physique »<sup>15</sup>.

C'est dans ce dernier sens que les « arguments anti-physicalistes » classiques, comme l'argument de la concevabilité du zombie et l'argument de la connaissance, essaient de démontrer que la conscience est « non physique ». Toutefois, la conscience a seulement besoin d'être « physique » dans le premier sens uniquement pour assurer son rôle causal. Si la sensation consciente de faim est la nature catégorique de la stimulation de l'hypothalamus, alors c'est en vertu d'être ainsi qu'un véritable rôle causal dans le monde matériel est assuré.

Frankish s'oppose au monisme russellien au motif « qu'avec les propriétés phénoménales, il implique une énorme profusion et ne préserve la puissance de la conscience qu'en rendant la causalité physique phénoménale<sup>16</sup> ». Cependant, cette objection suppose que le monisme russellien implique le panpsychisme, ce qui n'est pas le cas. Bien qu'il existe des versions panpsychistes du monisme russellien, notamment la conception de Strawson, auquel Frankish fait référence, il existe également des versions non panpsychistes<sup>17</sup>. On peut parfaitement être un moniste russellien en ne croyant qu'aux formes de conscience pour lesquelles nous avons un engagement préthéorique.

Il n'y a donc aucune raison de supposer qu'il existe une tension entre le réalisme pur et dur concernant la conscience phénoménale qualitative non épiphénoménale et notre connaissance empirique du monde ; il n'y a aucune raison de penser que la conscience non épiphénoménale soit anormale par contradiction. Même si nous avons des raisons de

---

<sup>14</sup> Robinson (1982), Blackburn (1980), Goff (MS), chapitre 6.

<sup>15</sup> Stoljar (2001), présente un compte-rendu détaillé de ces deux définitions du physique.

<sup>16</sup> P. 13

<sup>17</sup> Par exemple, Pereboom (2011) défend une disjonction entre le monisme russellien non panpsychiste et l'illusionnisme. Je suis en faveur d'une version panpsychiste du monisme russellien (Goff, MS), mais ceux qui sont impressionnés par les inquiétudes de Frankish n'ont pas besoin de me suivre jusque-là.

croire que le monde physique est causalement clos, et cela n'a pas été correctement défendu, il y a moyen de concilier la clôture causale avec un engagement en faveur d'états de conscience qui soient à la fois efficaces et non physiques (« non physiques » au sens où ils ont une nature qui n'est pas entièrement saisie par la science physique, et c'est tout ce qui est démontré par les arguments « anti-physicalistes » classiques).

### **Est-ce un problème si la conscience phénoménale est anormale par irréductibilité ?**

Le monisme russellien nous permet de faire une place à une conscience qualitative pure dans le monde physique sans rien contredire de ce que nous savons empiriquement du monde. Mais cela implique *de l'ajouter* à ce que nous savons empiriquement du monde (je prends ici les connaissances « empiriques » comme des connaissances qui résultent de l'observation et de l'expérience en troisième personne). Le moniste russellien tout comme l'illusionniste acceptent que les états de la conscience phénoménale ne soient pas accessibles aux méthodes scientifiques en troisième personne, et ne soient pas explicables en termes de propriétés dispositionnelles caractéristiques des sciences physiques. Si cela est correct, alors le réalisme de la conscience dépasse les engagements métaphysiques de la science en troisième personne.

Frankish suppose tout au long de l'article qu'il est problématique de dépasser des engagements métaphysiques de la science en troisième personne. Mais pourquoi devrions-nous penser cela ? Il va sans dire que nous ne devrions pas croire à des choses auxquelles nous n'avons aucune raison de croire. Mais le réaliste prétendra qu'accéder de manière apparente et introspective à notre propre conscience *nous donne* des raisons de croire en la réalité de la conscience. Si nous avons des raisons de croire à la conscience, et s'il y a de bonnes raisons de croire (comme le pense Frankish) que la conscience ne peut s'expliquer en termes de postulats de la science en troisième personne, il en résulte que nous avons des raisons de croire en quelque chose en plus des postulats de la science en troisième personne.

