

**Le Problème du problème difficile de la conscience. La nature du problème psychophysique et son espace des solutions possibles à partir des Gifford Lectures de George Frederick Stout**

**Auteur :** De Schepper, Cole

**Promoteur(s) :** Dewalque, Arnaud

**Faculté :** Faculté de Philosophie et Lettres

**Diplôme :** Master en philosophie, à finalité approfondie

**Année académique :** 2024-2025

**URI/URL :** <http://hdl.handle.net/2268.2/24535>

---

*Avertissement à l'attention des usagers :*

*Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.*

*Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.*

---

# **LE *PROBLÈME* DU PROBLÈME DIFFICILE DE LA CONSCIENCE**

**La Nature du problème psychophysique et son espace des solutions possibles à partir  
des *Gifford Lectures* de George Frederick Stout**

Travail de fin d'études présenté par Cole De Schepper  
en vue de l'obtention du grade de Master en  
philosophie, à finalité approfondie

Réalisé sous la supervision de Arnaud Dewalque

Lecteurs : Olivier Dubouclez et Denis Seron

INTRODUCTION	4
1. Le corpus principal de ce travail	6
2. Les avantages d'étudier Stout pour ce projet	7
3. Deux difficultés de l'interprétation de Stout	10
4. Questions directrices et thèses principales de ce travail	13
5. Un présupposé de ce travail : le réalisme générique	16
6. Plan de travail	19
CHAPITRE I : Le fossé explicatif, le « problème difficile » et les zombies	20
1. Le « problème difficile de la conscience »	21
2. Les zombies	24
3. Le fossé explicatif	26
4. Le problème chez Stout : brève comparaison avec les formulations contemporaines	28
5. Bilan provisoire : l'état actuel du problème psychophysique	30
6. L'alternative physicalisme/dualisme est clairement une fausse alternative	34
7. Le mentalisme aujourd'hui	37
8. Conclusion critique provisoire	42
CHAPITRE II : La place du problème corps-esprit dans les Gifford Lectures de Stout	45
1. Le fil conducteur des Gifford Lectures de Stout	46
2. Le statut de l'épistémologie et de la métaphysique chez Stout	53
3. Corollaire du réalisme, des explications fortes, et du monisme de Stout	56
4. Le problème psychophysique, le problème sujet-objet et le problème corps-esprit	71
5. Une première formulation de la solution de Stout au problème corps-esprit	74
CHAPITRE III : La nature du problème corps-esprit chez Stout et son espace des solutions possibles	80
1. Une brèche sans médiation	80
2. L'idéal d'unification	88
3. Le réductionnisme	93
4. La complémentarité essentielle	101
5. L'espace des solutions possibles et la CE psychophysique	104
CONCLUSION	112
Bibliographie	116

## Remerciements

Je remercie avant tout mon promoteur, Arnaud Dewalque, pour la grande confiance qu'il m'a toujours accordé, pour son enthousiasme dans mes moments créatifs, pour sa patience et ses suggestions éclairantes dans mes moments stagnants, pour son attention et sa disponibilité constante, et enfin, de m'avoir suggéré de travailler sur Stout, un auteur dont je n'aurais pu imaginer l'énorme pertinence et perspicacité vis-à-vis de mes questionnements les plus brûlants. Je remercie mes lecteurs, Denis Seron et Olivier Dubouclez, pour l'attention que je sais qu'il porteront à ce travail et qu'ils m'ont porté tout au long de mes études.

Je ne peux pas citer tous les membres du personnel et étudiants de l'Université de Liège qui, de près où de loin, ont impacté positivement le développement de ma pensée dans un cadre toujours stimulant et bienveillant. Je dois mentionner particulièrement les enseignants qui m'ont aidé à me spécialiser dans mes domaines de prédilection que sont la philosophie de l'esprit, la philosophie des sciences, la philosophie du langage et la logique : merci à Arnaud Dewalque, Denis Seron, Bruno Leclercq, Louis Rouillé et Laurence Bouquiaux. Mais je ne peux pas oublier les enseignants qui m'ont permis en parallèle d'explorer ma passion pour l'histoire de la philosophie : merci à Olivier Dubouclez, Marc-Antoine Gavray et Laurence Bouquiaux. Je remercie également et tout particulièrement Arnaud Dewalque et Bruno Leclercq qui m'ont chacun accordé l'énorme privilège d'un poste d'étudiant-moniteur pendant de nombreuses années. Enfin, je n'oublie pas mes camarades dont l'amitié et les intérêts les plus divers m'ont tant apporté : merci à Marie, Louis, Carla, Quentin, Odile et tous les autres. Je remercie tout particulièrement Victor, que j'appelle amicalement mon ennemi juré philosophique, pour nos vifs débats souvent prolongés jusqu'aux petites heures. Rien de tel pour forger des arguments forts que d'avoir un correspondant à nos antipodes sur les grandes questions philosophiques.

Merci à ma famille : mes parents Peter et Christina, mon frère Émile et ma soeur Michelle, ma grand-mère Ira, mes bons amis Noé, Boris et Sylvie. Ce travail n'aurait pas été possible sans leur soutien matériel et spirituel. Enfin, merci au club *Spatha Medievae*, qui m'a permis de contrebalancer ces années de *sparring* mental à l'université avec du *sparring* des plus physiques, littéralement au fer croisé.

*It isn't that they can't see the solution.*

*It is that they can't see the problem<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Le personnage de fiction *Father Brown* dans G.K. Chesterton, « The Point of a Pin » {d'abord publié dans *The Saturday Evening Post* 205 (12), (1932)}, consulté dans *The Scandal of Father Brown*, London, Cassell, 1935, pp. 185-218, p. 209.

# INTRODUCTION

Quelle est la relation ontologique fondamentale entre l'esprit et la matière ? Le problème psychophysique réside dans le fait de chercher une réponse à cette question. Les théories psychophysiques sont les positions philosophiques qui s'engagent sur l'une ou l'autre voie explicative en vue d'y répondre. Quelques exemples classiques sont le physicalisme, le mentalisme, le monisme neutre (et souvent, le dualisme<sup>2</sup>). Ce travail vise à contribuer aux débats sur cette question, tout particulièrement dans leur forme contemporaine articulée autour du problème difficile de la conscience.

Cette contribution ne se situera pas tant au niveau d'une prise de position en faveur d'une thèse psychophysique plutôt qu'une autre, mais plutôt au niveau de la nature du problème lui-même et de l'espace des solutions possibles qui s'en dégage. Cette situation à un niveau méta de notre réflexion est motivée par le fait que chaque théorie psychophysique prise isolément est hautement controversée, et pour cette raison il est caractéristique de défendre les positions avec des arguments par élimination. Mais pour qu'un argument par élimination soit convaincant, il est important qu'il n'oublie aucune possibilité au départ. Or, il me semble que dans les arguments par élimination des débats récents, certaines positions importantes sont précisément oubliées (mais aussi, des solutions qui n'en sont pas sont incluses). Il y a typiquement deux moyens de s'assurer de partir d'une alternative exhaustive pour argumenter par élimination. Le premier est historique et consiste à recenser toutes les options qui ont déjà été proposées. Mais cette approche demande un travail historique et herméneutique considérable pour au final n'aboutir qu'à une liste qui sera au mieux exhaustive de ce qui a déjà été fait. Le second moyen de formuler la première prémisse d'un argument par élimination est de partir des présupposés logiques du cadre du problème lui-même afin de dresser un espace exhaustif des solutions logiquement possibles. Ce travail n'est pas simple non plus, car il est difficile de prendre en compte tous les facteurs pertinents. Si c'est un travail logique, il n'est pas pour autant algorithmique. De le tenter suppose certains choix d'interprétation concernant le statut des

---

<sup>2</sup> J'indique déjà ici le dualisme entre parenthèses afin d'émettre un doute au sujet de son statut en tant que théorie explicative vis-à-vis du problème psychophysique à proprement parler. Ce doute sera explicitement développé tout au long de ce travail. Le dualisme sera en un sens notre cible primaire, ainsi qu'il l'est chez Stout, avec le matérialisme, qui s'avérera peut-être si proche du dualisme qu'ils ne seraient que deux variantes d'une même théorie.

données du problème lui-même ainsi que certains choix de priorités philosophiques. D'avoir un espace des solutions qui soit complet et entièrement neutre vis-à-vis de présupposés philosophiques est sans doute une tâche impossible. Cependant, l'objectif de ce travail est de nous en approcher le plus que possible, afin de proposer un espace au sein duquel on peut comparer les différentes positions, qui soit le plus complet et le plus dénué de préjugés que possible. Le but est de pouvoir voir facilement toutes les options qui sont sur la table plutôt que d'être pris par les débats opposant les options les plus populaires aujourd'hui, au détriment des autres. Cela est d'autant plus important que, comme nous l'avons dit, même les options les plus populaires (le physicalisme et le dualisme) sont extrêmement controversées. Chacune est sujette à des objections fortes qui poussent souvent les chercheurs à les abandonner. Mais puisque ces deux options sont souvent les seules considérées, cet abandon est le plus souvent également un passage vers l'autre théorie, avec pour résultat un mouvement d'oscillation dont les moteurs sont les objections fortes avancées de part et d'autre. Ainsi, il est typique de voir ce type d'argument par élimination : le physicalisme a un problème insurmontable, donc il faut être dualiste (ou l'inverse). Or, si d'autres options sont possibles, ce type d'argument perd toute sa force. Cela est d'autant plus vrai si les deux options les plus populaires sont extrêmement problématiques et s'il y a un espoir que les autres alternatives le soient moins.

Pour essayer d'atteindre cet objectif nous allons partir des *Gifford Lectures* de G.F. Stout. Cette œuvre a un double avantage pour ce projet. D'abord, Stout propose une analyse fine de la nature du problème, réduisant ce dernier à deux contraintes qui le définissent, voire à une seule, puisque les deux contraintes s'impliquent mutuellement, comme nous le verrons. Ces contraintes nous serviront de base pour dresser un espace des solutions possibles. Ensuite, Stout propose, dans le respect de ses propres contraintes, une théorie psychophysique originale au point qu'on pourrait manquer de remarquer qu'elle est une option possible, même lorsque nous avons en vue les deux contraintes qu'il utilise pour spécifier la nature du problème. J'espère ainsi pouvoir proposer un espace des solutions qui soit plus fructueux que celui qui fait le plus souvent défaut dans les débats récents, et ce, par deux aspects : d'abord, par le fait que cet espace des solutions cherche à partir de la conception la plus minimale et neutre que possible du problème lui-même

afin d'envisager toutes les options possibles, et ensuite par le fait qu'il inclut parmi d'autres la théorie très originale que Stout propose pour résoudre le problème psychophysique.

## 1. Le corpus principal de ce travail

Mon corpus principal est constitué des deux volumes basés sur les *Gifford Lectures* donnés par G.F. Stout à l'Université d'Édimbourg en 1919 et 1921, intitulés *Mind and Matter*<sup>3</sup> et *God and Nature*<sup>4</sup>. Ces ouvrages ont l'avantage de contenir ce qui est sans doute la synthèse la plus systématique que Stout ait produite de sa pensée ontologique. Mieux encore, l'ensemble de cette synthèse est articulé précisément autour du problème psychophysique. Je porterai une attention particulière au premier volume, que j'abrègerai *MM*, puisqu'il se focalise plus particulièrement sur ce que Stout appelle « le problème corps-esprit » pour désigner un aspect plus restreint du problème psychophysique général. Ce problème plus restreint est en substance ce que l'on reconnaît fréquemment aujourd'hui comme étant l'aspect le plus difficile du problème psychophysique : le projet de donner un compte rendu de la relation entre la conscience phénoménale<sup>5</sup> et ses corrélats neuronaux. Mais puisque le problème psychophysique en général constitue le principal fil conducteur des *Gifford Lectures* de Stout dans leur ensemble, le second volume, que j'abrègerai *GN*, nous sera également utile pour contextualiser notre question dans le projet plus général de Stout.

---

<sup>3</sup> G.F. Stout, *Mind and Matter*, (désormais cité *MM*) Cambridge, Cambridge University Press, 1931.

<sup>4</sup> G.F. Stout, *God and Nature*, (désormais cité *GN*) Cambridge, Cambridge University Press, 1952. Il est important de noter que ce second volume fût édité et publié de manière posthume par son fils, A.K. Stout. Le texte contenu dans ses pages est entièrement de la main de G.F. Stout et provient de ses notes des *Gifford Lectures* qui n'avaient pas été reprises dans le premier volume. Mais l'agencement des différentes parties, qui contiennent notamment des redondances par rapport au premier volume, résulte en partie des choix éditoriaux de son fils et ne peuvent donc pas toujours être imputées à G.F. Stout lui-même. Ce fait pose certaines difficultés interprétatives concernant le plan global qu'avait G.F. Stout pour ces deux volumes, difficultés qu'il faut ajouter à celles que nous allons mentionner dans le point 3 de cette introduction. Néanmoins, les redondances présentent aussi un avantage puisqu'elles permettent de contraster deux formulations distinctes des mêmes idées.

<sup>5</sup> Notons que la notion de conscience phénoménale avec les distinctions qu'elle implique aujourd'hui n'était pas en usage à l'époque où Stout écrit. Il a l'inconvénient d'utiliser un vocabulaire moins analytique que le vocabulaire contemporain, bien que cela présente également certains avantages, dans la mesure où certaines distinctions analytiques sont peut-être problématiques également : aujourd'hui, on a fractionné la conscience en divers aspects qui ne méritent peut-être pas toujours d'être considérés isolément.



## **2. Les avantages d'étudier Stout pour ce projet**

Stout offre plusieurs avantages pour traiter ce problème. (i) Le problème contemporain, aujourd'hui souvent appelé « le problème difficile de la conscience », existe chez lui presque à l'identique. Du moins, diverses formulations contemporaines du problème ainsi que diverses considérations utilisées pour essayer de le résoudre s'y retrouvent en des termes très similaires, de sorte qu'on peut facilement articuler ses arguments les plus intéressants aux débats contemporains. (ii) Stout est relativement peu étudié. Dans la mesure où il a des contributions intéressantes à faire (ce que j'espère démontrer dans ce travail), celles-ci ont été largement sous-envisagées voire oubliées dans les débats récents. (iii) La contribution la plus intéressante qu'on puisse tirer de son œuvre sur cette question est, selon moi, qu'il pose un diagnostic fin sur les conditions du problème, sur ce qui fait que c'est un problème. En particulier, on peut trouver chez Stout un ensemble minimal de contraintes qui définissent le cadre du problème. Il s'agit d'une « définition minimale » car en plus de former un ensemble de conditions suffisantes pour qu'il y ait problème, ces conditions sont également nécessaires, de sorte que si on retire une seule contrainte le problème ne peut plus se poser. Ce cadre que je souhaite faire émerger des écrits de Stout est proche du cadre contemporain mais légèrement plus large d'une manière qui le rend moins biaisé. Le problème aujourd'hui, malgré le fait qu'il est central en philosophie de l'esprit, est dans un état relativement stagnant, ce qu'illustre déjà mon point un de ce paragraphe : le fait qu'on le retrouve plus ou moins à l'identique chez Stout il y a un peu plus d'un siècle. Le cadre que je proposerai à partir de Stout permettra d'émettre l'hypothèse que le problème stagne actuellement en raison d'un cadre mal défini. Le cadre que je proposerai à partir de Stout aura l'avantage de préserver ce qui semble essentiel dans le cadre contemporain, tout en le désaxant suffisamment pour pouvoir ouvrir d'autres pistes de solutions. (iv) L'espace des solutions possibles dégagé grâce au diagnostic que Stout pose sur le problème permettra non seulement de classer les solutions envisagées aujourd'hui mais également d'y intégrer certaines options sous-représentées qui mériteraient peut-être de revenir aux devants de la scène. Il permettra également d'évacuer une option (le dualisme), qui s'avèrera inadéquate au cadre même, de sorte à ce que, quelle que soit sa plausibilité par ailleurs, elle ne répond tout simplement pas au problème psychophysique. (v) Enfin, l'espace des solutions que nous ferons émerger à partir du diagnostic

de Stout sur la nature du problème corps-esprit réservera une place importante à la théorie psychophysique que Stout endosse personnellement. À ma connaissance, elle lui est originale et peut-être même unique. Cette thèse est difficile à nommer et à classer parmi les autres<sup>6</sup>. Elle est élégante et subtile au point qu'il faudra défendre son existence en tant qu'une option différente des autres, indépendamment de tout argument en faveur de sa plausibilité.

Elle est originale aussi bien dans sa forme la plus générale (son « squelette » minimal) que dans la forme particulière que Stout développe avec de plus en plus de détail au cours du double volume. Puisqu'il ne la nomme pas, qu'on ne peut pas lui coller un nom classique sans porter à confusion, et qu'elle lui est possiblement même unique, on pourrait l'appeler « monisme de Stout ». Cependant, l'objectif de ce travail étant focalisé sur la nature du problème et sur son espace des solutions logiquement possibles, ce qui est pertinent pour nos propos, c'est avant tout la théorie de Stout dans sa forme minimale et générale, plutôt que dans toutes ses particularités. On essayera donc de spécifier *la famille* de sa théorie (bien qu'elle soit probablement son seul membre existant à ce stade) ; famille donc, qui se situera au même niveau de généralité que les grandes familles de théories classiques comme le physicalisme, le mentalisme, le monisme neutre, *etc.*, plutôt qu'au niveau de l'une ou l'autre instanciation particulière telle que, par exemple, le monisme à double aspect spécifique à Spinoza. Pour cette raison, et par souci de clarté, je réserverai le terme « monisme de Stout » pour la théorie concrète qu'il défend jusqu'aux moindres détails (et qui ne nous occupera ici que dans la mesure où elle permet d'éclairer notre sujet principal). Et j'appellerai *monisme de complémentarité essentielle*, ou *monisme CE* la théorie de Stout dans ce qu'elle a d'essentiel pour être un type de théorie général

---

<sup>6</sup> Ce n'est pas un dualisme (que ce soit interactionniste ou paralléliste), ce n'est pas un physicalisme ou un mentalisme, et ce n'est ni un monisme neutre ni un monisme à double aspect. Bien sûr, certains de ces termes ont une portée si générale qu'on pourrait les lui appliquer. Mais j'espère que ce travail illustrera pourquoi cela prêterait à confusion de le faire. Aussi bien d'un point de vue herméneutique (Stout rejette toutes ces étiquettes, ou, lorsqu'il se contredit et qu'il en accepte, ce qui est rare, c'est toujours avec de grandes pincettes et typiquement c'est en se revendiquant de l'autre opposé en même temps). Comme nous le verrons, c'est envers toute forme de dualisme que Stout est le plus hostile. Cependant, il ne veut ni d'un monisme physicaliste, ni mentaliste et pas non plus d'un monisme neutre ou à double aspect. Insistons encore que le caractère très général de ces étiquettes signifie qu'elles peuvent avoir un sens un peu flottant. Nous aurons l'occasion de voir plusieurs exemples de ces glissements sémantiques. Ainsi, le dualisme sera notre cible principale, et nous allons progressivement le caractériser afin d'illustrer pourquoi il n'est pas pertinent au problème psychophysique. Cependant, il est tout à fait possible que certaines théories historiques portant cette étiquette ne soient pas sujettes aux critiques de Stout. Cela dit, je n'en connais aucune qui y échappe et, dans l'ensemble, pour ce qui est des théories dualistes les mieux connues historiquement et aujourd'hui, la critique reste à mon avis extrêmement pertinente, comme nous allons voir.

parmi les autres possibles. Bien qu'il n'a été développé que par Stout à ma connaissance, cette formule plus neutre « monisme CE » pourrait alors servir d'étiquette pour d'autres théories particulières qui pourraient se développer dans cette famille<sup>7</sup> dans le futur (ou qui l'auraient déjà fait dans le passé, si on venait à en découvrir).

Il est important de répéter qu'évaluer la plausibilité des différentes théories ne sera pas notre objectif ici. Le fait d'envisager seulement le monisme de Stout dans tous ses enjeux et de manière critique demanderait un travail plus conséquent que celui-ci. *A fortiori*, le fait de les envisager toutes de manière convaincante demanderait un travail gigantesque. Je ne suis pas sûr qu'il y aurait de moyen de minimiser la charge d'un tel travail en regroupant les arguments par classes à partir de leur structure logique minimale de manière exhaustive, comme je souhaite le faire ici pour les théories. En effet, si un problème est défini de manière suffisamment contraignante (ce qui est à mon sens nécessaire pour que ce soit un problème et pour que ça n'en soit *que* un), alors les solutions possibles peuvent s'énumérer de manière exhaustive, au moins en principe. Par contre, je ne connais aucun moyen d'être exhaustif au niveau des arguments pour et contre ces options. Il semble qu'un esprit créatif pourra toujours trouver de nouveaux arguments et agrandir la liste.

Par contre, bien que l'évaluation des théories n'est pas notre objectif principal, je ne pourrais pas non plus ignorer complètement leur plausibilité respective. La raison de cela est que, s'il y avait une théorie actuellement sur table qui était clairement plus attractive et moins problématique que les autres, ce travail perdrait une bonne part de son intérêt. En effet, à quoi bon chercher à énumérer toutes les options logiquement possibles si on détient déjà une option excellente qui ne soulève aucun problème insurmontable ? Au contraire, tout l'intérêt de ce travail est motivé par le fait qu'on ne semble posséder aucune alternative attirante, et ce, au point qu'on semble être dans une sorte d'impasse (nous justifierons ce constat fort et quelque peu désespérant dans le chapitre I de ce travail). On a déjà mentionné le premier indice de cette impasse : il s'agit du fait que les arguments les plus forts en faveur de l'une ou l'autre théorie

---

<sup>7</sup> De reprendre le squelette du monisme de Stout pour développer une version contemporaine de monisme CE, qui puisse prendre certaines distances critiques vis-à-vis de Stout, ainsi que d'intégrer certaines avancées plus récentes, serait un projet passionnant. Malheureusement, cela ne sera pas possible dans le cadre de ce travail, bien que ce serait une manière, parmi d'autres, de le poursuivre ultérieurement.

sont typiquement des arguments contre la théorie adverse, autrement dit, des arguments par élimination. Voilà ce qui justifiera, je l'espère, l'intérêt de ce travail.

### 3. Deux difficultés de l'interprétation de Stout

Premièrement, il est très difficile de coller des étiquettes classiques à Stout, comme nous l'avons déjà indiqué en ce qui concerne sa théorie psychophysique. Outre le fait de les nommer, il est même souvent très difficile de *décrire* ses thèses. Stout est un philosophe du juste milieu qui semble toujours préférer l'intégration harmonieuse au rejet d'éléments en apparence discordants. Cette démarche est reflétée partout dans son traitement des *philosophes*, et, comme nous le verrons, elle caractérise tout aussi bien son traitement des *choses*, et en particulier, ici, de l'esprit et de la matière. Son œuvre a quelque chose d'un esprit réconciliateur que l'on voit rarement à l'œuvre d'une manière aussi forte dans la tradition analytique (ou *proto-analytique* pour inclure Stout) et qui n'est pas sans rappeler à cet égard la culture intellectuelle scolastique<sup>8</sup> de la fin du Moyen Âge. Pour ne donner qu'un premier exemple de son ambition réconciliatrice,

---

<sup>8</sup> J'entends uniquement ce terme comme emblématique de l'esprit de synthèse et de réconciliation qui prédominait dans le contexte philosophique de l'époque, esprit essentiel pour accomplir le travail que ces penseurs se sont donnés pour harmoniser la pensée grecque antique avec la pensée chrétienne. Stout semble se donner une tâche réconciliatrice similaire mais encore bien plus englobante, embrassant non seulement toute l'histoire de la philosophie et des sciences, mais également ce qu'il entend par sa conception particulière du « Sens Commun » (*MM*, Livre I, Chapitre I, pp. 1-14). Selon Stout, le Sens Commun n'est pas l'opinion de l'homme de la rue. Il est, comme son nom l'indique, le sens (au sens le plus large du terme : toute production culturelle qui produit du sens) commun (au sens où il appartient à tous (*Id.*, p. 5)). Le Sens Commun embrasse donc les productions, non seulement de la philosophie et des sciences, mais également de la religion, des arts, *etc.* Plus encore, ce Sens Commun n'a aucune borne spatiale ou temporelle, puisque, selon Stout, personne ne peut déterminer *pour tous* (car ce sens est *commun*) ni *a priori*, que les productions humaines de sens culturellement ou temporellement lointaines sont obsolètes (*Id.*, p. 8). Ainsi, tout ce que l'on peut dire *a priori* du Sens Commun c'est qu'il contient l'ensemble des productions de sens de l'humanité. Cela illustre parfaitement que Stout est un penseur de la réconciliation avec une ambition à échelle gargantuesque. Notons aussi que, bien que son argumentation se fonde en partie sur cette notion de Sens Commun, en raison de l'ampleur de cette notion je ne pourrai en faire que peu d'usage ici, et ne m'y référerai que (i) lorsqu'elle est directement pertinente au sujet ici traité et (ii) lorsque je pourrai la circonscrire suffisamment pour la rendre crédible (sans quoi il semblerait à première vue nécessaire d'avoir une expertise sans bornes pour pouvoir l'utiliser). On peut ajouter que l'esprit au cœur de sa conception du Sens Commun semble tout de même plausible. Je résume très rapidement son argument de *Id.*, Livre I, pp.1-61. Le bon philosophe ne doit exclure aucune donnée majeure sans arguments probants. Il ne doit bien sûr pas rendre compte de toutes les anomalies, mais, dans la mesure où il y a des tendances généralisées dans l'histoire des cultures, il est philosophiquement sain de ne pas les ignorer. Stout vise en particulier l'animisme comme généralité culturelle et historique pertinente au problème psychophysique. Ce caractère généralisé met la charge sur le philosophe d'en rendre compte d'une manière ou d'une autre. Il peut soit accepter un présupposé initial en faveur de l'animisme, qu'il faut alors des arguments probants pour nier, soit il doit donner un compte rendu de l'existence de l'animisme en tant que croyance généralisée et fautive. Il ne peut pas refuser les deux. Aussi, le fait que l'animisme varie d'une culture à l'autre et que toutes ses variantes ne peuvent pas être vraies de manière exacte, n'est pas un argument contre l'animisme. Au contraire, les variations autour d'un thème commun sont l'indice d'une réalité sous-jacente. Et cette réalité sous-jacente ne peut être que la réalité de l'animisme même, ou alors une réalité psychologique ou autre susceptible d'expliquer l'existence d'une illusion généralisée.

qui est pertinent pour notre thème et qui illustre la difficulté de coller des étiquettes à Stout, il endosse explicitement l'étiquette « idéalisme »<sup>9</sup> (au sens où rien n'existe qui ne soit pas connu), se disant héritier de Berkeley, dans le même ouvrage où il endosse le réalisme direct<sup>10</sup> (au sens où les objets physiques sont donnés dans l'expérience sans le biais d'inférences et tels qu'ils sont réellement). Au sujet de cette démarche de réconciliation chez Stout, C.A. Mace rapporte :

Il n'accepta aucune philosophie excepté la sienne, mais chaque philosophie était de l'eau à son moulin toujours en marche. « Je les ai tous dans mon système », il se permit de dire un jour [...]. Pour cette raison, il est extrêmement difficile et certainement trompeur de lui attacher des étiquettes conventionnelles. [...] La plupart des philosophes sont originaux en vertu de ce qu'ils nient. Stout était original par la portée surprenante de ses affirmations. [...] Encyclopédique par son savoir et universel par ses sympathies, il dévoua sa vie [...] à une synthèse de toutes philosophies<sup>11</sup>.

Ses considérations sont à la fois tellement *vastes* et tellement *nuancées* que la clarté de son écriture peine à suivre la qualité de sa pensée. « Mais même collectivement, [...] elles [ses œuvres] échouent à présenter sa vision de l'univers à l'échelle panoramique que cette vision atteint finalement dans son propre esprit. Le stylo n'était pas le médium naturel de son expression »<sup>12</sup>. Cela dit, le discours public n'était apparemment pas son médium de prédilection non plus. Il semblait préférer les discussions plus intimes. Mace rapporte à propos de ses conversations privées :

Dans ces discussions libres et spontanées, l'on gagnait un sentiment grandissant de la participation dans le développement d'un plan d'ensemble. [...] Des points qui semblaient intolérablement obscurs dans ses écrits se voyaient subitement illuminés dans la parole informelle. Très fréquemment, une remarque désinvolte ou une réplique rapide à un commentaire donnait le sentiment d'une appréhension intuitive de l'idée en soi derrière le simple phénomène de ses formulations publiées<sup>13</sup>.

Concluons ici sur une citation de J.A. Passmore qui résume de manière parlante par ses caractérisations négatives un nombre des thèses les plus connues de Stout. Je ne retiens dans la citation que celles qui sont pertinentes à sa thèse psychophysique centrale que nous allons étudier et, en dépit de ces difficultés, que nous allons tenter de caractériser positivement dans ce travail.

---

<sup>9</sup> GN, pp. 284-285.

<sup>10</sup> *Id.*, pp. 120-121.

<sup>11</sup> C.A. Mace, « George Frederic Stout 1860-1944 », dans *Proceedings of the British Academy*, vol. xxxi, (1945), p. 313, je traduis.

<sup>12</sup> *Id.*, p. 310, je traduis.

<sup>13</sup> *Id.*, p. 312, je traduis.

D'une manière prééminente, il est un philosophe de la voie médiane. [...] Les propriétés sont des particuliers, mais elles appartiennent à des genres ; les esprits sont incarnés, mais l'esprit n'est pas corps, ni le corps esprit ; *les choses sont distinctes, mais pas complètes en elles-mêmes* ; nous connaissons le monde tel qu'il est, mais il n'est pas seulement tel que nous le connaissons ; être n'est pas être connu, mais tout ce qui est, est connu, et tout ce qui est connu, est ; Dieu n'est pas la Nature, mais la Nature incarne Dieu et Dieu s'exprime par la Nature. Les convictions du sens commun sont préservées, mais sans manquer de respect à la science ou à la philosophie. Dans la philosophie de Stout, l'idéal de Réconciliation trouve son expression la plus philosophique<sup>14</sup>.

Cet esprit réconciliateur, nous allons le voir à l'œuvre d'une manière impressionnante dans la thèse psychophysique de Stout. Ce travail fera apparaître un premier espace des solutions qui semblera déjà exhaustif. Sans Stout on aurait du mal à y voir d'autres options. Néanmoins, sa position parviendra, tout en réconciliant d'une certaine manière les autres options, à s'y ajouter comme une option en plus à part entière. Enfin, j'ai souligné une expression dans cette citation qui est peut-être le trait le plus distinctif de la pensée de Stout : il cherche partout à *unifier en préservant les distinctions*. On pourrait peut-être qualifier sa pensée de « holisme analytique », pour mettre en avant sa recherche inlassable de l'union par des explications fortes et une compréhension globale, ainsi que son maintien des distinctions et de leurs relations logiques.

Deuxièmement, il est très difficile de reconstruire son argument central et d'explicitier son caractère exhaustif. Stout est un penseur très systématique et rigoureux dont l'argumentation semble souvent viser à l'exhaustivité. Il utilise très fréquemment ce qu'on pourrait appeler des « formules d'exhaustivité », comme par exemple, « *seulement* deux manières », « *celles-ci sont les seules* alternatives », « *sa seule* raison », « il n'y a *qu'une* position qui »<sup>15</sup>, pour ne citer qu'une poignée d'exemples dans *MM*. Mais ce qui est frustrant, c'est qu'il ne prend que très rarement la peine d'introduire ou de conclure ses idées. Il ne nomme pas souvent les thèses qu'il défend. Il enchaîne des sous-arguments sans expliciter son argument principal. Et enfin, il semble viser à argumenter en principe à partir d'un espace logique bien défini et d'une liste de solutions possibles exhaustive, mais sans jamais expliciter cette liste ni pourquoi elle contient ces seuls candidats possibles. Cependant, une lecture fine de ses arguments laisse apparaître les étapes qu'il laisse implicite. Mais il va de soi qu'une reconstruction de son argumentation doit donc se permettre certaines libertés interprétatives, au moins dans la forme. Ainsi, en particulier

---

<sup>14</sup> J.A. Passmore, « Memoir. George Frederick Stout. 1860-1944 » dans G.F. Stout, *God and Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952, pp. xxv-l, citation pp. xlix-l, je souligne, je traduis.

<sup>15</sup> *MM*, pp. 137, 139, 143 et 268 respectivement, je souligne, je traduis.

lorsque je reconstruirai son argument central (car ses sous-arguments sont plus explicites) je le ferai avec deux objectifs en vue : (i) rester au plus proche des rares expressions de son plan général qu'il fournit explicitement et (ii) lorsque le respect de sa *lettre* s'avèrera impossible, je tâcherai de rester au plus proche du respect de son *esprit* et prendrai la peine de justifier mon interprétation. Du moins, je le ferai dans la mesure du possible en vue du projet que je me donne, qui est, rappelons nous, avant tout de proposer un nouveau cadre « stoutien » pour la philosophie contemporaine sur le problème de la conscience. Le travail d'interprétation historique vise à être qualificatif mais il est un moyen en vue d'une fin plutôt que la fin en soi de ce travail. Je chercherai donc à l'interpréter de manière fidèle avec pour finalité l'actualisation et la discussion du contenu philosophique en lui-même, plutôt que l'interprétation de sa pensée dans son cadre historique, l'étude de ses sources ou de ses reprises, ou l'évolution de sa pensée dans le temps.

#### 4. Questions directrices et thèses principales de ce travail

Il y a deux questions principales qui dirigeront ce travail. (i) Quelle est la relation ontologique fondamentale entre l'esprit et la matière ? Et (ii) pourquoi cette relation pose-t-elle un problème fondamental pour la philosophie<sup>16</sup> ? Comme je l'ai déjà suggéré, je pense que la meilleure manière de contribuer à une réponse à (i) est de répondre d'abord à (ii). C'est pourquoi

---

<sup>16</sup> Il est important de distinguer cette question de la question superficiellement similaire du « méta-problème de la conscience » : pourquoi pensons-nous qu'il y a un problème de la conscience ? Voir D.J. Chalmers « The Meta-Problem of Consciousness », dans *Journal of Consciousness Studies* 25 No. 9–10 (2018), pp. 6–61. Il s'agit pour Chalmers du problème qui consiste à expliquer une certaine *fonction* de la conscience : la fonction qui expliquerait le comportement de rapporter nos propres expériences conscientes et, en particulier, de rapporter que la conscience nous semble problématique. Comme nous allons le voir, il s'agit d'un problème comportemental/fonctionnel et pas d'un problème d'ontologie fondamentale, et donc, c'est un des problèmes qu'il qualifie de « faciles », par opposition au problème « difficile ». Ce dernier étant le problème pour lequel nous souhaitons proposer un nouveau cadre ici. Le problème « difficile » correspond à une formulation moins neutre de ma première question directrice (ou du problème corps-esprit ou psychophysique), comme nous le verrons en détail dans le chapitre I de ce travail. Une autre similarité avec mon projet est le fait que Chalmers pense que le méta-problème offre un cadre plus neutre et général pour discuter de la conscience, susceptible de faire intervenir aussi bien les physicalistes non-réductionnistes, les éliminativistes, et les dualistes. Mon projet n'est que superficiellement similaire. En effet, la distinction est nette : alors que le méta-problème est plutôt psychologique, et consiste à demander *pourquoi nous pensons que la conscience pose problème*, ma question est une question fondamentalement ontologique et consiste à demander *pourquoi le rapport entre l'esprit et la matière pose effectivement problème*. Je souhaite également proposer un cadre plus neutre et général, d'où l'écart que je prend par rapport à la formule « problème de la conscience » qui présuppose que c'est la conscience qui est l'élément problématique dans la paire esprit/matière qui est séparée par un « fossé explicatif ». Notons encore qu'une bonne partie de la littérature sur le méta-problème (mais pas toute) est motivée par l'éliminativisme et cherche à dissoudre le problème. Ce que je cherche à faire est au contraire de progresser vers une résolution. Bien qu'on pourrait qualifier mon problème de « méta » également, il est important de montrer que la littérature sur le méta-problème de la conscience n'est pas directement pertinente à nos propos.

la thèse centrale que je voudrais défendre est avant tout une réponse à (ii). Je soutiendrai que la manière contemporaine de formuler le problème est biaisée et pour cette raison l'espace des solutions qui s'en dégage est incomplet et présente une fausse alternative. Si cette fausse alternative n'est pas dépassée, on reste dans une impasse. Si c'est bien une impasse, cela *expliquerait* le caractère stagnant du problème actuel. Ma thèse est que la bonne manière de formuler la question se limite aux éléments qui sont essentiels pour que la question se pose, et aucun autre. La question de base doit se restreindre ainsi si on ne veut exclure aucune solution *a priori*. C'est seulement lorsque l'espace complet des solutions logiquement possibles est ainsi disponible que l'on peut argumenter, au sein du cadre du problème, en faveur d'y ajouter des contraintes qui limitent davantage les solutions possibles. Mais il est important de distinguer clairement quelles contraintes argumentatives sont *essentielles* pour qu'il y ait un problème et lesquelles sont *surajoutées* pour éliminer des solutions logiquement possibles afin d'isoler celles qui sont plus convaincantes et se rapprocher d'une solution. Les premières définissent la logique du problème : les contraintes qui en font un problème ainsi que les solutions possibles sous ces contraintes. Les secondes plaident pour ou contre telle ou telle solution possible. Mon diagnostic du cadre contemporain est qu'il confond ces deux types de contraintes, et ce, dans deux sens en même temps. Il *inclut* dans le cadre général de solutions possibles, des contraintes qui ne sont pas essentielles au fait de poser le problème (par exemple, la thèse selon laquelle les phénomènes physiques sont ontologiquement fondamentaux), et de ce fait il *exclut* certaines solutions possibles (par exemple, le mentalisme). Mais aussi, il *exclut* du cadre général des considérations qui sont essentielles au fait de poser le problème (par exemple l'idéal d'explication, voire celui d'explication unificatrice), et de ce fait il *inclut* certaines solutions qui n'en sont pas, puisqu'elles ne répondent pas aux contraintes qui font du problème un problème (par exemple, le dualisme).

Le cadre le plus général qu'on puisse reconstruire basé sur les critères de Stout consiste en ces deux conditions qui, prises ensemble, sont nécessaires et suffisantes pour qu'il y ait un problème psychophysique : (i) une apparente brèche sans médiation entre les phénomènes mentaux et physiques qui semble faire barrière à la possibilité d'en donner une explication unifiée et (ii) un idéal épistémologique qui cherche à résorber cette apparente dualité par une explication unificatrice qui permette d'embrasser les deux séries de phénomènes d'un point de



vue unique et intellectuellement satisfaisant. Ce cadre de contraintes n'admettra que quatre types de solutions possibles, qu'on peut qualifier provisoirement par les termes suivants (le sens précis que je leur donne sera clarifié plus loin dans ce travail) : le matérialisme, le mentalisme, le monisme neutre et le monisme à complémentarité essentielle<sup>17</sup>. Voilà comment nous allons répondre à la question (ii) ci-dessus. Concernant la question (i), je ne pourrai pas trancher quelle théorie parmi ces quatre est la meilleure, mais je considère que de réduire à ces options est déjà un progrès en vue d'y répondre. Toutefois, nos arguments centraux sur le cadre du problème s'articuleront tout au long à des arguments pour ou contre les solutions, y compris de manière prééminente pour la solution de Stout. Mais ces arguments plus secondaires ne pourront pas être concluants ici.

Résumons le projet général de ce travail. Si un problème est constitué d'un certain nombre de contraintes qui forment son cadre et qui délimitent ses solutions possibles, mon objectif principal sera de délimiter un cadre « *Goldilocks* »<sup>18</sup> au problème psychophysique, c'est à dire un cadre

---

<sup>17</sup> On pourrait se demander pourquoi ne pas utiliser le terme plus classique « monisme à double aspect », qui lui ressemble. Pris à la lettre, cette étiquette pourrait décrire sa position. Mais son usage risque d'entraîner des confusions terminologiques pour deux raisons. D'abord, Stout rejette explicitement cette étiquette (*MM*, p.83, p.91). Ensuite, il rejette les théories qui portent ce nom, parce qu'il considère que son application historique est soit synonyme de « monisme neutre » (qu'il rejette dans *Id.*, p. 83) soit synonyme de parallélisme (qu'il rejette dans *Id.*, p. 91). Stout ne l'envisage pas mais on pourrait encore le considérer comme synonyme de « dualisme des propriétés ». Cependant, nous le verrons, les raisons avancées par Stout contre les autres candidats suffisent à rejeter cette théorie également. Ces synonymies sont encore attestées aujourd'hui. Par exemple, on applique volontiers l'étiquette « monisme à double aspect » à Spinoza (ce qui illustre la seconde synonymie), ou même parfois à Russell (ce qui atteste la première synonymie). Les théories de ces deux penseurs sont également rejetées par Stout, pour des raisons que nous allons voir en passant. Le parallélisme de Spinoza sera envisagé par Stout comme une forme de dualisme (et donc une théorie qui n'entre pas strictement dans l'espace des solutions), et le monisme neutre est une de nos quatre options possibles. Ces réflexions commencent déjà à illustrer le fait que Stout recherche une théorie subtile au point qu'elle pourrait sembler vouloir « le beurre et l'argent du beurre ». En effet, elle doit être strictement moniste, mais sans réduire un membre de la distinction mental/physique à l'autre (ni à un tiers « neutre »), et elle doit aussi être distincte de toute forme de dualisme, même ses formes assez subtiles comme les théories à double aspect, les dualismes des propriétés, etc. Mais, s'il ne veut pas d'une solution réductionniste, il ne veut pas d'une solution anti-réductionniste non plus, si par là on entend un assouplissement de la contrainte de l'explication unificatrice forte (par exemple, il considère la notion d'émergence comme relevant du non-sens). Dit autrement, il veut une théorie qui *explique* la relation psychophysique en un sens fort et qui ne se contente pas de la postuler comme fondamentale ni de la « pseudo-expliquer » par des notions d'explication faibles et non-unifiantes (ces deux alternatives correspondent pour lui au dualisme et au refus de traiter le problème). Nous verrons qu'en dépit de ces difficultés, Stout semble bel et bien avoir distingué une solution qui corresponde à toutes ces exigences (et qui pour ces raisons est assez difficile à étiqueter).

