

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'ANTIMATÉRIALISME DE DAVID CHALMERS EN PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE DE LA
CONSCIENCE : L'ARGUMENT BIDIMENSIONNEL CONTRE LE MATÉRIALISME

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

MARC-ANDRÉ GROULX

FÉVRIER 2018

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Avant de commencer, j'aimerais d'abord remercier mon directeur de recherche, monsieur Pierre Poirier, pour les précieux conseils et commentaires qui ont contribué à la rédaction de ce mémoire. J'aimerais aussi remercier les professeurs Serges Robert et Luc Faucher, qui de par leurs remarques m'ont permis de peaufiner ce travail. Par ailleurs, j'aimerais remercier ma famille, particulièrement ma conjointe, Mélissa Tremblay, pour son soutien lors de la rédaction de ce mémoire.

DÉDICACE

À mon fils Théodore, mon fils Elliott
et ma fille Charlotte, qui à leur façon,
ont contribué à la rédaction de ce mémoire.

Je vous aime.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	II
DÉDICACE	III
RÉSUMÉ	VII
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LA PROBLÉMATIQUE EN PHILOSOPHIE DE LA CONSCIENCE	5
1.1. Introduction.....	5
1.2. Les problèmes faciles et le problème difficile de la conscience	7
1.2.1. Le dualisme chez Chalmers comme théorie naturaliste de la conscience	10
1.3. Les trois types d'arguments faits contre le matérialisme philosophique	13
1.3.1. L'argument de l'explication.....	15
1.3.2. Levine, Kripke et l'écart explicatif en philosophie de la conscience	16
1.3.3. L'argument de la concevabilité	19
1.3.4. La désincarnation chez Descartes comme argument de la concevabilité	22
1.3.5. L'argument de la connaissance	23
1.3.6. L'argument épistémique comme argument antimatérialiste synthèse.....	26
1.4. Les différents types de matérialismes.....	27
1.4.1. Le matérialisme de type A.....	28
1.4.2. Le matérialisme de type B.....	33
1.4.3. Le matérialisme de type C.....	39
1.4.4. Le matérialisme de type Q	43
1.5. Les trois grands types de théories non matérialistes.....	45
1.5.1. Le dualisme de type D	46
1.5.2. Le dualisme de type E.....	51
1.5.3. Le monisme de type F	56

1.6.	Conclusion	63
CHAPITRE II		
	L'ARGUMENT BIDIMENSIONNEL CONTRE LE MATÉRIALISME	65
2.1.	Introduction.....	65
2.2.	L'argument unidimensionnel contre le matérialisme	68
2.3.	La notion de la concevabilité chez Chalmers	72
2.3.1.	La concevabilité prima facie vs la concevabilité idéale	74
2.3.2.	La concevabilité positive vs la concevabilité négative	77
2.3.3.	La concevabilité primaire vs la concevabilité secondaire	83
2.3.4.	L'écart entre la concevabilité et la possibilité.....	87
2.3.5.	Les thèses de la concevabilité à la possibilité	96
2.4.	L'argument bidimensionnel contre le matérialisme (version 1.0).....	99
2.4.1.	L'argument bidimensionnel contre le matérialisme (version 2.0).....	102
2.4.2.	L'argument antimatérialiste perfectionné : l'argument bidimensionnel contre le matérialisme (version 3.0)	106
2.4.3.	La clause « that's-all » pour l'argument bidimensionnel contre le matérialisme.....	109
2.4.4.	L'argument bidimensionnel contre le matérialisme (version 4.0).....	111
2.5.	Conclusion	113
CHAPITRE III		
	LES OBJECTIONS FAITES À L'ARGUMENT BIDIMENSIONNEL CONTRE LE MATÉRIALISME	115
3.1.	Introduction.....	115
3.2.	Les objections à la première prémisse	116
3.2.1.	$P \& \sim Q$ n'est pas idéalement concevable.....	118
3.2.2.	Il existe d'autres éléments appartenant au physique : les propriétés o-physiques.....	121
3.2.3.	L'épiphénoménisme est présupposé par la notion du zombie philosophique.....	122
3.2.4.	Le jugement des zombies philosophiques.....	123

3.2.5.	Le zombie n'est pas positivement concevable	126
3.2.6.	La position du fonctionnalisme analytique	128
3.3.	Les objections à la deuxième prémisse	131
3.3.1.	La notion de nécessité forte	132
3.3.2.	Le cas de Kripke	136
3.3.3.	Les modes essentiels de présentations.....	137
3.3.4.	Les expressions homophones distinctes	138
3.3.5.	Les démonstratifs	139
3.3.6.	Les qualia dansants	140
3.3.7.	Les vérités mathématiques que l'on ne peut connaître	141
3.3.8.	Le profondément contingent a priori.....	143
3.3.9.	Les objections de Yablo (2002) : les vérités décitationnelles ainsi que le Cassini.....	145
3.3.10.	Les lois de la nature nécessaires	146
3.3.11.	Le dieu nécessaire ?.....	148
3.3.12.	La concevabilité du matérialisme	150
3.4.	Les objections à CP utilisant la stratégie des concepts phénoménaux	151
3.4.2.	La stratégie des concepts phénoménaux.....	155
3.5.	La thèse CP est-elle vraie a priori ?	158
3.6.	Les objections plus générales à l'argument bidimensionnel contre le matérialisme.....	164
3.6.1.	L'objection à partir du concept conditionnel	165
3.6.2.	L'argument anti-zombie pour le matérialisme.....	166
3.6.3.	L'objection à partir des indexicaux	167
3.7.	Conclusion	171
	CONCLUSION	174
	BIBLIOGRAPHIE.....	178

RÉSUMÉ

David Chalmers (1995, 2002, 2010) soutient en philosophie de la conscience que l'expérience consciente ne peut être expliquée complètement en termes physiques ou matériels. Il formule le problème difficile de la conscience, avançant ainsi que les explications mécanistiques et fonctionnelles de la conscience ne peuvent à elles seules expliquer le caractère non physique propre à l'expérience consciente. Chalmers (1995, 1997) soutient que celle-ci nécessiterait ultimement une explication faite en termes psychophysiques. Chalmers (2010) avance sa position philosophique antimatérialiste principalement à partir de deux arguments : l'argument de l'explication ainsi que l'argument bidimensionnel contre le matérialisme. L'argument de l'explication soutient qu'il existe un manquement explicatif irrémédiable dans l'explication physicaliste de l'expérience consciente, tandis que l'argument bidimensionnel contre le matérialisme propose une version sophistiquée de l'argument de la concevabilité (c.-à-d. l'argument avançant que le matérialisme doit être faux si l'on peut concevoir le zombie philosophique). Selon Chalmers (2010), l'argument bidimensionnel contre le matérialisme serait capable de résister aux objections traditionnellement associées à l'argument de la concevabilité. Chalmers (2002) justifie le passage du domaine épistémique au domaine ontologique dans son argumentation en formulant une thèse sophistiquée expliquant les liens entre la concevabilité et la possibilité métaphysique. Nous présentons plusieurs objections faites contre l'argument bidimensionnel contre le matérialisme, et concluons que l'argument de Yablo (1999) montre une contradiction qui peut être produite à partir de la thèse de Chalmers (2002) invalidant ainsi la deuxième prémisse de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme.

MOTS-CLÉS : conscience, phénoménale, concevabilité, possibilité, épistémique, ontologique, métaphysique, matérialisme, antimatérialisme, panpsychisme, argument bidimensionnel.

INTRODUCTION

Il n'existe probablement pas un aspect de la vie mentale qui est plus mystérieux, bien que familier, que celui de l'expérience consciente. Nous faisons tous l'expérience à la première personne de notre vie mentale. Pourtant, la nature exacte de cette expérience privée semble nous échapper. Pour certains philosophes, la nature même de l'expérience consciente est problématique, puisque, pour ceux-ci, il existe un écart entre l'expérience consciente et les explications physiques de celle-ci. Ces philosophes croient que la conscience constitue un problème spécial, comportant un caractère distinct des autres problèmes en science.

La littérature philosophique contemporaine sur la conscience présente diverses positions philosophiques voulant expliquer la nature de l'expérience consciente. Ces positions philosophiques peuvent être divisées en deux classes : une présente une philosophie matérialiste à propos de la conscience alors que l'autre propose une philosophie antimatérialiste. Les philosophes matérialistes de la conscience avancent l'idée selon laquelle la conscience peut, en principe, être expliquée entièrement en termes matériels. Les philosophes antimatérialistes, quant à eux, rejettent cette idée en postulant que l'expérience consciente doit comporter un aspect immatériel.

La question de l'antimatérialisme en philosophie de la conscience, bien qu'actuelle, n'est certainement pas nouvelle. Nous pouvons penser à René Descartes qui, en 1637, présente un argument voulant établir une distinction substantielle entre le corps et l'esprit ; alors que le corps serait, selon lui, composé de matière, l'âme serait, quant à elle, immatérielle. Dans *Les Méditations métaphysiques*, le doute hyperbolique est la méthode préconisée par l'auteur

pour démontrer le caractère immatériel de l'âme, l'existence du monde matériel et l'existence de Dieu. Descartes défend donc l'idée d'un dualisme de substance. Par ailleurs, en 1710, George Berkeley rejette in extenso la doctrine matérialiste en proposant plutôt une position philosophique idéaliste selon laquelle il n'est pas possible pour une chose d'exister de façon indépendante d'un esprit qui la conçoit.

Aujourd'hui, le débat est encore ouvert quant à la nature de l'expérience consciente. Certains philosophes, notamment Daniel Dennett, croient que l'expérience consciente peut être entièrement expliquée en termes matériels ou physiques. Ces auteurs argumentent en faveur d'une théorie matérialiste de l'expérience consciente. D'autres auteurs, notamment David Chalmers, argumentent qu'une explication strictement matérialiste de l'expérience consciente est impossible. Chalmers défend l'idée selon laquelle la conscience est, au moins en partie, immatérielle.

Chalmers, tout comme Descartes, est un philosophe rationaliste. Il croit que c'est la réflexion a priori qui doit fonder toutes réflexions philosophiques. D'ailleurs, selon Chalmers, la réflexion a priori précède l'analyse philosophique. Il croit que le fait d'avoir l'expérience consciente vécue à la première personne suggère l'existence de quelque chose que l'on ne peut expliquer uniquement en termes matérialistes.

Par contre, certains philosophes matérialistes s'opposent fermement à la méthodologie utilisée par Chalmers. Ce dernier nomme ces philosophes, les philosophes matérialistes de type Q, puisqu'ils semblent s'inspirer d'une philosophie quinienne. Ces philosophes matérialistes rejettent les distinctions entre l'a priori et l'a posteriori, entre la vérité

empirique et la vérité conceptuelle, entre le nécessaire et le contingent. Chalmers cite comme exemples de philosophes matérialistes de type Q Daniel Dennett et Paul Churchland. La méthodologie propre à ce type de philosophie matérialiste a peu en commun avec celle de Chalmers qui, elle, repose en grande partie sur les distinctions mentionnées ci-haut. Ainsi, les philosophes matérialistes de type Q rejettent en bloc l'argumentation antimatérialiste proposée par Chalmers. De ce fait, le cadre conceptuel auquel font référence Dennett et Churchland n'est pas le même que celui de Chalmers. Cependant, ils apportent une contribution intéressante au débat dans la mesure où ils offrent des arguments pertinents en faveur de la position matérialiste, arguments auxquels Chalmers répond à l'intérieur du cadre conceptuel de sa théorie.

Dans ce mémoire, nous présentons d'abord la position antimatérialiste de David Chalmers en philosophie de la conscience, pour ensuite dresser un tableau des critiques qui lui sont faites. Ce mémoire se divise en trois chapitres. Le premier chapitre présente la problématique en philosophie de la conscience motivant la prise de position de Chalmers. Nous décrivons d'abord les raisons faisant en sorte que celui-ci en vient à prendre la position selon laquelle la conscience ne peut pas être matérielle. Ensuite, nous présentons trois types d'arguments antimatérialistes. Enfin, nous présentons la taxonomie de la philosophie matérialiste telle que conçue par Chalmers (2010) ainsi que différentes théories antimatérialistes qui, si Chalmers a raison, pourraient servir de solutions au problème de la conscience.

Dans le deuxième chapitre, nous présentons l'argument bidimensionnel contre le matérialisme, soit l'argument principal de Chalmers (2010). Cet argument nécessite un passage du domaine épistémique au domaine ontologique. Pour cette raison, nous présentons aussi la thèse de Chalmers (2002) à ce sujet, soit la thèse CP proposant un lien entre ce qui est concevable et ce qui est métaphysiquement possible.

Dans le troisième chapitre, nous présentons les objections faites à l'argument bidimensionnel contre le matérialisme ainsi que les objections faites à la thèse CP, en tenant compte des réponses de Chalmers. Nous présentons aussi notre position face à certaines de ces objections. Enfin, nous concluons que Chalmers (2010) échoue probablement dans sa réponse à au moins une de ces objections.

CHAPITRE I

LA PROBLÉMATIQUE EN PHILOSOPHIE DE LA CONSCIENCE

1.1. Introduction

Le problème d'expliquer l'expérience consciente constitue un problème important en philosophie ainsi que dans certaines sciences, notamment dans les sciences cognitives. Chez certains philosophes, la nature même de l'expérience consciente semble problématique. Ils soutiennent qu'il existe un écart explicatif entre l'expérience consciente, tel qu'elle est vécue à la première personne, et la conception physicaliste que l'on a du monde, par exemple, telle qu'elle existe dans la doctrine matérialiste. Cet écart explicatif, que l'on nomme le problème difficile de la conscience, est un problème important motivant l'argumentation des philosophes antimatérialistes en philosophie de la conscience. Certains auteurs, notamment David Chalmers, argumentent qu'une explication matérialiste complète de l'expérience consciente est impossible. Chalmers adopte la position soutenant que l'expérience consciente doit être au moins en partie quelque chose de non matériel. D'autres auteurs, notamment Daniel Dennett, croient plutôt que l'expérience consciente peut être entièrement expliquée en termes matériels ou physicalistes. Ces auteurs argumentent en faveur d'une théorie matérialiste de l'expérience consciente.

L'approche du philosophe antimatérialiste peut sembler séduisante pour le lecteur puisqu'elle fonde son argumentation dans l'expérience consciente telle que vécue à la première personne, c'est-à-dire une expérience qui est tout à fait personnelle et qui peut facilement sembler être de nature immatérielle pour celles et ceux qui sont en train de la vivre. De plus, l'expérience consciente peut être conçue dans la théorie en tant que notion primitive que l'on peut présenter comme un axiome dans l'argumentation. Il n'est alors pas étonnant que des philosophes prennent cette perspective de la première personne comme point de départ dans leur argumentation antimatérialiste. Du moins, c'est ce que fait David Chalmers. Celui-ci croit que l'expérience consciente doit être prise en tant que donnée primaire et que, de prime abord, celle-ci ne semble pas être nécessairement quelque chose de physique. L'approche philosophique de Chalmers est en grande partie métaphysique, notamment dans son argumentation. Chalmers est un rationaliste et il croit que l'on peut découvrir des vérités sur le monde sur la base de considérations a priori. Plusieurs philosophes sont en désaccord avec la philosophie de Chalmers, notamment le philosophe matérialiste Daniel Dennett qui croit que l'on doit plutôt prendre une approche qui est principalement scientifique dans l'étude de la conscience. L'approche de Dennett fait fortement contraste à celle de Chalmers sur ce dernier point. Dennett ne croit pas que Chalmers est justifié de tirer des conclusions sur la nature de la conscience à partir de considérations a priori et d'arguments métaphysiques. Il s'oppose aux méthodes de travail de Chalmers. Selon Dennett, ni les notions a priori ni les arguments métaphysiques ne sont fiables dans l'étude de la conscience.

Dans le premier chapitre, nous présenterons d'abord la problématique motivant l'argumentation antimatérialiste chez Chalmers. Ensuite, nous verrons les éléments qu'une théorie dualiste de la conscience devrait comporter selon Chalmers. Après cela, nous présenterons trois types d'arguments faits contre le matérialisme philosophique. Enfin, nous verrons quatre positions matérialistes représentant autant de façons potentielles de résister

aux arguments antimatérialistes, ainsi que trois positions antimatérialistes, qui n'ont pas encore été réfutées et qui se présentent comme solutions potentielles au problème difficile de la conscience.

1.2. Les problèmes faciles et le problème difficile de la conscience

Chalmers (1995, 1997, 2010) distingue les problèmes concernant le fonctionnement physique et mécanique de la conscience du problème d'expliquer l'expérience consciente prise comme donnée primaire et en tant qu'expérience qui est vécue à la première personne. Cette distinction est absolument importante dans la philosophie de Chalmers, car elle est au cœur de l'argumentation antimatérialiste chez Chalmers. En effet, elle ouvre la porte à la possibilité qu'il existe quelque chose d'immatériel ou de non physique dans l'expérience consciente. Cela dit, Chalmers (1995) nomme les problèmes concernant le fonctionnement physique et mécanique de la conscience *les problèmes faciles de la conscience* ; il nomme le problème d'expliquer l'expérience consciente lorsque celle-ci est conçue en tant que donnée primaire et comme expérience vécue à la première personne, *le problème difficile de la conscience*.

Les problèmes faciles dans l'étude de la conscience sont ceux qui sont susceptibles d'être résolus directement avec les méthodes des sciences cognitives et des neurosciences. Ces problèmes incluent notamment plusieurs des projets explicatifs qui ont actuellement cours en sciences : expliquer la capacité de discriminer, de catégoriser et de réagir aux stimuli de l'environnement, expliquer comment un système cognitif intègre l'information, expliquer comment l'on peut rapporter nos états mentaux, expliquer la capacité qu'un système a d'accéder à ses états internes, expliquer l'attention et le contrôle de soi, expliquer la

différence entre l'état d'éveil et de sommeil, et ainsi de suite (Chalmers, 1995). Chalmers note que l'expérience consciente possède un aspect subjectif et que celui-ci ne pourra jamais être expliqué uniquement à l'aide du type de solutions données aux problèmes faciles de la conscience. Il existe une sensation propre à l'expérience consciente. De même, il existe selon lui une sensation propre appartenant à chaque quale¹. Par exemple, nous ressentons notre expérience consciente et nous avons une sensation propre associée à l'expérience phénoménale de la couleur rouge. Chalmers soutient que les solutions données aux problèmes faciles de la conscience n'expliqueront pas ce type de sensations. Il est généralement accepté que l'expérience consciente provient d'une base physique, mais il n'est pas évident de comprendre comment des processus physiques peuvent donner lieu à l'expérience subjective ou au quale. Le problème d'expliquer comment des processus physiques peuvent donner lieu à l'expérience consciente est donc une manifestation du problème difficile de la conscience. Le problème d'expliquer comment ces processus physiques fonctionnent et à quel point ils sont corrélés à l'expérience consciente constitue la base des problèmes faciles de la conscience (Chalmers, 1995).

Chalmers (1995) qualifie les problèmes faciles de la conscience de faciles dans la mesure où ceux-ci concernent des questions sur le fonctionnement cognitif. Pour résoudre les problèmes faciles de la conscience, il suffit d'identifier des mécanismes pour expliquer les différentes fonctions ou capacités cognitives. Chalmers (1995) ne prétend pas que cette tâche est en pratique facile à accomplir et qu'elle ne nécessite pas beaucoup de travail. Néanmoins, il la qualifie de facile afin de la distinguer de celle de résoudre le problème difficile de la conscience. Selon Chalmers, le problème difficile de la conscience devrait subsister même dans le cas où toutes les fonctions cognitives seraient finalement expliquées par des mécanismes, car, selon lui, le problème difficile de la conscience ne peut pas être résolu à

¹ Les qualia correspondent simplement aux propriétés qui caractérisent les états conscients selon ce que cela fait de vivre ces états conscients. Chalmers ne définit pas les qualia plus restrictivement que cela.

l'aide de la méthode réductionniste des sciences. La méthode réductionniste semble fonctionner à la merveille en science. En génétique par exemple, l'ADN joue le rôle de mécanisme gardant et transmettant l'information héréditaire d'une génération à l'autre. Chalmers souligne que l'explication réductionniste fonctionne dans le cas du gène (même si celle-ci n'est pas encore au point, sa solution ne nécessite que la poursuite de la recherche). On explique ainsi le gène en expliquant le rôle qu'a l'ADN en génétique. De plus, Chalmers (1995, 2010) croit que l'explication réductionniste joue un rôle similaire pour la plupart des problèmes en science cognitive. Il donne l'exemple selon lequel expliquer l'apprentissage chez un système cognitif pourrait se faire en expliquant comment ses capacités comportementales seraient modifiées selon l'information qu'il aurait sur son environnement, et selon la manière dont le système s'adapterait à l'environnement à l'aide de cette information ou de toutes nouvelles informations. Pour Chalmers, dans le cas de l'apprentissage, alors on aurait expliqué l'apprentissage si l'on parvenait à montrer comment un mécanisme neurologique ou computationnel peut faire un tel travail. Chalmers croit aussi que les explications réductionnistes peuvent en principe expliquer plusieurs autres phénomènes cognitifs, comme la perception, la mémoire, et le langage (Chalmers, 1995). Cependant, Chalmers affirme que l'explication matérialiste réductionniste ne pourra jamais expliquer l'expérience consciente puisque le problème de l'expérience consciente va au-delà des questions de fonctions. Pour Chalmers, lorsqu'on aura expliqué le fonctionnement de l'apprentissage, de la perception, de la mémoire, du langage et de tous les autres phénomènes cognitifs explicables en termes de fonctions, l'expérience consciente demeurera inexpliquée puisque l'explication des différentes fonctions cognitives n'explique pas pourquoi certains phénomènes cognitifs sont associés à l'expérience consciente. Autrement dit, pour Chalmers, même lorsqu'on aura expliqué comment on discrimine l'information, comment on l'intègre et comment on la rapporte, il restera toujours la question de savoir pourquoi on a l'expérience de tout cela (Chalmers, 1995). Enfin, Chalmers ne nie pas qu'il soit possible que la conscience ait un rôle fonctionnel, mais il s'oppose fortement à l'idée selon laquelle l'expérience consciente pourrait être expliquée en termes uniquement fonctionnels. De plus, Chalmers (1995, 2010) ne rejette pas l'idée selon laquelle l'expérience consciente ait une base

physique. Toutefois, il ne croit pas qu'on pourra entièrement expliquer l'expérience consciente à l'aide d'explications matérialistes puisque celles-ci se font uniquement en des termes fonctionnels et mécanistiques.

En somme, Chalmers (1995, 1997, 2010) soutient que l'on doit fournir quelque chose en plus des explications réductionnistes matérialistes afin d'expliquer l'expérience consciente. Selon lui, les faits portant sur l'expérience consciente ne peuvent pas tous être des conséquences des interactions physiques puisqu'il est conceptuellement plausible que le monde physique puisse exister sans l'expérience consciente (Chalmers, 2010). De plus, l'expérience consciente ne correspond pas nécessairement à la matière, elle est en fait quelque chose de primaire dans notre expérience du monde et elle peut servir de notion primitive dans l'argumentation (Chalmers, 2010). On devrait donc l'expliquer en tenant compte de cette observation. Pour ces raisons, Chalmers croit que l'on doit concevoir l'expérience consciente comme quelque chose de fondamental pour bâtir nos théories du monde. On peut remarquer qu'il existe des interactions fondamentales présentes en physique théorique qui ne peuvent être réduites à des entités théoriques encore plus fondamentales, à savoir l'interaction nucléaire forte, l'interaction électromagnétique, l'interaction nucléaire faible et la gravitation (Chalmers, 2010). Chalmers (1995, 1997, 2003, 2010) croit que la conscience devrait elle aussi jouer un rôle fondamental dans la théorie du monde.

1.2.1. Le dualisme chez Chalmers comme théorie naturaliste de la conscience

Chalmers (1995, 1997) considère que les théories physicalistes sont incapables d'expliquer adéquatement la conscience, et qu'il est donc temps de postuler des règles expliquant la

relation entre le physique et l'expérience consciente à l'intérieur d'une théorie dualiste du monde. Chalmers propose alors de construire une théorie de la conscience qui expliquerait la conscience à partir d'éléments non physiques. Ce projet théorique nécessiterait probablement l'acquisition de données objectives portant sur l'aspect non physique de l'expérience consciente. Du coup, la proposition est problématique puisque les données objectives portant sur l'expérience consciente sont rares et difficiles à obtenir. Elles sont d'ailleurs peut-être même impossibles à obtenir dans le cas où l'expérience subjective, tel qu'elle est vécue à la première personne, est prise comme une donnée primaire. Il est vrai qu'on peut obtenir certaines données objectives à l'aide de rapports verbaux provenant de sujets conscients. Il est vrai aussi qu'on peut découvrir des corrélations entre l'expérience consciente et le fonctionnement du cerveau (par exemple, à l'aide d'études scientifiques utilisant l'imagerie par résonance magnétique). Toutefois, on ne peut pas directement observer l'expérience consciente d'autrui. Pour cette dernière raison, il est peut-être impossible d'obtenir des données scientifiquement fiables sur l'aspect le plus important de l'expérience consciente dans la théorie de Chalmers, c'est-à-dire sur l'expérience consciente prise en tant que donnée primaire et telle qu'elle est vécue à la première personne. Malgré cela, c'est exactement cet aspect de l'expérience consciente que Chalmers veut expliquer.

Cela étant dit, Chalmers (1995) se dit être au fait de la problématique, et il pense qu'il est tout de même possible d'obtenir des données objectives sur l'expérience consciente. D'une part, il note que nous avons chacun un accès privilégié à notre propre conscience, et que nous avons chacun ainsi accès à une riche source de données portant sur cette conscience. Chalmers (1995) croit qu'il est alors possible de découvrir grâce à cet accès privilégié plusieurs régularités importantes mettant en lien notre expérience consciente à nos processus cognitifs. D'autre part, Chalmers (1995) note qu'on peut utiliser des sources indirectes telles que les rapports verbaux comme sources de données objectives dans la théorisation. Par ailleurs, Chalmers ne propose pas seulement d'expliquer certains aspects de l'expérience

consciente. Il propose de construire une théorie fondamentale et non réductionniste de la conscience. Pour cette raison, une telle théorie de la conscience devrait selon lui faire appel à des contraintes théoriques non empiriques telles que les principes de simplicité et d'homogénéité (Chalmers, 1995, 1997). Chalmers (1995) admet toutefois que son projet théorique comporte un caractère spéculatif, principalement dû au fait qu'on ne peut pas observer directement la conscience d'autrui telle que celui-ci la vit subjectivement. Il resterait tout de même possible d'évaluer la théorie sur différents points importants : la simplicité, la cohérence interne, la cohérence avec d'autres théories appartenant à d'autres domaines d'études, la capacité qu'a la théorie en question pour représenter notre propre expérience subjective, et la correspondance de la théorie au sens commun (Chalmers, 1995).

En outre, Chalmers (1995) spécule qu'une théorie fondamentale de la conscience devrait comporter un certain nombre de principes psychophysiques connectant les processus physiques du monde aux propriétés de l'expérience consciente. Chalmers identifie trois principes psychophysiques, soit le principe de la cohérence structurelle, le principe de l'invariance organisationnelle, et le principe de la dualité de l'information. Le principe de la cohérence structurelle propose qu'il existe un isomorphisme entre la structure de l'expérience consciente et la structure cognitive sous-jacente à l'expérience consciente. Le principe de l'invariance organisationnelle propose que tous les systèmes ayant exactement la même organisation fonctionnelle aient les mêmes expériences qualitatives. Le principe de la dualité de l'information propose qu'au moins dans certains cas l'information comporte deux aspects, soit un aspect physique et un aspect phénoménal. Chalmers note bien la nature spéculative du principe de la dualité de l'information. Toutefois, la similarité entre la structure informationnelle de l'expérience consciente et celle du monde physique laisse croire qu'il existe peut-être une relation de correspondance justifiant le principe de la dualité de l'information (Chalmers, 1995). Par ailleurs, Chalmers (1995) souligne que parmi les trois principes, seul le principe de la dualité de l'information pourrait être qualifié de fondamental.

En outre, Chalmers (1995, 1997) croit que c'est exactement ce genre de spéculation théorique qui permettra des avancées dans la théorie sur la conscience.

1.3. Les trois types d'arguments faits contre le matérialisme philosophique

Chalmers (2010) suit Nagel (1974) dans sa caractérisation de la conscience, et de ce que l'on entend par conscience lorsqu'on réfère à un organisme vivant. Selon Nagel, la conscience d'un organisme correspond à l'expérience phénoménale que celui-ci vit, c'est-à-dire au fait que cela fait effectivement quelque chose sur le plan phénoménal d'être cet être. Dans le cas des êtres humains, on remarque que cela nous fait quelque chose sur le plan phénoménal de percevoir la couleur rouge, d'avoir de la douleur physique, d'aimer quelqu'un, ou même de se sentir en retard pour un rendez-vous. En effet, les états conscients qu'un être humain typique peut vivre incluent les expériences perceptives, les sensations physiques, l'imagerie mentale, l'expérience émotionnelle, les pensées occurrentes, et ainsi de suite. Selon Chalmers (2010), chacun de ces états conscients possède un caractère phénoménal qui comprend des propriétés phénoménales caractérisant ce que cela fait d'être dans ces états conscients.

Chalmers (2010) ne croit pas que la position matérialiste peut expliquer l'expérience que l'on a des propriétés phénoménales ou des états conscients. Afin d'expliquer l'expérience consciente, il faut décrire la relation exacte entre les processus physiques et la conscience en expliquant comment et pourquoi les processus physiques sont associés avec les états conscients. Une explication réductionniste de la conscience explique cette relation

exclusivement sur la base de principes physiques qui, pour leur part, ne font aucunement appel à l'expérience consciente. Ainsi, une solution matérialiste au problème de la conscience en serait une qui conçoit l'expérience consciente comme un processus physique alors qu'une solution antimatérialiste au problème de la conscience en serait une qui conçoit l'expérience consciente comme quelque chose de non physique. Dans ce dernier cas, l'expérience consciente peut tout de même être intimement liée aux processus physiques, mais elle reste toutefois non physique dans sa nature (Chalmers, 2010). Ainsi, une explication non réductionniste de la conscience explique la conscience en utilisant l'expérience consciente (ou des principes incluant celle-ci) en tant que base fondamentale dans l'explication (Chalmers, 2010).

Dans la littérature contemporaine, on retrouve trois types d'arguments qui sont utilisés dans le but de mettre en doute les positions matérialistes. Ces trois types d'arguments antimatérialistes sont connus sous les noms de l'argument de l'explication, de l'argument de la concevabilité, et de l'argument de la connaissance (Chalmers, 2010). Les trois types d'arguments antimatérialistes ont une structure similaire. Ils établissent tous d'abord un écart épistémique entre le domaine physique et le domaine phénoménal. Ensuite, ils nient tous la possibilité d'expliquer complètement le domaine phénoménal en utilisant seulement des explications physiques (Chalmers, 2010). En outre, ils rejettent tous la possibilité que l'on puisse connaître de façon a priori que le physique est à la source du phénoménal (ou que celui-ci se réduise au physique). Par ailleurs, les trois types d'arguments peuvent être vus comme une conséquence de l'existence du problème difficile de la conscience. Ainsi, on peut dire que l'argument de la concevabilité ainsi que l'argument de la connaissance s'inspirent tous les deux fortement de ce que l'argument de l'explication propose. Dans ce qui suit, nous allons voir en plus de détails les trois types d'arguments antimatérialistes en question.

1.3.1. L'argument de l'explication

L'argument de l'explication prend sa source dans l'argumentation en faveur de l'existence d'une différence marquée entre les problèmes faciles et le problème difficile de la conscience (voir section 1.2). L'argument de l'explication prend ainsi le problème difficile de la conscience comme quelque chose de tout à fait réel et propose qu'il existe un problème irrémédiable dans l'explication physicaliste de l'expérience consciente. L'argument de l'explication soutient généralement que les explications fournies pour les problèmes faciles de la conscience ne pourront jamais à elles seules résoudre le problème difficile de la conscience. Les explications données pour résoudre les problèmes faciles de la conscience concernent des questions de structures et de fonctions, et font référence à ce qui est physique et à des mécanismes physiques ; elles ne font jamais référence à l'expérience consciente en tant que telle, qui possède un caractère subjectif, et qui devrait être traitée comme quelque chose de primaire (c.-à-d. comme un fait primitif) dans nos questionnements sur le sujet (Chalmers, 2010). Ainsi, l'argument de l'explication avance qu'il est impossible d'expliquer les vérités portant sur le phénoménal Q^2 à partir des vérités portant sur le physique P^2 puisque les explications faites en termes de fonctions et mécanismes physiques P expliquent uniquement les phénomènes qui concernent P . Il faudrait donc fournir une explication matérialiste supplémentaire pour que P implique Q (ce que les antimatérialistes croient impossible).

Ainsi, même si l'on explique le fonctionnement du cerveau d'un individu lorsque celui-ci a une expérience consciente (par exemple, celle de percevoir la couleur rouge), on n'expliquerait pas son expérience consciente en tant que telle ; on expliquerait plutôt les corrélats physiques

² Chalmers (2003, 2010) utilise dans sa notation Q pour référer au phénoménal et P pour référer au physique.

de cette expérience consciente. Il s'ensuit qu'aucune explication d'un problème facile de la conscience ne peut être suffisante pour expliquer complètement l'expérience consciente. La nature de l'expérience consciente doit donc être non physique. Chalmers formalise l'argument de l'explication comme suit :

1. Les explications physiques expliquent au plus les structures et les fonctions.
2. Expliquer les structures et les fonctions ne suffit pas pour expliquer la conscience.
3.

La conscience ne peut être expliquée en termes physiques. (Chalmers, 2010 : 106)

Alors, si l'argument de l'explication est valide, les explications physiques de la conscience peuvent résoudre les problèmes faciles de la conscience, mais ils ne peuvent pas résoudre le problème difficile de la conscience (Chalmers, 2010). De plus, si l'on prend la position philosophique selon laquelle ce qui ne peut être expliqué physiquement n'est pas physique (une position philosophique qui peut évidemment être critiquée), alors le matérialisme philosophique doit être faux et le monde doit contenir quelque chose de non physique, du moins, pour expliquer la conscience telle qu'elle est conçue par Chalmers.

1.3.2. Levine, Kripke et l'écart explicatif en philosophie de la conscience

Par ailleurs, Levine traite aussi du problème philosophique de l'écart explicatif entre les explications physiques de la conscience et l'expérience phénoménale. Levine (1983) invite le lecteur à considérer trois propositions qu'il étudie en tenant compte des considérations philosophiques de Kripke (1972 ; 1977) sur le sujet. Les trois propositions sont les suivantes :

- (1) La douleur est l'activation des fibres C.
- (2) La chaleur est le mouvement des molécules.
- (3) D'être en douleur, c'est d'être dans l'état F. (Levine, 1983 : 354-355)

De prime abord, les trois propositions semblent similaires dans la mesure où elles semblent toutes dénoter une relation d'identité entre deux termes. Toutefois, selon Kripke (1972 ; 1977), il existe une différence marquée différenciant la proposition (2) des propositions (1) et (3), à savoir qu'on peut concevoir les propositions (1) et (3) comme étant fausses, mais on ne peut pas concevoir la proposition (2) comme fausse. L'idée de Kripke est la suivante : tous les énoncés comportant des désignateurs rigides des deux côtés du signe d'identité et qui expriment effectivement une identité doivent, s'ils sont vrais, être vrais dans tous les mondes possibles là où les termes réfèrent. Selon Kripke, la proposition (2) est nécessairement vraie dans tous les mondes possibles, car « chaleur » et « mouvement des molécules » sont des désignateurs rigides et la chaleur est en fait le mouvement des molécules. Ainsi, un monde possible où la chaleur n'est pas le mouvement des molécules ne contient pas réellement de la chaleur (et la proposition (2) reste alors vraie). Par contre, Kripke considère que l'on peut concevoir les énoncés d'identité psychophysique comme ceux proposés par (1) et (3) comme faux puisque, par exemple, rien n'oblige à ce que la sensation de douleur soit l'activation des fibres C, et rien n'oblige à ce que la condition d'être en douleur soit d'être dans l'état F. Ainsi, selon Kripke, les énoncés d'identité psychophysique doivent être faux (car on peut les concevoir comme faux dans des mondes possibles où les termes réfèrent effectivement). Levine est en désaccord avec les conclusions de Kripke. Il ne croit pas que la thèse de Kripke est valide sur le plan métaphysique. Il croit toutefois que l'exercice de pensée en question supporte une thèse épistémique intéressante, à savoir qu'il existe un écart explicatif entre les explications physiques et leurs corrélats phénoménaux. L'idée de Levine est la suivante : même si l'on est incapable de déterminer pourquoi l'activation de la fibre C devrait donner la sensation phénoménale de la douleur, on peut facilement s'imaginer son activation sans cette

sensation phénoménale ou celle-ci sans l'activation de la fibre C. L'essence de cette idée est exprimée de façon plus générale dans le passage suivant de Locke :

« The simple ideas which we experience in response to impingements from the external world bear no intelligible relation to the corpuscular processes underlying impingement and response. » (Locke, 1690)

Selon ce passage, Locke rejette toute relation a priori intelligible entre les processus matériels du corps et les sensations phénoménales telles qu'elles sont vécues, car il croit que les associations que l'on postule entre les éléments physiques et phénoménaux semblent arbitraires (ils semblent arbitraires pour Locke puisque, par exemple, on pourrait dire que c'est Dieu qui décide le tout de façon arbitraire. De plus, il n'y a rien à propos de ces associations qui semble indiquer que celles-ci doivent être nécessairement comme elles le sont). Selon Levine (1983), Locke en vient à prendre cette position parce qu'il est capable de s'imaginer des scénarios équivalents à celui où la douleur existe sans que la fibre C soit activée ou celui selon lequel un processus normalement associé à la perception de la couleur rouge donne en fait la perception de la couleur bleue. En d'autres termes, Locke prendrait sa position philosophique sur ce problème en partie à cause d'une version intuitive de l'argument de la concevabilité qui se fonde sur le manque d'un lien explicatif entre le physique et le phénoménal. De plus, Levine (1983) note un autre problème issu de l'écart explicatif : dans le cas où certains énoncés psychophysiques se révéleraient vrais, il serait impossible de savoir lesquels !