Bien sûr, s'il y avait une tension entre la réalité de la conscience et les faits de la science de la nature, il nous faudrait alors peser les raisons épistémiques. Cependant, nous avons démontré dans la dernière section qu'une telle tension n'existe pas. Une fois que nous avons dissipé l'inquiétude selon laquelle la conscience est anormale par contradiction, il incombe à l'illusionniste de démontrer que notre apparent savoir introspectif de la conscience ne nous donne pas de raison de croire à la réalité de la conscience. Frankish accepte qu'il est épistémiquement admissible de croire au monde extérieur sur la base de nos sens. Pourquoi n'est-il pas épistémiquement admissible de croire à la conscience phénoménale sur la base de l'introspection ?

Frankish souligne que les preuves empiriques concernant les jugements en première personne ne sont pas fiables. Toutefois, c'est faire un saut important que de passer du fait que notre accès introspectif putatif à la conscience phénoménale n'est pas parfait, à l'affirmation qu'il n'a aucune force épistémique. S'il n'y a pas d'argument empirique *contre* la réalité de la conscience, tout ce que le réaliste doit retenir, c'est que notre apparent savoir introspectif de la conscience phénoménale nous donne des motifs raisonnables de croire que la conscience phénoménale existe. Frankish est obligé de nous dire pourquoi cette croyance est déraisonnable.

Il y a bien sûr des inconvénients épistémiques liés à notre accès épistémique à la conscience. Les faits de la conscience phénoménale ne peuvent pas être vérifiés de manière intersubjective de la même manière que le peuvent les faits du monde extérieur. C'est malheureux et cela introduit toutes sortes de difficultés pour les sciences de la

conscience. Cependant, je ne vois pas d'argument pour passer du fait que notre accès apparent à la conscience phénoménale n'est pas idéal à la conclusion qu'il ne faut pas du tout lui faire confiance. L'accès en troisième personne au monde extérieur n'est pas idéal non plus ; par exemple, il semble qu'il n'y ait aucun moyen de le purger du doute sceptique (On peut dire que notre accès à la conscience ne souffre pas de cet inconvénient, mais peut-être cela serait-il éluder la question que de l'affirmer dans ce contexte). La situation épistémique des créatures évoluées est nettement inférieure à la situation épistémique des anges ; nous devons prendre ce qui nous est accessible.

Les arguments les plus intéressants que Frankish soulève contre la plausibilité du réalisme de la conscience se concentrent sur la relation épistémique particulière qui semble s'établir entre l'esprit et ses états conscients. Je passerai le reste de cette section à examiner de manière détaillée ces arguments.

Frankish prétend que « si les réalistes doivent maintenir que la conscience phénoménale est une donnée, alors ils doivent dire que nous y avons un accès épistémique particulier, qui exclut toute possibilité d'erreur<sup>18</sup> ». Je ne comprends pas pourquoi il pense que la conscience doit être connue avec certitude pour être une donnée ; le réaliste pourrait simplement soutenir que l'introspection fournit de bonnes raisons de croire à la réalité de la conscience, tout comme les sens donnent de bonnes raisons de croire au monde extérieur. Encore qu'il soit vrai que nombre de réalistes, surtout ceux qui tiennent la conscience pour irréductible, croient que les sujets conscients se trouvent dans une relation spéciale non causale « d'accointance » à leur états conscients ; et qu'en vertu de la relation d'accointance, l'existence et la nature des états conscients sont connus d'une manière presque certaine<sup>19</sup>.

Frankish soulève quelques difficultés à propos de la relation d'accointance :

« Premièrement, l'accointance ne peut avoir aucune signification psychologique. Pour réfléchir ou parler de nos propriétés phénoménales nous avons besoin de former des représentations mentales, et puisque les processus de représentation sont potentiellement faillibles, la certitude conférée par l'accointance ne pourrait jamais être communiquée<sup>20</sup>. »

En réponse à ce souci, nous pouvons noter que s'il existe quelque chose comme l'accointance, alors c'est *en soi* une sorte de processus de représentation : en ayant une accointance avec la douleur, je me représente cette propriété. Et aucun réaliste de la conscience à ma connaissance ne soutient que *toutes* les représentations de la conscience sont certaines ou infaillibles ; David Chalmers, par exemple, soutient que seule une classe étroite de concepts mentaux – ceux qu'il nomme « concepts phénoménaux directs » – ont ce statut particulier. Ainsi, je ne vois pas pourquoi un réaliste craindrait que la certitude impliquée dans les représentations basées sur l'accointance de la conscience soit perdue lorsque le contenu du concept est incorporé dans d'autres processus de représentations. Encore une fois, Frankish semble supposer que la réalité de la conscience phénoménale n'est une donnée que si elle est connue avec certitude, et je ne vois pas quelle raison nous avons de penser cela. Mon expérience de la table devant moi ne garantit pas l'existence de la table, mais il n'en est pas moins raisonnable de croire à l'existence de la table sur cette base.

