

LA CONCEPTION ILLUSIONNISTE DE LA CONSCIENCE PHÉNOMÉNALE DÉFIS ET PERSPECTIVES

François Kammerer
(Ruhr-Universität Bochum)

Résumé

La conception illusionniste de la conscience phénoménale affirme que la conscience phénoménale n'existe pas, mais qu'elle semble simplement exister. Cette conception récente dans l'histoire de la philosophie et toujours très minoritaire a provoqué de nombreux débats au cours des dernières années. Dans cet article, je retrace l'histoire de cette conception, j'explicite les concepts-clefs qui permettent de l'appréhender et je présente les principaux arguments en sa faveur. Puis je décris quatre grands défis auxquels cette conception fait face et je fournis des éléments permettant de répondre à ces défis.

Abstract

The illusionist view of phenomenal consciousness states that phenomenal consciousness does not exist, but merely seems to exist. This view, which is rather recent in the history of philosophy, and which very much remains a minority view, led to numerous lively debates in the last years. In this article, I recount the history of this view, I expound its key concepts, and I present the main arguments in its favor. I then describe four main challenges facing the view, and I provide elements that might help meeting these challenges.

Introduction

Ressentir une douleur à l'épaule, se remémorer le goût d'une madeleine, voir un champ de colza en fleurs. Ces états mentaux sont des exemples de ce que les philosophes appellent des *expériences phénoménales* : des états mentaux éprouvés, ressentis subjectivement. Être dans un de ces états *fait un certain effet* au sujet concerné. L'ensemble des états mentaux ainsi éprouvés subjectivement constitue la *conscience phénoménale*. Cette forme de conscience joue un rôle de premier plan dans de nombreux débats en philosophie de l'esprit.

L'illusionnisme est la thèse d'après laquelle la conscience phénoménale n'existe pas, mais semble simplement exister. Pour l'illusionnisme, nous n'avons pas d'expériences phénoménales, même s'il nous semble en avoir : la conscience phénoménale n'est qu'une illusion. Il se passe bien quelque chose dans nos cerveaux lorsque nous nous rappelons du goût d'une madeleine ou contemplons un champ de colza en fleurs, mais ce qui se passe n'est *pas* une de ces expériences phénoménales, éprouvées et ressenties subjectivement, qu'il nous semble avoir.

Cette conception a beaucoup attiré l'attention au cours de ces dernières années, notamment depuis la publication récente d'un article donnant son nom d'« illusionnisme » à cette position¹, qui avait été défendue auparavant, sous diverses

¹ Frankish K., « Illusionism as a Theory of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 23, n° 11-12, 2016, p. 11-39.

formes et sous d'autres noms, par divers scientifiques et philosophes. L'illusionnisme est maintenant souvent présenté comme l'une des grandes options philosophiques quant à la conscience phénoménale – même si cette position reste très minoritaire et qu'à bien des égards elle est toujours considérée comme particulièrement radicale.

L'ambition de cet article est double. Tout d'abord, j'entends présenter l'illusionnisme à propos de la conscience, en retraçant son histoire – aussi bien son histoire récente, qui se déploie au cours de ces dernières années, que ses origines au siècle passé – puis en présentant les concepts-clés permettant de comprendre cette conception, ainsi que les arguments en sa faveur. Deuxièmement, prenant acte du fait que l'illusionnisme à propos de la conscience demeure, aux yeux de beaucoup, une thèse radicale et apparemment peu plausible, j'ambitionne de présenter les grands défis auxquels se heurte cette conception de la conscience, puis d'apporter des éléments permettant de faire face à ces défis.

Dans une première partie (1. L'illusionnisme concernant la conscience phénoménale : histoire, concepts, arguments), je présente l'illusionnisme et son histoire, en mettant en avant les thèses et les distinctions conceptuelles les plus importantes pour appréhender cette conception. J'expose également les principaux arguments en faveur de l'illusionnisme. Dans une deuxième partie (2. L'illusionnisme concernant la conscience phénoménale : défis et perspectives), qui constitue l'essentiel de l'article, je présente quatre grands défis auxquels l'illusionnisme concernant la conscience doit faire face, et je fournis des indications concernant la meilleure manière d'y répondre. Le premier défi (2.1) concerne le fait que la conscience phénoménale ne semble pas permettre de distinction entre apparence et réalité, ce qui rend à première vue l'illusionnisme incohérent. Le second défi (2.2) provient de la possibilité d'argumenter contre l'illusionnisme en faisant appel au caractère manifeste et évident des expériences phénoménales – mobilisant une certitude « mooréenne » vis-à-vis de ces expériences, contre les arguments illusionnistes. Le troisième défi (2.3) concerne la difficulté que nous pouvons rencontrer lorsque nous tentons de penser la valeur de nos états mentaux et de nos existences, ainsi que le fondement de notre statut moral, en l'absence de conscience phénoménale. Le quatrième défi (2.4) provient des problèmes qui se posent aux illusionnistes lorsqu'il s'agit de formuler une définition de cette *conscience phénoménale* dont, précisément, ils nient l'existence. Certaines définitions de la conscience phénoménale semblent rendre l'illusionnisme plausible, mais trivial, tandis que les autres semblent le rendre peu plausible, ou rhétoriquement déficient en comparaison avec d'autres théories substantiellement équivalentes, mais formulées différemment.

1. L'illusionnisme concernant la conscience : histoire, concepts, arguments

1.1 La conscience phénoménale et ses problèmes

La conscience phénoménale est la forme de conscience qui correspond à l'ensemble des expériences phénoménales. Les expériences phénoménales, elles, sont définies comme les états mentaux, tels qu'une sensation de douleur à l'épaule ou l'expérience visuelle d'un champ de colza, qui sont éprouvés, ressentis subjectivement – qui font un certain effet aux sujets qui sont dans ces états². On dit généralement que ces expériences phénoménales possèdent des « propriétés phénoménales », en vertu desquelles elles sont des expériences phénoménales d'un certain type (une sensation de douleur, une expérience de rouge, etc.) Le terme de « qualia » est également utilisé pour référer à ces propriétés

² Nagel T., « What is it like to be a bat? », *Philosophical Review*, vol. 83, 1974, p. 435-450.

phénoménales. La pleine compréhension de ce en quoi consistent de telles expériences phénoménales, et le ressenti subjectif dont elles s'accompagnent, est généralement déléguée à l'introspection : pour savoir ce que les philosophes désignent quand ils parlent « d'expériences phénoménales », on considère donc qu'il faut prêter introspectivement attention à ce qui nous arrive quand, par exemple, nous ressentons une douleur, ou voyons une couleur, et que c'est par l'introspection que nous nous formons une idée de ce qu'est la phénoménalité³.

On distingue souvent la conscience phénoménale d'autres formes de conscience, comme la *conscience d'accès* (définie non en termes de ressenti subjectif, mais en termes d'accessibilité de certains contenus informationnels pour le raisonnement et le contrôle rationnel de l'action et du discours) ou la *conscience de soi* (qu'on peut définir comme la capacité d'avoir une représentation de soi-même comme soi-même)⁴. Cette distinction est généralement acceptée au niveau des *concepts*, même si la question de savoir si ces trois formes de conscience doivent être *empiriquement* ou *métaphysiquement* distinguées est bien plus épineuse et débattue.

La conscience phénoménale est, depuis au moins une cinquantaine d'années, au centre de débats fournis en philosophie de l'esprit, principalement car elle semble poser un problème particulier à la conception métaphysique qu'on nomme le « matérialisme » ou le « physicalisme » métaphysique – conception d'après laquelle tout ce qui existe est entièrement constitué d'objets et de propriétés matérielles (ou physiques)⁵. Cette conception matérialiste est très attrayante pour beaucoup de philosophes, notamment car elle fait preuve d'élégance et de parcimonie métaphysiques, tout en semblant tenir compte de l'extraordinaire succès des sciences de la matière au cours des derniers siècles. Toutefois, la conscience phénoménale semble poser un problème pour cette conception. Certains philosophes contemporains, remettant parfois au goût du jour des arguments de l'âge classique⁶, ont ainsi tenté de montrer qu'il était impossible de réduire métaphysiquement la conscience phénoménale à quelque chose de matériel⁷. Bien sûr, admettent-ils, la conscience phénoménale est étroitement liée à *certain*s phénomènes matériels, prenant place notamment dans le cerveau – cela, personne ne le conteste – mais elle ne se *réduit* pas, d'un point de vue métaphysique, à ces phénomènes. A tout le moins, on a noté que la conscience phénoménale, contrairement à d'autres formes de conscience,

³ Parce que le renvoi à l'introspection semble inévitable lorsqu'il s'agit de définir la conscience phénoménale, et parce qu'un interlocuteur peut toujours vous rétorquer que, même en se concentrant introspectivement, il ne voit toujours pas ce que vous voulez dire lorsque vous parlez d'expériences phénoménales, le philosophe Ned Block a expliqué, en empruntant la réplique à Louis Armstrong qui parlait du jazz, et « en plaisantant seulement à moitié » (« *only half in jest* »), qu'en ce qui concerne la conscience, « si vous avez besoin de demander [ce que c'est], vous ne le saurez jamais » (« *if you got to ask, you ain't never gonna get to know* »). Pour la remarque de Block, voir : Block N., « Troubles with Functionalism », *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 9, n° 261-235, 1978. Je reviendrai plus loin sur la question de la définition de la conscience phénoménale.

⁴ Block N., « On a confusion about a function of consciousness », *Brain and Behavioral Sciences*, vol. 18, 1995, p. 227-247.

⁵ Je ne distingue pas ici entre matérialisme et physicalisme, ni entre matériel et physique. Notons que la définition de la position en question pose des problèmes complexes. Pour une présentation d'ensemble, voir : Stoljar D., *Physicalism*, 1^{re} éd., London, Routledge, 2010.

⁶ Descartes R., *Méditations Métaphysiques*, trad. M. Beyssade et Duc de Luynes, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, voir la sixième méditation.

⁷ Jackson F., « Epiphenomenal qualia », *Philosophical Quarterly*, vol. 32, 1982, p. 127-136 ; Chalmers D., *L'Esprit conscient*, trad. S. Dunand, Paris, Editions d'Ithaque, 2010.

comme notamment la conscience d'accès, semblait particulièrement difficile à *expliquer* en faisant simplement appel aux propriétés matérielles du cerveau et de son environnement. Comment rendre compte du fait que certains processus cérébraux donnent lieu à des expériences vécues subjectivement – et à *ces* expériences vécues subjectivement ? Toute tentative d'explication de ce type semble toujours laisser quelque chose de côté : la dimension éprouvée et subjective des expériences. Une compréhension très précise de l'état de mon cerveau (et de mon environnement) lorsque je fais face, les yeux ouverts, à un champ de colza ne semble pas suffisante pour expliquer pourquoi mon expérience est ressentie *ainsi*. Il demeure toujours un « gouffre explicatif » (*explanatory gap*), pour reprendre une expression de Joseph Levine⁸. Cela explique que David Chalmers ait nommé ce problème consistant précisément à expliquer la conscience phénoménale (par opposition à d'autres problèmes concernant la conscience conçue, par exemple, comme conscience d'accès) le « problème difficile de la conscience »⁹.

1.2. L'illusionnisme et son histoire

De nombreuses théories ont été avancées à l'époque contemporaine pour résoudre ou pour contourner ce problème difficile dans un cadre *matérialiste*¹⁰, sans qu'aucune ne fasse véritablement consensus aujourd'hui. L'illusionnisme, qui a pour la première fois reçu ce nom dans un article de Keith Frankish de 2016¹¹, peut être vu comme une « solution » particulièrement radicale à ce problème. La conception illusionniste comprend une thèse négative (la conscience phénoménale n'existe pas) et une thèse positive (la conscience phénoménale semble exister). Grâce à sa thèse négative, cette conception dissout le problème difficile et supprime le gouffre explicatif d'une manière particulièrement incontestable. S'il n'y a pas réellement d'expériences phénoménales, il n'y a rien ici à expliquer de particulier. Le fait que les expériences phénoménales soient particulièrement difficiles à expliquer à partir des propriétés matérielles du cerveau n'implique donc pas une *déficience* quelconque des explications matérialistes. De ce fait, même si l'illusionnisme n'implique pas le matérialisme métaphysique, il permet de défendre cette thèse – que beaucoup jugent par ailleurs plausible – d'une manière très robuste.