Toutefois, le matérialisme philosophique n'est pas pour autant réfuté. D'un côté, Levine (1983) précise qu'un philosophe matérialiste peut éviter le problème posé par l'écart explicatif en prenant une position éliminativiste en ce qui concerne le problème de l'expérience consciente. D'un autre côté, si l'écart explicatif forme uniquement un problème épistémique (et qu'il n'existe pas de problème réel sur le plan ontologique), il y a donc

toujours la possibilité d'expliquer l'écart apparent entre le phénoménal et le physique en termes matérialistes, et ainsi éliminer l'écart explicatif.

1.3.3. L'argument de la concevabilité

Il est nécessaire de bien comprendre ce qu'est l'argument de la concevabilité pour comprendre l'argument bidimensionnel contre le matérialisme, car ce dernier est une version sophistiquée de l'argument de la concevabilité. L'argument de la concevabilité propose que les vérités physiques P n'implique pas les vérités phénoménales Q si l'on peut concevoir rationnellement que P ne nécessitent pas Q (Chalmers, 2010). Nous présentons différentes versions de l'argument de la concevabilité dans le chapitre II. Dans cette section, nous présentons les notions de base à l'argument de la concevabilité.

On présente généralement l'argument de la concevabilité comme étant l'argument qui avance que le matérialisme à propos de la conscience est faux puisqu'il est possible de concevoir le zombie philosophique. L'argument de la concevabilité est en fait plus compliqué que cela (le chapitre II étudie une version sophistiquée de l'argument de la concevabilité dans ses détails). La notion de zombie philosophique et certaines notions apparentées sont toutefois importantes dans l'argument. Dans ce qui suit, nous allons donc présenter ces notions.

Le zombie philosophique est un être hypothétique qui ne peut être distingué d'un être humain normal, mais qui est dépourvu de toute expérience consciente, incluant toute expérience subjective et notamment les qualia. Le zombie philosophique est physiquement, biologiquement et neurologiquement identique à un être humain normal. D'ailleurs, il est identique à l'être humain normal dans sa constitution et dans son comportement de la sorte qu'il est impossible de le distinguer des êtres humains normaux possédant l'expérience consciente, la subjectivité interne et les qualia. Lorsqu'on frappe le zombie philosophique, il réagit tout à fait comme un être humain normal, par exemple, il exprime de la douleur. Le zombie philosophique ne ressent toutefois aucune douleur, car il ne possède aucune réalité mentale subjective selon laquelle il pourrait ressentir quoi que ce soit (Chalmers, 2010).

Selon l'argument de la concevabilité de Chalmers (2010), il est concevable qu'il existe un système physiquement identique à un être conscient, et que ce système ne possède pas au moins certains états conscients normalement attribués à cet être conscient. Un tel système pourrait alors correspondre à la notion du zombie philosophique. Il pourrait aussi correspondre à un être inversé, c'est-à-dire un être dont certaines des expériences conscientes sont remplacées par d'autres expériences. Il pourrait aussi correspondre à un zombie partiel, c'est-à-dire un être dont certaines des expériences conscientes sont absentes. (Un tel système pourrait, par ailleurs, correspondre à une combinaison quelconque des possibilités mentionnées ci-haut.) Il est toutefois important pour l'argument de la concevabilité que le système en question semble identique à un être conscient normal lorsqu'on l'observe à la troisième personne ; et cela doit être particulièrement vrai sur le plan du fonctionnement de son cerveau ou de ses processus cognitifs. Toutefois, de leurs propres perspectives (c.-à-d., à la première personne)—du moins dans les cas de l'être inversé et du zombie partiel— au moins certaines de leurs expériences conscientes seront différentes des expériences conscientes propres aux êtres conscients normaux qui leur sont autrement

identiques. Par ailleurs, dans le cas du zombie philosophique, celui-ci n'a tout simplement aucune expérience consciente.

Il serait erroné de simplifier l'argument de Chalmers en affirmant que celui-ci dit que le matérialisme doit être faux parce que l'on semble être capable de concevoir l'existence de telles créatures. En effet, le fait que quelque chose est concevable mentalement n'implique pas son existence dans notre monde. Toutefois, Chalmers ne propose pas, par exemple, que le zombie philosophique existe dans notre monde. Il propose plutôt que l'idée du zombie philosophique ne contient aucune contradiction interne, et que l'on est capable de s'imaginer avec cohérence un tel être. D'ailleurs, selon Chalmers (2010), le zombie philosophique ne pourrait probablement pas exister dans notre monde considérant nos lois physiques. Il pourrait toutefois selon lui exister dans un monde possible.

L'argument de la concevabilité qui se base sur la notion de zombie philosophique affirme donc que celui-ci est concevable. L'argument de la concevabilité avance ensuite que si le zombie philosophique est concevable, il doit être métaphysiquement possible. Finalement, il conclut que si le zombie philosophique est métaphysiquement possible, la conscience doit être de nature non physique (Chalmers, 2010). Il est important de remarquer que l'argument de la concevabilité infère ainsi la possibilité métaphysique (par exemple, du zombie philosophique) à partir de sa concevabilité épistémique.

Tel que formulé, on peut s'opposer à cet argument de plusieurs façons. Au chapitre II, nous étudions une version de l'argument de la concevabilité perfectionnée par Chalmers, à savoir

l'argument bidimensionnel contre le matérialisme, laquelle est capable selon lui de résister aux diverses objections.

1.3.4. La désincarnation chez Descartes comme argument de la concevabilité

Dans Les Méditations métaphysiques, René Descartes (1637) invite le lecteur à appliquer un doute hyperbolique sur le monde pour finalement en inférer le caractère immatériel de l'âme, l'existence du monde matériel, et l'existence de Dieu. Une partie de l'argument de Descartes consiste en une expérience de pensée invitant le lecteur à considérer la possibilité qu'il n'est pas son corps. On nomme parfois cette expérience de pensée *l'argument à partir de la désincarnation*. L'argument à partir de la désincarnation chez Descartes va comme suit :

1. Il est concevable que je ne sois pas mon corps.
 2. S'il est concevable que je ne sois pas mon corps, il est possible que je ne sois pas mon corps.
 3. S'il est possible que je ne sois pas mon corps, je ne suis pas mon corps.
-
4. Je ne suis pas mon corps (Chalmers, 2010 : 199)

L'argument avance que s'il est concevable que nous ne soyons pas nos corps, cela est alors possible ; et que si cela est possible, alors nous ne sommes pas nos corps. La conclusion célèbre que tire Descartes de cet argument est que nous ne sommes pas des choses physiques, mais bien des choses immatérielles qui pensent (Chalmers, 2010). Toutefois, on doute fortement de la validité d'un tel argument. D'abord, il n'est pas clair qu'il soit concevable que nous ne soyons pas nos corps. Et s'il est inconcevable que nous ne soyons pas

nos corps, nous avons donc raison de douter de la vérité de la première prémisse. Mais, même s'il était concevable que nous ne soyons pas nos corps, il ne semble pas que ce type de concevabilité puisse mener au type de possibilité métaphysique requis pour que l'argument ait une chance de fonctionner (différents types de concevabilités et de possibilités sont expliquées au Chapitre II). Pour que l'argument ait une chance de fonctionner, il faudrait qu'il utilise un type de concevabilité qui tienne compte des vérités empiriques à propos de l'identité que l'on a avec notre corps dans notre monde. Toutefois, l'argument à partir de la désincarnation ne fait rien du genre. Par exemple, Descartes (1637) propose de considérer des scénarios complètement détachés de la réalité empirique tels que celui où nous sommes invités à imaginer un malin génie tout puissant qui utilise toute son industrie afin de nous tromper (entre autres) sur la nature de notre identité par rapport à notre corps. Donc, l'argument à partir de la désincarnation de Descartes ne fonctionne pas puisqu'il omet de bien nous informer à propos de la nature empirique de notre relation d'identité que l'on a avec notre corps.

1.3.5. L'argument de la connaissance

Frank Jackson (1982) et Thomas Nagel (1974) ont chacun formulé un argument en faveur du dualisme de propriété. Les deux arguments comportent une structure similaire. On décrit une situation à propos de laquelle on connaît tous les faits physiques pertinents. On démontre ensuite qu'il manque tout de même une certaine connaissance qui doit donc être de nature non physique. On infère finalement que la connaissance manquante doit porter sur un fait qui n'est pas de nature physique. L'argument de la connaissance propose que si un agent rationnel parfait ne peut déduire toutes les vérités phénoménales Q à partir de sa connaissance parfaite sur toutes les vérités physiques P , alors P n'implique pas Q (Chalmers, 2010)

L'argument de Frank Jackson va comme suit. Mary est née et a grandi dans un environnement en noir et blanc. De plus, Mary a fait un travail d'apprentissage assidu et elle connaît maintenant toute la théorie physique et microphysique nécessaire pour donner une explication complète de la physique des couleurs. Toutefois, lorsqu'on montre à Mary la couleur rouge pour la première fois, bien qu'elle connaît toute la théorie physique et microphysique pertinente aux couleurs, on dit qu'elle acquiert là une nouvelle connaissance, c'est-à-dire ce que cela fait de voir la couleur rouge. L'expérience de pensée de Jackson suggère que même avec toutes les connaissances qu'a Mary en sciences physiques, celle-ci n'avait aucun moyen de s'imaginer ce que cela lui ferait d'avoir l'expérience consciente de percevoir la couleur rouge pour la première fois. Ainsi, selon l'argument de la connaissance, il existe des faits qui ne sont pas de nature physique puisque, même avec une connaissance complète de la physique des choses, on ne peut pas déduire l'expérience consciente associée à un phénomène physique. L'argument de la connaissance infère donc une différence marquée dans la nature des faits réels à partir d'une incapacité de déduire les faits portant sur la conscience sur la base de fait théorique.

Pour sa part, l'argument de Thomas Nagel propose un futur où l'on connaît tous les faits physiques concernant n'importe quelle créature consciente. Nagel propose que l'on considère le cas de la chauve-souris. Selon l'exercice de pensée, le lecteur est invité à conclure qu'on ne connaît finalement pas tout sur la chauve-souris, car celle-ci a l'expérience consciente, et même avec toutes les connaissances physiques possibles il sera tout de même impossible de ressentir ce que la chauve-souris ressent lorsqu'elle vit son expérience consciente. Nagel argumente que la subjectivité propre à tout être conscient reste inaccessible aux autres par l'entremise des connaissances sur le physique, et qu'il doit donc y avoir un problème avec le matérialisme.

L'argument de la connaissance peut être représenté de façon plus générale ainsi :

1. Il existe des vérités sur la conscience qui ne peuvent être déduites à partir de vérités sur le physique.
2. S'il existe des vérités sur la conscience qui ne peuvent être déduites à partir de vérités sur le physique, alors le matérialisme est faux.

3. Le matérialisme est faux. (Chalmers, 2010 : 109)

Cependant, il est important de mentionner que plusieurs matérialistes sont sceptiques au sujet de tels arguments. Un problème possible avec ces arguments est qu'on infère des conclusions ontologiques à partir de prémisses épistémiques. Loar (1990) et Tye (1986) soutiennent qu'il est erroné de croire qu'une nouvelle connaissance est acquise dans l'exemple du bébé (Mary) grandissant dans un monde en noir et blanc, lorsqu'une fois adulte elle voit pour la première fois la couleur rouge. Ce serait plutôt une question de connaître selon une nouvelle perspective, soit celle de la vue, un même fait que l'on connaissait déjà sur le plan de la physique théorique. Par ailleurs, Dennett rejette l'idée selon laquelle la conscience de la chauve-souris reste inaccessible. Selon lui, les découvertes scientifiques sur la chauve-souris pourront expliquer les points importants quant à l'expérience consciente d'une chauve-souris. Il donne l'exemple de l'écholocation chez la chauve-souris qui ne fonctionne que pour des objets qui sont à moins de quelques mètres d'elle (Dennett, 1991).

Cela étant dit, l'argument bidimensionnel contre le matérialisme n'utilise aucune version de l'argument de la connaissance. Chalmers (2010) croit tout de même que de tels exercices de pensée montrent bien l'intuition que plusieurs d'entre nous partagent concernant la nature de l'expérience consciente, soit qu'il existe un écart explicatif infranchissable par le matérialisme (qui est possiblement franchissable à l'aide d'explications non matérialistes). Pour cette raison, nous avons inclus l'argument de la connaissance dans ce travail.

1.3.6. L'argument épistémique comme argument antimatérialiste synthèse

Chalmers (2010) remarque que l'argument de l'explication, l'argument de la concevabilité ainsi que l'argument de la connaissance partagent tous la même stratégie argumentative. Il la formalise ainsi :

- « 1. There is an epistemic gap between physical and phenomenal truths.
2. If there is an epistemic gap between physical and phenomenal truths, then there is an ontological gap, and materialism is false.

3. Materialism is false. » (Chalmers, 2010 : 110)

Chalmers (2010) propose donc que les trois types d'arguments prennent comme prémisse de départ l'existence d'un écart épistémique entre les vérités portant sur le physique et celles portant sur le phénoménal. L'argument propose ensuite que si un tel écart épistémique existe, alors il existe aussi un écart ontologique. La conclusion est que le matérialisme est faux. Il est d'abord important de noter que cette formalisation simplifie grandement les trois types d'arguments qu'elle représente et qu'elle ignore leurs différences. Toutefois, la formalisation nous donne un repère théorique permettant de distinguer les différentes façons de résister aux arguments antimatérialistes. Chaque façon de résister mène à un type de matérialisme, que nous présentons maintenant.

1.4. Les différents types de matérialismes

Chalmers distingue trois grands types de matérialismes : le matérialisme de type A, le matérialisme de type B, et le matérialisme de type C (Chalmers, 2010) ainsi qu'un autre type de matérialisme que nous avons mentionné dans l'introduction, soit le matérialisme de type Q, qui se distingue fortement des trois grands types dans la mesure où ses défenseurs rejettent les principes mêmes sur lesquels la taxonomie de Chalmers se base pour distinguer les différents types de matérialismes. Les philosophes matérialistes de type Q appartiennent donc à un type de matérialisme spécial en ce qui concerne la taxonomie de Chalmers. D'ailleurs, Chalmers relègue leurs arguments, pour des fins pratiques, à l'un de ces trois grands autres types. Dans cette section, nous présenterons ces différents types de matérialismes dans la mesure où ils représentent différentes façons de résister aux arguments antimatérialistes tels que présentés dans la section précédente, et donc différentes façons de résister à l'argument épistémique.

Le philosophe matérialiste de type A nie l'existence même d'un écart épistémique. Le philosophe matérialiste de type B accepte qu'il existe un écart épistémique ; toutefois, il rejette l'idée selon laquelle il existerait un écart ontologique. Pour sa part, le philosophe matérialiste de type C accepte qu'il existe, pour le moment, un important écart épistémique. Il croit, toutefois, qu'un jour on arrivera à l'éliminer. Enfin, le philosophe matérialiste de type Q prend une position qui semble s'inspirer de la philosophie de Willard Van Orman Quine. Le philosophe matérialiste de type Q rejette toute distinction entre la vérité conceptuelle et la vérité empirique, entre ce qui est a priori et a posteriori, ainsi qu'entre le contingent et le nécessaire. Il possède donc peu en commun avec Chalmers sur le plan méthodologique.

Dans ce qui suit, nous allons examiner chacune des positions matérialistes en question.

1.4.1. Le matérialisme de type A

Le philosophe matérialiste de type A ne croit pas qu'il existe un écart épistémique entre les vérités physiques et les vérités phénoménales. Ainsi, selon le philosophe matérialiste de type A, dans tous les cas où il peut sembler exister un tel écart épistémique, celui-ci n'est qu'apparent et est facilement éliminé. Par ailleurs, le philosophe matérialiste de type A rejette la concevabilité du zombie philosophique, du double à qui il manque un état conscient, et de l'être inversé. Il nie aussi que Mary acquière une nouvelle connaissance lorsqu'elle voit pour la première fois la couleur rouge. En outre, le philosophe matérialiste de type A nie qu'il existe un réel problème difficile de la conscience. Il soutient que le problème difficile de la conscience est éliminé par la résolution des problèmes faciles de la conscience (Chalmers, 2010). Des exemples de philosophes prenant la position philosophique du matérialisme de type A sont Dennett (1991), Dretske (1995), Harman (1990), Lewis (1988), Rey (1995), et Ryle (1949).

Le philosophe matérialiste de type A peut prendre la position philosophique de l'éliminativisme. Dans ce cas, il rejette l'existence de la conscience et de l'expérience phénoménale. Le philosophe matérialiste de type A peut aussi se présenter comme un philosophe fonctionnaliste analytique ou comme un philosophe béhavioriste logique. Dans ces cas, il conçoit la conscience comme quelque chose qui existe, mais il la définit en termes

purement fonctionnels ou comportementaux. Il est important de noter que Chalmers (2010) voit la différence entre le fonctionnalisme analytique et le béhaviorisme logique comme une différence purement terminologique. Les deux positions philosophiques avanceraient l'idée selon laquelle être conscient équivaut à posséder les capacités fonctionnelles d'accès, de rapport, de contrôle, et les autres capacités similaires ; ils ne donneraient à la conscience aucun autre sens que celui qu'ils ont défini en termes de capacités fonctionnelles. La seule différence entre les deux positions en question serait le fait que le philosophe fonctionnaliste décrit la conscience en termes de fonctions tandis que le philosophe béhavioriste logique la décrit en termes de comportements. Selon Chalmers (2010), les deux types de conceptions en question présentent le même problème : elles nient toutes les deux l'ampleur du problème difficile de la conscience.

Cela étant dit, les philosophes matérialistes de type A ne sont pas tous des philosophes éliminativistes, fonctionnalistes analytiques ou béhavioristes logiques. La position du philosophe matérialiste de type A est caractérisée par le fait qu'elle propose qu'il n'y ait rien d'autre que des problèmes de fonctions et de mécanismes physiques à expliquer. Ainsi, n'importe quel philosophe qui croit qu'il n'a rien d'autre que cela à expliquer prend la position du matérialisme de type A en ce qui concerne la conscience, sans nécessairement être lui-même un philosophe fonctionnaliste ou béhavioriste. Chalmers (2010) précise que même des philosophes rejetant le fonctionnalisme sur la base que celui-ci néglige, dans ses explications de la conscience, le rôle de la biologie ou de l'environnement peuvent tout de même être des philosophes prenant la position du matérialisme de type A face au problème de la conscience.

Par ailleurs, Chalmers ne croit pas que les philosophes matérialistes de type A sont trop simplistes dans leur approche. Il admet que le philosophe matérialiste de type A reconnaît généralement la complexité et la subtilité potentielle des fonctions à expliquer, qui

nécessiteront aussi probablement des explications en terme neurobiologique, et qui impliqueront peut-être toute sorte d'influences ou de relations environnementales. Pour Chalmers, le problème est qu'il existe un problème évident avec la position philosophique du philosophe matérialiste de type A : celui-ci semble nier l'évidence même de l'expérience consciente.

Chalmers (2010) admet qu'il existe plusieurs problèmes à résoudre sur le plan fonctionnel et mécanistique dans l'étude de la conscience. Il croit aussi que l'approche de type fonctionnaliste porte fruit pour expliquer les problèmes de fonctions. Il est évident pour Chalmers que de tels problèmes existent et que ces problèmes faciles de la conscience sont importants et doivent être résolus. Par contre, il croit qu'il est tout aussi évident qu'il existe un problème difficile de la conscience, et que celui-ci doit lui aussi être résolu. Bien qu'il soit évident que l'on possède des capacités fonctionnelles telles que l'accès et le contrôle sur le plan de l'expérience consciente, on vit cette expérience consciente comme quelque chose de primaire, c'est-à-dire à la première personne avec un ressenti tout à fait évident. Chalmers croit que le philosophe matérialiste de type A fait l'erreur d'ignorer cette expérience phénoménale.

De plus, Chalmers (2010) ne croit tout simplement pas qu'il existe un argument assez fort pour nous amener à conclure qu'il n'existe en fait que des problèmes faciles de la conscience. Certains pourraient dire qu'on répète une erreur du passé en supposant que l'expérience consciente doit être, du moins en partie, quelque chose de non matériel. Par exemple, on avait supposé un élan vital non matériel afin d'expliquer le phénomène de la vie. Chalmers argumente que le cas de la conscience est différent de celui des autres problèmes du passé pour lesquels on a supposé la possibilité de l'antimatérialisme. Le problème difficile de la conscience serait différent de ces types de problèmes puisque ceux-ci sont totalement

explicables en termes de fonctions et de mécanismes physiques, mais que l'expérience consciente ne l'est pas et ne le sera jamais. Selon Chalmers, l'expérience directe que l'on a de notre propre expérience consciente doit être prise comme une donnée primaire que l'on doit expliquer. En expliquant les problèmes de fonctions et de mécanismes physiques, on résout les problèmes faciles de la conscience, et on explique, par exemple, le fonctionnement matériel du cerveau en le corrélant à l'expérience consciente. Toutefois, selon Chalmers, il reste toujours quelque chose d'autre à expliquer, c'est-à-dire l'expérience subjective de notre propre conscience qui est tout à fait ressentie.

Chalmers note que certains auteurs proposent qu'il n'existe pas de raison de postuler l'existence du qualia dans la mesure où celui-ci n'est pas nécessaire à l'explication du comportement. Un auteur prenant cette position est Rey (1995). La position de Rey sur le sujet serait toutefois problématique selon Chalmers, car elle présuppose que l'on doit seulement expliquer le comportement, sans expliquer l'expérience phénoménale pertinente. Chalmers croit que Dennett (1991) commet une erreur similaire lorsqu'il prend les rapports verbaux comme donnés primaires dans sa théorie de la conscience. En faisant cela, Dennett suppose que ce sont seulement les dispositions à réagir et les rapports verbaux qui doivent être expliqués pour expliquer la conscience.

Par ailleurs, un philosophe matérialiste de type A (par exemple, Dretske) pourrait avancer que l'expérience consciente est expliquée en expliquant soit les représentations fonctionnelles, soit les représentations phénoménales. Dans ces cas, la représentation de la conscience servirait comme un pont dans la théorie sur la conscience reliant le fonctionnement de la conscience à l'expérience consciente. Ainsi, en expliquant la représentation, on expliquerait la conscience. La notion de représentation fonctionnelle dit que *P* est représenté de façon approximative lorsqu'un système répond à *P* ou produit un

comportement approprié pour P (Chalmers, 2010). Chalmers croit que dans ce cas, si l'on explique P en termes de fonctions on explique effectivement la représentation de la conscience. Toutefois, cela n'expliquerait aucunement l'expérience consciente prise en tant que donnée primaire. La notion de représentation phénoménale dit que P est représenté approximativement lorsqu'un système a une expérience consciente qui est équivalente à P (Chalmers, 2010). Selon Chalmers, la notion de représentation phénoménale pourrait effectivement expliquer la conscience. Toutefois, dans ce cas, l'explication des fonctions qui sont propres à la représentation phénoménale n'expliquerait pas réellement celle-ci. En d'autres termes, le problème difficile de la conscience resterait présent, mais sous une autre forme. Le problème de l'explication de la représentation phénoménale deviendrait ainsi le problème difficile d'expliquer la représentation de la conscience.

Par ailleurs, certains philosophes matérialistes de type A croient qu'il est possible de fournir une explication physicaliste des croyances que l'on possède à propos de la conscience, notamment que l'on peut expliquer physiquement la croyance qu'on est effectivement conscient, la croyance que la conscience requiert une explication supplémentaire aux explications faites en termes de fonctions et de mécanismes, et la croyance que la conscience est quelque chose de non physique. Clark (2000) et Dennett (2001) avancent qu'une fois que l'on aura expliqué de telles croyances, on aura expliqué tout le phénomène à étudier. Pour Chalmers, cette proposition se réduit à celle proposant qu'expliquer la conscience équivaille à expliquer notre aptitude à parler de la conscience. Il est vrai que d'un point de vue béhavioriste logique, la proposition de Clark et de Dennett semble tout à fait acceptable. En expliquant tout ce qui est observable scientifiquement et pertinent en ce qui concerne la conscience, on explique scientifiquement la conscience. Toutefois, du point de vue de Chalmers, on omettrait ainsi d'expliquer l'expérience telle qu'elle est vécue à la première personne. Pour Chalmers (2010), il y a quelque chose en plus de ce qui est décrit par les rapports verbaux et ce qui est observé par les instruments scientifiques. Il y a l'expérience

phénoménale. Selon nous, il n'est pas clair ici que Chalmers ne présuppose pas erronément que la conscience est quelque chose de non physique. Par contre, il n'est pas plus clair que Dennett ne présuppose pas le matérialisme philosophique à propos de la conscience dans sa théorie sur celle-ci et dans la méthodologie qu'il choisit pour l'étudier.

Pour Chalmers (2010), son débat avec Dennett se réduit à un choix de méthodologie qui se fait sur une base intuitive. Chalmers possède l'intuition que pour expliquer la conscience il faut expliquer quelque chose en plus des problèmes faciles. Chalmers croit aussi que le fait que l'on possède l'expérience consciente et que l'on peut concevoir celle-ci comme une donnée primaire dans nos théories compte en faveur de l'antimatérialisme. De plus, Chalmers a l'intuition que ce *quelque chose en plus* de la conscience, c'est-à-dire ce qu'il explique comme étant l'expérience phénoménale telle qu'elle est vécue à la première personne, possède une importance encore plus grande que celle qu'on donne aux problèmes faciles de la conscience. En outre, Chalmers croit que son intuition est partagée par de nombreux autres philosophes en général et que même la plupart des philosophes matérialistes la partagent (c'est-à-dire, ceux qui ne prennent pas la position philosophique du matérialisme de type A). Pour sa part, Dennett posséderait l'intuition que tout ce qu'il y a à expliquer à propos de la conscience est explicable en termes qui sont ultimement physicalistes et selon la méthode scientifique.

1.4.2. Le matérialisme de type B

Le philosophe matérialiste de type B admet qu'il existe un écart épistémique entre le domaine physique et le domaine phénoménal. Toutefois, il rejette l'idée proposant qu'il existe un écart

ontologique entre ces deux domaines. Ainsi, le philosophe matérialiste de type B accepte la concevabilité du zombie philosophique, mais il nie sa possibilité métaphysique. Selon le philosophe matérialiste de type B, lorsque Mary sort de sa chambre monochrome et voit la couleur rouge pour la première fois, elle fait face à une ancienne connaissance, mais d'une nouvelle façon. En outre, le philosophe matérialiste de type B croit qu'il existe effectivement sur le plan épistémologique un problème difficile de la conscience, et est donc en accord avec Chalmers sur ce point. Il rejette toutefois l'idée que le problème en question ait une incidence ontologique quelconque (Chalmers, 2010). Ainsi, on pourrait dire que le philosophe matérialiste de type B forme l'adversaire matérialiste le plus enclin à discuter avec Chalmers. Contrairement aux philosophes matérialistes de type A et Q (et à tous ceux de type C qui se réduisent au type A), il admet qu'il existe un problème difficile de la conscience, si ce n'est que sur le plan épistémique. Le philosophe matérialiste de type B est donc celui qui se trouve le plus proche de la position de Chalmers sans l'accepter. Des exemples de philosophes matérialistes de type B sont Block et Stalnaker (1999), Hill (1997), Levine (1983), Loar (1990/1997), Lycan (1996), Papineau (1993), Perry (2001), et Tye (1995).

Le philosophe matérialiste de type B propose habituellement l'existence d'une relation d'identité entre les états phénoménaux et les états physiques ou fonctionnels. Cette relation d'identité ne peut être découverte par le biais d'une analyse conceptuelle : elle doit être découverte empiriquement. Le philosophe matérialiste de type B conçoit généralement cette relation d'identité comme étant analogue à celle qui existe entre le gène et l'ADN, ou bien entre l'eau et H₂O. Il est vrai que le concept d'eau et celui de H₂O sont conceptuellement différents. Ils font cependant tous les deux références à la même chose dans la nature. Similairement, le philosophe matérialiste de type B soutient que les concepts que l'on a de l'expérience consciente ainsi que ceux que l'on a sur le fonctionnement matériel de la conscience (et des structures physiques associées à celle-ci) font en fait référence à la même chose dans la nature, même si de prime abord ces concepts semblent référer à des choses

distinctes. Ainsi, sur le plan ontologique, il n'existerait pas d'écart ontologique entre le domaine phénoménal (c'est-à-dire l'expérience consciente) et celui du physique (c'est-à-dire le fonctionnement matériel de la conscience et les structures physiques associées à celle-ci) puisque les deux types de concepts s'identifient en fait à la même chose dans la nature.

Chalmers (2010) croit que la position philosophique matérialiste de type B pose plusieurs problèmes, et que ceux-ci se présentent parce que l'écart épistémique en philosophie de la conscience se trouve à être particulièrement différent des écarts épistémiques qui sont propres aux autres domaines d'études. Par exemple, en biologie, dans le cas du gène, il suffit d'expliquer comment les systèmes en question fonctionnent lorsqu'ils transmettent les caractéristiques héréditaires, et on a expliqué le fonctionnement du gène. Il n'y a pas de problème supplémentaire à résoudre pour expliquer le gène, car le gène est entièrement explicable en termes matérialistes. Dans le cas de l'eau, il suffit d'expliquer pourquoi cette substance a la structure objective et les attributs qu'elle possède. Il n'a rien d'autre à expliquer au-delà de cela afin d'expliquer la nature de l'eau. L'explication matérialiste semble encore suffisante. Chalmers avance que Mary, qui connaît tout sur la physique du monde, apprend quelque chose de nouveau lorsqu'elle voit la couleur rouge pour la première fois, c'est-à-dire qu'elle acquiert une nouvelle connaissance : l'expérience phénoménale de percevoir la couleur rouge. Pour Chalmers (2010), Mary ne peut pas tout déduire à propos de la couleur à partir de sa connaissance parfaite de la physique du monde, car la couleur posséderait un aspect non physique. C'est donc parce que Chalmers croit que la conscience possède un aspect non physique qu'il croit que l'écart épistémique en philosophie de la conscience est différent de ceux des autres domaines d'études. Chalmers avance un autre argument : on ne peut pas concevoir un monde physiquement identique au nôtre sans qu'il ne contienne de l'eau ou des gènes, car ceux-ci sont contenus dans la description physique de notre monde. Toutefois, on peut concevoir un monde peuplé de zombies philosophiques.

Chalmers croit que cela doit vouloir dire qu'il y a au moins un aspect de l'expérience consciente qui est non physique.

Contrairement au philosophe matérialiste de type A, le philosophe matérialiste de type B ne croit pas que l'on puisse en principe déduire la nature de la conscience à partir d'une connaissance appropriée sur la physique du monde. Ainsi, pour que le matérialisme de type B soit vrai, il faut que l'expérience consciente possède une identité épistémiquement primitive avec quelque chose de matériel, par exemple, avec certains états physiques ou fonctionnels. Il est important de noter que l'identité empirique que possède le gène à l'ADN n'est pas épistémiquement primitive ; elle peut être déduite à partir d'une connaissance appropriée du monde physique. Chalmers ne croit pas que cela est possible dans le cas de la conscience. Le philosophe matérialiste de type B est d'accord avec Chalmers sur ce point. Le philosophe matérialiste de type B doit donc postuler une espèce de principe primitif pour expliquer la relation que la conscience entretient avec le reste du monde physique. Chalmers croit que cela suggère qu'il existe un problème avec la théorie du philosophe matérialiste de type B. Dans les autres domaines d'études, on ne postule jamais de principe primitif sauf dans les cas où le principe primitif représente une loi fondamentale de la nature, c'est-à-dire une entité théorique qui ne peut être déduite à partir d'un principe fondamental. Un exemple de principe primitif dans la théorie est la gravitation en physique classique. Le problème pour le philosophe matérialiste de type B est qu'il conçoit un principe primitif comme s'il concevait une loi fondamentale sur le plan épistémique, mais donne à ce principe primitif le rôle ontologique d'une identité. Chalmers (2010) trouve cela inacceptable. Le matérialiste de type B devrait donner une explication valable pour la relation d'identité entre la conscience et le monde physique tout en montrant pourquoi la conscience doit être conçue comme quelque chose de physique. Par ailleurs, s'il veut concevoir la connexion épistémiquement primitive entre la conscience et les états physiques en tant que loi fondamentale, il doit admettre que la conscience correspond à une propriété qui est distincte du physique ; car, selon Chalmers,

une loi fondamentale peut seulement connecter des propriétés qui sont distinctes les unes des autres. Ainsi, si la conscience forme une propriété qui est distincte du physique, le matérialisme doit être faux (Chalmers, 2010). Le philosophe matérialiste de type B ne peut donc pas concevoir la conscience ainsi. Pour Chalmers, il faudrait donc une raison de postuler une relation d'identité primitive entre la conscience et le physique, sinon on présuppose simplement le matérialisme, commettant ainsi une pétition de principe contre la position adverse.

Cela étant dit, plusieurs philosophes matérialistes de type B répondent à Chalmers. Papineau (1993) croit qu'une relation d'identité pourrait être épistémiquement primitive sans être expliquée davantage. Il nous semble qu'une relation d'identité pourrait effectivement être épistémiquement primitive, par exemple, à l'intérieur d'une théorie si celle-ci fonctionne bien et qu'on ne peut la construire autrement. Mais, idéalement, la relation d'identité devrait être expliquée davantage si l'on veut donner un caractère ontologique à la théorie. Cela étant dit, les relations d'identités peuvent normalement être déduites à partir de vérités plus fondamentales dans la théorie, et ne sont donc pas épistémiquement primitives (Chalmers, 2010).

Par ailleurs, Block et Stalnaker (1999) avancent qu'il existe des exemples où des faits scientifiques (non fondamentaux) ne peuvent pas être déduits à partir de principes fondamentaux. Par exemple, avec le cas de l'ébullition de l'eau. Considérons que l'eau est portée à ébullition Q à 100 degrés Celsius, c'est-à-dire dans la configuration microphysique P . Block et Stalnaker avancent que P sans Q est concevable s'il est impossible de déduire Q de P en utilisant seulement la logique et les vérités conceptuelles. Les philosophes en question avancent qu'il est concevable que la microphysique propre à H_2O se comporte exactement comme lorsque l'eau bout, mais sans que l'eau bouille. Considérons Jamie Oliver, qui ne sait

pas que H₂O doit bouillir dans la configuration microphysique *P* ; il ne pourrait pas, à partir de sa connaissance de la microphysique seule, déduire qu'il devrait normalement y avoir ébullition lorsque *P*. D'ailleurs sur « Twin Earth », où l'eau est en fait XYZ et non H₂O, l'eau n'est pas portée à ébullition lorsque *P*. De plus, pour des fins argumentatives, on pourrait s'imaginer que Jamie Oliver a tiré toute sa connaissance microphysique sur l'eau uniquement à partir d'un manuel venant de « Twin Earth ». Toutefois, le manuel a été modifié pour sembler être une description exacte de H₂O (sans toutefois indiquer que H₂O doit bouillir à 100 degrés Celsius). Dans ce cas, Jamie Oliver ne pourrait pas déduire que l'eau bouille effectivement en observant uniquement la configuration microphysique de l'eau en état d'ébullition. Selon Block et Stalnaker, il est alors possible qu'on ne puisse pas déduire un fait scientifique non fondamental à partir de principes fondamentaux. Chalmers (2010) est en désaccord. Selon lui, Block et Stalnaker (1999) omettent, dans leur exercice de pensée, de considérer que l'information physique *P* doit être complétée par de l'information qui localise *l*. Ainsi, même si *P* sans *Q* est concevable lorsqu'il est impossible de déduire *Q* de *P* en utilisant seulement la logique et les vérités conceptuelles, il serait tout de même possible de déduire *Q* à partir de *Pl*. Ainsi, selon Chalmers, l'argument de Block et Stalnaker ne fonctionne pas. En d'autres termes, Jamie Oliver aurait pu en principe déduire l'ébullition de l'eau à partir d'observations microphysiques si on lui avait donné l'information portant sur son environnement physique au lieu de lui donner un manuel décrivant un autre environnement physique que le sien.