---

<sup>18</sup> P. 18.

<sup>19</sup> Chalmers (2003), Goff (2015).

<sup>20</sup> P. 18.



« Deuxièmement, la théorie de l'accointance suppose que les réactions et les associations qu'un épisode sensoriel évoque n'affectent pas sa sensation, puisque nous n'avons pas d'accointance directe avec lui ou ses effets. Pourtant, il y a lieu de penser que nos réactions et nos associations façonnent notre sens de notre expérience de ce que cela fait<sup>21</sup>. »

Il serait bon d'en savoir davantage sur la manière dont la preuve à laquelle Frankish fait référence s'oppose au modèle d'accointance. Pour le moment, je ne comprends pas pourquoi le théoricien de l'accointance ne peut pas accepter que certaines associations et tendances à réagir aient un impact causal sur les états phénoménaux, des états phénoménaux qui sont ensuite connus dans les représentations basées sur l'accointance. Étant donné que le théoricien de l'accointance considère que seul un sous-ensemble limité de représentations de la conscience implique la certitude, il a tout à fait le droit de soutenir que les réactions et les associations provoquent une certaine quantité de fausses représentations parmi nos représentations de la conscience. Il existe peut-être quelques problèmes empiriques au sujet de l'accointance, mais je pense que nous avons besoin d'en savoir plus.

« La théorie de l'accointance s'accompagne également d'un lourd bagage métaphysique. Il est difficile de voir comment des propriétés physiques pourraient se révéler directement à nous (...) De plus, cela peut faire aussi appel à un point de vue anti-physicaliste de l'expérience du sujet. Si les sujets sont des organismes physiques complexes, comment peuvent-ils directement entrer en accointance avec la conscience ?<sup>22</sup> »

Cela semble être une objection ockhamiste au réalisme des relations d'accointance directe et des sujets impliqués dans de telles relations. Cependant, si nous avons raison de croire à la conscience, et que nous avons raison de croire qu'elle implique des sujets ayant des relations d'accointance directe, alors nous avons raison de croire à des sujets ayant des relations d'accointance directe. S'il y avait un conflit entre l'accointance et notre connaissance empirique de la personne et du cerveau, alors nous pourrions avoir des raisons de rejeter l'accointance. Mais les sciences cognitives et les neurosciences se limitent à rechercher les caractéristiques dispositionnelles du cerveau. Il se pourrait que le cerveau ait aussi une nature catégorique, et que cette nature catégorique implique un sujet ayant des relations d'accointance directe. Si nous avons des raisons de croire à la conscience, et c'est ce qu'implique la conscience, alors c'est ce que nous devons croire (en l'absence d'une puissante raison contraire).

Pour résumer mon argument jusqu'à présent :

- Frankish ne nous a donné aucune raison de croire que la conscience phénoménale est anormale par incohérence. Même si le monde physique est causalement fermé, et cela n'a pas été adéquatement défendu, le monisme russellien offre un moyen de concilier la fermeture causale avec un réalisme vigoureux de la conscience phénoménale.
- Si l'argument de la concevabilité ou celui de la connaissance sont solides, alors le réalisme de la conscience phénoménale exige des engagements métaphysiques en plus de ceux de l'observation et de l'expérience en troisième personne. Cependant,

---

<sup>21</sup> P. 18.

<sup>22</sup> P. 19.

si nous avons raison de croire à la conscience phénoménale, alors nous avons des bases épistémiquement légitimes pour soutenir ces engagements supplémentaires. Et Frankish ne nous a donné aucune raison valable de douter que notre apparent accès introspectif à la conscience phénoménale nous donne de bonnes bases pour croire en la réalité de la conscience phénoménale (tout comme notre accès sensoriel apparent au monde extérieur nous donne de bonnes raisons de croire au monde extérieur).