Cette thèse négative de l'illusionnisme constitue sans aucun doute son aspect le plus radical. Elle est ce qui le distingue des autres grandes approches philosophiques qui admettent l'existence de la conscience phénoménale, et qu'on peut qualifier de *réalistes* à propos de la conscience phénoménale. Une des manières d'approcher la thèse négative de l'illusionnisme et d'en saisir l'aspect radical – voire absurde, selon certains – est la suivante : selon de nombreux philosophes, qui supposent que nous avons vraiment des expériences phénoménales, il est possible de *concevoir* certaines créatures qui nous sont identiques d'un point de vue physique, fonctionnel et comportemental, mais qui n'ont aucune expérience phénoménale. Ces créatures sont nommées des « zombies »

⁸ Levine J., « Materialism and qualia: the explanatory gap », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 64, 1983, p. 354-361.

⁹ Chalmers D., « Facing up to the problem of consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, n°3, 1995, p. 200-219

¹⁰ Carruthers P., *Consciousness: Essays from a Higher-order Perspective*, Oxford, Clarendon Press, 2005 ; Clark A., « A Case where Access Implies Qualia? », *Analysis*, vol. 60, 2000, p. 30-38 ; McGinn C., « Can we solve the mind-body problem? », *Mind*, vol. 98, 1989, p. 349-366 ; Papineau D., *Thinking about Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

¹¹ Frankish K., « Illusionism as a Theory of Consciousness », *op. cit.*

philosophiques¹². Les philosophes qui acceptent le *réalisme* à propos de la conscience phénoménale débattent généralement pour savoir si ces créatures sont effectivement concevables ou non ; et, pour ceux qui admettent qu'elles le sont, si elles sont métaphysiquement possibles ou non. Pour un illusionniste (qui, on le suppose ici, est aussi un matérialiste), ces créatures, en un certain sens, sont non seulement concevables et possibles : elles sont même réelles. *Nous* sommes ces créatures, dotées de certaines propriétés physiques, fonctionnelles, comportementales, mais sans expériences phénoménales.¹³ Bien sûr, en disant cela, l'illusionniste ne nie pas que nous ayons une vie mentale complexe, des états mentaux de toutes sortes ; que nous voyons, entendons, pensons, aimons, haïssons, etc. Mais il nie que ces états mentaux mobilisent des expériences phénoménales telles que l'introspection nous les présente. Lorsque nous voyons, entendons, pensons, etc., nous sommes uniquement dans des états matériels, dotés de propriétés physiques, chimiques, fonctionnelles, etc. – mais dénués de ces ressentis subjectifs que nous nous représentons pourtant dans l'introspection et que nous avons le plus grand mal à expliquer.

La thèse négative de l'illusionnisme est ce qui fait sa particularité la plus saillante, et son caractère distinctif. La thèse *positive* de l'illusionnisme, qui affirme que la conscience phénoménale semble exister, reste néanmoins importante. Grâce à sa thèse positive, l'illusionnisme peut rendre compte de notre impression forte et persistante que les expériences phénoménales sont réelles. Il peut expliquer ainsi que tant de penseurs rationnels aient cru – fausement – que nous avons effectivement des expériences phénoménales, nécessitant une explication et créant un « problème difficile ». Il rend intelligible que nous ayons l'impression fallacieuse d'être extrêmement différents de ces « zombies » que la plupart des philosophes (les réalistes phénoménaux) prennent (à tort !) pour des créatures imaginaires – pour leurs jumeaux déficients.

Contrairement à la plupart des grandes positions métaphysiques concernant la conscience, l'illusionnisme ne semble pas avoir une histoire très ancienne¹⁴. Tandis que le dualisme¹⁵, le matérialisme réductionniste (qui affirme que la conscience existe, mais peut être *identifiée* et *réduite* à certains processus matériels)¹⁶, l'idéalisme¹⁷ et le monisme

¹² Kirk R., « Sentience and Behaviour », *Mind*, vol. 83, 1974, p. 43-60 ; Chalmers D., *L'Esprit conscient*, *op. cit.*

¹³ Dennett écrit ainsi : « [Les zombies] ne sont pas seulement possibles, ils sont réels. Nous sommes tous des zombies », avant d'ajouter en note : « ce serait un acte de malhonnêteté intellectuelle désespérée de citer cette assertion en la sortant de son contexte ! ». Voir Dennett D., *La Conscience expliquée*, trad. P. Engel, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 502.

¹⁴ Je ne considère ici que l'histoire de la philosophie occidentale. La question de savoir si l'illusionnisme a de réels précurseurs dans l'histoire de la philosophie non-occidentale est difficile. Le meilleur candidat à cet égard est peut-être Vasubandhu, de l'école bouddhiste Yogācāra. Pour une défense contemporaine de l'illusionnisme qui se réclame de Vasubandhu et propose cette interprétation de ses écrits, voir Garfield J. L., « Illusionism and givenness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 23, n° 11-12, 2016, p. 73-82. Cette proposition a récemment été creusée, dans une comparaison systématique entre les conceptions de Vasubandhu et de son commentateur Sthiramati, et les théories proposées par des partisans contemporains de l'illusionnisme comme Dennett, Frankish, et l'auteur de ces lignes. Voir Chaturvedi A., « Is the Mind a Magic Trick? Illusionism about Consciousness in the "Consciousness-Only" Theory of Vasubandhu and Sthiramati », *Ergo*, à paraître.

¹⁵ Descartes R., *Méditations Métaphysiques*, *op. cit.*

¹⁶ Hobbes T., *Éléments de la loi naturelle et politique*, trad. D. Weber, Paris, France, Librairie générale française, 2003.

¹⁷ Leibniz G. W., *Discours de métaphysique, suivi de « Monadologie »*, trad. L. Bouquiaux, Paris, Gallimard, 1995 ; Berkeley G., *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, trad. G. Brykman et R. Dégremont, Paris, Flammarion, 1998.

neutre¹⁸ semblent tous avoir des prédécesseurs prestigieux durant l'âge classique de la philosophie européenne, les ancêtres de l'illusionnisme, comme option philosophique concernant l'esprit conscient, ne semblent vraiment apparaître qu'au cours des années 1960 et, à l'époque, plutôt incidemment¹⁹. Cette approche ne prend véritablement son essor qu'au cours des années 1980-1990²⁰. Bien sûr, cette histoire présente un certain degré de simplification : ainsi, il semble que, dès les années 1940, il y ait eu au moins un précurseur de l'illusionnisme, aujourd'hui presque oublié – le philosophe danois Alf Ross²¹ ; de même, la discussion du « matérialisme pur » par C. D. Broad en 1925 peut être interprétée comme la discussion d'une thèse ancêtre de l'illusionnisme²², signalant ainsi que ce genre d'approches est pris en compte au moins depuis les années 1920²³. Toujours est-il que c'est au cours des années 1980-1990 qu'un précurseur de l'illusionnisme a commencé à se développer de manière substantielle et explicite (parfois sous le terme d'« éliminativisme » ou de « matérialisme éliminatif »), niant l'existence de la conscience – au sens de conscience phénoménale. Daniel Dennett a sans doute été la figure la plus importante de cette forme d'éliminativisme.

L'éliminativisme de ces années-là embrassait la thèse négative de l'illusionnisme : la non-existence de la conscience phénoménale (conçue généralement sous d'autres termes – le vocabulaire des « qualia » étant alors particulièrement à l'honneur). De son côté, la thèse positive de l'illusionnisme était souvent défendue dans une version ambiguë, qui ne tranchait pas toujours la question de savoir si la conscience phénoménale semble exister uniquement en raison d'erreurs de raisonnement ou de métaphores trompeuses que nous employons pour comprendre notre propre esprit, ou bien si cette apparence se déploie de manière robuste et indépendamment de nos erreurs de raisonnements (de sorte que cette impression fallacieuse persisterait avec la même force même pour un humain idéalement rationnel). Au cours des années suivantes, et de manière croissante jusqu'au milieu des années 2010, une idée a progressivement gagné en influence, d'après laquelle

¹⁸ Spinoza B., *Éthique*, trad. R. Misrahi, Paris, France, Librairie générale française, 2011.

¹⁹ Feyerabend P., « Mental Events and the Brain », *Journal of Philosophy*, vol. 60, n°11, 1963, p. 295-296.

²⁰ Dennett D., « Quining Qualia », in A. Marcel et E. Bisiach (éd.), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford University Press, 1988, p. 42-77 ; Rey G., « Towards a Projectivist Account of Conscious Experience », in T. Metzinger (éd.), *Conscious Experience*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1995 ; Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979 ; Dennett D., *La Conscience expliquée*, *op. cit.*

²¹ Ross A., « On the Illusion of Consciousness: Do Mental Data ('Phenomena of Consciousness') Exist? », *Theoria*, vol. 7, n° 3, 1941, p. 171-202.

²² Broad C. D., *The Mind and its Place in Nature*, London, Routledge & Kegan, 1925, p. 607-611. Si l'on persiste dans cette direction et que l'on s'intéresse non seulement aux penseurs qui ont embrassé explicitement une forme d'illusionnisme, mais aussi à ceux qui ont été accusés de le faire, et notamment de nier l'existence, par exemple, de l'esprit ou de la conscience, il se peut qu'une bonne partie des matérialistes considérés généralement comme « réductionnistes » puissent néanmoins compter comme illusionnistes « par accusation ». Voir comme exemple – parmi de nombreux autres – la critique par le psychiatre allemand Wilhelm Griesinger du « matérialisme fade et simpliste » qui « jette par-dessus bord » les « faits de conscience humaine » (« *Thatsachen des menschlichen Bewusstseins* ») parce que ceux-ci ne peuvent être littéralement trouvés dans le cerveau. Voir Griesinger W., *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, 2nd éd., Stuttgart, Braunschweig, 1861, p. 6-7 (ma traduction).

²³ On peut par ailleurs débattre de la question de savoir si (au choix) le béhaviorisme, la théorie du « second » Wittgenstein ou la conception de Ryle, peuvent être considérés comme des précurseurs de l'illusionnisme – je mets de côté cette question ici. Enfin, Paul Souriau, en raison de certaines de ses formulations (« la conscience n'existe pas » (Voir Souriau P., « La conscience de soi », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, XXII, 1886, p. 472) pourrait apparaître comme un précurseur de l'illusionnisme, mais la manière dont il emploie le mot « conscience » fait qu'il nie, non l'existence de la conscience phénoménale au sens où nous l'entendons aujourd'hui, mais la réalité d'un certain type d'introspection.

la conscience phénoménale, même si elle n'existe pas, *semble effectivement exister*, en ce sens robuste qui implique que cette apparence persiste même si nous corrigeons nos erreurs de raisonnement²⁴. Un des attraits de cette idée est qu'elle semble permettre d'expliquer le caractère persistant de notre impression d'avoir des expériences phénoménales : même si nous devenons complètement convaincus par les arguments éliminativistes, les expériences phénoménales continuent de nous sembler réelles.

En 2016, l'illusionnisme reçut son nom dans un article de synthèse de Keith Frankish²⁵, qui fit l'objet d'un symposium et structura durablement les débats²⁶. Le terme d'« illusionnisme » a depuis tendu à remplacer « éliminativisme » dans de nombreuses discussions sur la question, quoique de manière non systématique. On peut ici hasarder quelques raisons à ce remplacement. D'une part, le terme « illusionnisme » est utilisé uniquement pour désigner une conception qui concerne la *conscience phénoménale*, tandis qu'« éliminativisme » est souvent utilisé pour parler de conceptions niant différentes entités, y compris différentes entités mentales n'ayant pas directement à voir avec les expériences phénoménales – comme les attitudes propositionnelles²⁷. En ce sens, « illusionnisme » apporte – de manière purement contingente – plus de clarté. Par ailleurs, dans l'esprit des remarques du paragraphe précédent, on peut noter que le terme d'« illusionnisme » suggère d'emblée la conjonction des deux thèses (négative et positive) évoquées plus haut. En effet, une illusion correspond à quelque chose qui n'est pas réel, mais semble réel. En revanche, « éliminativisme » ne suggère que la thèse négative – ce qui ne veut pas dire que les philosophes employant le terme « éliminativisme » aient explicitement refusé la thèse positive. Enfin, le terme « éliminativisme » est parfois interprété comme exprimant la thèse que nous devons éliminer un certain vocabulaire de nos pratiques discursives²⁸. Mais la thèse illusionniste en tant que telle n'implique *pas* que nous devons éliminer un certain type de vocabulaire – elle n'implique pas, par exemple, que nous devons *cesser* de parler d'expériences phénoménales (même si un illusionniste peut par ailleurs juger que nous devons en effet cesser d'en parler)²⁹. L'illusionnisme porte sur ce qui *existe* (ou non), ainsi que sur ce qui *semble exister* (ou non) – pas, ou du moins pas directement, sur la manière dont nous devons utiliser le langage.