Par ailleurs, un philosophe matérialiste de type B pourrait avancer qu'il existe certaines vérités portant sur le monde qui sont nécessairement vraies, mais qui ne peuvent être déduites de façon apriori. Par exemple, il pourrait s'inspirer de Kripke (1980) en avançant que, tout comme on ne peut pas déduire que l'eau est H₂O de façon apriori, on ne peut pas non plus déduire de façon apriori que l'expérience consciente est quelque chose de matériel. Chalmers ne croit pas qu'une telle stratégie puisse fonctionner. La relation d'identité qui

existe entre l'eau et H₂O n'est pas une relation d'identité épistémiquement primitive. De plus, on peut selon lui effectivement en principe déduire que l'eau est H₂O à partir d'une description complète du monde physique, ce que l'on ne peut pas faire dans le cas de l'expérience consciente. Selon Chalmers, si l'on suggère que la conscience est nécessairement physique, on suggérerait du coup qu'il existe une relation d'identité épistémiquement primitive entre la conscience et le physique. Chalmers (2010) ne croit pas qu'une relation d'identité épistémiquement primitive entre la conscience et le physique puisse être justifiée sur le plan théorique. Chalmers (2010) croit qu'une telle relation d'identité serait tout à fait ad hoc dans la théorie (selon lui, ici on devrait plutôt formuler un principe fondamental).

Une position intéressante que le philosophe matérialiste de type B peut prendre est celle qui prend l'écart épistémique entre la conscience et le physique comme un cas unique dans nos théories du monde. Selon cette approche, on peut alors tenter d'expliquer l'écart épistémique en question en faisant appel à des caractéristiques spéciales propres à notre système conceptuel. Il est alors concevable que l'on soit incapable de voir que la conscience est en fait matérielle à cause d'une caractéristique spéciale appartenant au système conceptuel de l'être humain.

1.4.3. Le matérialisme de type C

Le philosophe matérialiste de type C admet qu'il existe actuellement un écart épistémique entre l'expérience consciente et le physique. Il conçoit cependant cet écart épistémique comme quelque chose reflétant certaines limitations humaines ou une compréhension incomplète du monde, et donc que cet écart pourrait être en principe éliminé (Chalmers,

2010). Ainsi, selon la philosophie matérialiste de type C, le zombie philosophique est concevable maintenant, mais seulement parce qu'on possède une compréhension incomplète du monde ou parce qu'on est limité dans notre capacité de comprendre. De même, Mary semble apprendre quelque chose de nouveau lorsqu'elle voit la couleur rouge pour la première fois, mais seulement parce qu'on ne possède pas une théorie complète de la physique ou qu'on est limité dans notre capacité de comprendre le monde. En outre, le philosophe matérialiste de type C avance qu'en principe le problème difficile de la conscience peut être résolu en termes physiques. Il nous manquerait simplement les connaissances nécessaires ou la capacité de compréhension nécessaire pour le faire. Des exemples de philosophes matérialistes de type C sont Nagel (1974), Churchland (1997), Van Gulick (1993), McGinn (1989), Stoljar (2007).

Le philosophe matérialiste de type C avance généralement que les vérités phénoménales peuvent en principe être déduites à partir des vérités physiques. Toutefois, la déduction en question serait soit actuellement trop difficile à faire soit absolument trop difficile à faire, par exemple, pour un être humain. Le problème pourrait être dû à un manque de connaissances théoriques et/ou à un manque de données empiriques. Par ailleurs, il pourrait être issu d'une limitation sur le plan des capacités intellectuelles. Le problème pourrait même être issu d'une combinaison de toutes ces possibilités. Dans tous les cas, le résultat serait le même : un écart apparent entre le physique et l'expérience consciente qui n'existe pas réellement dans la nature (Chalmers, 2010).

Il existe différentes façons pour le philosophe matérialiste de type C d'expliquer cet écart apparent. Nagel (1974) suggère que nous ne pouvons pas savoir que la conscience est physique pour la même raison que les présocratiques ne pouvaient pas savoir que la matière est de l'énergie. Toutefois, une révolution scientifique pourrait changer la donne. Churchland

(1997) suggère que ce n'est pas parce que l'on est incapable pour l'instant d'expliquer physiquement la conscience que celle-ci est nécessairement non physique. Le fait de ne pas posséder assez de connaissances scientifiques sur le problème difficile de la conscience, pour pouvoir en venir à une conclusion scientifique sur le sujet, ne veut pas dire que la conscience est non physique. Van Gulick (1993) soutient que l'argument de la concevabilité est une pétition de principe : lorsqu'on aura une bonne explication de la conscience, le zombie philosophique (et toute notion similaire) ne sera plus concevable. McGinn (1989) avance quant à lui que le problème difficile de la conscience ne peut pas être résolu par les êtres humains à cause d'une limitation dans leurs capacités cognitives, mais qu'il aurait tout de même en principe une solution. Stoljar (2007) prétend que le zombie philosophique est concevable seulement parce qu'on est ignorant de certains faits importants, mais qu'il ne sera plus lorsqu'on connaîtra ces faits importants.

Pour sa part, Chalmers (2010) ne croit pas que le matérialisme de type C soit plausible. La position soit serait intenable ou se réduirait à une autre position telle que le matérialisme de type A, le matérialisme de type B, le dualisme de type D, ou le monisme de type F (ces deux dernières positions sont expliquées à la section 1.5.1 et 1.5.3).

Le matérialisme de type C se réduirait au matérialisme de type A dans le cas où l'on avance que, même s'il semble actuellement exister un écart épistémique important entre les faits physiques et l'expérience consciente, on pourra éventuellement expliquer la conscience en expliquant tous les problèmes de fonctions qui concernent la conscience. Chalmers (2010) souligne que dans ce cas tous les problèmes associés au matérialisme de type A se posent et donc qu'on peut dire que cette position matérialiste de type C se réduit au matérialisme de type A.

Par ailleurs, certains philosophes matérialistes de type C remarquent qu'on ne peut pas savoir ce que la physique du futur expliquera. Nous n'avons d'ailleurs pas une théorie complète de la physique du monde. Il serait alors trop tôt pour conclure qu'il est impossible d'expliquer la conscience physiquement. Chalmers est en désaccord. Il soutient que les descriptions physiques sont faites en termes de structures et dynamiques mais que, même s'il est vrai que de nouvelles structures associées à de nouvelles dynamiques pourraient être ajoutées à nos théories ou que les structures et dynamiques de nos théories pourraient changer, les vérités sur l'expérience consciente ne sont pas des vérités explicables en termes de structures et de dynamiques physiques. Toute nouvelle théorie en science physique sera selon lui (Chalmers 2010) formulée en termes de structures et de dynamiques. Une théorie physique qui inclurait la conscience dans ses structures ou dans ses dynamiques correspondrait soit au dualisme de type D soit monisme de type F et donc ne formerait pas une théorie strictement matérialiste de la conscience (elle pourrait tout de même se présenter comme une théorie en science physique). Il est vrai que l'on peut tenter de décrire la conscience en termes de structures. Toutefois, les structures que l'on propose pour décrire l'expérience consciente sont de nature phénoménale et non de nature physique. Chalmers (2010) avance qu'on peut facilement concevoir une structure physique comme étant dépourvue de tout caractère phénoménal. Il distingue ainsi les structures physiques des structures phénoménales.

Par ailleurs, il existe une autre possibilité pour une théorie physique qui ne serait pas strictement matérialiste. Une théorie physique pourrait avancer que les propriétés fondamentales de la physique possèdent en fait un caractère intrinsèque qui est soit phénoménal ou protophénoménal. Selon Chalmers (2010), cette position se réduirait au monisme de type F (qui est présenté à la section 1.5.3).

1.4.4. Le matérialisme de type Q

La distinction que fait Chalmers entre les matérialismes de type A et B repose sur un ensemble de distinctions : entre ce qui est a priori et a posteriori, entre la vérité empirique et la vérité conceptuelle, entre le nécessaire et le contingent. Or, comme Chalmers le note bien, certains philosophes, inspirés peut-être de la philosophie de Quine (1951), rejettent ces distinctions. Chalmers (2010) caractérise ces philosophes de matérialistes de type Q. Le philosophe matérialiste de type Q peut rejeter la distinction que Chalmers fait entre le matérialisme de type A et B sur la base qu'il n'existe pas de raison de discuter d'implications épistémiques ou de conséquence modale. Chalmers ne décrit pas davantage la philosophie du matérialisme de type Q. Cependant, il n'ignore pas les objections que certains de ces philosophes font quant à sa position. Dans l'introduction, nous avons donné deux exemples de philosophes matérialistes de type Q : Daniel Dennett et Paul Churchland. Dennett prend la position qu'en expliquant toutes les fonctions de la conscience, on explique celle-ci. Pour cette raison, Chalmers répond à la position de Dennett en utilisant les mêmes réponses qu'il donne face à la philosophie du matérialisme de type A. Pour sa part, Paul Churchland croit que l'on peut identifier les états physiques aux états conscients sur la base d'isomorphismes présents dans la nature et connectant les deux types d'états en question. Selon Chalmers (2010), dans ce cas, les problèmes associés au matérialisme de type B se posent. Ainsi, Chalmers répond à Churchland comme s'il était un philosophe matérialiste de type B. Par ailleurs, certains philosophes matérialistes de type Q pourraient avancer que même si pour l'instant on ne sait pas exactement comment la conscience est matérielle, on trouvera probablement la réponse à ce problème dans le futur. Pour Chalmers (2010), dans ce cas, les problèmes associés au matérialisme de type C surviennent.

La position du matérialisme de type Q est unique parmi les positions qui s'opposent à celle de Chalmers puisqu'elle se fonde dans l'idée philosophique selon laquelle tout énoncé scientifique, philosophique ou même mathématique peut être révisé suite à la découverte scientifique ou empirique. Pour le philosophe matérialiste de type Q, il n'existe en principe aucun énoncé qui ne pourrait pas être possiblement révisé. Même le principe du tiers exclu serait possiblement sujet à la révision, par exemple, suite à une découverte en physique quantique. Par ailleurs, le philosophe matérialiste de type Q peut soutenir qu'il est problématique de référer au contenu empirique d'un énoncé, lorsque celui-ci est pris individuellement. Pour le philosophe matérialiste de type Q, les énoncés empiriques sont en quelque sorte tous liés les uns aux autres. Par exemple, en science lorsqu'on teste une hypothèse on teste du coup les conditions expérimentales, l'équipement utilisé lors de l'expérimentation, les présupposés philosophiques, l'historique pertinent au test en question, la compétence (ou même l'honnêteté) des chercheurs, et ainsi de suite. Il suit donc, pour un philosophe matérialiste de type Q, que n'importe quel énoncé pourrait être présenté comme véridique à condition qu'on fasse les ajustements nécessaires aux énoncés qui le soutiennent ou qui l'entourent. Pour ces raisons, le philosophe matérialiste de type Q rejette fortement l'idée selon laquelle l'apriorique pourrait mener à la certitude dans le discours. De plus, il rejette l'appareil conceptuel que Chalmers utilise dans son argumentation, soit celui qui distingue ce qui est a priori de ce qui est a posteriori, le contingent du nécessaire, et l'empirique du conceptuel.

Malgré cela, Chalmers ne croit pas que le matérialisme de type Q puisse former une résistance plus forte que les autres types de matérialismes qu'il décrit. Toutefois, selon nous, si les philosophes matérialistes de type Q ont raison de rejeter la distinction entre ce qui est a priori et a posteriori, entre la vérité empirique et la vérité conceptuelle, entre le nécessaire et le contingent, les méthodes philosophiques mêmes de Chalmers pourraient être inadéquates à la tâche qu'il veut accomplir.

1.5. Les trois grands types de théories non matérialistes

Chalmers ne croit pas qu'aucune des positions matérialistes soit plausible. Le problème avec le matérialisme de type A est que celui-ci nie l'explanandum même que constitue l'expérience consciente. Selon Chalmers (2010), le philosophe matérialiste de type A omet d'expliquer l'expérience consciente tout en considérant qu'elle est un fait empirique qui est vécu à la première personne. Le problème avec le matérialisme de type B serait que celui-ci postule, de façon injustifiée, soit des identités primitives, soit des nécessités fortes (les nécessités fortes sont des nécessités que l'on découvre de façon a posteriori). Chalmers (2010) ne croit pas qu'il existe de telles nécessités (voir chapitre III). Par ailleurs, il rejette toute possibilité d'identité primitive qui identifie l'expérience consciente à quelque chose de physique. Pour Chalmers, le problème avec le matérialisme de type C est que soit il est intenable, soit il se réduit au matérialisme de type A ou B. Enfin, le matérialisme de type Q ne formerait pas une position plus solide que les positions matérialistes de type A, B et C. Les problèmes associés à ces positions matérialistes se poseraient également pour la position philosophique du matérialisme de type Q (Chalmers, 2010).

Selon Chalmers (2010), les positions matérialistes sont ainsi incapables de résoudre le problème difficile de la conscience. De plus, les arguments antimatérialistes suggèrent qu'il existe quelque chose de non physique à l'expérience consciente. Chalmers (2010) croit donc qu'on doit tenter d'expliquer l'expérience consciente en considérant qu'elle comporte très probablement quelque chose de non physique. Selon lui, il existe différentes positions non physicalistes qui pourraient expliquer la conscience. Par exemple, une possibilité est que les propriétés phénoménales propres à la conscience constituent quelque chose de fondamental dans le monde. Une autre possibilité serait que la conscience n'est pas fondamentale, mais qu'elle est nécessitée par quelque chose dans le monde qui est primitif et qui ne se réduit pas

au monde matériel (dans ce cas, la conscience est nécessitée par les propriétés protophénoménales qui seraient fondamentales dans le monde). Dans les deux cas, Chalmers (1995, 1997, 2010) croit que l'on devra postuler ou découvrir des lois psychophysiques pour expliquer la relation entre le physique et le non-matériel. Toutefois, le projet en question est problématique considérant que la microphysique du monde est conçue comme étant causalement fermée, c'est-à-dire qu'elle n'admet pas d'interventions externes ou non-physiques. Chalmers (2010) croit qu'il existe trois solutions à ce problème. La première solution est celle du dualisme de type D qui donne une place aux propriétés phénoménales dans la chaîne causale du monde physique. Un philosophe dualiste de type D nie donc que le physique est causalement fermé aux interventions non physiques. La deuxième solution correspond à l'épiphénoménisme, que Chalmers nomme le dualisme de type E. Selon cette position philosophique, les propriétés phénoménales ne jouent aucun rôle dans la chaîne causale du monde physique. Elles sont toutefois de nature non physique. La troisième position correspond au monisme de type F. Les philosophes monistes de types F conçoivent la microphysique du monde comme étant un système causalement fermé. Toutefois, ils soutiennent que la microphysique du monde comprend des propriétés phénoménales ou protophénoménales qui sont propres au caractère intrinsèque des autres éléments traditionnellement associés aux théories physiques et qui jouent un rôle causal dans la microphysique du monde (Chalmers, 2010).

1.5.1. Le dualisme de type D

Chalmers (2010) présente une forme de dualisme de propriété qu'il nomme le dualisme de type D. Le dualisme de type D (D pour « downward causation ») propose que les propriétés phénoménales jouent un rôle causal dans le monde et donc que la physique du monde ne forme pas un système causalement fermé. La théorie avance ainsi que les états physiques

causent les états phénoménaux et que ceux-ci en retour causent les états physiques. Ce ne sont donc pas les principes physiques à eux seuls qui déterminent le cours des choses dans le monde. Selon le dualisme de type D, des principes psychophysiques jouent un rôle irréductible en spécifiant les effets que les états phénoménaux ont sur les états physiques. Ainsi, il existerait dans le monde deux types de propriétés fondamentales : les propriétés fondamentales phénoménales et les propriétés fondamentales physiques. Les propriétés phénoménales peuvent être conçues comme des propriétés ontologiquement nouvelles par rapport au système physique, et, en ce sens, elles ne peuvent être déduites à partir des propriétés physiques (Chalmers, 2010). Elles sont donc fortement émergentes (par opposition à faiblement émergentes³), ce qui implique qu'elles sont à la fois causalement efficaces et irréductibles au physique. Plus spécifiquement, les propriétés phénoménales sont la cause d'effets au niveau des propriétés physiques, et ces effets ne peuvent être déduits à partir de principes physiques seuls. Les propriétés phénoménales sont donc impliquées dans une relation de causalité descendante forte. Des exemples de philosophes dualistes de type D sont Foster (1991), Hodgson (1991), Popper et Eccles (1977), Sellars (1981), Stapp (1993), et Swinburne (1986).

René Descartes (1637) avance que le corps et l'esprit forment deux types de substances distinctes l'une de l'autre qui interagissent. La théorie de Descartes est connue sous le nom de dualisme de substance et elle forme un exemple de théorie dualiste de type D. Contrairement à la théorie de Descartes, les théories dualistes contemporaines de type D avancent généralement que la nature du monde est constituée en deux types de propriétés distinctes, à savoir les propriétés matérielles et les propriétés phénoménales, et non en deux types de substances (Chalmers, 2010). On critique souvent le dualisme de substance sur la

³ Un phénomène est dit faiblement émergent lorsqu'en principe il peut être complètement réduit au niveau dont il émerge ou lorsqu'il peut être complètement déduit sur la base de l'information appartenant à son niveau d'émergence. Par ailleurs, un phénomène faiblement émergent n'est jamais à la source d'une relation de causalité descendante forte avec son niveau d'émergence.

base qu'il n'est pas clair comment deux sortes de substances distinctes, l'une matérielle et l'autre immatérielle, peuvent interagir. Similairement, on peut critiquer le dualisme de propriété de type D sur la base qu'il n'est pas clair comment les propriétés phénoménales peuvent interagir causalement avec les propriétés physiques ou matérielles. La plupart des théories dualistes de type D contemporaines sont des théories qui proposent un dualisme de propriétés et qui avancent l'existence d'une relation de causalité descendante forte entre les propriétés phénoménales et les propriétés physiques (Chalmers, 2010). Ainsi, on peut particulièrement se demander comment les propriétés phénoménales du monde peuvent agir sur les propriétés physiques du monde. Postuler l'existence de ces deux types de propriétés semble suggérer qu'il existe deux domaines de réalité qui sont ontologiquement distincts (Chalmers, 2010). Le problème se pose alors d'expliquer la nature des relations de causalités existant entre deux domaines du réel qui sont ontologiquement distincts. D'emblée, il ne semble pas exister de lien causal évident pouvant lier les propriétés phénoménales aux propriétés physiques. Cela semble être hautement problématique pour le dualisme de type D. Chalmers (2010) répond à ce type d'objection potentielle en disant qu'il ne croit pas que la situation soit différente en science physique (c'est-à-dire pour les théories matérialistes). En physique théorique, on ne trouve pas de liens de causalités qui sont distincts des différentes propriétés physiques qu'on tente d'expliquer. Les lois de la physique sont conçues comme étant fondamentales. Chalmers ne voit pas pourquoi cela devrait être différent dans le cas de lois psychophysiques.

Il est important de noter que le dualisme de type D est une forme d'interactionnisme (Chalmers, 2010). La théorie interactionniste est généralement critiquée sur la base qu'elle semble incompatible avec la théorie de la microphysique. Celle-ci conçoit le monde comme étant un système absolument fermé à toute interaction non physique. Ainsi, la théorie de la microphysique n'admet aucune relation causale selon laquelle quelque chose appartenant au domaine du mental pourrait avoir des effets sur le physique. D'ailleurs, la physique ne postule

tout simplement rien de non physique (ainsi, selon la physique, si l'esprit existe, celui-ci appartient au domaine physique). Le philosophe interactionniste pourrait répondre que nous n'avons tout simplement pas encore découvert les indices laissés par les interactions entre le domaine du mental et celui du physique. Ils pourraient avancer, comme Chalmers (2010) le fait pour défendre le dualisme de type D, qu'il existe probablement des lois psychophysiques expliquant la relation entre le mental et le physique. Le problème avec ce genre de réponses est qu'elles font toutes appel à la spéculation. Néanmoins, le philosophe de type D semble croire que ce genre de spéculation est justifié dans la mesure où il conçoit l'expérience consciente comme un explanandum nécessitant une explication non matérialiste.

D'un autre côté, certains auteurs, notamment Henri Stapp (1993 ; 2007), prennent la position philosophique du dualisme de type D en avançant l'idée que c'est en fait la microphysique qui suggère l'existence d'interactions causales entre le mental et le physique (et que ce n'est pas seulement une question de spéculation antimatérialiste). Selon la formulation standard de la mécanique quantique, l'état du monde est décrit par une fonction d'onde qui, théoriquement, place les entités physiques en états de superpositions. Ces états de superpositions ne sont jamais directement observés. Toutefois, dans la théorie standard, la fonction d'onde évolue de façon linéaire selon les équations de Schrödinger, et celles-ci ont tendance à produire des états superposés à l'intérieur d'une microphysique déterministe. Par contre, la fonction d'onde évolue de façon non linéaire au moment de l'observation du système quantique, c'est-à-dire lorsqu'on effectue la mesure. À ce moment précis, les états superposés sont réduits à des états non superposés. De plus, la réduction du paquet d'ondes est non déterministe. Des auteurs comme Henri Stapp interprètent ces dynamiques particulières à la mécanique quantique comme suggérant la vérité du dualisme de type D. Ces auteurs argumentent généralement que le manque de déterminisme physique propre à la réduction du paquet d'ondes laisse croire qu'il y a place pour une interaction du domaine mental sur le physique, ce qui correspond à une relation de causalité descendante forte entre

le non-matériel et le matériel. Par ailleurs, ces auteurs remarquent qu'on suppose (en mécanique quantique) que la réduction du paquet d'ondes se produit au moment de la mesure. On ne connaît toutefois pas la cause exacte de la réduction du paquet d'ondes (Stapp, 1993). De plus, il est problématique de concevoir la cause exacte de la réduction du paquet d'ondes comme étant quelque chose de complètement physique, car si elle l'était, celle-ci serait décrite par les équations linéaires de Schrödinger qui décrivent un système quantique déterministe (Chalmers, 2010). Toutefois, la réduction du paquet d'ondes est non linéaire et de nature non déterministe. Le théoricien dualiste de type D propose donc que ce soit la conscience (conçue comme une propriété phénoménale) qui joue le rôle de la mesure en mécanique quantique et qui est la cause de la réduction du paquet d'ondes (une propriété physique). Des exemples de physiciens qui proposent que la conscience cause la réduction du paquet d'ondes sont Wigner (1961), Hodgson (1991), et Stapp (1993). Les physiciens rejettent généralement ce type d'interprétation de la mécanique quantique sur la base qu'il n'est pas justifié de donner un rôle fondamental à la conscience en physique, et qu'en donnant un tel rôle à la conscience on construit erronément une théorie dualiste du monde. De plus, il n'est pas clair que ces interprétations de la mécanique quantique proposent des lois psychophysiques adéquates pour expliquer l'aspect non physique de leurs théories dualistes. Georgiev (1995) critique Stapp à partir de ce dernier point. Par ailleurs, Chalmers (2010) note que les philosophes ont tendance rejeter le dualisme de type D en philosophie parce qu'ils le conçoivent comme étant incompatible avec les théories physiques.

Il est important de remarquer le caractère hautement spéculatif des théories dualistes de type D. Chalmers observe cependant qu'il n'existe pas d'argument fatal contre la position. De plus, Chalmers ne croit pas que le cas de l'interaction causale entre le physique et le mental pose un plus grand problème que les cas d'interactions causales du domaine physique uniquement. Selon Chalmers (2010), les théories dualistes de type D seraient justifiables en physique dans la mesure où elles permettent potentiellement de résoudre le problème

difficile de la conscience. De plus, les théories physiques dualistes de type D peuvent peut-être être testées empiriquement puisqu'elles produisent des prédictions qui sont différentes des prédictions produites par les théories matérialistes (Chalmers, 2010). Toutefois, les différences en question sont minimes et nous n'avons aucun moyen de les déceler pour l'instant (Chalmers, 2010).

1.5.2. Le dualisme de type E

Le dualisme de type E est une théorie épiphénoméniste. Ainsi, le philosophe dualiste de type E croit que ce sont les propriétés physiques qui causent les propriétés phénoménales, et que celles-ci sont ontologiquement distinctes des propriétés physiques tout en n'ayant aucun effet causal sur le monde physique (Chalmers, 2010). La philosophie dualiste de type E ne permet alors aucunement que le monde physique soit causé par le phénoménal ou que celui-ci soit à la cause de quoi que ce soit qui est physique. De plus, selon la philosophie dualiste de type E, le domaine physique est habituellement conçu comme étant clôt (bien que cela n'est pas nécessaire à la position). Le dualisme de type E est compatible avec le dualisme de substance, avec le dualisme de propriété, et avec l'émergentisme, si celui-ci ne contient pas de notion de causalité descendante. Par ailleurs, tout philosophe dualiste de type E postulant des lois psychophysiques doit tenir compte du caractère unidirectionnel de la causalité dans sa théorie (par exemple, les lois ne peuvent pas permettre que le phénoménal ait une influence sur le physique). Des exemples de philosophes dualistes de type E sont Campbell (1970), Huxley (1874), Jackson (1982), et Robinson (1988).

Chalmers (2010) présente le dualisme de type E comme une théorie qui est souvent perçue comme étant contrintuitive, mais qui accommode les propositions les plus importantes tant chez les philosophes antimatérialistes que chez les philosophes physicalistes. La philosophie

dualiste de type E est contrintuitive dans la mesure où elle entre en conflit avec certaines de nos impressions. Nous avons en effet l'impression de posséder le libre arbitre et nous avons l'impression que notre expérience consciente a des effets causals sur le physique ; or, la théorie épiphénoméniste ne permet rien de tel (Chalmers, 2010). Par ailleurs, on peut concevoir la théorie dualiste de type E comme accommodant autant la philosophie physicaliste que la philosophie antimatérialiste puisqu'elle permet de concevoir la physique du monde en tant qu'un système clôt n'admettant aucune intervention non physique (ce qui constitue une proposition importante de la philosophie physicaliste) tout en admettant l'existence de l'expérience phénoménale comme chose non physique (ce qui est une proposition importante de la philosophie antimatérialiste). Néanmoins, nous trouvons que le dualisme de type E échoue lorsqu'il est question de s'accorder aux propositions du philosophe matérialiste qui n'admet tout simplement pas l'existence du phénoménal comme chose non physique (puisque le dualisme de type E nécessite que l'expérience phénoménale soit non physique).

Pour certains, l'épiphénoménisme est tellement contrintuitif que l'on peut douter fortement que la position soit plausible (Chalmers, 2010). Par exemple, selon la philosophie dualiste de type E, lorsque je décide consciemment de bouger mes doigts afin de taper ces lignes sur mon clavier, mon expérience consciente ne joue aucun rôle causal dans mes actions physiques. De plus, mon expérience consciente ne joue aucun rôle causal sur le fonctionnement de mon cerveau. L'expérience consciente n'a donc absolument aucune influence sur mon corps ou sur quoi que ce soit de physique. Si l'on se fie à la théorie dualiste de type E, l'expérience consciente ne semble exister que pour observer passivement la vie mentale. Si plusieurs philosophes trouvent ces conséquences de la théorie épiphénoméniste inacceptables, cela n'est pas nécessairement un problème réel sur le plan philosophique (Chalmers, 2010). Le philosophe dualiste de type E peut ainsi répondre qu'il n'existe pas de contradictions dans sa théorie : il n'y a rien ni sur le plan logique ni sur le plan empirique qui nécessite que

l'expérience consciente ait des effets causals sur le physique. Il se peut très bien que la chaîne causale du physique implique toutes les fonctions cognitives sous-jacentes à l'expérience consciente tout en produisant celle-ci comme épiphénomène sans que celui-ci joue, à son tour, un rôle causal dans la chaîne causale de la physique du monde (Chalmers, 2010).

Par ailleurs, on en vient peut-être à croire que l'expérience consciente joue un rôle causal dans le monde matériel puisque cela suit bien de notre expérience naïve du monde. La conscience semble jouer un rôle causal, par exemple, lorsque je prends la décision de jouer au basketball au lieu de lire un livre. Toutefois, selon le dualisme de type E, l'expérience phénoménale (ou consciente) ne peut pas jouer de rôle causal dans le monde physique. Donc, si la théorie épiphénoméniste est vraie, l'impression que la conscience phénoménale joue un rôle causal sur le physique doit être fautive (Chalmers, 2010). Néanmoins, il est intéressant de remarquer que peu importe si le dualisme de type E est vrai ou faux, nous aurions la même impression à propos de la nature de notre expérience consciente puisque, selon le dualisme de type E, toute impression que l'on a sur le monde physique doit être explicable uniquement en termes matérialistes et on ne peut avoir d'impression causée par quelque chose de non physique. Il suit donc que l'impression que l'on a à propos de l'expérience consciente doit être en réalité à propos de quelque chose de physique, car si l'on avait une impression à propos de notre expérience consciente (qui est non physique), celle-ci aurait donc un effet causal sur le physique, ce qui irait à l'encontre de la théorie dualiste de type E (Chalmers, 2010). Tout cela peut sembler contrintuitif. Toutefois, les philosophes dualistes de type E ne voient aucun problème réel sur le plan philosophique dans ce type d'objection. Pour sa part, Chalmers (2010) croit que l'on peut interpréter les croyances (ou les impressions) que l'on a à propos de nos expériences phénoménales comme étant tout de même fiables dans la mesure où c'est la réalité physique sous-jacente à l'expérience phénoménale qui constitue nos croyances à propos de celle-ci. De plus, selon Chalmers (2010), il existe une connexion

immédiate entre notre expérience phénoménale et la réalité physique qui lui est sous-jacente.

Il existe cependant une objection contre le dualisme de type E utilisant la notion de zombie philosophique. L'objection va comme suit: le zombie philosophique existe en tant que jumeau-zombie qui est identique à nous et qui habite un monde-zombie identique au nôtre. L'objection en question avance que si l'on se fie au dualisme de type E, nos jumeaux-zombies respectifs devraient produire exactement les mêmes rapports (par exemple, des rapports verbaux) à propos de ce qu'ils croient être leurs expériences phénoménales que nous produisons à propos de ce que nous croyons être notre expérience phénoménale (Chalmers, 2010). Considérant que nos jumeaux-zombies n'ont aucune expérience phénoménale, on devrait alors douter de la fiabilité de nos propres rapports portant sur nos expériences phénoménales. Par exemple, selon l'objection des jumeaux-zombies, un zombie aurait tort de dire qu'il est conscient. Son rapport verbal ne serait pas justifié. Donc, considérant que les mécanismes physiques qui produisent nos rapports verbaux sont identiques à ceux du jumeau-zombie, nous devrions conclure que nos rapports verbaux sont aussi injustifiés que ceux du jumeau-zombie (Chalmers, 2010). Chalmers (2010) croit que l'objection ne fonctionne pas puisque, dans le cas en question, les croyances du zombie sont fausses, car il n'est pas conscient, tandis que nos croyances sont vraies puisque nous le sommes. Ainsi, pour Chalmers, la justification de nos croyances à propos de nos expériences phénoménales se trouve dans l'expérience consciente en tant que telle, lorsqu'elle est prise comme une donnée primaire et telle qu'elle est vécue à la première personne.

Par ailleurs, certains auteurs pourraient dire que le dualisme de type E va à l'encontre des lois de la sélection naturelle. Ces auteurs diraient que le développement de la conscience dans la nature doit être explicable selon la thèse de la sélection naturelle. Ainsi, pour qu'une

propriété (comme l'expérience phénoménale) puisse être sélectionnée, celle-ci doit nécessairement avoir un impact sur le comportement de l'organisme. Ces auteurs conçoivent donc l'épiphénoménisme comme faux puisque celui-ci avance que la conscience n'a aucun effet causal sur le physique (et celle-ci ne peut donc pas être sélectionnée par les principes de la sélection naturelle). Le philosophe dualiste de type E répond à cette objection que sa théorie propose des lois psychophysiques expliquant comment le phénoménal est associé au matériel. Lorsque certaines propriétés physiques appartenant au cerveau prennent forme grâce aux principes de la sélection naturelle, les lois psychophysiques font en sorte que l'expérience phénoménale s'instancie avec les processus physiques sous-jacents à l'expérience consciente. D'une perspective matérialiste, il n'est toutefois pas évident de trouver pourquoi les processus physiques donneraient lieu au phénoménal si celui-ci ne donne aucun avantage évolutif (en ce qui concerne la théorie de la sélection naturelle). Chalmers répondrait probablement qu'on est justifié de supposer des lois psychophysiques expliquant la relation du physique au phénoménal puisque nous devons expliquer l'expérience consciente comme une donnée primaire qui est vécue à la première personne.

Un point fort de la théorie dualiste de type E est qu'elle peut être conçue comme faisant une synthèse des axiomes de la philosophie physicaliste avec ceux de la philosophie antimatérialiste : on admet que l'expérience consciente doit être prise comme une donnée primaire qui est vécue à la première personne tout en ne violant pas le caractère clôt de la physique du monde face à toute influence non physique. Toutefois, le caractère hautement contrintuitif propre au dualisme de type E porte un grand doute sur ce que la théorie propose (Chalmers, 2010). De plus, il n'est pas clair comment les lois psychophysiques proposées par la théorie auraient pris la configuration qu'on leur donne. On peut, par exemple, s'imaginer des mondes possibles où les lois psychophysiques sont différentes de celles de notre monde, mais où la nomologie matérielle reste identique à celle de notre monde. De tels arguments augmentent le doute que l'on porte sur le dualisme de type E. Les défenseurs du dualisme de

type E devront au moins s'expliquer davantage quant à la nature des lois psychophysiques (Chalmers, 2010). Cela étant dit, Chalmers (2010) ne croit pas qu'il existe une objection déterminante portée contre le dualisme de type E. Il est vrai que la position forme à la fois une théorie qui est contrintuitive et inélégante, mais elle ne forme toutefois pas une théorie incohérente.

1.5.3. Le monisme de type F

Le monisme de type F est une forme de panpsychisme ou de protopanpsychisme concevant l'expérience consciente comme étant constituée par certaines propriétés intrinsèques appartenant aux entités physiques fondamentales. L'expérience consciente est donc constituée de certaines bases catégoriques, c'est-à-dire de certaines propriétés fondamentales qui servent de bases causales aux dispositions physiques⁴ fondamentales (Chalmers, 2010). Ainsi, l'expérience consciente prend forme à l'intérieur d'une physique non traditionnelle puisqu'au moins certaines entités physiques fondamentales ont comme propriétés intrinsèques quelque chose qui est à sa source. Selon la philosophie moniste de type F, les propriétés phénoménales ou protophénoménales sont ainsi placées au rang fondamental de la réalité physique, et, en un certain sens, sous-tendent le physique (Chalmers, 2010). Des exemples de philosophes qui ont pris une position philosophique moniste de type F sont Russell (1927), Feigl (1958/1967), G. Maxwell (1979), Lockwood (1989), Chalmers (1996), Griffin (1998), Strawson (2000), et Stoljar (2001b).

⁴ Un exemple de disposition physique serait le rôle qui caractérise la masse en tant que propriété physique, soit de résister à toute accélération.

Russell (1929) avait remarqué que la physique caractérise ses entités et propriétés physiques à partir des relations que ces entités et propriétés physiques possèdent entre elles et avec nous. Chalmers (2010) donne deux exemples, celui du quark, qui est caractérisé par sa relation aux autres entités physiques, et celui de la masse, qui est caractérisée par sa disposition à résister à toute accélération. Cependant, la science physique ne nous dit rien sur la réalité intrinsèque des entités et propriétés physiques. L'idée de Russell est que les propriétés intrinsèques du physique seraient elles-mêmes des propriétés phénoménales, ou, du moins, qu'elles composeraient des propriétés phénoménales, c'est-à-dire qu'elles correspondraient à des propriétés dites « protophénoménales » (Chalmers, 2010).

Il existe un débat philosophique à propos de la thèse selon laquelle toute disposition physique doit avoir une base catégorique (Chalmers, 2010). Toutefois, selon Chalmers (2010), si l'on peut démontrer cette thèse comme vraie, la position moniste de type F est nettement renforcée puisqu'il en suit (de cette thèse) que toute disposition microphysique doit aussi avoir une base catégorique, et, considérant qu'on ne possède aucune caractérisation indépendante d'une base catégorique, cela laisse la porte grande ouverte au moniste de type F pour se présenter comme une réponse potentielle au problème en question (puisque le monisme de type F avance qu'il existe des propriétés qui sont intrinsèques aux entités physiques). Toutefois, la position moniste de type F n'est pas pour autant réfutée s'il s'avère que les dispositions microphysiques (ou physique) n'ont pas nécessairement besoin de base catégorique. Selon Chalmers (2010), pourvu qu'il soit possible que les dispositions microphysiques possèdent une base catégorique, la thèse moniste de type F reste une option antimatérialiste viable.

Chalmers (2010) souligne que la physique théorique traditionnelle ne se prononce pas sur le caractère intrinsèque des entités et dispositions physiques. Par exemple, elle ne dit rien à propos du caractère intrinsèque des particules élémentaires, notamment le quark, et elle reste silencieuse à propos du caractère intrinsèque de ce qui joue le rôle de la masse.