## Le naturalisme radical

Pourquoi Frankish est-il si convaincu que nous n'avons aucune bonne raison de croire dans la conscience ? Je soupçonne que la motivation principale pour Frankish et les autres illusionnistes dont il parle, ne soit qu'un profond attachement à une forme radicale de naturalisme méthodologique, que l'on peut définir ainsi :

*Naturalisme radical* : l'observation et l'expérience en troisième personne, et seulement l'observation et l'expérience en troisième personne, devraient nous guider dans la découverte de la nature de la réalité.

La réalité de la conscience ne semble pas accessible à l'observation et à l'expérience en troisième personne ; je ne peux pas voir votre douleur, même en fouillant dans votre tête. Et donc si on accepte le naturalisme radical, l'illusionnisme devient extrêmement plausible. La question que nous devons maintenant poser est la suivante : quelle raison avons-nous d'être des naturalistes radicaux ?

Je crois que l'attraction pour le naturalisme radical naît d'une réponse émotionnelle au succès de la science. On ne peut nier qu'au cours des cinq cents dernières années environ, le projet des sciences de la nature a extrêmement bien marché. Du mouvement des planètes, à l'évolution de la vie, aux constituants fondamentaux de la matière, les sciences de la nature semblent être un mastodonte imparable d'explication. Pour le naturaliste radical, cela montre que nous avons enfin trouvé quelque chose qui fonctionne, quelque chose en quoi nous pouvons mettre notre foi ontologique. Pendant des milliers d'années avant la révolution scientifique les philosophes ont lutté pour découvrir à quoi ressemble la réalité et n'ont abouti à rien. Depuis la révolution scientifique, la science naturelle a connu succès après succès après succès. Partant de cette perspective, les philosophes qui, pour essayer de comprendre cette réalité, cherchent ailleurs que dans la science empirique en troisième personne en nous ramenant à l'âge des ténèbres, sont de la « vieille école ». On doit les assimiler aux gens qui croient à la magie, ou nient le changement climatique, ou pensent que le monde a été créé en six jours.

Cependant, il y a ici une profonde ironie. Un moment clé de la révolution scientifique fut la déclaration de Galilée selon laquelle les mathématiques devraient être le langage des sciences naturelles. Mais Galilée ne se sentit capable de faire cette déclaration qu'après avoir dépouillé le monde matériel de ses *qualités sensibles*. Pour Galilée, les couleurs, les saveurs, les odeurs et les parfums ne sont pas vraiment dans la *matière*, mais dans l'âme de celui qui perçoit et en fait l'expérience<sup>23</sup>. En dépouillant la matière de ses qualités, ne gardant que la taille, la forme, la position et le mouvement, Galilée nous a donné, pour la première fois dans l'histoire, un univers matériel qui pouvait être décrit de manière exhaustive dans le langage austère des mathématiques<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Au contraire de Descartes, Galilée concevait l'âme en termes aristotéliens, comme un principe d'animation dans le corps (*corpo sensitive*). Voir Beb-Yami (2015), chapitre 3 pour plus de discussions.

<sup>24</sup> Galilée (1623/1957), p. 274-277.

Ainsi, la science de la nature commence avec Galilée en limitant son champ d'investigation, en mettant les qualités sensibles dans l'âme et priant les « philosophes de la nature » de se concentrer uniquement sur ce qui peut être saisi mathématiquement. Ce projet limité s'est extrêmement bien déroulé, permettant la construction de modèles mathématiques qui donnent des prédictions extrêmement précises du comportement de la matière. Ce qui nous a permis de manipuler le monde naturel d'une manière extraordinaire, et ainsi de produire une technologie que les générations précédentes n'auraient pu imaginer. Cet incroyable succès a créé chez les philosophes contemporains un grand désir de placer toute leur foi ontologique dans la science de la nature.