<sup>18</sup> Cette expression anglaise est devenue un lieu commun pour désigner ce qui est « juste bien » : un juste milieu entre deux extrêmes. Par exemple, en astronomie, ce qu'on appelle en français la zone habitable est appelée en anglais *The Goldilocks Zone*. Il s'agit de l'étroite zone où une planète n'est ni trop proche de son étoile, ou il fait trop chaud, ni trop éloignée, ou il fait trop froid, mais « juste bien » pour que l'eau puisse être liquide et que la vie puisse exister. L'expression fait référence au célèbre conte de fées R. Southey, « Goldilocks and the Three Bears », dans *The Doctor*, London, Longman et al., 1837.

qui soit *ni trop large*, car alors on n'aurait plus assez de contraintes pour avoir un problème, *ni trop restreint*, car alors on aurait un problème insoluble, mais qui soit *juste bien*. Le problème du problème psychophysique actuel est qu'il est typiquement cadré (implicitement ou explicitement) de manière trop restreinte de sorte à être insoluble<sup>19</sup>. Or, il me semble que « un problème sans solution est un problème mal posé »<sup>20</sup>. Si, grâce à Stout, je peux ne fût-ce que proposer un meilleur cadre pour penser le problème psychophysique aujourd'hui, ce ne sera déjà pas rien, du moins si l'on m'accorde que « un problème bien posé est à moitié résolu »<sup>21</sup>.

### 5. Un présupposé de ce travail : le réalisme générique

Enfin, cette introduction contient déjà un vocabulaire technique qui sera défini et clarifié au fur et à mesure de ce travail. Mais afin d'éviter au mieux toute confusion, et d'anticiper une objection possible, il y a une clarification qui peut se faire dès maintenant car elle englobe toutes les réflexions qui vont suivre. L'œuvre de Stout, ainsi que les positions contemporaines que j'envisagerai et mes réflexions personnelles, s'inscrivent toutes nettement dans un cadre général *réaliste générique*. Notons aussi qu'aucun réalisme particulier ou local ne sera présupposé (par exemple le réalisme scientifique, mathématique, physique, esthétique, moral, *etc.*). Par contre, le réalisme générique, ainsi que son proche parent, la vérité-correspondance, sont présupposés dans ce travail<sup>22</sup>. On peut caractériser ces deux présupposés proche en une seule phrase : il y a une

---

<sup>19</sup> En effet nous le verrons, c'est presque un trait définitoire de la formulation du « *hard problem of consciousness* » qu'il n'a pas de solution (et c'est certainement ainsi que l'interprète Chalmers à qui on doit l'expression—références dans le premier chapitre de ce travail où on en discutera plus en détail). Mais Chalmers pense que le problème sans solution se pose pour le physicalisme, et que le cadre plus général de la question de la relation fondamentale entre l'esprit et la matière laisse place au dualisme comme solution. Contrairement à lui, je vais proposer que ce n'est pas uniquement le physicalisme qui est une impasse, mais le cadre du problème psychophysique en général, y compris les tentatives de solutions non physicalistes et dualistes.

<sup>20</sup> Ce proverbe est souvent attribué à Einstein, probablement à tort comme c'est le cas de nombreux autres aphorismes. Son origine exacte est incertaine.

<sup>21</sup> L'origine de ce proverbe est incertain également. Certaines de ses formulations sont attribuées à John Dewey, Charles Kettering, Édouard Michelin, ou encore Henri Poincaré. Je n'ai pu trouver aucune référence certaine pour ces attributions. La phrase « si j'avais une heure pour résoudre un problème, je passerais 55 minutes à réfléchir au problème et 5 minutes à réfléchir aux solutions » est souvent attribuée à Einstein, probablement aussi de manière erronée. Mais elle exprime assez bien la tâche que je me donne dans ce travail.

<sup>22</sup> Le réalisme est présupposé plutôt que justifié par souci de concision, mais Stout ainsi que moi-même l'avons défendu de manière critique également. Stout défend explicitement le réalisme contre le pragmatisme (*GN* chap. I, pp. 1-22.) et j'ai moi-même réalisé un travail portant sur ce chapitre. C. De Schepper, « La Vérité en théologie. Stout entre neutralité éthique et pragmatisme », pour L. Bouquiaux et B. Leclercq, le cours *Séminaire de philosophie des sciences*, Université de Liège, 2024-2025.

réalité qui est telle qu'elle est indépendamment des manières dont on la caractérise (réalisme générique<sup>23</sup>), et le travail métaphysique consiste à la caractériser adéquatement (vérité-correspondance<sup>24</sup>).

Il est important d'insister sur ce que cette définition exclut et ce qu'elle n'exclut pas. Sont exclues les formes radicales de constructivisme, de pragmatisme, et de cohérentisme<sup>25</sup>. Il sera parfois question d'idéalisme dans ce travail. Bien qu'on puisse opposer « idéalisme » à « réalisme », je n'userai pas le terme en ce sens purement épistémologique ou subjectif. Bien que, comme nous l'avons vu, Stout se revendique d'une certaine manière de l'idéalisme de Berkeley (en un sens très particulier), il prend la peine d'exclure toute interprétation subjectiviste ou purement épistémologique. Afin d'éviter toute confusion, je vais suivre la suggestion de Broad et utiliser le terme « mentalisme »<sup>26</sup> pour désigner toute théorie symétriquement opposée au matérialisme. Son usage historique recouvre des théories comme le monadisme de Leibniz

---

<sup>23</sup> Ma paraphrase de la définition du « réalisme générique » dans A. Miller, « Realism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), introduction, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/realism/>.

<sup>24</sup> Ma paraphrase de la « vérité-correspondance » dans M. Glanzberg, « Truth », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2025 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), part. 4.1., URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/truth/>.

<sup>25</sup> En réalité je doute que ces théories ne soient jamais défendues d'une manière suffisamment radicale pour exclure le réalisme générique et la correspondance (bien que certaines versions prétendent le faire, elles le font presque toujours d'une manière incohérente). Je cite mon travail, C. De Schepper, « Quelle est la vraie conception de la vérité ? », pour L. Bouquiaux et B. Leclercq, le cours *Séminaire de philosophie des sciences*, Université de Liège, 2024-2025, p. 2 : « le constructiviste ne prétend-il pas *décrire avec plus de finesse la réalité* historique de la production des savoirs (plutôt que de construire la vérité de sa thèse) ? Le pragmatiste ne prétend-il pas que *dans les faits* nous jugeons qu'une croyance est vraie tant qu'elle continue de faire le travail qu'on attend d'elle (plutôt que de nous convaincre que sa thèse est utile) ? Le cohérentiste ne prétend-il pas *décrire la nature réelle* des systèmes de croyances (plutôt que de nous convaincre que sa thèse est la plus cohérente) » ? J'ai suggéré dans ce travail que ces théories sont en proie à la disjonction suivante : soit elles affirment que la vérité *est en réalité* telle qu'ils la décrivent, mais alors elles sont dépendantes du réalisme générique et du correspondantisme, ou alors elles affirment *uniquement* que leur théorie de la vérité est, la mieux construite, la plus utile ou la plus cohérente. Pour être exclues elles doivent s'en tenir à cette seconde alternative. Autrement dit, elles doivent appliquer leur théorie de la vérité partout, y compris à leur prétention que leur propre théorie est vraie. Je ne suis pas certain qu'il soit possible de respecter un programme aussi radical. Je ne connais aucun auteur défendant ses positions qui essaie vraiment de le faire. Lorsqu'ils acceptent la compatibilité de leur théorie avec le réalisme cela ne pose aucun problème, mais, lorsqu'ils rejettent le réalisme, cela les rend incohérentes avec leur propre conception de la vérité.

<sup>26</sup> C.D. Broad, *Examination of McTaggart's Philosophy*, New York, Octagon, vol. 2, 1976, p. 254. Il reprend le terme à Sidgwick et l'emploie pour éviter toute confusion que pourraient entraîner les termes alternatifs « idéalisme », « psychisme » et « spiritualisme ». Notons encore que selon la classification des théories psychophysiques que Broad propose dans C.D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, London, Routledge, 1925, p. 610, ce à quoi nous aboutirons ici sera en fait ce qu'il appelle plus particulièrement « mentalisme réductionniste ». Pour l'instant on peut le considérer comme réductionniste où non, mais le chapitre III de ce travail défendra que toute forme de physicalisme ou de mentalisme qui n'est pas réductionniste est une forme de dualisme non-avoué et est alors en proie au problème de non-explication que Stout pose pour le dualisme.

(ou ses versions plus récentes défendues par Lotze et Ward) ainsi que l'idéalisme de Berkeley. Lorsque le terme « idéalisme » sera utilisé dans ce travail, ce sera donc pour désigner spécifiquement les variantes du mentalisme qui sont dans le sillon de celui de Berkeley, c'est à dire un mentalisme qui a une composante subjectiviste ou épistémologique, mais sans aller jusqu'à être anti-réaliste générique. Autrement dit, tout mentalisme qui nous intéresse ici doit absolument être ontologique et réaliste générique, c'est à dire qu'il doit affirmer que la réalité fondamentale est telle qu'elle est indépendamment de nos croyances, et qu'elle est de nature mentale (que ce mentalisme soit par ailleurs anti-réaliste au sujet des objets physiques, des sciences, ou de quoi que ce soit de spécifique, n'est pas important). En fait, le réalisme générique n'exclut pratiquement aucun idéalisme classique<sup>27</sup>. En effet, pour être exclu par le réalisme générique, il faudrait un idéalisme qui soit absolument subjectif et épistémologique, d'une manière encore plus forte que celui de Berkeley<sup>28</sup>.

Enfin, le degré de réalisme sera un thème récurrent de ce travail, puisqu'en fonction de la force, mais aussi des variantes spécifiques, du réalisme qu'on voudrait accepter, diverses théories et divers arguments psychophysiques sembleront plus ou moins probants. Il est important de noter que c'est mon travail, ainsi que la partie de celui de Stout qui m'intéresse le plus pour l'accomplir, qui présupposent un réalisme générique. Mais le réalisme spécifique de Stout n'est ni minimal ni présupposé. Il endosse un réalisme extrêmement fort et il l'argumente à de multiples reprises. Stout n'aime jamais en rester à des présupposés, et bien qu'il en utilise de manière relative à certains arguments, il prend le soin de les justifier ailleurs.

---

<sup>27</sup> Selon moi il n'exclut probablement aucune philosophie cohérente, voir note 25, page précédente de ce travail.

<sup>28</sup> À l'extrême, ce n'est même pas clair que cette définition réaliste exclut le solipsisme. En effet, même si tout ce que je pouvais connaître dépendait de moi, ou était identique à moi (solipsisme), cela serait compatible avec le réalisme correspondantiste tant que je maintiens deux idées : (i) mes propriétés (tout ce qui existe selon cette hypothèse) ne changeront pas avec la manière dont je les caractérise (réalisme) et (ii) je peux caractériser d'une manière vraie ou fausse mes propriétés (donc, l'ensemble de la réalité, selon l'hypothèse solipsiste), en vertu d'une certaine correspondance adéquate ou non (vérité-correspondance) : par exemple, si le solipsisme était vrai, la phrase « il y a une réalité externe à moi » serait fausse par non-correspondance à la réalité, et la phrase « je suis la réalité entière » serait vraie par correspondance à la réalité. Donc, si même le solipsisme peut avoir des variantes réalistes, il ne faudra pas m'objecter de prendre au sérieux l'idéalisme dans le cadre réaliste de ce travail.

## 6. Plan de travail

Le plan d'attaque est le suivant. Ce travail contient trois chapitres. Le chapitre I servira d'état représentatif de la littérature contemporaine en mettant l'accent sur le cadre implicite du problème psychophysique tel qu'il est typiquement conçu aujourd'hui, c'est à dire comme problème difficile de la conscience.

Le chapitre II introduira le lecteur au problème corps-esprit chez Stout (qui sera notre sujet central et dont le problème de la conscience pour le physicalisme n'est qu'un aspect) en l'insérant dans le contexte des *Gifford Lectures* qui ont pour sujet central le problème psychophysique plus général (ces trois problèmes sont parfois considérés comme synonymes mais nous verrons comment ils sont distingués chez Stout). Ce chapitre présentera les grandes lignes de la philosophie de Stout sur cette question plus générale en essayant de rendre intelligible au lecteur la présence des sujets très divers qui sont traités dans les *Gifford Lectures* ainsi que leur articulation étroite au problème psychophysique dans la conception de Stout. Notons que cette remise en contexte sera une sorte de digression : les chapitres I et III de ce travail pourraient se suivre sans perdre le coeur de mon argument central. Cependant, puisque le chapitre III utilisera une partie relativement restreinte de la pensée de Stout, et puisque j'ai du étudier toute cette oeuvre (ainsi que de nombreux articles) pour comprendre ne fût-ce que cette partie restreinte, cette digression servira également à justifier l'interprétation et l'usage précis que j'en ferai dans le chapitre suivant. Cela me semble d'autant plus pertinent que Stout est peu étudié et difficile à lire, et nous pourrons ainsi familiariser le lecteur avec la façon très originale qu'il a de philosopher.

Enfin, le chapitre III sera le coeur de notre projet principal. Il envisagera le problème corps-esprit chez Stout comme une forme plus neutre et utile du problème difficile de la conscience. En particulier, ce troisième chapitre fera usage du diagnostic posé par Stout sur la nature du problème, donc sur ses conditions minimales pour exister en tant que problème, et partira de cette base pour proposer un nouvel espace des solutions possibles qui se veut le plus neutre et le plus exhaustif que possible. Nous mettrons également les contraintes du problème selon Stout en perspective de la littérature récente et les discuterons de manière critique.

## CHAPITRE I : Le fossé explicatif, le « problème difficile » et les zombies

Faisons un bref état<sup>29</sup> de la littérature contemporaine sur le problème psychophysique. Le problème psychophysique<sup>30</sup> est un problème crucial, persistant, et relativement stagnant aujourd'hui. Comme j'espère illustrer par ce qui suit, il me semble même qu'on peut, sans manquer de charité intellectuelle, parler d'*impasse*. Tout progrès sur cette question serait donc grandement bienvenu. Il me semble que Stout, et en particulier une relecture contemporaine de ses arguments telle que je vais proposer, est en mesure d'y apporter un progrès significatif. Mais avant d'en arriver à cela, il convient d'en donner une caractérisation provisoire en accord avec son traitement dans la littérature contemporaine, afin d'y voir clair sur le problème auquel je m'intéresse. Néanmoins, nous verrons que la caractérisation de Stout est étroitement liée aux caractérisations contemporaines du problème et peut y être rapportée directement.

Le problème psychophysique est un problème qui se pose dans des formes plus ou moins proches des formes contemporaines depuis au moins Descartes<sup>31</sup>, mais si nous élargissons suffisamment sa formulation on peut même en faire remonter certaines formes jusqu'à l'Antiquité. Parler d'un problème au singulier peut donc sembler hâtif, d'une part en raison de sa portée historique large qui inclut des formes diverses de problèmes similaires (voire de problèmes très différents si on le fait remonter aussi loin que l'Antiquité), d'autre part, parce que

---

<sup>29</sup> Cet état sert d'introduction à notre problème basé sur un échantillon influant en philosophie analytique contemporaine. Cet échantillon ne peut qu'espérer être représentatif sans être exhaustif.

<sup>30</sup> Le terme « psychophysique », dans le sens où je l'emploie, provient de Stout où il désigne le problème fondamental que nous traitons ici, mais en son sens le plus général (dont le problème corps-esprit est un aspect plus précis). Je vais préciser son sens et justifier son usage en détail à partir du chapitre II de ce travail. À ce stade, il est suffisant de le prendre à la lettre, comme une simple combinaison des adjectifs « psychique » et « physique ». Concernant son sens plus précis pour définir notre problème, nous pouvons tout de même déjà suggérer que c'est une formulation bien plus neutre que la formule « problème difficile de la conscience » qui est plus en usage aujourd'hui. Cela dit, et comme nous allons le montrer, le problème tel que Stout le conçoit n'est pas essentiellement différent de la manière dont Chalmers le conçoit, à l'exception près que le traitement de Stout est, comme la terminologie l'indique, plus neutre et aussi plus complète. Cela lui permet d'inclure le problème corps-esprit comme une variante du problème psychophysique, ainsi que ce qui est en substance le « problème difficile » actuel comme une variante du problème corps-esprit.

<sup>31</sup> Du moins, il est typique de voir des auteurs situer l'origine du problème contemporain au niveau de Descartes. Personnellement j'ai des réserves à cet égard. Cela me semble vrai dans la mesure où la pensée de Descartes a certainement eu un impact énorme sur notre conception du problème jusqu'aujourd'hui. Par contre, l'affirmation que le problème contemporain se retrouve chez Descartes doit être prise avec de grandes pincettes. Si on le conçoit de manière étroite, il est possible que certaines aspects du problème contemporain trouvent leur origine bien plus récemment, chez Stout lui-même. Mais l'origine historique du problème n'est pas notre préoccupation centrale ici.

même actuellement, les questions psychophysiques (les questions soulevées par les rapports entre l'esprit et la matière) sont nombreuses<sup>32</sup>. Il est donc important de spécifier quel problème précis nous allons traiter. Les considérations avancées dans ce chapitre, ainsi que tout au long de ce travail, illustreront entre autre le fait qu'il y a un problème unique et bien plus fondamental que tous les autres qui rend légitime le fait de parler *du* problème psychophysique au singulier.

### 1. Le « problème difficile de la conscience »

La question qui nous intéresse est avant tout ontologique. Elle concerne le statut ontologique de la conscience et sa place dans le monde naturel (ou, pour exclure des conceptions trop étroite de la nature, « dans la réalité »). En particulier, nous allons nous intéresser à l'aspect de cette question qui est à la fois *le plus fondamental* et *le plus difficile*. L'une des désignations les plus courantes utilisées aujourd'hui pour caractériser ce problème fondamental est le « problème difficile de la conscience »<sup>33</sup>. Chalmers isole ce problème fondamental en l'appelant *le* problème « difficile », par opposition *aux* problèmes « faciles »<sup>34</sup>. Selon lui, les problèmes « faciles » sont l'ensemble des questions sur lesquelles on peut progresser par des méthodes scientifiques standard et grâce à des explications mécanistes. Ces questions concernent par exemple tous les aspects de l'esprit dont on peut rendre compte grâce aux concepts standards de structure et de fonction, omniprésents en biologie. Si elles soulèvent par ailleurs des questions philosophiques intéressantes, la philosophie ne semble pas essentielle au progrès scientifique sur ces problèmes. En nette opposition aux problèmes « faciles », nous avons l'unique problème « difficile ». Comme les problèmes faciles, ce problème est ontologique et explicatif. Il s'agit de fournir une explication du phénomène qu'est la conscience. Mais contrairement aux problèmes faciles,

---

<sup>32</sup> Les rapports entre l'esprit et la matière soulèvent un grand nombre de problèmes aux enjeux divers. Pensez par exemple aux problèmes soulevés par l'accès cognitif à nos propres états mentaux, le traitement de l'information, la perception, la pensée abstraite, l'intentionnalité, la référence, la causalité mentale, l'agentivité, la liberté, l'unité de la cognition, les aspects mentaux non-cognitifs, *etc.* Notons aussi que les questions soulevées par certains de ces aspects de l'esprit semblent bien différentes selon qu'elles sont envisagées d'une manière épistémologique (comment ces aspects de l'esprit *nous permettent-ils de connaître* le monde ?) ou ontologique (comment ces aspects de l'esprit *existent-ils* dans le monde ?), bien que, comme nous allons le voir, Stout pense que ces deux aspects sont plus étroitement liées qu'on ne le pense souvent.

<sup>33</sup> Ce terme fut d'abord introduit par écrit dans D.J. Chalmers, « Facing up to the problem of consciousness », dans *Journal of Consciousness Studies* 2 (3) (1995), pp. 200-219.

<sup>34</sup> *Id.*, pp. 200-201.

l'explication ontologique recherchée pour résoudre le problème difficile ne porte pas sur les *fonctions* de la conscience, mais sur sa *nature* même (cette nature étant bien sûr jugée irréductible aux fonctions seules, ce qui est déjà une manière de formuler le problème difficile, comme nous allons le voir tout de suite). L'une des manières dont Chalmers caractérise sa difficulté est aussi ce qui le rend proprement philosophique : on ne voit pas, *en principe*, comment les méthodes standard d'expérimentation scientifique pourraient ne fût-ce que commencer à traiter cette question. Il y a plusieurs raisons à cela. La première et la plus évidente est peut-être le fait que la science procède à partir de ce qui est objectif, publiquement observable et quantifiable, alors que la conscience est subjective, privée et qualitative<sup>35</sup>.

Donnons un exemple d'application concrète de ces problèmes afin de les rendre plus intuitifs. Un problème « facile » serait de déterminer quelles parties du spectre lumineux sont distinguées par les abeilles, et d'expliquer comment elles les distinguent, par une explication des mécanismes (fonctions et structures) de leur système visuel et nerveux. Le problème « difficile », appliqué à ce même exemple, serait de déterminer (i) si une abeille a une expérience privée, en première personne, de ces couleurs, et si oui, (ii) comment une abeille vit cette expérience de couleurs : comment son expérience est constituée, qualitativement. Ou pour reprendre les

---

<sup>35</sup> Il y a bien d'autres raisons, qui découlent peut-être de celle-là. D'énumérer ces arguments anti-matérialistes n'est pas de première importance puisque, rappelons-le, nous ne voulons pas tant prendre position parmi les théories mais les énumérer d'une manière neutre. L'important est (i) d'introduire ce problème difficile et (ii) de le détailler juste assez pour montrer qu'il plaide d'une manière forte en faveur de l'impossibilité, voire de l'absurdité, de réduire la conscience à la matière. Pour un résumé succinct des variantes les mieux connues des arguments anti-matérialistes contemporains, voir D.J. Chalmers, « Consciousness and its Place in Nature », dans S. Stich et T. Warfield (éds.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, Malden, Blackwell, pp. 102-142, part. 3 « *Arguments Against Materialism* », pp. 104-108. Pour les arguments anti-matérialistes de Stout, y compris certains des arguments contemporains, mais aussi de nombreux arguments uniques, voir *MM*, Livre II, pp. 62-160, en particulier chapitres IV-VIII, qui critiquent le matérialisme, mais également les chapitres II et III qui critiquent le dualisme. Tous ces chapitres sont pertinents puisque, s'ils sont distincts en principe, en pratique le dualisme et le matérialisme sont deux variantes de la même théorie, selon Stout.



célèbres termes de Nagel : (i) est-ce que cela fait quelque chose d'être une abeille, et si oui, (ii) « qu'est-ce que cela fait »<sup>36</sup> ?

Les problèmes « faciles » sont donc ceux qui peuvent être expliqués avec les outils et les concepts de la science. Dans la mesure où la conscience est d'essence hétérogène à cette approche, les problèmes faciles peuvent expliquer certaines fonctions et structures qu'on associe ordinairement à la conscience. Mais ces questions « faciles » ne semblent d'aucune manière aptes à traiter de la nature de la conscience elle-même. En effet, en traitant ces problèmes « faciles » sans traiter le problème « difficile », ce n'est pas clair que ce qu'on explique soit même un aspect de la conscience. La raison de cela est que tous ces aspects, si on ne traite pas l'aspect « difficile », sembleraient pouvoir être réalisés avec la conscience, ou en l'absence totale de conscience, exactement de la même manière (c'est l'argument de la concevabilité du zombie, que nous allons présenter dans la partie suivante). Pensez à l'exemple de l'abeille : on peut progresser sur le problème « facile » de déceler les mécanismes responsables de sa perception des couleurs, sans même savoir si elle est consciente ou non de ces couleurs.

Cet aspect « difficile » correspond donc intuitivement à l'essence même de la conscience<sup>37</sup>. On peut qualifier cet aspect de diverses manières : l'aspect qualitatif (les *qualia*, ou le « ce que

---

<sup>36</sup> T. Nagel, « What is it like to be a bat? », dans *Philosophical Review* 4 (1974), pp. 435-450. Nagel pose la même question mais avec l'exemple d'une chauve-souris. Les exemples étant souvent trop recyclés en philosophie, je préfère les faire varier un peu. Mon choix d'un insecte n'est cependant pas anodin. Il est fréquent de voir des philosophes affirmer qu'il y a une intuition répandue que les animaux « hautement évolués », comme les mammifères et les oiseaux, sont probablement conscients, mais que les formes de vies soi-disant « moins évoluées », comme les insectes et les plantes, ne le sont pas (j'aurais volontiers posé la question « qu'est-ce que cela fait d'être une plante ? », mais le risque de perdre l'intuition de mes lecteurs serait encore plus élevé). J'ignore si l'intuition est aussi partagée qu'on le prétend. Personnellement, je ne la partage absolument pas. Je trouve au contraire qu'il est extrêmement difficile d'étudier un quelconque organisme vivant de près sans avoir l'intuition qu'il est conscient. Mais je suis avantagé/biaisé par le fait que j'étudie ces organismes en tant que naturaliste amateur depuis mon enfance. Ce qu'il est important de remarquer c'est que quelque soit notre intuition ici, il semble qu'aucune base scientifique, peu importe l'étendue de nos connaissances en la matière, ne permette de la *fonder*. Ce qui n'est qu'une manière de dire que nous avons un problème « difficile » de la conscience.

<sup>37</sup> Tout le monde ne serait pas d'accord pour soutenir que les aspects subjectifs et qualitatifs de la conscience constituent l'essence du phénomène qu'on cherche à expliquer. Par exemple, c'est précisément cela que les éliminativistes nient. Par contre, même ces derniers sont généralement d'accord pour dire que nous partageons une forte intuition que ces aspects sont essentiels à la conscience, simplement, ils remettent cette intuition en question. Dans les termes de Chalmers, les éliminativistes considèrent qu'il n'y a pas de problème difficile : une fois l'ensemble des problèmes faciles résolus, il ne resterait plus rien à expliquer. C'est une position peu intuitive mais néanmoins défendue par des philosophes renommés tels que D. Dennett, auquel nous allons revenir en passant.

cela fait ») ; l'aspect subjectif (le « pour moi »)<sup>38</sup> ; la « conscience phénoménale » (qui regroupe typiquement les aspects subjectifs et qualitatifs) ; ou encore plus simplement et pour éviter les termes techniques, « l'expérience »<sup>39</sup>. Autrement dit, les aspects « faciles » sont tous ceux qui se manifestent pour un observateur externe alors que l'aspect « difficile » est tout simplement le fait de l'expérience subjective, qui se manifeste uniquement pour le sujet qui vit cette expérience.

## 2. Les zombies

Un moyen très intuitif de rendre compte de ce problème difficile est d'invoquer l'expérience de pensée du zombie philosophique. Le traitement le plus connu du zombie est sans doute dû à Chalmers<sup>40</sup>. Cette notion désigne un individu qui, bien qu'il soit en tout point physiquement identique à un humain, et donc impossible à distinguer, est dépourvu de conscience. Il n'y aurait donc rien que « cela ferait » d'être cet individu : du point de vue de notre expérience vécue, devenir un zombie philosophique ou être annihilé reviendrait exactement au même. Une caractérisation du problème difficile qui utilise la notion de zombie est la suivante. On peut concevoir de rendre compte de tous les problèmes faciles de la conscience, de tous les faits scientifiquement observables sur la question, et ce compte rendu ne nous dirait toujours pas si ce qu'elle caractérise est un zombie ou non. La notion de conscience semble entièrement hétérogène à ces explications physiques (qu'elles soient en termes de structure, de fonction, de

---

<sup>38</sup> Certains auteurs séparent ces deux aspects mais dans D.J. Chalmers « Facing up to the problem of consciousness » *op. cit.*, ils sont utilisés de manière synonyme entre eux et avec le concept d'expérience et de conscience phénoménale. Si ces notions semblent distinguables conceptuellement, intuitivement elles semblent étroitement liées entre elles et toutes semblent utiles pour qualifier ce problème « difficile ». On peut même les regrouper tous les trois. Prenons comme exemple une expérience que je suis en train de vivre. Ce qui est mystérieux dans cette expérience, ce n'est pas telle ou telle fonction qu'on pourrait lui attribuer, ni quelque autre propriété observable d'un point de vue externe (observable sans *être* moi), mais c'est le fait que *j'ai* (pour moi) une *expérience* constituée de diverses *qualités* (ce que cela fait). Encore plus simplement, « la *qualité subjective* de l'*expérience* » (*Id.*, p. 206, je souligne, je traduis). La plupart du temps Stout utilise tous ces aspects ensemble, mais notons qu'il a un argument intéressant qui met l'accent sur l'aspect « pour moi », avec pour résultat un problème difficile un peu différent. Selon Stout, le matérialisme, l'interactionnisme et le parallélisme sont incapables de rendre compte de pourquoi telle expérience est la mienne et telle autre celle d'autrui. Le faire serait toujours un argument circulaire pour ces théories, car elles *postulent* toutes la coexistence et co-variation de l'esprit et de la matière. Mais concernant leur communion qui *expliquerait* cette coexistence et co-variation, elles sont silencieuses. *MM*, pp.90-91.

<sup>39</sup> La synonymie de l'expérience et de la conscience est fort utile. (i) Elle va droit au but et évite le vocabulaire technique. (ii) Elle est d'usage contemporain. Chalmers, l'utilise et plaide en faveur de standardiser l'usage de « conscience » comme synonyme de « expérience », par opposition à des usages synonymes de l'une ou l'autre fonction comme l'éveil, l'attention, ou l'accès cognitif (D.J Chalmers, *Id.*, pp. 201-202.). (iii) Elle est d'usage historique, contrairement à la plupart des autres termes, y compris chez Stout (par exemple, *MM*, p. 94).

<sup>40</sup> D.J. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 95-100.

comportement, *etc.*). Il semblerait donc impossible d'expliquer la conscience à partir de données purement physiques. Un tel compte rendu expliquerait toutes les fonctions, tous les mécanismes, toutes les structures relatives aux opérations d'un organisme conscient, mais sans rendre compte de la conscience elle-même. L'idée est qu'on pourrait imaginer un zombie (ou encore un automate<sup>41</sup>, un robot, bref un système mécanique dépourvu d'expérience) qui remplirait toutes les mêmes fonctions. Donc, même une explication scientifique complète, qui décrit tous les faits physiques pertinents, ne permettrait pas de distinguer un zombie d'un individu conscient ; le zombie est *concevable* de ce point de vue. C'est bien sûr ce sens fort qui est donné à la concevabilité ici : « concevable » du point de vue d'une description scientifique complète (et pas « imaginable » selon la fantaisie de chacun). Donc, une explication physique ne semble tout simplement pas apte à expliquer la conscience. Elle ne pourrait expliquer que les structures et le comportement observables de l'extérieur, mais pas la nature subjective du phénomène.

---

<sup>41</sup> Encore une fois, on fait parfois remonter le zombie à Descartes, comme on le fait souvent pour des questions liées à la conscience, mais il faut émettre de grandes réserves. En effet, si Descartes a un équivalent semblable au zombie, il est bien différent du zombie-phénoménal contemporain. Descartes envisage un automate humanoïde. Mais le zombie philosophique contemporain désigne un être en tout point structurel et comportemental identique à un humain conscient de sorte qu'il serait impossible à différencier de l'extérieur. Chez Descartes ce ne sont que les animaux qui pourraient être ainsi automatisés sans qu'on ne puisse les différencier : un automate humanoïde serait toujours distinguable par les effets que Descartes attribue à l'âme rationnelle, et qu'on pourrait reconnaître de deux façons. D'abord, l'automate de Descartes serait incapable d'utiliser le langage pour exprimer des pensées, mais seulement pour exprimer ses conditions physiques. Ensuite, il serait incapables d'utiliser sa « raison » comme « instrument universel » pour « agir par connaissance ». Descartes semble désigner par là une capacité intelligente à improviser d'une manière apte en toutes circonstances, plutôt que d'être automatiquement déterminé par les circonstances internes et externes qui sont fixés pour l'automate à l'avance. {R. Descartes, *Discours de la méthode*, cinquième discours (AT, VI, 56-57)}. Il est fascinant de mettre en perspective des sciences et technologies actuelles les deux critères avancés par Descartes pour distinguer l'Homme de l'automate. Deux remarques à ce sujet. (i) Les IA actuelles font exception à son premier critère. Elles passent le « test de Turing » et on ne peut donc pas les distinguer des humains *uniquement* basé sur leurs productions linguistiques. (ii) La biologie contemporaine a mis en évidence des exemples de ce qu'on appelle l'*improvisation cellulaire*. Ces découvertes font exception au paradigme néodarwinien de détermination génétique. Une unique cellule est confrontée en laboratoire à des problèmes artificiels qui ne se sont jamais produits dans son passé évolutif, et qui n'auraient donc pas pu sélectionner de quelconque mécanismes capables de les résoudre. Or, ces cellules « improvisent de manière créative », du premier coup, et en détournant des mécanismes pour résoudre le problème en leur faisant réaliser des fonctions qui n'avaient *jamais* été réalisées par ces mécanismes. Cette improvisation fut d'abord constatée de manière spectaculaire avant qu'on ne comprenne les mécanismes en jeu et les implications pour le néodarwinisme. Voir G. Fankhauser, « Maintenance of normal structure in heteroploid salamander larvae, through compensation of changes in cell size by adjustment of cell number and cell shape », dans *J. Exp. Zool.* 100 (1945), pp. 445-455. Pour une discussion récente mettant en avant les mécanismes précis utilisés par les cellules et permettant de comprendre les enjeux relatifs à l'intelligence par opposition au mécanisme aveugle, voir M. Levin, « Bioelectric signaling: Reprogrammable circuits underlying embryogenesis, regeneration, and cancer », dans *Cell* Apr. 15;184(8) (2021), pp. 1971-1989. Enfin, j'ai réalisé un travail sur cette question, mettant les découvertes les plus récentes en perspective du cadre néodarwinien et tirant des conclusions pour les sciences cognitives : C. De Schepper, « Le néodarwinisme face à l'intelligence : réflexions à partir de recherches en morphogenèse et en bioélectricité », pour L. Bouquiaux, L. Rouillé et P. Poncin, le cours *Questions de philosophie des sciences*, Université de Liège, 2023-2024.

C'est une manière de montrer que l'explication scientifique de la conscience n'est pas possible, du moins pas dans les termes de la science actuelle. Cette caractérisation provisoire suffit déjà pour illustrer (i) que le problème de la conscience est un problème proprement philosophique et (ii) qu'il concerne la conscience dans sa nature même. Voilà donc une première raison pour laquelle on peut parler d'un problème fondamental au singulier (bien que, nous allons le voir, il admet de nombreuses formulations qui ne sont pas toujours neutres de conséquences philosophiques, d'où tout l'intérêt espéré de ce travail). En effet, si les multiples problèmes « faciles » peuvent tous être résolus sans avoir même touché à la conscience en elle-même, alors c'est qu'ils ne sont pas fondamentaux. Le problème « difficile » est donc fondamental parce qu'il est le seul qui se confronte à la question de la nature même de la conscience, et il est difficile et philosophique parce qu'il semble insoluble pour la science.

### 3. Le fossé explicatif

Ce n'est pas mon objectif d'exposer les formulations actuelles du problème psychophysique de manière exhaustive. Ce qui a été dit est presque suffisant pour commencer notre investigation. Mais avant de poursuivre, j'aimerais encore mentionner une notion très utilisée aujourd'hui pour désigner le même problème, car il me semble qu'elle a de nombreux avantages. Il s'agit de la notion de « fossé explicatif »<sup>42</sup> introduite par J. Levine pour désigner le problème posé par le fait de postuler une identité entre un certain état mental et ses corrélats nerveux. Cette identité présumée n'expliquerait en rien la relation entre l'état mental et ses corrélats nerveux, qui semblent être deux choses complètement hétérogènes. L'identité postulée n'est d'aucune valeur pour comprendre cette relation, ni *ce* qu'elle est, ni *pourquoi* elle est telle qu'elle est.

Donnons un exemple de corrélat nerveux. Lorsqu'on perçoit un mouvement, la zone MT du cortex visuel s'active (et réciproquement, lorsque cette zone est endommagée, la perception du mouvement est entravée)<sup>43</sup>. Une forme de physicalisme consiste, à partir de cette corrélation, à

---

<sup>42</sup> Qui est une traduction du terme anglais « *explanatory gap* ». J. Levine, « Materialism and qualia: the explanatory gap », dans *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), pp. 354–361.

<sup>43</sup> La partie neurologique de cette corrélation vaut pour tous les primates. Quant à la partie phénoménale, qui est également nécessaire pour en faire une corrélation à proprement parler, telle est précisément la question du problème difficile. Je ne fais que dessiner à gros trait une corrélation bien connue en neurologie, qu'on retrouve dans la plupart des articles sur la zone MT du cortex visuel, par exemple dans R.H. Hess, *et al.*, « The “motion-blind” patient: low-level spatial and temporal filters », dans *The Journal of Neuroscience*, 9 (5) May (1989). pp. 1628–1640.

postuler l'identité de cette activation du cortex MT avec l'expérience consciente de voir du mouvement (on parle bien sûr ici de notre *expérience vécue du mouvement* et pas de ses aspects fonctionnels<sup>44</sup>). Mais cette identité postulée n'explique rien de fondamental. En effet, si on ne connaissait pas déjà la corrélation, aucune connaissance du substrat cérébral seul ne permettrait de l'établir ou de la prédire. Donc la simple connaissance de la corrélation ne permet pas d'expliquer pourquoi tel processus neuronal sous-tend tel état mental plutôt que tel autre (ou aucun). Si nous pouvons établir ces corrélations, c'est uniquement parce que nous avons accès à notre propre vie mentale (et par communication—on suppose—à celle des autres). Si on n'avait pas déjà ces connaissances, il semblerait qu'on pourrait connaître tous les faits physiques du monde et cela ne nous donnerait pas plus de raison d'associer cet état mental à cet état neurologique, que d'associer n'importe quel état mental à n'importe quel état physique<sup>45</sup>. Il n'y a aucun lien épistémologique entre les deux choses prétendues identiques, autre que leur corrélation empirique. En postulant cette identité, au mieux, on *décrit* certains faits relatifs à la relation entre l'esprit et la matière, mais on ne les *explique* pas. D'où l'idée qu'il y a un fossé *explicatif*. Ainsi, on peut reformuler le « problème difficile de la conscience » comme étant la difficulté de combler le « fossé explicatif » entre l'esprit et la matière *par une explication physicaliste réductionniste* (une explication qui cherche à réduire l'esprit à la matière).

---

<sup>44</sup> Ces deux choses pouvant d'ailleurs être distingués en laboratoire dans des cas comme celui, fort discuté, de la vision aveugle, où des aspects fonctionnels de la vision sont conservés mais où les patients n'ont plus aucune phénoménologie visuelle : ils seraient partiellement « zombifiés » (du moins si on fait confiance à ce qu'ils rapportent, ce qui soulève bien sûr le problème « difficile », en plus de questions d'accès cognitif et linguistique).

<sup>45</sup> Stout propose une expérience de pensée intéressante pour accentuer ce point. Il veut mettre en évidence que nos postulats de corrélation entre l'esprit et la matière sont étroitement dépendants de notre biais humain, étant donné que l'esprit humain est le seul que nous observons de manière interne : la corrélation est seulement observé directement dans notre cas. (Ce qui explique aussi pourquoi nos intuitions sur la présence de la conscience dans d'autres formes matérielles semble progresser sur un spectre : nous sommes confiants de la nature des esprits des autres humains, un peu moins quand il s'agit des animaux proches, et de moins en moins plus on s'intéresse à des formes de vie plus éloignées). Pour le montrer, Stout envisage l'expérience de pensée suivante. Supposons un esprit radicalement différent dans ses conditions d'existence. Supposez que cet esprit observe ce qu'il se passe sur Terre. Selon Stout, cet esprit pourrait remarquer que les processus vivants (voire au delà) *semblent* agir envers des fins. S'il avait des tendances matérialistes, il se garderait de postuler d'esprits associés à ces processus et tenterait d'en expliquer l'apparente téléologie de manière mécanique, par exemple, par la sélection naturelle. Mais s'il avait des tendances plus animistes, et qu'il voulait postuler des esprits associés, il n'aurait à première vue aucun indice lui permettant de deviner à quelle échelle se trouve ces esprits. L'hypothèse la plus simple pour lui serait d'envisager un seul esprit global pour expliquer l'ensemble du processus. L'hypothèse qu'en plus de cet esprit global il faudrait postuler des esprits individuels associés à une quelconque partie du processus, que ce soit les abeilles, les humains (ou leurs organes ou les sociétés), lui semblerait être une hypothèse superflue et folle (de la même manière qu'il nous semblerait superflu de postuler des esprits individuels pour chacune de nos cellules, pour les organes qu'elles composent..., *en plus* de l'esprit qu'on associe à tout notre corps). *MM*, p. 100.