Chalmers (2010) se demande alors quelles sont les propriétés intrinsèques des systèmes physiques fondamentaux. De plus, il remarque que cette dernière question est peut-être liée à une autre question métaphysique, celle d'expliquer comment les propriétés phénoménales peuvent être intégrées dans le monde physique, puisque les deux questions partagent peut-être la même réponse. Selon Chalmers, Russell (1929) a peut-être vu juste : les propriétés intrinsèques du monde physique correspondent peut-être elles-mêmes aux propriétés phénoménales dont on parle, ou, du moins, elles les constituent peut-être (formant ainsi des propriétés protophénoménales). Dans les deux cas, le monde physique et la réalité phénoménale se voient être intimement liés. Il est intéressant de remarquer qu'une telle proposition correspond à ce que Hameroff et Penrose (1996) proposent comme solution au problème difficile de la conscience⁵, soit une théorie microphysique et un protopanpsychisme de la conscience (qu'ils nomment ORCH-OR). De plus, il est intéressant de noter que la théorie de Hameroff et Penrose est peut-être testable empiriquement. D'ailleurs, Penrose (2002) propose un test empirique qui pourrait peut-être vérifier la théorie.

Selon Chalmers (2010), la force de la position moniste de type F est qu'elle intègre autant les propriétés phénoménales que les propriétés physiques au monde naturel. D'ailleurs, Chalmers (2010) définit ce qu'il entend par naturel dans le contexte d'une théorie moniste de type F : la nature est constituée d'entités comportant des qualités intrinsèques qui sont soit phénoménales soit protophénoménales et ces entités sont en relations causales à l'intérieur de l'espace-temps. Ainsi, la physique émerge de ces relations causales tandis que la conscience émerge des qualités intrinsèques propres aux entités physiques. De plus,

⁵ Chez Hameroff et Penrose, les objets quantiques (par exemple, les photons) existant dans un état intriqué sont conçus comme s'ils se surveillaient mutuellement. Cette surveillance mutuelle peut être interprétée comme une espèce de conscience primitive, soit la protoconscience. Les états intriqués sont normalement susceptibles à la décohérence causée par leur environnement. Hameroff et Penrose (1996) proposent que certaines structures physiques (telle que le cerveau et ses microtubules) protègent les états intriqués de leur environnement, leur permettant ainsi de résister à la décohérence. Pour Hameroff et Penrose, ces systèmes seraient à la base d'états conscients plus complexes (par exemple, la conscience chez l'être humain).

Chalmers (2010) croit que la position en question a l'avantage de conserver les structures physiques de la physique traditionnelle tout en expliquant la conscience à l'aide de notions panpsychistes ou protopanpsychistes.

Nous trouvons que Chalmers n'est toutefois pas clair sur ce que le protopanpsychisme est en fait, particulièrement en ce qui concerne le protophénoménal. Il ne définit jamais en détail cet aspect de la théorie et il laisse la notion intuitive. Par ailleurs, pour ce qui est du panpsychisme, on peut se demander comment une entité physique possède des propriétés intrinsèques à caractère phénoménal. Chalmers (2010) admet le caractère hautement spéculatif de la position moniste de type F. D'ailleurs, Chalmers (1997) critique la théorie ORCH-OR de Hameroff et Penrose sur la base que celle-ci n'explique pas assez bien les lois psychophysiques qui sont derrière l'expérience consciente.

Il est important de remarquer que le monisme de type F comporte des éléments en commun à la fois avec le matérialisme ainsi qu'avec le dualisme de la sorte qu'il est possible de le concevoir soit comme une forme de matérialisme ou soit comme une forme de dualisme (Chalmers, 2010). Le monisme de type F peut être conçu comme étant une forme de matérialisme si l'on conçoit les propriétés protophénoménales intrinsèques au monde physique comme étant elles-mêmes de nature physique. Par ailleurs, le monisme de type F peut être conçu comme une forme de dualisme dans le cas où les propriétés phénoménales ou protophénoménales sont conçues comme étant ontologiquement fondamentales à la réalité physique et phénoménale, mais ne sont pas conçues comme des choses physiques. Ainsi, dans ce dernier cas, on suggère une certaine dualité entre les propriétés structurelles et dispositionnelles de la physique et les propriétés phénoménales ou protophénoménales à la source de l'expérience consciente. Chalmers (2010) remarque que la différence entre les interprétations matérialistes et dualistes du monisme de type F est en partie une question de

vocabulaire. Toutefois, selon nous, au-delà du problème de vocabulaire, il semble hautement problématique de déterminer le caractère (physique ou non-physique) de ce qui est intrinsèque aux entités microphysiques dans la mesure où cela nous semble empiriquement inaccessible.

Par ailleurs, il est intéressant de remarquer que le monisme de type F ne doit pas correspondre obligatoirement à une théorie physicaliste à caractère moniste ou dualiste (dépendamment de la formulation de la théorie). Elle peut aussi correspondre à une forme de monisme neutre puisqu'il est possible de concevoir les propriétés protophénoménales comme étant des propriétés neutres, qui sont à la fois causalement responsables de la constitution des domaines physiques et phénoménaux (Chalmers, 2010). Enfin, le monisme de type F peut aussi être conçu comme une forme d'idéalisme puisqu'il est possible de concevoir les propriétés mentales comme constituant les propriétés physiques (Chalmers, 2010).

On peut prendre différentes positions face à l'argument de la concevabilité du zombie philosophique à partir de la philosophie moniste de type F. Selon une position possible, on peut conclure que le zombie philosophique est inconcevable et impossible, car, selon le monisme de type F, la réalité physique doit nécessairement inclure certaines propriétés phénoménales (ou protophénoménales) comme propriétés intrinsèques aux entités ou aux dispositions fondamentales de la physique (Chalmers, 2010). Ainsi, la physique doit inclure le phénoménal ou le protophénoménal, ce qui rend le zombie philosophique impossible (Chalmers, 2010). Selon une autre position, on peut conclure que le zombie philosophique est concevable, mais néanmoins impossible dans la mesure où le monisme de type F nous permet de concevoir un monde qui n'est que structurellement identique au nôtre, sans lui être physiquement identique (Chalmers, 2010). Enfin, on peut conclure que le zombie

philosophique est à la fois concevable et possible dans le cas où l'on conçoit les propriétés intrinsèques du monde physique comme étant non physiques tout en concevant les concepts physiques traditionnels dans nos théories physiques comme faisant référence aux propriétés dispositionnelles du monde physique ainsi qu'à ses structures physique (Chalmers, 2010). Chalmers croit que la différence entre ces trois positions semble davantage être une question de terminologie que de substance.

Pour ce qui est de l'argument de la connaissance, un philosophe moniste de type F pourrait prendre la position que Mary réussirait à déduire ce que cela lui ferait de voir la couleur rouge pour la première fois grâce à sa connaissance parfaite de la physique. Si cette connaissance inclut tout ce qu'il y a à connaître sur le caractère intrinsèque des entités physiques, Mary serait en mesure de déduire ce que cela lui ferait de voir la couleur rouge pour la première fois (Chalmers, 2010). Par contre, on doute fortement que Mary puisse en faire autant dans le cas où les propriétés intrinsèques des entités physiques seraient de nature non physique. La situation serait similaire en ce qui concerne l'argument de l'explication : si, grâce à la théorie physique, il s'avère possible de décrire le caractère intrinsèque des entités physiques, car celles-ci sont de nature physique, il serait alors naturellement possible, à partir de la théorie physique, de résoudre en plus des problèmes de fonctions et de mécanismes, des problèmes concernant le caractère intrinsèque des entités physiques. Par contre, s'il s'avère que le caractère intrinsèque des entités physiques est en fait non physique, et ne concerne pas des questions de fonctions et de mécanismes, il serait impossible d'expliquer l'expérience consciente à l'aide d'explications matérialistes seules (et on suppose ici que la théorie moniste de type F devra expliquer le non physique autrement) (Chalmers, 2010).

Chalmers (2010) souligne que le monisme de type F fait face à un problème important, soit le problème de la combinaison⁶, soit d'expliquer comment les nombreuses propriétés phénoménales ou protophénoménales se combinent afin de créer notre expérience consciente (Chalmers, 2010). Il n'est pas évident que plusieurs systèmes microphysiques, qui sont chacun composés de propriétés microphénoménales, peuvent se combiner pour donner un sujet conscient unifié. Chalmers remarque que les expériences phénoménales que nous vivons, par exemple les sensations, ne semblent pas se combiner pour former des expériences phénoménales de niveau supérieur. Similairement, les esprits individuels ne semblent pas se combiner pour former une espèce d'esprit collective. Selon Chalmers (2010) si cette intuition est bonne, le problème de la combinaison forme un problème important pour le monisme de type F. Selon Chalmers (2010), afin d'aborder le problème de la combinaison, il serait nécessaire d'améliorer nos connaissances des principes phénoménologiques qui expliquent la composition des propriétés phénoménologiques sur le plan microphénoménal. Selon Chalmers (2010), bien que nous ayons une bonne connaissance des principes de la composition physique, nous n'en savons que très peu sur les principes de la composition phénoménologique (si de tels principes existent bel et bien tel que le suppose cette position).

Bien que, pour l'instant, le monisme de type F ne semble pas faire face à aucune objection fatale, Chalmers (2010) admet que la position est tout à fait spéculative, et doit répondre au problème de la composition. Par ailleurs, il n'est pas clair comment une théorie physique pourrait corroborer ou expliquer l'existence des propriétés microphénoménales ou protophénoménales. La position moniste de type F forme tout de même une option antimatérialiste qui pourrait fonctionner et que certains auteurs tentent de développer.

⁶ William James a lui aussi présenté une formulation du problème de la combinaison dans *The Principles of Psychology* (1895). Par ailleurs, le problème de la combinaison reçoit son nom de William Seager (1995). Goff (2009) formule le problème de la combinaison avec sophistication.

1.6. Conclusion

Chalmers (1995) croit que les explications matérialistes de la conscience sont, et resteront probablement toujours inadéquates pour expliquer la conscience. Les explications matérialistes traitent de problèmes de fonctions et de mécanismes physiques. Toutefois, selon Chalmers (1995), le problème de l'expérience consciente va au-delà des questions de fonctions et de mécanismes physiques. Il y aurait probablement quelque chose de non physique dans l'expérience consciente et cela nécessiterait une explication faite en termes psychophysiques (Chalmers, 1995). D'une part, Chalmers offre des arguments pour supporter sa position antimatérialiste à propos de la conscience, notamment l'argument de l'explication, l'argument de la concevabilité et l'argument de la connaissance. D'autre part, il nous semble que Chalmers fait un pari empirique : qu'on ne découvrira pas d'explication matérialiste de la conscience. Chalmers (1995) semble supposer qu'un manque d'explication physique suggère le besoin d'une explication non physique. Sur ce point, on pourrait avancer qu'il n'y a pas de raison de croire qu'une chose qui ne peut être expliquée physiquement doit nécessairement être de nature non physique. Chalmers répondrait probablement à cela qu'on suggère alors une position matérialiste de type C. Par ailleurs, Chalmers (2010) classe la philosophie matérialiste en quatre types pour en conclure qu'ils sont tous incapables d'expliquer l'expérience consciente. Il propose alors d'étudier trois positions antimatérialistes qui pourraient possiblement expliquer l'expérience consciente tout en répondant au problème difficile de la conscience. Des philosophes matérialistes comme Dennett croient que Chalmers se trompe en donnant un caractère transcendant à la conscience. Peut-être que l'être humain peut être comparé à une merveilleuse machine comportant des milliards de pièces mobiles, qui agissent physiquement et conjointement, donnant ainsi lieu à l'expérience consciente, mais Chalmers (2010) n'est pas d'accord avec ce que cette comparaison laisse croire, soit que l'expérience consciente est un phénomène matériel. Pour étayer la position antimatérialiste de Chalmers, nous présenterons dans ce qui suit l'argument

maitre de Chalmers (2010) contre la position matérialiste, soit l'argument bidimensionnel contre le matérialisme ainsi que sa thèse sur la concevabilité et la possibilité.

CHAPITRE II

L'ARGUMENT BIDIMENSIONNEL CONTRE LE MATÉRIALISME

2.1. Introduction

Nous avons vu au chapitre I trois types d'arguments antimatérialistes (l'argument de l'explication, l'argument de la connaissance, et l'argument de la concevabilité) qui partagent tous une stratégie argumentative similaire, c'est-à-dire que les trois types d'arguments supposent tous l'existence d'un écart épistémique entre les vérités portant sur le physique et les vérités portant sur l'expérience consciente. De plus, nous avons vu que ces trois types d'arguments antimatérialistes en viennent tous à inférer, à partir de l'existence d'un écart épistémique, qu'il doit aussi exister un écart ontologique entre les processus physiques et l'expérience consciente, et c'est de cet écart ontologique qu'on infère ensuite la fausseté du matérialisme. Toutefois, il existe un problème propre à cette stratégie argumentative : il n'est pas du tout clair que l'on puisse tirer des conclusions de nature ontologique à partir de prémisses épistémiques. D'ailleurs, plusieurs critiques sont faites contre ces types d'arguments sur la base qu'il n'est pas justifié de tirer des conclusions de nature ontologiques à partir de prémisses épistémiques. Pour sa part, Chalmers (2010) croit que l'on peut bel et bien tirer des conclusions sur le plan ontologique à partir de prémisses épistémiques pourvu que l'argumentation soit établie adéquatement. Chalmers (2010) explique qu'il faut d'abord tirer des conclusions modales sur la base de prémisses épistémiques, pour ensuite pouvoir tirer des conclusions ontologiques à partir de ces conclusions modales. Il note qu'il est aussi en général problématique sur le plan de l'argumentation lorsqu'il faut passer d'une thèse

épistémique (portant sur la connaissance ou sur la concevabilité) à une thèse modale (portant sur la possibilité et la nécessité). Toutefois, Chalmers (2010) croit qu'il est possible d'établir un pont argumentatif liant le domaine épistémique au domaine modal. Pour ce faire, il incorpore sa sémantique bidimensionnelle à l'argument de la concevabilité afin de fortifier le passage du domaine épistémique au domaine modal, lui permettant ainsi de tirer des conclusions de nature ontologique à partir d'énoncés épistémiques par le biais des énoncés modaux.

Dans le deuxième chapitre de ce mémoire, nous examinons l'argument bidimensionnel contre le matérialisme, soit l'argument maître de Chalmers (2010) qui est formulé principalement contre les positions matérialistes A, B et C (voir 1.4.1 à 1.4.3), mais aussi contre toute position matérialiste qui conçoit les propriétés phénoménales comme étant tout compte fait soit elles-mêmes matérielles ou soit réductibles à la microphysique matérialiste (voir 1.4.4). L'argument maître de Chalmers est donc formulé contre le matérialisme strict qui conçoit la microphysique du monde sans aucune propriété phénoménale ou protophénoménale. Ainsi, il n'est pas formulé contre le panpsychisme ou le protopanpsychisme (voir 1.5.3). L'argument bidimensionnel contre le matérialisme est ainsi formulé dans le but de montrer que la position matérialiste traditionnelle n'est pas soutenable.

L'argument bidimensionnel contre le matérialisme repose sur l'argument de la concevabilité. Plus précisément, il perfectionne l'argument de la concevabilité. Chalmers (2010) formule son argument antimatérialiste en cinq versions principales (soit une version de l'argument de la concevabilité ainsi que quatre versions de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme). La version initiale de son argument antimatérialiste n'incorpore pas la sémantique bidimensionnelle qu'il a lui-même développée et elle correspond structurellement et sur le

plan de son argumentation à l'argument de la concevabilité présenté à 1.3.3. On pourrait dire de la version initiale qu'elle est en fait une version simplifiée de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme, notamment elle ne propose qu'une articulation unidimensionnelle de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme. Pour cette raison, nous allons ici nommer la version initiale de l'argument antimatérialiste de Chalmers l'argument unidimensionnel contre le matérialisme. L'argument bidimensionnel contre le matérialisme est formulé en quatre versions principales. La première ainsi que la deuxième version perfectionnent l'argument unidimensionnel contre le matérialisme en incorporant une structure argumentative bidimensionnelle, c'est-à-dire que ces versions de l'argument utilisent la sémantique bidimensionnelle de Chalmers (2002), afin d'éviter le problème du passage d'un domaine épistémique à un domaine modal dans l'argumentation. La troisième version perfectionne encore l'argument antimatérialiste de Chalmers afin d'éviter les critiques, comme celle de Stoljar (2001a) (voir chapitre III), qui avance que les théories physiques actuelles ne tiennent pas compte des propriétés qui sont intrinsèques aux propriétés physiques du monde et que la conception des propriétés physiques que l'on prend impacte sur la concevabilité du zombie philosophique. La quatrième version ajoute des indexicaux à l'argument afin de contrer les arguments utilisant de telles notions (voir chapitre III).

Dans ce qui suit, nous présentons d'abord l'argument unidimensionnel contre le matérialisme (c.-à-d. la version initiale de l'argument antimatérialiste de Chalmers qui devient par la suite l'argument bidimensionnel contre le matérialisme). Ensuite, nous étudions les différentes notions de concevabilité et de possibilité telle que présentée par Chalmers (2002) ainsi que quelques notions importantes appartenant à sa sémantique bidimensionnelle, qui sont nécessaires à sa thèse portant sur le lien entre la concevabilité et la possibilité métaphysique ainsi qu'à son argument bidimensionnel contre le matérialisme. Enfin, nous présentons les quatre versions de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme.

2.2. L'argument unidimensionnel contre le matérialisme

La version initiale de l'argument antimatérialiste de Chalmers et une version plus simple de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme qui n'utilise aucune notion appartenant à la sémantique bidimensionnelle de Chalmers. Elle contient toutefois plusieurs notions importantes à l'argument antimatérialiste bidimensionnel perfectionné (voir 2.4.2), à savoir P , Q , la concevabilité, et la possibilité métaphysique. Ainsi, si P correspond à une description exacte et complète de la microphysique du monde, incluant toutes les vérités spécifiques aux entités fondamentales de la microphysique et aux lois microphysiques, et si Q correspond à une vérité phénoménale positive quelconque (par exemple, le fait que quelqu'un ait une expérience phénoménale) ; l'argument unidimensionnel contre le matérialisme, va comme suit :

1. $P \& \sim Q$ est concevable.
2. Si $P \& \sim Q$ est concevable, $P \& \sim Q$ est métaphysiquement possible.
3. Si $P \& \sim Q$ est métaphysiquement possible, le matérialisme est faux.

4. le matérialisme est faux. (Chalmers, 2010 : 142)

La première prémisse de cet argument avance une thèse épistémique, c'est-à-dire que $P \& \sim Q$ est concevable. Elle propose ainsi qu'il est concevable qu'il existe un monde physiquement identique au nôtre, peuplé d'individus physiquement identiques à ceux de notre monde, mais dans lequel au moins un individu appartenant au monde physiquement identique au nôtre n'a soit pas d'expériences phénoménales du tout, ou soit manque au moins une expérience phénoménale quelconque tout en étant physiquement identique à l'individu de notre monde lui correspondant (qui lui a des expériences phénoménales). $P \& \sim Q$ est aussi concevable dans le cas où il est concevable qu'un monde physiquement identique au nôtre existe, peuplé

d'individus physiquement identiques à ceux de notre monde, mais où au moins un des individus du monde physiquement identique au nôtre possède au moins une expérience phénoménale qui est inversée relativement aux expériences phénoménales de notre monde.

On illustre généralement la première prémisse de l'argument de la concevabilité en proposant qu'un monde *zombie* est concevable, c'est-à-dire un monde identique au nôtre, mais peuplé de *zombies* philosophiques. Toutefois, certains philosophes mettent en doute l'idée que le *zombie* philosophique soit concevable. Par exemple, Dennett ne croit pas qu'il soit évident que l'on puisse concevoir idéalement le *zombie* philosophique. Dennett (1995) propose que lorsque les philosophes pensent concevoir le *zombie* philosophique, ils sous-estiment complètement l'ampleur d'une telle tâche, et violent leur propre définition de ce qu'est le *zombie* philosophique dans leur conception de celui-ci. Pour Dennett, le *zombie* philosophique ne pourrait pas se comporter physiquement comme nous, car nos expériences phénoménales sont tout à fait liées et nécessaires à notre comportement physique. Dennett argumente donc que la notion de *zombie* philosophique ne peut pas jouer le rôle qu'on lui accorde dans les arguments antimatérialistes puisque le *zombie* philosophique est inconcevable.

Par ailleurs, il est important de noter que, dans l'argument de Chalmers Q correspond à une vérité phénoménale positive (par exemple, que quelqu'un est conscient) qui est vraie dans tous les mondes physiquement identiques au notre, puisque dans le cas où Q correspondrait à une vérité négative à propos de notre monde (par exemple, qu'il n'y a personne de conscient), $P \ \& \ \sim Q$ serait alors compatible avec le matérialisme à propos de notre monde.

La deuxième prémisse de l'argument de la concevabilité propose que si $P \& \sim Q$ est concevable, $P \& \sim Q$ est alors métaphysiquement possible. La deuxième prémisse fournit donc un pont logique entre la thèse épistémique qui propose que $P \& \sim Q$ est concevable et la thèse modale qui propose que $P \& \sim Q$ est métaphysiquement possible. Parmi les trois prémisses, c'est la deuxième prémisse qui suscite le plus de doute chez les philosophes quant à sa plausibilité. Chalmers (2010) note que plusieurs philosophes nient ou tentent de mettre en doute que la concevabilité implique la possibilité métaphysique. D'ailleurs, l'argument unidimensionnel contre le matérialisme ne justifie pas adéquatement le passage d'un domaine épistémique à un domaine modal. Il n'est donc pas clair que l'argument unidimensionnel puisse être plausible.

La troisième prémisse avance que dans le cas où $P \& \sim Q$ est métaphysiquement possible, le matérialisme doit être faux. La troisième prémisse passe donc d'une thèse modale, qui porte sur ce qui est possible, à une thèse métaphysique, qui porte sur la nature de notre monde. La conclusion de l'argument de la concevabilité est que le matérialisme est faux. Chalmers note que la troisième prémisse est peu contestée quant à sa plausibilité. Il est généralement accepté chez les philosophes que la thèse matérialiste correspond probablement à une thèse modale, ou du moins qu'elle doit avoir des implications modales (Chalmers, 2010). Il est vrai que certains philosophes doutent que la position matérialiste corresponde à une thèse modale ; cependant, Chalmers (2010) note que la plupart d'entre eux admettent que le matérialisme implique une thèse modale. À ce sujet, afin d'illustrer sa position, Chalmers fait référence à la métaphore de Kripke : s'il est possible qu'un monde physiquement identique au nôtre existe tout en étant phénoménologiquement différent, on pourrait s'imaginer que Dieu, après avoir créé la physique du monde, a eu à faire un effort supplémentaire afin de créer le phénoménal du monde (Chalmers, 2010).

Il est intéressant de remarquer que l'argument unidimensionnel de Chalmers présente une structure argumentative qui est présente dans plusieurs types d'arguments en philosophie. On retrouve cette structure argumentative, par exemple, dans certains arguments concernant la réductibilité du mental au physique, ou, à l'inverse, la réductibilité du physique au mental ; on la retrouve dans certains arguments qui portent sur la réductibilité de la causalité et des lois physiques aux régularités dans la nature ; de plus, elle est présente dans certains arguments qui avancent que la connaissance est identique à une croyance vraie justifiée (Chalmers, 2002). Les arguments utilisant cette structure tentent d'abord d'établir un écart épistémique entre deux phénomènes, par exemple, en avançant que l'on peut concevoir que l'un des deux phénomènes existe sans l'autre. Ensuite, ces arguments avancent que cela implique un écart modal, et, par exemple, qu'il est ainsi possible que l'un existe sans l'autre. Finalement, ces arguments proposent que cela doit mener à l'existence d'un écart métaphysique, et, par exemple, qu'il est alors impossible de réduire un phénomène à l'autre. On critique souvent ces arguments parce qu'ils tirent des conclusions ontologiques sur la base de prémisses épistémiques. Les arguments antimatérialistes de Chalmers en viennent habituellement à des conclusions ontologiques en passant d'abord d'un domaine épistémique à un domaine modal, pour ensuite avancer des propositions métaphysiques. La méthode la plus populaire qui est utilisée en philosophie pour passer d'un domaine épistémique à un domaine modal est celle de la concevabilité, c'est-à-dire qu'on avance que quelque chose (par exemple, le zombie philosophique) est possible parce que cette chose est concevable. Mais cela n'est pas si évidemment vrai. Plusieurs auteurs croient que ce n'est pas parce que quelque chose est concevable que cette chose est possible. Dans ce qui suit, nous examinons la notion de la concevabilité chez Chalmers. Par la suite, nous expliquons comment il justifie, à l'aide de celle-ci, le passage entre le domaine épistémique et le domaine modal.

2.3. La notion de la concevabilité chez Chalmers

La concevabilité est une notion épistémique importante dans l'argument bidimensionnel contre le matérialisme. Elle est utilisée méthodiquement dans l'argumentation de Chalmers afin de lier le domaine épistémique au domaine modal, et ainsi justifier le passage de la concevabilité à la possibilité (puisque Chalmers croit que la concevabilité peut mener à la possibilité). Il est cependant important de noter que lorsque Chalmers traite de possibilité, il fait référence à la possibilité métaphysique et non à la possibilité physique ou à la possibilité naturelle, ou à d'autres types de possibilités (Chalmers, 2002). De plus, Chalmers (2002) croit que l'on peut tirer des conclusions métaphysiques directement à partir de la possibilité métaphysique. Sur ce point, il note que lorsqu'un domaine peut être réduit à un autre, les faits appartenant au premier domaine doivent être métaphysiquement nécessités par les faits qui appartiennent au deuxième. Chalmers conçoit donc le passage du domaine épistémique au domaine modal comme étant le point le plus important dans son argumentation antimatérialiste, d'abord parce qu'il mène à la possibilité métaphysique et permet ainsi de tirer des conclusions métaphysiques, mais aussi parce qu'il est le plus difficile à faire dans l'argumentation. Ainsi, si Chalmers peut montrer que les faits qui appartiennent à la théorie matérialiste de la conscience ne nécessitent pas, dans tous les mondes possibles, l'existence de l'expérience consciente, il en suit qu'il n'est pas du tout clair sur le plan métaphysique que l'expérience consciente doit être matériel.

Toutefois, il est bien entendu que tout le monde n'est pas d'accord sur le point que la concevabilité puisse mener à la possibilité. Chalmers (2002) note bien que plusieurs philosophes ne croient pas que la concevabilité puisse mener à la possibilité métaphysique. Par exemple, certains philosophes suggèrent qu'il est possible de concevoir certaines vérités mathématiques comme fausses. Par ailleurs, on avance souvent que certaines identités a

posteriori peuvent servir comme contrexemples à la thèse que Chalmers défend. Par exemple, on avance qu'il est concevable, mais tout de même impossible, que l'eau ne soit pas H₂O. Dans ces cas, Chalmers (2002) croit qu'il faut d'abord clarifier ce que l'on entend par la concevabilité. Chalmers est d'accord que, selon certains sens que l'on peut donner à la notion de la concevabilité, celle-ci ne peut aucunement mener à la possibilité. Cependant, selon d'autres sens, il n'est pas si évident que l'on puisse conclure que la concevabilité ne peut pas mener à la possibilité. Ainsi, afin de clarifier la discussion, Chalmers (2002) définit la notion de la concevabilité sous trois dimensions de différenciation : la concevabilité *prima facie* vs la concevabilité idéale, la concevabilité positive vs la concevabilité négative, et la concevabilité primaire vs la concevabilité secondaire. Il est à noter que chacune des trois dimensions oppose deux types de concevabilité qui sont mutuellement exclusives, mais qui peuvent être combinées aux autres types de concevabilité appartenant aux autres dimensions de la sorte qu'il est finalement possible d'identifier jusqu'à huit sortes de concevabilité (par exemple, la concevabilité *prima facie* positive primaire, la concevabilité *prima facie* négative primaire, la concevabilité *prima facie* négative secondaire, et ainsi de suite). En outre, Chalmers croit qu'il existerait, parmi toutes ces possibilités, au moins une sorte de concevabilité contre laquelle on ne pourrait formuler de contrexemple.

Dans les sections 2.3.1 à 2.3.3, nous présentons les différents types de concevabilité que Chalmers (2002) propose sous les trois dimensions en question. Les sections 2.3.4 et 2.3.5 présentent la thèse de Chalmers⁷ portant sur le lien entre la concevabilité et la possibilité ainsi que sa conclusion sur le sujet.

⁷ Les sections 2.3.1 à 2.3.5 font en grande partie référence à Chalmers (2002). Ainsi, afin d'alléger le texte, nous n'indiquerons pas toutes les références. Ainsi, dans ces sections lorsque nous parlons de Chalmers, nous faisons référence à Chalmers (2002) à moins qu'il soit indiqué le contraire.

2.3.1. La concevabilité prima facie vs la concevabilité idéale

Selon Chalmers, un énoncé E⁸ est prima facie concevable pour un sujet lorsque celui-ci trouve, à premières vues, que E est effectivement concevable (selon certains critères qui suivront). Ainsi, E est prima facie concevable pour un sujet si celui-ci juge, après quelques considérations, que E est concevable selon les critères de concevabilité suggérés par les deux autres dimensions de concevabilité (c.-à-d. la concevabilité positive vs négative, et la concevabilité primaire vs secondaire). Par exemple, la concevabilité négative avance qu'un énoncé E est concevable si l'hypothèse avancée par E ne contient aucune contradiction. Ainsi, E est prima facie concevable pour un sujet si celui-ci, après quelques considérations, ne trouve aucune contradiction dans l'hypothèse que E exprime (E serait donc ici prima facie négativement concevable).

Par ailleurs, selon Chalmers, un énoncé E est idéalement concevable lorsque E est concevable après une réflexion rationnelle idéale. Ainsi, un sujet peut trouver un énoncé E prima facie concevable même si E n'est pas idéalement concevable. Par exemple, un sujet pourrait trouver, après quelques considérations, que l'hypothèse H que E exprime ne contient aucune contradiction (E est alors prima facie négativement concevable) ; par contre, après une réflexion rationnelle idéale, on pourrait trouver que H contient bel et bien une contradiction (E n'est donc pas idéalement négativement concevable). Ainsi, pour qu'un énoncé E soit idéalement négativement concevable, on doit pouvoir conclure, après une réflexion

⁸ Chalmers (2002) utilise la notation S pour « statement » que nous traduisons par E pour énoncé. Chalmers croit toutefois que les questions de concevabilité font probablement réellement référence à des propositions. Il omet cependant l'utilisation du terme proposition dans son texte afin d'éviter toute complication, puisque plusieurs philosophes ont des conceptions fortes de ce qu'est une proposition, et qu'il ne veut pas nécessairement faire référence à celles-ci.

rationnelle idéale, que l'hypothèse que E exprime ne contient effectivement pas de contradiction (et que $\sim E$ n'est donc pas a priori).

Afin d'illustrer la distinction entre la concevabilité prima facie et idéale, Chalmers propose d'imaginer le cas d'un théorème mathématique M qui n'a pas encore été prouvé, mais qui le sera. Pour le moment, les mathématiciens qui considèrent M ne peuvent savoir si M est vrai ou faux. $\sim M$ est alors prima facie négativement concevable pour ces sujets. Toutefois, $\sim M$ n'est pas idéalement concevable puisqu'après une réflexion rationnelle idéale $\sim M$ est éliminé a priori.

Par ailleurs, Chalmers définit une autre forme de concevabilité, soit la concevabilité secunda facie, qui se trouve entre la concevabilité prima facie et la concevabilité idéale. La concevabilité secunda facie est le produit d'une réflexion rationnelle extrêmement convaincante. Elle se confond ainsi facilement à la concevabilité idéale. D'ailleurs, un cas de concevabilité secunda facie peut en principe devenir un cas de concevabilité idéale. Toutefois, dans d'autres cas, elle peut être surpassée ou réfutée par une réflexion supérieure. Chalmers note que de réels cas de concevabilité secunda facie sont probablement très rare.

Cela étant dit, la notion de réflexion rationnelle idéale est problématique. Chalmers rejette l'idée selon laquelle une telle réflexion proviendrait d'un agent A qui serait idéalement rationnel. Selon lui, il n'est pas clair qu'un tel agent A est possible ou cohérent. Selon Chalmers, on pourrait, par exemple, toujours supposer qu'un agent encore plus rationnel que A existe. Chalmers en vient alors à proposer qu'une réflexion rationnelle idéale correspond à une réflexion qui n'est pas surpassée ou réfutée par une meilleure réflexion rationnelle. Ainsi,

un énoncé E est idéalement concevable lorsque, pour un sujet possible, E est *prima facie* concevable et que cette concevabilité *prima facie* ne peut être réfuté ou surpassé par une meilleure réflexion rationnelle. Ainsi, la concevabilité idéale se distingue de la concevabilité *prima facie* par le fait qu'elle ne peut être réfutée ou surpassée par un raisonnement supérieur.

Toutefois, Chalmers ne définit pas en détail en quoi constituerait, dans le contexte, un raisonnement adéquat ou supérieur. Il ne s'avance pas en détail non plus sur la notion de limitation cognitive. Il aurait été intéressant de savoir en quoi exactement constituent les limitations cognitives que l'on doit éviter afin de produire une réflexion supérieure. Chalmers justifie son manque d'explication en avançant qu'une définition plus exacte de ce qui constituerait une telle réflexion rationnelle serait probablement impossible à fournir dans la mesure où elle serait probablement incomplète et qu'elle laisserait plusieurs questions ouvertes. Néanmoins, pour soutenir sa position, Chalmers explique qu'on peut se référer à notre conception intuitive de ce qu'est un bon raisonnement afin de concevoir ce que serait une réflexion supérieure. Il note que l'on possède une connaissance intuitive de ce qu'est un bon raisonnement, ce qui permet ainsi de juger lorsqu'un raisonnement est réfuté ou surpassé par un meilleur raisonnement. Pour Chalmers, la situation décrite est exemplifiée dans notre conception habituelle de ce qui constitue une croyance justifiée : on croit généralement qu'une croyance est justifiée si celle-ci n'est pas réfutée ou surpassée par un meilleur raisonnement. À l'inverse, on croit qu'une croyance est injustifiée lorsque celle-ci est réfutée ou surpassée par un meilleur raisonnement.

Chalmers propose alors de prendre la notion intuitive que l'on a de ce qu'est un bon raisonnement pour se faire une idée de ce que pourrait être une réflexion rationnelle idéale. Chalmers voit toutefois la limitation dans sa comparaison. Il choisit tout de même de prendre

certaines notions rationnelles comme étant des éléments primitifs dans son argumentation. Par ailleurs, afin de raffiner notre conception intuitive de ce qu'est un bon raisonnement, Chalmers propose un analogue possible entre l'idéalisation d'une conception idéale et la notion de connaissance a priori : si un individu ne peut savoir qu'un énoncé E est vrai a priori, mais qu'un autre individu moins limité cognitivement peut le savoir, E est vrai a priori. De plus, si un individu croit que E est vrai, mais que la justification de cette croyance peut être réfuté par un raisonnement supérieur, E n'est pas vrai a priori (à moins qu'il existe une meilleure justification de la croyance en question).

2.3.2. La concevabilité positive vs la concevabilité négative

Chalmers définit ainsi la concevabilité négative : un énoncé E est négativement concevable lorsque E n'est pas éliminé a priori ou lorsqu'il n'y a pas de contradiction apparente dans E (Chalmers, 2002). La notion de concevabilité négative peut être combinée, dépendamment du cas, à la concevabilité prima facie ou à la concevabilité idéale. Ainsi, E est prima facie négativement concevable pour un sujet lorsque celui-ci, après quelques considérations, ne peut éliminer E sur la base de considérations a priori. Par ailleurs, E est idéalement négativement concevable lorsque $\sim E$ n'est pas a priori (Chalmers, 2002).

Selon Chalmers, il existe un problème qui se pose avec la concevabilité négative, spécifiquement dans les cas d'indétermination a priori, c'est-à-dire que pour certains énoncés E, il n'est pas clair si E peut être déterminé a priori. Il n'est donc pas clair pour ces cas si $\sim E$ est a priori. E pourrait être indéterminé dans le cas où on ne pourrait donner de valeur de vérité à E ou dans des cas où E comporterait des prémisses vagues. Considérant ce problème,

Chalmers doute que E puisse être concevable dans les cas d'indétermination a priori. Ainsi, pour tous cas d'indétermination a priori, Chalmers préfère conclure que E n'est pas négativement concevable. Chalmers ajoute donc un critère supplémentaire à la concevabilité négative : E doit être déterminé pour que E soit négativement concevable.

Pour sa part, la notion de la concevabilité positive propose qu'un énoncé E est positivement concevable si un sujet peut se faire une conception positive d'une situation où E est effectivement le cas (Chalmers, 2002). Ainsi, Chalmers note que le fait de concevoir une situation positivement est comparable à s'imaginer une configuration spécifique d'objets et de propriétés. Ici, Chalmers s'inspire de Yablo (1993), et il avance que lorsque l'on s' imagine une situation portant sur un énoncé E et que l'on raisonne sur celle-ci, on peut, selon le cas, conclure que l'on s' imagine une situation où E est le cas. Chalmers propose alors que dans les cas où l'on s' imagine une situation où E est effectivement le cas, la situation en question qui est imaginée vérifie E. En bref, Chalmers propose que l'on puisse dire que E est positivement concevable lorsque l'on peut s' imaginer que E est le cas, c'est-à-dire lorsqu'on s' est imaginé une situation qui vérifie E.