Cependant, après mûre réflexion il est clair que le fait que les choses marchent vraiment bien, lorsque nous ignorons les qualités sensibles ne nous donne absolument aucune raison de penser que les qualités sensibles n'existent pas. Ce serait bien si nous pouvions appliquer les méthodes de la science en troisième personne aux qualités de l'expérience, mais leur nature privée est incompatible avec l'observation publique, et (comme Galilée l'a compris, et Frankish est d'accord là-dessus) leur caractère qualitatif résiste à une caractérisation mathématique (exhaustive). Cela ne signifie pas qu'elles n'existent pas ; cela signifie simplement que la situation épistémique humaine est loin d'être idéale. Nous avons autant de raisons de croire aux qualités de l'expérience – sur la base de l'introspection – que nous avons de croire au monde extérieur – sur la base de la perception. Et si nous voulons une théorie complète du monde, alors nous devons essayer d'en construire une qui incorpore tout ce à quoi nous avons des raisons de croire, pas seulement les choses qui sont plus faciles à traiter.

La science de la nature a fait un excellent travail pour décrire la structure causale de la matière. Le travail du métaphysicien est de s'appuyer sur cela, en développant une théorie qui unifie les découvertes de la nature de la science avec les autres choses auxquelles nous avons des raisons de croire. Quelles sont les autres choses pour lesquelles nous avons des raisons de croire ? À tout le moins, les qualités expérientielles que Galilée avait écarté du champ de la science de la nature.

Le projet de la métaphysique est actuellement entravé par une attirance compréhensible mais irrationnelle pour le scientisme, qui résulte de l'impact irréfléchi de la technologie sur les orientations philosophiques. À tel point que le grand public n'a presque aucune implication dans la métaphysique qui se développe dans les départements de philosophie, ni même conscience que cela se fait. À un moment donné, cette attirance irrationnelle pour le scientisme s'estompera et la société dans son ensemble reviendra au noble projet d'essayer de découvrir à quoi ressemble la réalité ; armée cette fois de riches informations sur la structure causale de la réalité, d'informations dont nos ancêtres ne disposaient pas. Beaucoup déplorent le fait que la métaphysique ne semble pas avoir abouti. Je suis enclin à penser qu'elle n'a pas vraiment commencé.

## Références

Alter T. & Nagasawa N. (eds.), *Consciousness and the Physical World*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

Ben-Yami H., *Descartes' Philosophical Revolution: A Reassessment*, Palgrave Macmillan, 2015.

Blackburn S., « Filling in space », *Analysis*, vol. 50, 1990, p. 62–65.

Chalmers D. J., « The content and epistemology of phenomenal belief », in Q. Smith & A. Jokic (eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Chalmers D. J., « The Two-Dimensional Argument Against Materialism », in B. McLaughlin (ed.), *Oxford Handbook of the Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 313–39.

Churchland P., « Consciousness and the introspection of phenomenal simples », in R. Brown (ed.), *Consciousness Inside and Out: Phenomenology, Neuroscience, and the Nature of Experience, Vol. 6 of Studies in Brain and Mind*, Dordrecht, Springer, 2014.

Eddington A., *The Nature of the Physical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.

Galileo Galilei (1623) « The Assayer », in S. Drake (ed.), *Discoveries and Opinions of Galileo*, Doubleday, 1957.

Goff P., « A Posteriori Physicalists Get Our Phenomenal Concepts Wrong », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 89, n°2, 2011.

Goff P., « Real acquaintance and Physicalism », in P. Coates & S. Coleman (eds.), *Phenomenal Qualities: Sense, Perception, and Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

Goff P., *Consciousness and Fundamental Reality*, MS.

Jackson F., « Epiphenomenal Qualia », *Philosophical Quarterly*, vol. 32, 1982.

Jackson F., « What Mary Didn't Know », *Journal of Philosophy*, vol. 83, 1986.

Kim J., « Mechanism, Purpose, and Explanatory Exclusion », *Philosophical Perspectives*, vol. 3, 1989, p. 77–108.

Kriegel U., *Phenomenal Intentionality*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Pereboom D., *Consciousness and the Prospects of Physicalism*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2011.

Rauschenberger P., *The Dogma of Causal Closure*, MS.

Robinson H., *Matter and Sense*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Russell B., *The Analysis of Matter*, London, Kegan Paul, 1927.

Searle J., *Mind, Brains and Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

Siewert G., *The Significance of Consciousness*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

Stoljar D., « Two Conceptions of the Physical », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, 2001.

Strawson G., *Mental Reality*, Cambridge, MIT Press, 1994.