Bien que je n'en suis qu'au stade d'exposition, j'aimerais soulever une première remarque critique qui sera développée plus loin. Remarquons, je viens d'insister sur la *direction* de l'explication réductionniste attendue. En effet, la formulation du problème psychophysique en termes de « problème difficile de la conscience » est orientée en faveur d'un certain type d'explication : les explications physicalistes. Levine, tout comme Chalmers, introduit sa notion à partir de considérations physicalistes<sup>46</sup>. Mais ce présupposé ne me semble pas bien justifié. Cela dit, alors que l'expression de Chalmers contient le présupposé dans les termes mêmes, puisqu'elle suggère que c'est la conscience qui est l'aspect problématique à expliquer, l'expression de Levine, prise à la lettre, a l'avantage d'être plus neutre : elle suggère que c'est la *relation* qui est problématique et à expliquer, sans désigner explicitement l'un des *relata* comme étant la source du problème. Un présupposé contemporain semble être que le fossé doit se combler par le moyen du côté physique de la paire problématique. Mais pourquoi ? Autrement dit, lorsque la relation de deux phénomènes en apparence hétérogènes pose problème, ne prend-on pas un raccourci non justifié si on présuppose que l'un ou l'autre des deux phénomènes est responsable du problème ? Je reviendrai à cette question à la fin de ce chapitre.

#### **4. Le problème chez Stout : brève comparaison avec les formulations contemporaines**

Afin de commencer à illustrer la pertinence de Stout sur ces questions, notons qu'il envisage en d'autres termes ce même « problème difficile » pour le physicalisme<sup>47</sup>. Mais un premier avantage de ses écrits est qu'il rend toujours explicite que c'est du point de vue physicaliste que cette variante précise du problème se pose. Il en donne de nombreuses formulations. Pour n'en citer qu'une en guise d'exemple, il parle du problème que les sciences physiques (et le matérialisme, la position philosophique qui prend pour ontologie les mêmes entités que celles des sciences physiques) n'ont aucun concept analogue et scientifiquement attesté pour décrire

---

<sup>46</sup> Chalmers n'est pas physicaliste mais dualiste des propriétés. Levine semble tendre plus vers le physicalisme mais sans être réductionniste de la conscience. Ce qui importe ici c'est que tous les deux formulent néanmoins le problème au départ avec le présupposé que c'est le fonctionnement du cerveau considéré purement de l'extérieur, ou physiquement, qui *devrait* pouvoir expliquer la conscience.

<sup>47</sup> Stout parle de matérialisme, mais les deux termes sont d'usage de manière synonyme. Le terme « physicalisme » est privilégié par certains, sans doute parce qu'il rend plus explicite que les constituants ultimes du monde physique ne sont pas tous matériels au sens restreint de ce qui possède une masse et une extension. Mais Stout ne manque pas de le remarquer, et son usage du terme « matérialisme » n'implique aucun homme de paille de ce type.

cette prétendue relation entre le physique et le mental qui permettrait de réduire le mental. Un candidat est la notion de « production » : le physique produirait le mental. Ce qu'il entend par là est une forme d'émergence forte, mais nous y reviendrons dans le dernier chapitre de ce travail. Il reproche à cette notion qu'elle n'existe nulle part ailleurs en sciences de la manière où on en aurait besoin ici : elle n'a aucun précédent en sciences<sup>48</sup> (nous reviendrons également à l'idée de chercher des précédents dans les explications scientifiques dans le dernier chapitre de ce travail).

Stout a également de nombreuses formules pour désigner le « fossé explicatif ». Il parle de « dissemblance fondamentale »<sup>49</sup> qui, du point de vue scientifique, limite fortement l'avancée en principe (à une description de la corrélation et donc à un dualisme indépassable), et requiert une explication philosophique. Il parle également d'un « *dualisme abstrait* de la matière et de l'esprit qui constitue *une brèche sans médiation* dans l'unité et la continuité de l'univers »<sup>50</sup>. Ou encore d'une « réelle rupture de la continuité dans cet ordre de la nature que la science physique cherche à déceler. Son avancée [de la science physique] en ce sens est barrée, non seulement en raison de la complexité du problème, mais en principe »<sup>51</sup>.

Enfin, l'expérience de pensée du zombie (et même d'un monde zombie) se retrouve mot pour mot chez Stout à l'exception du terme « zombie » lui-même. Il s'en sert exactement comme le fait Chalmers, pour formuler l'argument de la concevabilité :

Si le matérialiste a raison, cela devrait être crédible que la constitution et le cours de la nature seraient autrement exactement identiques à ce qu'ils sont, s'il n'y avait pas, et s'il n'y avait jamais eu, aucun individu conscient. Les corps humains auraient quand même accompli les gestes de construire et d'utiliser des ponts, des téléphones et des télégraphes, d'écrire et de lire des livres, de parler au Parlement, de débattre à propos du matérialisme, et ainsi de suite. Il ne peut y avoir aucun doute que cela est *prima facie* non crédible pour le Sens Commun<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> *MM*, p. 110.

<sup>49</sup> *Id.*, p. 63, je traduis.

<sup>50</sup> *Id.*, p. 66, je souligne, je traduis.

<sup>51</sup> *Id.*, p. 107, je traduis. Cette dernière formule est utilisée pour formuler la position vitaliste de son propre point de vue et en guise d'analogie possible au problème psychophysique. Stout fait donc exprès de le formuler de manière identique au fossé explicatif pour la conscience dans cette citation, bien qu'il conclura que le débat vitalisme/mécanisme n'a en fin de compte rien d'analogie au problème corps-esprit. Selon Stout le vitaliste se trompe en affirmant que cette dissemblance (entre le vivant et le non-vivant) est indépassable du point de vue mécaniste, ce qui n'est pas le cas pour la dissemblance entre l'esprit et la matière. Nous verrons cela en plus de détail dans le chapitre III de ce travail.

<sup>52</sup> *Id.*, pp. 138-139, je traduis.

## 5. Bilan provisoire : l'état actuel du problème psychophysique

Nous avons caractérisé notre problème d'un point de vue contemporain, et quelque peu justifié l'idée que Stout s'intéresse précisément à ce problème. Avant de passer au point de vue de Stout en détail, faisons un bref bilan critique sur le statut du problème psychophysique dans le paysage philosophique contemporain. Le premier paragraphe de l'entrée « *Consciousness* » de R. Van Gulick dans la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pose entre autre trois constats<sup>53</sup>. (i) Le problème de la conscience est possiblement le problème le plus central en philosophie de l'esprit aujourd'hui (ce qui n'est pas peu dire, surtout si on rappelle que ce problème hante la philosophie, sous une forme ou l'autre, potentiellement depuis Descartes). (ii) Aucune théorie de la conscience ne fait consensus. (iii) Le problème consiste pour la plupart des auteurs à faire une place à la conscience dans notre conception de la nature. Un peu plus loin, Van Gulick pose ce quatrième constat : (iv) nous sommes actuellement dans l'incapacité de fournir une explication intellectuellement satisfaisante de la place de la conscience dans la nature<sup>54</sup>.

Si on rassemble ces quatre constats, la question centrale de la philosophie de l'esprit semble se trouver dans une sorte d'impasse (Van Gulick utilise le mot). On pourrait critiquer la force de ce diagnostic. On n'a pas *encore* d'explication satisfaisante, certes, mais ne peut-on pas tout de même progresser vers une telle explication ? Après tout, aucun phénomène n'est expliqué de manière satisfaisante *avant* qu'on ait terminé de l'expliquer. Mais le problème difficile n'est pas tant que nous n'avons pas une explication complète en pratique. Il est plutôt qu'il semble impossible d'en fournir une en principe ou même de progresser dans cette direction. Van Gulick répond à cette question en faisant le point sur les différentes réactions philosophiques à cette impasse<sup>55</sup>. Selon l'état qu'il fait de la littérature, les philosophes les plus optimistes face au problème prennent le pari que ce fossé explicatif *se refermera au fur et à mesure* des avancées scientifiques et philosophiques<sup>56</sup>. Une version plus pessimiste consiste à penser qu'il y a des

---

<sup>53</sup> R. Van Gulick, « Consciousness », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), introduction. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/consciousness/>>.

<sup>54</sup> *Id.*, part. 5.2.

<sup>55</sup> *Id.*, part. 5.4.

<sup>56</sup> Pour une des défenses les mieux connues de cette idée, voir D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Company, 1991.



*limites en principe pour des agents cognitifs humains* d'expliquer la relation psychophysique<sup>57</sup>. Mais de nombreux auteurs considèrent le problème comme étant bien plus fondamental. Ceux-ci pensent que le fossé explicatif est *impossible à combler par une explication, en principe*, c'est à dire pour n'importe quel agent cognitif possible et peu importe l'état de ses connaissances<sup>58</sup>. Selon Van Gulick, ces derniers auteurs se tournent alors vers diverses solutions dualistes. On le voit, les deux grandes options théoriques actuellement sur la table sont le physicalisme et le dualisme. Plus, loin, Van Gulick divise explicitement les théories de la conscience en ces deux grandes familles<sup>59</sup>.

Ces considérations nous auront permis d'esquisser brièvement les contours du débat contemporain ainsi que les types de solution attendue. Je trouve ce bilan assez désespérant. Le physicalisme réductionniste semble la position la plus ambitieuse puisqu'elle propose(rait) une explication, en un sens fort et intellectuellement satisfaisant. Cette explication serait réjouissante si elle n'était pas qu'un billet à ordre sans date fixée (et s'il n'y avait pas de surcroît de bonnes raisons de penser qu'elle ne pourra jamais rendre ce qu'elle promet). La seconde attitude recensée par Van Gulick face à l'impasse, celle de McGinn, porte le nom « mystérianisme ». Ce n'est donc pas étonnant qu'elle est assez peu réjouissante également si on espère une certaine satisfaction intellectuelle sur cette question. Elle revient en quelque sorte à baisser les bras (nonobstant les raisons qu'il avance pour ce défaitisme).

Si on s'en tient à ces trois types de solution, alors la troisième voie, dualiste, pourrait sembler à première vue la plus satisfaisante. Elle est plus satisfaisante car une fois certains postulats en place, elle semble permettre au moins en principe d'avancer sur la question. Mais en y regardant de plus près, les postulats qu'elle doit mettre en place semblent tout aussi peu satisfaisants que le problème duquel on était parti. Le dualisme a des avantages et inconvénients hybrides des deux autres positions. C'est une hybridité de pouvoir expliquer certaines choses, mais pas d'autres. Il consiste aussi en quelque sorte à baisser les bras, mais à poser un postulat *ad hoc* qui permette

---

<sup>57</sup> Cette idée est défendue dans C. McGinn, *The Problem of Consciousness*, Oxford, Blackwell, 1991.

<sup>58</sup> C'est bien sûr le cas pour D.J. Chalmers, *The Conscious Mind*, *op. cit.*

<sup>59</sup> R. Van Gulick, « Consciousness », *op. cit.*, part. 8. Notons toutefois que parmi ses « dualismes » il inclut certains « monismes ». C'est étrange, mais cette contradiction dans les termes ne fait qu'illustrer la tendance dominante de considérer toutes les alternatives comme des variantes du physicalisme ou du dualisme.

d'avancer. Il y a de nombreuses formes de dualisme. Prenons pour exemple le dualisme des propriétés de Chalmers<sup>60</sup> (une forme contemporaine qui évite—ou prétend éviter—certains problèmes du dualisme des substances classique). Dans son cas, le postulat *ad hoc* consiste en ceci. Étant donné que nous ne parviendrons pas à expliquer la conscience à partir des propriétés fondamentales postulées par la physique, ajoutons simplement une propriété de plus à la liste : la conscience. À condition de pouvoir surmonter une série d'autres difficultés, cette solution pourrait en principe, grâce à ce postulat, expliquer la corrélation entre les états neuronaux et mentaux. Cependant, remarquons qu'en faisant cela, on expliquerait la relation psychophysique à un niveau qui devient alors non fondamental, le cerveau, grâce à un état-de-choses *postulé* comme étant fondamental (par nécessité théorique avant tout et pas pour des raisons empiriques plus directes). Mais ce postulat lui-même n'est pas expliqué. Ainsi, si désormais on repose le problème au niveau de cet état-de-choses fondamental, il n'y a plus d'explication possible. Mais tout le problème psychophysique était de donner une explication de la relation entre l'esprit et la matière *au niveau fondamental*, quel qu'il soit. Or, en expliquant cette relation au niveau du cerveau, par le postulat de l'existence d'un niveau plus fondamental de cette relation, on se prive non *pas seulement des moyens*, mais *de l'ambition même*, d'expliquer la relation fondamentale. On n'a fait que déplacer le problème sans se rapprocher le moins du monde d'une solution. On doit se contenter de dire que c'est une donnée primitive de la nature, un « fait brut », que les propriétés physiques et mentales existent et sont corrélées d'une certaine façon au niveau fondamental de la matière (ce qui veut dire qu'en plus de déplacer le problème, on le pose désormais à une échelle où on n'a plus aucune connaissance empirique des corrélations). On n'a donc en rien comblé le fossé explicatif<sup>61</sup>. Concernant le problème difficile, on l'a bien évacué en un sens, car on ne se donne plus la tâche d'expliquer comment la matière *produit* l'esprit. Mais on l'a évacué simplement *en postulant* que la corrélation existe au niveau fondamental de la

---

<sup>60</sup> Chalmers, *The Conscious Mind*, *op. cit.*, pp. 125-129.

<sup>61</sup> C'est cette critique que Stout oppose à toute forme de dualisme. Nous y reviendrons dans les deux chapitres suivants de ce travail. Pour une discussion du caractère non explicatif du dualisme, qu'il soit épiphénoménaliste, interactionniste ou paralléliste, voir *MM*, Livre II, chap. II et III pp. 73-93. Mais la critique est récurrente dans toute son oeuvre : il ne veut pas accepter l'inintelligibilité de la relation fondamentale entre l'esprit et la matière (ni d'aucune relation d'ailleurs), et il insiste donc sur l'importance des explications fortes et d'une compréhension englobante et pénétrante.

matière et que donc la conscience a toujours existé. On pourrait même se demander à ce moment là s'il ne serait pas plus économe de se contenter de postuler la corrélation d'emblée au niveau des cerveaux humains. On n'expliquerait ni plus ni moins, mais au moins on éviterait la conclusion, qui semble peu intuitive pour certains, que par exemple, les électrons ont des propriétés conscientes. Ainsi, en ce qui concerne une explication de la relation fondamentale unissant l'esprit et la matière, le dualisme consiste, lui aussi, à baisser les bras.

En somme, ces théories me semblent toutes loin d'être satisfaisantes intellectuellement. Ce n'est pas dire qu'elles sont fausses. S'il y avait des raisons suffisamment fortes pour accepter la possibilité d'une réduction physicaliste, même si celle-ci était dépendante d'avancées scientifiques qu'on attends toujours, je pourrais patienter. S'il y avait des raisons fortes d'accepter que l'esprit humain était incapable de comprendre ce problème, je l'accepterais. Si on avait des raisons fortes d'abandonner une explication satisfaisante en un sens fort, qui soit réductrice ou au moins unificatrice d'une manière ou d'une autre, je devrais m'y soumettre (nous reviendrons en détail à ces notions d'explications fortes dans le chapitre III de ce travail). Mais indépendamment des raisons pour ou contre leur vérité, ces trois options me semblent si peu satisfaisantes qu'elles ne devraient être envisagées que si on a une grande confiance de ne pas pouvoir trouver un chemin plus satisfaisant, fournissant des explications fortes, pour nous sortir de l'impasse.

Or, il me semble qu'on peut trouver de tels chemins. Il y a deux manières de procéder, l'une historique, l'autre logique. N'y a-t-il pas de réponses, (i) *historiques* ou (ii) *possibles*, au problème, qui échappent aux deux grandes familles que sont le dualisme et le physicalisme ? Il me semble que la réponse aux deux questions est clairement « oui ». Et il se fait qu'en Stout nous avons un « oui » historique qui a l'avantage supplémentaire de contenir un « oui » logique. En effet, il discute de manière critique des positions historiques qui ne sont plus que rarement envisagées aujourd'hui, mais qui méritent *a priori* d'être sur la table des options possibles. (Cela a pour conséquence que l'exclusion de ces positions, si elle est faite *a priori*, n'est pas convaincante et mériterait au minimum d'être argumentée). Mais ce qui est d'une valeur encore bien plus grande, me semble-t-il, c'est que Stout diagnostique la nature du problème d'un point de vue frappant par sa neutralité et son minimalisme, qui permet d'esquisser un espace des

solutions logiquement possibles. Comme nous le verrons, il donnera deux critères nécessaires et suffisants pour qu'on considère que la relation psychophysique pose problème (auquel il faut ajouter un troisième postulat non-essentiel, le physicalisme, pour avoir le problème de la conscience sous sa forme actuelle). Ces critères permettront de définir un espace logique des solutions possibles plus neutre et plus large que celui qui domine aujourd'hui. Ce travail s'accomplira dans le troisième chapitre de ce travail.

## **6. L'alternative physicalisme/dualisme est clairement une fausse alternative**

Avant de parler des contributions positives de Stout, faisons encore le point, mais cette fois da manière pleinement critique plutôt que d'en rester à l'exposition des idées, et en nous focalisant sur cet avantage purement négatif que Stout nous offrira : la classification des solutions proposées par Van Gulick est tout simplement une fausse alternative (et Stout ne commet pas cette erreur).

Chalmers le dit explicitement : « Cet échec du matérialisme mène à une sorte de dualisme ; le monde a des caractéristiques physiques et non-physiques »<sup>62</sup>. Insistons sur deux choses. D'abord, (i) affirmer « le monde a des caractéristiques physiques et non-physiques », n'est-ce pas simplement réaffirmer ce qui posait problème au départ ? N'est-ce pas qu'affirmer d'une manière *descriptive* ce qui était un « fossé » du point de vue *explicatif* ? Ensuite, (ii) il me semble que cette inférence relève tout simplement d'une fausse alternative. Chalmers envisage un monde qui n'aurait que des caractéristiques physiques d'un côté, et un monde qui aurait des caractéristiques mentales et physiques de l'autre. Cette alternative lui permet d'inférer que si le monde n'est pas fondamentalement *que* physique, il doit être fondamentalement physique *et* mental. Mais il a oublié une troisième option logique qui devrait sauter aux yeux. Explicitons les étapes logiques. Si « mental » et « physique » sont les deux seules caractéristiques, (ou « Attributs Différentiants » dans la terminologie de la classification de Broad<sup>63</sup>), que l'on veuille envisager, alors, logiquement parlant, notre point de départ est la proposition suivante : le monde est ou bien physique, ou bien mental, *au moins* l'un des deux. D'un point de vue logique, cette proposition

---

<sup>62</sup> Chalmers, *The Conscious Mind*, *op. cit.*, p. 124, je traduis.

<sup>63</sup> Traduction de « *Differentiating Attributes* ». C.D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, *op. cit.*, p. 22.

laisse évidemment place à *trois* possibilités (elle est rendue vraie par trois états-de-choses possibles) et Chalmers n'en envisage que deux (du moins dans la citation précédente, mais nous allons nuancer ce point dans la suite de ce chapitre). La troisième possibilité est bien sûr que le monde pourrait être entièrement *mental*. Logiquement, la possibilité est clairement sur la table. Plus encore, *prima facie*, si on est prêt à faire violence au sens commun au point d'envisager que l'esprit n'existe pas ou est réductible, ne devrait-on pas être prêt de manière plus ou moins égale à violer le sens commun en envisageant que la matière n'existe pas ou est réductible<sup>64</sup> ? Historiquement, c'est ce que Lotze et Ward à sa suite ont défendus.

Comme nous l'avons déjà évoqué, combler un fossé explicatif avec une explication réductionniste peut, en principe, se faire dans deux directions. Si la réduction de l'esprit à la matière pose un problème « difficile », la question évidente à poser à ce stade, me semble-t-il, est la suivante. Est-ce que la réduction de la matière à l'esprit pose également problème ? Et si oui, de quelle façon, et en particulier, est-ce que cela pose un problème « difficile » au sens où on a des raisons de principe qui suggèrent qu'on ne pourra pas le surmonter, ou même plus modestement, au sens où on n'a aucune idée de comment procéder vers une solution, même en principe ? Autrement dit, le mentalisme<sup>65</sup> a-t-il un « problème difficile de la matière » symétriquement opposé au problème difficile de la conscience pour le physicalisme ? À première vue, il semblerait que non. Les projets mentalistes de Leibniz, Lotze et Ward, ou de Russell, mais

---

<sup>64</sup> On pourrait penser que cette deuxième voie commet deux violences plutôt qu'une. Elle ferait non seulement outrage au sens commun, mais aussi aux sciences physiques. Je n'en suis pas du tout certain. Il me semble que c'est seulement les sciences physiques considérées du point de vue du sens commun qui sont ainsi heurtées. La raison est qu'il n'est pas clair que la physique ait une ontologie intrinsèque, et il y a un grand nombre d'interprétations ontologiques de la physique, dont certaines sont justement assez « spiritualistes ». Un exemple élaboré par des physiciens est l'interprétation Copenhague de la physique quantique (qui a plusieurs formes dont on ne discutera pas ici, elle sert simplement à illustrer la possibilité de diverses ontologies des sciences physiques). Du côté des philosophes il y a plusieurs possibilités, dont des interprétations mentalistes. Un exemple notable auquel nous reviendrons dans ce chapitre est l'analyse de B. Russell, *The Analysis of Matter*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1927. Autrement dit, il n'est pas certain qu'on ait besoin de postuler une substance matérielle pour « sauver » l'édifice de la science physique. On en a seulement besoin pour sauver les interprétations de la physique qui sont plus réalistes et plus proches du sens commun.

<sup>65</sup> On pourrait se demander pourquoi je n'emploie pas le terme « panpsychisme » pour désigner certains mentalismes, puisqu'il est notamment parfois employé pour désigner celui de Russell ainsi que ses reprises contemporaines. Mais ce terme a un usage trop général pour convenir ici. Étymologiquement, il désignerait l'idée que tout est esprit, mais pas que tout est esprit *et uniquement* esprit. Et en effet, il est parfois utilisé pour désigner toutes sortes de positions qui postulent que la conscience est fondamentale (mais, encore une fois, pas nécessairement la seule chose fondamentale). Ainsi, il peut par exemple désigner le dualisme des propriétés de Chalmers dont nous avons déjà parlé.

aussi ceux de Berkeley ou de Mill<sup>66</sup>, ainsi qu'éventuellement leurs variantes plus épistémologiques qu'on retrouve dans le phénoménalisme et d'autres empirismes radicaux<sup>67</sup>, en sont la preuve.

Il semble à première vue que la plausibilité des stratégies mentalistes dépende de quelle théorie de la perception on endosse. Si on endosse une théorie qui prétend que tout ce dont on fait l'expérience immédiate est de nature mentale et relève de notre propre esprit (réalisme indirect), alors les états physiques sont *au mieux* connus seulement par inférence. Une fois le réalisme indirect accepté, la porte est ouverte pour remettre en cause la réalité de ces entités physiques inférées. Il y a plusieurs options pour le faire, dont une est de considérer que ces entités sont des constructions théoriques, des « trucs de calcul » qui ne reflètent pas nécessairement la nature de ce qu'elles calculent à l'exception qu'elles sont commodées pour prédire nos expériences futures. Maintenant, si le réalisme indirect nous semble déjà crédible pour d'autres raisons, le problème psychophysique pourrait nous fournir une raison de plus de l'accepter et de le radicaliser vers un anti-réalisme physique. En effet, si, en vertu du fossé explicatif, on considère que la conjonction des états physiques et mentaux pose problème, alors la porte est ouverte pour donner une interprétation anti-réaliste des états physiques : il se pourrait qu'ils soient uniquement des constructions théoriques. Si on parvient à donner une explication

---

<sup>66</sup> J.S. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London, Longman Green and co., 1865. Stout envisage aussi bien les options idéalistes de Mill et de Berkeley que les monadismes de Leibniz, Lotze et Ward. Sa critique la plus générale du monadisme est qu'il dépend du réalisme indirect, comme le font tous les mentalismes selon lui (cfr. note suivante). Concernant la théorie de Mill en particulier, sa critique est particulièrement intéressante puisqu'elle porte sur la nature même de sa tentative de réduction, indépendamment de la viabilité du réalisme indirect par ailleurs. Selon lui Mill échoue à réduire la matière à l'esprit (ici aux sensations), car il la réduit plutôt aux *possibilités* de sensation. Ces possibilités, contrairement aux sensations mêmes, ne sont pas immédiatement perçues. Mais dans ce cas, sont-elles encore des sensations et sont-elles donc encore de nature mentale ? Ce n'est pas clair qu'en substituant les possibilités de sensation à la matière on ait avancé en substance. La nouvelle difficulté pour Mill, susceptible d'engendrer un nouveau fossé explicatif, concernerait alors le fait de réduire l'actualité à la possibilité pure, ce qui n'est peut-être pas plus aisé que le problème au départ. Voir *MM*, p. 162-164 et *GN*, p. 124-131.

<sup>67</sup> De manière générale, les formes radicales de l'empirisme, les théories des *sense data*, le positivisme, et le phénoménalisme, pourraient assez facilement se réconcilier avec le mentalisme, voire semblent y mener assez naturellement. à condition de modérer le degré de positivisme pour faire ne fût-ce qu'un peu de métaphysique. C'est ce que défendra Stout : le réalisme indirect mène naturellement à un présupposé initial en faveur du mentalisme. La raison centrale à cela est que si on est empiriste radical, toute connaissance physique doit nous être présentée dans l'expérience, et donc il n'y a qu'un pas à faire pour conclure qu'on peut réduire les entités physiques aux propriétés mêmes de l'expérience (puisqu'elles y sont déjà toutes représentées, du moins en ce qui concerne les propriétés connues). C'est pourquoi il défendra une forme originale de réalisme direct, pour « sauver la matière ». Voir à ce sujet *MM*, Livre III, pp. 161-224 pour une critique des théories mentalistes et du réalisme indirect qui est leur grand allié, et Livre IV jusqu'à l'avant dernier chap., pp. 225-307, pour la conception positive du réalisme direct de Stout.

satisfaisante de comment et pourquoi on en vient à prendre ces entités si sérieusement, et qu'on parvient à expliquer leur origine à partir des états mentaux pris seuls, alors on a proposé une réduction du physique au mental. Et ce, qu'on emprunte une forme de mentalisme proprement idéaliste : la réalité est faite de nos sensations ou de leurs possibilités ou des sensations dans l'esprit de Dieu (Berkeley et Mill), ou une forme de panpsychisme moniste : la nature intrinsèque de l'ontologie physique est mentale (Russell), ou un monadisme : le monde est constitué par des entités conscientes plus ou moins unifiées et personnelles (Leibniz, Lotze et Ward). Ces solutions ont plusieurs avantages. Elles offrent une explication forte puisqu'elles sont réductionniste. Elle semble échapper à un problème de principe et il est donc possible d'avancer sur le problème de cette façon, autrement dit, de formuler une théorie qui *explique* et permette de *comprendre* la relation entre l'esprit et la matière (encore une fois, que cette explication nous semble crédible ou non, on ne peut pas nier que ces théories en fournissent une, ce dont on a précisément douté pour le physicalisme et le dualisme). Bien sûr cette approche soulève ses propres difficultés qui ne sont pas minces et il y a de nombreux arguments à son encontre. Mais il ne me semble pas y avoir de problème analogue, de « problème difficile de la matière », puisque plusieurs voies semblent possibles en principe pour opérer cette réduction et combler le fossé explicatif ; qu'elles semblent crédible ou non, elles ne semblent pas barrées en principe.

## **7. Le mentalisme aujourd'hui**

La plupart des mentalismes que nous venons de discuter sont largement absents des débats contemporains, et, à première vue, de manière injuste. Si on contraste les difficultés qu'ils soulèvent avec la difficulté du problème difficile pour le physicalisme et avec l'abandon d'une explication fondamentale pour le dualisme, ils sembleraient mériter une place dans le débat, au moins au départ, quitte à les évacuer par des arguments explicites dans un second temps. Or, il se fait qu'il y a une possibilité de mentalisme dans la littérature contemporaine que j'ai ignoré jusqu'ici, possiblement à tort. Toutefois, comme nous le verrons tout de suite, ce que j'ai dit reste représentatif de la littérature contemporaine. Et ce, notamment, sur les points suivants : (i) le physicalisme est largement présumé dans les manières mêmes de poser le problème au départ et (ii) le dualisme est fréquemment envisagé comme la seule alternative possible. Cependant, il y

a au moins un courant panpsychiste qui prend de plus en plus d'ampleur récemment, ce qui est à mon avis un pas dans la bonne direction. Il serait donc injuste de ne pas le mentionner, d'autant plus que Chalmers lui-même l'envisage. Dans son article *Consciousness and its place in nature*, qui fait référence en termes de dessiner un espace des solutions possibles, (et qui fait donc concurrence à ce travail), il prétend :

Les plus importantes positions sur la métaphysique de la conscience peuvent être divisées d'une manière presque exhaustive en six classes. Trois desquelles [...] sont globalement réductionnistes, voyant la conscience comme un processus physique qui ne requiert pas d'expansion d'une ontologie physicaliste. Les trois autres [...] sont globalement non-réductionnistes, voyant la conscience comme irréductible dans sa nature et requérant une expansion ou une re-conceptualisation de l'ontologie physicaliste<sup>68</sup>.

Autrement dit, selon lui l'espace des solutions possibles contient six options, les trois premières sont des variantes du physicalisme et réduisent la conscience. Les trois autres ne réduisent pas la conscience. Remarquons tout de suite que celles-ci, les vues « non-réductives », demandent une extension ou une re-conceptualisation de l'ontologie physicaliste. Autrement dit, on voit encore une fois le présupposé qui est qu'il faut à tout prix partir de, et maintenir, une ontologie centrée sur le physique, si on veut une théorie moniste ou réductionniste. Ce qui, répétons-le, semble un postulat fort contraignant si on pense comme Chalmers que le physicalisme est voué à l'échec. En plus d'être contraignant, il semble éliminer également toute possibilité d'autres réductionnismes et monismes<sup>69</sup> (mais pas tout à fait, comme nous allons le voir tout de suite). Les deux suivantes sont des dualismes<sup>70</sup>. Enfin, malgré l'alternative physicalisme/dualisme présente dans sa classification même (comme la citation ci-dessus l'illustre) il appelle tout de même « monisme » la dernière position qu'il envisage : un panpsychisme d'inspiration russellienne. Selon lui, Russell<sup>71</sup>, veut résoudre deux problèmes en même temps. Russell remarque que la physique est vide d'une ontologie intrinsèque : elle ne décrit ses objets qu'à partir de propriétés extrinsèques (relationnelles et dispositionnelles). Il remarque également que

---

<sup>68</sup> D.J. Chalmers, « Consciousness and its Place in Nature », *op. cit.*, pp. 102-103, je traduis.

<sup>69</sup> Ou même de naturalisme, si on conçoit ce dernier comme avant tout en opposition à un ordre surnaturel surajouté à l'ordre de la nature, donc, comme un dualisme. Nous reviendrons brièvement à cette conception du naturalisme comme étant avant tout un monisme plutôt qu'un physicalisme, dans le dernier chapitre de ce travail.

<sup>70</sup> Il s'agit de l'interactionnisme et de l'épiphénoménalisme. Cette dernière position étant intermédiaire entre l'interactionnisme et le parallélisme, et tout autant susceptible à la critique de Stout : elle postule mais n'explique pas la nature fondamentale de la relation.

<sup>71</sup> Dans B. Russell, *The Analysis of Matter*, *op. cit.*



la conscience ne peut que s'observer de manière intrinsèque (et qu'elle est possiblement la seule propriété intrinsèque que nous connaissons vraiment). Sa solution assez élégante est de combler le manque de propriétés intrinsèques du physique en postulant que ses propriétés sont de nature consciente, et simultanément de combler le manque de propriétés extrinsèques du mental en postulant que ces propriétés sont les propriétés physiques. C'est un pas en avant que d'intégrer cette possibilité, qui à mon sens est déjà sur une base plus solide et élégante que les deux autres familles d'alternatives plus typiques.

Cependant, Chalmers distingue plusieurs variantes de ce monisme russellien, qu'il appelle « monisme-F ». À mon sens, la seule qui mérite véritablement son étiquette moniste est celle qu'il appelle « idéalisme ». Cette version forte correspond parfaitement à ce que nous appelons ici « mentalisme ». En effet, elle est explicative, moniste, et mentaliste, dans la mesure où elle prétend expliquer entièrement le physique à partir de l'esprit. Par contre, Chalmers envisage plusieurs interprétations de cette option qui la ramène vers des options qui sont à mon sens très différentes et ne méritent pas d'être classées ici. Le fait même de les regrouper toutes sous une étiquette illustre encore une fois la difficulté qu'on semble avoir aujourd'hui à sortir de l'alternative plus typique entre physicalisme et dualisme.

Il distingue une version qui postule non pas des propriétés *phénoménales* comme étant les propriétés intrinsèques du réel, mais des propriétés *proto-phénoménales*, c'est à dire des propriétés qui ne sont pas mentales mais qui sont sensées sous-tendre les propriétés mentales. Cette version peut être ramené soit au physicalisme soit au monisme neutre selon lui, en fonction de si ces propriétés proto-phénoménales sont conçues comme étant physiques ou neutres. Elle subit alors les problèmes classiques de ces positions, en particulier le problème difficile si elles sont physiques, et si elles sont neutres, le fait de devoir postuler des propriétés ni physiques ni mentales, mais d'une nature tierce et inconnue<sup>72</sup>. Mais ce qui est le plus frappant, c'est que Chalmers avance une version de cette théorie qui conserve certains aspects du dualisme. Je ne comprends pas pourquoi cela serait désirable et (outre le fait qu'il défend un dualisme encore

---

<sup>72</sup> Pire, selon Stout, le monisme neutre a les mêmes problèmes que ce qui est en somme le problème difficile pour le physicalisme : il doit réduire l'esprit à ce qui en est dépourvu. Cela est aggravé si on conçoit cette chose neutre comme étant inconnaissable ou au moins inconnue. « Il n'y a ultimement aucun argument pour nier que la matière produit l'esprit, qui n'est pas également un argument pour nier que quoi que ce soit qui est totalement inconscient peut produire ce qui est conscient ». *MM*, pp. 82-83, je traduis.

plus fort) Chalmers ne nous le dit pas. Selon cette interprétation, ce panpsychisme, comme il l'appelle également, poserait les propriétés mentales et physiques au niveau fondamental microphysique, mais côte à côte, sans nécessairement chercher à expliquer leur relation. Or, en insistant sur ce point, il ne fait selon moi que rendre cette option bien plus problématique. Il dit :

Il [le monisme-F] peut être vu comme une sorte de dualisme. La position admet des propriétés phénoménales ou proto-phénoménales comme étant fondamentales, et elle retient une dualité sous-jacente entre les propriétés structurelles/dispositionnelles (celles directement caractérisées par la théorie physique) et les propriétés intrinsèques proto-phénoménales (celles responsables pour la conscience)<sup>73</sup>.

Ainsi caractérisé, on ne semble plus avoir affaire à un monisme mentaliste, mais à un dualisme des propriétés. Quelle réponse pouvons nous attendre lorsque nous demandons une explication de la relation fondamentale unissant les propriétés extrinsèques physiques et les propriétés intrinsèques phénoménales ? C'est un fait brut, on ne peut pas l'expliquer. Il me semble que si on s'aventure à vouloir l'expliquer, on passe du problème d'unifier l'esprit et la matière à un autre problème, celui d'unifier l'intrinsèque et l'extrinsèque. Mais la question n'est même pas posée par Chalmers pour cette interprétation (bien qu'il reconnait que l'interprétation « idéaliste » du monisme-F y parvient mieux). Au moins la version forte « idéaliste » tente de donner un compte rendu qui réduit les propriétés physiques aux propriétés mentales, affirmant qu'elles *ne sont que* les relations *entre* ces propriétés plus fondamentales intrinsèques, *et rien de plus*. Il n'est pas clair à ce stade si une telle stratégie suffirait pour réduire les propriétés extrinsèques aux propriétés intrinsèques, ou si elle est par ailleurs viable ou non. Mais jusqu'à preuve du contraire elle mérite clairement une place dans l'espace des solutions possibles. Je ne suis toute fois pas convaincu que ce soit une place « à part entière », pour deux raisons : (i) certaines interprétations du monisme-F selon Chalmers en font plutôt un physicalisme, un dualisme, ou un monisme neutre, plutôt qu'un mentalisme, et (ii) d'autres mentalismes sont possibles également, comme nous venons de le voir, et Chalmers ne les envisage pas. La seule exception étant l'idéalisme de Berkeley qui ne figure pas parmi ses six options et qu'il balaye en passant dans sa conclusion,

---

<sup>73</sup> D.J. Chalmers, « Consciousness and it's Place in Nature », *op. cit.*, pp. 102-103, je traduis.

sans y accorder d'argumentation sérieuse. Pourtant, si cet idéalisme a des problèmes, il n'est pas clair qu'ils soient plus forts que ceux soulevés par le monisme-F de Chalmers<sup>74</sup>.

Ainsi, on le voit, il y a tout de même des exceptions à l'alternative typique entre physicalisme et dualisme dans la littérature contemporaine de référence. Mais l'espace des solutions que Chalmers propose ici maintient les problèmes suivantes. D'abord, (i) les traces de cette fausse alternative physicalisme/dualisme sont préservées dans la classification des six options, puisque les cinq premières sont des physicalismes et des dualismes que Chalmers prend la peine de distinguer les uns des autres et pour lesquels il réserve une place à part entière. D'autre part, elles sont préservées dans la manière même de concevoir le monisme-F, puisque une de ses interprétations est physicaliste, la suivante est dualiste et seulement deux d'entre elles sont proprement monistes et concernent le monisme neutre et le mentalisme. Par ailleurs, et pour cette raison, ce monisme-F ressemble un peu à une catégorie fourre-tout où sont incluses des théories qui ne se voient dès lors pas accorder une place à part entière. Et, les formules employées par Chalmers restent tout au long empruntées de l'alternative physicalisme/dualisme (y compris dans la citation que nous venons de voir). Ensuite, (ii) le présupposé que le réductionnisme suppose une ontologie physicaliste est maintenu (comme la citation ci-dessus illustre aussi). Et finalement, (iii) le dualisme reste considéré comme une solution possible au problème alors qu'il ne semble que le déplacer, et pire, l'accentuer en l'érigant un statut de fait ultime inexplicable plutôt qu'en le reconnaissant comme un problème à expliquer. Et enfin (iv), même cet article de Chalmers qui commence à ouvrir des portes qu'il était grand temps d'ouvrir, n'envisage pas la stratégie de Stout, le monisme CE. Il me semble que, pour toutes ces raisons, l'œuvre de Stout et le travail que je propose sur sa base maintiennent toute leur pertinence.

Je m'aperçoit que, bien que ce n'était pas le but de les envisager toutes, il n'y a peut-être plus qu'une option classique que nous n'avons pas fini par envisager dans ce chapitre, au moins en passant. Il s'agit du monisme à double aspect, dans le mesure où on pourrait le distinguer du monisme neutre et du dualisme, notamment paralléliste (ce qu'on ne peut pas faire selon Stout,

---

<sup>74</sup> Ou qu'ils soient tous différents. Voir *MM*, Livre III, pp. 161-224 pour une critique du réalisme indirect qui touche tous les mentalismes, que ce soit l'idéalisme de Berkley, le panpsychisme de Russell ou les monadismes.

comme la citation suivante illustre<sup>75</sup>). Terminons donc ce point avec un passage de Stout sur le monisme à double aspect, car il est particulièrement emblématique de son rejet stricte de toute position non-explicative. Stout pose la question suivante à tout dualisme : *pourquoi* les processus physiques et mentaux sont-ils corrélés ? Et il réponds :

En l'absence de communion, il n'y a aucune raison pourquoi ils le seraient ; la simple concomitance et co-variation, pas plus que la simple interaction, *ne peuvent étre considérées comme constituant à elles-seules l'unique connexion entre eux*. [...] Pour répondre à cette difficulté, les parallélistes ont formulés [...] la théorie à double aspect. L'esprit et la matière sont dits être deux aspects, ou deux faces, de la même chose. Mais ce que cette chose est, et ce qui est positivement signifié par le fait d'en être un aspect, sont vues comme des questions auxquelles nous ne pouvons répondre, car elles nous mènent au delà de la portée possible de la connaissance humaine. Cette théorie [...] est un pas dans la bonne direction dans la mesure où elle affirme que d'une manière ou d'une autre il doit y avoir une communion entre la matière et l'esprit en tant que parties ou aspects partiels d'un unique tout. Mais *elle est précipitée et dogmatique en présupposant que la nature de la communion est inconnaissable*<sup>76</sup>.