Sous ce nom, l'approche illusionniste reçut une attention croissante, et provoqua des réactions contrastées, allant de l'éloge ambitieux de la part de certains de ses partisans (Daniel Dennett comprenant ainsi l'illusionnisme comme « l'évidente théorie par défaut de la conscience »³⁰) à des critiques à la limite de l'insulte (Galen Strawson parlant de « la

²⁴ Pereboom D., « Consciousness and Introspective Inaccuracy », in L. Jorgensen et S. Newlands (éd.), *Appearance, Reality, and the Good: Themes from the Philosophy of Robert M. Adams*, Oxford University Press, 2009, p. 156-187 ; *Ibid.*, *Consciousness and the Prospects of Physicalism*, Oxford University Press, 2011 ; Graziano M., *Consciousness and the Social Brain*, Oxford, Oxford University Press, 2013 ; Humphrey N., *Soul Dust: The Magic of Consciousness*, Princeton, Princeton University Press, 2011 ; Pereboom D., « Bats, brain scientists, and the limitations of introspection », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, n°2, 1994, p. 315-329.

²⁵ Frankish K., « Illusionism as a Theory of Consciousness », *op. cit.*

²⁶ Frankish K. (éd.), *Illusionism as a theory of consciousness*, Imprint Academic, 2017.

²⁷ Churchland P. M., « Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes », *The Journal of Philosophy*, vol. 78, n°2, 1981, p. 67.

²⁸ Pour une distinction très claire entre l'éliminativisme des entités et l'éliminativisme du discours, voir : Irvine E. et Sprevak M., « Eliminativism about consciousness », in U. Kriegel (éd.), *Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*, Oxford, 2020. La thèse illusionnisme n'implique que l'éliminativisme des entités à propos des expériences phénoménales, pas l'éliminativisme du discours.

²⁹ Frankish K., « Illusionism as a Theory of Consciousness », *op. cit.*, p. 21.

³⁰ Dennett D., « Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 23, n° 11-12, 2016, p. 65-72.

thèse la plus stupide jamais soutenue »³¹) en passant par des appréciations positives de la part d'opposants influents (David Chalmers déclarant : « si j'étais un matérialiste, je serais un illusionniste »³²).

1.3. Concepts-clés de l'illusionnisme contemporain

L'illusionnisme comprend donc une thèse négative (la conscience phénoménale n'existe pas) et une thèse positive (la conscience phénoménale semble exister). La conception illusionniste appelle immédiatement des clarifications, afin d'éviter les malentendus ou les objections infondées.

Tout d'abord, l'expression « conscience phénoménale » doit être comprise comme référant à la même entité dans la thèse négative et dans la thèse positive : c'est bien dans le même sens de « conscience phénoménale » que l'illusionnisme affirme que la conscience phénoménale n'existe pas, mais semble exister. Quel est ce sens ? Ici, une possibilité est de supposer que l'illusionnisme recrute les définitions ordinaires de la conscience phénoménale, effectuées en termes « d'effet que cela fait », ou se basant sur des exemples saisis à travers l'introspection. Une autre possibilité³³ consiste à considérer que la conscience phénoménale doit être définie théoriquement, par exemple comme l'ensemble des états mentaux possédant des propriétés qualitatives, intrinsèques, immédiatement accessibles, etc., ou comme l'ensemble des états mentaux pour lesquels un « problème difficile » de la conscience émerge, ou qui créent un « gouffre explicatif » – et que c'est seulement à la suite d'une telle définition théorique que l'illusionnisme (ou le réalisme, d'ailleurs) peuvent être clairement formulés et argumentés. La première possibilité me semble préférable, mais bien entendu les deux options ne sont pas sans poser problème. Je reviendrai sur ce point à la fin de l'article.

Tournons-nous vers la thèse positive. L'illusionnisme affirme que la conscience phénoménale semble exister. Cette thèse est cruciale pour faire de la conscience phénoménale une *illusion*, et non simplement le résultat d'une *erreur* de raisonnement, même si l'on peut s'attendre à ce que la distinction entre illusion et erreur de raisonnement ne soit pas toujours parfaitement tranchée – par exemple si l'on considère l'existence des illusions cognitives. Même si cela n'est pas requis par la thèse illusionniste, il est assez courant que les partisans de l'illusionnisme comprennent cette apparence fallacieuse de conscience comme provenant de *l'introspection*, c'est-à-dire du processus cognitif spécifique par lequel nous représentons nos propres états mentaux quand nous les avons, en première personne. L'idée, dans cette perspective, serait que lorsque nous introspectons, nous nous représentons comme entrant dans certains états mentaux – des expériences phénoménales – qui n'existent pas réellement. En supposant que les processus introspectifs possèdent un certain degré d'impénétrabilité cognitive – à l'instar de nombreux processus perceptifs –, nous pouvons expliquer la robustesse de notre impression d'avoir des expériences phénoménales, et le fait que celle-ci reste inchangée même lorsque nos croyances changent. De même que nous restons sensibles à de nombreuses illusions d'optique, comme l'illusion de Müller-Lyer, lorsque nous savons que ce sont des illusions, nous restons sensibles à l'illusion de conscience phénoménale (il

³¹ Strawson G., « The Consciousness Deniers », *New York Review of Books*, March 13, 2018.

³² Chalmers D., « The Meta-Problem of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 25, n° 9-10, 2018, p. 6-61.

³³ Dennett D., « Quining Qualia », *op. cit.* ; Irvine E. et Sprevak M., « Eliminativism about consciousness », *op. cit.*

nous *semble* toujours avoir des expériences phénoménales), même si nous sommes convaincus de la vérité de l'illusionnisme.

Par ailleurs, il est crucial de comprendre que cette *apparence fallacieuse* de conscience phénoménale que postule l'illusionnisme doit évidemment être comprise elle-même comme non-phénoménale – comme ne consistant *pas* elle-même dans une expérience phénoménale – sous peine de contradiction. En d'autres termes : pour l'illusionnisme, la conscience phénoménale est une illusion, et cette illusion n'est (évidemment) pas elle-même phénoménalement consciente.

De plus, Keith Frankish introduit dans son article deux distinctions importantes et extrêmement utiles pour la compréhension de l'illusionnisme, qui doivent être gardées en tête. L'une concerne deux variétés d'illusionnisme³⁴. La première variété est l'illusionnisme proprement dit, que Frankish appelle également « l'illusionnisme fort », qui soutient justement que la conscience phénoménale n'existe pas, même si elle semble exister. Le second est ce que Frankish appelle « l'illusionnisme faible », d'après lequel la conscience phénoménale existe, même si elle semble avoir des propriétés qu'elle ne possède pas vraiment. L'illusionnisme faible semble beaucoup moins contre-intuitif que l'illusionnisme fort, et il est aussi beaucoup plus répandu : on pourrait arguer qu'une bonne partie des théories de la conscience actuellement discutées, et peut-être *toutes* les théories de la conscience d'inspiration scientifique ou naturaliste, participent, à un degré ou à un autre, de l'illusionnisme faible. Toutes ces dernières nient en effet l'existence de propriétés que la conscience semble (au moins dans un sens faible de « sembler ») posséder. Notons qu'il est possible de considérer que « l'illusionnisme faible » est l'équivalent d'un « réalisme faible » ou d'un « réalisme modeste » à l'égard de la conscience phénoménale. Comme cet illusionnisme faible est souvent combiné avec le *matérialisme* concernant l'esprit, il finit, de fait, par correspondre plus ou moins à ce qu'on nomme parfois le *matérialisme révisionniste* à propos de la conscience phénoménale. D'après un tel matérialisme révisionniste, la conscience est purement matérielle, mais cette identification de la conscience phénoménale à quelque chose de matériel requiert des révisions plus ou moins importantes de notre conception originelle de la conscience³⁵. Notons que quand le terme « illusionnisme » est laissé sans qualificatif, il réfère généralement (et y compris dans cet article) à l'illusionnisme fort.

Les deux formes d'illusionnisme – fort et faible – ont ceci en commun qu'elles admettent que, lorsqu'il s'agit de la conscience phénoménale, les choses ne sont pas ce qu'elles semblent être. Toutefois, il est plausible que seul l'illusionnisme fort permette vraiment d'échapper au problème difficile de la conscience. Lui seul, en effet, nie véritablement *l'explanandum* du problème difficile³⁶. Si l'on adopte l'illusionnisme fort, alors il n'y a pas de problème difficile, car il n'existe pas de *conscience phénoménale* à expliquer. Tout ce qui doit être expliqué est notre impression fallacieuse que les expériences phénoménales existent – *l'illusion* de conscience phénoménale. Expliquer l'illusion de conscience phénoménale revient à résoudre ce que Keith Frankish appelle le « problème de

³⁴ Frankish K., « Illusionism as a Theory of Consciousness », *op. cit.*, p. 15.

³⁵ Sur le concept de matérialisme révisionniste en général, voir : Bickle J., « Revisionary physicalism », *Biology & Philosophy*, vol. 7, n°4, 1992, p. 411-430. Pour des approches se réclamant du matérialisme révisionniste à propos de la conscience phénoménale, voir par exemple : Clark A., Friston K. et Wilkinson S., « Bayesing Qualia: Consciousness as Inference, not Raw Datum », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 26, n°9-10, 2019, p. 19-33 ; Chrisley R. et Sloman A., « Functionalism, revisionism, and qualia », *APA Newsletter on Philosophy and Computers*, vol. 16, n°1, American Philosophical Association, 2016, p. 2-13.

³⁶ Chalmers D., « The Meta-Problem of Consciousness », *op. cit.*, p. 49-52.

l'illusion » ; et l'illusionnisme fort peut être vu comme une manière de remplacer le problème difficile de la conscience précisément par ce problème de l'illusion, qu'on suppose plus aisément soluble³⁷. Par contraste, l'illusionnisme faible n'est probablement pas en mesure d'échapper entièrement au problème difficile de la même façon – puisqu'il ne nie pas l'*explanandum* de ce problème – sauf peut-être à devenir essentiellement une variante purement verbale de l'illusionnisme fort³⁸, variante verbale qui sera examinée à la fin de cet article.

L'autre distinction importante proposée par Frankish porte sur la différence entre conscience phénoménale et propriétés phénoménales d'un côté, et conscience *quasi-phénoménale* et propriétés *quasi-phénoménales* de l'autre³⁹. L'illusionnisme nie que de telles propriétés phénoménales soient instanciées, et nie donc l'existence de la conscience phénoménale. Toutefois, l'illusionnisme est compatible avec l'idée que nos systèmes cognitifs entrent dans certains états – réels, non-phénoménaux – qui sont, de manière systématique, caractérisés fallacieusement comme phénoménaux (par exemple par nos mécanismes introspectifs). Ainsi, pour un illusionniste, chaque fois que j'ai l'impression d'avoir une expérience phénoménale de vert, une telle expérience phénoménale n'existe pas réellement, mais il est néanmoins très plausible que mon cerveau entre effectivement dans un certain état, état que précisément mon mécanisme introspectif détecte systématiquement, et caractérise fallacieusement comme une expérience phénoménale. De tels états constituent précisément ce que Frankish appelle des états quasi-phénoménalement conscients. Les propriétés qui les individuent sont des propriétés quasi-phénoménales, et la forme de conscience correspondante est la conscience quasi-phénoménale. L'existence de la conscience quasi-phénoménale est très plausible, et l'illusionnisme n'a pas besoin de la nier. Ce concept de quasi-phénoménalité est extrêmement utile, et doit être gardé à l'esprit, notamment lorsqu'il s'agit de comprendre la portée exacte de ce que l'illusionnisme nie. Ainsi, les illusionnistes ne nient pas que *quelque chose de distinct* se passe dans nos cerveaux quand nous déclarons sincèrement ressentir de la douleur, du plaisir, une expérience de vert ; l'illusionnisme nie simplement qu'il s'agisse alors d'expériences phénoménales. Les illusionnistes pensent que ce qui se produit alors est simplement un état (par exemple, un état cérébral) qui est non-phénoménal : un état quasi-phénoménal. On voit qu'il est donc crucial ici de garder en tête que la conscience quasi-phénoménale *n'est pas phénoménale du tout* : elle est simplement *représentée fallacieusement* comme phénoménale (par notre système introspectif).