On peut s' imaginer de différentes façons une situation qui vérifie E. Une façon de le faire est par l' imagerie perceptuelle (Chalmers, 2002). Chalmers note que lorsqu'on s' imagine par imagerie perceptuelle que E est le cas, on conçoit une image perceptuelle qui représente E comme étant le cas. Ceci se produit lorsque l' image ressemble pertinemment à une expérience perceptuelle qui représente E (Chalmers, 2002). Chalmers donne l' exemple que l'on peut concevoir par imagerie perceptuelle un cochon volant en se formant l' image de celui-ci. Selon cet exemple, l' image du cochon volant ressemble pertinemment à l' expérience perceptuelle qu' on aurait d' un cochon volant.

De plus, selon Chalmers, s'imaginer une situation qui vérifie E par imagerie perceptuelle diffère de proposer ou de supposer que E est le cas, puisqu'avec l'imagerie perceptuelle on ne produit pas seulement une attitude qui est dirigée envers E, on produit une attitude qui est dirigée envers toute une situation qui est en relation avec E. Par exemple, lorsqu'on s' imagine un cochon volant par imagerie perceptuelle on s' imagine toute une situation spécifique que l'on prend comme celle qui représente un cochon qui vole (Chalmers, 2002). Chalmers croit que la phénoménologie propre à l'imagerie perceptuelle possède un caractère objectuel que l'on ne retrouve pas avec la supposition ou la proposition. Selon Chalmers, ce caractère objectuel est un point distinctif de la concevabilité positive.

De plus, Chalmers croit que ce caractère objectuel se trouve aussi dans des cas de concevabilité positive autres que ceux qui font appel à l'imagerie perceptuelle, à savoir lorsqu'on s' imagine des situations qui vont au-delà du schème de l'imagerie perceptuelle. Par exemple, on peut s' imaginer que c'est en fait l'Allemagne qui a gagné la Deuxième Guerre mondiale ou on peut s' imaginer la molécule H₂O. On peut même s' imaginer un objet qui n'est pas perceptible par définition, par exemple, un homme invisible qui ne laisse absolument aucune trace perceptible (Chalmers, 2002). De la même façon, on peut s' imaginer un homme conscient ainsi que son jumeau *zombie* philosophique. Dans tous ces cas, on ne se forme aucune imagerie perceptuelle représentant E. Mais, on ne fait pas seulement supposer E non plus.

Chalmers croit que dans ces cas, on s' imagine de façon modale que E est le cas. Selon Chalmers, on s' imagine de façon modale que E est le cas lorsqu'on s' imagine un monde qui vérifie E ou une situation qui vérifie E. Pour Chalmers, l'imagination modale va au-delà du schème de l'imagerie perceptuelle tout en conservant le caractère objectuel de celle-ci. Lorsqu'on s' imagine de façon modale que l'Allemagne a gagné la Deuxième Guerre mondiale,

on imagine ce scénario comme appartenant à un monde qui l'accommode, ce qui implique qu'on se forme une certaine intuition positive d'une certaine configuration appartenant à un monde qui satisfait la description qu'on s'imagine. Chalmers remarque que l'imagination modale n'équivaut pas à une réflexion portant sur une proposition (ou sur plusieurs propositions). Il existe des propositions pour lesquelles il n'est pas évident que l'on puisse les imaginer de façon modale. Par exemple, une proposition mathématique complexe qu'on ne connaît pas en détail. Chalmers remarque que dans ce cas, bien qu'on ne possède pas l'intuition d'un monde qui vérifie la proposition mathématique en question, on peut toutefois réfléchir sur plusieurs propositions impliquant celle-ci. Ainsi, selon Chalmers, s'imaginer un monde va au-delà de la réflexion qui porte sur des descriptions.

Chez Chalmers, la vérification est une relation épistémique qui est liée à un certain processus rationnel. Chalmers croit qu'une situation imaginée vérifie E si après réflexion on peut conclure que la situation en est effectivement une où E est le cas. De plus, il est important de noter que la vérification, telle que Chalmers l'entend, est plus forte qu'une relation de corroboration, puisqu'on peut s'imaginer une situation qui ne pourrait être corroborée par des données perceptuelles. De plus, on peut s'imaginer une situation où E est corroboré, mais pour laquelle $\sim E$ est tout de même concevable. Par exemple, considérons un crime jugé en cours pour lequel une forte preuve suggère la culpabilité de l'accusé. Selon ce scénario, il est tout de même concevable que l'accusé soit innocent (même si tout indique qu'il ne l'est pas). Dans ce cas, s'imaginer la situation ne vérifie pas E (Chalmers, 2002).

Par ailleurs, Chalmers note que le fait de s'imaginer une situation n'implique pas que l'on doit s'engager ontologiquement à propos de celle-ci. Autrement dit, s'imaginer une situation n'implique pas que celle-ci existe. D'ailleurs, cela est aussi vrai pour un monde que l'on

s'imaginer. Il est alors raisonnable de croire que les mondes et situations que l'on peut s'imaginer franchissent les limites de la possibilité métaphysique (Chalmers, 2002). On peut même s'imaginer de façon modale une situation ou un énoncé E qui implique des contradictions a priori. Par exemple, Chalmers note qu'on peut s'imaginer une forme géométrique qui comporte des propriétés contradictoires. Dans de tels cas, on s'imaginerait une situation qui omet des détails. Chalmers avance que pour éviter de tel cas, l'imagination modale doit être cohérente. Ainsi, E est positivement concevable si l'on peut s'imaginer de façon cohérente une situation qui vérifie E (Chalmers, 2002). Pour ce faire, il doit être possible de s'imaginer une situation en remplissant ses détails de façon arbitraire sans créer de contradiction. Chalmers avance donc que E est positivement concevable lorsque E est imaginé avec cohérence et de façon modale.

Ainsi, E est alors *prima facie* positivement concevable lorsque l'on peut s'imaginer une situation modale que l'on juge à la fois cohérente et vérifiant E. Par ailleurs, E est idéalement positivement concevable lorsque E est *prima facie* positivement concevable et que cette concevabilité positive ne peut être réfutée ou surpassée par une réflexion idéale. E est donc idéalement positivement concevable lorsque l'on peut s'imaginer de façon cohérente une situation qui vérifie E (Chalmers, 2002). Par ailleurs, il est bien entendu que lorsqu'on s'imaginer une situation cohérente dans les cas de concevabilité idéale, on juge la cohérence sur la base d'une réflexion idéale.

Chalmers croit qu'il est difficile de trouver de véritable cas de concevabilité *prima facie* positive. Il suggère tout de même deux exemples⁹ possibles : on peut *prima facie* concevoir

⁹ Chalmers (2002) donne un exemple supplémentaire : le paradoxe du Grim Reaper (Benardete, 1964 ; Hawthorne, 2000).

positivement une forme géométrique impossible ; on peut aussi *prima facie* concevoir positivement un théorème mathématique faux comme étant vrai. Toutefois, ces cas de concevabilité positive *prima facie* sont facilement découverts comme n'étant pas idéalement concevables en réfléchissant un peu plus longuement ou sérieusement. Chalmers propose qu'on puisse dire de ces cas que bien qu'ils sont *prima facie* positivement concevables, ils ne sont pas *secunda facie* positivement concevables. Chalmers croit que la concevabilité positive *secunda facie* sans la concevabilité positive idéale est possible, mais probablement très rare. Un exemple possible, selon Chalmers, est l'ensemble de tous les ensembles de Frege. Bien que l'ensemble de tous les ensembles semblât acceptable pour Frege, suite à une réflexion idéale, Russell remarqua une contradiction dans l'idée.

Par ailleurs, en ce qui concerne la concevabilité *prima facie*, *secunda facie*, et idéale, si un énoncé E est positivement concevable, E est négativement concevable, puisque si l'on peut imaginer avec cohérence une situation vérifiant E , on ne peut pas affirmer que $\sim E$ (Chalmers, 2002). Toutefois, Chalmers précise que l'inverse ne fonctionne pas dans le cas de la concevabilité *prima facie* (ou *secunda facie*). Plusieurs énoncés sont *prima facie* négativement concevables sans être *prima facie* positivement concevables. Par exemple, Chalmers remarque que plusieurs énoncés mathématiques sont *prima facie* négativement concevables sans l'être positivement, et que la situation est probablement similaire pour des énoncés appartenant à d'autres domaines d'études *a priori*. Chalmers note que même dans le domaine empirique, il se peut que l'on ne soit pas capable de déterminer qu'un énoncé mathématique est inconcevable, mais qu'on ne soit pas plus capable de formuler une définition positive de cet énoncé mathématique. En ce qui concerne la concevabilité idéale, Chalmers ne croit pas qu'il existe de cas évident de concevabilité idéale négative sans la concevabilité idéale positive. Peut-être qu'il existe un énoncé mathématique complexe vrai qu'aucun être possible ne peut connaître *a priori*. Dans ce cas, l'énoncé en question serait peut-être idéalement négativement concevable sans l'être positivement (Chalmers, 2002).

Par ailleurs, Chalmers note bien que lorsqu'on traite de concevabilité, on fait généralement référence à la concevabilité positive. Par exemple, les intuitions modales proposées par Descartes sont des cas de concevabilité positive. Toutefois, la concevabilité négative est mieux définie que la concevabilité positive. Chalmers caractérise la concevabilité positive à l'aide de la notion d'imagination modale. En ce sens, elle ne peut être considérée comme une définition réductive (Chalmers, 2002). Chalmers croit que sa définition est au mieux une clarification de ce qu'est la concevabilité positive. Il note que peut-être qu'il existe une définition possible qui est plus rigoureuse que la sienne, ou que peut être que l'on doit prendre la notion de concevabilité positive comme quelque chose de primitif. Ainsi, Chalmers laisse la question ouverte sur ce qu'est exactement la concevabilité positive. Il propose que c'est une question à laquelle on devra éventuellement répondre, mais pour laquelle il ne possède pas de réponse clair pour l'instant (Chalmers, 2002).

2.3.3. La concevabilité primaire vs la concevabilité secondaire

La distinction entre la concevabilité primaire et secondaire fait suite à la discussion en philosophie sur la notion de nécessité a posteriori de Kripke. Selon cette notion, des énoncés tels que « l'eau est H_2O » sont nécessairement vrais a posteriori. La notion en question, dans l'exemple de l'eau, va comme suit : on ne peut pas savoir a priori que l'eau est composée de la molécule H_2O . Toutefois, dans la nature l'eau est effectivement composée de la molécule H_2O et elle doit donc correspondre, par définition, à H_2O . De plus, il suit que l'eau doit alors être composée de la molécule H_2O dans tous les mondes possibles. Ainsi, si dans un monde possible l'eau est composée de la molécule XYZ, ce n'est en fait pas de l'eau.

Par ailleurs, Chalmers remarque qu'en un certain sens, il est concevable qu'Hespéros¹⁰ ne soit pas Phosphoros³, mais qu'en un autre sens il ne l'est pas. Le premier sens correspond à un cas de concevabilité primaire, tandis que le deuxième sens correspond à un cas de concevabilité secondaire (où l'énoncé en question est inconcevable puisque Hespéros doit correspondre à Phosphoros). Ainsi, selon Chalmers, un énoncé E est 1-concevable¹¹ lorsqu'il est concevable que E soit actuellement le cas. Par ailleurs, un énoncé E est 2-concevable⁴ lorsqu'il est concevable que E aurait pu être le cas. La concevabilité primaire traite de façon épistémique sur les hypothèses possibles représentant le monde actuel (comme il pourrait être) ; tandis que la concevabilité secondaire traite les hypothèses possibles comme des contrefactuelles (c.-à-d. selon d'autres façons que le monde aurait pu être).

Ainsi, en ce qui concerne les cas de concevabilité positive, un énoncé E est positivement 1-concevable lorsque l'on peut s'imaginer de façon cohérente une situation considérée comme actuelle qui vérifie E. En revanche, E est positivement 2-concevable lorsque l'on peut s'imaginer de façon cohérente une situation considérée comme contrefactuelle qui satisfait E (Chalmers, 2002).

Selon Chalmers (2002), la concevabilité primaire prend sa source dans la considération a priori. Lorsque l'on considère seulement ce que l'on sait a priori, on peut concevoir le monde actuel comme s'il pourrait être configuré de différentes façons possibles. Par exemple, l'eau

¹⁰ Hespéros et Phosphoros sont en fait tous deux la planète Vénus. Phosphoros désigne Vénus en tant qu'étoile du matin, soit le matin quand elle brille, tandis que Hespéros désigne le même astre brillant le soir, c'est-à-dire en tant qu'étoile du soir.

¹¹ Afin d'alléger le texte, nous utilisons dans certains cas la notation 1-concevable pour faire référence à la concevabilité primaire et 2-concevable pour faire référence à la concevabilité secondaire. La concevabilité primaire peut aussi être appelée concevabilité épistémique, tandis que la concevabilité secondaire peut être nommée concevabilité subjunctive.

pourrait être XYZ ou H₂O, puisqu'a priori il n'existe aucun moyen de savoir que l'eau est composée de la molécule H₂O. Ainsi, la notion de concevabilité primaire positive permet de concevoir l'eau comme étant composée de la molécule XYZ. Chalmers qualifie ces différentes configurations dans lesquels le monde pourrait être de *possibilités épistémiques*. Un énoncé E est épistémiquement possible si E ne peut être éliminé a priori. Lorsque E est épistémiquement possible, il existe plusieurs situations imaginables qui pourraient exister et qui peuvent en principe vérifier E lorsque celles-ci sont considérées comme actuelles (Chalmers, 2002). Par exemple, il est épistémiquement possible qu'Hespéros ne soit pas Phosphoros. Chalmers note qu'il n'est pas donné a priori qu'Hespéros est Phosphoros. Dès lors, lorsque l'on conçoit qu'Hespéros n'est pas Phosphoros, on s'imagine plusieurs situations épistémiquement possibles selon lesquelles l'étoile du soir et l'étoile du matin forment deux astres distincts.

Selon Chalmers , il existe un sens clair selon lequel ces situations vérifient la proposition qu'Hespéros n'est pas Phosphoros. Si quelqu'un accepte l'hypothèse que les étoiles du soir et du matin forment deux astres distincts, et que cette situation céleste est en fait le cas, alors il est rationnel pour cette personne de conclure qu'Hespéros n'est pas Phosphoros (Chalmers, 2002). Selon Chalmers, lorsque l'on considère une situation comme étant actuelle, on la considère et on l'évalue comme on considère et évalue des possibilités épistémiques. On suppose donc que la situation E est actuelle et on juge, à partir de cette supposition, si E est effectivement le cas. Si oui, la situation vérifie E lorsqu'elle est considérée comme actuelle (Chalmers, 2002). Ainsi, selon Chalmers, on peut vérifier qu'Hespéros n'est pas Phosphoros. Hespéros n'est pas Phosphoros est alors positivement 1-concevable.

Pour Chalmers, la concevabilité primaire dans sa forme négative, positive, prima facie, et idéale est facile à formuler. Par exemple, on peut dire que E est négativement 1-concevable

lorsque E n'est pas éliminé a priori. Par ailleurs, on peut dire que E est positivement 1-concevable lorsque l'on s'imagine une situation considérée comme actuelle qui vérifie E. De plus, on peut facilement modifier ces versions de la concevabilité primaire en ajoutant la dimension de la concevabilité prima facie vs idéale. Il est important de remarquer que la concevabilité primaire traite toujours de questions de concevabilité a priori (Chalmers, 2002). Lorsque l'on 1-conçoit E, on peut suspendre toutes les connaissances que l'on possède à propos du monde empirique. On peut considérer des façons que le monde pourrait être sans donner d'importance à comment il est en fait empiriquement. Ainsi, ce sont seulement les considérations a priori qui comptent (Chalmers, 2002).

Toutefois, selon Chalmers, la concevabilité secondaire est tout à fait différente. Elle se fonde dans l'idée que l'on peut concevoir plusieurs configurations contrefactuelles dans lesquelles le monde aurait pu être. Selon Chalmers, lorsque l'on considère des situations imaginées comme contrefactuelles, on les considère et on les évalue de la même façon que l'on considère et évalue des possibilités contrefactuelles dans le mode subjonctif, c'est-à-dire que dans notre expérience de pensée on admet le caractère fixé du monde actuel. On se demande ce qui aurait été le cas si le monde avait été configuré comme dans E. Si l'on juge que E aurait été le cas, la situation imaginée satisfait E en tant que contrefactuel (Chalmers, 2002).

Chalmers remarque qu'en ce qui concerne la concevabilité secondaire, Hespéros n'est pas Phosphoros n'est pas 2-concevable. Chalmers note que si Kripke a raison, lorsque l'on imagine la situation contrefactuelle où Hespéros n'est pas Phosphoros, il faut qu'au moins un de ces deux astres soit autre chose qu'Hespéros ou Phosphoros, puisque Hespéros et Phosphoros désignent dans les faits tous deux la planète Vénus, et que lorsque l'on traite de situations imaginées qui sont contrefactuelles on doit tenir compte de ce à quoi les termes réfèrent dans les faits dans le monde actuel. Ainsi, si Kripke a raison, il n'existe aucune situation imaginée

considérée comme contrefactuelle qui peut satisfaire l'énoncé Hespéros n'est pas Phosphoros. Donc, Hespéros n'est pas Phosphoros n'est pas 2-concevable (Chalmers, 2002).

Selon Chalmers, contrairement à la concevabilité primaire, la concevabilité secondaire traite souvent de questions qui font appel aux connaissances a posteriori. Par exemple, on ne peut pas savoir a priori qu'Hespéros n'est pas Phosphoros. Par ailleurs, il existe plusieurs façons de formuler la concevabilité secondaire prima facie et idéale. Par exemple, E est prima facie 2-concevable lorsque l'on s'imagine une situation contrefactuelle qui aurait pu être le cas et que l'on juge que E aurait pu effectivement être le cas. Par ailleurs, E est idéalement 2-concevable lorsque E est prima facie 2-concevable et que cette 2-concevabilité prima facie ne peut être réfutée ou surpassée par une meilleure réflexion rationnelle qui se fait à l'aide d'une connaissance empirique complète qui est non modale¹² (Chalmers, 2002).

2.3.4. L'écart entre la concevabilité et la possibilité.

Dans les sections 2.3.1. à 2.3.3., nous avons examiné les trois dimensions de la concevabilité chez Chalmers . Il est important de remarquer que Chalmers n'inclut aucune notion de possibilité métaphysique dans sa conception de la concevabilité. Néanmoins, celle-ci sert de référence pour éclaircir la nature de la relation entre la concevabilité et la possibilité. Il est bien entendu que ce ne sont pas tous les types de concevabilité qui peuvent potentiellement mener à la possibilité. Chalmers croit tout de même qu'il existe une façon de faire le lien

¹² Chalmers (2002) évite de référer à la connaissance empirique modale pour ne pas créer un lien injustifié entre la concevabilité et la possibilité.

rationnellement entre les deux domaines dans l'argumentation. Dans cette sous-section, nous examinons les écarts potentiels entre la concevabilité et la possibilité. Pour bien comprendre, il est important de tenir compte des distinctions faites entre les différentes sortes de concevabilité chez Chalmers (2002) (voir 2.3.1 à 2.3.3.).

D'entrée de jeux, Chalmers note qu'il existe presque certainement un écart entre la concevabilité *prima facie* et la possibilité. Et cela n'est pas étonnant considérant qu'il existe un écart évident entre la concevabilité *prima facie* et la concevabilité idéale. Pour Chalmers, la concevabilité *prima facie* n'est qu'un guide imparfait vers la possibilité. De plus, la concevabilité *prima facie* ne peut presque certainement pas mener à la possibilité métaphysique considérant que la concevabilité *prima facie* est par définition ouverte à la réfutation ou au surpassement par un meilleur raisonnement (c.-à-d. par une réflexion idéale). En ce sens, on pourrait dire que les énoncés de concevabilité *prima facie* sont par définition sujets à la réfutation ou au surpassement par un meilleur raisonnement.

De plus, selon Chalmers, l'écart entre la concevabilité *prima facie* et la possibilité métaphysique est à son plus grand dans le cas de la concevabilité *prima facie* négative. Cet écart est particulièrement évident dans certains cas mathématiques, par exemple, la conjecture de Goldbach¹³, pour lequel la conjecture en question et sa négation sont tous deux *prima facie* négativement concevables (Chalmers, 2002).

¹³ La conjecture de Goldbach est l'assertion mathématique non démontrée qui propose que tout nombre entier pair supérieur à 3 peut s'écrire comme la somme de deux nombres premiers.

La concevabilité *prima facie* positive, quant à elle, forme un guide supérieur, mais tout de même imparfait, vers la possibilité (Chalmers, 2002). Par exemple, on peut s'imaginer un mathématicien proposant une preuve de la conjecture de Goldbach qui semble *prima facie* bien convaincante, mais qui après réflexion est jugée comme inexacte, laissant ainsi la conjecture en question non démontrée.

Chalmers note que si la concevabilité *prima facie* positive est un guide imparfait vers la possibilité, mais tout de même supérieur à la concevabilité *prima facie* négative, la concevabilité *secunda facie* positive en forme un qui est encore meilleur (mais qui reste tout de même imparfait). Par exemple, nous pouvons nous imaginer un mathématicien proposant une preuve de la conjecture de Goldbach qui est tellement convaincante qu'elle est acceptée par la communauté mathématique comme une preuve authentique de la conjecture en question, pour qu'elle soit, contre toutes attentes et quelques décennies plus tard, réfutée par la réflexion supérieure du mathématicien le plus doué de tous les temps en mathématique. Cela étant dit, Chalmers croit que de réels cas de concevabilité *secunda facie* sont très rares (voir 2.3.2). De plus, il est tout de même clair dans notre exemple que la concevabilité ne mène finalement pas à la possibilité.

Dans tous les cas, Chalmers croit que c'est la concevabilité idéale qui a le plus de potentiel pour indiquer la possibilité. Selon Chalmers, la concevabilité idéale est une notion rationnelle. Et s'il existe un passage entre le domaine épistémique et le domaine modal, ce passage doit en être un qui est complètement rationnel (Chalmers, 2002). Chalmers croit que la concevabilité idéale positive forme au moins un aussi bon guide vers la possibilité que la concevabilité idéale négative puisque celle-ci est implicite dans la notion de concevabilité idéale positive. Il est toutefois moins clair, selon Chalmers, s'il existe des cas de concevabilité

idéale négative sans concevabilité idéale positive. De plus, si de tels cas existent, Chalmers n'est pas certains qu'ils peuvent mener à la possibilité.

Par exemple, peut-être qu'il existe des énoncés mathématiques pour lesquels il est impossible de connaître leurs valeurs de vérité, même à partir d'une réflexion rationnelle idéale. Selon Chalmers, de tels cas seraient des exemples de cas de concevabilité idéale négative sans la concevabilité idéale positive. Mais, Chalmers ne croit pas qu'il soit clair que de tels cas existent ; et, de toute façon, même s'ils existaient, il ne croit pas qu'ils pourraient mener à la possibilité. Cela étant dit, Chalmers conclut sur ce sujet qu'il n'y a pas vraiment de contreexemple qui montre que la concevabilité idéale négative ne peut absolument pas mener à la possibilité.

Par ailleurs, Chalmers remarque qu'on avance souvent que les cas discutés par Kripke montrent l'existence d'un écart entre la concevabilité et la possibilité. On avance qu'il est concevable qu'Hespéros n'est pas Phosphoros, que l'eau n'est pas H_2O , ou que la chaleur n'est pas le mouvement des molécules, et on note qu'aucun de ces scénarios n'est en fait possible. Ces cas impliquent des nécessités a posteriori rendant la méthode de la concevabilité a priori complètement inadéquate comme méthode pour mener à la possibilité.

Chalmers remarque toutefois que ces cas sont tous des cas de concevabilité primaire et qu'ils sont tous idéalement 2-inconcevables. Ils sont au mieux prima facie 2-concevables pour un sujet qui manque les connaissances scientifiques nécessaires (par exemple, pour quelqu'un qui ne sait pas que l'eau est composée de la molécule H_2O , que la chaleur est en fait le mouvement des molécules, et ainsi de suite). Et il est vrai que cela ne peut mener à la

possibilité. Toutefois, Chalmers croit que la 2-concevabilité idéale peut effectivement mener à la possibilité. Mais il y a un problème : même si la 2-concevabilité idéale mène à la possibilité, cela n'aide pas la thèse que Chalmers veut démontrer (soit qu'il existe un lien entre le domaine de la concevabilité a priori et le domaine modal), puisque la 2-concevabilité idéale traite de choses qui sont complètement a posteriori.

Ainsi, Chalmers avance que si l'on veut découvrir un lien entre la concevabilité a priori et le domaine modal, il faut chercher un lien entre la concevabilité primaire et la possibilité. Pour lui, il est bien entendu, à proprement parler, qu'il est impossible que l'eau ne soit pas H₂O. Toutefois, Chalmers croit que la proposition que l'eau n'est pas H₂O est tout de même 1-concevable. Selon lui, il serait possible d'argumenter que la 1-concevabilité de « l'eau n'est pas H₂O » révèle quelque chose à propos de la possibilité métaphysique. Lorsque l'on conçoit un monde dans lequel l'eau n'est pas H₂O, on conçoit une situation où XYZ est un liquide clair qui remplit les océans et les lacs, qui étanche la soif, et ainsi de suite. Pour Chalmers, cette situation est tout à fait métaphysiquement possible : l'acte de concevoir cette situation donne accès à un monde possible¹⁴. Ainsi, on aurait accès à un monde possible à partir de la concevabilité primaire.

Cela étant dit, on pourrait penser qu'il existe un problème avec la position de Chalmers sur ce point puisque si l'on a ainsi accès à un monde possible, ce monde ne peut pas, de toute

¹⁴ La méthodologie rationaliste modale de Chalmers est tout à fait évidente ici. Plusieurs philosophes ne suivront pas Chalmers sur ce point, notamment tous les philosophes matérialistes de type Q. Il se peut alors que le lecteur rejette d'emblée ce que Chalmers propose ici. Toutefois, il est intéressant de remarquer que c'est aussi ici que Chalmers se distingue d'autres philosophes qui ont discuté sur la relation entre la concevabilité et la possibilité, notamment Menzies (1998), van Cleve (1983), and Yablo (1993). Chalmers (2002) croit que ces philosophes ont abandonné trop tôt, avançant ainsi des thèses sur la possibilité-concevabilité qui sont, selon lui, plus atténuées qu'il le faut.

façon, être un monde où l'eau n'est pas H₂O (puisque l'on a dit qu'il contenait un liquide composé de la molécule XYZ). Et Chalmers croit effectivement qu'il existe un problème. Toutefois, le problème serait seulement sur le plan de la description que l'on fait de la situation dans ce monde. Chalmers est d'accord qu'on commet effectivement une erreur si l'on dit que dans ce monde l'eau n'est pas H₂O ou que dans ce monde l'eau est XYZ. En effet, Chalmers le note bien : si Kripke à raison, le monde « Twin Earth » contient effectivement un type de liquide composé de la molécule XYZ ; toutefois, ce liquide n'est pas de l'eau puisque l'eau doit nécessairement être H₂O (dans tous les mondes possibles).

Mais il existe toujours un sens selon lequel il est épistémiquement possible que l'eau ne soit pas H₂O, puisque l'hypothèse ne peut être éliminée a priori. Selon Chalmers, intuitivement il existe des configurations selon lesquelles le monde aurait pu exister sans que l'eau soit H₂O. Selon une configuration possible, l'eau de notre monde est composée de la molécule XYZ. Ainsi, selon Chalmers si l'on prend l'hypothèse que ce sont les océans de notre monde qui sont composés de la molécule XYZ, selon cette hypothèse, il est alors épistémiquement possible que l'eau ne soit pas H₂O. Ainsi, pour Chalmers, si les océans de notre monde sont composés de la molécule XYZ, l'eau est composée de la molécule XYZ.

Selon Chalmers, on évalue et décrit les possibilités épistémiques d'une manière qui est systématiquement différente de celle qu'on prend pour évaluer et décrire les possibilités subjunctives contrefactuelles. Des deux côtés, on considère et on décrit des mondes. Toutefois, du côté épistémique on considère ces mondes comme actuels tandis que du côté subjunctif on les considère comme contrefactuel. Ainsi, on utilise deux modes différents de considération donnant deux manières selon lesquelles un monde peut satisfaire (ou vérifier) un énoncé. Lorsque l'on considère le monde où les océans sont composés de la molécule XYZ

comme actuel, ce monde vérifie¹⁵ l'énoncé que l'eau est XYZ ; mais, lorsqu'on le considère comme un monde contrefactuel, il ne le satisfait pas (Chalmers, 2002).

Selon Chalmers, lorsque l'on a un énoncé E ainsi qu'un monde W, l'intension primaire (c.-à-d. l'intension épistémique) de E donne la valeur de vérité de E dans W lorsque considéré comme actuel. Chalmers définit formellement l'intension primaire en termes d'implications a priori. Spécifiquement, on peut dire que l'intension primaire de E est vraie dans W si l'implication matérielle « si W est actuel, alors E » est a priori. Par ailleurs, l'intension primaire de E est fausse dans W si « W est actuel, alors $\sim E$ » est a priori. L'intension primaire de E reste indéterminée dans W dans le cas où aucun de ces conditionnels n'est a priori (Chalmers, 2002). Chalmers remarque qu'on peut éliminer a priori certaines hypothèses. Par exemple, on peut éliminer l'hypothèse selon laquelle le monde XYZ (c.-à-d. celui où les océans sont composés de la molécule XYZ) est actuel et que l'eau est H₂O de façon a priori sur la base d'une réflexion rationnelle. Ainsi, l'implication matérielle « si le monde XYZ est actuel, alors l'eau n'est pas H₂O » est a priori, et l'intension primaire de « l'eau est H₂O » est fausse dans le monde XYZ (Chalmers, 2002).

Ainsi, Chalmers croit que les intensions primaires se fondent dans l'évaluation épistémique d'énoncés dans des mondes considérés comme actuels. Par ailleurs, Chalmers définit la notion d'intension secondaire (ou d'intension subjunctive). Pour leur part, les intensions secondaires se fondent dans l'évaluation subjunctive d'énoncés dans des mondes considérés comme contrefactuels. L'intension secondaire d'un énoncé E est la fonction qui trace la

¹⁵ Chalmers (2010) utilise le terme *vérifier* lorsqu'il est question de 1-concevabilité et le terme *satisfaire* dans les cas de 2-concevabilité. Chalmers (2002) ne fait pas cette distinction. Pour des fins de cohérence, dans ce travail, nous la faisons.

relation qu'a un monde W avec la valeur de vérité de E dans W considéré comme contrefactuel.

Considérant cela, Chalmers croit que si Kripke et Putnam ont raison, on peut dire que si les océans de notre monde avaient été composés de la molécule XYZ, l'eau n'aurait tout de même pas été XYZ (c.-à-d. sur le plan contrefactuel). Pour Chalmers, W ne semble pas représenter une possibilité contrefactuelle où l'eau est XYZ. Ainsi, selon Chalmers, l'intension secondaire que l'eau est XYZ dans le monde où les océans sont composés de la molécule XYZ est fausse.

Ainsi, selon Chalmers on peut dire que E est 1-possible si son intension primaire est vraie dans un monde possible considéré comme actuel. E est 2-possible si son intension secondaire est vraie dans un monde possible considéré comme contrefactuel. La nécessité primaire et secondaire peut être définie de manière analogue (Chalmers, 2002).

La possibilité ou nécessité secondaire correspond donc au sens standard de ce que cela veut dire lorsqu'un énoncé est métaphysiquement possible ou nécessaire. Par exemple, l'énoncé proposant que l'eau est H_2O est probablement 2-nécessaire, tandis que celui avançant que l'eau est XYZ est 2-impossible. Selon Chalmers, un énoncé est donc 2-nécessaire si et seulement s'il possède une intension secondaire nécessaire.

Selon Chalmers, les notions de possibilité et nécessité primaire correspondent spécialement à la notion épistémique de l'a priori. Chalmers croit qu'il est clair que lorsque E est a priori, E doit être 1-nécessaire. Chalmers croit aussi que l'inverse est peut-être le cas. Il note plusieurs énoncés qui sont 1-nécessaire et qui sont tous vraisemblablement a priori. Par exemple, que $2+2=4$, et « si Hespéros existe, celui-ci est visible le soir ». Pour faire contraste, il note aussi des énoncés qui sont 1-contingent et a posteriori, soit que « l'eau est H₂O », ainsi que « les tables existent ».

Chez Chalmers, l'existence d'intensions primaires et secondaires démontre que les énoncés possèdent des valeurs sémantiques complexes impliquant les deux types d'intensions. Il croit que le contenu propositionnel d'un énoncé E ne peut donc être réduit ni à son intension primaire ni à son intension secondaire, mais que celui-ci doit tout de même correspondre à quelque chose qui implique (au moins) les structures propres à ces deux types d'intensions, puisque la nécessité ainsi que le caractère a priori de E est une fonction de la proposition que E exprime.

Il suit donc, selon Chalmers, que la concevabilité primaire peut servir de guide à la possibilité. Lorsque l'on trouve concevable que l'eau n'est pas H₂O, il est vrai qu'il n'existe aucun monde possible qui satisfait l'énoncé que l'eau n'est pas H₂O, c'est-à-dire lorsque l'on considère l'énoncé comme contrefactuel ; il existe toutefois un monde possible qui vérifie l'énoncé « l'eau n'est pas H₂O » si ce monde est considéré comme actuel. Ainsi, l'intension secondaire de l'énoncé « l'eau n'est pas H₂O » est fautive dans tous les mondes ; toutefois, l'intension primaire de cet énoncé est vraie dans certains mondes centrés¹⁶. Par exemple, le monde dans

¹⁶ Afin qu'un monde puisse être considéré comme actuel, il doit former un monde centré, c'est-à-dire qu'il doit être un monde qui est marqué d'un individu et d'un temps spécifique. Chalmers (2002) croit que cela est nécessaire afin de déterminer la possibilité épistémique d'un monde considéré comme

lequel les océans sont composés de la molécule XYZ ainsi que d'autres mondes possibles où l'eau n'est pas H₂O satisfont tous l'intension primaire de l'énoncé « l'eau n'est pas H₂O » (Chalmers, 2002).

Ainsi, Chalmers conclut que bien que la concevabilité primaire ne forme qu'un guide imparfait vers la possibilité secondaire, elle est tout de même un bon guide vers la possibilité primaire. D'ailleurs, selon Chalmers, dans tous les cas proposés par Kripke où E est 1-concevable, E est aussi 1-possible (du moins, cela n'est pas en contradiction avec ce que Kripke avance). Par exemple, il existe un monde centré dans lequel l'étoile du matin et l'étoile du soir sont deux astres distincts. Il existe aussi un monde centré dans lequel la chaleur n'est pas le mouvement des molécules (c.-à-d. un monde où la sensation de chaleur n'est pas causée par le mouvement des molécules), et ainsi de suite. Chalmers croit que tous ces mondes forment des mondes métaphysiquement possibles. Ainsi, pour Chalmers, la concevabilité est un guide vers la possibilité, c'est-à-dire que la 1-concevabilité est un guide vers la 1-possibilité et que la 2-concevabilité est un guide vers la 2-possibilité.

2.3.5. Les thèses de la concevabilité à la possibilité

Chez Chalmers, s'il existe un type de concevabilité a priori qui peut mener à un type de possibilité, ce doit être la concevabilité primaire idéale menant à la possibilité primaire. De

actuel puisque si l'on ne spécifie pas, par exemple, où nous nous trouvons dans un monde spécifique, il n'existe aucun moyen à partir d'une description objective de ce monde de déterminer où exactement nous nous trouvons. Par contre, à l'aide de la spécification en question, que Chalmers (2002) nomme « centré », on peut alors savoir où nous sommes.

plus, Chalmers croit que la concevabilité positive forme toujours au moins un aussi bon guide à la possibilité que la concevabilité négative.

Cela étant dit, Chalmers formule les quatre thèses qu'il pense les plus plausibles pour défendre la thèse que la concevabilité mène à la possibilité :

- (1) La 1-concevabilité positive idéale implique la 1-possibilité. (Chalmers, 2002)
- (2) La 1-concevabilité négative idéale implique la 1-possibilité. (Chalmers, 2002)
- (3) La 1-concevabilité positive *seconda facie* est un excellent guide vers la 1-possibilité. (Chalmers, 2002)
- (4) La 2-concevabilité idéale (positive ou négative) implique la 2-possibilité. (Chalmers, 2002)

La thèse (1) ou CP+¹⁷ avance que si E est idéalement et positivement 1-concevable, alors il existe un certain monde centré qui est métaphysiquement possible et qui satisfait l'intension primaire de E (ou qui vérifie E lorsque considéré comme actuel). La thèse (2) ou CP- reflète le fait que Chalmers a laissée ouverte la possibilité que la 1-concevabilité négative idéale implique la 1-possibilité (voir 2.3.4). Les thèses (3) et (4) ne suffisent pas réellement pour supporter la thèse modale que Chalmers avance dans son argumentation antimatérialiste (voir 2.3.4). Il les inclut néanmoins comme étant plausibles par souci d'exhaustivité.