## 8. Conclusion critique provisoire

En vue (i) de l'impasse dans laquelle semble se trouver l'alternative physicalisme/dualisme, et (ii) du fait qu'à première vue le mentalisme semble une option logiquement possible, ne devrait on pas la considérer plus sérieusement ? Si on prend au sérieux les arguments anti-réductionnistes pour le physicalisme tels que ceux de Chalmers, alors il semble barré en principe. Et si on souhaite néanmoins chercher une solution réductionniste, ou au moins une forme d'explication forte, le dualisme semble barré également. Le mentalisme n'est-il pas dès lors *la seule* option praticable ? Critiquer le mentalisme pris seul est une chose. Mais lorsqu'on le place dans cet espace des possibilités et qu'on considère la force des inconvénients des positions alternatives, ne devrait-on pas dire qu'il a une présomption initiale en sa faveur ?

Si on veut justifier son exclusion de l'espace des solutions possibles, d'autant plus en y maintenant une place pour le physicalisme et le dualisme en dépit de leurs sérieux problèmes, il nous faudrait des arguments anti-mentalistes extrêmement forts. En effet, si le mentalisme ne soulève pas de problème analogue au problème « difficile », il n'est même pas certain qu'on

---

<sup>75</sup> Voir aussi la note de bas de page précédente pour la critique de Stout adressée au monisme à double aspect lorsqu'on le comprend comme monisme neutre.

<sup>76</sup> *MM*, p. 91, je souligne, je traduis. Voir aussi *Id.*, p. 92 pour un des nombreux rapprochements explicites du matérialisme et du dualisme comme des variantes de la même position. Le matérialisme ne serait selon lui qu'une forme radicale de dualisme qui remplace le problème d'interaction par un problème bien plus fort de production. Voir aussi *Id.*, p. 80-82 pour ce rapprochement.

puisse le placer *sur un même plan de difficulté* que le physicalisme. Mais même si on le pouvait, cela ne suffirait toujours pas à justifier l'état actuel de la littérature. En effet, pour justifier *à la fois* l'inclusion du physicalisme *et* l'exclusion du mentalisme dans les débats, il faudrait mettre le mentalisme dans une difficulté *plus grande* que celle qui confronte le physicalisme. Je ne vois aucune trace d'arguments qui seraient suffisamment probants pour faire cela. À ce stade, je semble plaider pour deux choses. D'une part, pour un espace des solutions à trois entrées plutôt que deux, mais ensuite, par élimination à partir des désavantages déjà soulevés, je semble suggérer une présomption initiale assez forte en faveur du mentalisme. S'il n'y avait que ces options, je pense que j'emprunterais effectivement cette voie<sup>77</sup>. Par contre, ceux qui voudraient me suivre dans ma critique de l'alternative physicalisme/dualisme mais sans pour autant endosser le mentalisme, se réjouiront de voir que la triple alternative que j'ai proposé est tout aussi fausse que la double alternative critiquée. Pour le montrer, il va falloir passer par les arguments de Stout. Ses contributions vont nous permettre d'ajouter une autre option forte dans l'espace des solutions possibles, le monisme à complémentarité essentielle (en plus d'y faire une place à part entière au monisme neutre et au mentalisme).

On pourra peut-être me rapprocher qu'il y a bien plus d'options que celles-là. Mais rappelons nous deux choses. D'abord, Van Gulick envisage un grand nombre de théories, mais en vertu de certains critères, il les classe néanmoins toutes parmi ces grandes familles physicalistes et dualistes. Il va de soi que je ne peux pas traiter toutes les variantes précises ici, mais il me semble que la plupart (si pas toutes) tombent sous l'une ou l'autre des critiques qu'on a déjà envisagé. Ensuite, et de manière plus importante, ces critiques limitent les types de réponses possibles. En effet, en l'absence de critères, il y aurait un nombre indéfini de solutions possibles. Mais seraient-elles des solutions, et si oui, à quel problème ? Car en l'absence de tout critères, ce n'est pas clair qu'un problème demeure. Stout va nous être d'une grande utilité pour mettre le doigt sur quels critères exactement sont nécessaires à l'existence même du problème. Ces mêmes

---

<sup>77</sup> Note personnelle : c'est d'ailleurs ce que je faisais avant de me familiariser avec Stout et l'argument par élimination que je viens d'énoncer résume grossièrement l'état de mes réflexions antérieures (je n'avais pas oublié de considérer le monisme neutre, mais il me semblait souffrir de problèmes analogues au physicalisme ainsi que du postulat *ad hoc* d'une substance neutre inconnue). La proposition de Stout d'une option supplémentaire qui propose une explication forte et qui évite les fossés explicatifs, une fois que j'ai compris que ce n'était pas qu'un dualisme voulant le beurre et l'argent du beurre, m'a bouleversée.

critères nous permettront de dresser un espace restreint de solutions possibles. Pour l'instant, on ne les a fait apparaître que de manière implicite par nos remarques critiques.

Mais si on en reste cohérent avec ce qui a déjà été dit jusqu'ici, alors, pour qu'une solution puisse figurer parmi l'espace des solutions possibles, elle doit au moins proposer de combler le fossé explicatif (au sens large) : elle doit chercher à expliquer la relation fondamentale entre l'esprit et la matière. C'est le stricte minimum pour figurer dans la liste. Si nous voulons aller plus loin et aussi envisager d'argumenter au sein de l'espace des solutions possibles (gardons cette dimension en vue bien qu'elle n'est pas centrale pour notre propos), alors il faudrait idéalement, non seulement une tentative d'explication, mais il faudrait encore que celle-ci soit praticable, donc qu'elle n'ait pas de problème « difficile ». Si le physicalisme échoue, ce n'est que sur ce deuxième point. Son ambition est explicative, et nous devons *ensuite* nous demander si il peut la réaliser ou non. Mais si le dualisme échoue, c'est pour de toute autres raisons. La question qu'on vient de poser au physicalisme ne peut même pas lui être posée. Il est exclu de l'espace des solutions possibles, non pas en raison d'un problème difficile, mais parce qu'il ne peut pas avoir de problème difficile, puisqu'il ne prétend pas combler le fossé explicatif. Il n'est même pas clair qu'on puisse le distinguer d'une affirmation même de ce fossé combiné à un abandon de le combler<sup>78</sup>. Bien sûr, on n'a vu aucune raison pour laquelle le dualisme serait faux, ni aucune raison qui nous contraint de vouloir expliquer la relation fondamentale entre l'esprit et la matière. Simplement, si tel est notre point de vue, il semble qu'on ne cherche tout simplement pas à répondre au problème psychophysique. Si on ne voit pas de problème au fait de ne pas chercher une explication au niveau fondamental, alors en quel sens est-ce qu'un problème se posait au départ qui demandait résolution ? Autrement dit, si le dualisme semble tenable, pourquoi est-ce que le fossé explicatif semble problématique ? Ce dernier n'est il pas justement une formulation du dualisme qui accentue le problème qu'il soulève ? Pourquoi ne pas d'emblée se contenter de *décrire deux séries de phénomènes séparés* par un fossé explicatif, si *expliquer leur union* n'était pas ce que nous cherchions au départ ?

---

<sup>78</sup> Bien sûr, le dualisme n'est pas entièrement non-explicatif en général, mais seulement sur la question psychophysique. Par exemple, le dualisme interactionniste, comme son nom l'indique, cherche à expliquer comment l'esprit et la matière interagissent causalement. Mais l'interaction présuppose la pré-existence, et son fait seul ne peut pas expliquer la relation fondamentale, comme la citation de Stout du point précédent illustre.

## **CHAPITRE II : La place du problème corps-esprit dans les *Gifford Lectures* de Stout**

Ce chapitre peut être considéré comme une grande digression dans ce travail. En effet, mes chapitres I et III auraient pu se suivre directement sans trop de perte. Cependant, si c'est une digression vis-à-vis de la thèse centrale de ce travail, nous verrons rapidement qu'elle reste étroitement liée à notre question et qu'elle en explore certains enjeux possibles. Ces enjeux sont ceux du problème psychophysique chez Stout dans toute son ampleur, dans la mesure où je peux en rendre compte dans un seul chapitre. L'objectif est avant tout de replacer le problème corps-esprit au sens restreint, sa nature et son espace des solutions possibles, qui est notre sujet principal et qui sera l'objet du chapitre suivant, dans son contexte du double volume des *Gifford Lectures* de Stout. Cet objet a plusieurs avantages.

D'abord (i) il permettra au lecteur de saisir la structure philosophique centrale du projet de Stout. Comme nous allons le voir, cette structure est entièrement articulée autour du problème psychophysique. Mais ce n'est pas toujours aisé de le voir. En effet, les chapitres de cette oeuvre abordent des sujets extrêmement variés tels que le réalisme, le pragmatisme et le scepticisme, l'agnosticisme et la théologie, l'animisme et le Sens Commun, l'unité de l'univers et le sens de la vie, la perception et l'intentionnalité, ainsi que des réflexions très générales sur la relation entre l'ontologie et l'épistémologie. Malgré leur disparité apparente, nous allons essayer de montrer qu'ils forment bel et bien un tout cohérent et qu'ils participent d'un argument central pour résoudre le problème psychophysique en faveur du monisme de Stout. Cet argument en son sens le plus englobant n'est pas un projet que je souhaite récupérer. Il soulève des problèmes qui seraient d'autant plus difficiles à traiter que les sujets philosophiques sur lesquels il s'appuie sont vastes. Je vais me contenter d'en donner un aperçu dans ce chapitre en montrant l'articulation de ces questions.

Ensuite (ii) cette contextualisation de notre question étroite dans le projet plus général de Stout me permettra de justifier et de clarifier l'interprétation et l'usage spécifique que j'en proposerai dans le chapitre suivant. Pour rappel, dans le chapitre suivant, il s'agira avant tout d'utiliser le diagnostic de Stout sur la nature du problème. Mais puisque le monisme CE, le « squelette » du monisme de Stout, fait partie des solutions possibles, et que je souhaite rendre ce

monisme compréhensible, ce chapitre ci permettra de mettre un peu de chair sur les os. Encore une fois, je ne pense pas que ce soit la seule manière possible de lui donner de la substance, mais puisque c'est probablement la seule instanciation de ce monisme il semble utile d'au moins le détailler un peu, en guise d'exemple, pour le rendre plus intuitif. Ces deux avantages le sont d'autant plus que Stout est peu étudié et difficile à lire. S'il était mieux connu il aurait été plus facile de me passer de ce chapitre. Mais comme ce n'est pas le cas il serait dommage de se contenter d'extraire seulement ce qui m'intéresse avant tout pour ce projet et sans donner au lecteur un aperçu du contexte ainsi qu'un minimum de justification de mes interprétations dans ce contexte assez complexe.

Enfin, (iii) j'espère en passant donner un aperçu de la personnalité philosophique très originale et caractéristique de Stout que nous avons déjà caractérisé à l'aide de quelques citations dans l'introduction de ce travail. Je pense que la meilleure clé pour le comprendre en tant que philosophe, c'est ce que Passmore appelait sa philosophie de la réconciliation, qui est un corollaire de son Sens Commun et de son réalisme très fort : Stout cherche partout à unifier par des explications fortes, mais tout en préservant les distinctions. Ou encore, il veut résorber les dichotomies sans détruire les distinctions. Cela est absolument caractéristiques aussi bien des éléments théoriques qu'il emploie dans son argumentation, que de son ontologie. Mais de manière assez surprenante pour un philosophe aussi holiste, puisqu'il préserve partout les distinctions, et qu'il cherche partout des explications fortes, cela rend facile de le suivre sur l'un ou l'autre point de sa philosophie sans devoir le suivre partout, ce qui est précisément ce que je souhaite faire dans le chapitre suivant. Cela dit, chaque partie de sa philosophie présente le même esprit que l'ensemble et que nous venons de décrire. Après avoir esquissé les contours de cet ensemble dans ce chapitre, nous serons en mesure de voir une application particulièrement impressionnante de ses traits de caractère philosophiques les plus distinctifs.

### **1. Le fil conducteur des *Gifford Lectures* de Stout**

Stout ne donne que quelques formulations de son projet général dans les deux volumes des *Gifford Lectures*. Dans *MM*, outre le titre qui est bien sûr suggestif du problème psychophysique, la seule indication du thème ou de la question directrice donnée en début d'ouvrage se trouve



dans la Préface, où Stout divise la philosophie en deux parties. La première correspondrait grossièrement à l'analytique kantienne, et consisterait en « une analyse de l'Expérience ordinaire de sorte à trouver un compte rendu cohérent des principes qui y sont à l'œuvre »<sup>79</sup>. La seconde, correspondant grossièrement à la dialectique kantienne, est « concernée par la nature ultime de l'Univers de l'Être tout incluant »<sup>80</sup> et doit considérer si « l'Univers, à part d'être tout incluant, est correctement considéré comme une unité complète en elle-même, plutôt que comme une série sans fin ou un agrégat »<sup>81</sup>. Dans un langage un peu plus récent, ce qu'il vise est *grosso modo* la distinction épistémologie/métaphysique (comme nous allons le voir, il y revient d'ailleurs plus loin en utilisant ces mots). Stout insiste que ces deux approches ne sont pas nettement séparables et que l'approfondissement de l'une nous fait passer dans l'autre. Il en donne quelques exemples. Spinoza commencerait son investigation en développant une théorie de la nature ultime de l'Univers dont il se sert ensuite pour analyser l'expérience ordinaire. Kant ferait l'inverse. Stout prétend préférer, comme Kant, l'approche par l'analyse de l'expérience ordinaire. Il dit que son premier volume, *MM*, se confine essentiellement à cela. Mais il affirme que le second volume traitera de « problèmes plus ultimes ». Cela pourrait suggérer une division de son travail selon une approche épistémologique et métaphysique, pour les volumes I et II, respectivement. Mais tout de suite il précise que *MM* traitera de l'expérience ordinaire telle qu'impliquée dans la connaissance du monde, de la matière et de la subjectivité, laissant l'analyse de l'expérience éthique et religieuse pour le second volume. Cela suggérerait-il plutôt que *les deux* volumes ont une approche avant tout épistémologique, mais que le premier traite de l'expérience ordinaire alors que le second aborde des types d'expérience « moins ordinaires » ?

Peu importe l'interprétation qu'on préfère parmi ces deux là, il est douteux que Stout divise cet ouvrage d'une manière aussi nette. Les deux volumes traitent par endroit d'expériences « moins ordinaires » (éthiques et religieuses, mais aussi, esthétiques), mais ce type d'expérience n'est en aucun cas central aux arguments, quel que soit le volume. Quant aux questions ontologiques et épistémologiques, elles ne distinguent pas à mon avis les volumes, mais leur

---

<sup>79</sup> *MM*, p. xiii, je traduis.

<sup>80</sup> *Id.*

<sup>81</sup> *Id.*

rapport est bel et bien central au projet de Stout, comme nous allons le montrer. Le seul critère pour diviser les deux volumes avancé par Stout dans la Préface d'*MM* auquel je vois une certaine validité (mais seulement en tant que tendance générale) c'est sa mention de « problèmes plus ultimes ». C'est vrai que *GN* traite un peu plus que *MM* des questions de métaphysique qu'on pourrait qualifier de « ultimes », par exemple, des réflexions théologiques y sont un peu plus abondantes. Mais ces questions ne sont pas absentes de *MM* et, plus encore, elles sont loin d'être les questions les plus traitées, même dans *GN*. Si on se focalise sur la question psychophysique, il y a même une contradiction dans le projet tel que Stout l'annonce ici et le contenu concret des deux volumes : c'est dans *MM* que la relation de l'esprit et de la matière est abordée à partir de considérations avant tout *ontologiques*. Dans *GN*, au contraire, l'argument psychophysique est poursuivi sur le plan *épistémologique*, car Stout pense que c'est là que la question doit être tranchée à ce stade du développement de son argument. Par contre, il est vrai que dans *GN*, les réflexions épistémologiques sur la perception finissent par devenir tellement fondamentales qu'on peut réellement parler d'une *métaphysique* de la perception et de la connaissance. Par exemple, il se demande comment le monde doit être constitué pour que la connaissance soit un aspect fondamental de son ontologie. Il me semble qu'une telle question, surtout dans les détails de la manière dont Stout l'aborde, peut être vue comme dépassant les considérations purement épistémologiques pour être une question pleinement ontologique.

Donc, non seulement Stout ne respecte que d'une manière très libérale le projet qu'il annonce<sup>82</sup>, mais même s'il le suivait de plus près, ce projet est formulé de manière si générale qu'il nous dit très peu. Dans *MM*, Stout ne nous en dit pas plus dans la Préface ni dans les parties introductives de manière générale, bien que ce volume ne contienne pas d'introduction à proprement parler. La Préface est suivie du Livre I, qui est constitué d'un premier chapitre sur le Sens Commun et de trois autres chapitres sur l'animisme. Il ne nous dit pas au départ quelle est sa question centrale ni pourquoi le Sens Commun, (ou la distinction épistémologie/métaphysique) est pertinent pour son travail.

---

<sup>82</sup> Notons que je soulève ici des difficultés d'interprétation mais que je n'accuse pas Stout personnellement d'avoir mal organisé la distinction entre ses deux volumes, d'autant plus que le second ne fut pas édité de sa main, mais seulement de manière posthume par son fils A.K. Stout.

Avant de voir s'il annonce plus clairement son projet dans les passages introductifs de *GN*, voyons si on ne peut pas tout de même inférer la question principale de *MM* à partir de ses autres chapitres. Il me semble que nous le pouvons. Le second livre de *MM* est intitulé « Le problème psychophysique ». Stout y définit clairement une question directrice, correspondant au problème psychophysique lui-même : quelle est la relation entre l'esprit et la matière ? Il y a quatre livres au total dans *MM*. Les deux livres suivants s'articulent plus ou moins étroitement au problème tel que Stout le pose dans ce Livre II (bien qu'encore une fois, non pas sans digressions). Enfin, le dernier chapitre du Livre IV, dernier chapitre de *MM*, s'intitule « Traitement final du problème psychophysique ». Comme le nom l'indique, Stout y formule une réponse à la question directrice posée au début du Livre II. Cette réponse pioche des éléments dans toutes les autres parties de l'ouvrage, ainsi que d'indiquer le besoin d'être poursuivie dans le second volume, *GN*. Il semblerait donc effectivement que le traitement du problème psychophysique soit la question qui dirige l'entièreté des deux volumes basés sur les *Gifford Lectures*.

Mais avant de nous contenter de cette interprétation, voyons si les parties introductives de *GN* ne formulent pas plus explicitement une question directrice, puisque ce volume, contrairement au premier, est doté d'une introduction à proprement parler. En effet, le premier livre de *GN* est intitulé « Introductif ». Il contient deux chapitres, le premier sur le pragmatisme et le second sur l'agnosticisme (dont les thèmes n'ont, encore une fois, pas de lien immédiatement évident avec le sujet central). Mais le premier paragraphe de cette introduction énonce une question directrice pour l'ensemble des deux volumes. Voici ce qu'il affirme :

Sans tenir compte de ce que l'on peut appeler des attractions secondaires [anglais : *side-shows*], les *Gifford Lectures* [...] ont traité, à partir de points de vue variés, d'un problème principal : Quelle est la nature ultime de l'Univers tout incluant et quelle est, en conséquence, le statut et la destinée des êtres humains en tant que ses parties<sup>83</sup> ?

Telle quelle, cette question ne nous aide pas beaucoup non plus. Elle ne fait qu'illustrer encore une fois l'ambition gigantesque du projet philosophique général de Stout, particulièrement bien reflété dans ce double volume des *Gifford Lectures*, étant donné qu'il s'agit de sa plus complète synthèse écrite sur sa pensée ontologique. Dans ce passage, Stout semble vouloir donner un compte rendu des questions métaphysiques et éthiques ultimes. Et je pense que c'est bel et bien

---

<sup>83</sup> *GN*, p. 1, je traduis.

cela qu'il souhaite faire, entre autre. Il veut donner un compte rendu philosophique des types de questions ultimes qui sont également traitées par les religions. Reformulé de manière un peu grossière, il veut savoir quelle est la nature ultime de la réalité et quel est le sens de la vie. Mais quel lien y a-t-il entre cela, la philosophie de l'esprit et le problème psychophysique dont semblent néanmoins traiter cet ouvrage la plupart du temps ? Une phrase plus loin, concernant cette question directrice, il nous dit : « le titre particulier [du premier volume], *Mind and Matter*, indique uniquement la façon dont je l'approche »<sup>84</sup>. Cette manière de l'approcher dans *MM*, contrasté avec la manière de l'approcher dans *GN*, est indiquée par sa phrase immédiatement suivante. Cette phrase répond également à la question que nous venons de poser concernant le lien entre ces questions « religieuses » ultimes et la philosophie de l'esprit :

Que nous considérons la relation entre l'esprit et le corps, ou la relation entre l'esprit, en tant que sujet connaissant, sensible, désirant, à la matière en tant que son objet, les conclusions que nous tirons, quelles qu'elles soient, sont vouées à influencer notre attitude toute entière—théorique, pratique et émotionnelle—à l'univers et à nos propres vies<sup>85</sup>.

Pris ensemble, ces passages contiennent tous les indices dont nous avons besoin pour bien saisir les contours du projet général des deux volumes des *Gifford Lectures*. En voici mon interprétation. La question directrice se trouve dans le Livre II de *MM* et correspond à la question du problème psychophysique lui-même : quelle est la relation entre l'esprit et la matière ? Lorsque Stout annonce dans la Préface de *MM* qu'il sera question d'analyse de l'expérience ordinaire, ce n'est pas tant une question d'approche ou de méthode générale, ni un thème ou une question directrice : c'est un aperçu de sa thèse et de son argument central. En effet, sa thèse est appuyée par, voire est identique à, son compte rendu de l'expérience ordinaire, puisque c'est ce compte rendu qui va lui permettre d'*expliquer* la relation corps-esprit. Contrairement à ce que ses remarques pouvaient laisser entendre, ce n'est pas qu'il analyse l'expérience ordinaire parce qu'il souhaite répondre à telle ou telle question qui la concerne spécifiquement en tant que telle. Il veut avant tout répondre au problème psychophysique, et il pense que ce problème se pose entre autre en raison d'une mauvaise compréhension de l'expérience ordinaire. C'est pourquoi sa thèse, sa solution au problème, doit passer par une analyse de l'expérience ordinaire.

---

<sup>84</sup> *GN*, je traduis.

<sup>85</sup> *Id.*, je traduis.

Enfin, Stout a la conviction que cette question psychophysique, qui est bel et bien sa question centrale, est de surcroît d'une importance primordiale pour adresser les questions ultimes concernant la nature de la réalité et le sens de la vie. Il qualifie ces questions de « religieuses » ou « théologiques », mais ce vocabulaire peut porter à confusion. En effet, il semble penser qu'en leur sens le plus général ces questions sont importantes pour tout le monde, au moins de manière implicite et pratique, que l'on soit religieux en un sens traditionnel ou non. Mais même en ce qui concerne le traitement explicite et théorique de ces questions, il souhaite les définir de sorte à inclure pratiquement tout le monde dans la conversation<sup>86</sup>. Il considère que même l'athéisme, le scepticisme et l'agnosticisme sont des types, parmi d'autres, de ce qu'il appelle des « attitudes religieuses ». Il avance trois critères minimaux pour que ces questions « religieuses » puissent se poser de manière explicite et théorique : (i) il faut que l'univers tout entier soit une unité au sens où il possède une nature en tant que tout, (ii) il doit être possible, ne fût-ce que d'une manière imparfaite et incomplète, de saisir intellectuellement sa nature et (iii) il faut reconnaître que nos croyances concernant cette nature influenceront « notre attitude toute entière—théorique, pratique et émotionnelle—à l'univers et à nos propres vies ».

Je vais désormais laisser cette question « religieuse » de côté. Si je l'ai mentionnée, c'est d'abord afin de clarifier le projet général de Stout, qui est sinon très apte à confondre ses lecteurs. Cela permet également de mettre en lumière pourquoi un ouvrage qui traite essentiellement de philosophie de l'esprit est issu de l'édition d'une série de conférences données dans le cadre des *Gifford Lectures*, étant donné que ces dernières ont explicitement pour thème la théologie naturelle<sup>87</sup>. Par contre, deux aspects de la question « religieuse » telle que définie par Stout s'articulent bien plus étroitement à notre problème psychophysique qu'on pourrait penser à première vue. En effet, si je la laisse de côté c'est avant tout parce que je n'en dirai pas plus sur l'aspect éthique, qui correspond au troisième critère de la question « religieuse » donné par

---

<sup>86</sup> En réalité, Stout n'avance dans ce chapitre qu'une seule conception concrète qui soit exclue de pouvoir se poser ces questions « religieuses » selon lui : il s'agit de l'atomisme de B. Russell en tant que négation de l'unité de l'univers (il en mentionne d'autres ailleurs, comme par exemple la position de G.E. Moore, mais il considère qu'elles relèvent toutes d'une position extrêmement récente et rare en philosophie, en plus d'être intenable). En effet, si l'univers en tant que tel n'a pas une nature, voire n'existe pas, alors on ne peut pas non plus le connaître en tant que tel. Et si on ne peut pas le connaître, alors cette connaissance ne peut pas influencer nos vies. Outre cette possibilité, Stout semble penser que ces questions s'adressent à tous.

<sup>87</sup> Site web des *Gifford Lectures*. URL = <<https://giffordlectures.org/>>.

Stout. Néanmoins, nous reviendrions aux deux premiers critères qui correspondent aux aspects ontologiques et épistémologiques de cette question « religieuse ». Du moins, des considérations qui y sont très proches sont bel et bien d'une importance primordiale pour cet ouvrage, comme nous allons le voir. En effet, Stout dédie une bonne partie du début de *GN* au fait de montrer que les positions qui nient l'unité de l'univers sont incohérentes. Selon Stout, et comme nous le verrons plus loin, l'*unité de l'univers* est entre autre essentielle au développement de la science et de la philosophie. Mais de manière encore plus centrale pour nous, l'*idéal épistémologique qui consiste à chercher cette unité* est essentiel pour que le problème psychophysique soit un problème et puisse ne fût-ce que se poser d'une manière intelligible. On commence ainsi à voir pourquoi la question psychophysique est considérée par Stout comme primordiale pour pouvoir traiter sa question « religieuse ». En effet, si l'unité de l'univers et la connaissance unifiée qu'on en a sont deux parmi les trois critères de la question « religieuse », alors le problème psychophysique est un problème fondamental à traiter pour pouvoir poser cette question, puisqu'il met en évidence une apparente « brèche sans médiation » dans cette unité de l'univers, ou du moins, dans la compréhension qu'on en a. C'est donc seulement parce que nous n'envisagerons plus le troisième critère, éthique, que l'étiquette « religieuse » perdra sa pertinence, même dans le sens très général où Stout l'emploie. Mais il me semble en avoir dit suffisamment pour qu'un lecteur intéressé puisse comprendre comment cette question « religieuse » s'articule assez étroitement à celle que nous traitons ici dans la pensée de Stout.

En conclusion, et pour toutes ces raisons, voici comment je propose de lire les *Gifford Lectures* et en particulier *MM*. Je conseillerais par ailleurs cet ordre de lecture à un lecteur novice de Stout qui souhaiterait y voir clair plus rapidement qu'une lecture « dans l'ordre » le permet selon moi. Il est commode de commencer la lecture par le Livre II, Chapitre I, « La nature du problème psychophysique », pour avoir la question directrice, ainsi qu'un aperçu, parmi les plus synthétiques que Stout fournit, de la manière dont il va la traiter, puis de passer directement au Livre IV, Chapitre VII « Traitement final du problème psychophysique », pour un résumé de la thèse que Stout défend ainsi que de son argumentation. C'est d'ailleurs seulement dans ce

chapitre qu'on trouve un plan synthétique de la structure de l'argument dans son ensemble<sup>88</sup>. Une fois ce plan général en vue, il est possible de lire la table des matières comme une liste des sous-arguments articulés à cet argument central. Et à partir de là, nous serons en mesure d'y voir suffisamment clair pour lire et comprendre les enjeux des arguments qui se suivent dans l'œuvre. Sans cela, on pourrait avoir l'impression de lire un enchaînement de courts traités aux sujets parfois très divergents et contenant à chaque fois des arguments très intéressants, mais dont on ne voit pas qu'ils participent ensemble d'un argument commun en vue d'un projet plus général. C'est cette lecture de Stout, cadrée de surcroît par les considérations contemporaines abordées dans le premier chapitre de ce travail, que je vais développer ici.

## **2. Le statut de l'épistémologie et de la métaphysique chez Stout**

Un bon moyen de donner un aperçu du projet d'ensemble de Stout et de la place du problème corps-esprit, est de passer par sa conception de l'épistémologie et de la métaphysique. Nous avons vu que les citations précédentes suggéraient que la distinction et l'union de ces deux domaines était importantes, voire centrales, à son travail. Explorer ce sujet permettra également de formuler une interprétation possible de son argument psychophysique central. Cette formulation que nous allons voir n'est pas fausse mais elle est facile à faire et elle est trompeuse car elle risquerait d'occulter le traitement précis que Stout propose du problème corps-esprit, qui sera de la plus grande importance pour le chapitre III de ce travail. Ce sujet permettra également de mieux comprendre la division la plus générale que Stout propose du problème, que nous allons exposer plus loin : le problème psychophysique en général, et ses deux faces, le problème corps-esprit et le problème sujet-objet. Enfin, ce sujet permettra de justifier pourquoi Stout considère, du moins à partir d'un certain moment dans l'argumentation, qu'il faut laisser de côté le point de vue ontologique étroit dans lequel on a formulé le problème au départ (ce que nous avons fait aussi dans le chapitre I de ce travail), pour trancher certaines questions sur le terrain de la philosophie de la perception (puisque dans l'argumentation de Stout le dernier débat à trancher est entre le mentalisme, qui dépend selon lui du réalisme indirect, et le monisme CE, qui dépend du réalisme direct). De manière encore plus ultime, pour Stout, il faudra que ces considérations

---

<sup>88</sup> Bien que des parties parfois importantes de l'argument général sont synthétisées à plusieurs reprises dans l'ouvrage, l'argument le plus général n'est repris qu'ici, et même ici, il est loin d'explicitement toutes ses étapes.

sur la perception débouchent sur une véritable métaphysique de la connaissance elle-même<sup>89</sup>. Illustrons un peu l'articulation de ces divers aspects de sa théorie.

L'épistémologie est la théorie de la connaissance. La métaphysique (ou l'ontologie—ni Stout ni moi-même ne les distinguons ici) est la théorie de l'être. On l'a vu, Stout considère que ces deux théories ne sont pas nettement séparables et que l'une, si elle est traitée suffisamment en profondeur, passera dans l'autre. Mais pourquoi ?

La théorie de la connaissance et la théorie de l'être, l'épistémologie et l'ontologie, sont inséparables en principe. Nous n'avons pas le droit d'affirmer de quoi que ce soit que sa nature est telle ou telle, sans être prêts à expliquer *comment nous pouvons savoir* qu'elle est telle ou telle. D'autre part, nous n'avons pas le droit de répondre à la question—Comment connaissons-nous ceci ou cela ?—d'une manière qui soit incompatible avec la nature de ce qui est connu. Le problème est de trouver une réponse cohérente à ces deux questions en même temps<sup>90</sup>.

La deuxième phrase de cette citation ressemble à un simple lieu commun académique : nous devons justifier nos assertions. Autrement dit, faire de l'ontologie en l'absence de considérations épistémologiques c'est affirmer des choses sans fondement. Mais Stout semble aller plus loin. Il semble suggérer que c'est une erreur de faire une théorie ontologique indépendamment de considérations épistémologiques dans un premier temps, *pour ensuite* pouvoir faire une épistémologie à partir de ce que l'on a déjà établi ontologiquement. Par exemple, Stout reproche au réalisme indirect (dans un contexte particulier, je passe les détails) d'être une théorie épistémologique mise en place de manière *ad hoc* et après coup, pour correspondre à des présupposés ontologiques déjà en place :

C'est une profonde erreur de méthode que de commencer par former indépendamment une théorie des distinctions et des relations entre les individus conscients et le monde physique, et ensuite, sur base de cette théorie que l'on préfère, de se demander comment il est possible de connaître l'existence physique<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Ce que j'appelle une véritable métaphysique de la connaissance c'est ce que Stout développe essentiellement dans le Livre V de *GN*. Ce livre aboutit à une théorie articulant étroitement l'être et la connaissance (on peut même parler de l'être *de* la connaissance ou de la connaissance comme aspect essentiel de l'être), tout en évitant l'idéalisme subjectif, de sorte à ce que, ce qui pose problème et requiert au final une explication, ce n'est plus la conscience ou la connaissance, mais plutôt ses limites, et donc l'ignorance et la finitude. Il s'agit d'un des développements ultimes de sa théorie psychophysique, parmi beaucoup d'autres, qui ne semblent pas essentielles au monisme CE.

<sup>90</sup> *MM*, p. 222, je souligne, je traduis. Notons qu'il dit « comment nous pouvons savoir » et pas « comment nous savons ». Avec la suite de la citation, c'est un premier indice du fait que cette question épistémologique attend une réponse ontologique : quels sont les *êtres* (et pas seulement les principes abstraits) qui rendent cela possible ?

<sup>91</sup> *MM*, p. 222, je traduis.



Mais inversement, comme le suggère la troisième phrase de l'avant-dernière citation, il est tout aussi erroné de faire de l'épistémologie en l'absence de considérations ontologiques. Ceci est peut-être moins évident que l'erreur dans l'autre sens. Mais Stout semble, ici encore, suggérer plus que cela. Il ne faut pas faire une épistémologie, dans un premier temps indépendamment de considérations ontologiques, *pour ensuite* en tirer nos conclusions ontologiques à partir de ce qu'on a déjà établi épistémologiquement. Stout reproche cette erreur à des auteurs qui prennent le réalisme indirect pour acquis en tant que théorie épistémologique (ayant fait abstraction des raisons ontologiques qui pourraient le renforcer), pour ensuite s'en servir pour formuler une ontologie *uniquement* à partir de ce qui est alors devenu un présupposé épistémologique :

La question de savoir si nous pouvons connaître telle chose immédiatement ou par inférence, inclut essentiellement la question de savoir si cette chose est d'une nature telle qu'elle est capable d'être connue, ou si elle est connectée à notre nature d'une manière qui la rend connaissable. Ainsi, l'épistémologie et l'ontologie vont de pair. Les philosophes qui diffèrent fondamentalement dans leur théorie des conditions de la connaissance sont voués à différer également dans leur théorie de ce qui est connu, et inversement<sup>92</sup>.

Nous pouvons reformuler cette exigence de dépendance mutuelle épistémo-onto-logique de la manière suivante. Une théorie de la connaissance ne peut pas ignorer la théorie de l'être, puisque les choses dont elle traite sont (a) le processus de connaissance lui-même et (b) les objets de cette connaissance. Or, si on est réalistes, on doit encrer ces deux choses dans la réalité elle-même, autrement dit, on doit d'une manière ou d'une autre leur faire une place dans notre ontologie. À un certain niveau d'abstraction, l'épistémologie peut ignorer ces questions. Mais dès qu'il s'agit de déterminer quelle théorie épistémologique est meilleure, il ne suffit jamais simplement de démontrer sa capacité à fonder la connaissance « dans le vide », ce qui reviendrait à démontrer un *processus* de connaissance en faisant comme si nous ne savions rien des *objets* concrets que nous connaissons, ni des *sujets* connaissant concrets que nous sommes. Au contraire, pour déterminer la plausibilité d'une théorie épistémologique, il faut nécessairement considérer aussi quels types d'être elle requiert et si ces types d'être sont reconnus dans notre ontologie.

De même, une théorie de l'être ne peut pas ignorer la théorie de la connaissance, pour deux raisons, puisque (c) à un moment se pose la question de savoir comment nous connaissons l'être et surtout (d) parmi les types d'être que nous connaissons, il y a le processus de connaissance lui-

---

<sup>92</sup> *Id.* pp. 240-241, je traduis.

même, avec ses sujets et ses objets (encore une fois, selon Stout, si on est réaliste). Ce dernier point peut sembler énigmatique, et on pourrait penser qu'il engendre une certaine circularité ou régression : on pourrait penser qu'il requiert que nous ne connaissions pas seulement les choses en général, mais que nous connaissions aussi la connaissance en tant que telle, ce qui demanderait qu'on connaisse la connaissance qu'on a de la connaissance, *etc.* à l'infini. Nous reviendrons à cela un peu plus loin, pour évacuer l'interprétation fausse qui ferait de Stout un anti-fondationnaliste. Mais en un mot : un fondement impur n'est pas la même chose que l'absence de fondement. Comme nous le verrons, cette idée de Stout se manifeste partout dans sa pensée et sous de nombreuses formes. Son application en termes de fondements ontologiques au problème psychophysique est d'ailleurs ce qui résulte en son monisme CE.

### **3. Corollaire du réalisme, des explications fortes, et du monisme de Stout**

Il y a deux clés pour comprendre le rapport entre la théorie épistémo-onto-logique et la théorie psychophysique chez Stout. La première est l'exigence des explications unificatrice fortes. La seconde est le réalisme. Ces deux points illustreront l'originalité du monisme de Stout, cette fois, dans toutes ses particularités, et pas seulement dans son squelette minimal, le monisme CE, dont il sera question dans le chapitre suivant. J'ai dit que Stout insiste *partout* sur des explications fortes. On ne peut pas insister assez sur ce point. En réalité, il veut *tout expliquer* et *ne rien postuler* ou présupposer. Cela vaut aussi bien pour son épistémologie que pour son ontologie. Il refuse de penser que la recherche de fondements soit vouée à une alternative entre (i) la régression infinie, (ii) la circularité et (iii) le postulat d'une base ou d'un principe non expliqué, simplement donné comme un fait brut, et qui permettrait d'expliquer tout le reste. L'inintelligibilité assumée le répugne philosophiquement parlant. Mais comme nous allons le voir, cela ne veut pas dire qu'il refuse le fondement épistémologique (il y a un donné dans—ou en fait *par*—l'expérience) ou qu'il refuse le fondement ontologique (il y a une base ultime de la réalité qui fonde ontologiquement, mais qui permet aussi d'expliquer, tout ce qui est plus dérivé et moins fondamental).

C'est pourquoi, comme les citations ci-dessus illustrent, il ne veut pas présupposer que nous connaissons déjà telles et telles choses, pour ensuite inférer les principes qui expliqueraient ou

fonderaient cette connaissance (une approche grossièrement kantienne)<sup>93</sup>. Car en faisant cela, on semble expliquer et fonder ce qu'on pense déjà savoir, mais au prix de devoir postuler des choses qui ne sont là que pour fonder ce qu'on croit déjà savoir et pour lesquels on n'a pas de preuves indépendantes et qui risque donc d'être eux-mêmes infondés (et qui, pour cette raison, ne peuvent pas non plus fonder ce qu'on pensait déjà savoir). Mais, comme les citations ci-dessus illustrent également, il ne veut pas non plus postuler des principes épistémologiques qui nous sembleraient idéaux indépendamment de ce que l'on croit déjà savoir (cette approche ressemblerait peut-être plus à celle des empiristes classiques et de Descartes)<sup>94</sup>. Selon Stout, il est dogmatique de considérer que les principes de la connaissance ou de la réalité, quels qu'ils soient, *permettent seulement d'expliquer, mais sont en eux-mêmes inexplicables*. Pourtant, il ne refuse pas les fondations, ni au niveau épistémologique ni au niveau ontologique. Simplement, il ne veut pas les présupposer. Elles doivent trouver une place dans le tout qu'est la compréhension ainsi que dans le tout qu'est la réalité (mais aussi, la compréhension elle-même doit trouver place dans la réalité). On commence à voir à quel point c'est un monisme ambitieux, radical et profondément réaliste.

Historiquement parlant, les philosophes qui se sont rapproché le plus de ne rien vouloir postuler comme fondement métaphysique sont sans doute les positivistes (ou aussi certains phénoménologues). Et ceux qui se sont le plus rapproché de ne rien vouloir postuler comme principe épistémologique fondateur sont sans doute les anti-fondationnalistes et les cohérentistes. Stout veut en quelque sorte remplir ces deux ambitions en même temps, mais tout en restant fondamentalement réaliste et fondationnaliste. La conséquence est qu'il ne pourrait pas être plus éloigné de ces traditions. On dit parfois que le plus qu'on puisse faire en termes d'économie dans nos théories, qu'elles soient épistémologiques ou ontologiques, c'est de postuler au départ le nombre le plus restreint de principes ou d'entités, respectivement, qui permettent d'expliquer le plus grand nombre de choses. Si on suit ce principe à son extrême, on pourrait imaginer que

---

<sup>93</sup> Pour sa critique de l'*a priori* kantien, qu'il accuse d'être seulement un dogme qu'il faudrait accepter par « piété naturelle », sans explications, voir *MM*, pp. 177-180. On commence à le deviner, il y a ici une accusation caractéristique chez Stout, de « dualisme », mais en un sens élargi cette fois : Kant accepterait une dualité non expliquée entre les principes qui permettent la connaissance et la réalité concrète qui est connue.