1.4. Arguments en faveur de l'illusionnisme

L'illusionnisme, je l'ai signalé précédemment, semble extrêmement contre-intuitif. Pourquoi, donc, soutenir une thèse de ce type ?

Une première raison, peut-être la plus importante, a essentiellement à voir avec l'insatisfaction que l'on peut avoir vis-à-vis des approches *réalistes* de la conscience phénoménale. La plupart des théories de la conscience d'inspiration matérialiste se heurtent au problème difficile de la conscience, et ne semblent pas avoir même un embryon de solution à ce problème. On peut bien sûr toujours espérer que cette solution vienne dans le futur, mais il convient au moins, avant de placer trop d'espoir dans les

³⁷ Frankish K., « Illusionism as a Theory of Consciousness », *op. cit.*, p. 37.

³⁸ Frankish K., « Quining diet qualia », *Consciousness and Cognition*, vol. 21, n° 2, 2012, p. 667-676 ; Pereboom D., « Russellian Monism, Introspective Inaccuracy, and the Illusion Meta-Problem of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 26, n°9-10, 2019, p. 182-193.

³⁹ Frankish K., « Illusionism as a Theory of Consciousness », *op. cit.*, p. 15-16.

innovations futures, de noter que ce problème difficile n'est pas récent. Si sa formulation contemporaine date des années 1990, ce problème a été en réalité posé dans des versions quasi-similaires depuis, au moins, le milieu du 19^{ème} siècle⁴⁰ – si ce n'est, quoiqu'ici la similarité soit plus contestable, depuis l'âge classique⁴¹. Le fait est que, depuis maintenant au moins cent-cinquante ans, ce problème fondamental continue de se poser, avec peu ou prou la même vigueur, pour les approches matérialistes de la conscience. Les approches non-matérialistes, de leur côté, ne semblent pas avoir fait de progrès suffisants (qui se seraient manifestés, par exemple, par la confirmation de prédictions nouvelles et surprenantes), tout en étant souvent trop éloignées de ce que disent les branches les plus prometteuses des sciences cognitives, pour constituer, aux yeux de beaucoup de chercheurs, des alternatives sérieuses⁴².

Cette insatisfaction vis-à-vis des approches réalistes actuelles de la conscience phénoménale donne une bonne partie de son attrait à l'approche illusionniste. Si les tentatives d'explication de la conscience phénoménale, ou plus généralement les tentatives d'intégration de celle-ci à notre conception générale de la réalité⁴³, semblent dans l'impasse, pourquoi ne pas explorer la possibilité que la conscience phénoménale n'existe tout simplement pas – mais semble simplement exister ? Cela rendrait aisément compte de notre difficulté à l'expliquer, et à l'intégrer dans le reste de notre conception du monde, tout en nous débarrassant du souci de l'expliquer effectivement (c'est-à-dire : tout en supprimant l'*explanandum* du problème difficile). Formulée ainsi, notre insatisfaction vis-à-vis des approches réalistes de la conscience ne suffit peut-être pas à justifier la croyance en l'illusionnisme, mais elle justifie probablement au moins qu'on augmente notre degré de croyance en cette thèse, et qu'on prenne au sérieux le *programme de recherche illusionniste*, qui consiste notamment à laisser de côté le

⁴⁰ Du Bois-Reymond E. H., *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Leipzig, Veit, 1872 ; Griesinger W., *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, op. cit. ; Huxley T., *Lessons in Elementary Physiology*, Londres, Macmillan, 1866. Pour un survol de l'histoire du problème difficile, voir : Chalmers D., « Is the Hard Problem of Consciousness Universal? », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 27, n°5-6, 2020, p. 227-257. Je remercie Smail Bouaziz d'avoir attiré mon attention sur la deuxième édition du manuel de psychiatrie de Griesinger, où j'ai trouvé la plus ancienne formulation nette, à ma connaissance, du problème difficile (1861) – référence ignorée dans les débats en philosophie de l'esprit contemporaine, souvent de langue anglaise, où le texte d'Huxley de 1866 est souvent considéré comme la première formulation standard de ce que Chalmers nomme le problème difficile. Griesinger écrit ainsi : « Comment un processus matériel, physique, qui prend place dans les fibres nerveuses ou les cellules ganglionnaires, peut devenir une représentation, un acte de conscience, voilà qui est complètement incompréhensible [...]. Si même nous savions tout ce qui se produit dans le cerveau lorsqu'il est en activité, si nous pouvions saisir tous les phénomènes chimiques, électriques, etc., jusqu'à leurs moindres détails – à quoi cela pourrait-il bien nous servir ? Toutes les oscillations et les vibrations, tout ce qui est électrique et mécanique, ne constitue toujours pas un état mental, une représentation. Comment cela pourrait devenir tel – cette énigme restera probablement non résolue jusqu'à la fin des temps, et je crois que, si aujourd'hui-même un ange descendait du ciel et nous expliquait tout, notre entendement ne serait même pas capable de le comprendre. ». Voir Griesinger W., *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, 2nd éd., Stuttgart, Braunschweig, 1861, p. 6 (ma traduction).

⁴¹ Voir le célèbre argument du moulin au §17 de la *Monadologie*, in Leibniz G. W., *Discours de métaphysique*, suivi de « *Monadologie* », op. cit.

⁴² De nombreux philosophes continuent néanmoins à explorer les approches non-matérialistes de la conscience phénoménale et à les prendre au sérieux – je ne veux pas suggérer ici que le débat est entièrement clos.

⁴³ Il existe en effet toute une catégorie de théories matérialistes qui maintiennent à la fois que la conscience existe, qu'elle est de nature entièrement matérielle, et que néanmoins elle semble – et continuera de sembler – inexplicable en termes matériels. Pour une critique, en français, des plus influentes de ces théories, voir la deuxième partie de Kammerer F., *Conscience et matière. Une solution matérialiste au problème de l'expérience consciente*, Paris, Editions Matériologiques, 2019.

problème difficile de la conscience pour se concentrer sur le problème de l'illusion. Le fait qu'il y ait de nombreuses théories prometteuses (notamment de l'introspection) semblant permettre d'expliquer l'illusion de la conscience rend précisément ce programme de recherche attractif⁴⁴. Et il semble raisonnable de supposer que si, au cours des années futures, les approches *réalistes* de la conscience continuent de rencontrer les mêmes difficultés, tandis que les approches illusionnistes progressent dans leur explication de l'illusion de conscience, notre degré de justification en faveur de ces dernières augmentera encore.

En plus de cette raison générale, essentiellement comparative (qui s'apparente donc à une inférence à la meilleure explication, si l'on fait abstraction du désaccord essentiel sur l'*explanandum* qui structure l'opposition des approches illusionnistes et réalistes), on compte plusieurs arguments directs pour l'illusionnisme. J'en citerai ici deux, qui me semblent être parmi les plus convaincants et les plus influents.⁴⁵

L'un est l'argument de l'anomalie, proposé par Keith Frankish⁴⁶, qui possède une parenté avec la raison comparative exposée précédemment. On peut le comprendre ainsi : sa première prémisse est que la conscience phénoménale est *anormale* comparée aux propriétés « standards » décrites par les sciences de la nature (telles par exemple que les propriétés physiques, fonctionnelles, etc.) Ainsi, la conscience phénoménale semble résister aux explications physiques et structurelles (le problème difficile existe !), elle semble pleinement détectable et connaissable seulement dans une certaine perspective (en première personne), elle semble ineffable, etc. La deuxième prémisse est que le caractère anormal d'un phénomène est une bonne raison de penser que ce phénomène est illusoire. La conclusion est que si la conscience phénoménale *peut* (épistémiquement) être une illusion (c'est-à-dire, si l'illusionnisme est une possibilité ouverte), alors nous avons une bonne raison de penser que la conscience phénoménale est en effet un phénomène illusoire. Ceux qui pensent que l'illusionnisme est effectivement une possibilité ouverte (voir la deuxième partie de l'article pour des débats sur ce point) gagnent alors un argument pour l'illusionnisme.

Le second est l'argument du discrédit (*debunking argument*)⁴⁷, présenté et défendu par David Chalmers – quoique Chalmers n'endosse pas, en dernière instance, la conclusion de cet argument⁴⁸. Cet argument connaît plusieurs versions ; il donne lieu à toutes sortes de raffinements et de débats, que je vais laisser de côté ici. Dans sa version la plus solide, sa première prémisse est qu'il est possible d'expliquer toutes nos intuitions à propos de la conscience phénoménale d'une manière indépendante de la conscience. Ainsi, on a de bonnes raisons de penser qu'il devrait être possible d'expliquer notre tendance à croire toutes sortes de choses à propos de la conscience phénoménale (y compris le fait que nous sommes phénoménalement conscients) sans jamais mentionner, dans nos théories explicatives, un état phénoménalement conscient en tant que tel, et sans jamais faire usage du concept de conscience phénoménale (mais par exemple en mentionnant

⁴⁴ Pour un survol de ces théories, voir notamment : Frankish K., « Illusionism as a Theory of Consciousness », *op. cit.*, n. 2, ainsi que Chalmers D., « The Meta-Problem of Consciousness », *op. cit.*, n. 3.

⁴⁵ Pour d'autres arguments, voir : Frankish K., « Illusionism as a Theory of Consciousness », *op. cit.*, p. 27-29 ; Irvine E. et Sprevak M., « Eliminativism about consciousness », *op. cit.* ; Dennett D., « Quining Qualia », *op. cit.*

⁴⁶ Frankish K., « Illusionism as a Theory of Consciousness », *op. cit.*, p. 27-28.

⁴⁷ Le terme « debunking » est notoirement difficile à traduire en français – « discrédit » me semble ici la moins mauvaise option.

⁴⁸ Chalmers D., « The Meta-Problem of Consciousness », *op. cit.*, p. 44-49 ; Chalmers D., « Debunking Arguments for Illusionism about Consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 27, n° 5-6, 2020, p. 258-281 ; Chalmers D., *L'Esprit conscient*, *op. cit.*

simplement des états cérébraux, computationnels, etc.) Après tout, nos croyances à propos de la conscience ont des effets dans le monde matériel (elles nous font *dire* et *écrire* certaines choses sur la conscience !), ce qui suggère très fortement qu'elles doivent elles-mêmes avoir une base matérielle et des causes matérielles suffisantes, si l'on admet la clôture causale du monde physique⁴⁹. Quoique cette première prémisse ne puisse pas encore être établie avec un haut de degré de certitude, elle semble aussi très plausible étant donné les succès rencontrés par les explications des sciences cognitives, qui ne nécessitent pas, pour leur succès explicatif, l'usage de concepts d'expériences phénoménales. Le problème consistant à expliquer nos intuitions concernant la conscience phénoménale sans faire appel à nos concepts d'expériences phénoménales est le problème que David Chalmers a récemment nommé le « méta-problème » de la conscience⁵⁰. Il peut être vu comme la version « neutre » ou « agnostique » du « problème de l'illusion ». La première prémisse de l'argument du discrédit est donc équivalente à la thèse d'après laquelle il existe en effet une solution au méta-problème de la conscience. La deuxième prémisse de l'argument du discrédit est celle du discrédit (*debunking*) proprement dit : elle soutient que si toutes nos intuitions à propos de la conscience phénoménale peuvent être expliquées d'une manière indépendante de la conscience phénoménale, et si ces intuitions sont correctes, alors la correction de ces intuitions est une pure coïncidence. Ce type de principe est souvent à l'œuvre dans les arguments de discrédit, y compris ceux qui ne portent pas sur la conscience⁵¹. En supposant, en troisième prémisse, que nos intuitions sur la conscience phénoménale ne sont *pas* correctes par pure coïncidence (ce qui semble extrêmement probable), la conclusion est que nos intuitions sur la conscience phénoménale – incluant notre intuition que nous sommes phénoménalement conscients – sont incorrectes. Cela mène à la thèse négative de l'illusionnisme – sa thèse positive étant présupposée ici dès lors qu'on admet que nous avons effectivement l'intuition d'être phénoménalement conscients. La force de ces arguments en faveur de l'illusionnisme est bien entendu discutable. Toutefois, je pense qu'il est clair que la raison pour laquelle l'illusionnisme demeure, aujourd'hui, une position très minoritaire⁵² n'a que partiellement à voir avec le fait que les arguments en sa faveur ne sont pas convaincants. Beaucoup de philosophes peuvent en effet reconnaître l'intérêt de la position illusionniste et même la force des arguments en sa faveur, tout en rejetant par ailleurs très vigoureusement l'illusionnisme, parce qu'il leur semble que cette position fait face à des défis trop importants pour être acceptée, ou qu'elle nie quelque chose qui ne peut tout simplement pas raisonnablement être nié. Pour cette raison, il semble que l'aspect du débat entre illusionnisme et réalisme qui présente le plus d'intérêt, d'un point de vue dialectique, concerne moins les arguments *positifs* en

⁴⁹ Pour une formulation de ce principe admis par de nombreux philosophes, voir Papineau D., « Mind the Gap », *Philosophical Perspectives*, vol. 12, 1998, p. 373-388.