¹⁷ Chalmers (2010) réfère à la thèse (1) en la nommant CP+, tandis qu'il réfère à la thèse (2) en la nommant CP-.

Chalmers remarque que la thèse (1) n'est pas réfutée par les contreexemples standards à la thèse que la concevabilité implique la possibilité. La thèse (2) ne l'est pas non plus (par les contreexemples standards) ; il existe cependant des contreexemples moins clairs qui lui posent peut-être problème (voir 2.3.4). Chalmers croit que la thèse (1) est presque certainement vraie, et que la thèse (2) est très probablement vraie. Selon Chalmers, s'il existe des contreexemples aux thèses (1) et (2), ceux-ci vont appartenir à un autre discours que celui proposé par les contreexemples standards.

Par ailleurs, il est important de souligner que chez Chalmers les énoncés de concevabilité et de possibilité sont des énoncés qui sont faits relativement à un locuteur et qu'ils doivent être interprétés ainsi. Donc, si E est concevable pour un locuteur, E est possible pour ce locuteur. De plus, Chalmers rend compte qu'il existe deux sources de relativité au locuteur. La première est celle qui vient de la variation dans la capacité cognitive, et qui affecte la concevabilité *prima facie* (ce type de variation n'affecte donc pas les thèses (1) et (2) puisque celles-ci traitent de concevabilité idéale). La deuxième source de relativité au locuteur est celle qui vient de la variation sur le plan des intensions primaires et secondaires des termes. Ainsi, la variation concernant les intensions primaires des termes affecte la 1-concevabilité et la 1-possibilité, tandis que celle concernant les intensions secondaires des termes affecte la 2-concevabilité et la 2-possibilité (Chalmers, 2002). Selon cette deuxième source de relativité, on pourrait dire de l'énoncé que « Neptune n'affecte pas l'orbite d'Uranus » que bien qu'il soit idéalement 1-concevable pour quelqu'un qui n'est pas un mathématicien, il ne l'est pas pour Urbain Le Verrier¹⁸ (Chalmers, 2002). Par ailleurs, l'énoncé « je ne suis pas David Chalmers » est 2-concevable et 2-possible pour nous, mais pas pour David Chalmers (Chalmers, 2002).

¹⁸ Urbain Le Verrier était un mathématicien français qui a prédit l'existence et la position de la planète Neptune en utilisant seulement les mathématiques.

La thèse rationaliste modale qui est avancée par Chalmers est une thèse qui suppose que l'on possède un accès a priori au domaine modal. Si Chalmers a raison, le domaine de la possibilité est accessible à l'aide de la concevabilité idéale, rendant ainsi possible la connaissance rationnelle des faits appartenant au domaine modal.

Dans ce qui suit, nous présentons l'argument bidimensionnel contre le matérialisme (Chalmers, 2010). Pour les objections aux thèses CP+ et CP-, voir le chapitre III.

2.4. L'argument bidimensionnel contre le matérialisme (version 1.0)

Chalmers (2010) propose une version sophistiquée de l'argument de la concevabilité, il nomme son argument antimatérialiste l'argument bidimensionnel contre le matérialisme. Celui-ci utilise les notions de concevabilité et de possibilité de la section 2.3 ainsi que la combinaison des thèses CP+ et CP- afin de fortifier l'argument unidimensionnel contre le matérialisme (voir 2.2 pour cette version de l'argument de Chalmers). Nous disons la combinaison des thèses CP+ et CP- puisque Chalmers (2010) présente l'argument bidimensionnel contre le matérialisme de manière à ce qu'il puisse être interprété comme générant deux arguments parallèles, c'est-à-dire un utilisant la thèse CP+ et l'autre la thèse CP-. Chalmers (2010) ne croit pas qu'il soit généralement important de distinguer CP+ et CP- dans son argument. Ainsi, afin de simplifier sa présentation, il ne spécifie pas à quel type de concevabilité (positive ou négative) il fait référence. Dans tous les cas, lorsqu'il est pertinent de le faire, Chalmers (2010) note bien la distinction. De plus, la notation de l'argument

bidimensionnel contre le matérialisme n'indique pas explicitement s'il est question de la concevabilité *prima facie* ou idéale. Ainsi, il est essentiel de prendre en note que l'argument bidimensionnel contre le matérialisme fait toujours référence à la concevabilité idéale (Chalmers, 2010). Cela étant dit, l'argument bidimensionnel contre le matérialiste (dans la version 1.0) va comme suit :

- « 1. $P \ \& \sim Q$ is conceivable.
 - 2. If $P \ \& \sim Q$ is conceivable, $P \ \& \sim Q$ is 1-possible.
 - 3. If $P \ \& \sim Q$ is 1-possible, materialism is false.
-
- 4. Materialism is false. » (Chalmers, 2010 : 148)

On remarque d'abord que la première prémisse ainsi que la conclusion de l'argument n'ont pas été changées comparativement à la version simplifiée de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme (c.-à-d. comme présenté à 2.2). Cependant, on remarque aussi que Chalmers (2010) a substitué la 1-possibilité à la possibilité métaphysique pour les prémisses 2 et 3. Chalmers (2010) croit que les prémisses 1 et 2 forment deux thèses plausibles dans cette version de l'argument. En effet, substituer la 1-possibilité à la possibilité métaphysique dans la prémisse 2 avance l'argument de Chalmers en spécifiant exactement à quel type de possibilité il fait référence et en incluant ainsi, dans l'argument, sa propre thèse sur la concevabilité et la possibilité (voir de 2.3 à 2.3.5). Toutefois, la prémisse 3 pose problème puisque le matérialisme ne propose pas l'inconcevabilité d'un monde où $P \ \& \sim Q$ est vrai, il soutient que notre monde ne pourrait pas exister si $P \ \& \sim Q$ était vrai dans notre monde, et qu'il n'aurait jamais pu exister si $P \ \& \sim Q$ avait été vrai dans notre monde. La position matérialiste implique ainsi que ce n'aurait pas pu être le cas que P soit vrai sans que Q le soit aussi (Chalmers 2010). Autrement dit, le matérialisme ne requiert pas la 1-impossibilité de $P \ \& \sim Q$, mais bien la 2-impossibilité de $P \ \& \sim Q$ (Chalmers, 2010). Donc, afin de réfuter la position matérialiste, l'argument bidimensionnel contre le matérialisme ne peut pas

uniquement montrer que $P \& \sim Q$ est 1-possible : il doit montrer que $P \& \sim Q$ est 2-possible (puisque le matérialisme soutient que $P \& \sim Q$ est 2-impossible).

Ainsi, Chalmers ne peut pas simplement substituer la 1-possibilité à la possibilité métaphysique dans l'argument de la concevabilité (construisant ainsi l'argument bidimensionnel contre le matérialisme), car la 1-possibilité n'est pas assez forte pour réfuter la position matérialiste. Par exemple, dans le cas où l'on propose un monde possible w où $P \& \sim Q$, cela ne réfuterait pas la position matérialiste puisque, dans ce cas, un philosophe matérialiste pourrait répondre que w n'est probablement ou certainement pas composé des mêmes propriétés microphysiques que celles de notre monde, et qu'il est alors impossible de tirer des conclusions sur le lien entre l'expérience consciente et la microphysique de notre monde à partir de w (réfutant ainsi $P \& \sim Q$). Le philosophe matérialiste pourrait dire que les propriétés physiques du monde w diffèrent trop des propriétés physiques de notre monde, tout comme XYZ diffère de H_2O (dans l'exemple de « Twin Earth »), rendant ainsi la comparaison entre w et notre monde complètement inadéquate à la tâche que le philosophe antimatérialiste s'est donnée, à savoir de montrer que le phénoménal n'est pas nécessité par le physique. (Chalmers, 2010). Similairement, un philosophe matérialiste pourrait dire que les propriétés phénoménales manquantes au monde w sont en fait différentes des propriétés phénoménales de notre monde (ce philosophe pourrait avancer, par exemple, que w contient des propriétés pseudophénoménales¹⁹ au lieu de contenir des propriétés phénoménales). Dans ce cas, on ne pourrait pas tirer de conclusion sur la relation entre les propriétés physiques et les propriétés phénoménales de notre monde à partir de la relation entre le physique et le pseudophénoménal dans w , puisque dans w on ne traite pas vraiment de propriétés phénoménales. (Chalmers, 2010).

¹⁹ Une propriété pseudophénoménale E vérifie l'intension primaire d'une propriété phénoménale E sans satisfaire son intension secondaire. Une propriété pseudophénoménale pourrait être, par exemple, quelque chose qui est fonctionnellement identique à la conscience mais sans le ressenti généralement associé à celle-ci.

2.4.1. L'argument bidimensionnel contre le matérialisme (version 2.0)

Ainsi, pour pouvoir affecter la position matérialiste, l'argument antimatérialiste doit montrer la 2-possibilité de $P \& \sim Q$, non uniquement sa 1-possibilité. Comme nous venons de le voir, la version 1.0 de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme est incapable de réaliser sa tâche antimatérialiste puisqu'elle traite seulement de 1-possibilité. Chalmers (2010) croit tout de même que son argument peut être reformulé de manière à ce qu'il soit plausible. Chalmers (2010) croit qu'il existe une façon de faire un lien entre la 1-possibilité et la 2-possibilité dans l'argument bidimensionnel contre le matérialisme, rendant celui-ci efficace contre la position matérialiste.

Chalmers (2010) avance qu'il existe un lien entre la 1-possibilité et la 2-possibilité dans le cas où l'on suppose que l'intension primaire de P est identique à son intension secondaire. Dans ce cas, un monde vérifie P si et seulement s'il satisfait P . Cela implique pour l'argument bidimensionnel contre le matérialisme que P doit être, dans tous les mondes possibles, identique à P dans notre monde actuel. Donc, on peut dire que selon ces critères, P est 1-possible si et seulement s'il est 2-possible (puisque l'on dit que l'intension primaire de P doit être identique son intension secondaire). De plus, Chalmers (2010) avance que l'on peut faire la même chose pour Q et $P \& \sim Q$, de la sorte qu'un monde vérifie Q si et seulement s'il satisfait Q , et qu'il vérifie $P \& \sim Q$ si et seulement s'il satisfait $P \& \sim Q$, et que Q est 1-possible si et seulement s'il est 2-possible, et ainsi de suite.

Considérant ce qui vient d'être énoncé, Chalmers (2010) formule son argument comme suit, construisant ainsi la version 2.0 de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme :

- « 1. $P \& \sim Q$ is conceivable.
 - 2. If $P \& \sim Q$ is conceivable, $P \& \sim Q$ is 1-possible.
 - 3. If $P \& \sim Q$ is 1-possible, $P \& \sim Q$ is 2-possible.
 - 4. If $P \& \sim Q$ is 2-possible, materialism is false.
-
5. Materialism is false. » (Chalmers, 2010 : 149)

La prémisse trois propose maintenant que si $P \& \sim Q$ est 1-possible, $P \& \sim Q$ est 2-possible. Elle nécessite donc que l'intension primaire de P coïncide avec son intension secondaire. De même pour Q²⁰. Dans le cas de Q, Chalmers (2010) souligne qu'il est de toute façon hautement plausible que Q doive posséder la même intension primaire et secondaire dans la mesure où il ne semble pas y avoir de dissociation marquée entre l'apparence et la réalité en ce qui concerne l'expérience phénoménale. Chalmers croit que tout ce qui est ressenti comme une expérience phénoménale doit être une expérience phénoménale. Chalmers (2010) donne les exemples de l'eau et de la chaleur et compare ces exemples à celle de l'expérience consciente. Bien qu'il ne soit pas le cas que tout ce qui ressemble à de l'eau soit effectivement de l'eau, et que tout ce qui donne la sensation de chaleur soit effectivement quelque chose de chaud, pour Chalmers (2010), tout ce qui est ressenti comme une expérience consciente doit être celle-ci. Ainsi, pour Chalmers (2010), il n'est pas clair que la notion de pseudoconscience²¹ puisse être cohérente. De plus, Chalmers (2010) ne croit pas

²⁰ Chalmers (2010) note qu'il existe une version plus perfectionnée (voir 2.4.3 et 2.4.4) de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme selon laquelle il n'est pas nécessaire de spécifier que l'intension primaire de Q est la même que son intension secondaire.

²¹ On peut ici référer à la définition de pseudophénoménale donnée à la treizième note de bas de page.

que la notion de propriété pseudophénoménale puisse être plus cohérente non plus. Enfin, chez Chalmers (2010) l'intension primaire et secondaire d'un terme phénoménal doit être la même.

Toutefois, il n'est pas évident pourquoi l'intension primaire de P devrait coïncider avec son intension secondaire (Chalmers, 2010). En effet, un philosophe matérialiste pourrait dire que les intensions primaires des termes microphysiques diffèrent de leurs intensions secondaires (Chalmers, 2010). Par exemple, le philosophe matérialiste pourrait dire que l'intension primaire du terme « masse » en physique diffère de son intension secondaire. Il pourrait avancer que l'intension primaire du terme « masse » correspond exactement au rôle théorique que la masse a en physique, c'est-à-dire sa résistance à l'accélération, son attraction mutuelle, et ainsi de suite (Chalmers, 2002). Il pourrait aussi avancer le même argument pour d'autres termes physiques, par exemple, pour la charge, pour le photon, etc. Ensuite, il pourrait dire que l'intension secondaire de ces termes correspond à la propriété qui joue son rôle actuel dans la nature (dans notre monde). Par exemple, si M correspond à la propriété jouant le rôle de la masse dans notre monde, alors la masse doit correspondre à M dans tous les mondes possibles²². Il suit que s'il existe un monde possible dans lequel une autre propriété M' joue le rôle de la masse, M' ne peut pas être la masse dans ce monde possible. Dans ce cas, l'intension primaire du terme « masse » ne coïncide pas à son intension secondaire (Chalmers, 2010). En effet, l'intension primaire du terme « masse » correspond à ce qui joue le rôle de la masse dans le monde en question, mais cela n'est pas le cas en ce qui concerne son intension secondaire, celle-ci correspond à ce qui joue le rôle de la masse dans le monde actuel (c'est-à-dire notre monde actuel) (Chalmers, 2010).

²² Chalmers (2010) note bien qu'il existe d'autres positions sémantiques et métaphysiques traitant du sujet des termes microphysiques, mais il ne croit pas qu'elles soient aussi plausibles que celle présentée dans ce paragraphe. Nous allons donc nous en tenir à cette version du contre-argument matérialiste puisqu'elle semble être la plus plausible et puisqu'elle se présente bien dans le contexte de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme.

Ainsi, un monde peut vérifier P sans satisfaire P (Chalmers, 2010). L'intension secondaire de P nécessite que certaines propriétés spécifiques telles que la masse, la charge, etc., soient distribuées de façon spécifique dans l'espace-temps en rendant compte de toutes les relations causales et nomologiques actuelles. L'intension primaire de P nécessite seulement que ce soient les propriétés jouant le rôle de la masse, de la charge, etc., qui soient distribuées ainsi, c'est-à-dire sans avoir à rendre compte de toutes les relations causales et nomologiques du monde actuel (Chalmers, 2010). Ainsi, si w correspond à un monde où ces rôles sont joués par des propriétés autres que la masse, le spin, et la charge (Chalmers suggère qu'ils soient joués par les propriétés *schmasse*, *schmin*, et *schmarge*) et que celles-ci sont distribuées correctement dans l'espace-temps et qu'elles rendent compte de toutes les relations causales et nomologiques appropriées, alors w vérifie P sans satisfaire P. Dans ce cas, Chalmers (2010) suggère que la physique de w a le même profil structurel que la physique de notre monde, mais qu'il possède un profil intrinsèque différent, c'est-à-dire que dans ce cas w diffère sur le plan des propriétés intrinsèques à ses structures physiques. Afin de vérifier P un monde doit avoir le bon profil structurel, tandis que pour satisfaire P un monde doit avoir le bon profil structurel ainsi que le bon profil intrinsèque (Chalmers, 2010).

Ainsi, Chalmers (2010) remarque que le doute est porté sur la vérité de la prémisse 3 de la version 2.0 de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme. Considérant qu'un monde peut vérifier P sans satisfaire P, il se peut que $P \& \sim Q$ soit 1-possible sans être 2-possible. Chalmers (2010) remarque que cela nécessite toutefois que P et Q soient liés d'une façon spécifique, c'est-à-dire que certains mondes vérifiant P doivent aussi vérifier $\sim Q$, et qu'aucun monde qui satisfait P ne doit pouvoir satisfaire $\sim Q$. De plus, certains mondes qui ont le même profil structurel que notre monde actuel doivent vérifier $\sim Q$, alors qu'aucun monde qui a les mêmes profils structurels et intrinsèques à ceux de notre monde actuel doit pouvoir satisfaire $\sim Q$ (Chalmers, 2010). Selon Chalmers (2010), pour que la prémisse 3 soit fausse, si l'on suppose que l'intension primaire et secondaire de Q coïncide, le profil structurel de la

physique de notre monde ne doit pas, à lui seul, être capable de nécessiter Q ; Q doit être nécessité par le profil structurel combiné au profil intrinsèque de la physique de notre monde (Chalmers, 2010).

2.4.2. L'argument antimatérialiste perfectionné : l'argument bidimensionnel contre le matérialisme (version 3.0)

L'idée que l'expérience consciente n'est pas nécessitée par les propriétés structurelles de la physique de notre monde, mais qu'elle l'est lorsque l'on ajoute et combine la notion de propriétés intrinsèques à ces propriétés, correspond au monisme de type F (voir 1.5.3), c'est-à-dire une théorie qui est aussi appelée le monisme de Russell. Selon cette théorie, la conscience est intimement liée aux propriétés intrinsèques servant de bases catégoriques aux dispositions microphysique (voir 1.5.3). Tout comme il est impossible de percevoir directement l'expérience consciente d'autrui comme celui-ci la vit à la première personne, il serait impossible de percevoir directement la nature des propriétés intrinsèques en question. Cependant, il serait possible de percevoir leurs effets ainsi que leurs relations dans la nature grâce à la science. Tout compte fait, Chalmers (2010) croit qu'il n'est pas incohérent de présupposer²³ à propos des propriétés intrinsèques qu'elles ont une nature spéciale qui est tout à fait liée à la conscience. Comme nous l'avons vu à 1.5.3, les propriétés intrinsèques peuvent être de nature phénoménale ou protophénoménale. Ainsi, selon le monisme de type F, il existe différentes réponses au problème de la concevabilité du zombie philosophique (voir 1.5.3).

²³ D'autres auteurs, notamment Penrose, expliquent davantage pourquoi ils prennent une position de type position moniste de type F. En ce qui le concerne, Chalmers n'avance pas réellement une telle position, il l'admet néanmoins en tant qu'un type de théorie plausible.

Selon Chalmers (2010), lorsque l'on conçoit le zombie philosophique, on imagine les propriétés structurelles de la physique de notre monde comme fixées. Dans ce cas, s'il existe quelque chose d'intrinsèque au monde physique et que cette chose est de nature phénoménale, on ne l'inclut pas dans P. Dans ce cas, le zombie philosophique est concevable (et, si l'argument bidimensionnel fonctionne, le matérialisme est faux. De plus, le monisme de type F est vrai dans sa version dualiste). Toutefois, supposons que ce qui est intrinsèque à la physique de notre monde est équivalent aux propriétés protophénoménales, et que celles-ci sont de nature physique. Dans ce cas, selon l'argument bidimensionnel contre le matérialisme, le zombie philosophique serait impossible puisque P doit nécessiter Q (et considérant que tout le physique doit être inclus dans P, incluant alors les propriétés protophénoménales qui sont à la base de l'expérience consciente, et donc de Q, $P \& \sim Q$ est alors faux). Ainsi, selon cette supposition, le monisme de type F est vrai et il correspond à une théorie physique²⁴. Toutefois, il n'est pas clair que l'on peut considérer les propriétés protophénoménales intrinsèques à la physique de notre monde comme étant de nature physique (si celles-ci existent). Ainsi, si elles existent et qu'elles ne sont pas nature physique, si l'argument bidimensionnel contre le matérialisme fonctionne, le zombie philosophique est possible, et lorsqu'on s'imagine $P \& \sim Q$ on s'imagine un monde où P correspond aux vérités structurelles de la physique de notre monde et où Q n'existe pas comme dans notre monde (parce que, dans ce cas, ce sont les propriétés protophénoménales non physiques qui nécessitent Q dans notre monde, et elles le font seules ou en combinaisons avec P). Dans ce cas, le matérialisme est faux et le monisme de type F est vrai.

²⁴ Dans ce cas, le matérialisme est vrai. Toutefois, la théorie correspond à une version du matérialisme que Chalmers (2010) croit que la plupart des philosophes matérialistes voudront rejeter.

Cela étant dit, considérant la possibilité du monisme de type F, Chalmers (2010) formule une la version 3.0 de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme :

- « 1. $P \ \& \sim Q$ is conceivable.
- 2. If $P \ \& \sim Q$ is conceivable, then $P \ \& \sim Q$ is 1-possible.
- 3. If $P \ \& \sim Q$ is 1-possible, then $P \ \& \sim Q$ is 2-possible or Russellian monism is true.
- 4. If $P \ \& \sim Q$ is 2-possible, materialism is false.

5. Materialism is false or Russellian monism is true. » (Chalmers 2010 : 152)

La troisième prémisse dit maintenant que si $P \ \& \sim Q$ est 1-possible, alors $P \ \& \sim Q$ est 2-possible ou le monisme de Russell est vrai. Le monisme de Russell correspond au monisme de type F. De plus, la conclusion reflète la nouvelle prémisse trois en proposant que soit le matérialisme est faux ou bien le monisme de Russell est vrai. Selon l'argument, le matérialisme, si vrai, doit alors être une forme de monisme de type F. Chalmers (2010) croit que l'argument est valide sous cette forme.

Il est toutefois bien entendu que l'argument bidimensionnel contre le matérialisme suppose que Q est vrai dans notre monde actuel (Chalmers, 2010). L'argument pourrait inclure la vérité de Q dans le monde actuel comme une prémisse explicite. Chalmers (2010) note que si Q est faux, la prémisse 4 ne fonctionne évidemment pas. Dans tous les cas, le lecteur doit au moins prendre comme implicite la prémisse que Q est une vérité positive. Par ailleurs, si l'on ne veut pas prendre Q comme une vérité positive, Chalmers (2010) avance que l'on peut rester silencieux sur le caractère de Q quant à la dimension positive vs négative. Toutefois,

selon Chalmers (2010), il faut alors inclure une clause *that's-all* dans P, ou joindre une telle clause à l'argument afin de spécifier que le monde est un monde minimal où P.

2.4.3. La clause « *that's-all* » pour l'argument bidimensionnel contre le matérialisme

Chalmers (2010) considère une version de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme à laquelle il joint une clause « *that's-all* », dont la fonction est de spécifier que le monde est un monde minimal où P. Il est important de prendre en note que, dans ce cas, l'argument ne nécessite pas que l'on suppose que Q ait la même intension primaire que secondaire (Chalmers, 2010). Selon les prémisses 1 et 2 de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme (version 3.0), on peut tirer la conclusion qu'il existe un monde minimal vérifiant P dans lequel l'intension primaire de Q n'est pas satisfaite (Chalmers, 2010). Si P a la même intension primaire que secondaire, alors ce monde constitue un monde-P minimal dans lequel l'intension primaire de Q n'est pas satisfaite. Selon Chalmers (2010), ce monde doit être différent de notre monde actuel puisque dans celui-ci Q est vrai. Il suit alors, selon Chalmers (2010), qu'il existe un monde-P minimal qui ne forme pas un double identique au nôtre, et que le matérialisme est alors faux en ce qui concerne notre monde. Toutefois, selon ce scénario, il se pourrait aussi que le matérialisme soit seulement faux à propos de certaines propriétés qui sont proches de la conscience et qui sont associées à l'intension primaire de Q, mais qu'il soit vrai à propos de la conscience en tant que telle (et que P nécessite donc Q). Toutefois, dans ce cas, le matérialisme serait tout de même faux à propos de ces propriétés qui sont proches de la conscience, et qui sont associées à l'intension primaire de Q (Chalmers, 2010). Selon Chalmers (2010), on peut comprendre ce type de position en s'imaginant qu'elle conçoit les propriétés phénoménales comme étant tout compte fait des propriétés physiques qui possèdent toutefois un mode de présentation non physique.

Par ailleurs, Chalmers (2010) examine ce scénario sous un autre angle. Si P a une intension primaire qui diffère de son intension secondaire (voir 2.4.1 et 2.4.2), on peut soit conclure qu'il existe un monde minimal qui satisfait P et où l'intension primaire de Q est fautive (et que le matérialisme est faux), ou soit conclure que l'intension primaire de Q est nécessitée par les profils structurels et intrinsèques de la physique de notre monde et non par le profil structurel seul (Chalmers, 2010). Cette position constitue une autre forme de monisme de type F selon laquelle les propriétés intrinsèques à la physique du monde sont nécessaires à la composition des propriétés associées au mode de présentation de la conscience. Ainsi, selon Chalmers (2010), les prémisses 3 et 4 doivent être formalisées différemment dans le cas où l'intension primaire de Q diffère de son intension secondaire, mais l'argument pour la conclusion 5 fonctionne tout de même.

Il existe toutefois un autre problème avec la version 3.0 de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme lorsque l'on ne suppose pas que Q a la même intension primaire que secondaire. Si l'on considère que P a la même intension primaire que secondaire, et qu'il forme ainsi un monde-P minimal où Q est faux, il se pourrait que ce monde-P diffère seulement de notre monde sur le plan de la localisation de son centre en tant que monde centré (Chalmers, 2010). Dans ce cas, Q est peut-être seulement faux sur le plan des indexicaux (et il n'est donc pas clair qu'il en suit que le matérialisme est faux).

2.4.4. L'argument bidimensionnel contre le matérialisme (version 4.0)

Normalement, Chalmers (2010) suppose dans son argument bidimensionnel contre le matérialisme que Q a la même intension primaire que secondaire. Toutefois, comme nous l'avons vu à 2.4.3, Chalmers (2010) croit que son argument peut tout de même fonctionner dans le cas où l'on retire cette supposition. Dans ce cas, il existe par contre un problème supplémentaire avec la formulation de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme dans sa version 3.0 (le problème se trouve aussi dans les versions antérieures). Chalmers (2010) remarque que s'il existe un monde centré qui vérifie $P \& \sim Q$, alors un monde non centré lui correspondant va lui aussi satisfaire $\sim Q$. Toutefois, un philosophe matérialiste pourrait prendre la position de l'objection des indexicaux (voir 3.6.3) et avancer que les concepts phénoménaux forment eux-mêmes des concepts indexicaux possédant des intensions primaires qui diffèrent de leurs intensions secondaires (Chalmers, 2010). Selon cette position, l'intension primaire du concept « je » réfère à un individu spécifique au centre d'un monde centré, tandis que son intension secondaire réfère au même individu dans tous les mondes. Dans ce cas, Q possède une intension primaire qui est distincte de son intension secondaire (Chalmers, 2010). Et il se pourrait que le monde centré diffère seulement du monde centré actuel quant à la localisation de son centre.

Chalmers (2010) formule donc une cinquième version de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme afin de clarifier toute considération faisant appel à la notion des indexicaux, et afin d'éliminer tout problème qui en découle. Cette version de l'argument se base sur l'énoncé PTI qui correspond à la conjonction de P, T, et I, où T correspond à la clause « *that's-all* » et I correspond à la conjonction de toutes les vérités indexicales pertinentes (par

exemple, je suis x, maintenant est y, et ainsi de suite²⁵). La cinquième version de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme va donc comme suit :

- « 1. $PTI \ \& \sim Q$ is conceivable.
 - 2. If $PTI \ \& \sim Q$ is conceivable, then $PTI \ \& \sim Q$ is 1-possible.
 - 3. If $PTI \ \& \sim Q$ is 1-possible, then $PTI \ \& \sim Q$ is 2-possible or Russellian monism is true.
 - 4. If $PTI \ \& \sim Q$ is 2-possible, materialism is false.
-
5. Materialism is false or Russellian monism is true. » (Chalmers, 2010 : 161)

Les prémisses 1, 2 et 3 reflètent alors l'ajout de la notion d'indexicaux ainsi que la clause « *that's-all* » qui est maintenant explicite dans l'argument. La prémisse 4 est essentiellement la même que dans la version 3.0 de l'argument (c.-à-d. que la seule différence est que la clause « *that's-all* » est maintenant explicite) tandis que la conclusion reste la même. Ainsi, Chalmers (2010) précise que l'on ne peut plus suggérer à propos d'un monde centré w^* vérifiant $PT \ \& \sim Q$ qu'il est peut-être seulement différent du monde centré actuel w en ce qui concerne la localisation de son centre, puisque maintenant toutes les vérités indexicales pertinentes sont spécifiées dans l'argument grâce à PTI. Nous verrons en plus de détail l'objection des indexicaux dans le chapitre III.

²⁵ Selon Chalmers (2010), dans ces cas, x et y correspondent à des descriptions qui pointent vers des individus et des moments uniques.

2.5. Conclusion

L'argument unidimensionnel contre le matérialisme présente un problème évident : l'argument utilise une prémisse épistémique pour en tirer une conclusion ontologique, passant ainsi du domaine du savoir à celui des choses. Toutefois, Chalmers (2002 ; 2010) perfectionne son argument afin d'éviter le problème traditionnellement associé à ce type d'arguments. Il explique que pour que l'argument bidimensionnel contre le matérialisme fonctionne, il faut d'abord qu'on puisse tirer des conclusions modales sur la base de prémisses épistémiques, pour ensuite pouvoir tirer des conclusions ontologiques à partir de ces conclusions modales. Bien que le passage d'une thèse épistémique à une thèse modale soit normalement problématique sur le plan de l'argumentation, Chalmers (2002) croit qu'il est tout de même possible d'établir un pont argumentatif liant le domaine épistémique au domaine modal. Pour ce faire, Chalmers (2002) examine la notion de la concevabilité, ainsi que ses différentes formes, dans le contexte de la possibilité métaphysique, pour en venir à formuler quatre thèses reflétant quatre façons plausibles de lier la concevabilité à la possibilité métaphysique. Deux de ces thèses sont centrales pour la version perfectionnée de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme, soit CP+ et CP-. Chalmers (2010) formule quatre versions perfectionnées de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme afin de contrer différents problèmes possibles avec son argument antimatérialiste. La version 1.0 de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme est problématique puisqu'elle est incapable d'établir un lien entre la 1-possibilité et la 2-possibilité. La version 2.0 est formulée afin de régler ce problème et ainsi être efficace comme argument contre la position matérialiste. La version 3.0 de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme admet la possibilité du monisme de type F en tant que théorie physicaliste (puisque le monisme de type F physicaliste pose problème pour la version 2.0). La version 3.0 est la version définitive de l'argument antimatérialiste de Chalmers, mais nécessite toutefois que l'on prenne Q comme une vérité positive. Chalmers (2010) croit cependant qu'il est hautement plausible

que Q consiste en fait en une vérité positive possédant, de plus, les mêmes intensions primaires que secondaires. La version 4.0 est formulée dans le cas où l'on refuserait tout de même de prendre Q comme une vérité positive. Cette dernière version permet en outre de répondre aux objections matérialistes fondées sur l'indexalité. Chalmers (2010) croit que, même dans ce cas, son argument reste valide (sous sa forme 4.0).

Dans ce qui suit, nous présentons et examinons les différentes critiques faites à l'encontre de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme ainsi que les réponses de Chalmers.

CHAPITRE III

LES OBJECTIONS FAITES À L'ARGUMENT BIDIMENSIONNEL CONTRE LE MATÉRIALISME

3.1. Introduction

Dans le chapitre II, nous avons étudié la position de Chalmers (2002) quant à la relation entre la concevabilité et la possibilité. Chalmers (2002) formule quatre thèses à ce sujet dont deux qui sont centrales à son argumentation antimatérialiste : CP+ et CP-. De plus, nous avons vu comment Chalmers (2010) perfectionne, à l'aide de ces deux thèses, l'argument unidimensionnel contre le matérialisme pour en faire l'argument bidimensionnel contre le matérialisme. La littérature contemporaine en philosophie de la conscience comprend un grand nombre d'objections portées contre l'argument bidimensionnel contre le matérialisme. La plupart de ces objections sont spécifiquement formulées contre la deuxième prémisse de l'argument, soit : « si $P \& \sim Q$ est concevable, alors $P \& \sim Q$ est 1-possible ». D'autres objections sont formulées spécifiquement contre la première prémisse, soit celle qui propose que $P \& \sim Q$ est concevable. Il existe une objection qui est formulée contre la troisième prémisse, c'est-à-dire celle qui fait le lien dans l'argument entre la 1-possibilité et la 2-possibilité. Enfin, certaines objections sont de nature plus générale et ne sont pas dirigées contre une prémisse particulière de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme.

Dans ce qui suit, nous présentons les objections faites contre l'argument bidimensionnel contre le matérialisme. Nous présentons d'abord les objections faites à la première prémisse. Ensuite, nous présentons celles faites à la deuxième prémisse qui sont, du coup, aussi des objections faites à la thèse de la concevabilité-possibilité de Chalmers (2002). Enfin, nous présenterons les objections qui ne sont pas spécifiquement formulées contre une prémisse particulière de l'argument ainsi que l'objection à partir des indexicaux qui est faite spécifiquement contre la troisième prémisse. Il est important de noter que pour réfuter la deuxième prémisse, Chalmers (2010) croit que l'on doit fournir un exemple plausible d'une nécessité forte, c'est-à-dire quelque chose a posteriori qui est nécessaire dans tous les mondes. Nous présenterons donc aussi cette notion dans la section traitant des objections faites à la deuxième prémisse.

3.2. Les objections à la première prémisse

La première prémisse de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme dit que $P \& \sim Q$ est concevable. Cette prémisse propose, notamment, qu'un monde qui contient des zombies philosophiques et/ou des êtres inversés est concevable²⁶ (voir 1.3.3 et le Chapitre II). On peut donc interpréter la première prémisse comme avançant qu'il est concevable qu'il existe un double de soi-même en version *zombie*. Chalmers (2010) note qu'un philosophe peut trouver cela problématique de s'imaginer lui-même en tant que zombie philosophique au centre d'un monde centré. Toutefois, rien de tel n'est nécessaire pour que la première prémisse fonctionne. Par exemple, il est possible de concevoir un autre être en tant que *zombie* ou en tant qu'*être inversé*. Ainsi, afin de simplifier la discussion, la première prémisse peut être

²⁶ Considérant que nous expliquons ces notions dans les chapitres I et II, nous ne donnons pas ici une liste exhaustive des possibilités qui peuvent satisfaire la première prémisse.

interprété comme avançant qu'il est concevable qu'un autre être existe dans un monde physiquement identique au nôtre, mais en tant que zombie ou en tant qu'être inversé (Chalmers, 2010).

Chalmers (2010) note que la première prémisse peut traiter de 1-concevabilité idéale négative ou de 1-concevabilité idéale positive. Comme nous l'avons vu au chapitre II, la 1-concevabilité idéale négative est moins forte que la 1-concevabilité idéale positive, puisque celle-ci implique la première, mais que le contraire n'est pas clair (Chalmers, 2002). Afin que $P \ \& \sim Q$ soit négativement et idéalement 1-concevable, on ne doit pas pouvoir éliminer $P \ \& \sim Q$ à partir d'une réflexion idéale a priori. Pour que $P \ \& \sim Q$ soit positivement et idéalement 1-concevable, on doit pouvoir vérifier $P \ \& \sim Q$ à l'aide d'une réflexion idéale a priori, c'est-à-dire que l'on doit pouvoir s'imaginer clairement et distinctement une situation où, par exemple, un zombie philosophique existe dans un monde physiquement identique au nôtre.

Chalmers (2010) croit que le zombie philosophique est au moins *prima facie* cohérent et imaginable. Selon lui (2010), afin de rejeter cette affirmation, il faudrait montrer que l'hypothèse du zombie philosophique est *prima facie* inconcevable, par exemple, parce qu'elle comporte a priori une incohérence ou une contradiction. Chalmers (2010) défend la première prémisse de l'argument bidimensionnel contre plusieurs objections qui lui sont faites. Il est important de remarquer que la plupart de ces objections font seulement référence à la notion de zombie philosophique sans nécessairement impliquer les autres notions apparentées qui pourraient servir à vérifier $P \ \& \sim Q$ (par exemple, *l'être inversé*). Ainsi, il se peut que certaines de ces objections ne soient de toute façon pas assez exhaustives pour de réfuter $P \ \& \sim Q$. D'ailleurs, Chalmers (2010) note que pour vérifier $P \ \& \sim Q$, il suffit qu'il soit concevable qu'un être conscient ait une certaine expérience phénoménale un peu différente

de ce qu'il aurait dans le monde actuel. Nous avons tout de même inclut toutes ces objections dans notre travail dans la mesure où l'on conçoit généralement la première comme proposant la concevabilité du zombie philosophique. Dans ce qui suit, nous présentons donc les objections faites à la première prémisse et à la concevabilité du zombie philosophique ainsi que les réponses de Chalmers.