<sup>94</sup> La critique de ces philosophies et du réalisme indirect qui les sous-tend est récurrente. Voir *GN*, pp. 248-250 pour un exemple particulièrement intéressant, ainsi que *MM*, pp. 152-154 pour une critique du cogito cartésien.

l'idéal serait de postuler un seul principe sur lequel on base toute notre connaissance, et qu'une seule entité sur laquelle on base toute notre ontologie. Et on pourrait penser qu'on atteint ainsi le paroxysme du monisme. Stout veut faire un pas de plus : il veut zéro principes purement postulés et zéro entités purement postulées. Le meilleur moyen de comprendre la motivation et l'intérêt de ce projet, ainsi que sa relation au problème psychophysique, est d'explicitier un peu le réalisme de Stout. J'ai annoncé dans l'introduction de ce travail que le réalisme générique est presupposé ici. Il est vrai qu'un réalisme très minimal est tout ce dont nous avons besoin pour la discussion du chapitre I ainsi que pour le chapitre III qui va suivre, et il est presupposé par manque de place. Mais en réalité, Stout est tout sauf un réaliste minimaliste et il fait tout sauf presupposer ce réalisme. Son fervent réalisme est illustré par l'ensemble de son oeuvre<sup>95</sup>.

En un mot, chez Stout, la conséquence du réalisme pour le problème psychophysique est la suivante : si on pense que la conscience est un phénomène réel, on doit lui faire une place dans notre ontologie, d'une manière organique et compréhensive, donc encore une fois, on ne veut pas la postuler mais on doit l'expliquer. La conséquence du réalisme pour le statut de l'ontologie et de l'épistémologie est très similaire, mais elle est encore plus forte (car de la nier serait de nier le réalisme générique) : si on pense que les sujets connaissants ainsi que tous les processus qui permettent de connaître et qui constituent et fondent cette connaissance sont des phénomènes réels, alors on doit leur faire une place dans notre ontologie. Voilà pourquoi j'ai dit que l'épistémologie de Stout finit toujours par trouver son fondement dans une véritable ontologie de la connaissance. Échouer sur l'une où l'autre de ces exigences, c'est être dualiste et accepter l'inintelligibilité dans nos théories et la rupture radicale dans notre conception de la réalité. Si on échoue à faire une place sans rupture pour l'esprit dans notre ontologie, et qu'on l'assume, on est littéralement dualiste au sens où ce terme est employé en philosophie de l'esprit. Si on échoue à faire une place ontologique aux processus impliqués dans la connaissance, on est dualiste au sens

---

<sup>95</sup> Pour une défense très explicite de son réalisme, voir *GN*, pp. 283-285. Ces pages contiennent la formulation la plus claire de cet argument tel que Stout l'endosse, du moins de cet argument présenté en un endroit précis et sur quelques pages. Mais il est discuté également pp. 202-203 où il est question de la critique néo-réaliste de l'idéalisme de Berkeley. Stout accepte cette critique uniquement en ce qui concerne la thèse du réalisme générique. Il considère au delà de ça le néo-réalisme comme étant partiel et requérant justement un aspect de la thèse de Berkeley pour être complété. En un sens, le néo-réalisme n'est pas suffisamment réaliste selon Stout. Voir aussi *Id.*, chapitre I, pp. 1-22 pour une réconciliation du réalisme avec le pragmatisme (qui n'enlève en rien la spécificité du réalisme : en un mot, la vérité est bel et bien distincte de l'utilité, mais les deux choses convergent en réalité car peu de choses sont si utiles que de connaître la véritable nature des situations qui nous confrontent dans la poursuite de nos intérêts pratiques).

plus lâche (et stoutien) où on se contente de postuler quelque chose sans expliquer son rapport au reste. Bien souvent, les dualistes sont inavoués, selon lui.

Mais chez Stout, le lien entre ces deux projets est encore plus étroit, puisque il considère la connaissance comme étant étroitement liée à la conscience. Selon lui, le rapport sujet-objet est un rapport caractérisé par l'intérêt, et l'intérêt est toujours un mélange impur de cognition et de conation. Et tout cela est présenté dans notre expérience, donc conscient. Cela dit, ni la conation ni la cognition n'existent à l'état pur, car, en un mot, il est impossible de désirer ce qui est absolument inconnu, tout comme il est impossible de connaître ce qui est absolument non-désiré. Même l'intérêt intellectuel le plus détaché des intérêts pratiques relève toujours de la conation, puisqu'au minimum il a pour moteur la curiosité, qui est un désir pour la connaissance en tant que telle. Et même le désir le plus aveugle ne peut pas exister sans discrimination entre ce qui est désiré et ce qui ne l'est pas, ce qui implique un minimum de connaissance de l'objet du désir.

Autrement dit, en un sens, connaissance et conscience sont la même chose (puisque'il n'y a pas de connaissance sans conscience ni de conscience sans connaissance), mais sans être synonymes (puisque la distinction entre les deux notions est maintenue). Ceci est encore très emblématique de la caractéristique centrale de la pensée de Stout que j'ai qualifié de *holisme analytique* dans l'introduction de ce travail : l'unification qui préserve les distinctions. Ainsi, pour lui, le fait de faire une place ontologique à la connaissance et à la conscience relève en fin de compte du même projet. Cela dit, insistons encore là dessus, si on ne voulait pas le suivre sur ce point, une conséquence de son unification en préservant les distinctions est qu'on peut retrouver dans les *Gifford Lectures* des arguments relevant uniquement du projet de faire une place ontologique à (i) la conscience<sup>96</sup>, (ii) la connaissance<sup>97</sup>, et enfin, (iii) on trouve des arguments de pourquoi ces deux efforts finissent par se rejoindre<sup>98</sup>.

Montrons maintenant plus en détail comment son ontologie de la connaissance est un corollaire de son réalisme radical. Stout insiste beaucoup, notamment pour défendre le réalisme

---

<sup>96</sup> C'est le cœur de *MM* que nous allons discuter dans le chapitre suivant.

<sup>97</sup> Cette théorie en son sens le plus ultime et métaphysique est le cœur de *GN*. Voir le Livre V et en particulier les chap. XVII-XIX, pp. 264-293. Pour les aspects plus concrets de cette théorie en ce qui concerne la perception, voir chap. VII, pp. 132-149, ainsi que *MM*, les cinq premiers chap. du Livre IV, pp. 225-282.

<sup>98</sup> Voir les chapitres du Livre V de *GN* ci-dessus.

contre l'idéalisme subjectif, que la connaissance, à proprement parler, en un sens fort et réaliste, doit nous offrir un accès cognitif aux objets connus tels qu'ils sont indépendamment de l'acte par lequel on en prend connaissance. Jusque là c'est une critique réaliste typique. Mais Stout va bien plus loin (bien que je n'explicitai pas toutes les étapes de son raisonnement, on peut commencer à entrevoir comment et pourquoi Stout veut finalement réconcilier le réalisme avec l'idéalisme) : si on veut faire de l'épistémologie, on doit connaître la connaissance elle-même et en tant que telle, on doit connaître ce qu'elle est réellement. Autrement dit, on doit connaître la connaissance (ou les actes, les sujets, les processus de connaissance), telle qu'elle est indépendamment du fait qu'on la connaisse ou non. Sinon notre connaissance épistémologique n'est pas réaliste. Autrement dit, en cherchant à connaître la connaissance en un sens fort, on reconnaît implicitement que celle-ci doit avoir une nature réelle et c'est cette nature que nous cherchons à connaître. Voilà pourquoi l'épistémologie, si on la poursuit à ses fins ultimes, ou du moins suffisamment loin, est un type d'ontologie pour Stout (mais cette ontologie doit être partout expliquée et donc elle implique également et partout une épistémologie). Et voilà, encore une fois, pourquoi son ontologie et son épistémologie finissent par déboucher sur une véritable ontologie de la connaissance. En un mot, voici son réalisme radical qui est aussi un idéalisme : la connaissance participe pleinement de l'être, et *vice versa*.

Je ne détaillerai pas beaucoup plus cette thèse épistémo-onto-logique de manière positive, mais je souhaite encore envisager quelques objections à son encontre, afin d'éviter au maximum les confusions (ce qui rendra aussi ses idées plus intuitives, je l'espère, même si on est à un degré d'abstraction assez élevé). Il y a deux types d'objection à envisager, qu'on n'a fait que mentionner en passant. La première consiste à confondre ce mélange avec un anti-fondationalisme épistémologique, ou du moins avec l'impossibilité de fonder l'épistémologie (et la même erreur pourrait être commise si on considère sa théorie psychophysique comme un anti-fondationalisme ontologique). La seconde consisterait à penser que la position de Stout est soit circulaire soit infiniment régressive, et à vouloir maintenir les deux domaines isolés strictement pour éviter ce problème, mais cela revient à une sorte de dualisme que Stout ne peut accepter.

L'objection anti-fondationnaliste : Pourquoi n'est-ce pas circulaire ou une régression infinie ? Est-ce qu'un réalisme aussi radical ne suppose pas l'une des deux alternatives suivantes : ou bien (i) on doit faire d'abord notre ontologie de la connaissance pour connaître la connaissance en un sens réaliste et fort, pour pouvoir avoir une épistémologie solide (réelle), mais alors, pour justifier que nous connaissons bien la nature réelle de la connaissance, il faudrait qu'on ait une épistémologie préalable qui nous assure qu'on la connaît bien, et cette épistémologie préalable nécessiterait en retours un fondement dans une ontologie préalable pour être réaliste, et ainsi de suite en cercle vicieux ; ou bien (ii) il faudrait fonder notre connaissance par une connaissance de sa nature réelle qui implique une connaissance de second ordre, qui elle-même doit être connue dans sa nature réelle, requérant une connaissance de troisième ordre, *etc.* Autrement dit, cela semble circulaire ou infiniment régressif. Cette objection rate un aspect de l'idée de Stout. Elle reconnaît le caractère mutuellement dépendant de l'ontologie et de l'épistémologie, mais elle rate leur mélange. Ce n'est pas qu'on ait besoin de l'une théorie à l'état pur, pour fonder l'autre à l'état pur, entraînant un cercle vicieux. C'est qu'on ne saurait pas faire l'une sans l'autre, parce qu'on ne saurait jamais les isoler dans leur pureté<sup>99</sup>, à part par un effort d'abstraction artificiel. Cette séparation artificielle des domaines peut bien sûr être utile et même nécessaire pour compartimenter les différentes étapes du travail philosophique. Mais cette séparation n'est jamais en mesure d'avoir le dernier mot. Elle n'est donc pas en mesure de fonder quoi que ce soit, sans d'abord passer par une conception impur et plus englobante.

Mais cette réponse invite une objection proche, celle de l'anti-fondationnalisme à proprement parler. Est-ce que Stout n'est pas anti-fondationnaliste, aussi bien en épistémologie qu'en ontologie ? Est-ce que sa théorie du mélange impur épistémo-onto-logique n'entraîne pas cela comme conséquence ? Comment pourrait-on avoir un fondement épistémologique si on ne sait jamais faire d'épistémologie pure ? Et de même, pour un fondement ontologique ? Autrement dit, si on doit avancer sur ces deux terrains, épistémologiques et ontologiques, en même temps, est-

---

<sup>99</sup> Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, cela est vrai aussi du rapport entre l'esprit et la matière selon Stout.

ce que cela ne revient pas à rejeter toute forme de fondationnalisme<sup>100</sup> ? N'est-il pas après tout en train de dire qu'il est impossible d'établir d'abord les principes par lesquels nous pouvons construire l'édifice de nos connaissances (épistémologie) pour ensuite effectivement les construire (ontologie) ? Et est-ce que son idée de devoir avancer sur les deux plans simultanément ne revient pas à une sorte de cohérentisme qui nous fait sortir du cadre réaliste et correspondantiste que Stout est sensé endosser ? Les citations que nous avons données ne semblent-elles pas dépeindre une sorte de tissu cohérentiste au sein duquel il est impossible de modifier quoi que ce soit sans modifier le reste, et donc au sein duquel il serait impossible de déterminer une fondation ?

La réponse à toutes ces questions est négative. Tout au plus, si on interprète son idée de mélange impur épistémo-onto-logique de la manière la plus forte possible, on pourrait lui faire dire que *toute* modification de l'ontologie entraîne des conséquences épistémologiques, *et réciproquement*. Mais même selon cette interprétation forte, cela ne veut pas dire que le projet philosophique n'a ni point de départ ni point d'arrivée. En plus, ce n'est pas ce qu'il dit. Tout ce qu'il affirme, c'est que des modifications *fondamentales* de l'une ou de l'autre branche philosophique auront des conséquences sur l'autre. Ce n'est pas parce qu'un point de départ purement épistémologique est impossible qu'aucun point de départ ne l'est. Simplement, on aura au départ comme à l'arrivée un mélange impur épistémo-onto-logique. Autrement dit, cela n'est pas dire qu'il faut abandonner la recherche de fondements et se contenter de décrire un tout cohérentiste ou anti-fondationnaliste. Au contraire, il endosse explicitement le fondationnalisme épistémologique<sup>101</sup> au sens où il y a des données primitives dans l'expérience (ou plutôt *par* l'expérience) qui sont connues immédiatement et qui forment la base de toutes nos

---

<sup>100</sup> En son sens épistémologie, le fondationnalisme est l'idée traditionnelle et typique du cartésianisme ainsi que de l'empirisme selon laquelle la connaissance part d'une fondation, d'une base, qui est connue sans inférence et à partir de laquelle on peut progresser par inférence pour construire d'autres connaissances. En son sens ontologique, le fondationnalisme est la recherche des fondements de la réalité. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, il est typique du réalisme de vouloir associer ces deux aspects de manière relativement étroite, mais il y a beaucoup de marge de manoeuvre possible et ce n'est qu'une tendance générale en ce qui concerne les particularités de divers réalismes. Par contre, de séparer l'épistémologie et l'ontologie d'une manière trop absolue résulte en un anti-réalisme. Si on mesure le degré de réalisme uniquement sur base de l'association plus ou moins étroite de l'épistémologie et de l'ontologie, alors Stout est parmi les philosophes les plus réalistes qui soit.

<sup>101</sup> Tout comme il endosse explicitement le fondationnalisme ontologique, mais cela, c'est sa théorie psychophysique qui permet d'en rendre compte et le chapitre suivant servira à la présenter.



connaissances inférentielles. Cependant, ces données ne sont pas de l'être pur qu'il faudrait affirmer sans s'interroger sur les conditions de possibilité de sa connaissance, ou en affirmant qu'elle constitue une sorte de contact indubitable avec un fondement<sup>102</sup> (donc la base de la connaissance n'est pas purement ontologique), et elles ne sont pas non plus du connaître pur au sens où ce serait des principes épistémologiques abstraits et déconnectés de l'existence concrète de ce qui est connu et des sujets qui connaissent (donc la base de la connaissance n'est pas purement épistémologique). Autrement dit, pour Stout, la base de la connaissance, alors même qu'elle est primitive et non inférentielle, lorsque nous en rendons compte correctement, donne toujours inévitablement déjà un mélange impur d'épistémologie et d'ontologie (et son fondement ontologique est un mélange impur d'esprit et de matière, comme nous le verrons dans le chapitre suivant). Une meilleure manière de formuler cela est de dire que ce que nous connaissons immédiatement et qui permet nos connaissances par inférence, c'est toujours déjà de l'être connu (qui inclut l'*être de cette connaissance* et la *connaissance de cet être*). De même, ce que nous connaissons par inférence est également de l'être connu. Et aussi bien l'aspect *être* que l'aspect *connu* demandent des explications fortes (et donc une épistémologie) par le biais d'un compte rendu réaliste (et donc d'une ontologie). En effet, Stout considère non seulement que notre expérience révèle cela, mais aussi que la réalité ultime est ainsi constituée : il n'y a pas de connaissance sans être qui soit connu, et il n'y a pas d'être auquel nous pouvons nous référer ou qui puisse même faire sens (voir qui puisse participer de l'unité de l'univers et donc exister, tout court), qui ne soit pas connu (cette formule consiste en sa réunion du réalisme et de l'idéalisme).

Comme nous l'avons suggéré plusieurs fois, cette thèse épistémo-onto-logique de Stout est fortement analogue à sa thèse corps-esprit. On pourrait même dire, en vertu de son réalisme fort et de toutes ces considérations, que sa conception de l'union de l'épistémologie et de l'ontologie n'est qu'une autre facette de sa solution au problème psychophysique. Mais encore une fois, on n'est pas obligé de le suivre sur sa théorie en tout points, bien au contraire, pour pouvoir

---

<sup>102</sup> Stout croit au donné. Je suspecte qu'il refuserait au final son caractère indubitable. Mais quoi qu'il en soit, cette question rate son point central. Qu'on puisse douter ou pas n'est pas aussi important que le fait de pouvoir *expliquer* ou pas. Ainsi, le cogito, qu'il soit indubitable ou pas, n'est pas exempt de devoir *s'expliquer*. L'impossibilité du doute est une *justification négative*, elle n'est en aucun cas une *explication* de la nature ontologique de ce au sujet de quoi on ne peut douter, ni du processus réel par lequel on aurait cette certitude. Voir la critique du cogito cartésien, *MM*, pp. 152-154.

apprécier son monisme CE. Nous reviendrons sur ce point pour différencier cette solution de son traitement plus spécifique du problème corps-esprit, qui est la seule que nous allons utiliser dans le chapitre suivant. Mais explicitons l'analogie de ces solutions, en partant de ces deux formulations de problèmes analogues : (i) On pourrait penser que si l'épistémologie pure est impossible (ou si, seule, elle ne permet pas d'expliquer la connaissance), alors on ne peut pas fonder la connaissance. Et donc, (à condition qu'on ne puisse pas fonder en sens inverse l'épistémologie par l'ontologie) il faut abandonner l'ambition explicative sur cette question et être anti-fondationnaliste, ou alors, il faut admettre une dualité radicale de ces deux domaines de la philosophie en maintenant que nos principes fondateurs permettent d'expliquer mais sont eux-mêmes inexplicables. (nous envisagerons cette objection de maintenir les deux domaines séparés un peu plus loin). (ii) De même, on pourrait penser que si l'ontologie purement physique est impossible (ou si, seule, elle ne permet pas d'expliquer la conscience), alors on ne peut pas fonder la conscience dans le physique. Et, (à condition qu'on ne puisse pas fonder en sens inverse le physique dans la conscience), il faudrait abandonner l'ambition explicative sur cette question et être dualiste.

La stratégie de Stout est exactement analogue sur ces deux questions. Il y a bel et bien un fondement qui permette d'expliquer le reste, mais ce fondement est impur. Le fondement de toute philosophie est toujours un mélange épistémo-onto-logique. Le fondement de la réalité est un mélange psychophysique. Ce n'est pas pour autant qu'il n'y a pas de fondement, et ce n'est pas pour autant que les explications fortes et réductrices de ce qui est non-fondamental ne sont pas possibles. L'erreur du dualisme, qu'il soit des substances ou des propriétés, consiste à confondre l'incapacité de réduire une substance, ou un ensemble de propriétés, à l'autre, avec l'impossibilité de fournir une explication qui fonde l'être des choses psychophysiques de niveau moins fondamental. De même, l'erreur de l'anti-fondationnaliste consiste à confondre l'incapacité de fonder la connaissance de l'être dans la connaissance de la connaissance (ou *vice versa*) avec l'impossibilité de fonder la philosophie et ses connaissances de niveau moins fondamental. Ces deux stratégies erronées consistent à assumer un anti-réductionnisme en un sens trop fort, en un sens qui consiste à rejeter toute réduction, toute explication qui rendrait la relation intelligible, et donc en un sens où il n'y a rien à expliquer mais seulement un constat

d'impossibilité d'explication à poser, ou une description qui abandonne toute prétention à l'explication. La stratégie de Stout consiste à montrer que ce n'est pas parce que nous avons une impureté au fondement que ce n'est pas un fondement et qu'il ne peut pas expliquer en un sens fort, et en retours, être expliqué en un sens fort. Enfin, si ces deux stratégies de Stout sont analogues, ce n'est pas accidentel. Elles correspondent essentiellement à sa thèse psychophysique en réponse aux deux penchants de la question générale, qui sont le problème corps-esprit d'un côté, et le problème sujet-objet de l'autre.

L'objection « dualiste » : J'ai dit que Stout pouvait répondre à l'objection anti-fondationnaliste précisément en insistant sur le fait de maintenir un mélange impur épistémonto-logique. Mais ne pourrait-on pas éviter les possibles problèmes de circularité ou de régression infinie, justement, en maintenant l'épistémologie strictement séparée de l'ontologie, simplement, en niant mon point (d) ci-dessus, c'est à dire, en postulant qu'il ne faut pas considérer les processus liés à la connaissance, ses objets, mais surtout ses sujets connaissants, comme des modes d'être ? Cela semblerait incompatible avec le réalisme fort de Stout. En effet, selon ce réalisme, il semblerait que l'épistémologie, au minimum si on est empiriste, et *a fortiori* si on est partisans de l'union connaissance-conscience de Stout, requiert que la conscience ait une place dans notre ontologie pour que cette dernière soit complète, voire cohérente. Et ce, sous peine d'avoir une ontologie qui soit incapable de rendre intelligible la possibilité de la connaissance même. Rappelons nous que Stout veut rendre tout intelligible. Laisser quelque chose dans l'ombre est un dualisme pour lui<sup>103</sup>. Il semble donc nécessaire de faire une place aux processus de connaissance dans notre ontologie, et selon Stout, cette place est accordée à la conscience de manière prééminente, ce qui motive sa recherche de solution au problème psychophysique.

Concrétisons davantage cette objection « dualiste ». Ne pourrait-on pas dire que le problème vient précisément du fait de vouloir concevoir la connaissance comme un mode d'être ? Si nous nions cela en faveur d'une approche moins réaliste sur cette question, nous pouvons maintenir une nette séparation entre l'épistémologie et l'ontologie. Je pense que cette objection, si on la considère de manière suffisamment générale, correspond à la stratégie de Dennett pour dissoudre

---

<sup>103</sup> Voir aussi à ce sujet ses discussions sur l'agnosticisme et le scepticisme, *GN*, chap. II, pp. 23-35.

le problème de la conscience. C'est ironique que cela permette d'accuser Dennett d'être « dualiste » en ce sens stoutien plus général, alors qu'il est typiquement considéré comme un physicaliste éliminativiste. Cela permet encore d'illustrer le lien étroit entre matérialisme et dualisme selon Stout. En effet, Dennett objecte au fait d'accorder un statut ontologique à la conscience : il refuse de la considérer comme un mode d'être. Il refuse de caractériser la subjectivité comme quelque chose au sujet duquel on peut établir des connaissances en un sens fort et réaliste, puisque selon lui, ces connaissances fortes doivent être objectives, mais la subjectivité est précisément l'inverse, elle est *subjective*<sup>104</sup>.

Pour voir comment Stout pourrait se défendre, il est important d'insister une fois de plus sur son unification qui préserve les distinctions. En effet, bien que selon lui, le problème psychophysique en général ait deux faces, le problème corps-esprit et le problème sujet-objet, cela ne veut pas dire qu'on peut traiter l'esprit et le sujet, ou la matière et l'objet, comme synonymes. Je pense que Dennett commettrait cette erreur aux yeux de Stout<sup>105</sup>. En effet, si on confond les deux problèmes de sorte à traiter « esprit » comme synonyme de « sujet » et « matière » comme synonyme de « objet », alors il suffit précisément d'endosser le réalisme générique pour faire disparaître le problème psychophysique. L'objection de Dennett au problème psychophysique en tant que tel, formulé autrement, consisterait à mal interpréter la définition du réalisme, ou plutôt à se contenter d'un réalisme trop faible qui résulte en une désunion et donc en un dualisme. En effet, le réalisme requiert que nos connaissances portent sur des choses qui sont telles qu'elles sont indépendamment du fait d'être connues par nous ou non, autrement dit, le réalisme requiert des connaissances *objectives*. Un moyen facile d'évacuer le problème psychophysique serait alors de dire qu'on ne peut pas donner de compte rendu réaliste de la subjectivité puisque nos états subjectifs dépendent de nous, contrairement aux états matériels qui seraient les seuls qu'on peut connaître objectivement.

---

<sup>104</sup> D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, *op. cit.* C'est son objection centrale et elle revient à de multiples reprises. Il l'exprime de manière particulièrement claire dans le chapitre 12, part. 6, pp. 406-411.

<sup>105</sup> Il commet d'ailleurs une erreur proche aux yeux de Searle, qui lui reproche de ne pas voir qu'on peut établir des connaissances tout aussi *épistémologiquement* objectives au sujet de la subjectivité *ontologique*, qu'au sujet de l'objectivité ontologique. J.R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, New York, The New York Review of Books, 1997, pp. 112-114.

Cette objection est problématique vis-à-vis du réalisme fort de Stout, puisque la subjectivité elle-même fait partie de la réalité dont un réaliste cherche à rendre compte. Ce point me semble assez intuitif et en accord avec le sens commun. Intuitivement, le monde existe indépendamment de mes croyances et de mes préférences subjectives, et parmi ce monde indépendant il y a aussi bien des choses inanimées (comme des pierres ou des chaussures, qui n'ont aucune croyance ou préférence subjective à elles), que des choses animées (comme des êtres humains, qui ont des croyances et des préférences subjectives). Autrement dit, la *subjectivité*, même en tant que jugement de préférence individuelle et sans valeur épistémologique, semble faire partie du monde qu'un réaliste cherche à connaître *objectivement*.

Cette intuition réaliste (qu'on retrouve également dans l'objection de Searle à Dennett) est qu'il y a des états-de-choses déterminés, que nous les connaissions ou non, correspondant aux questions sur les états mentaux. Dennett, à l'inverse, est profondément anti-réaliste sur cette question. Il nous dit, à propos de ses propres états mentaux à un moment précis dans le passé :

Nous devons prendre garde, cependant, de ne pas supposer que [ces états mentaux] étaient tous « effectivement présents » dans quelque chose que nous pourrions appeler [mon] flux de conscience. Nous ne devons pas faire l'erreur de supposer qu'il y a des faits—des faits irrécupérables mais actuels—à propos de précisément quel contenu était conscient et quel contenu ne l'était pas, à ce moment<sup>106</sup>.

Bien sûr, établir des connaissances objectives sur des faits subjectifs peut s'avérer très difficile et même parfois impossible. Mais cela ne change pas l'intuition réaliste, qui est que même lorsque nous ne parviendrons pas à établir ces faits, ils existent néanmoins. Je reprend un exemple particulièrement frappant à S. Harris (qui a beaucoup dialogué avec Dennett et qui récupère l'insistance de Searle qu'il y a des vérités objectives au sujet de la subjectivité). Il semblerait impossible en principe de pouvoir répondre à une question comme « à quoi pensait John F. Kennedy à l'instant avant que la balle lui traversa la tête »<sup>107</sup> ? L'intuition réaliste est qu'il y a un fait correspondant à cette question, même si nous devons reconnaître qu'il sera pour toujours

---

<sup>106</sup> D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, op. cit., p. 407, je traduis.

<sup>107</sup> S. Harris, podcast « Making Sense » épisode 52 : *Finding Our Way in the Cosmos, A Conversation with David Deutsch*, 16 novembre 2016, extrait de 00:18:10 à 00:20:30, URL = <<https://www.samharris.org/podcasts/making-sense-episodes/finding-our-way-in-the-cosmos>>, dernière consultation le 03/08/2025. J'aurais pu trouver mon propre exemple, mais je ne pouvais m'empêcher de reprendre celui-ci car il n'y en a pas de plus frappants que les derniers états mentaux de quelqu'un qui est mort subitement et de manière inattendue, et l'exemple de l'assassinat de JFK est un des plus célèbres dans l'histoire contemporaine.

impossible de le caractériser positivement, en raison de l'isolation épistémologique permanente de ce fait, causé par cette mort soudaine et inattendue. Si j'affirme « il pensait à la glace au chocolat qu'il voulait manger plus tard », soit j'ai raison, soit j'ai tort, et de même pour toute hypothèse qu'on pourrait avancer concernant ces faits, bien qu'on ne pourra jamais les démontrer dans un sens ou dans un autre. Nous pourrions par contre réduire l'ensemble des faits candidats en les caractérisant négativement (je reprends cette idée à Harris également, voir la note de bas de page ci-dessous). Par exemple, il est assez certain que les dernières pensées de Kennedy n'étaient pas « je me demande si je vais devoir affronter Trump aux prochaines élections ».

Armé de ces considérations réalistes fortes, nous sommes en mesure d'explicitier ce que le point de vue de Dennett a de semblable au dualisme. Il semble maintenir une certaine séparation forte entre l'épistémologie et l'ontologie puisqu'il maintient une séparation rigide entre l'esprit et la matière, et qu'il associe le subjectif à l'esprit et l'objectif à la matière. Mais en maintenant cette dichotomie, n'est-il pas au final plus proche d'un dualisme et d'un surnaturalisme que d'un matérialisme moniste ? Le naturaliste doit dire qu'il n'y a qu'un seul ordre de la nature, qui embrasse tout, y compris la conscience, si il est réaliste au sens du paragraphe précédent. Mais Dennett veut maintenir un naturalisme (un seul ordre de la nature) en niant que la conscience ait une place dans cet ordre. En quoi la position de Dennett est-elle différente d'un dualisme radical combiné à la négation de l'existence du pôle mental de cette dualité ? Car en faisant cela, il est confronté à l'objection la plus connue (et, me semble-t-il, la plus convaincante) contre l'éliminativisme. Il prétends que la conscience est une illusion, mais Searle lui reproche que la notion d'illusion implique celle de conscience<sup>108</sup>. Il n'y a *que* dans la conscience que des illusions se produisent. Ou encore, Dennett ne peut pas montrer que la conscience est une illusion cachant une réalité puisque « là où la conscience est concernée, l'existence de l'apparence, c'est la réalité »<sup>109</sup>. Sa position n'est-elle pas alors tout aussi problématique que le dualisme, mais encore plus difficile à maintenir ?

Le dualiste assumé pourrait, il me semble, plus facilement maintenir la subjectivité/l'épistémologie/l'esprit radicalement séparée de l'objectivité/l'ontologie/la matière. Il pourrait

---

<sup>108</sup> J.R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, op. cit., pp. 111-112.

<sup>109</sup> *Id.*, p. 112, je traduis.

dire : il y a la conscience, la connaissance d'un côté, et son objet de l'autre, et on ne peut pas/on ne doit pas les mélanger. Or, le naturaliste ne devrait pas pouvoir affirmer cela. Le prix qu'il doit payer pour le faire est un anti-réalisme radical de la conscience : un éliminativisme. Le naturaliste doit maintenir qu'il n'y a qu'un seul ordre de la nature, et cet ordre inclut tout ce qu'il se passe : intuitivement, il doit inclure non seulement la matière étudiée par les scientifiques dans leurs laboratoires, mais également les laboratoires, la société dans son ensemble qui les rend possible, les instruments de mesure, et surtout, les scientifiques eux-mêmes, y compris leurs états mentaux (qui semblent être l'alpha et l'omega des théories scientifiques, au sens où les esprits des scientifiques sont le médium où les théories sont élaborées et évaluées). Enfin, puisqu'on a accusé Dennett d'un certain degré de dualisme, ou du moins de pouvoir basculer facilement dedans si son éliminativisme est intenable, il serait intéressant de le mettre en perspective d'une critique mentaliste, à première vue bien plus susceptible de maintenir un réalisme fort. Cette objection mettra encore plus en lumière une manière possible de concevoir Dennett comme profondément dualiste et non naturaliste.

Dennett, outre le fait d'associer conscience-subjectivité d'un côté et matière-objectivité de l'autre, caractérise encore le point de vue objectif comme un point de vue en troisième personne, contrairement au point de vue subjectif, en première personne. Toute connaissance objective doit s'établir en troisième personne selon Dennett. L'objection mentaliste est la suivante. Est-ce que Dennett ne s'éloigne pas encore davantage du réalisme sur ce point ? Qu'est-ce que ce point de vue en troisième personne, concrètement ? *Quel est son mode d'existence* ? Il est probable que Dennett ne veuille pas non plus répondre à cette question de manière réaliste. Mais l'avantage du mentaliste est qu'il peut le faire. En effet, le moyen le plus concret et réaliste de rendre compte de l'existence d'un point de vue en troisième personne, semblerait consister à postuler qu'il y a un esprit *concret* qui possède ce point de vue objectif sur le monde, autrement dit un esprit *omniscient* ou au moins, un esprit détaché des perspectives subjectives, finies et localisés, que sont les esprits humains concrets. Autrement dit, l'existence concrète d'un point de vue objectif n'est-elle pas nécessairement équivalente à quelque chose comme un point de vue divin ?

Si cela est vrai, est-ce que Dennett n'est pas bien plus proche d'un surnaturaliste modernisé et abstrait au point de devenir aveugle à ses points communs avec un dualisme qui requiert

l'existence d'âmes incorporelles et de Dieu ? Le mentalisme est souvent critiqué sur base du fait que ce serait une des théories les moins naturalistes<sup>110</sup>. Comme il apparaîtra plus clairement dans la suite, je pense que ce reproche est extrêmement injuste. En effet, le mentalisme pourrait facilement se revendiquant d'être plus naturaliste que le matérialisme et le dualisme (nous reviendrons plus précisément sur le naturalisme dans le chapitre suivant). En effet, d'une part, même s'il postule un esprit divin, il peut l'intégrer dans un monisme (puisque de toute façon il ne postule rien d'autre que de l'esprit), mais de manière encore plus forte, ne pourrait-il pas se passer de ce point de vue divin de manière plus réaliste et concrète que ne le fait Dennett, qui semble en quelque sorte le maintenir sans l'avouer<sup>111</sup> ?

En effet, nous avons dit que le seul point de vue en troisième personne *concret* serait le point de vue de Dieu. Mais n'est-ce pas plus commode de dire que ce point de vue est une abstraction sociale et méthodologique, et pas le point de vue concret d'un esprit omniscient ? Mais si c'est une abstraction, ne doit-elle pas reposer au fond sur des points de vue concrets pour pouvoir se réaliser ? Et ces points de vue concrets, ne sont-ils pas les points de vue en première personne<sup>112</sup> des individus humains, points de vue dont Dennett nie précisément l'existence ? En effet, une réponse mentaliste possible consisterait à dire que le point de vue en troisième personne, l'objectivité en ce sens là, est une fiction. Ce qui existe concrètement, c'est des subjectivités, des points de vue en première personne, ainsi que l'intersubjectivité formée par leur recouvrement<sup>113</sup>, que nous conceptualisons abstraitement comme relevant d'un autre point de vue, plus englobant, qu'on qualifie alors d'objectif ou de « en troisième personne ». Autrement dit, la notion de

---

<sup>110</sup> Par exemple Chalmers qualifie l'idéalisme de Berkeley de « non-naturaliste en un sens bien plus profond ». D.J. Chalmers, « Consciousness and its Place in Nature », *op. cit.*, p. 134, je traduis.

<sup>111</sup> J'insiste encore sur le caractère surprenant de pouvoir accuser Dennett, un matérialiste athée, d'un dualisme/surnaturalisme et d'avoir besoin du point de vue de Dieu. Pourtant, le point de vue de Stout sur le matérialisme et le dualisme permet d'envisager cette objection.

<sup>112</sup> Cette critique basée sur la distinction entre le concret et l'abstrait, ainsi que les réflexions de Stout sur les limites du point de vue externe et scientifique, sont proches de ce que A.N. Whitehead appelle l'« erreur du concret mal placé » (« *the fallacy of misplaced concreteness* ») qu'il introduit dans A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, London, Cambridge University Press, 1929, p. 64.

<sup>113</sup> C'est cette stratégie qu'emploie J. Ward pour défendre son monadisme, une variante possible de théorie mentaliste. Il réintègre tout de même un point de vue divin dans son système, sous forme d'une monade ultime, mais je voulais surtout illustrer la possibilité que son approche de base ne semble à première vue pas en avoir besoin autant que l'approche de Dennett, de manière assez surprenante. Voir J. Ward, *The Realm of Ends: Or Pluralism and Theism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1911 (l'ouvrage basé sur les *Gifford Lectures* de Ward).



troisième personne n'est-elle pas une fonction à variable plutôt qu'une constante ? Variable qui est objective dans la mesure où elle est universelle, puisqu'elle peut prendre la valeur concrète de n'importe quel subjectivité, de n'importe quel point de vue en première personne. Ou encore plus simplement : la troisième personne est une fonction qu'on peut paraphraser « *un* point de vue en première personne *quelconque* » (plutôt que tel où tel point de vue en première personne spécifique). Ainsi, à partir du même point de départ, Dennett conclut qu'il ne peut y avoir aucun phénomène qui soit ontologiquement subjectif ou en première personne, et une stratégie mentaliste possible (et très proche du monadisme de Ward) pourrait conclure qu'il ne peut y avoir aucun phénomène concret qui soit ontologiquement objectif ou en troisième personne (je caractérise l'approche initiale de Ward, bien qu'il finit tout même par faire usage d'un point de vue divin dans sa théorie particulière). Si ce type de mentalisme monadiste a ses propres problèmes, il me semble au minimum qu'il est bien plus compatible avec une approche naturaliste au sens où il est bien plus apte à pouvoir rendre compte d'un unique ordre de la nature qui englobe tout ce qu'il se passe, que ne l'est la position matérialiste de Dennett, qui me semble bien plus dualiste et surnaturaliste. Cette critique virtuelle de Dennett relie deux aspects de la pensée de Stout : (i) le rapport réaliste entre épistémologie et ontologie, et (ii) l'association étroite entre matérialisme et dualisme, que nous avons évoqué à plusieurs reprises. J'espère que cela contribue à illustrer la pertinence actuelle de ces critiques, que les matérialistes semblent, toujours aujourd'hui, avoir du mal à dépasser.

#### **4. Le problème psychophysique, le problème sujet-objet et le problème corps-esprit**

Explicitons ce qui était implicite dans la discussion précédente. Dans le premier chapitre du Livre II de *MM*, Stout distingue un problème psychophysique général qui est constitué de deux sous-problèmes : le problème corps-esprit et le problème sujet-objet. Cependant, l'idée de sous-problèmes n'est peut-être pas la meilleure formulation, puisque nous l'avons vu également, Stout pense qu'un traitement suffisamment approfondi de l'un d'eux mènera nécessairement à traiter aussi l'autre, même si au départ nous ne les envisageons pas comme étant deux problèmes liées et constituant un problème plus général. Autrement dit, que nous commençons par l'un ou l'autre ou par une formulation suffisamment générale pour les englober tous les deux, nous arriverons

inévitablement aux mêmes questions si nous persévérons suffisamment loin. Ainsi, ils sont plutôt deux *aspects* que deux *parties* du problème général. Autrement dit, ce sont deux choses conceptuellement distinctes mais qui convergent et sont entremêlées en réalité<sup>114</sup>. Le projet général de Stout est donc de donner un compte rendu unifié de ces deux questions, qui sont chacune par ailleurs des problèmes d'unification. Comment Stout les distingue ? Il semble envisager une question unique, le problème psychophysique (difficile à qualifier autrement que par ses deux faces, chez Stout), comme envisageable à partir de deux points de vue. Le premier est le point de vue externe. Le second est le point de vue interne.

Si nous envisageons le problème psychophysique d'un point de vue externe, il devient le problème corps-esprit. Ici, on s'intéresse à la relation entre l'esprit et la matière tels qu'ils sont considérés de l'extérieur. Puisque la conscience ne peut pas s'observer de l'extérieur (cette affirmation devrait être nuancée par l'animisme de Stout, mais elle suffit pour l'instant), on pourrait dire aussi qu'on s'intéresse à la relation *inconsciente* entre l'esprit et la matière. De ce point de vue, ce n'est pas l'ensemble de la matière en tant que nous en sommes conscients qui est un facteur du problème, mais plutôt une partie extrêmement étroite du monde matériel, que nous en soyons conscients ou non, celle qui semble corrélée le plus étroitement à l'esprit d'un point de vue externe. Il s'agit du corps, et en particulier du système nerveux. Pour preuve que ce problème se pose d'un point de vue externe, répétons que cette partie (grossièrement, le cerveau<sup>115</sup>) n'est même pas nécessairement un objet *pour la conscience*, donc un objet interne.

---

<sup>114</sup> On commence à le comprendre, affirmer cela est une stratégie fréquente chez Stout. Ces exemples ont déjà été mentionnés, mais regroupons-les ici. Il affirme de toutes les paires suivantes qu'elles sont conceptuellement distinctes mais convergentes en réalité : (i) l'utilité et la vérité, (ii) l'épistémologie et la métaphysique, (iii) le problème corps-esprit et le problème sujet-objet, (iv) la cognition et la conation, (v) le corps et l'esprit, et enfin, (vi) le sujet et l'objet. Il est probable qu'il y en ait d'autres.

<sup>115</sup> Je dis « grossièrement » en particulier pour une raison forte soulevée par des travaux récents en bio-électricité. Il s'agit du fait que la tentative d'isoler les spécificités cognitives du système nerveux ont largement échoué étant donné que toutes les spécificités proposées pour rendre compte de l'importance primaire de ces tissus et cellules sont en réalité non spécifiques car partagées par l'ensemble des tissus organiques. En effet, toutes les spécificités des tissus nerveux sont une question de degré et non de nature (leur spécificité semble avant tout due à la nécessité de corrélérer des actions musculaires rapides, d'où leur existence seulement chez les animaux). En particulier, la communication bio-électrique n'est pas la spécificité du système nerveux, contrairement à ce qu'on a longtemps pu penser. Il suit de cela qu'on doit soit nier l'identité entre les systèmes bio-électriques et la conscience, soit, si on la maintient, on est obligés d'attribuer une conscience à tous les tissus organiques (je dis « tissus » car le cas des unicellulaires est plus discutable, je n'entre pas dans les détails). J'ai réalisé un travail sur le rapport entre la cognition et les avancées récentes en bioélectricité. C. De Schepper, « Le néodarwinisme face à l'intelligence : réflexions à partir de recherches en morphogenèse et en bioélectricité », *op. cit.* Voir à ce sujet M. Levin, « Bioelectric signaling: Reprogrammable circuits underlying embryogenesis, regeneration, and cancer », *op. cit.*

En effet, la plupart d'entre nous n'avons jamais vu, entendu, humé, goûté ou touché, notre propre cerveau : à première vue et au mieux, on sait par inférence qu'on en a un.