⁵⁰ Chalmers D., « The Meta-Problem of Consciousness », *op. cit.* ; Kammerer F. (éd.), *The Meta-Problem. Ongoing Debate: Part 1*, 2019, vol. 26, n°9-10 ; Kammerer F. (éd.), *The Meta-Problem. Ongoing Debate: Part 2*, 2020, vol. 27, n°5-6.

⁵¹ Korman D. Z., « Debunking arguments », *Philosophy Compass*, vol. 14, n°12, 2019.

⁵² A titre indicatif, dans le dernier sondage Philpapers 2020, mené auprès de 7685 philosophes professionnels publiant en anglais, seulement 4,51% des sondés indiquent l'éliminativisme (qu'on peut considérer comme identique, si ce n'est à l'illusionnisme, du moins à la thèse la plus contre-intuitive de l'illusionnisme – la thèse négative) comme caractérisant leur position vis-à-vis de la conscience. Fait sociologique curieux, que je laisse le soin d'interpréter au lecteur, ce pourcentage descend à 3,29% chez les philosophes de l'esprit, et monte à 9,43% chez les philosophes des sciences cognitives, et même à 18,75% chez les philosophes de l'informatique. Voir Chalmers D. et Bourget D., « PhilPapers Survey 2020 », <https://survey2020.philpeople.org/>, 2020.

faveur de l'illusionnisme (et les réponses qu'ils trouvent) que les *objections* qui lui sont faites d'ordinaire, et les grands *défis* auxquels celui-ci doit faire face. Dans cette deuxième partie, je vais présenter quatre de ces grands défis et objections. Puis j'expliquerai comment, selon moi, ces défis peuvent être relevés, ces objections contrées, et pourquoi, en dernière instance, cet ensemble de critiques ne constitue pas une bonne raison de rejeter l'illusionnisme à propos de la conscience phénoménale.

2. L'illusionnisme concernant la conscience phénoménale : défis et perspectives

2.1. Conscience, apparence et réalité

Un premier défi auquel l'illusionnisme doit faire face provient du fait que l'illusionnisme semble tout simplement inacceptable à beaucoup. La conscience phénoménale, en effet, ne semble tout simplement pas être la sorte de chose qui *pourrait* être illusoire. L'illusionnisme semble plausible, ou au moins envisageable, à propos de toutes sortes d'entités *autres* que la conscience – les propriétés secondes des objets, par exemple, comme les couleurs objectives – mais pas à propos de la conscience. Ce genre de considération est parfois appuyée sur l'idée que *l'apparence* d'une expérience phénoménale ne peut être distinguée de sa *réalité*, ce qui empêche par principe qu'il puisse y avoir une apparence fallacieuse d'expérience phénoménale – une illusion de conscience⁵³.

Les illusionnistes doivent bien sûr nier que la distinction apparence/réalité soit impossible à faire à propos de la conscience phénoménale. Comme le note Frankish, ils peuvent, pour appuyer leur propos, suggérer que cette absence de distinction entre apparence et réalité phénoménale n'est plausible que si l'on suppose qu'une apparence d'expérience phénoménale *doit au moins en partie consister* en une expérience phénoménale d'un type similaire à l'expérience ainsi apparaissant. Or, les illusionnistes rejettent bien entendu une telle supposition ; ils *doivent* la rejeter, sous peine de contradiction⁵⁴.

Toutefois, il n'est pas certain que cette réponse suffise à enlever toute sa force de conviction à l'objection, peut-être précisément parce que ce type de supposition – selon laquelle une apparence d'expérience phénoménale doit elle-même en partie consister en une expérience phénoménale d'un type similaire – semble extrêmement intuitif. Pour pleinement relever ce premier défi, l'illusionniste doit donc non seulement montrer que celui-ci repose sur une supposition qu'il rejette ; il doit aussi *expliquer* le caractère profondément intuitif de cette supposition, et donc du rejet de l'illusionnisme qu'elle motive. Plus généralement, l'illusionniste doit expliquer pourquoi nous avons de si profondes difficultés intuitives à envisager le caractère potentiellement illusoire de nos expériences phénoménales. J'ai nommé ce problème consistant à expliquer pourquoi l'illusionnisme à propos de la conscience phénoménale est si difficile à accepter et même à envisager, le « méta-problème de l'illusion »⁵⁵. Chalmers, pour le distinguer de son propre « méta-problème de la conscience », dont *l'explanandum* est différent et plus général, l'a nommé le « problème de la résistance »⁵⁶.

⁵³ Searle J., *The Mystery of Consciousness*, New York, The New York Review of Books, 1997, p. 112.

⁵⁴ Frankish K., « Illusionism as a Theory of Consciousness », *op. cit.*, p. 32-33.

⁵⁵ Kammerer F., « Can you believe it? Illusionism and the illusion meta-problem », *Philosophical Psychology*, vol. 31, n°1, 2018, p. 44-67.

⁵⁶ Chalmers D., « The Meta-Problem of Consciousness », *op. cit.*, p. 27.

Résoudre ce problème de la résistance est essentiel pour les illusionnistes. D'abord, parce que ce problème peut être vu comme une partie du problème de l'illusion. Pour pleinement expliquer notre illusion de conscience phénoménale, dans toute sa force, il faut aussi expliquer pourquoi nous résistons tellement à envisager la conscience phénoménale comme une illusion. Ensuite, parce qu'en expliquant notre profonde résistance intuitive à l'illusionnisme, sous réserve que cette explication soit compatible avec l'illusionnisme et ne *justifie* pas cette résistance, l'illusionnisme gagne un avantage dialectique important lorsqu'il s'agit de *nier* les suppositions fondant cette résistance – car on peut alors formuler un argument du discrédit (*debunking*) contre ces suppositions, sur la base du fait qu'il est possible d'expliquer leur caractère intuitif sans faire appel à la conscience et/ou à la vérité de ces suppositions.

Des tentatives ont été faites pour expliquer notre résistance intuitive à envisager le caractère illusoire de la conscience phénoménale. Par exemple, Derk Pereboom a suggéré que cette résistance pouvait s'expliquer par certaines spécificités de l'introspection – notamment par le fait que, contrairement à ce qui se passe pour la perception, nous n'avons jamais l'occasion de *vérifier*, de manière indépendante, que nos représentations introspectives sont correctes, ce qui tend à nous faire penser qu'elles ne peuvent être incorrectes⁵⁷. Daniel Shabasson a suggéré que cette résistance provient de notre intuition que nos classifications introspectives sont infaillibles⁵⁸. Wolfgang Schwarz⁵⁹, suivi par Andy Clark et ses co-auteurs⁶⁰, quoique ne traitant pas directement ce problème, ont fourni des éléments pouvant servir à l'explication de cette résistance : ils ont fait l'hypothèse qu'il est utile, pour notre cerveau – conçu comme machine bayésienne cherchant à prédire son input sensoriel et à minimiser ses erreurs de prédiction – de former des croyances *absolument certaines* (ou presque absolument certaines) à propos de ses propres expériences phénoménales – ce qui pourrait expliquer que nous ne soyons pas disposés à considérer la conscience comme possiblement illusoire⁶¹.

Mon opinion est que ces explications échouent à rendre compte de la force de nos intuitions, ainsi que le fait que l'hypothèse illusionniste semble entrer en tension avec notre concept même de ce qu'est la conscience phénoménale. J'ai proposé d'autres hypothèses explicatives pour rendre compte de notre résistance à l'illusionnisme, reposant sur l'idée que notre manière de conceptualiser les expériences phénoménales dans l'introspection est en partie déterminée par une certaine théorie naïve, implicite et innée de l'esprit et de la connaissance. En vertu de cette détermination théorique, notre saisie introspective des expériences phénoménales caractérise les expériences phénoménales comme ayant certaines propriétés épistémologiques spécifiques, rendant en un certain sens impensable leur caractère illusoire⁶².

⁵⁷ Pour une critique de cette explication, voir Kammerer F., « Can you believe it? Illusionism and the illusion meta-problem », *op. cit.*, p. 56-62. Voir aussi la réponse de Pereboom : Pereboom D., « Russellian Monism, Introspective Inaccuracy, and the Illusion Meta-Problem of Consciousness », *op. cit.*

⁵⁸ Shabasson D., « Illusionism about Phenomenal Consciousness: Explaining the Illusion », *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 13, n°2, 2021, 427-453.

⁵⁹ Schwarz W., « Imaginary Foundations », *Ergo*, vol. 5, n° 29, 2018 ; Schwarz W., « From Sensor Variables to Phenomenal Facts », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 26, n° 9-10, 2019, p. 217-227

⁶⁰ Clark A., Friston K. et Wilkinson S., « Bayesing Qualia: Consciousness as Inference, not Raw Datum », *op. cit.*

⁶¹ Pour une critique de ces approches, voir Kammerer F., « Certainty and Our Sense of Acquaintance with Experiences », *Erkenntnis*, 2021, <https://doi.org/10.1007/s10670-021-00488-5>.

⁶² Pour une première version de ce type d'hypothèses, voir Kammerer F., « The hardest aspect of the illusion problem – and how to solve it », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 23, n°11-12, 2016, p. 123-139. Pour une version plus avancée, voir : Kammerer F., « The illusion of conscious experience », *Synthese*, vol. 198,

Rendre compte de notre profonde résistance intuitive à l'illusionnisme d'une manière compatible avec lui demeure un défi important à relever pour les partisans de cette conception ; et quoiqu'il fasse peu de doutes qu'une solution puisse en principe être trouvée, beaucoup de travail reste à réaliser pour la formuler et l'établir.

2.2. L'évidence de la conscience phénoménale

L'illusionnisme fait face à un second défi, qui possède une parenté avec le précédent, quoiqu'il s'en distingue. De nouveau, il consiste dans le fait que l'illusionnisme semble *inacceptable* à beaucoup ; non pas, cette fois, parce qu'on juge que la conscience est le genre de choses qui ne peut pas, par principe, être *illusoire*, mais parce qu'on suppose que l'existence des expériences phénoménales est tout simplement évidente, ou manifeste, d'une manière qui permet de rejeter la thèse illusionniste, quelles que soient la force des arguments en sa faveur et les difficultés rencontrées par les autres théories de la conscience.

Pour mettre ici l'illusionnisme en difficulté, il n'est pas besoin de supposer que l'existence des expériences phénoménales est *absolument évidente*, et totalement incontestable. Il suffit de penser qu'elle est *plus évidente*, ou plus manifeste, que n'importe quelle thèse qui pourrait servir de prémisse aux arguments illusionnistes. Dans cette perspective, même si l'illusionnisme est une possibilité épistémique cohérente, nous pouvons l'éliminer avec confiance, parce que l'existence des expériences phénoménales est évidente, alors que les prémisses des arguments illusionnistes ne le sont pas de la même manière – ce sont des considérations philosophiques contestables, auxquelles nous ne devrions pas tenir plus qu'à quelque chose d'aussi manifeste que l'existence de la conscience phénoménale. Parce que cette réponse à l'illusionnisme possède une parenté avec la « preuve » de l'existence du monde extérieur de G. E. Moore⁶³, Chalmers l'a nommé l'argument « mooréen » contre l'illusionnisme⁶⁴.