3.2.1. $P \& \sim Q$ n'est pas idéalement concevable

Van Gulick (1999) et Worley (2003) suggèrent que bien que $P \& \sim Q$ est peut-être *prima facie* concevable, $P \& \sim Q$ n'est pas idéalement concevable. Selon Chalmers (2010), la position de Van Gulick (1999) et Worley (2003) correspond au matérialisme de type C (voir 1.4.3). Van Gulick (1999) présente l'argument bidimensionnel contre le matérialisme comme suit :

P1 Je peux concevoir a sans b (par exemple, un monde zombie)

P2 Ce qui est concevable est logiquement possible ou plus spécifiquement :

P2* Si je peux concevoir a sans b , alors il est logiquement possible que a existe sans b

C3 Donc, il est logiquement possible que a existe sans b

P4 S'il est logiquement possible que a existe sans b , a est alors distinct de b (non identique à b)

a est distinct de b (non identique à b) (Van Gulick, 1999 : 14)

Selon Van Gulick (1999) soit cet argument est équivoque quant au le sens de la concevabilité ou soit que l'une de ces deux premières prémisses n'est pas supportée. Pour que P1 soit

plausible, on doit interpréter P1 comme avançant que l'on peut imaginer *a* sans *b* sans qu'il semble y avoir de contradiction dans l'idée. Van Gulick (1999) admet que cela rend P1 plausible ; toutefois, cette interprétation de P1 sape les fondements de P2. Selon Van Gulick (1999), le fait qu'une relation ne semble pas entretenir de contradiction n'implique pas qu'il n'y en a pas une dans les faits. Par contre, si l'on prend une notion objective de la concevabilité, le lien entre la concevabilité et la possibilité semble clair. Mais dans ce cas, l'affirmation que l'on peut concevoir *a* sans *b* (soit le physique sans le mental) commet une pétition de principe. Ainsi, P2 n'est pas supporté si l'on prend une conception faible de la concevabilité, alors que c'est P1 qui ne l'est pas (ou commet une pétition de principe) si l'on prend une conception forte de la concevabilité. Enfin, s'il y a équivoque sur le sens de la concevabilité, l'inférence à (C3) est invalide. Van Gulick (1999) conclut donc que l'argument bidimensionnel contre le matérialisme n'est pas fondé.

Pour sa part, Worley (2003) note que l'inférence de la concevabilité à la possibilité est souvent critiquée sur la base que les conclusions sur le possible ne peuvent pas être fondées sur ce que des êtres limités conçoivent. Toutefois, Worley (2003) croit que la thèse de la concevabilité et de la possibilité telle qu'avancée par Chalmers échappe à cette critique traditionnelle. Selon Worley (2003), Chalmers à raison de dire que la concevabilité peut mener à la possibilité. Toutefois, l'argument bidimensionnel contre le matérialisme échoue quand même à montrer que les zombies philosophiques sont concevables. Similairement, à Van Gulick (1999), Worley (2003) fait une distinction entre la concevabilité et la semblance de concevabilité. Elle ajoute qu'on ne peut pas se fier à ce qui semble être concevable pour en conclure la possibilité. De plus, pour qu'un zombie philosophique soit concevable, celui-ci doit l'être dans un monde possible. Ainsi, pour vérifier s'il est concevable ou non, on doit tenter de trouver des contradictions ou des incohérences dans une infinité de mondes

possibles²⁷, ce qui est une lourde tâche considérant que nous ne sommes pas quelque chose ressemblant à un démon de Laplace (par exemple, un être connaissant tous les détails à propos de chaque monde possible). Selon Worley (2003), Chalmers montre bien que l'on peut en principe tirer des conclusions sur le possible à partir de ce qui est concevable. Toutefois, il fait cela aux dépens de la concevabilité du zombie philosophique, qui elle, reste incertaine.

Chalmers (2010) répond que pour rendre le zombie philosophique incohérent sur le plan de la concevabilité idéale, il faudrait montrer un lien conceptuel entre le physique et le phénoménal, ce qu'il croit impossible (à cause du problème de l'explication, voir 1.2 et 1.3.1). En effet, Chalmers ne croit pas que l'on puisse expliquer l'expérience consciente à partir de concepts physicalistes utilisant des notions de mécanismes et de fonctions. Ceux-ci expliquent au mieux les corrélats à la conscience ainsi que sa base physique.

Par ailleurs, Baley (sous presse) souligne qu'une créature non idéale telle que l'on est ne peut juger si un énoncé est idéalement concevable ou non. Ainsi, les arguments à Chalmers qui se basent sur l'idée de la concevabilité idéale ne fonctionnent pas. Chalmers (2010) répond que l'on peut, par exemple, savoir qu'il n'est pas idéalement concevable que $0=1$, et qu'il est idéalement concevable que quelqu'un existe. Chalmers (2010) souligne que l'on sait que certaines choses sont a priori (par exemple, que tous les philosophes sont des philosophes) et que d'autres choses ne peuvent être connues de façon a priori, même par une réflexion idéale (par exemple, qu'il y a une table dans cette pièce). Chalmers (2010) se base sur ce type

²⁷ Worley (2003) ne donne pas un nombre exact de mondes. Dans son texte, elle ne réfère qu'au principe général proposant que l'on doive faire une vérification pour chaque monde. Nous avons toutefois interprété son propos comme impliquant une infinité de mondes possible.

de raisonnement pour conclure que les zombies philosophiques sont concevables et que les vérités physiques n'impliquent pas les vérités phénoménales.

3.2.2. Il existe d'autres éléments appartenant au physique : les propriétés *o-physiques*

Stoljar (2001) suggère qu'il existe d'autres propriétés aux entités physiques dont on ne tient pas compte lorsque l'on conçoit le zombie philosophique. Ainsi, celui-ci est seulement concevable puisque l'on omet de tenir compte de certaines propriétés appartenant à P dans $P \ \&\sim Q$. Stoljar suggère qu'il existe deux types de propriétés physiques : les propriétés *t-physiques*, qui correspondent à ce que l'on inclut normalement dans P , ainsi que les propriétés *o-physiques*, qui correspondent aux propriétés sous-jacentes aux objets physiques, par exemple les propriétés intrinsèques aux rôles caractérisant les propriétés physiques (voir 1.5.3). Stoljar suggère que lorsque l'on conçoit le zombie philosophique, on tient toutes les propriétés *t-physiques* du monde fixe, mais on n'en fait pas autant avec les propriétés *o-physiques*, ce qui rend $P \ \&\sim Q$ concevable. Stoljar avance que si l'on tenait les propriétés *o-physiques* comme fixe, $P \ \&\sim Q$ ne serait pas concevable puisque les propriétés phénoménales seraient incluses dans le *o-physiques*.

Chalmers (2010) est d'accord avec l'objection de Stoljar (2001), mais il précise que l'objection n'est pas valide contre les versions 3.0 et 4.0 de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme (voir 2.4.2 et 2.4.3). La conception du physique (et du phénoména) que Stoljar décrit dans son objection correspond au monisme de type F. En ce sens, nous sommes d'accord avec Chalmers qu'elle ne constitue pas une objection valide contre l'argument bidimensionnel contre le matérialisme dans ses deux versions finales (version 3.0 et 4.0).

3.2.3. L'épiphénoménisme est présupposé par la notion du zombie philosophique

John Perry (2001) suggère que l'affirmation que les zombies sont concevables présuppose l'épiphénoménisme, soit la thèse selon laquelle la conscience ne joue aucun rôle causal. Ainsi, pour Perry, le zombie est inconcevable dans le cas où l'on pense aussi que la conscience joue un rôle causal. De plus, Perry croit qu'un monde zombie ne pourrait pas être physiquement indiscernable de notre monde puisque, si l'on considère que la conscience joue un rôle causal, le monde zombie présenterait des relations causales différentes de celles de notre monde (puisque il manquerait la conscience comme élément causal dans le monde zombie). Chalmers (2004) croit que Perry à tort. Plusieurs positions non-épiphénoménismes à propos de la conscience seraient compatibles avec la concevabilité du zombie philosophique. Par exemple, plusieurs philosophes matérialistes de type B (notamment, Hill, Loar et Papineau) donnent un rôle causal à la conscience tout en acceptant la concevabilité du zombie philosophique. Il est vrai que ces philosophes nient tous la possibilité du zombie philosophique. Ils rejettent toutefois la possibilité du zombie pour d'autres raisons que celle proposée par Perry. De plus, leur rejet dans l'argument se fait à une étape qui vient après celle de la concevabilité. Par ailleurs, Chalmers (2010) remarque que le monisme de type F peut être compatible avec la concevabilité du zombie philosophique. Enfin, Chalmers (2010) avance que même le dualisme interactionnisme cartésien, où la conscience joue un rôle causal important est compatible avec la concevabilité et la possibilité du zombie philosophique. Chalmers (2004) accepte que, dans ce cas, ces êtres présentent probablement de larges écarts causaux dans leur fonctionnement (que l'on pourra peut-être accommoder avec d'autres éléments remplissant ces écarts causaux). Cependant, il ne trouve rien de tout cela inconcevable.

Cela étant dit, dans le contexte de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme, nous trouvons que si Perry (2001) a raison, son argument élimine, comme possibilités antimatérialistes, le dualisme de type D ainsi que les versions de monisme de type F selon lesquelles le zombie philosophique est concevable. Mais dans ce cas, l'argument bidimensionnel peut encore fonctionner pour démontrer la fausseté du matérialisme puisqu'il reste deux possibilités antimatérialistes, soit l'épiphénoménisme et le monisme de type F (dans ses versions physicalistes ainsi que dans ses versions non physicalistes, mais où le zombie philosophique est inconcevable).

Par ailleurs, et de façon peut-être plus importante, l'argument de Perry (2001) ne semble pas s'appliquer contre l'argument de la concevabilité de l'être inversé, du moins, si l'on conçoit celui-ci comme étant fonctionnellement identique à son jumeau, dans notre monde, qui n'a pas d'expériences phénoménales inversées. Ainsi, il est peut-être toujours possible pour l'argument bidimensionnel contre le matérialisme de résister à l'argument de Perry (2001).

3.2.4. Le jugement des zombies philosophiques

Chalmers (1996) présente le paradoxe des jugements phénoménaux, paradoxe qui fait référence à une caractéristique bizarre du *zombie* : celui-ci est capable de référer à sa propre conscience tout comme s'il en avait une. De plus, les affirmations qu'un *zombie* fait sur la conscience ne peuvent pas être distinguées des affirmations qu'un être conscient fait à propos de la sienne ou à propos de la conscience en général. Le *zombie* peut même porter des jugements sur la conscience qui sont parallèles aux jugements des êtres conscients, du moins si l'on conçoit ces jugements en termes fonctionnels. Selon Chalmers (1996), bien que

tout cela puisse effectivement sembler bizarre et paradoxal, il n'en est rien quant à son impact sur la concevabilité du zombie. Toutefois, Thomas (1998) suggère que les affirmations que les zombies font (par exemple, sur la conscience) sont soit vraies, dénouées de sens, insincères, ou erronées et qu'aucune de ces options n'est plausible. Kirk (1999) et Lynch (2006) avancent quant à eux que l'on ne pourrait pas se distinguer d'un zombie philosophique si celui-ci était concevable, et que cet aspect de la conception du zombie philosophique porte problème lorsque qu'il est mis en relation avec notre compréhension de la conscience.

Chalmers (2010) est en désaccord et ne voit aucun problème avec sa thèse en ce qui concerne les croyances ainsi que les concepts phénoménaux. Selon lui, les croyances phénoménales sont définies de façon directe et ne peuvent pas être fausses, c'est-à-dire que ces croyances ont la forme « *this* ϵ = *R* » où *R* est un concept phénoménal direct à propos de l'expérience actuelle d'une qualité phénoménale (par exemple, le rouge phénoménal) et *this* ϵ correspond à un concept phénoménal démonstratif à propos de la même qualité. Ainsi, lorsqu'un sujet se forme une croyance phénoménale directe à propos d'une qualité phénoménale, alors cette croyance est justifiée *prima facie* en vertu de la connaissance que le sujet a de cette qualité (Chalmers, 2010). Chalmers souscrit donc au réalisme phénoménal. Considérant cela, on peut regrouper les arguments à partir des jugements des zombies dans l'argument suivant :

1. Si le réalisme phénoménal est vrai, alors chaque être conscient a un jumeau zombie possible.
2. Si les zombies sont possibles, ils ont les mêmes croyances phénoménales que leurs jumeaux conscients, et celles-ci sont formées par les mêmes mécanismes.
3. Si les zombies sont possibles, leurs croyances phénoménales sont fausses et injustifiées²⁸.

²⁸ Cette version de l'argument ne le précise pas de façon explicite, mais il est bien entendu que puisque le zombie philosophique n'a aucun accès au phénoménal, ces croyances phénoménales doivent être fausses et injustifiées.

4. S'il est possible qu'il existe des êtres avec les mêmes croyances phénoménales qu'un être conscient, formées par les mêmes mécanismes, et que ces croyances phénoménales sont fausses et injustifiées, alors les croyances phénoménales de l'être conscient sont fausses et injustifiées.
-
5. Si le réalisme phénoménal est vrai, les croyances phénoménales de chaque être conscient sont injustifiées. (Chalmers, 2010 : 293)

Bien que Chalmers (2010) croit que les prémisses 1, 3 et 4 pourraient être mises en doute assez facilement, il propose de s'attaquer à la prémisse 2. Il n'y aurait pas de raison assez forte pour que l'on accepte que les zombies philosophiques aient les mêmes croyances phénoménales que leurs jumeaux conscients. Selon Chalmers, on aurait au contraire toutes les raisons de croire, malgré leur usage d'un vocabulaire identique à leurs jumeaux conscients, qu'ils n'ont pas les mêmes croyances phénoménales puisque le contenu des croyances phénoménales directes d'un être conscient est en partie constitué de qualités phénoménales sous-jacentes. Les zombies philosophiques utilisent donc les mêmes signifiants que leurs jumeaux conscients, mais ces signifiants ne réfèrent pas aux mêmes signifiés. Si pour le jumeau conscient, le signifié réfère aux aspects non physiques de la conscience, pour le zombie philosophique, le signifié fait plutôt référence aux aspects pseudophénoménaux, et ce, parce que le zombie philosophique n'a pas d'expériences phénoménales. Alors, si l'on accepte qu'un zombie puisse effectivement avoir des croyances phénoménales, considérant que le zombie manque les qualités phénoménales qui devraient être associées à ces croyances (du moins, s'il était conscient), celles-ci ne peuvent pas avoir le même contenu (Chalmers, 2010).

3.2.5. Le zombie n'est pas positivement concevable

Ashwell (2003) et Markus (2004) avancent que bien que le zombie soit négativement concevable il n'est pas positivement concevable. Selon cette objection, afin de concevoir positivement une autre créature, on doit concevoir une combinaison de processus physiques ainsi qu'un état conscient. Markus (2004) explique que lorsque l'on fait une expérience de pensée dans laquelle on conçoit le zombie philosophique, d'un côté, cette expérience de pensée doit inclure de l'imagerie à la première personne, tandis que, d'un autre côté, on doit concevoir un être qui ne peut pas avoir une telle expérience (c.-à-d. le zombie philosophique, ne peut pas avoir une expérience à la première personne). Autrement dit, selon Markus, on suppose que c'est un fait subjectif que le zombie philosophique n'a pas de conscience. Cependant, on ne peut pas imaginer ce que cela fait d'être totalement sans expérience subjective. Ainsi, imaginer un zombie philosophique est impossible. De plus, Markus distingue ce qu'est un objet de l'imagination de l'acte de s'imaginer une absence de quelque chose. L'absence de la conscience ne consisterait pas en un objet de l'imagination. Selon Markus, s'imaginer l'absence de la conscience correspondrait plutôt à un acte de l'imagination. Enfin, Markus conclut que le zombie philosophique n'est pas positivement concevable (Markus, 2004). Il est toutefois peut-être négativement concevable.

En réponse, Chalmers (2010) souligne qu'il est clair que lorsque l'on conçoit le zombie philosophique on conçoit un être sans conscience. On conçoit donc une absence de conscience. Selon Chalmers, il n'existe pas plus de problèmes lorsque l'on s' imagine un monde sans conscience que lorsqu'on s' imagine un monde sans anges ou qu'on s' imagine un monde contenant seulement une particule et rien d'autre. Chalmers remarque que l'objection en question semble proposer que l'on ne puisse pas positivement concevoir une absence de quelque chose (ou, si l'on peut le faire, il faut remplacer cette absence par

quelque chose d'autre). Ici, Chalmers croit qu'on a mal interprété ses propos quant à la concevabilité positive.

Chalmers (2010) ne répond toutefois pas directement au point de Markus (2004) proposant que l'on ne puisse pas s'imaginer ce que cela fait de ne pas avoir d'expérience consciente. Nous ne comprenons cependant pas pourquoi Markus (2004) croit que l'on doit prendre l'absence de conscience d'un zombie philosophique comme un fait subjectif. Il nous semble que dans l'expérience de pensée de Chalmers, l'absence de conscience chez le zombie philosophique correspond à un fait objectif dans un monde que l'on présente comme étant 1-concevable. Tout comme c'est un fait objectif que les anges n'existent pas dans notre monde, c'est un fait objectif que l'expérience consciente n'existe pas pour le zombie philosophique. Il n'est pas clair comment on peut parler de l'absence de conscience en tant que de fait subjectif lorsque l'on parle d'un système sans subjectivité. De plus, il nous semble qu'un philosophe pourrait positivement 1-concevoir le zombie philosophique en imaginant à la troisième personne un être physiquement identique à un être conscient tout en imaginant que ce premier être n'a aucune expérience phénoménale. Ainsi, nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de s'imaginer, pour concevoir un manque total d'expérience phénoménal, ce que cela fait à la première personne d'avoir aucune expérience phénoménale. Mais, supposons qu'il est nécessaire de le faire. Dans ce cas, on pourrait toujours tenter de s'imaginer ce que cela pourrait nous faire sur le plan subjectif d'être de la matière stellaire inconsciente de sa propre existence. À la limite, on pourrait tenter de s'imaginer le manque d'expérience consciente propre à l'anesthésie générale. Comme Chalmers (1996) le suggère pour des cas similaires, on ne ressentirait rien dans ces scénarios.

Par ailleurs, Markus (2004) souligne que l'absence de conscience ne constitue pas un objet de l'imagination et que lorsque l'on se l'imagine on fait un acte d'imagination. Pour notre part,

nous ne trouvons pas que ce que Markus avance ici change quelque chose dans l'expérience de pensée de Chalmers. Par exemple, il nous semble que l'on peut positivement 1-concevoir l'absence d'eau dans une rivière ou l'absence de bile qui devrait normalement être sécrété par le foie. Ainsi, il nous semble que l'on peut concevoir positivement l'absence de quelque chose, du moins, selon les critères à Chalmers.

3.2.6. La position du fonctionnalisme analytique

Une autre objection que l'on peut faire contre la première prémisse est celle de la position du fonctionnalisme analytique qui rejette d'emblée la concevabilité de $P \ \& \sim Q$. Selon le philosophe fonctionnaliste analytique, la conscience doit être définie en termes purement fonctionnels. Ainsi, lorsque le philosophe fonctionnaliste analytique dit de quelqu'un qu'il est conscient, il conçoit cette personne comme possédant les capacités fonctionnelles d'accès, de rapport, de contrôle, ainsi que les autres capacités similaires, sans toutefois donner à la conscience aucun autre sens que celui qu'il a défini en termes de capacités fonctionnelles (Chalmers, 2010). Selon le philosophe fonctionnaliste analytique, le zombie philosophique est naturellement inconcevable puisque n'importe quel être fonctionnellement identique à un être conscient doit aussi être conscient. Nous avons déjà expliqué en plus de détail la position du fonctionnaliste analytique dans la section traitant du matérialisme de type A (voir 1.4.1). Pour sa part, Chalmers (2010) rejette la position fonctionnaliste analytique puisqu'il trouve que celle-ci nie l'évidence même de l'expérience consciente. Chalmers (2010) considère d'ailleurs la position du behavioriste logique pratiquement comme analogue à celle du fonctionnalisme analytique en ce qui concerne les objections que ces deux positions peuvent porter contre l'argument bidimensionnel contre le matérialisme.

Un argument qui est souvent présenté contre la position fonctionnaliste est celui de John Searle (1980), à savoir l'argument de la chambre chinoise. Selon cet argument, Searle s'imagine seul dans une chambre où il suit un programme informatique lui indiquant quoi répondre lorsqu'on lui passe sous la porte des caractères en chinois. Searle ne comprend rien au chinois, mais en suivant le programme qui lui indique comment manipuler les symboles et numéraux, il réussit à produire les séquences de caractères appropriés faisant croire à ceux qui sont à l'extérieur de la pièce qu'il parle bel et bien le chinois. L'argument de Searle serait présenté, dans le contexte présent, afin de mettre en doute l'idée selon laquelle l'esprit humain peut être expliqué de façon uniquement fonctionnelle. Une réponse qui est souvent donnée contre l'argument de la chambre chinoise est celle avançant que bien que Searle ne comprenne pas le chinois, le système que forment la chambre, Searle et le programme informatique, et ainsi de suite, le comprend. Selon cette réponse possible, on peut imaginer que Searle joue le rôle de « microprocesseur » dans le système en question.

Il est intéressant de remarquer que l'argument de la chambre chinoise peut être placé en parallèle avec l'argument de la concevabilité du zombie philosophique ; du moins, dans le contexte de la philosophie de la conscience, les deux arguments tentent de montrer que le fonctionnement physique seul d'un système ne peut expliquer complètement l'esprit.

D'ailleurs, nous pouvons nous demander si la chambre chinoise est consciente. Certains auteurs pourraient avancer que dans ce cas elle l'est et qu'elle forme un exemple de la réalisation multiple de la conscience. Toutefois, cela n'est probablement pas la position de la plupart des philosophes fonctionnalistes. Ainsi, la théorie fonctionnaliste doit probablement être formulée en termes de fonctions qui sont assez générales afin de permettre la réalisation

multiple des états mentaux (puisque, par exemple, les cerveaux sont tous différents) tout en étant assez spécifiques afin de ne pas attribuer des états mentaux aux entités qui ne les ont pas (puisque, par exemple, on n'a pas de raison de croire que la chambre chinoise est consciente).

Cela termine notre présentation des objections faites à la première prémisse. Il est intéressant de remarquer que l'objection à partir de la possibilité du monisme de type F a manifestement influencé le développement de la thèse de Chalmers. Celui-ci a dû modifier la conclusion de son argument pour y laisser place. Par ailleurs, l'argument de Perry (2001) (voir 3.2.3) semble particulièrement fort contre le dualisme de type D en ce qui concerne la concevabilité du zombie philosophique. Selon nous, il n'est pas clair qu'il soit concevable qu'un monde où la conscience joue le rôle de la mesure (en mécanique quantique) puisse se comporter physiquement de façon identique au nôtre si ce monde vérifie $P \& \sim Q$. Du moins, si l'on prend $P \& \sim Q$ comme voulant seulement dire que le zombie philosophique est concevable (ou comme voulant dire qu'il manque au moins une expérience phénoménale à Q), la position du dualisme de type D est grandement affaiblie.

Les objections à la première prémisse tentent de montrer que le zombie philosophique ou que $P \& \sim Q$ n'est pas concevable. En ce sens, elles sont généralement faites par des philosophes matérialistes des types A, C ou Q. Dans ce qui suit, nous présentons les objections à la deuxième prémisse.

3.3. Les objections à la deuxième prémisse

La deuxième prémisse dans l'argument de Chalmers sert de pont entre le domaine épistémique et le domaine modal. Elle forme aussi la prémisse la plus controversée de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme. Celle-ci avance que si $P \ \& \sim Q$ est concevable, $P \ \& \sim Q$ est 1-possible. La deuxième prémisse forme ainsi une instance de la thèse CP de Chalmers (2010) : Si E est idéalement concevable, E est 1-possible (voir 2.3.5)²⁹.

Pour les fins de la discussion, il est important de noter que la thèse CP fait toujours référence à la concevabilité idéale. De plus, elle est composée par les deux versions principales de la thèse de Chalmers (2002) sur la concevabilité-possibilité, soit CP- qui traite de concevabilité idéale négative et CP+ qui traite de concevabilité idéale positive. CP- est équivalent à l'affirmation « si $\sim E$ est a priori, E est 1-possible ». Pour sa part, CP+ est équivalent à l'affirmation « si E est positivement concevable, E est 1-possible ». La thèse CP- est plus forte que CP+ puisqu'elle doit exclure à la fois les nécessités fortes (voir 3.3.1) ainsi que les inscrutabilités³⁰, tandis que CP+ n'a seulement qu'à exclure les nécessités fortes (Chalmers, 2002). Toutefois, cette différence de force est potentiellement contrebalancée par une autre différence de force dans l'argument, à savoir la thèse de la concevabilité négative qui est moins forte que celle de la concevabilité positive (puisque celle-ci implique nécessairement la concevabilité négative). Chalmers (2010) croit que CP est plausible puisqu'il n'existe pas de contreexemple clair contre la thèse. Un exemple de contreexemple à CP serait l'existence

²⁹ Pour simplifier sa présentation, Chalmers (2010) note que CP réfère aux thèses CP+ et CP-. Chalmers (2010) réfère toutefois à celles-ci lorsqu'il est nécessaire de faire la distinction entre la concevabilité positive et négative.

³⁰ La thèse de la scrutabilité avance que toute vérité est dérivable à partir de raisonnement a priori se basant sur une description qualitativement complète du monde. Une inscrutabilité est une vérité qui n'est pas dérivable a priori à partir d'une description qualitativement complète du monde (Chalmers, 2002). Cette notion n'est toutefois pas importante pour comprendre ce dont on traite dans ce travail.

d'une nécessité forte. Dans ce qui suit, nous expliquons cette notion pour ensuite présenter les objections à CP, qui sont du coup contre la deuxième prémisse, et qui font appel à la notion de nécessité forte (ou qui tentent de réfuter la thèse CP en montrant que celle-ci implique une contradiction).

3.3.1. La notion de nécessité forte

Selon la sémantique bidimensionnelle, les nécessités a posteriori de type Kripkéene telles que « L'eau est H₂O » et « Hespéros est Phosphoros » ont des intensions secondaires nécessaires et des intensions primaires contingentes. Ainsi, ces énoncés sont 2-nécessaires, mais 1-contingents puisqu'il existe des mondes possibles centrés vérifiant leur négation. Selon Chalmers (2010), lorsque E forme une nécessité a posteriori de ce type, et qu'il comporte une intension primaire contingente, E forme une nécessité a posteriori faible.

En revanche, une nécessité a posteriori est une *nécessité a posteriori forte* si et seulement si E possède une intension primaire nécessaire (Chalmers, 2010). Une nécessité forte est alors une nécessité a posteriori forte qui est vérifiée dans tous les mondes centrés qui sont métaphysiquement possibles. Selon Chalmers (2010), les nécessités a posteriori de Kripke sont toutes des nécessités a posteriori *faibles*. Ainsi, pour Chalmers, il est alors difficile de donner un exemple d'une nécessité forte.

Par ailleurs, selon Chalmers, la thèse CP- est équivalente à la thèse avançant qu'il n'existe pas de nécessité forte. Si E est négativement concevable sans être 1-possible, alors $\sim E$ est une nécessité forte. À l'inverse, si E est une nécessité forte, alors $\sim E$ sera négativement concevable sans être 1-possible (Chalmers, 2010).

Selon Chalmers (2010), dans la mesure où CP+ est potentiellement plus faible de que CP-, la relation entre CP+ et la thèse qu'il n'existe pas de nécessité forte n'est pas clair. N'importe quel contreexemple à CP+ doit impliquer une nécessité forte, mais l'inverse n'est pas clair. Afin de clarifier la situation, Chalmers (2010) définit alors deux classes de nécessités fortes : une première classe de nécessités fortes qui sont seulement capables de donner des contreexemples à CP- ainsi qu'une deuxième, comportant les nécessités fortes qui sont capable de donner des contreexemples à CP- et CP+. Une nécessité forte négative correspond à un énoncé E où E est à la fois 1-nécessaire et 2-nécessaire tandis que $\sim E$ est négativement concevable. Une nécessité forte négative est donc équivalente à la définition de nécessité forte donnée plus haut puisqu'elle nécessite que E ne soit pas a priori. Par ailleurs, une nécessité forte positive correspond à un énoncé E où E est à la fois 1-nécessaire et 2-nécessaire tandis que $\sim E$ est positivement concevable. Chalmers (2010) remarque que toutes les nécessités fortes positives sont des nécessités fortes négatives, mais que l'inverse n'est pas clair. Ainsi, CP- est équivalente à la thèse avançant qu'il n'existe pas de nécessité forte négative, et CP+ est équivalente à la thèse avançant qu'il n'existe pas de nécessité forte positive (Chalmers,2010).

Selon Chalmers (2010), un exemple d'une nécessité forte serait celui d'un Dieu dont on ne peut pas connaître l'existence de façon a priori, mais qui doit exister dans tous les mondes possibles. Selon cet exemple, on voit bien comment une nécessité forte consiste en quelque

chose qui est métaphysiquement 1-nécessaire et 2-nécessaire dans tous les mondes centrés possibles, mais qui ne peut pas être connu de façon a priori.

L'existence d'une nécessité forte invaliderait complètement la deuxième prémisse de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme puisque certains scénarios seraient alors concevables sans être 1-possibles. Prenons l'exemple du Dieu qui doit nécessairement exister dans tous les mondes possibles, mais dont on ne peut connaître l'existence de façon a priori. Selon cet exemple, il serait possible de concevoir, de façon a priori, un monde où ce Dieu n'existe pas. Toutefois, ce monde ne serait pas 1-possible puisque ce Dieu doit nécessairement exister dans tous les mondes possibles. Ainsi, cela servirait de contreexemple à la thèse CP.

Considérons alors le philosophe matérialiste de type B qui avance que la première prémisse est vraie, mais que la deuxième prémisse est fausse, et que le matérialisme est vrai. Selon cette position, l'implication matérielle $P \supset Q$ (correspondant à la négation de $P \& \sim Q$) est une nécessité forte (Chalmers, 2010). Selon le philosophe matérialiste de type B, il existe des scénarios vérifiant $P \& \sim Q$; toutefois, aucun de ces scénarios ne peut correspondre à un monde métaphysiquement possible (Chalmers, 2010).

Cela étant dit, Chalmers (2010) croit que chaque scénario³¹ possède un monde lui correspondant et qu'il n'existe pas de nécessité forte. Chalmers (1996) croit qu'il n'existe pas

³¹ Chalmers (2010) croit que si E est concevable, il existe automatiquement un scénario vérifiant E. Ainsi, la thèse CP peut être interprété comme étant équivalente à la thèse avançant que pour chaque scénario il existe un monde lui correspondant. Voir les sections 2.3 à 2.3.5.

de nécessités fortes pour plusieurs raisons. D'abord, il croit que l'existence d'une nécessité forte ne peut être supportée à l'aide d'une analogie avec d'autres types de nécessités a posteriori. De plus, il croit qu'elles sont beaucoup plus radicales que les nécessités a posteriori de Kripke et qu'elles demandent de faire la distinction, sur le plan des mondes possibles, entre la possibilité conceptuelle et métaphysique. Par ailleurs, il croit qu'elles mènent à proliférer des modalités ad hoc. Ensuite, il croit qu'elles soulèvent des questions profondes sur la cohérence. De plus, il croit qu'elles seraient trop soudaines et inexplicables. Enfin, Chalmers (1996) croit que la seule et unique motivation poussant les philosophes de la conscience à avancer l'existence d'une nécessité forte est celle de sauver la position matérialiste.

Cela étant dit, Chalmers (2010) note que trois types d'objections sont faites contre la thèse CP. Certaines objections tentent de montrer l'existence claire d'une nécessité forte. D'autres objections tentent d'expliquer comment il pourrait exister des nécessités fortes spécifiquement sur le plan phénoménal en analysant la nature des concepts phénoménaux. Enfin, plusieurs objections sont des objections philosophiques générales. Dans ce qui suit, nous présentons les objections à CP tentant de montrer l'existence claire d'une nécessité forte (3.3.2 à 3.3.10), ainsi que deux objections métamodales faites contre la thèse CP (3.3.11 et 3.3.12). Pour les deux objections faites spécifiquement sur le plan phénoménal, voir 3.4 à 3.4.2.

3.3.2. Le cas de Kripke

Comme le remarque Chalmers (2010), on avance parfois que certaines nécessités a posteriori de Kripke forment en fait des exemples de nécessités fortes. Par exemple, selon le cas « Cicéron est Tully »³², on propose que de tels noms coextensifs peuvent avoir la même intension primaire ainsi que la même intension secondaire. Si cela est le cas, « Cicéron est Tully » forme une nécessité forte (Chalmers, 2002).

Chalmers (2010) est en désaccord. Selon lui, lorsque l'on considère l'hypothèse que Cicéron n'est pas Tully, cette hypothèse correspond à des scénarios spécifiques sur lesquels on peut élaborer. Ces scénarios spécifiques peuvent impliquer l'hypothèse que les chaînes causales associées aux noms « Cicéron » et « Tully » réfèrent à des individus historiques différents. Chalmers (2010) croit qu'un tel scénario correspond certainement à un monde centré métaphysiquement possible puisqu'il doit certainement y avoir des mondes où les chaînes causales associées à ces noms fonctionnent ainsi. De plus, il est clair que si l'on découvrait que notre monde était ainsi, on rejeterait du coup l'hypothèse que Cicéron est Tully (Chalmers, 2010). Donc, pour Chalmers, un tel monde semble au moins vérifier « Cicéron n'est pas Tully ». Selon lui, un tel monde existe pour chacune des nécessités a posteriori Kripkéenne E, et ces mondes vont toujours vérifier $\sim E$.

³² Nous reprenons ici l'exemple anglais « Cicero is Tully ». « Tully » n'est pas un nom utilisé en français pour nommer l'auteur et homme d'État latin : c'est la forme anglicisée de Tullius, l'un des noms (rarement utilisé) de Marcus Tullius Cicero. Par ailleurs, la forme francisée du nom de l'auteur est « Cicéron » et c'est pourquoi nous traduisons l'exemple classique « Cicero is Tully » par « Cicéron est Tully ».

3.3.3. Les modes essentiels de présentations

Par ailleurs, Block (2006a) et Tye (1997) suggèrent qu'il existe un contreexemple possible à CP si l'on considère certains cas d'identités selon lesquels une expression correspond à une identité par une propriété essentielle. Par exemple, si M est une description de la mécanique quantique correspondant à la molécule H₂O, et que l'on considère que les descriptions de la mécanique quantique ne sont pas conceptuellement connectées à celles de la chimie, alors M= H₂O est a posteriori. Cependant, selon l'exemple, M ainsi que H₂O correspondent chacune à une propriété essentielle correspondant à leurs intensions primaires, et en ce sens, M= H₂O est 2-nécessaire. De plus, Kallestrup (2006) ajoute que de telles identités microphysiques a posteriori doivent être des nécessités fortes puisque les termes microphysiques ont les mêmes intensions primaires que secondaires (Chalmers, 2010).

En réponse, Chalmers (2010) note que l'on peut concevoir un monde où la mécanique quantique est différente et où quelque chose ayant la structure de M donne alors des propriétés chimiques différentes. Il est clair pour Chalmers (2010) qu'un tel scénario va correspondre à un monde possible *w* vérifiant « M n'est pas H₂O ». Ainsi, à moins de fournir une raison indépendante indiquant qu'il n'y a pas de monde *w*, pour Chalmers (2010), il n'y a pas de raison de croire que M et H₂O n'ont pas des intensions primaires distinctes.

3.3.4. Les expressions homophones distinctes

Block (2006a) propose une autre objection. Il suggère un cas analogue à celui de « Cicéron=Tully ». Selon ce cas, deux termes ayant la même orthographe et référant à la même chose dans la nature sont pris comme s'ils réfèrent à deux choses différentes. Block (2006a) présente la situation ainsi : un anglophone apprend le mot chat d'un francophone lui montrant un chat. Toutefois, le francophone a des troubles de la mémoire, et un peu plus tard, il montre le même chat à l'anglophone en lui apprenant à nouveau le mot chat. L'anglophone suppose qu'il y a en fait deux sens au mot chat. Toutefois, il est incapable d'identifier cette différence, il suppose alors qu'il l'a manquée. Les termes « chat » et « chat » sont utilisés comme s'ils réfèrent à deux espèces différentes dans la nature lorsqu'en fait, ils réfèrent tous les deux à la même espèce. On ne pourrait toutefois pas déduire de façon a priori que les deux termes en question réfèrent à la même chose. Selon Block, les deux termes auraient alors les mêmes intensions primaires et l'énoncé serait 1-nécessaire.