Cet aspect du problème est caractérisé notamment par le fait de pouvoir être approché, jusqu'à certaines limites que nous verrons dans le chapitre suivant, du point de vue délimité par la méthodologie scientifique. Selon Stout, la science est précisément caractérisée par le point de vue externe, abstraitement isolé de son fondement dans l'expérience interne (que nous allons illustrer tout de suite). La science n'a pas le monopole du point de vue externe, mais consiste en son développement le plus explicite et théorique. De manière générale, ce point de vue externe est constitué par le type de discrimination quantifiable qui se base sur la comparaison de deux aspects de l'expérience présente (par exemple, par contraste, par superposition, *etc.*)<sup>116</sup>. Ce point de vue externe se fait par comparaison, au sein de l'expérience présente, de divers aspects, qui peuvent alors être quantifiés et communiqués entre individus par le biais d'abstractions. Cette abstraction basée sur la comparaison est ce qui caractérise la perception externe. Et elle est fondée dans l'expérience interne puisque c'est là que ces comparaisons ont concrètement lieu avant de pouvoir s'abstraire de ce point de vue. C'est en ce sens que la perception interne est le fondement de la perception externe. Ce point de vue externe abstrait constitue le point de vue « en troisième personne » ou objectif en ce sens là. Mais cette abstraction au sein de l'expérience et entre individus donne lieu à une certaine relativité qui n'est pas présente dans l'expérience immédiate, qui a quant à elle un caractère absolu. Cette relativité caractérise selon Stout toutes les théories scientifiques et s'accroît au fur et à mesure que le processus d'abstraction des quantités se développe. Ainsi on trouve par exemple déjà le principe de relativité du mouvement apparent chez Galilée, qui trouve son point culminant dans les théories de la relativité restreinte et générale d'Einstein où le temps, les dimensions de l'étendue, la simultanéité, la vitesse, l'énergie et la quantité de mouvement sont également relatifs à l'observateur<sup>117</sup>.

Si nous envisageons le problème psychophysique d'un point de vue interne, il devient le problème sujet-objet. Ici, on s'intéresse à la relation entre l'esprit et la matière, tels qu'ils sont considérés de l'intérieur. Puisque la conscience ne peut que s'observer de ce point de vue (cela

---

<sup>116</sup> Voir en particulier *MM*, pp. 225-239.

<sup>117</sup> Voir *MM*, pp. 308-309.

aussi devrait être nuancé par l'animisme de Stout, mais suffit en première approximation), on pourrait dire qu'on s'intéresse à la relation *consciente* entre l'esprit et la matière. De ce point de vue, ce n'est pas le cerveau (dont on ne fait pas généralement l'expérience) qui est un facteur du problème, mais l'ensemble du monde matériel en tant qu'il est objet pour la conscience. C'est ce problème sujet-objet que nous avons envisagé par l'angle de la conception du rapport entre épistémologie et ontologie chez Stout. Dans le chapitre suivant, nous allons envisager le problème corps-esprit au sens restreint, qui correspond bien plus étroitement au problème de la conscience aujourd'hui.

### **5. Une première formulation de la solution de Stout au problème corps-esprit**

À partir de ce qui a été dit jusqu'ici, il serait déjà possible de donner une première caractérisation de la solution de Stout au problème corps-esprit. Cependant, bien que cette caractérisation serait la plus simple à faire à ce stade, et qu'elle serait fidèle à un aspect de l'argumentation de Stout, elle s'avèrera insuffisante vis-à-vis de ce que nous voulons mettre en évidence. En effet, cette formulation correspond à l'harmonisation finale dans le traitement de Stout du problème sujet-objet et du problème corps-esprit que nous avons déjà évoqué. Mais d'envisager ceci comme son unique solution serait faire injustice au traitement qu'il donne du problème corps-esprit sur son propre terrain. Cette manière d'expliquer la position psychophysique et l'argument central de Stout serait de faire le passage entre les deux facettes du problème, ce qui permettrait de résoudre le problème corps-esprit de la manière suivante.

Le problème corps-esprit ne se pose qu'à partir du point de vue externe. Il semble donc inadéquat pour tenir compte des données internes et pour rendre compte de l'union intime du corps et de l'esprit. Or, cet union intime, interne, est peut-être plus concret et correspond peut-être plus étroitement à ce que l'on cherche à expliquer lorsqu'on souhaite caractériser la relation réelle, ontologique et ultime de l'esprit et de la matière. En outre, le point de vue externe opère nécessairement une distinction forte entre le corps et l'esprit, puisqu'on ne peut pas observer directement l'esprit de ce point de vue. Et finalement, puisque Stout fonde le point de vue externe dans le point de vue interne, cela donne un moyen de réduire le problème corps-esprit au problème sujet-objet. Ainsi, si le point de vue externe pose la question d'une manière insoluble,

on devrait peut-être l'abandonner et faire basculer la question sur le plan sujet-objet. Pour le faire d'une manière convaincante, il faudrait accomplir deux choses. D'abord, il faudrait montrer que le problème corps-esprit est entièrement explicable à partir du point de vue interne, autrement dit, il faudrait montrer que le problème corps-esprit lui-même est réductible au problème sujet-objet. Selon Stout, du point de vue interne, la dichotomie entre le corps et l'esprit n'apparaît pas. La distinction entre des substances ou même des propriétés, qui serait purement mentales d'un côté et purement physiques de l'autre, n'apparaît que du point de vue externe relativement développé dans son abstraction. Elle est le résultat de ce point de vue externe, abstrait, qui trouve son point culminant dans l'élaboration des sciences physiques. Au contraire, du point de vue interne, ce qui nous est présenté est notre propre subjectivité en tant qu'*esprit incarné*, donc en tant que mélange psychophysique impur. En fait, selon Stout, les objets aussi nous sont présentés comme un mélange psychophysique impur<sup>118</sup>. Non seulement cette dichotomie n'apparaît pas dans l'expérience immédiate, elle n'apparaît pas non plus dans le Sens Commun, qui est animiste, et qui vit spontanément la matière et l'esprit comme mélangés de manière impure partout dans la nature.

Par contre, si ce problème corps-esprit disparaît à la lumière du point de vue interne, il se voit transformé, pour ainsi dire, en problème sujet-objet. Par conséquent, une solution satisfaisante ne peut pas s'arrêter ici, mais doit résoudre ce second problème, sous peine d'avoir simplement remplacé l'un par l'autre. La première étape de cette solution revient à combler le fossé explicatif corps-esprit par un compte rendu de la relation sujet-objet. Mais cette seconde relation soulève son propre fossé explicatif, cette fois, entre le sujet et l'objet. Nous l'avons dit, selon Stout la relation sujet-objet est elle-même caractérisée par un aspect cognitif et un aspect conatif. La première étape de son explication consiste à combler le fossé explicatif entre ces aspects cognitifs et conatifs. Pour faire cela il passe notamment par sa réconciliation entre le pragmatisme et le réalisme pour montrer que ces deux aspects sont co-essentiels de la relation sujet-objet, qu'on peut alors qualifier de manière plus neutre par la notion d'*intérêt* (on a déjà évoqué tous ces points). Une fois la cognition et la conation unifiées, il est en mesure d'unifier le sujet et l'objet. C'est au sein de sa théorie métaphysique de la connaissance, déjà évoquée, qu'il

---

<sup>118</sup> Voir à ce sujet *MM*, pp. 150-160, pp. 283-307, ainsi que le premier chap. sur l'animisme, pp. 15-36.

le fera. L'union qu'il propose est cette fois réductive. Il tente d'expliquer le sujet entièrement à partir de l'objet. Le sujet, dans ses aspects cognitifs et conatifs, et toutes les propriétés qui y sont associées, seraient réductibles en fin de compte à l'objet unique qu'est l'univers, avec toutes ses propriétés (propriétés, rappelons-le, qui participent toujours d'états-de-choses qui sont des mélanges impur d'aspects mentaux et physiques). Stout concède que ce projet de donner une explication forte de la relation sujet-objet n'est pas complètement abouti dans son œuvre. Il reste des problèmes fondamentaux. Par exemple, en unifiant le sujet et l'objet par la réduction à l'objet unique qu'est l'univers, il soulève les questions suivantes. Si l'individualité des sujets finis est fondée dans l'unité de l'univers entier, pourquoi y-a-t'il plusieurs sujets finis plutôt qu'un seul sujet infini ? À ce stade de sa théorie, et pour opérer l'explication réductive qu'il propose, la connaissance est conçue comme une propriété intrinsèque des objets connus, « y est connu », plutôt que comme un acte accompli par un sujet « x connaît »<sup>119</sup>. Si la cognition est un des aspects subjectifs qui se voit réduit à la nature intrinsèque de l'objet, alors la connaissance se voit expliquée, mais ce qui pose désormais problème, c'est l'ignorance, aussi bien les croyances fausses que l'inconnu. Stout tente de répondre à ces difficultés là, notamment en intégrant l'idéalisme de Berkeley. Nous y avons déjà fait allusion, mais je n'exposerai pas plus cet aspect de sa théorie. Je me contente de montrer qu'il a une stratégie pour expliquer de manière forte (notamment par le réductionnisme ; nous allons clarifier les explications fortes dans le chapitre suivant) ces relations de sorte à combler les fossés explicatifs en vue d'une théorie unifiée.

Si cette caractérisation est fidèle au plan général de l'argumentation de Stout et à sa solution unificatrice ultime, elle est néanmoins problématique et insatisfaisante vis-à-vis du projet de ce travail. En particulier, elle laisse à désirer sur deux plans. D'abord, elle dissimule le fait que Stout argumente longuement en vue d'une résolution du problème corps-esprit « sur son propre terrain ». Il ne fait basculer son argumentation sur le terrain du problème sujet-objet que lorsque cela devient nécessaire pour trancher des questions relatives à la philosophie de la perception, questions qu'il faut trancher selon lui pour pouvoir éliminer les solutions mentalistes qu'il appelle les théories à substance (ou étoffe) mentale (« *mind stuff theories* »)<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> GN, pp. 272-280.

<sup>120</sup> Id., pp. 210-221.

Or, si cette étape est nécessaire pour argumenter en faveur du monisme de Stout, par élimination des autres théories possibles, elle n'est pas nécessaire pour diagnostiquer la nature du problème corps-esprit ni pour dresser l'espace des solutions possibles. Et cela m'amène au deuxième désavantage de cette formulation qui est bien plus conséquent. Rappelons-nous que l'objectif de ce travail est avant tout de distinguer les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'il y ait un problème et, à partir de ces conditions, de dresser un espace des solutions possibles qui soit complet et qui ne soit pas d'emblée orienté. Ce qu'on veut comprendre c'est d'abord la nature du problème et de ses solutions possibles, plutôt que la solution spécifique de Stout. Comme ce résumé illustre en partie, la théorie psychophysique de Stout dans toutes ses particularités ne fait pas partie de ce que je souhaite défendre. Elle contient des éléments moins plausibles que d'autres. Je ne souhaite pas non plus utiliser tous ses arguments, certains desquels présupposeraient énormément de choses à démontrer et soulèvent des problèmes conséquents (son animisme du Sens Commun, ainsi que les détails de sa théorie métaphysique de la connaissance, en sont deux exemples). Pour ces raisons, cette caractérisation du problème est à la fois insuffisante vis-à-vis de l'objectif primaire de ce travail, ainsi que d'être excessivement complexe dans ce qu'elle devrait présupposer ici, par manque de place. C'est pourquoi il faut désormais, armé des considérations contextuelles de ce chapitre, s'attaquer frontalement au problème corps-esprit au sens étroit et sur son propre terrain. C'est ce que nous allons faire dans le chapitre suivant.

Enfin, une dernière confusion possible sur cet argument général de Stout serait de penser qu'il change de question, en faisant basculer une question ontologique et externe à une description interne et phénoménologique. Si cela peut faire de Stout un phénoménologue, ce n'est certainement pas au sens de décrire la manière dont les choses nous apparaissent en mettant les questions métaphysiques en suspens. En effet, il reprend à son compte la théorie de l'intentionnalité (il l'attribue aux scolastiques, mais l'influence de Husserl et Brentano est possible, je n'ai pas étudié cette question). Mais sa théorie de l'intentionnalité n'est ni un postulat ni une simple description phénoménologique. Nous avons insisté là dessus, chez Stout, il faut toujours chercher la dimension explicative, unificatrice, et réaliste. Ainsi, sa thèse de l'intentionnalité est tout autant explicative qu'expliquée et a une dimension épistémologique

ainsi que métaphysique. C'est d'ailleurs elle qui concrétise le fondement impur de l'épistémologie de Stout que nous avons caractérisé de manière plus abstraite. Du point de vue épistémologique, l'intentionnalité est son réalisme direct. Du point de vue de son fondement et de son explication ontologique, je l'appelle sa *métaphysique de l'incomplétude essentielle*.

L'intentionnalité, pour lui, est le fait que le physique est directement dévoilé par le mental. Le physique n'est donc pas une représentation ni une inférence ni un mode de présentation postulé. Cela est rendu possible par le fait que l'esprit et la matière s'impliquent ou s'incluent. Elles s'impliquent avant tout au sens de « *involve* » en anglais, plutôt qu'au sens de l'implication logique qui permette l'inférence. Ce sens existe en français aussi, par exemple lorsqu'on dit que quelqu'un ou quelque chose est *impliqué* dans une situation. L'implication en ce sens intentionnel n'est donc ni logique ni faite par inférence. Cependant, au niveau de la pensée abstraite, elle permet l'implication en son sens logique et par le biais d'inférences. Donnons un exemple de ces deux types d'implication et du passage de l'un à l'autre. Lorsque nous voyons *immédiatement* un verre rempli d'eau, la liquidité est impliquée immédiatement dans le verre d'eau au sens où c'est une propriété *involved* dans, ou participant à, la situation globale. Dans un second temps abstrait, si je n'ai pas de verre d'eau devant moi mais que quelqu'un me dit qu'il va m'en apporter un, je peux *inférer* qu'il m'apportera quelque chose de liquide. Cette implication explique que la matière est connue par le biais du mental sans inférence et immédiatement, et sous-tend le réalisme direct de Stout<sup>121</sup>.

Stout donne une explication métaphysique de ce phénomène par sa thèse de l'incomplétude essentielle. Selon lui, le seul moyen d'expliquer cette implication non-logique (et étroitement lié à sa conception d'un tout unifié) est la suivante. Puisque l'expérience concrète, et la réalité elle-même, sont un mélange impur psychophysique, lorsque nous considérons abstraitement nos phénomènes mentaux en isolation, nous considérons ce qui est une partie nécessaire mais insuffisante de l'essence de notre expérience et de la réalité. Cette partie d'essence artificiellement découplée de l'autre ne peut pas exister seule, et en raison du lien étroit entre

---

<sup>121</sup> S'il n'y avait aucune alternative au réalisme indirect, alors on serait enfermés dans une bulle mentale et le physique serait seulement inféré, dans ce cas il deviendrait bien plus commode d'adopter une théorie mentaliste. Cependant cela est impossible selon l'empirisme de Stout puisque, en un mot, si on n'avait accès direct qu'à nos propres états mentaux, alors il serait *impossible de se former l'idée de choses physiques* (ou d'autres esprits) et toute inférence à leur existence nous serait dès lors conceptuellement impossible. *GN*, pp. 248-250.



épistémologie et ontologie, elle ne peut pas non plus se concevoir correctement seule. La conséquence est que l'autre partie est toujours marquée en négatif et par son absence dans la première. Elles sont ainsi immédiatement impliquées (*involved*) l'une dans l'autre, de sorte que la connaissance de l'une donne un accès immédiat à l'autre.

Enfin, et pour rendre cela plus intuitif, je me contente de donner un exemple chez Stout de cette intentionnalité par implication non-logique et immédiate : le souvenir<sup>122</sup>. Dans un souvenir, il y a des images mentales immédiatement présentes. Elles seules constituent notre expérience au sens abstraitement restreint et découplé de l'objet. Mais cet objet n'est jamais découplé dans la réalité. En effet, lorsque nous avons l'expérience du souvenir, notre expérience au sens large inclut tout ce dont nous avons conscience. Cela inclut les connaissances qui sont immédiatement présentes par le biais de cette expérience du souvenir, sans que nous ne devions l'analyser et raisonner pour inférer ces connaissances. Dans cet exemple, il s'agit du passé réel qui est *involved* intimement dans notre souvenir. L'expérience du souvenir n'est pas structurée en deux étapes, l'une qui serait purement phénoménale et l'autre purement cognitive. Au contraire, les aspects phénoménaux participent immédiatement de l'aspect cognitif, et *vice versa*. Si ce n'était pas le cas, surgirait dans notre esprit des images mentales sans contexte et nous devrions raisonner à leur sujet afin de déterminer par inférence si ces images nous représentent le passé ou non (ainsi que si elles représentent le présent ou non, le purement imaginaire et fictif ou non, *etc.*). Bien que de telles images peuvent surgir, la plupart du temps un souvenir est immédiatement vécu comme tel grâce à la seule présence d'images mentales. Non seulement nous ne devons pas penser de façon abstraite pour qu'un souvenir nous apparaisse comme tel, mais de manière générale, nous ne devons pas faire d'inférences abstraites pour que le contenu véhiculé *par* n'importe quelle expérience immédiate fasse partie de ce dont on est conscient lorsque nous avons une expérience. C'est l'inverse qui est vrai : ce n'est que par abstraction que nous pouvons isoler le contenu immédiat et qualitatif d'une expérience de son contenu cognitif.

---

<sup>122</sup> *MM*, Livre III, chap. V, pp. 213-224. Voir en particulier pp. 215-216 pour l'analyse du souvenir et pp. 219-223 pour l'analogie entre la connaissance du passé dans le souvenir et la connaissance des objets physiques dans la perception. Voir aussi *GN*, Livre III, chap. VII, pp. 132-149, en particulier pp.132-133 pour le principe général appliqué à la perception des objets physiques et pp. 136-137 pour ce principe appliqué à l'exemple du souvenir.

## **CHAPITRE III : La nature du problème corps-esprit chez Stout et son espace des solutions possibles**

Maintenant que nous avons contextualisé la place du problème corps-esprit dans l'œuvre de Stout, et montré en quoi il est distinct et en quoi il est relié aux autres problèmes envisagés dans cette œuvre, nous sommes en mesure de nous confronter directement au problème corps-esprit, sur son propre terrain. Nous l'avons dit, le seul endroit où Stout synthétise toutes les données du problème est dans le Livre II, Chapitre I intitulé « La nature du problème psychophysique », et en particulier dans les pages 62 à 68 (la fin du chapitre commence déjà à présenter la solution de Stout, mais sans avoir d'abord envisagé les autres options possibles). Je pense que si on les lit attentivement et en tenant compte du développement des points dans les autres chapitres (et dans *GN*), ces sept pages sont les plus importantes de toute cette œuvre pour comprendre la nature du problème corps-esprit et son espace des solutions possibles. Il commence ce chapitre en distinguant les deux facettes du problème psychophysique, le problème sujet-objet et le problème corps-esprit. Nous en avons déjà parlé. La suite du chapitre consiste à décrire les données du problème corps-esprit en particulier<sup>123</sup> (bien que dans l'ensemble elles peuvent s'appliquer également au problème sujet-objet ainsi qu'à tout problème dont la structure est similaire—à savoir les problèmes de fossé explicatif—, comme nous allons le voir). Tel que Stout formule la nature du problème, il a deux aspects essentiels. Autrement dit, il y a deux contraintes qui sont nécessaires et suffisantes pour que la relation entre l'esprit et la matière puisse être considérée comme fondamentalement problématique : une désunion apparente et l'idéal d'unifier.

### **1. Une brèche sans médiation**

D'après Stout, lorsqu'on considère la relation psychophysique du point de vue de la relation entre le corps et l'esprit, l'esprit et la matière semblent être « deux ensembles d'évènements

---

<sup>123</sup> Stout ne respecte pas toujours la terminologie qu'il introduit à la page 62 où il distingue le problème psychophysique en général de ses deux facettes, le problème sujet-objet et le problème corps-esprit. Plus loin (dès la page 63) il dit « psychophysique » alors qu'il s'intéresse spécifiquement au problème « corps-esprit ». Je vais respecter de manière stricte la terminologie de la page 62, mais notons tout de même que ces glissements sémantiques chez Stout ne sont à mon avis qu'indicative du fait qu'il considère le problème dans son ensemble comme étant un seul problème ultime et que donc ce qu'il dit du problème corps-esprit en particulier s'applique dans une large mesure au problème sujet-objet également, ainsi qu'au problème psychophysique dans son ensemble.

hétérogènes »<sup>124</sup> au point que la « dissemblance fondamentale »<sup>125</sup> entre les deux n'a aucun analogue dans les différents types d'évènements étudiés par la physique et qu'elle peut donc sembler constituer une « disparité essentielle de nature »<sup>126</sup>. Ce premier constat nous est familier, il ressemble fortement au problème difficile de la conscience. « Les faits mentaux se superposent *inexplicablement*, en tant qu'évènements étrangers et sans rapport, à ce qui est sinon l'unique et systématique ordre de la nature »<sup>127</sup>. Autrement dit, la thèse de Stout sur ce point est une autre manière de formuler le fossé *explicatif* de Levine que nous avons mis en évidence dans le premier chapitre de ce travail. Notons tout de suite que Stout utilise plusieurs formules pour rendre ce fossé explicatif intuitif. Il est lui-même insatisfait des termes « dissemblance » et « hétérogénéité » pour plusieurs raisons, mais avant tout car ils ne sont pas suffisamment forts. En effet, deux choses hétérogènes ou dissemblables peuvent être unifiées. Mais aussi, Stout vise un monisme qui laisse place aux distinctions. Si on formule le problème comme étant un problème d'hétérogénéité, cela pourrait suggérer que la solution attendue doit le rendre homogène. Mais si « homogène » signifie « sans distinctions », cela est clairement une fausse interprétation de Stout, comme le chapitre précédent a pu illustrer et comme nous allons encore le voir ici. Je vais donc me contenter des expressions « brèche sans médiation », qui est à mon sens la meilleure avancée par Stout (voir citation du paragraphe suivant), ainsi que « fossé explicatif » qui ne se trouve pas chez Stout mais qui a l'avantage de mettre l'accent sur le besoin d'une explication, ce qui lui est fidèle au plus haut point.

La thèse du fossé explicatif chez Stout : « Du point de vue de la science physique il y a un *dualisme abstrait* de la matière et de l'esprit qui constitue *une brèche sans médiation* dans l'unité et la continuité de l'univers »<sup>128</sup>. Cette phrase est extrêmement dense de considérations pertinentes à notre propos. D'abord, remarquons que la « brèche sans médiation » qui pose problème est une brèche dans « l'unité et la continuité de l'univers ». Autrement dit, ce qui pose

---

<sup>124</sup> *MM*, p. 63, je traduis.

<sup>125</sup> *Id.*, je traduis.

<sup>126</sup> *Id.*, p. 66, je traduis.

<sup>127</sup> *Id.*, je souligne, je traduis.

<sup>128</sup> *Id.*, je souligne, je traduis.

problème au départ est une apparente désunion, aussi bien explicative que constitutive. Si le problème peut se caractériser comme une désunion, il va de soi que sa solution doit relever d'une union<sup>129</sup>. Autrement dit, pour un réaliste comme Stout, notre compréhension de l'univers doit être unifiée et continue pour qu'elle soit une compréhension satisfaisante, mais aussi, l'univers lui-même, dans sa nature intrinsèque, doit être unifié. Nous y reviendrons dans le point suivant.

Ensuite, remarquons que Stout identifie tout de suite le constat du fossé explicatif avec le dualisme. On le voit, pour lui, le dualisme consiste en une affirmation du problème lui-même plutôt qu'en une véritable solution<sup>130</sup>. Comment Stout justifie-t-il que ce dualisme, ce fossé explicatif, est impossible à dépasser à partir du point de vue scientifique seul ? Répondre à cette question va nous permettre de montrer que le problème ne peut pas se traiter de manière satisfaisante par les sciences et doit être traité sur le terrain philosophique. Bien sûr, il s'agit pour Stout d'argumenter que cette brèche est fondamentale pour le point de vue scientifique ainsi que pour tout point de vue philosophique qui ne parviendrait pas à la résorber par une explication. D'où le fait que cette brèche n'est, et ne peut être, *qu'apparente*. En effet, si le problème était

---

<sup>129</sup> Linguistiquement parlant, « désunion » rend explicite que la solution attendue relève de l'union. Cela dit, la littérature parle d'unification, d'explications unificatrices et d'unificationnisme plutôt que « d'unionnisme », *etc*, comme nous allons le voir. On devrait peut-être dès lors utiliser l'anglicisme « *désunité* », pour rendre encore plus explicite le rapport logique étroit entre le problème et la solution idéale attendue, l'unification. Mais je considère que l'écart logique introduit par le terme « désunion » est suffisamment mince pour être insignifiant pour nos propos.

<sup>130</sup> Nous n'avons pas la place pour discuter toutes les variantes du dualisme. Nous les regroupons tous ensemble en vertu du critère de disposer d'explications trop faibles pour combler le fossé explicatif, et d'ériger ce constat en fait ultime ou « brut » qu'on ne peut pas expliquer. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Stout n'accepte pas les faits « brut », quels qu'ils soient. Voir *MM*, Livre II, chap. II « Interactionnisme, parallélisme et matérialisme », pp. 71-83, et chap. III « Parallélisme *versus* interactionnisme », pp. 84-93, pour une discussion critique des variantes du dualisme. Stout vise à montrer que toute forme de dualisme (l'interactionnisme, le parallélisme, ou même le matérialisme lorsqu'il ne parvient pas à être suffisamment radical et qu'il tend pour cette raison vers un dualisme inavoué, par exemple l'épiphéénoménalisme) échoue sur la dimension explicative par le fait de postuler plutôt que d'expliquer la relation entre l'esprit et la matière, que ce soit au niveau de substances, de propriétés, d'aspects, *etc*. Bien sûr, ces dualismes ne sont pas vide de tout pouvoir explicatif. Par exemple, l'interactionnisme est en mesure d'expliquer des interactions causales entre la matière et l'esprit. Mais ce type d'explication ne se situe pas au niveau fondamental. Il faut postuler l'existence indépendante des deux avant de pouvoir expliquer quoi que ce soit de moins fondamental. Or, le fossé explicatif se situe précisément au niveau fondamental et donc ces autres types d'explication ne sont pas en mesure de le combler. Enfin, le monisme à double aspect est envisagé dans ce chap. II, pp. 82-83. Stout le considère comme synonyme du monisme neutre et le rejette pour la même raison qu'il rejette le matérialisme : si le problème « difficile » (j'utilise la terminologie contemporaine, mais c'est bien cela que Stout envisage) rend inconcevable de réduire l'esprit à la matière, il rend *ipso facto* inconcevable la réduction de l'esprit à quoi que ce soit d'autre, qu'on suppose cet autre « neutre » ou pas, connu ou pas, *etc*. Notons encore que le monisme à double aspect est parfois considéré comme synonyme du parallélisme et attribué, par exemple, à Spinoza. Si on l'entend dans ce sens là je renvoie le lecteur aux arguments de Stout contre le parallélisme dans ces mêmes chapitres, où il prend explicitement Spinoza pour cible, entre autres. Enfin, pour une critique détaillée du matérialisme, voir, toujours dans le Livre II, les chap. IV à VII, pp. 94-149.

formulé de sorte à affirmer dès le départ que cette brèche était fondamentale, c'est-à-dire impossible à résorber par un quelconque effort intellectuel, scientifique ou philosophique, alors il n'y aurait pas un problème du tout mais simplement une affirmation du dualisme. Ainsi, toute position qui prétend résoudre le problème par une explication devra nier le statut ultime de cette brèche, c'est-à-dire qu'elle devra montrer d'une certaine manière qu'elle n'était qu'apparente.

*Argument de Stout en faveur du fossé explicatif* : Le meilleur moyen d'illustrer l'argument de Stout sur ce point est de le faire répondre à une objection possible. On pourrait répondre que certes, il y a un fossé explicatif apparent entre les phénomènes physiques et mentaux. Mais pourquoi serait-il fondamental pour les sciences ? Et pourquoi est-ce un problème véritablement philosophique ? N'avons nous pas vus, au cours des développements scientifiques passés, des dissemblances analogues à celle entre l'esprit et la matière, qui semblaient fondamentales du point de vue scientifique, mais qui ont tout de même fini par être résorbées par des explications purement physiques ? Est-ce que la dissemblance apparente entre le monde vivant et le monde non-vivant ne posait pas un problème analogue, avant que le débat entre les vitalistes et les mécanistes en biologie ne fut définitivement clôturé (du moins, dans une majorité du monde scientifique) en faveur du mécanisme ? Et n'était-ce pas tout aussi inconcevable d'expliquer les processus vivants en termes des lois gouvernant le monde non-vivant, avant que nous ne comprenions mieux les mécanismes sous-jacents aux phénomènes vivants, qu'il semble inconcevable aujourd'hui de pouvoir expliquer la conscience par des mécanismes physiques ? Cette objection, que Stout envisage, est précisément celle que Dennett mobilise pour dissoudre le problème philosophique et « difficile »<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, op. cit., pp. 281-282. Dennett pense que l'expérience de pensée du zombie est exactement analogue à une expérience de pensée vitaliste possible qu'il propose. Il nous demande de concevoir un chat qui est en apparence externe (structurelle, fonctionnelle et comportementale) exactement identique à un chat vivant, mais qui, par hypothèse, serait conçu comme n'étant pas vivant. Selon Dennett, de penser qu'il y a un problème difficile de la conscience parce que le zombie-phénoménal est concevable, est équivalent au fait de penser qu'il y a un problème difficile du vivant parce que le zombie-vivant est concevable. Mais selon lui, une compréhension adéquate des causes mécaniques telles que nous avons désormais en biologie rend le zombie-vivant inconcevable. Il prend le pari que, une fois l'avancée scientifique sur les problèmes « faciles » de la conscience plus aboutie, le zombie-phénoménal sera tout aussi inconcevable dans le futur que le zombie-vivant l'est aujourd'hui.

Selon Stout, l'objection échoue car le cas du débat sur le vitalisme n'est pas du tout analogue au cas du débat sur la conscience<sup>132</sup>. La question du vitalisme ou du mécanisme consiste à se demander si les lois qui gouvernent le monde vivant sont surajoutées et hétérogènes aux lois gouvernant le monde inanimé, ou au contraire, si elles ne sont qu'une application particulièrement complexe des mêmes lois.

Le vitaliste [...] considère que, pour les parties du monde matériel qui sont vivantes, il y a des lois en opération qui, en dépit de leur application particulière et limitée, sont néanmoins ultimes et non dérivées. Elles sont considérées comme ultimes non seulement au sens où en pratique, en raison de leur complexité, on ne peut pas espérer démontrer en détail comment elles peuvent être dérivées de principes plus universaux ; mais aussi au sens où par leur nature intrinsèque elles sont essentiellement incapables d'être ainsi dérivées<sup>133</sup>.

Cette description de la position vitaliste semble au premier abord effectivement très similaire aux formulations du problème difficile pour la conscience en faveur du dualisme (le dualiste serait l'analogue du vitaliste, et le mécaniste physicaliste pourrait sortir gagnant des deux débats). Mais il y a au moins deux différences fondamentales qui détruisent l'analogie.

D'une part, le vitaliste tel que Stout le dépeint dans son ensemble, est un analogue non pas du problème corps-esprit formulé de manière neutre, mais au contraire, il est analogue à l'inférence (que fait Chalmers, on l'a vu) qui tire une conclusion dualiste à partir du constat de l'impossibilité de réduire l'esprit à la matière. Pour cette raison, il faut distinguer la question de savoir si le vitaliste a raison ou non lorsqu'il affirme que les principes du vivant sont irréductibles aux principes physiques plus universaux, de la question de savoir si le vitaliste a raison ou non de se contenter de postuler une série de lois surajoutées aux lois physiques gouvernant le monde inanimé, et qu'il prétend être ultime et fondamentale (en plus de, et « à côté de », la série de lois physiques), malgré son application limitée au vivant. Autrement dit, il faut distinguer deux affirmations du vitaliste : (i) la thèse de l'irréductibilité du vivant au non-vivant et (ii) la thèse de la dualité au niveau fondamental de principes vivants et non-vivants. Stout n'évalue pas explicitement (ii) pour le cas du vitalisme. Mais en raison des principes d'unification qu'il avance (nous allons y revenir) pour la philosophie et la science en général, il semble clair que même s'il acceptait (i), il refuserait (ii). En effet, poser un dualisme

---

<sup>132</sup> *MM*, pp. 65-66.

<sup>133</sup> *Id.*, p.65.

fondamental sans expliquer le rapport entre les deux aspects de cette dualité est quelque chose qui répugne Stout. Par contre, il se prononce explicitement sur (i). Ce qu'il dit constitue la seconde objection à l'analogie entre le problème du vivant et le problème corps-esprit. Il se pourrait que, pour des raisons diverses, le vitaliste ait raison d'affirmer l'irréductibilité du vivant au non-vivant. Cependant, il n'a donné aucune raison en principe pourquoi cela devrait être vrai. Et plus encore, on a des raisons de croire que ce n'est sans doute pas vrai. En effet, les êtres vivants sont composés exactement des mêmes éléments chimiques qui constitue le monde non-vivant. La seule différence apparente est que ces éléments sont organisés dans des processus extrêmement plus complexes lorsqu'ils entrent dans la constitution d'êtres vivants, par opposition aux configurations plus simples de ces mêmes éléments lorsqu'ils constituent des processus non-vivants. Autrement dit, non seulement nous n'avons aucune raison de postuler l'irréductibilité en principe, mais nous avons de bonnes raisons de croire que, si il y a une irréductibilité, celle-ci n'est que pratique et due à la complexité des processus vivants. Ainsi, même lorsque cela soulève des difficultés pratiques, en principe, on voit comment les lois gouvernant le vivant pourraient n'être que des cas particuliers des lois qui gouvernent l'ensemble du monde matériel, des lois, donc, qui seraient *dérivables en principe* de ces dernières.

Ceci marque un net contraste avec le problème corps-esprit. Non seulement nous avons des raisons pour penser qu'en principe l'esprit est irréductible à la matière, mais nous manquons également d'une raison pour penser que cette irréductibilité ne serait que pratique et due à la complexité du phénomène. En effet, d'une part, les phénomènes mentaux ne semblent pas composés des mêmes éléments chimiques que le reste du monde matériel. Ils semblent dans leur nature même distincts de tout processus physique, qu'il soit vivant ou non-vivant. D'autre part, les phénomènes mentaux ne semblent pas complexes au sens où il n'y aurait qu'une différence de degré entre eux et les phénomènes physiques. On peut distinguer aussi bien des processus physiques complexes et simples, que des processus mentaux complexes et simples. Et on ne voit pas en quoi les processus physiques complexes seraient plus proches sur un spectre continu avec les processus mentaux. On ne voit pas non plus en quoi les processus mentaux simples seraient plus proches des processus physiques.

Et ce, contrairement au cas du vivant où c'est bien sûr le cas. Pour l'illustrer davantage, je propose l'expérience de pensée suivante pour compléter ce que dit Stout. (i) Un phénomène qui ne serait pas initialement conçu comme vivant, mais qui exhiberait toutes les complexités pertinentes pour réaliser les fonctions biologiques essentielles (nutrition, excrétion, homéostasie, reproduction, *etc.*), serait *ispo facto* considéré comme vivant après tout, puisqu'il remplirait tous les critères de la définition. Je ne connais aucun exemple réel qui illustrerait cette expérience de pensée, mais supposons qu'il s'agisse d'une machine extraterrestre très compliquée et composée de mécanismes métalliques qui, à première vue, nous pousseraient à la conceptualiser comme non-vivante. Et inversement, (ii) un phénomène initialement conçu comme étant vivant, s'il s'avérait suffisamment peu complexe pour ne pas remplir toutes les fonctions essentielles à la vie, se verrait par conséquent considéré comme inanimé. Ici, on a un exemple réel : les virus.

Il semble donc en effet que les phénomènes purement physiques peuvent être aussi simples ou aussi complexes qu'on veut, cela ne les rapproche pas le moins du monde des phénomènes purement mentaux. Et inversement, il semblerait que les phénomènes mentaux peuvent être aussi simples ou complexes qu'on veut, cela ne les rapproche pas non plus des phénomènes physiques. Autrement dit, la question de la complexité ne semble tout simplement pas pertinente vis-à-vis de la distinction mental/physique, contrairement à sa pertinence vis-à-vis de la distinction vivant/non-vivant. Ainsi, là où tout porte à croire que le vivant est séparé du non-vivant seulement par une différence de degré, tout porte à croire que le mental est séparé du physique par une différence de nature. Rappelons le, ce constat est bien sûr provisoire. Il énonce le problème, pas la solution. En rester là serait accepter le dualisme, ce que ni Stout ni moi-même ne voulons faire, bien évidemment.

Stout utilise le vitalisme comme un exemple. Il ne se prononce pas de manière finale sur la validité de cette théorie ou de son antagoniste mécaniste ici<sup>134</sup>. Ce qu'il veut montrer avant tout c'est que la question de la réduction du vivant au non-vivant *peut être posée de manière intelligible* et on peut avancer vers une réponse. Ce n'est pas le cas avec le mental : « par contre,

---

<sup>134</sup> Cela dit, on peut reconstruire sa position sur base du reste de l'oeuvre. En un mot, il pense bel et bien que le vivant est réductible au non-vivant. Mais de manière peut-être surprenante, ce n'est pas parce que le monde non-vivant est purement physique. Au contraire, en raison de son animisme, le vivant est réductible au non-vivant car le non-vivant est déjà animé et téléologique. Voir à ce sujet les chapitres sur l'animisme présent dans la conception même de la causalité physique, *MM*, pp. 14-47.



lorsque nous nous tournons vers le problème corps-esprit, non seulement une telle question n'admet aucune réponse, mais elle ne peut même pas être posée d'une manière intelligible »<sup>135</sup>. D'où le stade d'impasse dans lequel se trouve toute philosophie qui prétend vouloir suivre cette stratégie de réduire le mental au physique (ainsi que toute philosophie prise au piège par la fausse alternative entre cette stratégie physicaliste d'un côté et le dualisme de l'autre).

Résumons nos résultats jusqu'ici. Stout a établi deux choses. Il y a, en apparence, une brèche sans médiation entre le physique et le mental. Mais aussi, la science est incapable de la surmonter pour montrer qu'elle n'est *que* apparente. Cela est en contraste avec l'exemple de l'hétérogénéité apparente entre le vivant et le non-vivant, où la science peut précisément montrer qu'elle n'est *que* apparente. Pour cette raison, « des problèmes proprement philosophiques adviennent lorsque nous nous demandons si ce *dualisme, qui est ultime pour la science*, peut être accepté de manière *intelligible* comme étant final »<sup>136</sup>. Ce dualisme est ultime pour la science. Mais la question philosophique est : doit-on l'accepter comme absolu ou ne pouvons-nous pas le dépasser ? La motivation qui nous pousse à le dépasser est qu'accepter le dualisme, c'est accepter *l'inintelligible*. Si, donc, nous ne voulons pas l'accepter, et si nous sommes convaincus de l'impossibilité scientifique de répondre à la question, alors la tâche philosophique consiste à poursuivre l'idéal d'une explication unificatrice mais (a) en laissant derrière elle les limitations

---

<sup>135</sup> *MM*, p. 66, je traduis.

<sup>136</sup> *Id.*, je souligne, je traduis.

qui définissent l'approche scientifique<sup>137</sup>. Et (b) en conservant tout ce qui, au sein de l'approche scientifique, constitue une force plutôt qu'une limite sur cette question<sup>138</sup>.

## 2. L'idéal d'unification

Maintenant nous devons nous poser une autre question, à laquelle nous avons fait allusion depuis le début de ce travail mais qu'il faut clarifier davantage. Pourquoi cette brèche sans médiation pose problème ? Pourquoi ne pas se contenter de *décrire* deux séries de phénomènes hétérogènes, sans lien intelligible qui les unit dans un plus grand tout ? Si les choses nous semblent être ainsi constituées, pourquoi les forcer à correspondre à une stratégie unificatrice, si leur hétérogénéité semble si bien y résister ? Pourquoi ne pas tout simplement abandonner comme illusoire l'idée que leur lien est à expliquer ? Peut-être est-il à accepter comme un « fait brut » qu'on ne peut dépasser. Après tout, où est-il écrit dans le marbre que la nature doit toujours être intelligible et unifiée en un tout ?