Les arguments mooréens, en général, consistent à argumenter contre les conclusions contre-intuitives d'arguments philosophiques – généralement, des conclusions sceptiques – au nom du caractère évident ou manifeste de vérités du sens commun (« il y a ici une main », etc.)⁶⁵ Toutefois, même si l'on accepte la légitimité de ce type d'argumentation, il faut noter que ces arguments ne sont généralement considérés comme pertinents que contre les conclusions contre-intuitives d'arguments *purement philosophiques*. Dès lors que des sciences empiriques couronnées de succès sont à l'œuvre, on suppose au contraire qu'il est possible de contredire légitimement les soi-disant

2021, p. 845-866 ; Kammerer F., « The Meta-Problem of Consciousness and the Evidential Approach », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 26, n° 9-10, 2019, p. 124-135 ; Kammerer F., *Conscience et matière. Une solution matérialiste au problème de l'expérience consciente*, *op. cit.*. Pour une critique, voir Chalmers D., « How Can We Solve the Meta-Problem of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 27, n°5-6, 2020, p. 205-208.

⁶³ Moore G. E., « Proof of an External World », *Proceedings of the British Academy*, vol. 25, 1939, p. 273-300.

⁶⁴ Chalmers D., « The Meta-Problem of Consciousness », *op. cit.*, p. 52-55. Pour une version plus ancienne mais assez similaire de l'argument mooréen (pas désigné sous ce nom), voir : Frances B., « Live Sceptical Hypotheses », dans Greco J. (éd.), *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 225-244.

⁶⁵ Pour une présentation détaillée de l'épistémologie des arguments mooréens, voir par exemple: Kelly T., « Moorean Facts and Belief Revision, or Can the Sceptic Win? », *Philosophical Perspectives*, vol. 19, n°1, 2005, p. 179-209 ; Pryor J., « What's wrong with Moore's argument? », *Philosophical Issues*, vol. 14, n°1, 2004, p. 349-378.

vérités manifestes du sens commun⁶⁶. Par exemple, nous admettons aujourd'hui que les surfaces des objets ordinaires ne sont pas *colorées* de manière primitive et continue (telle que toutes leurs subdivisions le soient), alors même que ce fait semble manifeste et concordant avec le sens commun, et ce parce que les sciences nous indiquent que les composants matériels des objets (par exemple, les atomes) ne sont pas eux-mêmes colorés. Nous admettons également que deux événements distincts ne peuvent advenir exactement en même temps en un sens absolu, indépendamment d'un référentiel, alors même que cela semble également « évident » et de sens commun ; ce, parce que la relativité restreinte le contredit⁶⁷.

Le problème est que les considérations en faveur de l'illusionnisme (voir la section 1.4.) donnent un rôle essentiel, quoiqu'indirect, aux sciences empiriques – les sciences empiriques de l'esprit. Par exemple, l'argument du discrédit repose sur la thèse qu'il doit être possible d'expliquer toutes nos intuitions à propos de la conscience sans faire appel à la conscience. Cette thèse repose, entre autres, sur le pari que les sciences cognitives rencontreront un certain succès dans l'explication de certains phénomènes, pari lui-même justifié par des succès passés et actuels de ces sciences. Si on décide d'appuyer cette thèse en faisant appel à l'idée de clôture causale du monde physique, alors elle peut être justifiée par l'extraordinaire succès des sciences empiriques de la matière. Par conséquent, maintenir qu'on peut simplement réfuter l'illusionnisme comme étant contraire aux vérités évidentes du sens commun, alors même que celui-ci prétend tenir sa plausibilité de succès scientifiques, semble entrer en tension avec nos pratiques habituelles de révision du sens commun.

Une solution, pour celui qui pense que l'évidence et le caractère manifeste de la conscience phénoménale suffisent à réfuter l'illusionnisme, serait bien sûr d'affirmer que l'existence de la conscience phénoménale est *plus évidente* que n'importe quelle « vérité » manifeste « ordinaire » du sens commun, de sorte qu'aucun argument – même fondé scientifiquement – ne peut légitimement mettre en danger la thèse de l'existence de la conscience phénoménale. Si l'existence de la conscience phénoménale est ainsi hautement évidente, alors peut-être est-elle *mieux* protégée contre la révision que nos croyances ordinaires de sens commun – croyances que nous considérons comme révisables lorsque les révisions en question s'appuient sur les sciences empiriques. Les illusionnistes, en retour, peuvent contester qu'il faille vraiment accorder une telle primauté à notre intuition que la conscience phénoménale existe, et qu'il faille vraiment la considérer comme aussi hautement évidente. Par exemple, des arguments du discrédit de niveau supérieur pourront être formulés : si, comme cela semble probable⁶⁸, nous pouvons expliquer notre intuition que nous avons une relation épistémique à nos expériences phénoménales telle que l'existence de celles-ci est hautement évidente, et ce sans faire appel à l'existence, ni de la conscience phénoménale, ni d'une telle relation épistémique, alors cette intuition elle-même ne peut être correcte, sauf à être une pure coïncidence. Ces

⁶⁶ Lycan W. G., « Moore against the New Skeptics », *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 103, n°1, 2001, p. 40-41.

⁶⁷ Rinard S., « Why Philosophy Can Overturn Common Sense1 », dans Gendler T. S. et Hawthorne J. (éd.), *Oxford Studies in Epistemology Volume 4*, Oxford University Press, 2013, p. 185-213.

⁶⁸ Pour une esquisse d'argument, voir les considérations mentionnées en réponse au défi précédent, à la fin de la section 2.1. En effet, si le défi causé par notre difficulté à envisager l'illusionnisme, envisagé dans la section 2.1, se distingue du défi fondé sur le caractère évident et manifeste de la conscience phénoménale, les *explications* de notre résistance à envisager l'illusionnisme peuvent probablement jouer un rôle important lorsqu'il s'agit d'expliquer le caractère apparemment hautement évident de la conscience phénoménale, et donc aider à la formulation d'arguments discréditant notre intuition que la conscience phénoménale est ainsi hautement évidente.

arguments de discrédit de niveau supérieur pourraient être possiblement contrés par d'autres arguments mooréens de niveau supérieur, faisant appel au caractère lui-même hautement *évident* et incontestable de la relation épistémique appropriée. Les illusionnistes peuvent alors à leur tour proposer des arguments de discrédit au niveau encore au-dessus, etc. – mais il est peu probable que ce ping-pong dialectique tourne au désavantage de l'illusionniste, notamment parce qu'à un certain niveau de complexité, il est peu plausible que les thèses auxquelles le réaliste devra faire appel soient encore « manifestes »⁶⁹.

Bien entendu, même si, comme je le pense, on ne peut pas réfuter l'illusionnisme en faisant ainsi appel au caractère évident de l'existence de la conscience phénoménale, il se peut que la croyance en la conscience phénoménale ait certaines propriétés psychologiques qui la rendent (en un certain sens, ou dans certains contextes, ou pour certaines personnes) insurmontable. Si c'est le cas, la croyance en l'existence de la conscience phénoménale pourrait être *certaine*, en un sens *psychologique* (au sens où nous aurions cette croyance avec un degré maximal de confiance), mais pas forcément en un sens *épistémique* (au sens où il serait *légitime* d'avoir cette croyance avec un degré maximal de confiance)⁷⁰. Une telle certitude purement psychologique aurait bien sûr des effets importants sur l'acceptabilité *de fait* de l'illusionnisme, mais, contrairement à la certitude épistémique, il ne serait pas aisé de la recruter pour formuler un *argument* contre l'illusionnisme – donnant des *raisons* de le rejeter⁷¹.

2.3. Conscience phénoménale, valeur intrinsèque et statut moral

Un troisième défi d'importance pour l'illusionnisme concerne ses conséquences normatives – notamment ses conséquences éthiques. En première approche, on peut le formuler ainsi : l'illusionnisme concernant la conscience phénoménale est inacceptable, car ses conséquences normatives sont elles-mêmes inacceptables. En effet, si la conscience phénoménale n'existe pas, alors nos existences n'ont pas la valeur qu'elles semblent avoir (si elles ont même une valeur !), et nous (humains ou autres animaux) ne possédons pas le statut moral particulier que nous pensons avoir en tant qu'êtres capables de conscience.

Ce défi est rarement formulé en tant que tel, peut-être parce qu'il est difficile de le transformer en un argument. Après tout, le fait que les conséquences éthiques d'une conception nous apparaissent insupportables n'est pas forcément une bonne raison de

⁶⁹ Pour donner un peu plus de détail, il est peu probable que cette dialectique tourne au désavantage de l'illusionniste, parce qu'il est peu plausible d'affirmer que les thèses extrêmement complexes et imbriquées que cette dialectique mène progressivement à considérer puissent faire l'objet d'une évidence manifeste, soutenue par le sens commun. Pour cette raison, le défenseur des arguments mooréens finira par perdre l'avantage argumentatif à mesure que la complexité des thèses examinées augmentera. Pour une exploration détaillée, écrite dans une perspective illusionniste, de cette dialectique, voir : Kammerer F., « How can you be so sure? Illusionism and the obviousness of phenomenal consciousness », *Philosophical Studies*, 2022, <https://doi.org/10.1007/s11098-022-01804-7>.

⁷⁰ Pour la distinction entre ces deux types de certitude, voir Reed B., « Certainty », dans E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2011, s. l., Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2011.

⁷¹ Pour une critique de l'idée que le type d'évidence à l'œuvre dans les arguments mooréens en général n'est rien d'autre qu'un haut degré de confiance (c'est-à-dire une certitude au sens psychologique), voir : Kelly T., « Moorean Facts and Belief Revision, or Can the Skeptic Win? », *op. cit.* ; Kelly attribue ce genre d'idées à Pollock J. L. et Cruz J., *Contemporary Theories of Knowledge*, Oxford, Rowman & Littlefield, 1999. Pour une attribution de cette idée à Moore lui-même, voir : Soames S., *Philosophical Analysis in the Twentieth Century: The Dawn of Analysis*, Princeton University Press, 2005, vol. 1.

penser que la conception en question est fautive. Toutefois, ce défi est souvent présent à l'arrière-plan des discussions critiques concernant l'illusionnisme, et il est parfois formulé de manière dramatique, comme sous la plume de Galen Strawson, attaquant l'illusionnisme de Dennett :

« Si [Dennett] a raison, personne n'a jamais véritablement souffert, en dépit des maladies horribles, des troubles mentaux, des meurtres, des viols, des famines, de l'esclavage, des deuils, de la torture et du génocide. Et personne n'a jamais causé de douleur à qui que ce soit [...]. Il faut espérer que [cette idée] ne se répande pas hors du monde académique, et ne parvienne pas à convaincre un spécialiste des technologies de l'information ou de la robotique disposant d'un grand pouvoir sur nos vies⁷². »

Même si l'on décide de mettre de côté ce type de formulation et son pathos, on peut apprécier la force de ce défi. Il semble en effet très intuitif – supposons ici que nous sommes des réalistes phénoménaux – qu'une bonne partie de nos états mentaux possède une certaine *valeur intrinsèque* – positive ou négative – en raison des expériences phénoménales que ces états incluent. Ainsi, la douleur possède une valeur négative, le plaisir une valeur positive, en raison de l'effet qu'ils font au sujet – en raison de la manière dont ils sont ressentis subjectivement. De plus, il semble que si nous perdions subitement toutes nos expériences phénoménales, même si nous gardions nos propriétés physiques et fonctionnelles (si nous étions transformés en ce que les philosophes de l'esprit nomment un « zombie »), alors nos existences perdraient une grande partie de leur valeur⁷³. Enfin, cette valeur des expériences phénoménales semble avoir des conséquences en termes de statut moral. Ainsi, le fait que certaines expériences phénoménales (typiquement, le plaisir et la douleur) aient une valeur notable permet de justifier assez naturellement une conception très répandue, parfois nommée « sentientisme ». Cette conception affirme que les créatures « sentientes » (ou sensibles) – c'est-à-dire les créatures capables d'expériences phénoménales, et notamment d'expériences phénoménales douées de valence telles que le plaisir et la douleur, la joie et la peine, etc. – possèdent un statut moral supérieur aux autres entités⁷⁴. Cela se comprend aisément si les états phénoménaux ont une valeur distinctive : une créature sentiente qui souffre entre dans un état qui a une valeur *négative*, qui est *mauvais*, ce qui explique qu'elle mérite une certaine considération morale ; tandis qu'une créature non-sentiente, n'entrant pas dans des états doués d'une valeur égale, ne doit recevoir qu'une attention morale inférieure – si tant est qu'elle doive recevoir la moindre attention morale.

Si la conscience phénoménale n'existe pas, il semble que nous devrions renoncer à certaines de nos intuitions concernant la valeur intrinsèque de nos états mentaux, admettre que nos vies n'ont pas plus de valeur intrinsèque que celles des zombies – puisque *nous sommes*, à strictement parler, des *zombies* – et de ce fait abandonner le sentientisme et la distinction intuitive qu'il permet entre créatures sentientes, disposant d'un certain statut moral, et créatures non-sentientes, ne disposant pas de ce statut.

⁷² G. Strawson, « The Consciousness Deniers », *op. cit.*

⁷³ C. Siewert, « Speaking Up For Consciousness », dans U. Kriegel (éd.), *Current Controversies in Philosophy of Mind*, London, Routledge, 2014

⁷⁴ Pour l'une des versions les plus influentes de ce type de conceptions, voir : P. Singer, *La libération animale*, trad. L. Rousselle et D. Olivier, Paris, France, B. Grasset, 1993.

L'illusionniste dispose de plusieurs stratégies – potentiellement complémentaires – pour répondre à ce défi. D'une part, il est possible de mettre en cause nos intuitions d'après lesquelles la conscience phénoménale possède une telle valeur intrinsèque distinctive, responsable du contraste entre la valeur de nos existences et celles des zombies, et fondant le sentientisme. Il se peut que ces intuitions soient discréditées, précisément parce qu'elles sont élaborées alors que nous sommes (en général) intuitivement convaincus que nous *sommes* phénoménalement conscients et que nous *ne sommes pas* des zombies. Persuadés de notre propre nature d'être phénoménalement conscients, nous tendons à supposer que ce qui fait la valeur de notre plaisir et de notre douleur est justement son caractère phénoménalement conscient, et que les zombies – qui *manqueraient* de quelque chose que nous *avons* – ont une vie mentale de moindre valeur (voire entièrement dénuée de valeur). Mais, si l'illusionnisme est vrai, la conviction intime (réaliste) qui participe à générer ces intuitions est fautive, ce qui fait que ces intuitions doivent être considérées avec méfiance⁷⁵.

Que l'on soit ou non parvenu à discréditer entièrement ces intuitions⁷⁶, on peut aussi affirmer que nos vies mentales ont bel et bien une certaine valeur, indépendamment de leur caractère phénoménalement conscient. On peut par exemple défendre l'idée que le fait que certains de nos *désirs* (conçus de manière entièrement non-phénoménale) soient satisfaits ou frustrés fonde la valeur intrinsèque de beaucoup de nos états mentaux⁷⁷. Par exemple, peut-être que la *douleur* est mauvaise, non à cause de son caractère « phénoménal » (qui n'existe pas), mais parce que généralement, lorsque nous avons mal, nous *désirons* que cette douleur cesse, et que ce désir ne cesse d'être frustré tant que la douleur dure. Si l'extension des états possédant de ce fait une valeur intrinsèque correspond approximativement à l'extension de ce que les illusionnistes nomment la « conscience quasi-phénoménale » (ce qui, il faut le remarquer, n'a rien d'évident à première vue), il s'avérera que l'illusionnisme a des conséquences assez limitées lorsqu'il s'agit de décrire la valeur de notre vie mentale. Ce seront les mêmes états que le réaliste pensait doués de valeur qui auront une valeur, sauf que ces états, contrairement à ce que le réaliste supposait, ne seront pas phénoménaux.

Par ailleurs, on peut également supposer que ce type de considérations concernant une fondation alternative de la valeur de nos états mentaux pourrait contribuer à fonder notre statut moral. Dans cette perspective, les créatures telles que nous, capables d'avoir des désirs (susceptibles d'être satisfaits ou non), ou plus généralement des états conatifs (par lesquels elles se dirigent vers des buts) seraient justement les créatures dotées d'un certain statut moral, possédant certains droits. En proposant ainsi une fondation alternative à la valeur de nos états mentaux et à notre statut moral, les illusionnistes peuvent éviter des conséquences apparemment très inconfortables soulevées par ce défi. Ils peuvent soutenir que beaucoup de nos états mentaux (comme la douleur, le plaisir, etc.) ont une valeur intrinsèque, même s'ils ne sont pas phénoménalement conscients. Plus généralement, ils peuvent soutenir que nos existences ont une valeur et que nous possédons, tout comme les autres créatures cognitivement sophistiquées, un certain statut moral, et ce notamment en vertu de notre capacité à entrer dans certains de

⁷⁵ Voir pour cet argument Kammerer F., « The Normative Challenge for Illusionist Views of Consciousness », *Ergo*, vol. 6, n°32, 2020, p. 917-918.

⁷⁶ Pour d'autres stratégies pertinentes ici, voir *ibid.*, p. 913-917.

⁷⁷ Pour une exploration de ce type d'approche, dans un cadre non illusionniste, voir Carruthers P., « Sympathy and subjectivity », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 77, n°4, 1999, p. 465-482 et Carruthers P., « Suffering without subjectivity », *Philosophical Studies*, vol. 121, n°2, 2004, p. 99-125.

nos états mentaux (les états conatifs), même si aucun de nos états mentaux n'est un état phénoménal.

Toutefois, même si ces réponses sont possibles, et que pour cette raison le défi des conséquences normatives que rencontre l'illusionnisme n'a rien de fatal, et ne justifie pas les formulations dramatiques évoquées plus haut, il reste beaucoup de travail pour affiner ces réponses. D'une part, il faut parvenir à *identifier* précisément cette fondation alternative de la valeur de nos existences et de notre statut moral (parler de « désirs » en général, par exemple, reste beaucoup trop vague ; mais notons que ceux qui fondent leur éthique sur la conscience phénoménale rencontrent également des problèmes d'identification⁷⁸). De plus, une fois clairement identifiée, il n'est pas sûr que cette fondation alternative permette de maintenir l'équivalent d'une distinction nette entre les créatures disposant d'un statut moral élevé et les autres (comme le sentientisme semble le faire). Peut-être qu'il faudra alors se résoudre à ce que les statuts moraux se répartissent d'une manière bien moins tranchée que ce que le sentientisme semblait promettre, avec sa distinction binaire entre les créatures sentientes et les autres.

D'autre part, beaucoup de travail est encore nécessaire pour *justifier* nos croyances normatives à propos de cette fondation alternative à la valeur de nos états mentaux. En effet, là où les réalistes phénoménaux (ou du moins certains d'entre eux) semblaient pouvoir affirmer que le caractère *bon* ou *mauvais* du plaisir et de la douleur (et plus généralement des expériences phénoménales dotées de valence), par exemple, est immédiatement et infailliblement connu par introspection, le fait que la frustration ou la satisfaction de désirs (non-phénoménaux, et purement fonctionnels) aient une valeur similaire ne semble pas pouvoir être connu de la même manière⁷⁹.

2.4. Illusionnisme et définitions de la conscience phénoménale

Un quatrième défi à l'illusionnisme, présent depuis les premières discussions de cette position, se concentre sur la question des *définitions*. Qu'entend-on exactement par « conscience phénoménale » lorsque, comme le font les illusionnistes, on nie l'existence de la conscience phénoménale ? Il semble qu'il y ait deux principales manières de répondre à cette question (avec, bien entendu, la possibilité de réponses mixtes, ou intermédiaires). Toutes deux rencontrent des difficultés.

On peut considérer que « conscience phénoménale » doit être défini de manière *descriptive*, comme correspondant à un ensemble d'états mentaux dotés de propriétés particulières. Par exemple, on pourrait choisir d'affirmer que la conscience phénoménale est définie comme un ensemble d'états mentaux absolument ineffables, intrinsèques, immédiatement et infailliblement connus à travers l'introspection⁸⁰. Toutefois, cette approche mène à deux problèmes étroitement connectés pour l'illusionnisme. D'abord, elle semble rendre la thèse négative de l'illusionnisme très plausible mais presque au

⁷⁸ Voir par exemple Kammerer F., « Ethics without sentience. Facing up to the probable insignificance of phenomenal consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 29, n°3-4, 2022, p. 180-204 ; Dawkins M. S., *The Science of Animal Welfare: Understanding What Animals Want*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

⁷⁹ Pour une exploration plus en détail des conséquences normatives de l'illusionnisme, voir : Kammerer F., « The Normative Challenge for Illusionist Views of Consciousness », *op. cit.* ; Kammerer F., « Ethics without sentience. Facing up to the probable insignificance of phenomenal consciousness », *op. cit.*. Pour un contrepoint, voir Dung L., « Does illusionism imply skepticism of animal consciousness? », *Synthese*, vol. 200, n°3, 2022, p. 238.

⁸⁰ Pour une approche de ce type, voir notamment Dennett D., « Quining Qualia », *op. cit.* ; Irvine E. et Sprevak M., « Eliminativism about consciousness », *op. cit.*

point de la rendre triviale. Après tout, seul un nombre réduit de philosophes (et bien peu de scientifiques) pensent véritablement que certains de nos états mentaux sont absolument ineffables, intrinsèques, immédiatement et infailliblement connus. Si ce que l'illusionnisme nie n'est que l'existence d'états phénoménaux *dans ce sens précis*, alors cette thèse n'est peut-être pas particulièrement novatrice. Beaucoup de bruit pour rien, soupirera le lecteur. L'autre problème, directement lié au précédent, consiste dans le fait que l'illusionniste qui mobilise une telle définition de la conscience phénoménale peut facilement apparaître de mauvaise foi – s'attaquant, au mieux, à un épouvantail. En effet, il est bien rare que les *réalistes* phénoménaux actuels *définissent* la conscience phénoménale comme consistant dans les états mentaux dotés de toutes ces propriétés. Même ceux qui admettent que la conscience phénoménale possède effectivement ces propriétés (ou quelque chose d'approchant) en font rarement une question de définition. Leurs définitions de la conscience phénoménale, au contraire, se basent plutôt sur le *ressenti subjectif* lié aux états phénoménaux, et dont nous sommes censés gagner une compréhension avant tout introspective, et non théorique ou descriptive⁸¹.

L'autre grande réponse illusionniste possible au défi de la définition consiste à admettre au contraire que « conscience phénoménale » doit être défini en référence à ces ressentis subjectifs, à ces « effets que cela fait », dont nous gagnons une compréhension essentiellement subjective et introspective. L'idée est alors que nous formons des concepts d'états phénoménaux sur la base de l'introspection, et que c'est ce même ensemble de concepts introspectifs (ou un concept général formé par abstraction à partir des concepts introspectifs particuliers, par exemple sur la base d'exemples) que les illusionnistes et les réalistes phénoménaux expriment lorsqu'ils parlent de « conscience phénoménale », et qu'ils sont en désaccord sur l'existence de la conscience phénoménale. Toutefois, cette approche rencontre la difficulté suivante. Si l'on considère que « conscience phénoménale » ne fait qu'exprimer un concept introspectif, alors il se peut que l'illusionnisme devienne beaucoup moins plausible que lorsqu'on considèrerait que la locution exprimait un concept théorique spécifique. En effet, si les propriétés les plus spécifiques de la conscience phénoménale (son caractère ineffable, intrinsèque, infailliblement connu, etc.) ne sont *pas* incluses dans notre définition de la conscience phénoménale, quelles sont nos raisons de nier l'existence d'une telle conscience phénoménale ? En embrassant une définition purement introspective (et non théorique) de la conscience phénoménale, n'avons-nous pas également ôté la plupart des raisons que nous avons de nier son existence⁸² ?