Outre la réponse un peu rhétorique que cela est écrit dans l'article défini singulier « le » qui est placé devant « nature », il y a deux manières de répondre à cette question, l'une ontologique et l'autre épistémologique. La réponse ontologique serait la plus forte et consisterait à montrer que l'univers *doit* être unifié dans sa réalité intrinsèque, que nous la comprenions ou non. Ce serait la *thèse de l'unité ontologique*. Une manière plus faible de répondre, mais qui donne

---

<sup>137</sup> Pour Stout, il s'agit du point de vue externe abstraitement considéré en l'absence du point de vue interne, ce qui entraîne trois conséquences : (i) la primauté des explications physicalistes, autrement dit, d'un monisme réductionniste dont la base de réduction est purement physique, (ii) une certaine conception du corps, tel qu'il est observé de l'extérieur et (iii) une certaine conception de l'esprit, défini négativement par exclusion du corps tel que conçu de l'extérieur. Pour nos propos, il suffit de rejeter le physicalisme. Les deux points suivants sont très intéressants mais ils participent de l'approche particulière du monisme de Stout et ne sont *peut-être* pas essentiels pour définir un monisme CE. Pour une discussion de la conception du corps et de l'esprit telle que biaisée par l'approche scientifique, voir *MM*, Livre II, chap. VIII, pp. 150-160.

<sup>138</sup> Il s'agit pour Stout d'explications unificatrices fortes, notamment réductrices, mais aussi du monisme, voire du naturalisme si on se contente d'une définition très minimale. Encore aujourd'hui, le naturalisme se définit avant tout par négation du surnaturel. C'est peut-être le seul point sur lequel tous les naturalistes sont d'accord. (D. Papineau, « Naturalism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/>>). Or, si on conçoit le surnaturel comme un second ordre de la nature superposé sans explication au premier, on a une belle définition de l'esprit dans une théorie dualiste. Le naturalisme suppose souvent plus que cela, notamment un alignement avec les méthodes des sciences naturelles (ce que Stout semble faire, mais uniquement dans la mesure où c'est utile et nécessaire, et pas à tout prix), voire avec le physicalisme, auquel cas Stout n'est clairement pas naturaliste. Mais en son sens le plus minimal, si on identifie le naturalisme avec le monisme, et le surnaturalisme avec le dualisme, alors Stout peut être considéré comme un fervent naturaliste. Il me semble de surcroît que si Chalmers peut qualifier sa théorie de « naturalité », alors, *a fortiori*, Stout peut le faire. (D.J. Chalmers, *The Conscious Mind*, op. cit., pp. 123-171).

néanmoins beaucoup de force (et peut être suffisamment de force) aux arguments, est de mettre cette question ontologique en suspens, et de se contenter d'insister sur le fait que l'union par la compréhension et l'explication constitue un idéal épistémologique. Ainsi, peut-être ne sera-il pas toujours possible de réaliser cet idéal, et peut-être que la réalité elle-même contient des dichotomies qu'on ne pourra jamais unifier, comprendre, expliquer ou rendre intelligibles. Mais si on accepte au moins que l'unification est un idéal, alors on est méthodologiquement contraint d'épuiser les tentatives possibles d'y parvenir avant de baisser les bras et de se contenter de décrire une dualité fondamentale. C'est la *thèse de l'idéal d'unification*.

Stout envisage les deux types de réponse : la thèse de l'unité ontologique est défendue dans les dernières parties de *GN* surtout<sup>139</sup>. Dans *MM*, il se contente essentiellement de la thèse de l'idéal d'unification. Je vais le suivre dans cet ordre de priorité car il me semble plus commode et plus convaincant d'argumenter à partir d'un idéal épistémologique plutôt qu'à partir d'une nécessité ontologique. C'est une thèse plus faible qui me semble plus facilement admissible<sup>140</sup>. Les arguments en sa faveur me semblent également plus simples et plus facilement recevables dans la philosophie actuelle sans devoir passer par un travail de démonstration excessivement complexe ou spéculatif. Mais surtout, l'unification comme idéal seulement me semble suffisante (et nécessaire) pour poser un cadre minimal et neutre du problème corps-esprit<sup>141</sup>.

---

<sup>139</sup> Voir en particulier *GN*, Livre V, chap. XVII « L'unité cognitive comme impliquant l'unité de l'univers », pp. 264-280, et chap. XIX, « L'unité de l'intérêt comme impliquant l'unité de l'univers », pp. 289-293.

<sup>140</sup> En deux mots, le problème posé à partir de la thèse de l'unité ontologique serait : on sait qu'il n'y a qu'un tout, mais il semble y en avoir deux. Alors qu'à partir de l'idéal d'unification le problème est : il semble y avoir deux tous, on voudrait n'en avoir qu'un seul. (J'utilise le mot « tout » comme passe partout afin de donner une formulation intuitive très directe du problème, mais on peut le remplacer par « substance », « séries de propriétés », « lois », *etc.*, pour donner plus de spécificité aux différentes théories). Notons tout de même que le lien étroit entre unité épistémologique et unité ontologique est typiquement un corollaire du réalisme générique, bien que des distinctions subtiles peuvent s'insinuer entre les deux que nous ne pouvons pas examiner ici.

<sup>141</sup> Par contre, la solution au problème sujet-objet, dans les dernières étapes de son traitement chez Stout, requiert, quant à elle, l'unité ontologique au delà de l'idéal d'unification (qui sera au final d'ailleurs dérivé de l'unité ontologique par un argument réductionniste, voire les derniers chapitres de *GN* précédemment cités, ainsi que le chapitre précédent de ce travail), mais ce n'est pas le problème central que nous traitons ici.

Notons cependant que l'unité épistémologique et ontologique sont souvent considérées, encore aujourd'hui, comme allant de pair<sup>142</sup> (et réciproquement, les partisans de la désunion ou du pluralisme sont aussi fréquemment partisans d'une pluralité disjointe aussi bien épistémologique que ontologique<sup>143</sup>, bien que ce ne soit pas non plus toujours le cas). Cette corrélation entre les idéaux épistémologiques et la conception de la réalité est à mon avis typiquement un corollaire du réalisme générique<sup>144</sup>. En effet, le réaliste cherche typiquement à associer étroitement ces deux choses, par exemple lorsqu'il concède au cohérentisme que la vérité doit être cohérente, mais tout en insistant que ce n'est pas intrinsèquement qu'elle doit l'être, mais plutôt parce que la réalité elle-même est cohérente, et que la vérité n'est que son reflet adéquat. Ainsi, et de la même manière, la position la plus naturelle pour un réaliste est de considérer que l'unité est un idéal explicatif *parce que* la réalité est unifiée. Cela étant, je le répète, l'unification semble directement impliquée par le constat du fossé explicatif (et du fossé ontologique qui serait son corollaire si on refusait l'explication et qu'on acceptait le dualisme). Pour cette raison, bien qu'ils vont très naturellement ensemble, je pense qu'on peut suivre Stout et se contenter dans un premier temps de l'unification comme idéal régulateur, puisque rappelons-nous, nous cherchons à rester au plus proche de la structure logique du problème lui-même, en y ajoutant le moins de suppositions extrinsèques que possible.

L'idéal d'unification, ou « unificationnisme » comme il est parfois appelé, est encore considéré par ailleurs comme un idéal très intuitif et comme une bonne description de la manière dont procèdent les sciences. Comme nous venons de le dire, il a certainement ses détracteurs

---

<sup>142</sup> J. Cat, « The Unity of Science », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/scientific-unity/>>. Voir aussi J. Woodward, et L. Ross, « Scientific Explanation », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), E.N. Zalta (éd.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/scientific-explanation/>>, part. 5 sur les explications unificationnistes en science. Voir aussi A. Brenner, *et. al.*, « Metaphysical Explanation », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), E.N. Zalta (éd.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/metaphysical-explanation/>>, part. 6.3 sur l'explication métaphysique conçue comme explication unificatrice. Enfin, voir P. Kitcher, « Explanatory Unification and the Causal Structure of the World », dans P. Kitcher et W. Salmon (éds), *Scientific Explanation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, pp. 410–505, pour un compte rendu de l'unificationnisme parmi les plus influents aujourd'hui.

<sup>143</sup> D. Ludwig et S. Ruphy, « Scientific Pluralism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/scientific-pluralism/>>.

<sup>144</sup> Et comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, dans la théorie aboutie de Stout ces considérations sont plus étroitement liés que dans presque toute philosophie.

également. Nous ne pouvons entrer dans ces débats ici, mais pour notre propos il suffit d'insister sur le fait que, si le problème constaté au départ est bien de l'ordre d'une désunion, alors deux choses semblent s'en suivre : (i) la solution attendue est unificatrice et (ii) si on n'attendait pas de solution unificatrice, pourquoi considérer la désunion psychophysique comme problématique au départ ? Autrement dit, on peut être pluraliste en un sens fort, et je n'ai pas la place ici pour argumenter contre cette position, mais il me suffit de dire que si on l'accepte, alors on ne voit plus en quoi on a un problème psychophysique. Autrement dit, ces considérations ne me semblent pas particulièrement pertinentes à notre question. Au pire, de forts arguments pluralistes pourraient dissoudre complètement notre projet, mais ils dissoudraient *ipso facto* l'ensemble du problème auquel on s'intéresse et rendrait inutile toute la littérature qui cherche des solutions fortes à ce problème, voire toute la littérature sur ce problème en tant que problème, tout court.

Revenons à Stout. Comment justifie-t-il que le fossé explicatif est problématique ? Nous l'avons déjà vu en partie, selon Stout, le Sens Commun<sup>145</sup>, ainsi que notre attitude pratique dans la vie de tous les jours, présupposent que l'univers est une unité (encore une fois, ce point est indicatif de la pensée de Stout mais il n'est pas essentiel pour notre propos et je ne l'argumenterai donc pas ici). Mais la science en tant qu'extension du Sens Commun (n'oublions pas que chez Stout le Sens Commun embrasse toute production sensée, y compris la science et la philosophie), progresse également vers cet idéal, mais cette fois, en raison de sa méthode, elle le fait de manière critique et pas seulement de manière présupposée. Et enfin, « la philosophie conçue comme métaphysique constructive » a pour tâche de donner de l'univers un compte rendu « de sa nature et de sa constitution en tant que tout, basé sur toutes les données dont nous disposons »<sup>146</sup>. Ainsi, le point de vue du Sens Commun et de la vie pratique ne voit généralement pas la désunion comme un problème *parce qu'elle ne la perçoit typiquement pas du tout*. La désunion apparaît avec la réflexion abstraite qui scinde la réalité grâce à diverses distinctions, qui

---

<sup>145</sup> C'est vrai selon lui du Sens Commun dans son ensemble mais aussi dans ses développements proprement religieux—selon Stout l'histoire des religions illustre une tendance à rendre cette unité de plus en plus explicite, souvent, mais pas toujours, sous forme du monothéisme. Pour l'essentiel de sa conception du Sens Commun, voir *MM*, Livre I, chap. I, « Le Sens Commun et la philosophie », pp. 1-14. Voir aussi note 8, p. 12 de ce travail.

<sup>146</sup> *GN*, p. 108. Voir l'ensemble du paragraphe « The purpose and method of “constructive metaphysics” », pp. 107-109. Voir aussi les autres passages déjà cités sur ce sujet, qui est récurrent dans l'ensemble des *Gifford Lectures*.

soulèvent ensuite la question de comprendre, conceptuellement et abstraitement parlant cette fois, plutôt qu'intuitivement et de manière présupposée, comment ces aspects distincts participent d'un seul tout. Ainsi la science et la philosophie progressent grâce à des explications qui font le pont et permettent de comprendre comment des choses en apparence déconnectés participent d'un seul tout, d'un seul ordre de la nature (matériel pour la science), d'un seul « Univers de l'être tout incluant » (pour la métaphysique).

Concernant la science en particulier, Stout décrit les sciences naturelles comme procédant à partir d'une multiplicité de points de départs relativement indépendants et hétérogènes. Mais au fur et à mesure du traitement de ces questions diverses, chaque point de départ d'investigation scientifique ne trouve réponse qu'en s'unissant aux savoirs acquis à partir d'autres points de départ. En particulier, les grandes avancées scientifiques consistent en l'union de questions et de domaines auparavant considérées comme séparés l'un de l'autre. Ce que l'avancée scientifique concrète illustre, mais ce que son ambition explicative présuppose dès le départ, c'est que tous les problèmes physiques sont des facettes d'un même problème, qui consiste à mettre en évidence un unique ordre de la nature, dans son aspect matériel.

[Les sciences naturelles] se développent graduellement vers *l'idéal* d'un unique système continu, au sein duquel les processus particuliers et les lois particulières sont *expliquées comme étant seulement des cas particuliers de lois plus générales et de processus plus généraux*<sup>147</sup>.

Ce que cette citation met en avant, c'est bien sûr l'idéal d'unification en sciences, qui vise la mise en évidence d'un système continu (donc sans fossé explicatif). Mais la seconde partie de la phrase citée illustre un des moyens prédominants par lequel la science parvient à unifier ainsi son savoir : l'explication réductionniste. La partie de la phrase que je souligne contient une définition, constitutive ainsi que nomologique, du réductionnisme. Mais le réductionnisme a d'autres définitions encore et je ne pense pas que Stout les exclut. Au contraire, il en emploie plusieurs (et nous en avons déjà mentionné quelques exemples). Il semble utiliser diverses approches réductionnistes, la plupart du temps, contrairement à ici, sans en donner des définitions très exactes. Mais son réalisme fort signifie qu'il embrasserait probablement la réduction sous tous ses aspects, épistémologiques comme ontologiques.

---

<sup>147</sup> MM, p. 64, je souligne, je traduis.

### 3. Le réductionnisme

La notion de réduction est au coeur de débats complexes dans lesquels nous ne pouvons entrer ici en détail. Sa définition générale est proche de son étymologie. « *Reducere* » en latin signifie littéralement « ramener à ». Ainsi, réduire x à y signifie qu'on ramène x à y. Les différentes définitions possibles divergent alors sur deux points, (i) la nature de la relation de « ramener à », et (ii) la nature des *relata* qui participent de cette relation<sup>148</sup>. Typiquement, on distingue aussi bien la relation que les *relata*, à partir, encore une fois, de la distinction épistémologie/ontologie. Ainsi, pour la relation de réduction en un sens épistémologique, certains candidats sont par exemple, « s'explique à partir de », « est déductible depuis », « est prévisible depuis », « est capable d'être simulé à partir de », « est un sous-ensemble de », « est un cas particulier de », *etc.* Des exemples ontologiques de la relation sont « est constitué de », « est généré par », « est entièrement causé par », « est un aspect de », « n'est rien d'autre que », « est fondamentalement », *etc.* Quant aux *relata*, du côté épistémologique, on peut parler de réduire des théorie à d'autres, des concepts à d'autres, des modèles à d'autres, des lois à d'autres, *etc.* Et enfin, du coté ontologique, on peut réduire des propriétés à d'autres, des substances à d'autres, des entités à d'autres, voire des entités à des ensembles de propriétés, ou éventuellement d'autres options combinatoires. Notons encore un thème récurrent. Bien qu'on puisse distinguer des modes de réduction en fonction de si elles sont épistémologiques ou ontologiques, et bien que certains auteurs insistent que la notion doit s'appliquer strictement à l'un ou l'autre, énormément d'auteurs (sans doute encore une fois en raison d'un réalisme) les considèrent comme allant de pair, voire comme étant identiques. Ainsi, nous ne devons exclure aucune conception *a priori* de notre propos, et la plupart d'entre-elles peuvent s'inclure sans entrer en conflit les unes avec les autres.

Il est encore important de noter ce que toutes ces conceptions ont de positif en commun, car cela servira comme définition générale. La relation de réduction désigne toujours quelque chose

---

<sup>148</sup> Voir R. van Riel, et R. Van Gulick, « Scientific Reduction », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2025 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/scientific-reduction/>. pour un compte rendu des différentes définitions possibles. Je base également ce paragraphe sur mon travail C. De Schepper, « L'Emergence—un concept utile pour les sciences cognitives ? » pour O. Sartenaer, le cours *Philosophie des sciences de la matière*, Université de Namur, 2023-2024. Mais ces questions sont omniprésentes dans les débats sur la conscience, y compris chez les auteurs que nous avons cités dans le premier chapitre de ce travail.

de complet en principe, à défaut de l'être en pratique. Ainsi, « est réductible à » (substituez une définition plus précise quelconque parmi nos exemples), signifie toujours « est *complètement* réductible à, *en principe* ». En effet, qu'on parle de déduction, de constitution ou de toute autre conception, s'il y a un résidu qui demeure *en principe* (et non en pratique) non-déductible, non-constitué par, *etc.*, alors ce n'est pas une réduction du tout, et on parlerait plutôt d'émergence forte (mais nous reviendrons à cette notion plus loin).

Notons encore ce que ces définitions ont de négatif en commun. Aucune d'entre elles ne présuppose que ce à quoi on réduit, ce qu'on appelle « base de réduction », doit nécessairement être physique ou microscopique. Il est vrai que « réductionnisme » est parfois entendu comme synonyme de « réductionnisme physicaliste », mais cette conception n'est pas nécessaire en vue de sa définition générale, et ce n'est certainement pas cela que Stout entend. Dernièrement, la notion de réduction est souvent, mais pas toujours, employée en un sens méréologique. Typiquement on parle alors de réduction d'un tout à ses parties. Il est important de voir que la conception méréologique n'est pas non plus nécessairement physicaliste, puisque d'autres choses que le physique peuvent se concevoir en termes de relation tout-parties, y compris le mental<sup>149</sup>. Cela dit, je ne suis pas certain que Stout se limite non plus à une conception méréologique de la réduction. Il l'utilise volontiers si elle fait sens (par exemple pour la question du vitalisme que nous avons vu), mais il ne s'y tient pas systématiquement (par exemple, nous en avons parlé également, lorsqu'il réduit les divers sujets connaissants finis à l'objet unique qu'est l'ensemble de l'univers). Néanmoins, ce dernier exemple pourrait tout de même être conçu comme un cas de réductionnisme méréologique, mais atypique, puisque, c'est les parties qui se voient réduire au tout, plutôt que l'inverse. Mais encore une fois, rien dans la définition de base n'interdit une telle manœuvre. Pour toutes ces raisons, nous pouvons progresser dans notre propos sur base d'une conception générale du réductionnisme, conception qui peut inclure *a priori* la plupart des définitions mentionnées, voire toutes (à part bien sûr le présupposé que tout réductionnisme est physicaliste, qui n'est pas un trait définitoire du réductionnisme). Cette conception générale et

---

<sup>149</sup> On a déjà vu que Stout considère que le rapport entre le mental et le physique n'est pas méréologique du tout. Ainsi, si on le suivait la dessus, et qu'on insistait sur une définition méréologique du réductionnisme, ce ne serait qu'un argument pour évacuer d'un seul coup les trois théories psychophysiques réductionnistes (le physicalisme, le mentalisme et le monisme neutre).



minimale est celle d'une explication forte, car *complète en principe*, qui ne laisse aucun résidu non-expliqué et susceptible de maintenir un fossé explicatif<sup>150</sup>. Enfin, le réductionnisme est fréquemment associé à l'unificationnisme, au naturalisme, et au monisme<sup>151</sup>. Il est peut-être même la seule stratégie conçue pour accomplir l'idéal d'unification qui ne soit pas controversé. Il y a néanmoins deux autres candidats que nous devons envisager : d'abord, le prétendu précédent d'explications non-réductives en sciences invoqué par Chalmers, ensuite, l'émergence.

Mais avant cela, examinons brièvement le mérite d'explications non-réductives en général, avant de passer en revue l'émergence. Bien sûr, le réductionnisme est soumis à certaines controverses. Il y a notamment les débats sur la définition exacte qu'on peut lui donner, que nous venons d'énumérer, mais ils portent sur la bonne manière de le concevoir et pas sur la validité du concept général (typiquement ces arguments de détail viennent d'anti-réalismes *relatifs*, par exemple, d'auteurs qui veulent lui réserver un sens uniquement épistémologique car ils considèrent qu'il n'y a pas de fondement ontologique). Il faut donc que nous nous demandions s'il y a des critiques qui s'attaquent à la réduction de manière générale. Le terme est parfois utilisé de manière péjorative, ce qui traduit une certaine méfiance vis-à-vis des *tentatives* réductionnistes en général. Mais c'est justement presque toujours une méfiance vis-à-vis des *tentatives* de réduire ce qui n'est pas encore admis comme réduit de manière convaincante. Ainsi, les anti-réductionnistes insistent typiquement sur l'utilité de nouvelles approches, de nouvelles méthodes, de nouveaux concepts, de nouvelles théories et de nouvelles disciplines scientifiques<sup>152</sup>. Ils mettent en avant les erreurs qui consistent à vouloir faire entrer dans un cadre

<sup>150</sup> Ce détour définitoire, outre son importance de clarification, sert également à mettre en lumière, une fois de plus, la fausse alternative contemporaine entre le physicalisme et le dualisme. Par exemple, Chalmers semble ne voir aucune alternative réductionniste autre que le physicalisme, et il n'est pas clair pourquoi. Il dit « Il est naturel d'espérer qu'il y aura une solution matérialiste au problème difficile et une explication réductive de la conscience » (D.J. Chalmers, « Consciousness and its Place in Nature », *op. cit.*, p. 104, je traduis). Son usage du terme s'explique facilement : il entend réductionniste et anti-réductionniste *par rapport à la conscience*. Autrement dit, il classifie les positions en fonction de si elles réduisent la conscience à autre chose ou non. Mais il ne classifie pas les positions en fonction de leur usage du réductionnisme tout court, que ce soit pour réduire la conscience ou autre chose (notamment le physique). Ce qui me semble encore une fois illustrer que le réductionnisme et l'unification/le monisme qui y est naturellement associé sont conçus trop étroitement, sur base d'un présumé physicaliste.

<sup>151</sup> Ainsi qu'au « *grounding* » et à la recherche de fondements en métaphysique et en science. Voir par exemple T.E. Tahko, « Fundamentality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/fundamentality/>. Ainsi que R. van Riel, et R. Van Gulick, « Scientific Reduction », *op. cit.* Voir aussi J. Cat, « The Unity of Science », *op. cit.*

<sup>152</sup> D. Ludwig et S. Ruphy, « Scientific Pluralism », *op. cit.*

trop étroit ce qui n'y rentre pas naturellement. Mais ce que presque personne ne critique ou ne remet en question, c'est les exemples largement reconnus de réductions réussies, comme par exemple l'unification de la physique terrestre et céleste par la théorie de Newton, l'explication des phases de la matière (solide, liquide et gazeuse) à partir de l'interaction et de l'agencement à échelle microscopique des particules, ou la réduction de la thermodynamique à la mécanique statistique, *etc.* En réalité les exemples scientifiques sont omniprésents, et presque chaque avancée scientifique célèbre en est un. Ainsi, la méfiance anti-réductionniste semble très largement tournée vers des tentatives qui semblent vouées à l'échec, et non vers la réduction lorsqu'elle est réussie. Or, dire que telle ou telle tentative de réduction échoue parce qu'elle n'a pas prise en compte toutes les données pertinentes, cela me semble exactement analogue au fait d'attaquer un argument en le qualifiant de généralisation hâtive. Mais de montrer que je commet une généralisation hâtive car mon échantillon de données est trop petit et donc non représentatif, ce n'est pas remettre en cause les arguments de généralisation de manière générale. Ce n'est qu'insister qu'ils doivent être bien faits, et que lorsque les données ne vont pas dans le sens d'une généralisation particulière, on doit l'abandonner. Ainsi, il me semble que les critiques anti-réductionnistes venant des pluralistes scientifiques sont typiquement des accusations de ce qu'on pourrait qualifier de *réduction hâtive*. Pour cette raison, peu importe la pertinence de ces critiques par ailleurs, elles ne remettent pas en cause la validité de la notion même de réduction. Je maintiens donc que l'explication réductionniste reste un idéal (parmi d'autres possibles, comme nous allons le voir avec la CE de Stout). Malgré les méfiances mentionnées, elle est encore largement conçue comme idéale lorsqu'elle semble *possible*, et comme on l'a dit, lorsqu'elle est effectivement accomplie et pas seulement possible, on la reconnaît comme étant une avancée intellectuelle majeure.

D'un point de vue historique, ces critiques anti-réductionnistes insistent sur le fait qu'au cours de l'histoire des sciences, de nouvelles données apparaissent qui sont hétérogènes aux théories déjà en place et qui requièrent de nouvelles théories. Cela est tout à fait correct, mais n'entrave en rien le modèle des sciences de Stout. Au contraire, c'est un point qui est explicitement inclut dedans. On l'a dit, selon lui, la science a une multiplicité de points de départ hétérogènes, et de nouvelles découvertes constituent parfois de tels nouveaux points de départ.

Mais ce sur quoi Stout insiste, c'est qu'une fois un nouveau départ accepté et de nouvelles théories formulées, la question de leur relation fondamentale au reste de l'édifice scientifique se pose très rapidement. C'est ce que Chalmers semble oublier. Chalmers, comme Stout, cherche des stratégies possibles par analogie avec les précédents d'explications scientifiques. Il affirme que les explications non-réductives ont des précédents en sciences, et il cite l'exemple de l'électromagnétisme de Maxwell. Il se sert de ce précédent pour justifier son dualisme, et sa compatibilité avec une approche scientifique et naturaliste.

Ce qu'il se passe ici avec la conscience est analogue à ce qui s'est produit avec l'électromagnétisme au dix-neuvième siècle. Il y avait eu une tentative d'expliquer les phénomènes électromagnétiques en termes de lois physiques qui étaient déjà comprises [...], mais ce fut un échec. Il s'est avéré que, pour expliquer les phénomènes électromagnétiques, des aspects tels que la charge et les forces électromagnétiques devaient être prises pour fondamentales, et Maxwell a introduit de nouvelles lois électromagnétiques fondamentales. Les phénomènes pouvaient seulement s'expliquer de cette manière. De la même manière, les aspects et lois des théories physiques ne sont pas suffisants pour expliquer la conscience. Pour une théorie de la conscience, de nouveaux aspects et de nouvelles lois fondamentales sont nécessaires<sup>153</sup>.

Chalmers a tout à fait raison de dire que les phénomènes électromagnétiques requéraient une nouvelle théorie. Et il a même raison sur le fait que, si on considère les théories physiques actuelles comme étant le dernier mot et comme devant se maintenir dans notre base ontologique à tout prix, alors de nouvelles théories sont nécessaires pour accommoder la conscience. Mais premièrement, il est important de mentionner que si la théorie de Maxwell au moment de sa parution n'était pas unifiée avec le reste des savoirs physiques, cette théorie *elle-même* était un succès impressionnant d'unification en sciences, puisqu'il s'agit de la première explication unifiée des phénomènes électriques, magnétiques, et optiques. Mais Chalmers rate quelque chose de plus important encore, qui est la situation scientifique dans son ensemble, et celle-ci nuit gravement à son analogie. Maxwell publie ses célèbres équations en 1865. Presque immédiatement après (et en fait, comme Chalmers l'indique, déjà avant), la question de la relation fondamentale unifiant les phénomènes électromagnétiques et les autres phénomènes physiques est posée. Pendant la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les scientifiques continuent d'essayer de réduire l'électromagnétisme aux mécanismes newtonien, notamment grâce au postulat de l'éther. C'est la voie réductionniste mentionnée par Chalmers et effectivement, elle s'est soldée par un échec. Mais depuis, la communauté scientifique ne s'est jamais satisfaite de cet échec. Elle ne

---

<sup>153</sup> D.J. Chalmers, *The Conscious Mind*, op. cit., p. 127, je traduis.

s'est jamais contentée d'un dualisme Maxwell/Newton où on aurait les lois électromagnétiques posées, à côté de, et en plus, des autres lois, sans explications unificatrices. Il serait aberrant de concevoir la physique contemporaine de cette manière, et il faudrait, pour le faire, ignorer toutes les contributions majeures et célèbres du début du XX<sup>e</sup> siècle, d'Einstein à la physique quantique, ainsi que leurs prolongements dans la physique de la fin de ce siècle. Résumons à gros traits ces développements.

L'insatisfaction vis-à-vis d'un dualisme Newton/Maxwell a vite porté ses fruits. En effet, au début du vingtième siècle, la théorie de la relativité restreinte d'Einstein est partiellement motivée par le fait de réconcilier la théorie de Maxwell avec le principe de relativité. Le résultat célèbre fut l'unification de l'électromagnétisme avec la structure relativiste de l'espace-temps (lorsqu'on parle de la vitesse de la lumière constante et des conséquences relativistes de ce fait sur l'espace-temps, c'est en raison de ce développement). À partir des années vingt et trente avec la physique quantique, les physiciens ont tenté de réduire l'électromagnétisme à la théorie quantique des champs. Cela aboutit à l'électrodynamique quantique, une théorie qui réduit l'électromagnétisme aux interactions des particules quantiques et des champs<sup>154</sup>. Où en sommes nous aujourd'hui ? La théorie électrofaible de Salam *et. al.* a unifié la force électromagnétique avec la force faible, montrant que ce ne sont pas deux forces fondamentales mais deux aspects d'une seule et même force, ce qui lui a valu le Prix Nobel de physique de 1979<sup>155</sup>. Mais la communauté des physiciens ne s'arrête pas là. Aujourd'hui, la théorie d'unification des forces est un modèle qui unifie trois (des quatre) forces « fondamentales », électromagnétique, faible et forte, en une seule force *fondamentale*. Les chercheurs continuent en vue d'y unifier encore la force gravifique, ce qui résulterait en une Théorie de Grande Unification<sup>156</sup>.

Ainsi, l'exemple cité par Chalmers en faveur d'un précédent anti-réductionniste et dualiste d'explication scientifique illustre tout l'inverse. Il illustre que la communauté des physiciens ne

---

<sup>154</sup> Encore une fois, ces informations ne sont que les gros traits des développements *les plus célèbres* de la physique du début du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>155</sup> B. Southworth *et. al.*, « Prix Nobel de physique 1979 », dans *Courrier CERN* n° 9 vol. 19 (décembre 1979), pp. 395-397.

<sup>156</sup> CERN, « Unified forces: Will we see a unification of forces at the high energies of the Large Hadron Collider? » URL = <[https://home.web.cern.ch/science/physics/unified-forces?utm\\_source=chatgpt.com](https://home.web.cern.ch/science/physics/unified-forces?utm_source=chatgpt.com)>.

se contente jamais d'un dualisme postulé et non explicatif. Elle peut bien sûr y avoir recours en tant qu'étape intermédiaire (et on peut espérer le même rôle de la contribution de Chalmers), mais la question de la relation fondamentale de ces dualités et de leur unification ultime est toujours remise en avant et sert de moteur au progrès scientifique. Les physiciens sont donc fondamentalement monistes et procèdent vers l'idéal d'unification. Soulignons le déjà avant d'y revenir en détail : ces projets d'unification en physique procèdent par des explications réductionnistes, mais ce n'est pas la seule option. Parfois, comme c'est par exemple le cas de l'unification de l'électricité et du magnétisme chez Maxwell, et aussi de l'unification de l'électromagnétisme et de la force faible par Salam *et. al.*, il s'agit non pas de réduire une force à une autre, mais de montrer que ce qui était conçu comme deux forces distinctes sont en fait deux aspects d'une unique force plus fondamentale (qui n'est cependant pas caractérisée de manière neutre : son essence n'est *que* ces deux aspects). Comme nous le verrons rapidement, c'est ce précédent là que Stout utilise pour formuler sa stratégie de complémentarité essentielle (CE).

Mais avant de l'envisager, il faut encore évacuer une possibilité d'explication unificatrice : l'émergence<sup>157</sup>. C'est à ma connaissance la seule stratégie non-réductionniste souvent discutée en vue de préserver un maximum des avantages du réductionnisme lorsque celui-ci ne semble pas possible. L'émergence faible ne nous intéresse pas ici, car elle indique l'apparition de propriétés qui nous surprennent malgré nos théories. Elle désigne donc au pire une appréciation psychologique, au mieux une non prédictibilité pratique. Pour cette raison elle est définie comme compatible avec le réductionnisme<sup>158</sup>. Ce qui nous intéresse c'est l'émergence forte. Cette théorie cherche délibérément le beurre et l'argent du beurre, et il me semble qu'elle échoue pour cette raison. Mais ce n'est là que réitérer une critique classique à son encontre, comme nous allons le voir tout de suite. L'émergence forte a plusieurs définitions, variables notamment par le fait d'inclure ou non la causalité descendante ou par le fait d'inclure ou non les aspect

---

<sup>157</sup> D.J. Chalmers, « Strong and weak emergence » dans P. Clayton et P. Davies (éds), *The re-emergence of emergence: the emergentist hypothesis from science to religion*, New York, Oxford University Press, 2006. Voir cet article pour une définition minimale de l'émergence forte et faible distingués par le critère de leur compatibilité avec le réductionnisme et appliqué au problème de la conscience. Chalmers utilise ici une notion d'émergence forte pour défendre un dualisme des propriétés.

<sup>158</sup> T. O'Connor, « Emergent Properties », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), E. N. Zalta (éd.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/properties-emergent/>>, part. 3 sur la définition de l'émergence faible. Voir aussi l'article de Chalmers de la note précédente.

synchroniques et diachroniques. Mais cela n'importe pas ici. Ce qui nous importe, c'est son trait définitoire : elle est incompatible avec le réductionnisme. Elle affirme donc l'apparition de nouveauté radicale, incommensurable en principe avec l'état qui le sous-tend (ou qui le précède, en fonction de si on parle d'émergence synchronique ou diachronique, mais peu importe ici) et donc irréductible à cet état jugé plus fondamental<sup>159</sup>. Stout l'envisage directement. Le matérialiste peut-il considérer que la matière *produit* l'esprit ? La notion de production qu'il envisage ici est équivalente à la notion d'émergence forte. Et le reproche qu'il lui fait est également un reproche courant contre l'émergence forte : elle est invoquée pour expliquer la conscience, voire taillée de toute pièce pour cet unique tâche, mais elle n'a aucun précédent scientifique en sa faveur.

Ce langage implique un usage du mot *production* qui est étranger aux sciences. [...] Le seul sens scientifique qu'on peut donner à l'usage du mot *produit* [...] est celui par lequel nous disons, par exemple, que l'oxygène et l'hydrogène se combinent pour produire l'eau. Ici le produit est une conséquence des conditions qui l'ont produit. Il est ces conditions elles-mêmes, redistribuées et modifiées par leur interaction [...]. En ce sens, un état précédent du cerveau peut contribuer à produire un état successif du cerveau [...]. Mais le processus cérébral ne produit pas en ce sens le processus mental [...]. Le matérialiste ignore cette distinction ou la considère non importante<sup>160</sup>. [...] Il n'est pas un poil plus facile de supposer que ce qu'il se passe dans un cerveau humain considéré seul produit les pensées, les sentiments ou la volonté, que de supposer qu'il sont produits par un mécanisme d'horlogerie ou par la combustion d'une bougie ou par l'union chimique de l'oxygène et de l'hydrogène. [...] Là où l'esprit est considéré comme commençant, il surgit à l'être comme une balle sortant d'un fusil qui n'était pas précédemment dans le fusil. De parler ici d'évolution *émergente* est du non-sens<sup>161</sup>.

Ainsi, l'émergence n'est pas une alternative viable pour former une explication unifiée. Si c'est de l'émergence faible, ce n'est qu'une forme d'explication réductive qu'on envisage déjà. Et si c'est de l'émergence forte, cela revient à postuler quelque chose de surajouté et sans lien intelligible avec le reste, autrement dit, c'est encore une forme de dualisme. Ceci illustre encore pourquoi Stout considère que la plupart des explications matérialistes sont des dualismes non avoués (ou réciproquement, que ce qui motive les dualismes est souvent un matérialisme inavoué), ce qui est un thème récurrent chez Stout et dans ce travail<sup>162</sup>. Ici, ce n'est pas un des

---

<sup>159</sup> T. O'Connor, « Emergent Properties », *op. cit.*, part. 4, pour la définition de l'émergence forte. Ainsi que Chalmers, « Strong and weak emergence », *op. cit.*, sur la définition de l'émergence forte.

<sup>160</sup> *MM*, p. 78.

<sup>161</sup> *Id.*, pp. 109-110.

<sup>162</sup> Voir *Id.*, Livre II, pp. 62-160. Le rapport étroit entre dualisme et matérialisme est un thème récurrent de l'ensemble de cette partie.

points les plus originaux de Stout puisque l'émergence forte subit encore aujourd'hui ces critiques : elle serait, selon ses détracteurs, une notion incohérente, *non explicative*, non naturaliste et sans précédent en science<sup>163</sup>.

Ce détour pour chercher des alternatives d'explications fortes qui ne sont pas réductrices ne peut pas garantir l'exhaustivité. Mais il est certainement représentatif des courants majeurs de la littérature. On n'a pu trouver aucun candidat d'explication forte et unificatrice, autre que le réductionnisme, qui soit (i) attesté dans la littérature philosophique, (ii) non-controversé, du moins dans ses instanciations les plus spectaculaires, et (iii) qui ait un précédent dans la manière de procéder à des explications en science physique. Cependant, nous avons évoqué en passant que ce troisième point fait peut-être exception, et qu'il y a possiblement une alternative suggérée par l'unification en sciences. C'est sur base de ce précédent que nous avons évoqué, que Stout va construire sa solution de complémentarité essentielle, que nous allons désormais présenter.

#### 4. La complémentarité essentielle

Revenons donc au Livre II, Chapitre I de *MM* et aux explications réductionnistes chez Stout. Selon lui, on l'a vu, les explications réductrices permettent d'unifier le savoir à partir de points de départs relativement déconnectés. Mais vers quoi exactement progressent ces explications réductrices ? Et en particulier, quel précédent avons nous dans l'usage scientifique de ces explications ?

Pour Stout, les sciences « se préoccupent des déterminants de certains déterminables ultimes, tels que le mouvement, la masse et l'énergie, et ces déterminables eux-mêmes sont corrélés et *mutuellement complémentaires en tant qu'aspects essentiels* du monde matériel en général »<sup>164</sup>. Autrement dit, toute explication réductive procède vers une base de réduction. La base de réduction c'est ce qui est jugé fondamental. C'est dès lors cette base qui constituera l'*explicans* à partir duquel on va pouvoir expliquer l'*explicandum*, c'est à dire tout ce qui n'est pas dans la base, tout ce qui est non-fondamental. Pour comprendre la subtilité du monisme CE, il est important de remarquer deux choses. (i) Cette base de réduction doit absolument être constituée

---

<sup>163</sup> T. O'Connor, « Emergent Properties », *op. cit.*, part. 4.1, sur les critiques contre la viabilité de la notion d'émergence forte.

<sup>164</sup> *MM*, p. 64, je souligne, je traduis.

d'un « système unique et continu ». Autrement dit c'est une base moniste qui ne peut pas admettre de dualité fondamentale, de fossé explicatif entre ses éléments fondamentaux. Mais (ii) afin de constituer une base unique, il n'est pas nécessaire que cette base ne contienne qu'un seul aspect (cela vaut pour la base physique du monde matériel tel qu'étudié par la physique tout autant que pour la base de la réalité telle que conçue par une métaphysique moniste). Au contraire, selon l'exemple de Stout, des aspects matériels qui sont des candidats pour être inclus dans cette base de réduction sont « le mouvement, la masse et l'énergie »<sup>165</sup>. Par contre, si on postulait ces trois « déterminables » là, sans expliquer leur relation, on aurait un « triadisme » à la base qui constituerait une rupture dans l'ordre unique du monde matériel que la science cherche à mettre en évidence. Ainsi, il est nécessaire, soit de réduire ces déterminables les uns aux autres, soit de montrer qu'ils sont « mutuellement complémentaires en tant qu'aspects essentiels » de la base.

Ce que ces deux points illustrent, c'est que pour Stout, une base explicative, ce qu'on juge être au fondement de la réalité, ne doit pas nécessairement être unifiée au sens d'être dénué de distinctions. Tout ce qu'il faut, c'est qu'elle soit dénuée de dichotomies. Autrement dit, si nous avons dans cette base plusieurs aspects, on ne peut les admettre que si on parvient à expliquer en quoi ils sont « mutuellement complémentaires en tant qu'aspects essentiels » du monde en général. La seule différence qui apparaît nettement chez Stout entre l'explication unifiante en science et en philosophie, c'est qu'en science la réduction se fait *uniquement* aux déterminables ultimes du monde matériel, et ces déterminables purement physiques sont alors expliqués comme étant mutuellement complémentaires de l'essence du monde *matériel*. La tâche métaphysique est pour le reste la même, si ce n'est que, dans la mesure où elle procède par explication réductrice elle doit réduire ce qu'il y a à expliquer aux aspects fondamentaux de « l'Univers tout incluant de l'être » (c'est la formule de Stout précédemment citée, mais on peut dire plus simplement « la réalité »), et dans la mesure où elle explique divers aspects fondamentaux comme étant mutuellement complémentaires dans l'essence de quelque chose, il doit s'agir, là aussi, de l'essence de la réalité elle-même, et pas seulement de sa part matérielle. Le fait d'avoir une base dans laquelle on peut distinguer des aspects n'en fait pas un dualisme, à condition que l'on

---

<sup>165</sup> Ses exemples reflètent la mécanique newtonienne un peu datée en termes de physique fondamentale, mais le constat général vaut toujours, comme nous l'avons vu en discutant de la Grande Unification des forces dans le Modèle Standard de la physique des particules en physique contemporaine.



puisse démontrer que les deux aspects sont co-essentiels du tout plutôt que de former deux tous différents. De même, le fait de parler d'aspects n'implique pas qu'ils sont associés à quelque chose de plus fondamental qu'eux, que cette chose soit par ailleurs neutre ou pas, connue ou pas, *etc.*, et donc cela n'en fait pas non plus un monisme neutre.