Je pense que les illusionnistes seraient bien avisés de choisir la *deuxième* réponse au défi de la définition, et d'affirmer que ce qu'ils nient, lorsqu'ils nient l'existence de la conscience phénoménale, est défini en référence à l'introspection. L'idée que cela leur ôterait toute raison de nier l'existence de l'entité en question, en revanche, n'est réellement menaçante que si l'on pense que les concepts introspectifs sont *neutres*, au

⁸¹ L'existence de ce type de difficulté a été notée depuis longtemps. Voir par exemple Dennett D., « Quining Qualia », *op. cit.*, p. 47-48. Voir également Frankish K., « Quining diet qualia », *op. cit.* ; Levine J., « Out of the Closet: A Qualophile Confronts Qualophobia », *Philosophical Topics*, vol. 22, n°1/2, University of Arkansas Press, 1994, p. 107-126

⁸² Pour un argument de ce type, voir : Schwitzgebel E., « Phenomenal Consciousness, Defined and Defended as Innocently as I Can Manage », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 23, n°11-12, 2016, p. 224-235 ; Schwitzgebel E., « Inflate and Explode », draft ; Niikawa T., « Illusionism and definitions of phenomenal consciousness », *Philosophical Studies*, vol. 178, n°1, 2021, p. 1-21. Pour une réponse de Frankish à Schwitzgebel, voir : Frankish K., « Not Disillusioned: Reply to Commentators », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 23, n°11-12, 2016, p. 276-277.

sens où ils ne caractériseraient pas leurs référents d'une manière assez substantielle pour que l'on puisse légitimement douter que ces concepts sont satisfaits. Par exemple, si nos concepts introspectifs sont trop pauvres, ou trop neutres pour suffire à générer le problème difficile de la conscience, il n'est pas sûr que l'argumentaire illusionniste – qui repose en partie sur le fait que l'illusionnisme permet d'échapper au problème difficile de la conscience – conserve son attrait. Mais si l'on suppose, au contraire, que les concepts introspectifs portent une caractérisation *substantielle*, quoiqu'implicite – par exemple, comme j'en ai fait l'hypothèse, parce qu'ils sont eux-mêmes déterminés par une certaine théorie naïve, implicite et innée de l'esprit et de la connaissance que les humains ont en partage⁸³ –, alors il est plausible que ces concepts ne soient pas neutres, et que nous ayons effectivement des raisons de nier que ces concepts soient satisfaits. En ce sens la distinction entre une définition théorique et descriptive de la conscience phénoménale, et une définition déléguée à l'introspection, se trouverait en partie brouillée, car l'introspection serait elle-même déterminée par une théorie – quoiqu'une théorie naïve et implicite. La question de savoir si nos concepts introspectifs d'états phénoménaux sont neutres ou non est fondamentalement une question empirique. Il est possible à ce stade, toutefois, de fournir une inférence à la meilleure explication en faveur de la thèse d'après laquelle ils ne sont *pas* neutres – inférence faisant appel au caractère déjà ancien et apparemment cognitivement impénétrable de nos intuitions d'après laquelle la conscience n'est pas matérielle, ou pose un problème difficile⁸⁴.

Toutefois, un autre défi surgit alors. Admettons que nos concepts introspectifs d'états phénoménaux ne soient pas neutres – qu'ils soient suffisamment substantiels, dans leur caractérisation de nos états phénoménaux, pour, par exemple, générer le problème difficile, ce qui explique qu'on soit en mesure de fournir un argument convaincant en faveur de l'idée d'après laquelle ces concepts ne sont pas satisfaits. Admettons aussi que « conscience phénoménale » exprime bel et bien de tels concepts introspectifs. Dans ce cas, la thèse négative de l'illusionnisme serait à la fois plausible sans être triviale, et elle ne s'attaquerait pas non plus à un épouvantail. Toutefois, il devrait être alors possible d'accepter la substance de ce raisonnement sans pour autant être disposé à affirmer que « la conscience phénoménale n'existe pas ». Par exemple, on pourrait arguer qu'une fois admis que nos concepts introspectifs d'états phénoménaux ne sont pas satisfaits, il devient judicieux de redéfinir les locutions « conscience phénoménale », « expérience phénoménale », etc., afin que celles-ci n'expriment plus ces concepts introspectifs (non satisfaits), mais d'autres concepts plus modestes et réellement satisfaits – par exemple, des concepts d'états quasi-phénoménaux, caractérisant leur référent comme *la cause réelle typique* de l'activation de nos concepts introspectifs d'états phénoménaux. Proposer une telle redéfinition revient à être en accord avec l'esprit de l'illusionnisme, mais à s'écarter de sa lettre. L'issue d'une telle redéfinition serait une thèse proche de l'illusionnisme faible : en effet, si on redéfinit ainsi « conscience phénoménale », alors on peut affirmer que la conscience phénoménale existe bel et bien, même si elle semble avoir des propriétés qu'elle ne possède pas réellement (notamment, elle semble être telle que nos concepts introspectifs la caractérisent, sans l'être en réalité).

Cette sorte de position est proche de celle adoptée par Derk Pereboom, qui avance que la différence entre sa propre conception (qui pourrait être qualifiée d'illusionnisme faible)

⁸³ Voir les références données plus haut, en fin de section 2.1.

⁸⁴ J'ai fourni des éléments en faveur de ce type de thèse, notamment dans : Kammerer F., « Does the explanatory gap rest on a fallacy? », *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 10, 2019, p. 649-667 ; Kammerer F., « How Rich is the Illusion of Consciousness? », *Erkenntnis*, vol. 87, n° 2, 2022, p. 499-515.

et l'illusionnisme fort, qui nie l'existence de la conscience phénoménale, est purement verbale et non substantielle⁸⁵. Toutefois, il est aussi possible de considérer ce type de position, non seulement comme une alternative verbale *possible* à l'illusionnisme, mais comme une alternative verbale *supérieure*, par exemple au nom de raisons rhétoriques. Ainsi, Michael Graziano, dont la théorie présente énormément de similitudes avec l'illusionnisme du point de vue substantiel, et qui admet qu'elle peut être légitimement vue comme « une sorte d'illusionnisme », résiste par ailleurs à utiliser le terme (hors de certains contextes précis) et déclare qu'affirmer que « la conscience est une illusion » revient à donner « le baiser de la mort » à une théorie⁸⁶ même si, bien compris et correctement précis, l'énoncé en question demeure selon lui vrai.

Une telle décision sémantique, consistant à réformer nos *termes* afin qu'ils expriment des concepts référant à des objets réels, semble donc avoir un certain avantage rhétorique : substantiellement équivalente à l'illusionnisme fort, elle évite les énoncés contre-intuitifs et apparemment inacceptables, tels que « la conscience phénoménale n'existe pas », et elle rend la théorie résultante apparemment plus acceptable. (Notons que la révision sémantique que je décris ici est un peu différente de celle que Graziano semble envisager, car elle se focalise sur le terme de « conscience phénoménale », et non de « conscience » tout court – je reviens sur ce point plus bas).

Ce type de décision sémantique a peut-être aussi pour lui certains usages passés. Par exemple, la réaction standard à la découverte que les propriétés secondaires des objets (comme les couleurs) n'existent pas telles qu'elles sont représentées dans la perception (comme des propriétés primitives inhérentes aux surfaces des objets), a moins consisté dans la *négation* des propriétés correspondantes (« les couleurs n'existent pas ») que dans la *révision* de notre conception de ces propriétés (« les couleurs existent, même si elles ne sont pas ce qu'elles semblent être »), dont on peut penser qu'elle a nécessité une décision sémantique révisionniste plus ou moins explicite à un moment donné.

Contre une telle décision sémantique dans le cas de la conscience, et en faveur d'une approche qui maintient des énoncés contre-intuitifs niant l'existence de la conscience phénoménale, on peut mentionner les éléments suivants. D'une part, si le terme de « conscience » est (aujourd'hui) un terme du langage ordinaire, ce n'est certainement pas le cas de « conscience phénoménale », qui est un terme de l'art – un concept technique de la philosophie de l'esprit contemporaine. Les termes de l'art étant définis de manière plus rigoureuse que les termes ordinaires, il semble que nous sommes plus en accord avec nos usages lorsque nous faisons preuve de conservatisme sémantique à leur propos. Pour maximiser la cohérence discursive en philosophie de l'esprit, il semble donc préférable de ne *pas* redéfinir le terme « conscience phénoménale » et de lui garder son sens originel, construit en référence aux ressentis subjectifs dont nous avons une saisie introspective. « Conscience » étant un terme ordinaire, d'emblée polysémique, il peut de son côté être utilisé naturellement pour référer à toutes sortes d'états *non-phénoménaux*.

Plus profondément peut-être, il me semble que ceux qui acceptent le fond du raisonnement de l'illusionnisme doivent *résister* à une redéfinition du type décrit, au moins en ce qui concerne une locution comme « conscience phénoménale ». En effet, ces redéfinitions n'auraient comme principal avantage que de maximiser l'acceptabilité de la position résultante. L'idée, au fond, est la suivante : personne ou presque n'acceptera une

⁸⁵ Pereboom D., « Russellian Monism, Introspective Inaccuracy, and the Illusion Meta-Problem of Consciousness », *op. cit.*, p. 188.

⁸⁶ Graziano M., *Rethinking Consciousness: A Scientific Theory of Subjective Experience*, New York, W. W. Norton & Company, 2019, chap. 7.

théorie qui affirme « la conscience phénoménale n'existe pas », tandis qu'une théorie substantiellement équivalente qui ne formule pas de telles négations convaincra plus facilement. Le problème est qu'il est fort plausible que l'acceptabilité ne soit ici maximisée qu'au prix d'une mécompréhension. En effet, il semble que ce qui rend un énoncé tel que « la conscience phénoménale n'existe pas » difficilement acceptable, ce n'est *pas* un attachement quelconque à la locution « conscience phénoménale ». Une telle hypothèse n'est tout simplement pas plausible – pourquoi aurions-nous un attachement aussi profond à ce qui n'est qu'un terme de l'art ? Ce qui rend de tels énoncés potentiellement inacceptables, c'est bien plutôt le fait que la plupart des individus ont des intuitions farouchement réalistes à propos de la conscience phénoménale elle-même – *conçue à l'aide d'un concept introspectif*. Si c'est le cas, alors la décision sémantique décrite plus haut ne maximiserait l'acceptabilité de la position résultante qu'en vertu d'une mécompréhension : si notre interlocuteur comprenait que la position résultant d'une telle décision sémantique *nie vraiment l'existence de ce que nos concepts introspectifs caractérisent*, il comprendrait aussi que cette position est tout aussi contre-intuitive que l'illusionnisme fort, même si elle affirme de la « conscience phénoménale » qu'elle existe. Maximiser l'acceptabilité au prix – et en raison – d'une mécompréhension ne semble pas une stratégie recommandable en philosophie. Pour cette raison, je pense qu'il faut résister à la tentation de ce type de décision sémantique. Il est toutefois possible de donner jusqu'à un certain point raison à Graziano, en notant que la situation est différente lorsqu'elle concerne un terme *ordinaire* et moins unilatéralement défini, tel que « conscience » (tout court). Présenter l'illusionnisme comme une théorie qui « nie la conscience », lorsqu'on le fait hors de certains contextes particuliers, et sans opérer de précisions, semble peu judicieux. Toutefois, les exigences de clarté et de compréhensibilité rendent nécessaire, pour les philosophes attirés par le fond de la position illusionniste, de maintenir que « la conscience phénoménale n'existe pas ». Les illusionnistes peuvent (et doivent même peut-être) s'accommoder d'énoncés d'après lesquels « la conscience existe », s'il est clair que l'existence de la « conscience phénoménale » est niée, et que les formes de conscience admises sont toutes non-phénoménales (la conscience d'accès, la conscience quasi-phénoménale, la conscience de soi, etc.)

3. Conclusion

D'après l'illusionnisme, la conscience phénoménale n'existe pas mais semble simplement exister. Cette conception, relativement récente dans l'histoire de la philosophie, demeure minoritaire malgré l'intérêt qu'elle a récemment provoqué, la complexité des problèmes qu'elle permet de dissoudre, et la force des arguments en sa faveur. Elle fait face à un certain nombre de défis de taille, dont j'ai tenté de montrer que, s'ils appellent un travail théorique conséquent, ils ne peuvent être vus comme fatals à la position. Savoir si oui ou non l'illusionnisme concernant la conscience phénoménale est correct constitue, selon moi, une question philosophique encore très largement ouverte.