Les citations de Stout de ce chapitre font apparaître trois choses. D'une part, Stout affirme l'idéal d'unification dont nous avons parlé, mais surtout, il pose les *deux seules* manières d'accomplir cet idéal, selon lui. Et il suggère qu'il n'y a *que* ces deux stratégies qui ont un précédent dans les explications scientifiques réussies<sup>166</sup> : le réductionnisme et la complémentarité essentielle. Le dualisme (le postulat *ad hoc* de nouvelles lois surajoutées sans effort ni de les réduire ni de les rendre complémentaires aux autres), n'a pas de précédent en sciences ou en philosophie. Du moins pas de précédent intelligible, satisfaisant, réussi. Dans la mesure où une telle dualité est posée, on tends à juste titre à penser qu'il reste un travail d'unification à accomplir. Même si l'auteur qui l'a posée ne le voit pas (ce qui est peut-être le cas de Maxwell lui-même, je n'en suis pas certain), ses héritiers reprennent le travail explicatif là où lui s'était arrêté (ce qu'on a montré chez les héritiers de Maxwell).

Stout ne donne pas d'arguments pour justifier pourquoi ce serait les deux seules manières d'unifier et donc de résoudre le problème corps-esprit. Cependant cette alternative semble très convaincante et c'est pourquoi nous avons pris le temps de chercher des contre-exemples dans la littérature récente et dans l'histoire des sciences. Nous n'en avons trouvé aucun qui soit susceptible d'accomplir la tâche, ce qui rend à première vue plutôt crédible le constat de Stout. Mais puisqu'on ne peut pas être certains de l'exhaustivité sur cette question, la question restante à nous poser, que nous n'explorerons pas plus ici est : peut-on en imaginer d'autres ? Y a-t-il des

---

<sup>166</sup> Il argumente la même chose ailleurs sur d'autres bases, plus philosophiques. Mais j'ai utilisé la manière la plus simple d'introduire ces deux contraintes en choisissant le passage où Stout les déploie le plus explicitement. La difficulté est qu'en philosophie, il est plus difficile de cibler un précédent d'explication unificatrice réussie qui ne fait pas controverse. Cependant, Stout considère ces deux contraintes nécessaires en philosophie également (on doit unifier et on ne peut pas accepter les fossés explicatifs). Il ne parle pas explicitement des manières d'accomplir l'unification, mais les stratégies d'explications scientifiques ne sont pas rejetées (il dit explicitement qu'il ne rejette que deux choses de l'approche scientifique du problème : sa conception du corps et sa conception de la matière, ainsi que le primat du physique qui en découle). Et bien plus, ces contraintes sont implicitement présentes dans toutes les positions qu'il envisage (réductionnisme pour le matérialisme et le mentalisme ; complémentarité essentielle pour sa solution ; non-solution pour le dualisme qui ne fait aucun des deux). Et enfin, il les utilise lui-même en permanence (surtout la CE). Autrement dit, il est incontestable que la stratégie CE et le réductionnisme sont considérées par Stout comme légitimes en philosophie. Bien plus, la stratégie CE est emblématique de toute sa pensée, comme le chapitre précédent de ce travail a pu illustrer.

types d'explications fortes en un sens qui permette d'unifier le savoir, qui ne sont pas réductrices ou en termes d'une complémentarité essentielle ? S'il y en a d'autres, cela pourrait ouvrir d'autres pistes pour résoudre le problème corps-esprit. Je n'en vois cependant pas, et jusqu'à preuve du contraire, l'espace des solutions possibles que je vais présenter sera exhaustif.

Concluons brièvement les acquis de l'exploration de ce chapitre II de *MM*, complété par nos excursions dans la littérature contemporaine sur les types d'explications pouvant accomplir l'unification. Selon Stout le problème du fossé explicatif est un problème de désunion. Une solution doit donc être unificatrice. Les stratégies anti-réductionnistes qui relèvent du pluralisme ou du dualisme et qui acceptent ouvertement la désunion sont non seulement incapables de résoudre le problème, elles sont incapables de le reconnaître en tant que tel : si on abandonne l'unification, on abandonne le problème. En effet, si on ne voit pas l'unification comme un idéal, il ne semble plus y avoir aucune raison de juger que le fossé explicatif pose problème. Donc si on veut véritablement résoudre le problème (plutôt que de le laisser tomber ou de le dissoudre), on doit accepter l'idéal d'unification. Pour remplir cet idéal, on doit se restreindre aux outils capables d'unifier complètement, sans quoi on conserve un fossé explicatif et le problème se pose à nouveau. Stout pense qu'il n'y a que deux candidats d'explications capables de le faire : le réductionnisme et la complémentarité essentielle. Nous n'avons trouvé aucun autre, et au contraire, notre brève excursion dans la littérature contemporaine sur ces questions a plutôt renforcé le fait qu'il n'y aurait que ces deux là. Plus particulièrement, le réductionnisme semble être le seul type d'explication qui soit suffisamment forte pour accomplir l'unification qui soit attesté dans la littérature philosophique, et la CE semble toujours originale à Stout dans la mesure où elle n'est pas attestée dans la littérature philosophique, à ma connaissance, mais elle est bel et bien attestée dans les précédents des explications scientifiques.

### **5. L'espace des solutions possibles et la CE psychophysique**

Nous sommes désormais en mesure de proposer un nouvel espace des solutions possibles au problème corps-esprit. Cet espace se base sur deux acquis de la discussion précédente. D'abord le problème corps-esprit doit être considéré de manière neutre et minimale, c'est à dire que sa caractérisation initiale doit se limiter aux contraintes qui sont nécessaires et suffisantes pour le

faire exister en tant que problème. Ces contraintes sont (i) un fossé explicatif apparent et (ii) l'idéal d'unification. Nous avons vu également que ces contraintes elles-mêmes sont unifiées logiquement, dans la mesure où le fossé explicatif est une *désunion* apparente, ce qui implique que la solution attendue doit être une *union*. Ensuite, nous n'avons pu trouver que deux types d'explication qui sont suffisamment fortes pour accomplir cette unification en principe. Ces explications sont (a) la réduction et (b) la complémentarité essentielle.

Nous pouvons désormais appliquer ces explications possibles au problème corps-esprit et délimiter un espace des solutions possibles qui sera exhaustif dans la mesure où (I) nous avons réussi à caractériser le problème dans sa structure logique essentielle et (II) nous sommes effectivement en possession des deux seules possibilités pour le résoudre. Ainsi, puisque notre fossé explicatif sépare en apparence l'esprit et la matière, nous n'avons que quatre possibilités pour les réunir : (i) réduire l'esprit à la matière (le physicalisme), (ii) réduire la matière à l'esprit (le mentalisme), (iii) réduire l'esprit et la matière à autre chose (le monisme neutre)<sup>167</sup>, et (iv) expliquer l'esprit et la matière comme mutuellement complémentaires dans l'essence du phénomène unique qu'on peut alors proprement qualifier de *psychophysique*<sup>168</sup>.

Le tableau de la page suivante dessine cette cartographie du problème corps-esprit. C'est la validité de cet espace des solutions que je souhaite défendre avant tout. Cependant, j'inclus à titre indicatif (en rouge) les principales manoeuvres de l'argument par élimination<sup>169</sup> de Stout, auxquelles nous avons fait référence en passant. Son argument par élimination historique est explicite. Mais son caractère exhaustif d'un point de vue logique n'est que suggéré par les

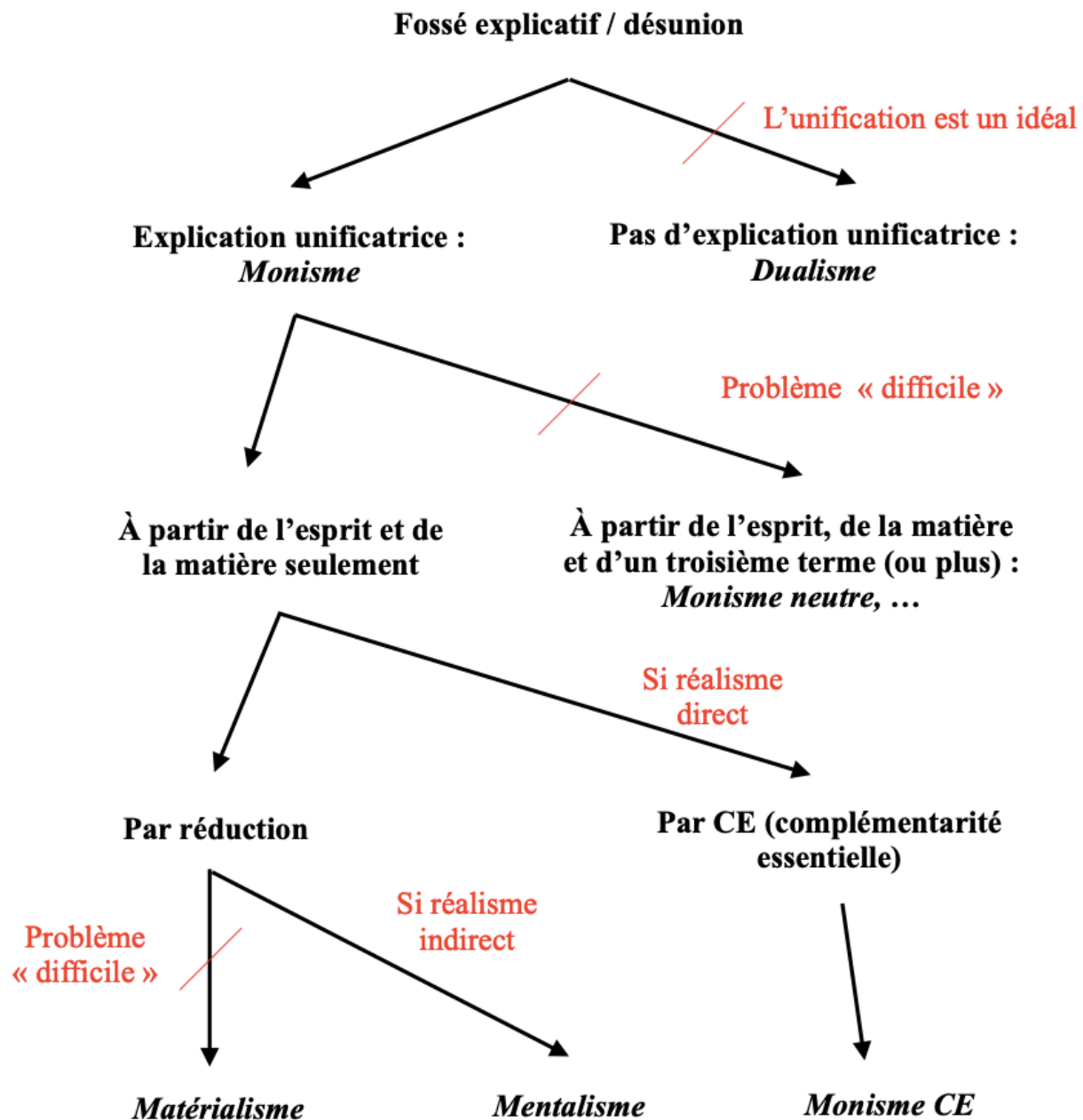
---

<sup>167</sup> Notons tout de même que lorsqu'on introduit une troisième variable, d'autres possibilités combinatoires s'ouvrent à nous, qui ne sont pas typiquement envisagées. Cependant, ces combinaisons n'élargissent pas notre espace des solutions puisqu'elles résultent en des solutions qui y sont déjà répertoriées. Par exemple, le physique et le tiers neutre sont réductibles au mental (une forme de mentalisme), le mental et le tiers sont réductibles au physique (une forme de physicalisme). Par contre, si nous ajoutons une quatrième catégorie (ce que personne ne fait à ma connaissance), alors le schéma se complexifie davantage. Ces complexifications pourraient être vues comme indiquant le caractère non économe en termes de postulats ontologiques du monisme neutre, et donc comme un argument à son encontre. Intuitivement cela me semble effectivement complexifier les choses d'une manière peu commode. Cependant, si des arguments probants devaient nous pousser en ce sens, il faudrait les prendre en compte et complexifier notre schéma en fonction. Quoi qu'il en soit, cela ne change en rien les arguments avancés en faveur du besoin d'unifier ni ceux en faveur des deux stratégies qui seraient les seules capables de l'accomplir.

<sup>168</sup> De la même manière que la dualité radicale postulée de l'espace et du temps absolu chez Newton devient l'espace-temps chez Einstein, ou que l'électricité et le magnétisme deviennent l'électromagnétisme chez Maxwell.

<sup>169</sup> Notons qu'en plus d'un argument par élimination qui structure toute l'oeuvre, il avance de nombreux arguments positifs en faveur de sa propre théorie, et auxquels je ne peux pas rendre justice dans ce travail.

formules d'exhaustivité qu'il emploie. Cependant, même sous sa forme logique il semble présent, ce qui est indiqué par le diagnostic du problème et les deux types d'explication qu'il propose, ainsi que par le fait que toutes les solutions qu'il envisage par élimination peuvent être classées en vertu du type d'explication qu'elles utilisent, ou bien exclues en vertu de leur échec sur le plan explicatif.



J'aimerais conclure ce chapitre en esquissant davantage l'application de la CE à la question psychophysique. J'ai essayé de montrer les enjeux du monisme de Stout de manière très générale, dans le chapitre II de ce travail. Mais mon objectif est de proposer que le monisme CE peut se concevoir d'une manière minimale, en prenant plus ou moins de distance critique vis-à-vis du monisme de Stout. Pour développer d'autres théories originales qui correspondraient à la stratégie CE, il semble à première vue uniquement nécessaire d'utiliser sa caractérisation minimale proposée dans ce chapitre, et basée sur le précédent scientifique de ce type d'explication. À partir de là, je ne vois aucune raison en principe pour laquelle de multiples options CE différentes ne seraient pas possibles, même si ce n'est pas mon objectif de détailler ces possibilités ici. Ce qui me semble plus intéressant, c'est désormais d'utiliser quelques analogies afin de rendre cette stratégie plus intuitive et de laisser à l'imagination du lecteur ses diverses applications possibles. Je dirai également quelques mots sur ce qui semble être des conséquences de son application au problème psychophysique.

Il est important d'insister sur le sens de cette formule « complémentarité mutuelle essentielle ». Elle signifie avant tout deux choses : (i) l'essence de la réalité est *incomplète sans* les deux aspects, et (ii) l'essence de la réalité n'est *rien d'autre* que ces deux aspects. Ainsi, la CE implique que ni le physique ni le mental ne peuvent (a) s'expliquer sans l'autre, (b) exister sans l'autre.

En gardant cela en vue, considérons comment le monisme CE pourrait envisager l'argument de la concevabilité et les zombies. Il semblerait devoir dire que les zombies ne sont en fin de compte pas concevables. Ils sont bel et bien concevables d'un point de vue purement physique et abstrait, ce qui exclut le physicalisme, mais ils ne sont plus concevables selon une compréhension adéquate de tout ce que leur existence impliquerait. Par contre, cette inconcevabilité va dans deux sens. Non seulement le zombie est inconcevable, mais le fantôme l'est tout autant. En effet, en plus d'envisager le zombie, Stout envisage explicitement son pendant mentaliste, le fantôme<sup>170</sup>. Selon lui, aussi bien le zombie que le fantôme sont inconcevables selon le Sens Commun, selon l'expérience, ainsi que selon son monisme.

---

<sup>170</sup> MM, pp.159-160.

Son argument est que le zombie n'est intuitivement pas concevable à moins d'avoir développé un point de vue externe et scientifique à un degré d'abstraction élevée. Quant au fantôme, s'il est intuitivement concevable pour quelqu'un, c'est uniquement pour les philosophes qui ont développé une conception théorique et abstraite de l'esprit (et selon Stout, cela même ne s'est développé que négativement et en tant qu'opposé à l'abstraction physique). Le cogito cartésien en est un exemple, puisque Descartes parvient à douter de tout sauf de son esprit pur. Cela suggère que pour Descartes, le fantôme pur est concevable : il aurait pu exister seulement la *res cogitans* sans la *res extensa*.

Bien sûr les mythes de fantômes sont présents depuis longtemps et dans de nombreuses cultures, mais Stout souligne que ces fantômes ne sont en rien une *res cogitans* pure. Selon lui, ils sont toujours un effort très imparfait d'abstraire l'esprit de son corps. Ainsi, les fantômes sont typiquement conçus comme des esprits incarnés au même titre que les vivants, mais leur caractère incarné est rendu plus fin, subtil ou éphémère. Ainsi, dans ces mythes, les fantômes sont typiquement plus difficiles à percevoir que les corps concrets, mais lorsqu'ils sont perçus ou qu'ils interagissent avec nous d'une quelconque façon, c'est toujours par l'intermédiaire d'un corps amoindri, qui est caractérisé par toutes les mêmes manières d'interagir avec le monde que les corps vivants. Par exemple, un fantôme peut hurler, parler, déplacer des objets, *etc.* Ils sont aussi typiquement localisés dans l'espace et associés à des endroits qu'ils ont fréquentés lorsqu'ils étaient encore vivants. S'ils étaient conçus comme purement mentaux, on s'attendrait à ce qu'ils puissent communiquer avec les vivants directement dans leur esprit et transmettre des états mentaux purs, sans aucun intermédiaire physique, et sans les limitations associés aux corps (les sens, les membres comme la langue et les mains, mais aussi tout simplement la localisation en un endroit de l'espace). Donc même si les fantômes peuvent parfois être représentés comme parlant aux vivants dans leur esprit seulement, ils parlent typiquement avec une voix et des mots. Il est possible qu'il y ait des mythes de fantômes qui fassent exception à ces constats, mais ils ne sont pas la norme à ma connaissance, bien que je n'ai pas étudié cette question d'un point de vue historique au delà de ce qu'en dit Stout.

Pour clôturer ce chapitre, j'aimerais explorer une dernière manière de rendre le monisme CE plus intuitif, par le biais de la métaphore de la poule et de l'oeuf. À défaut d'être un peu

grossière, cette métaphore est une des plus amusantes, et je pense qu'elle est véritablement apte à susciter les intuitions derrière le monisme CE. J'ai choisis cette métaphore délibérément pour cela. Elle va donc sembler donner raison au monisme CE (les métaphores organiques de manière générale conviendraient très bien<sup>171</sup>). Mais elle n'est en aucun cas à prendre comme un *argument* en faveur du monisme CE. Si je voulais illustrer l'une des trois solutions réductionnistes, j'aurais choisi une des nombreuses analogies de réduction. Ce qui est notable par contre, c'est que je ne vois aucune analogie courante qui pourrait illustrer de cette façon le dualisme, ce qui confirme peut-être davantage l'absence de précédent *quelconque* en sa faveur.

Faisons comme si la poule était l'esprit, et l'oeuf la matière, et envisageons ce que les théories psychophysiques en diraient. Gardons aussi en vue les aspects ontologiques et épistémologiques de la relation de réduction. Cependant, puisqu'on se base sur un fossé explicatif, on peut avant tout comparer les théories par leur manière d'expliquer. Enfin, il a été question plusieurs fois de l'argument de la concevabilité dans ce travail. Puisqu'il est un excellent moyen de susciter l'intuition, mais aussi, parce qu'on attend une réponse positive des théories psychophysiques aux questions de concevabilité, je comparerai également les théories sur ce point<sup>172</sup>. J'inclus le dualisme seulement pour le contraster aux véritables solutions possibles, mais on remarquera par sa formule qu'il est dénué d'explication unificatrice.

- (i) Physicalisme. *On ne peut que expliquer la poule par l'oeuf.*
- (ii) Mentalisme. *On ne peut que expliquer l'oeuf par la poule.*
- (iii) Moniste neutre. *On ne peut que expliquer la poule et l'oeuf par un tiers.*
- (iv) Dualisme. *On ne peut que expliquer la poule et l'oeuf séparément.*
- (v) Monisme CE. *On ne peut que expliquer la poule et l'oeuf ensemble.*

---

<sup>171</sup> Pensez à la complémentarité des organes, tissus et cellules, comme la relation entre l'estomac et le cerveau. Est-ce que l'un explique l'autre ? Est-ce que l'un pourrait exister sans l'autre ? Est-ce que l'un est le fondement de l'autre ? *etc.* Mais il y a bien d'autres analogies de CE qui ne sont pas biologiques. Pensez aux deux faces d'une pièce pour un exemple géométrique. Les exemples physiques sont abondants également, comme l'électricité et le magnétisme chez Maxwell ou l'espace et le temps chez Einstein (dont on a parlé), ou, pour un exemple concret et testable par tout le monde, les deux pôles d'un aimant : coupez un aimant en deux, vous aurez deux aimants, chacun avec deux pôles. L'un ne peut ni exister ni se concevoir sans l'autre.

<sup>172</sup> Ce que Chalmers fait également pour ses six familles de théories psychophysiques. Voir D.J. Chalmers, « Consciousness and it's Place in Nature », *op. cit.*

Détaillons un peu ces réponses.

(i) Pour le physicalisme, la poule est réductible à l'oeuf. En termes de substances, la poule est entièrement faite d'oeuf. En termes de propriétés, les propriétés de la classe « poule » ne sont qu'un sous-ensemble des propriétés de la classe « oeuf ». En termes explicatifs, la poule s'explique entièrement par l'oeuf. En termes de concevabilité, l'oeuf est concevable sans la poule, mais pas l'inverse.

(ii) Pour le mentalisme, c'est l'oeuf qui est réductible à la poule. En termes de substances, l'oeuf est entièrement fait de poule. En termes de propriétés, les propriétés de la classe « oeuf » ne sont qu'un sous-ensemble des propriétés de la classe « poule ». En termes explicatifs, l'oeuf s'explique entièrement par la poule. En termes de concevabilité, la poule est concevable sans l'oeuf, mais pas l'inverse.

(iii) Pour le monisme neutre, l'oeuf et la poule sont réductibles à quelque chose qui n'est ni oeuf ni poule<sup>173</sup>. En termes de substances, l'oeuf et la poule sont entièrement faite d'autre chose. En termes de propriétés, les propriétés de la classe « poule » et de la classe « oeuf » ne sont que des sous-ensemble des propriétés neutres. En termes explicatifs, la poule et l'oeuf s'expliquent entièrement par le tiers. En termes de concevabilité, ce tiers peut se concevoir seul, mais la poule et l'oeuf ne sont pas concevables sans lui.

(iv) Pour le dualisme<sup>174</sup>, l'oeuf et la poule n'ont aucune communion intelligible. En termes de substances, il y a la substance « poule » d'un côté, la substance « oeuf » de l'autre. En termes de propriétés, il y a deux classes distinctes, celle des propriétés « poule » et celle des propriétés « oeuf ». En termes explicatifs, chacun peut, *et ne peut que*, s'expliquer par soi même. En termes de concevabilité, chacun est concevable sans l'autre.

(v) Pour le monisme CE, ni l'oeuf ni la poule sont réductibles à l'autres, mais ils ont une communion intelligible. En termes de substances, il n'y en a qu'une, la substance « poule-oeuf ». En termes de propriétés, il semble y avoir plusieurs options possibles. Il pourrait dire qu'il n'y a

---

<sup>173</sup> Par exemple, aux micro-organismes qui sont leur ancêtre lointain, pour maintenir l'analogie biologique. Mais il ne faut pas considérer la dimension d'antériorité temporelle uniquement, le réductionnisme étant souvent considéré comme une explication à la fois diachronique et synchronique.

<sup>174</sup> Selon l'interactionnisme, une fois qu'on a expliqué la poule et l'oeuf chacun en isolation, on peut alors expliquer comment les poules agissent sur les oeufs et vice versa (ce qui n'est, bien sûr, pas leur relation fondamentale). Selon le parallélisme, on ne peut même pas envisager ce niveau d'explication non-fondamental.



qu'une classe, les propriétés « poule-oeuf », ou peut-être pourrait-il dire qu'il y en a deux, mais alors ces propriétés reflètent nos distinctions et pas leur dépendance mutuelle dans les états-de-choses réelles qui incarnent ces propriétés. En termes explicatifs, on pourrait distinguer différentes versions également. Il pourrait dire que ni la poule ni l'oeuf sont explicables sans l'autre : ils ne peuvent que s'expliquer ensemble. Sinon, une version forte pourrait éventuellement dire que chacun est explicables par l'autre (négativement, par son absence ou par *incomplétude essentielle*). En termes de concevabilité, ni l'un ni l'autre n'est concevable seul : ils ne sont que concevables ensemble.

Insistons sur la relation réelle entre les poules et leurs oeufs. Une fois qu'on les considère en isolation abstraite l'un de l'autre, on pourrait sans doute les expliquer l'un par l'autre dans une certaine mesure. En effet, toute la structure et la fonction de la poule est essentiellement imprégnée du fait que c'est un animal qui pond des oeufs (et réciproquement pour les oeufs de poule). Si elles étaient inconnues par la biologie, mais qu'on découvrirait une poule seule et sans ses oeufs, pourrait on expliquer, prédire, *etc.* l'existence et la corrélation des oeufs ? Très probablement, oui. Concernant la concevabilité, est-ce qu'on pourrait avoir des vraies poules sans oeufs ou des vrais oeufs de poules sans poules ? Imaginons que les poules, après des millions d'années d'évolution (en fait il en faudrait probablement des centaines de millions), ne pondait plus d'oeuf, serait-elles encore des poules ? Tous les oiseaux sont ovipares, et ils existent depuis une centaine de millions d'années, donc imaginez les divergences évolutives radicales et de longue durée que ce processus impliquerait. Donc, la réponse est très probablement *non*. Et réciproquement, si les oeufs de poule n'étaient plus pondus par des poules... je n'ai pas besoin d'aller plus loin, cette question contient sa propre réponse.

## CONCLUSION

Ce travail était motivé par le fait de trouver une solution au problème psychophysique. Cela impliquait de pouvoir répondre à la question : quelle est la relation ontologique fondamentale entre l'esprit et la matière ? En explorant les débats contemporains, nous avons conclu que la question y était posée de manière à la fois trop restreinte (avec une présomption initiale en faveur du physicalisme) et trop large (avec une inclusion du dualisme). Cette formulation implicite du problème ne semblait pas permettre aux arguments de progresser vers une solution intelligible et nous avons donc qualifié la situation d'impasse. Nous avons avancé l'idée qu'un problème philosophique est défini par un ensemble de contraintes. Cet ensemble peut être trop restreint, ce qui rend impossible le fait d'y répondre. Mais il peut aussi être trop large, et cesser d'être un problème. Pour ces raisons il nous a semblé utile d'aborder le problème psychophysique, non pas du point de vue de se précipiter vers une réponse, mais du point de vue de comprendre l'essence du problème lui-même. Autrement dit, nous avons cherché les contraintes définitoires du problème psychophysiques, les conditions minimales, nécessaires et suffisantes, pour qu'il puisse exister en tant que problème. Nous avons insisté qu'il fallait maintenir une distinction nette entre les données du problème lui-même, et les contraintes supplémentaires qu'on pouvait lui ajouter en vue de rendre l'une ou l'autre solution plus plausible que les autres. Autrement dit, nous avons essayé de distinguer clairement le cadre du problème, des arguments au sein de ce cadre, qui plaident en faveur de telle ou telle solution.

Ce projet de définir les conditions d'existence du problème psychophysique a trouvé réponse dans les *Gifford Lectures* de George Stout. Pour Stout, le problème psychophysique est caractérisé par l'ensemble de ces deux contraintes : (i) il semble y avoir une brèche sans médiation, un fossé explicatif, ou encore une désunion, entre l'esprit et la matière et (ii) l'explication unificatrice est un idéal épistémologique. Nous avons remarqué que ces deux contraintes sont étroitement reliées d'un point de vue logique. Si un fossé explicatif est constitué par une désunion, alors il invite l'unification pour être comblé. Et si l'unification n'était pas un idéal explicatif, pourquoi un fossé explicatif nous semblerait-il problématique ?

À partir de ce constat, et grâce aux arguments supplémentaires de Stout, nous nous sommes attaqués au dualisme tout au long de ce travail. Ces contraintes font apparaître que le dualisme ne

peut pas se proposer comme étant une solution à ce problème (quel que soit ses mérites par ailleurs). En effet, puisque le problème se pose à partir d'un idéal d'union qu'on pourrait qualifier de moniste, toute théorie de la désunion, de la dualité, ou de la pluralité qui assume des explications disjointes sort tout simplement du point de vue qui cadre le problème au départ et qui est donc essentiel pour qu'il nous apparaisse comme étant un problème. Autrement dit, le dualisme viole la contrainte (ii) posée par Stout. Ainsi, si on adopte le dualisme, on dissout le problème, on ne le résout pas.

Il nous a donc fallu envisager toutes les réponses possibles qui seraient susceptibles d'accepter les contraintes du problème et ainsi, de chercher véritablement à y répondre. Nous avons trouvé chez Stout deux types d'explication qui sont suffisamment fortes pour ne fût-ce que prétendre pouvoir combler le fossé explicatif : (a) la réduction et (b) la complémentarité essentielle. Nous avons suivi Stout (ainsi que Chalmers et de nombreux autres) dans la recherche d'explications qui ont un précédent dans les sciences. Mais nous avons aussi examiné la littérature philosophique contemporaine sur les explications en sciences et en métaphysique. Nous avons essayé d'envisager tous les candidats d'explication, pour aboutir au constat que l'explication réductionniste semble être la seule attestée dans la littérature philosophique qui puisse combler le fossé explicatif. Ainsi, la seconde sorte d'explication de Stout, la complémentarité essentielle, semble originale et nous n'en avons trouvé aucune trace dans la littérature. Cependant, Stout revendique le fait que cette solution a bel et bien un précédent en sciences, et nous en avons examiné plusieurs exemples pour conclure que ce constat semblait crédible.

À partir de là, nous avons été assez confiants que les deux contraintes du problème de Stout sont bel et bien minimales d'un point de vue logique, et nous avons été confiants, dans une moindre mesure, mais à défaut d'autres options, que les deux stratégies de réponse de Stout sont les seules possibles. Ainsi, confiants de pouvoir poser les données du problème d'une manière plus éclairée et en essayant de ne laisser aucun présupposé dans l'ombre, nous avons utilisé ces données pour proposer un espace des solutions logiquement possibles au problème psychophysique. C'est ainsi que nous avons répondu à notre question directrice :

Pourquoi est-ce que le problème psychophysique est un problème ? Il est un problème parce que nous acceptons que l'unification est un idéal explicatif, et parce que le mental et le physique semblent isolés l'un de l'autre par un fossé explicatif. Cela nous a permis de revenir à la question primaire, la question psychophysique elle-même : quelle est la relation fondamentale entre l'esprit et la matière ? Nous sommes loin d'avoir dit le dernier mot sur cette question, mais nous avons pu proposer une réponse disjonctive : cette relation peut être conçue uniquement de quatre façons, qui correspondent à quatre théories psychophysiques monistes. Ces théories sont le physicalisme, le mentalisme, le monisme neutre et le monisme de complémentarité essentielle. Ces théories sont les seules qui tentent de répondre au problème. Enfin, bien que de trancher entre ces théories n'était pas notre objectif, nous avons donné tout au long du travail un aperçu des arguments de Stout et en particulier de son argument par élimination. Sur cette questions d'éliminer des solutions de notre espace en vue de trancher finalement le problème psychophysique, ainsi que sur celle d'établir des arguments positifs pour telle ou telle théorie, nous n'avons pu être que suggestifs sans être concluants.

Enfin, l'essentiel de ce travail était analytique en plusieurs sens : l'objectif primaire était axé sur des considérations conceptuelles et logiques, et s'inscrivait dans le cadre de la philosophie analytique contemporaine sur le problème psychophysique. Cependant, puisque notre auteur de référence, Stout, était relativement peu connu, et fort difficile à comprendre, ce travail contenait un aspect secondaire, l'herméneutique. À cet égard, nous avons essayé de justifier le mieux possible notre interprétation de Stout, avec l'espoir d'avoir pu également éclairer un peu les enjeux majeurs de sa pensée. En particulier, j'espère avoir contribué à combler un autre fossé explicatif, celui qui semble séparer les considérations et les sous-arguments extrêmement variés qui interviennent dans ses *Gifford Lectures* en expliquant quelque peu comment ils sont bien plus étroitement impliqués (*involved*) dans le problème psychophysique qu'on pouvait le penser à première vue, du moins selon la conception de Stout. J'espère également avoir pu donner un avant-goût du caractère philosophique de Stout lui-même, dont on retrouve les traits caractéristiques dans toutes les questions qu'il traite. Nous avons mis en avant la proposition que la pensée de Stout était avant tout caractérisée par deux choses. D'abord, (i) ce que nous avons appelé son *holisme analytique* : sa recherche d'explications fortes et unificatrices qui préservent

les distinctions. Cet aspect décrit aussi bien ce que Passmore appelait sa philosophie de la réconciliation, que ce que Stout lui-même appelle le Sens Commun. Ce Sens Commun semble avant tout motivé par l'intuition que toute production de sens par l'humain a une présomption initiale en faveur de sa valeur (elle est précisément supposée *sensée*), ainsi que par le désir d'expliquer et donc de ne pas laisser ce sens exister dans l'ombre ou « à côté » des productions sensées de notre propre époque ou d'une philosophie particulière au détriment de telle autre. Ainsi, de scinder *les* sens plutôt que de considérer *le* Sens Commun serait, encore une fois, une dualité radicale qui fait barrière à l'intelligibilité. Ensuite, (ii) Stout se caractérise par un réalisme extrêmement fort. En réalité, sa recherche d'explications unificatrices y est étroitement lié, puisqu'il considère que tous les principes d'intelligibilité que nous utilisons, qu'ils soit épistémologiques ou ontologiques, doivent correspondre à des processus réels sans quoi on n'entendrait plus la connaissance en son sens premier, réaliste. Cela le pousse à chercher partout des explications et donc à ne rien accepter comme présupposé. On a vu que cela se traduisait chez lui par un mélange des domaines épistémologiques et ontologiques et par l'impossibilité ou l'inintelligibilité qui consisterait à insister sur leur séparation ultime. Cette séparation impliquerait qu'on prenne l'un ou l'autre comme premier afin d'éclairer l'autre, ce qui voudrait dire qu'on laisse quelque chose sans explication, et cela résulterait encore une fois en une dualité radicale qu'il ne peut admettre. Enfin, on a vu que sa recherche d'explications sur cette question l'a poussé à réconcilier le réalisme avec l'idéalisme, qu'il conçoit comme le plus haut degré de réalisme puisqu'il accorde un statut ontologique aussi fort à la connaissance qu'à l'être.

Finalement, il me semble approprié de dire le dernier mot de ce travail au sujet de David Chalmers. S'il est devenu ma cible par défaut, c'est avant tout en raison de son influence. Cette influence est à mon sens loin d'être négative. Il a amené de nombreuses bonnes questions dans un climat avant tout physicaliste. Et j'ai subi cette influence personnellement : il m'a sorti de mon sommeil dogmatique physicaliste. Si je suis convaincu que sa solution n'aura pas le dernier mot, le meilleur espoir que j'ai est qu'il s'avèrera être un Maxwell de la conscience : un dualisme *méthodologique* pourrait être une étape fructueuse, mais temporaire, dans l'avancée vers une véritable solution unificatrice qui nous fournira les explications qu'on cherche et la compréhension intuitive qu'on désire.

## Bibliographie

- Brenner, A., *et. al.*, « Metaphysical Explanation », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), E.N. Zalta (éd.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/metaphysical-explanation/>>.
- Broad, C.D., *Examination of McTaggart's Philosophy*, New York, Octagon, vol. 2, 1976.
- *The Mind and Its Place in Nature*, London, Routledge, 1925.
- Cat, J., « The Unity of Science », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/scientific-unity/>>.
- CERN, « Unified forces: Will we see a unification of forces at the high energies of the Large Hadron Collider? » URL = <[https://home.web.cern.ch/science/physics/unified-forces?utm\\_source=chatgpt.com](https://home.web.cern.ch/science/physics/unified-forces?utm_source=chatgpt.com)>.
- Chalmers, D.J., *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 95-100.
- « Consciousness and it's Place in Nature », dans S. Stich et T. Warfield (éds.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, Malden, Blackwell, pp. 102-142.
- « Facing up to the problem of consciousness », dans *Journal of Consciousness Studies* 2 (3) (1995), pp. 200-219.
- « The Meta-Problem of Consciousness », dans *Journal of Consciousness Studies* 25 No. 9 10 (2018), pp. 6–61.
- « Strong and weak emergence » dans P. Clayton et P. Davies (éds), *The re-emergence of emergence: the emergentist hypothesis from science to religion*, New York, Oxford University Press, 2006.
- Chesterton, G.K., « The Point of a Pin » {d'abord publié dans *The Saturday Evening Post* 205 (12), (1932)}, consulté dans *The Scandal of Father Brown*, London, Cassell, 1935, pp. 185-218.
- Dennett, D.C., *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Company, 1991.
- Descartes, R., *Discours de la méthode*, cinquième discours (AT, VI).
- De Schepper, C., « L'Emergence—un concept utile pour les sciences cognitives ? » pour O.

- Sartenaer, le cours *Philosophie des sciences de la matière*, Université de Namur, 2023-2024 (non publié).
- « Le Néodarwinisme face à l'intelligence : réflexions à partir de recherches en morphogenèse et en bioélectricité », pour L. Bouquiaux, L. Rouillé et P. Poncin, le cours *Questions de philosophie des sciences*, Université de Liège, 2023-2024 (non publié).
- « La Vérité en théologie. Stout entre neutralité éthique et pragmatisme », pour L. Bouquiaux et B. Leclercq, le cours *Séminaire de philosophie des sciences*, Université de Liège, 2024-2025 (non publié).
- « Quelle est la *Vraie* conception de la vérité ? », pour L. Bouquiaux et B. Leclercq, le cours *Séminaire de philosophie des sciences*, Université de Liège, 2024-2025 (non publié).
- Fankhauser, G., « Maintenance of normal structure in heteroploid salamander larvae, through compensation of changes in cell size by adjustment of cell number and cell shape », dans *J. Exp. Zool.* 100 (1945), pp. 445–455.
- Gifford Lectures*, URL = <<https://giffordlectures.org/>>.
- Glanzberg, M., « Truth », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2025 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/truth/>>.
- Harris, S., podcast « Making Sense » épisode 52 : *Finding Our Way in the Cosmos, A Conversation with David Deutsch*, 16 novembre 2016, extrait de 00:18:10 à 00:20:30, URL = <<https://www.samharris.org/podcasts/making-sense-episodes/finding-our-way-in-the-cosmos>>, dernière consultation le 03/08/2025.
- Hess, R.H. *et al.*, « The “motion-blind” patient: low-level spatial and temporal filters », dans *The Journal of Neuroscience*, 9 (5) May (1989). pp. 1628–1640.
- Kitcher, P., « Explanatory Unification and the Causal Structure of the World », dans P. Kitcher et W. Salmon (éds), *Scientific Explanation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, pp. 410–505.
- Levine, J., « Materialism and qualia: the explanatory gap », dans *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), pp. 354–361.
- Levin, M., « Bioelectric signaling: Reprogrammable circuits underlying embryogenesis,

- regeneration, and cancer », dans *Cell* Apr 15;184(8) (2021), pp. 1971-1989.
- Ludwig, D., et Ruphy, S., « Scientific Pluralism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/scientific-pluralism/>>.
- Mace, C.A., « George Frederic Stout 1860-1944 », dans *Proceedings of the British Academy* vol. xxxi (1945), p. 313.
- McGinn, C., *The Problem of Consciousness*, Oxford, Blackwell, 1991.
- Miller, A., « Realism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/realism/>>.
- Mill, J. S., *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London, Longman Green and co., 1865.
- Nagel, T., (1974), « What is it like to be a bat? », dans *Philosophical Review*, 4, pp. 435-450.
- O'Connor, T., « Emergent Properties », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), E. N. Zalta (éd.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/properties-emergent/>>.
- Papineau, D. « Naturalism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/>>.
- Passmore, J.A., « Memoir. George Frederick Stout. 1860-1944 » dans G.F. Stout, *God and Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952, pp. xxv-l.
- Robinson, H., « Dualism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism/>>.
- Russell, B., *The Analysis of Matter*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1927.
- Searle, J.R., *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press, 1995.
- *The Mystery of Consciousness*, New York, The New York Review of Books, 1997.
- Southey, R., « Goldilocks and the Three Bears », dans *The Doctor*, London, Longman *et al.*, 1837.



Southworth, B., *et. al.*, « Prix Nobel de physique 1979 », dans *Courrier CERN* n° 9 vol. 19 (décembre 1979), pp. 395-397.

Stout, G.F., *God and Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952.

—— *Mind and Matter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1931.

Tahko, T.E., « Fundamentality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/fundamentality/>>.

Van Gulick, R., « Consciousness », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/consciousness/>>.

van Riel, R., et Van Gulick, R., « Scientific Reduction », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2025 Edition), E.N. Zalta et U. Nodelman (éds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/scientific-reduction/>>.

Ward, J., *The Realm of Ends: Or Pluralism and Theism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1911.

Whitehead, A.N., *Science and the Modern World*, London, Cambridge University Press, 1929.

Woodward, J. et Ross, L., « Scientific Explanation », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), E.N. Zalta (éd.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/scientific-explanation/>>.