Chalmers oppose que certains mondes possibles invalideraient l'objection de Block (2006). Chalmers croit qu'il existe un monde centré correspondant au scénario que l'on a en tête lorsque l'on considère l'hypothèse exprimée par « chat=chat » comme fausse. Ce monde centré impliquerait deux chaînes de causalités distinctes, chacune associée à une utilisation du mot chat selon à quoi il réfère. Chalmers (2010) croit que ces deux utilisations peuvent au moins être distinguées à l'aide d'indexicaux de la sorte que l'on met en correspondance la chose causalement connectée à l'une des utilisations du mot chat à une intension primaire distincte. Ainsi, les deux termes n'ont pas la même intension.

3.3.5. Les démonstratifs

Par ailleurs, Schiffer (2003) suggère une objection utilisant des identités impliquant des démonstratifs perceptuels, par exemple, « ceci=ceci ». Selon Chalmers (2010), dans la plupart des cas, cela ne pose aucun problème. On peut concevoir un scénario où l'item qui, dans un cas, cause une expérience *E* diffère de l'item qui, dans un autre cas, cause une expérience *D* (*D* est une expérience différente de *E*). De plus, ce scénario devrait correspondre à un monde centré de la sorte que si l'on considère ce monde comme actuel, on doit rejeter « ceci=ceci » (Chalmers, 2010). Toutefois, il existe des cas où les expériences en question ne peuvent pas être distinguées l'une de l'autre. Par exemple, le cas des deux tubes d'Austin (1990), selon lequel on ne voit que deux points rouges dans un champ visuel symétrique. Dans ce cas, on ne peut distinguer différentes sortes d'expériences.

Pour répondre à cet exercice de pensée, Chalmers (2010) fait appel à la notion d'indexicaux afin de mettre en lien l'intension primaire d'un « ceci » spécifique avec la cause de l'expérience associée à ce même « ceci » à l'intérieur d'une chaîne causale. Ici, Chalmers fait référence à une chaîne causale d'expériences phénoménales où chaque indexical phénoménal est considéré comme un indexical primitif (c.-à-d. comme « je » ou « maintenant »). Chalmers (2010) note que pour évaluer l'intension primaire d'un tel indexical, il faut considérer un monde centré où le centre n'inclut pas seulement un sujet et un temps, mais aussi certains *tokens* marquant les expériences auxquelles les indexicaux phénoménaux distincts sont liés. Dans ce cas, « ceci=ceci » serait faux dans les mondes centrés où les deux *tokens* respectifs marquant les expériences sont causées par des objets différents.

3.3.6. Les qualia dansants

Hawthorne (2006) propose comme objection à CP le cas des qualia dansants qui va comme suit : Fred a des expériences identiques de la couleur rouge des deux côtés de son champ visuel, soit du côté gauche et du côté droit. Il se forme deux concepts phénoménaux R_1 et R_2 correspondants à la propriété phénoménale pertinente, qui est ici le rouge phénoménal. Fred juge que $R_1 = R_2$. Toutefois, subséquemment à son jugement, les expériences appartenant au côté droit de son champ visuel se mettent à danser, chaque minute, entre le rouge et le bleu. Mais, elles le font tout en conservant le même rôle fonctionnel (celui de la couleur rouge). Fred avait été averti qu'une telle situation pouvait se produire, il est toutefois incapable de remarquer les changements dans son champ visuel. Quatre minutes plus tard, l'expérience visuelle du côté droit de son champ visuel est de retour à la couleur phénoménale rouge, et Fred pense alors « $R_1=R_2$ ». Selon Hawthorne, Fred est incapable de savoir a priori que $R_1 = R_2$. Ainsi, il est alors au moins négativement concevable que R_1 n'est pas R_2 . Toutefois, R_1 ainsi que R_2 ont des intensions primaires identiques de la sorte que $R_1 = R_2$ est 1-nécessaire. L'expérience de pensée des qualia dansants forme donc un contrexemple à CP-.

Bien que Chalmers (1996) croit qu'une telle situation soit naturellement impossible, il croit qu'elle est tout de même logiquement possible. Chalmers (2010) croit que cet exercice de pensée doit être traité de façon analogue à un autre cas, soit celui où les processus cognitifs à Fred sont altérés de la sorte qu'il juge constamment en alternance que $7+5=12$, que $7+5=14$, que $7+5=12$, et ainsi de suite. Selon Chalmers, si Fred sait que cela lui arrive, même au moment où il croit que $7+5=12$, il sera tout de même incapable de savoir que cela est vrai à partir d'une réflexion a priori. Sa pensée est néanmoins a priori. Chalmers (2010) croit que la situation où Fred ne peut faire confiance à sa capacité de calcul en arithmétique est un cas où l'on inclut des processus cognitifs qui sont incapables de raisonnements idéaux. Ainsi, Fred

ne peut tout simplement pas connaître les vérités a priori pertinentes. Le cas des qualia dansant est similaire : Fred ne peut pas connaître de façon a priori la vérité quant à son expérience phénoménale puisque ces processus cognitifs ne sont pas fiables sur ce point (il ne peut pas discerner la différence lorsque le quale change). Il ne forme donc pas un agent capable d'une réflexion a priori idéale sur ce point.

Enfin, Chalmers (2010) propose que ce type d'objection ne fonctionne pas puisque dans ces cas, afin de donner un contreexemple à CP, il faut le faire à partir d'une situation impliquant la concevabilité idéale.

3.3.7. Les vérités mathématiques que l'on ne peut connaître

Selon Chalmers (2010), un des cas les plus problématiques pour CP- est celui des vérités mathématiques M où M est vrai, mais sans que l'on puisse le savoir de façon a priori. Selon Chalmers, puisque M est une vérité mathématique, M est donc nécessairement vrai ainsi que 1-nécessairement vrai (on ne peut pas 1-concevoir $\sim M$). Ainsi, s'il existe de tels cas, M forme donc une nécessité forte négative. Par contre, M ne forme pas une nécessité forte positive puisque $\sim M$ n'est pas positivement concevable. L'objection à partir des vérités mathématiques M peut référer aux énoncés mathématiques vrais, mais improuvables suggérés par le théorème de Gödel³³.

³³ Le premier théorème de Gödel établit qu'une théorie T capable de démontrer les théorèmes de base de l'arithmétique doit être incomplète puisqu'il existe des énoncés indécidables dans la théorie, c'est-à-dire des énoncés que la théorie T ne peut ni démontrer, ni réfuter, à partir des axiomes de la théorie T .

Cela étant dit, Chalmers (2010) ne croit pas que l'indécidabilité d'un théorème montre que cela implique que celui-ci n'est pas tout compte fait a priori. Chalmers (2010) donne l'exemple de l'arithmétique de Peano : bien que la cohérence de l'arithmétique de Peano ne soit pas prouvable à l'intérieur de cette même arithmétique, sa cohérence est tout de même plausible a priori. D'ailleurs, Chalmers croit que tous les énoncés vrais de l'arithmétique peuvent être connus de façon a priori par idéalisation. Si l'on échoue à connaître une certaine vérité arithmétique de façon a priori, c'est à cause d'une certaine limitation dans nos systèmes cognitifs (Chalmers, 2010).

Par ailleurs, on pourrait avancer que l'hypothèse du continu³⁴ de la théorie des ensembles réfute CP dans la mesure où elle formerait une hypothèse indécidable a priori. Chalmers (2010) croit toutefois qu'il n'est pas clair que l'hypothèse du continu est vraie ou fausse. Il ajoute qu'il n'est pas clair que l'on ne puisse pas déterminer si elle est vraie ou fausse de façon a priori sur la base d'une réflexion idéale. Selon Chalmers (2010), L'hypothèse du continu ne forme donc pas un contreexemple à CP- (et elle ne forme certainement pas un contreexemple à CP+ puisqu'elle ne peut être présentée comme une possibilité de nécessité forte positive).

Le problème des vérités mathématiques que l'on ne peut connaître est, selon nous, difficile à évaluer. Plusieurs mathématiciens croient que les mathématiques doivent être en un certain sens a priori. Mais, cela n'est pas donné. Ainsi, l'objection à la thèse CP faite à partir de la notion des vérités mathématiques que l'on ne peut pas connaître semble être un problème pour CP-.

³⁴ L'hypothèse du continu affirme que tout ensemble strictement plus grand, sur le plan de la cardinalité, que l'ensemble des entiers naturels doit contenir une copie de l'ensemble des nombres réels. Les travaux de Gödel et Cohen ont établi que l'hypothèse du continu est indécidable si l'on suppose la théorie des ensembles de Zermelo-Fraenkel ainsi que l'axiome du choix.

3.3.8. Le profondément contingent a priori

Hawthorne (2002b) propose un exercice de pensée similaire à ceci : supposons qu'un personnage se nommant l'Explicateur n'a encore jamais eu aucune expérience quelconque, mais qu'il anticipe en avoir. De plus, supposons que l'Explicateur est un anticipateur maître et qu'il est ainsi capable d'anticiper un très grand nombre de narratifs futur décrivant différents historiques expérientiels possibles (à savoir $E1$, $E2$, $E3$, et ainsi de suite). De plus, supposons que l'Explicateur est un adepte de la microphysique et qu'il est, de façon tout à fait innée, génial dans ce domaine. Enfin, supposons que l'Explicateur a conçu un grand nombre d'hypothèses microphysiques (à savoir $H1$, $H2$, $H3$, et ainsi de suite) décrivant des structures possibles de la réalité microphysique. Pour chaque historique expérientiel possible, l'Explicateur tente de trouver laquelle de ses théories microphysiques la décrirait le mieux. Ainsi, l'Explicateur, suite à une réflexion a priori, en vient à croire en des propositions ayant la forme suivante : H_n est la meilleure explication de l'historique expérientiel E_m . Selon Hawthorne, l'Explicateur utilise alors la méthode suivante pour former ses croyances :

Si j'ai une croyance de la forme :

Hypothèse H_n est la meilleure explication de l'historique expérientiel E_m

Inférer une conclusion de la forme :

$$E_m \supset H_n$$

Ainsi, selon Hawthorne (2002b), l'Explicateur en vient à croire, de façon a priori, en un grand nombre d'implications profondément contingentes.

Selon Chalmers (2010), Hawthorne (2002b) propose ainsi qu'il existe des vérités a priori qui sont fausses dans certains mondes possibles considérés comme actuels. Si $E \supset H$ représente l'implication d'une connaissance complète E (portant sur des faits expérientiels) à une hypothèse H que E supporte, il existe alors, selon l'expérience de pensée proposée par Hawthorne, des raisons de croire que $E \supset H$ est a priori puisque l'inférence qui est faite de E à H transmet la justification et ne peut donc pas être a posteriori. Selon cette idée, il semble suivre que $E \& \sim H$ est éliminé a priori et est donc inconcevable. Cependant, $E \& \sim H$ est certainement 1-possible puisqu'il est vérifié par plusieurs mondes où la connaissance complète E est trompeuse. Donc, $E \supset H$ n'est pas 1-nécessaire.

Chalmers (2010) note que bien que l'objection à partir du profondément contingent a priori ne porte pas atteinte CP-, il porte potentiellement atteinte au principe que la 1-possibilité implique la 1-concevabilité (qui doit aussi être vrai si CP l'est). Ainsi, l'objection en question est problématique pour la deuxième prémisse de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme. Selon lui, il existe peut-être un sens selon lequel $E \supset H$ est a priori puisqu'il y a une certaine justification qui se fait indépendamment de l'expérience. Toutefois, Chalmers (2010) croit qu'il existe aussi un sens selon lequel $E \supset H$ n'est pas a priori, ou du moins, selon lequel sa justification a priori est plus faible que celle présente avec les autres cas de vérité a priori. Ici, Chalmers (2010) fait appel à l'intuition : on ne peut pas éliminer définitivement la possibilité de $E \& \sim H$, c'est-à-dire qu'on ne peut pas éliminer $E \& \sim H$ a priori de la même façon que l'on peut éliminer $2+2=5$ de façon a priori. Chalmers (2010) ajoute que bien que l'on puisse fournir une justification concluante à partir d'une preuve et d'une analyse, on ne peut pas en faire autant à partir de l'abduction et de l'induction. Il croit que dans le présent contexte, c'est l'a priori concluant qui compte. Ainsi, si Chalmers (2010) a raison, $E \& \sim H$ n'est donc pas éliminé de façon a priori et est alors à la fois 1-possible et 1-concevable.

3.3.9. Les objections de Yablo (2002) : les vérités décitationnelles ainsi que le Cassini

Yablo (2002) suggère que certaines vérités décitationnelles, par exemple que « sœur » veut dire sœur, sont a priori sans être 1-nécessaires. Par exemple, il se pourrait que « sœur » ne veule pas dire « sœur » dans certains mondes où les termes sont utilisés différemment. Ces mondes vérifieraient alors « sœur » ne veut pas dire « sœur ».

En réponse à cette objection, Chalmers (2010) remarque que l'intention primaire du terme sœur sera différente pour les cas où sœur ne veut pas dire ce que sœur veut normalement dire dans notre monde que dans les cas contraires. Ainsi, l'objection ne fonctionne pas. Pour ce qui est de l'aspect orthographique du terme sœur, Chalmers (2010) note qu'il dépend d'une connaissance a posteriori qui n'est aucunement liée à la notion de nécessité forte, et ne peut donc pas servir dans cette objection.

Par ailleurs, Yablo (2002) soutient aussi que certains termes géométriques réfèrent à certaines formes dans le monde par les réponses que celles-ci produisent chez l'individu plutôt que par quelque chose de plus substantiel et indépendant. Dans le monde actuel, la forme géométrique de l'ovale inclut par extension le Cassini qui est défini mathématiquement. Toutefois, on ne peut pas savoir de façon a priori que le Cassini est un ovale. Par contre, il est nécessairement vrai et 1-nécessaire que les Cassini sont ovales (selon Yablo). Ainsi, si celui-ci à raison, « le Cassini est ovale » est une nécessité forte.

En réponse, Chalmers (2010) est en désaccord. Il croit que le terme ovale implique une connaissance géométrique faisant en sorte que « le Cassini est ovale » est a priori (Chalmers (2010) ne démontre toutefois pas son point davantage et laisse la notion intuitive).

Par ailleurs, Chalmers (2010) note qu'il pourrait exister d'autres cas similaires à celui du Cassini, mais où la relation n'est pas a priori si l'on ne juge que par les réponses que ces cas produisent chez l'individu. Toutefois, il croit que pour un tel cas, un énoncé E similaire à « le Cassini est ovale » ne serait pas 1-nécessaire. Supposons que M est un monde où H est causalement responsable de l'expérience phénoménale d'une forme géométrique G. Pour Chalmers, il est alors a priori que si M est actuel, et que H est à la cause de G, alors H est un G. Chalmers (2010) suggère donc que c'est ce type de connexion a priori qui compte lorsque l'on évalue une intension primaire, et non pas celle à laquelle Yablo (1999) fait référence.

3.3.10. Les lois de la nature nécessaires

Certains philosophes conçoivent les lois de la nature comme étant métaphysiquement nécessaires. Shoemaker (1998) présente une telle position et suggère qu'elle puisse servir de contreexemple à CP.

Shoemaker (1998) présente une version Kripkéenne de la nécessité métaphysique des lois de la nature. Si la masse dans notre monde est caractérisée par certaines règles, elle est alors définie par ces règles de la sorte qu'aucun monde contrefactuel peut contenir de la masse à

moins que celle-ci soit sujette exactement à ces mêmes règles (sinon, par définition, ce n'est pas de la masse). Selon Shoemaker (1998), la masse est définie par les règles qui la caractérisent dans la mesure où son profil nomique lui est essentiel. Ainsi, les lois de la nature peuvent servir comme contreexemple à la thèse CP puisque celles-ci sont métaphysiquement nécessaires.

Chalmers (2010) répond que selon ce modèle, il peut exister des mondes possibles dans lesquels on propose quelque chose comme la masse, par exemple, la *schmasse*, qui est caractérisée par des règles quelque peu différentes de la masse. Et, selon lui, un monde qui contient, par exemple, de la *schmasse* peut vérifier l'hypothèse selon laquelle une certaine loi de la nature est fautive. Ainsi, les lois de la nature ne sont pas des nécessités fortes (Chalmers, 2010). Autrement dit, pour Chalmers, si elles l'étaient, on ne pourrait pas concevoir un monde physiquement différent du nôtre.

Ainsi, selon Chalmers (2010), il faudrait montrer qu'il ne peut exister aucun monde où les lois physiques sont différentes du nôtre pour montrer que les lois physiques de notre monde constituent une nécessité forte. Autrement dit, dans le même contexte, pour montrer l'existence d'une nécessité forte, il faudrait montrer que les lois et propriétés physiques de tous les mondes possibles doivent être identiques aux lois et propriétés physiques propres à notre monde et il faudrait montrer que ces lois ne peuvent pas être connues a priori. Enfin, Chalmers (2010) ne croit pas qu'il existe une raison assez forte pour accepter cette position.

3.3.11. Le dieu nécessaire ?

Yablo (1999) formule un argument métamodal utilisant la notion de dieu contre la thèse CP : selon lui, il est au moins concevable qu'il existe un dieu nécessaire. Mais, il est aussi concevable qu'il n'existe pas de dieu nécessaire. Il existe donc une contradiction dans la thèse CP puisqu'il en découle qu'il est à la fois métaphysiquement possible qu'un dieu nécessaire existe dans tous les mondes possibles et qu'il n'existe pas dans au moins un de ces mondes possibles. Chalmers (2010) formule le problème ainsi : si D correspond à l'énoncé « un être omniscient existe nécessairement », alors D et $\sim D$ sont tous deux concevable. Selon CP, D et $\sim D$ sont alors tous deux possible. De plus, puisqu'il n'y a pas de distinction faite entre l'intension primaire et secondaire de D , D et $\sim D$ sont aussi tous deux 2-possibles. Selon Chalmers (2010), il est donc possible qu'un être omniscient soit nécessaire tout en étant possible qu'un être omniscient ne soit pas nécessaire. Ainsi, on a une contradiction.

De prime abord, Chalmers (2010) ne croit pas qu'il soit idéalement concevable qu'il existe un dieu nécessaire. Il croit que l'idée est peut-être *prima facie* négativement concevable au mieux. De plus, il croit que l'argument de Yablo (1999) pose problème puisqu'il contient une double modalité. Lorsque l'on conçoit un être omniscient, on ne conçoit pas seulement des caractéristiques de nature non modales qui sont propres à un ou à plusieurs mondes, on conçoit ce qui est possible ou nécessaire dans tous ces mondes. Selon Chalmers (2010), pour concevoir qu'un dieu existe nécessairement dans tous les mondes, il faut concevoir que l'espace des mondes possible permette que ce dieu existe dans chaque monde possible malgré la concevabilité d'un monde sans dieu (puisque Yablo (1999) avance qu'un monde sans dieu est lui aussi concevable). Et, dans ce cas, selon Chalmers, on doit donc conclure que la thèse CP est fautive. Chalmers (2010) explique qu'en finale c'est la thèse CP qui fait tout le

travail dans l'argument de Yablo (1999). Selon lui, on proposerait implicitement dans cet argument qu'il est concevable que la thèse CP soit fausse. Et, selon CP, s'il est concevable que la thèse CP soit fausse, il est alors possible qu'elle soit fausse. Par ailleurs, Chalmers note que si la thèse CP est vraie, elle doit l'être nécessairement. Il suit donc que si la thèse CP est possiblement fausse, elle doit être fausse (Chalmers, 2010).

Chalmers note donc que l'argument métamodal de Yablo (1999) utilise lui-même la thèse CP pour tenter de prouver son point. Selon nous, Yablo (1999) montre un problème majeur dans la thèse CP (nous nous expliquons à la section 3.5). Mais, Chalmers (2010) croit qu'il existe tout de même au moins une solution plausible.

Chalmers (2010) croit que l'on peut restreindre la thèse CP de la sorte qu'elle ne puisse être utilisée que pour les propositions portant sur la distribution de propriétés non modale à l'intérieur des mondes, excluant ainsi toute notion de double modalité. Cette solution peut toutefois sembler ad hoc. Et elle nous semble effectivement ad hoc. Mais, Chalmers (2010) croit qu'elle ne l'est pas entièrement. Il croit que la thèse CP pourrait tout de même s'appliquer pour les mondes considérés de façon non modale. Elle ne s'appliquerait toutefois pas pour un univers de mondes (Chalmers, 2010).

Chalmers (2010) ne développe pas davantage cette proposition de solution. Il remarque que, de toute façon, elle n'est pas vraiment nécessaire. Selon lui, la thèse CP est probablement vraie a priori (nous verrons son argument plus loin). Ainsi, Chalmers nie qu'il soit même concevable que la thèse CP puisse être fausse !

3.3.12. La concevabilité du matérialisme

Un autre argument métamodal, spécifique au problème de la conscience, est proposé par Marton (1998), Sturgeon (2000), Frankish (2007), Brown (2010), et Balog (2012). L'argument va comme suit :

(1) Il est au moins concevable que le matérialisme est vrai à propos de la conscience.

(2) Il est donc concevable que $P \supset Q$ est nécessaire.

(3) Selon CP³⁵, il suit qu'il est possible que $P \supset Q$ est nécessaire.

(4) Selon S5³⁶, $P \supset Q$ est donc nécessaire.

(5) Cependant, il est concevable que $P \supset Q$ ne soit pas nécessaire.

(6) Selon CP, il suit qu'il est possible que $P \supset Q$ ne soit pas nécessaire.

(7) Selon S5, $P \supset Q$ n'est donc pas nécessaire.

(8) Considérant que (4) et (7) sont contradictoires, CP est faux.

Chalmers (2010) répond à cet argument en utilisant une stratégie similaire à celle qu'il a employée dans sa réponse à l'argument métamodal proposé par Yablo (1999), c'est-à-dire qu'il débute sa réponse rejetant la première prémisse de l'argument de son adversaire. Chalmers répond donc qu'il ne croit pas qu'il soit idéalement concevable que le matérialisme soit vrai à propos de la conscience. Selon lui, le matérialisme à propos de la conscience est au

³⁵ L'argument à partir de la concevabilité du matérialisme n'emploie pas ici la structure bidimensionnelle de CP. On pourrait cependant reformuler l'argument en utilisant cette structure.

³⁶ Nous faisons ici référence au système S5 de la logique modale normale.

mieux *prima facie* négativement concevable. De plus, il note qu'il est très difficile de s'imaginer que la conscience est un processus physique. Et bien qu'il ne croit pas que l'on puisse référer à cette difficulté en tant que prémisse dans un argument contre le matérialisme, il ne croit pas plus que l'on puisse utiliser l'idée que la conscience semble matérielle comme prémisse de départ. Selon lui (2010), il n'est pas évident en soi que la conscience est complètement matérielle. Ainsi, on ne pourrait pas faire de cette proposition une prémisse de départ dans un argument pour prouver le matérialisme. Cela étant dit, Chalmers (2010) remarque que si jamais la thèse CP est *a priori*, il existerait du coup un argument *a priori* soutenant que $P \supset Q$ n'est pas nécessaire de la sorte qu'il ne serait même pas négativement idéalement concevable que $P \supset Q$ puisse être nécessaire.

3.4. Les objections à CP utilisant la stratégie des concepts phénoménaux

Jusqu'ici les objections faites à la deuxième prémisse ont généralement tenté d'établir l'existence de nécessités fortes à l'extérieur du domaine relationnel corps-esprit. Les deux prochaines objections emploient une stratégie différente : elles tentent de montrer l'existence de nécessités fortes à l'intérieur de ce domaine. Selon Chalmers (2010), les philosophes employant cette stratégie doivent faire attention pour ne pas postuler des exceptions *ad hoc* dans leurs objections. Selon lui, ces philosophes matérialistes de type B doivent donc expliquer ce qui fait en sorte que le domaine corps-esprit est exceptionnel. Pour ce faire, ceux-ci vont généralement faire appel à la nature spéciale des concepts phénoménaux, soit les concepts que l'on emploie pour penser à propos de la conscience. Ces philosophes matérialistes de type B croient qu'il existe des nécessités fortes impliquant la conscience et reflétant un écart épistémique qui est propre à nos processus cognitifs. Dans ce qui suit, nous examinons deux objections faites à partir de la stratégie des concepts phénoménaux. La première objection (3.4.1) forme un exemple spécifique du problème qui

est soulevé par la stratégie des concepts phénoménaux. La deuxième objection (3.4.2) traite de façon plus générale la problématique, notamment en ce qui a trait à la position de Chalmers sur le sujet.

Hill (1997) ainsi que Hill et McLaughlin (1999) soutiennent que la psychologie permet d'expliquer pourquoi l'on peut concevoir le zombie philosophique malgré le fait que celui-ci est impossible. Selon eux, les processus par lesquels on conçoit les processus physiques et l'expérience impliquent différentes facultés faisant en sorte que les représentations mentales impliquées dans ces conceptions ont des rôles cognitifs indépendants. Le manque d'une connexion entre les deux sortes de processus en question est alors naturel. L'explication psychologique serait cohérente avec la position matérialiste. Ainsi, selon Hill et McLaughlin (1999), la concevabilité du zombie philosophique n'implique pas que le matérialisme est faux (Chalmers, 2010).

Selon Hill et McLaughlin (1999), s'imaginer, par exemple, la douleur sans les états cérébraux qui lui sont normalement associés implique l'emploi de deux facultés distinctes : l'imagination sympathique et l'imagination perceptuelle. Même si celles-ci sont fiables lorsqu'elles sont utilisées séparément, elles ne le sont pas nécessairement lorsqu'utilisées conjointement. Leur position est ici que les représentations imaginées qui sont le produit conjoint de ces deux facultés distinctes pourraient être considérablement erronées (Hill et McLaughlin, 1999). Cela ne veut pas dire que l'intuition cartésienne est fautive. Toutefois, la position que Hill et McLaughlin avancent implique que l'on a peut-être une raison scientifique de douter de ce type d'intuition.

Selon eux (1999), lorsque l'on conçoit une situation selon laquelle on est dans un état sensoriel, sans être dans l'état cérébral qui lui est normalement corrélé, on emploie conjointement un concept sensoriel ainsi qu'un concept physique. Toutefois, lorsque l'on utilise un concept sensoriel afin de classifier nos expériences actuelles, les expériences qui nous guident et nous justifient sur l'application du concept sensoriel sont toujours identiques aux expériences auxquelles le concept sensoriel est appliqué. En ce qui concerne les états sensoriels, on en fait l'expérience simplement en les vivant (Hill et McLaughlin, 1999). Par contraste, les concepts perceptuels et physiques ne peuvent pas donner un accès direct aux phénomènes, l'accès est toujours indirect (Hill et McLaughlin, 1999).

Toutefois, lorsque l'on conçoit un monde zombie, on utilise conjointement les concepts sensoriels et physiques. Selon Hill et McLaughlin (1999), l'intuition modale venant seulement de concepts physiques ou seulement de concepts sensoriels peut être fiable. Cependant, l'intuition modale résultant de ces deux types de concepts conjoints est systématiquement trompeuse. Il n'existerait donc aucune raison a priori de croire que l'on puisse faire confiance à l'argument antimatérialiste de Chalmers (1996) puisqu'il utilise exactement ce type d'intuition modale (c'est-à-dire celle qui utilise conjointement les concepts sensoriels et physiques).

Chalmers (2010) ne croit pas que l'explication psychologique, expliquant l'indépendance des concepts physiques et des concepts phénoménaux, suggère que les nécessités fortes existent. Selon lui, l'argument de Hill et McLaughlin (1999) devrait démontrer que les nécessités fortes existent pour réfuter sa position. De plus, Chalmers souligne que l'on peut, par exemple, expliquer à l'aide d'une explication faite en termes de processus cognitifs distincts pourquoi l'on peut concevoir un carré rouge. Toutefois, cela ne nous donne pas une raison d'inférer l'existence d'une nécessité forte empêchant la possibilité métaphysique des carrés rouges.

Selon Chalmers, le problème avec la stratégie de Hill et McLaughlin (1999) est qu'elle peut être utilisée pour réfuter n'importe quelle intuition se fondant dans la concevabilité.

Nous sommes toutefois en désaccord avec Chalmers (2010) sur ce point. Hill et McLaughlin (1999) spécifient que l'intuition modale peut être valide lorsqu'elle se base seulement sur des concepts physiques ou seulement sur des concepts sensoriels. C'est lorsque l'on utilise ces deux modalités conceptuelles conjointement que cela pose problème pour l'intuition modale. De plus, Chalmers (2010) fait peut-être un homme de paille de la position de Hill et McLaughlin (1999) lorsqu'il suggère que l'on peut expliquer en termes de processus cognitifs distincts comment on peut concevoir un carré rouge, et que cela ne nous donne pas de raison de croire en l'existence d'une nécessité forte quelconque. Le point de Hill et McLaughlin (1999) ne semble pas tellement être que l'on peut expliquer certains types de conceptions en termes de processus cognitifs distincts et que cela impliquerait une nécessité métaphysique quelconque. Nous croyons qu'ils avancent que le cas du concept de l'écart épistémique est un cas spécial puisque ce concept est formé en employant deux types de processus cognitifs qui, lorsqu'utilisés conjointement, ne sont pas fiables dans une expérience de pensée où l'on tire des conclusions modales sur la possibilité métaphysique en ce qui concerne l'expérience phénoménale.

Cela étant dit, dans la prochaine objection (3.4.2) nous allons présenter l'argument maître de Chalmers (2010) formulé contre les objections utilisant la stratégie des concepts phénoménaux.

3.4.2. La stratégie des concepts phénoménaux

La stratégie des concepts phénoménaux, telle que défendue par Esa Diaz-Leon (2010), est un argument de la philosophie matérialiste de type B visant à expliquer l'écart épistémique entre la réalité physique et l'expérience phénoménale. La stratégie des concepts phénoménaux tente donc d'expliquer comment $P \& \sim Q$ peut être concevable sans être métaphysiquement possible.

Généralement, la stratégie des concepts phénoménaux propose qu'il existe un aspect de notre esprit C expliquant pourquoi on est incapable de concevoir comment des processus matériels peuvent donner lieu à l'expérience consciente. C explique alors pourquoi il existe un écart épistémique faisant en sorte que l'on ne peut pas déduire Q à partir de P. La stratégie des concepts phénoménaux permet aux philosophes matérialistes de type B d'accepter la concevabilité du zombie philosophique tout en affirmant que les propriétés qui sont pertinentes aux concepts phénoménaux sont toutes en fait des propriétés physiques. Par exemple, Diaz-Leon (2010) propose qu'il existe une caractéristique C propre aux concepts phénoménaux différenciant ceux-ci des concepts physiques de la sorte que l'on ne puisse pas déduire a priori le caractère physique de la conscience et des concepts phénoménaux. Nous pouvons aussi penser à l'objection précédente de Hill et McLaughlin (1999), selon laquelle s'imaginer le zombie philosophique nécessite l'utilisation conjointe de deux facultés mentales distinctes (l'imagination sympathique et l'imagination perceptuelle) qui lorsqu'utilisés indépendamment sont fiables, mais peuvent mener à des conclusions erronées lorsque combinés.

Selon Chalmers (2010), pour que la stratégie des concepts phénoménaux fonctionne, il faut qu'elle soutienne les trois points suivants :

- (a) C est vrai pour tous les humains.
- (b) C explique notre situation épistémique en ce qui concerne la conscience (c.-à-d. C explique pourquoi il existe un écart épistémique apparent.)
- (c) C doit être expliqué en termes physiques

Cependant, Chalmers (2010) ne croit pas qu'il soit possible de satisfaire (2) et (3) conjointement. Il présente son argument sous la forme d'un dilemme :

- (1) Si $P \& \sim C$ est concevable, alors C n'est pas physiquement explicable
- (2) Si $P \& \sim C$ n'est pas concevable, alors C ne peut pas expliquer notre situation épistémique.

-
- (3) Soit C n'est pas physiquement explicable, ou C ne peut pas expliquer notre situation épistémique.

Chalmers (2010) explique son argument comme suit : s'il est concevable que l'on puisse avoir une connaissance complète de la microphysique P sans l'existence de C, alors C n'est pas physique et n'est donc pas physiquement explicable. Dans ce cas, la position matérialiste ne fonctionne évidemment pas puisqu'on ne peut pas expliquer C en termes physiques. Toutefois, si $P \& \sim C$ n'est pas concevable, C est alors nécessairement contenu dans P et ne peut pas, selon Chalmers, expliquer notre situation épistémique E puisque les zombies philosophiques satisfont alors C sans satisfaire E, car ceux-ci ne partagent pas notre situation épistémique puisque, par exemple, ils ne sont pas conscients. Ils ne peuvent donc pas erronément croire à cause de C que la conscience n'est pas matérielle (Chalmers, 2010).

Diaz-Leon (2010) est en désaccord avec Chalmers. Elle avance que si C n'est pas la cause de la conscience, mais seulement la raison expliquant pourquoi on ne peut pas percevoir que la conscience est matérielle, l'idée que les zombies philosophiques aient C sans satisfaire E semble assez banale dans la mesure où par définition les zombies philosophiques n'ont pas d'expériences phénoménales à expliquer. Donc, ils ne partagent pas E avec nous de toute façon. De plus, C est supposé faire en sorte que l'on ne puisse pas savoir a priori $P \supset Q$ et que sur le plan épistémique $P \& \sim Q$ semble vrai. Sur ce point, Diaz-Leon (2010) souligne que les zombies philosophiques sont eux aussi incapables d'inférer Q à partir de P de façon a priori puisqu'ils ne peuvent pas connaître Q par définition.

Donc, la réponse de Chalmers (2010) est insatisfaisante puisque les zombies philosophiques satisfont à la fois C ainsi que le point pertinent de E, à savoir qu'ils sont incapables d'inférer Q à partir de P de façon a priori. Pour sa part, Chalmers (2010) est d'accord que les zombies philosophiques peuvent satisfaire C, mais il ajoute qu'ils ne peuvent pas avoir l'expérience de l'écart épistémique E comme nous l'avons puisqu'ils ne peuvent pas connaître les vérités phénoménales. Ainsi, ils ne peuvent pas connaître l'écart épistémique comme nous le connaissons et ne satisfont donc pas E. Pour lui (2010), les zombies philosophiques ne peuvent pas satisfaire E puisqu'ils n'ont pas accès aux expériences phénoménales que E doit nécessairement comporter. L'univers mental du zombie philosophique est complètement sans réalité phénoménale quelconque, ainsi lorsqu'il croit concevoir un écart épistémique, celui-ci n'équivaut pas à E.

3.5. La thèse CP est-elle vraie a priori ?

Ceci termine donc la section sur les objections faites à la thèse CP et à la deuxième prémisse. Chalmers (2010) ne croit pas qu'il existe de contreexemple clair à la thèse CP. Il ne croit pas non plus que l'on ait réussi à fournir une explication assez convaincante de comment elle pourrait être fausse. Considérant que la plupart des philosophes matérialistes de type B tentent de supporter leur position relativement à l'argument bidimensionnel contre le matérialisme à l'aide d'un contreexemple potentiel à la thèse CP, ou en expliquant comment celle-ci doit être fausse, Chalmers (2010) ne croit pas que ceux-ci aient réussi à montrer qu'il existe un problème fatal pour la thèse CP ou pour l'argument bidimensionnel contre le matérialisme.

Toutefois, dans la section sur les objections à la deuxième prémisse nous avons vu (à 3.3.11 ainsi qu'à 3.3.12) qu'il est possible de montrer que la thèse CP contient potentiellement une contradiction fatale. Ainsi, les arguments métamodaux, soit celui de Yablo (1999) ainsi que ceux de Marton (1998), Sturgeon (2000), Frankish (2007), Brown (2010), et Balog (2012), montrent qu'il est possible d'utiliser la méthode propre à la thèse CP pour construire un argument dont sa conclusion est une contradiction majeure. Bien que Chalmers (2010) n'accepte pas la vérité des prémisses proposées par les arguments métamodaux, selon nous, d'autres philosophes peuvent les accepter facilement. Pour ces philosophes, les arguments métamodaux montrent qu'à moins qu'il existe une solution pour éviter le problème qu'ils soulèvent, la thèse CP doit être rejetée. Toutefois, Chalmers suggère qu'il existe une autre raison de rejeter les arguments métamodaux : la thèse CP est probablement vraie a priori. Ainsi, si cela est vrai, il serait vrai a priori qu'il n'existe pas de nécessité forte.

D'abord, Chalmers (2010) soutient que sur le plan épistémique, une nécessité forte devrait être expliquée comme quelque chose de primitif dans la théorie tout comme on conçoit les lois de la physique comme primitives en physique. En ce sens, elle formerait donc des lois fondamentales de la métaphysique que l'on découvre de façon a posteriori. Mais, Chalmers ne voit pas comment une telle loi a posteriori ne correspondrait pas toujours en vérité à une loi de la physique qui serait en outre contingente.

Chalmers (2010) rejette l'idée d'utiliser la notion de nécessité forte dans une théorie. Il conçoit généralement l'idée de postuler une telle entité théorique comme quelque chose de complètement injustifié. Ce serait ajouter quelque chose de complètement brutal et inexplicable dans la théorie (Chalmers, 2010). En l'absence d'une justification plus forte pour inclure une telle notion à l'intérieur d'une théorie, on ne devrait pas la postuler. Et Chalmers ne croit pas qu'on ait une telle justification dans le cas de la conscience.

Mais il existerait une raison encore plus fondamentale de rejeter la possibilité de nécessités fortes. Selon Chalmers (2010), l'analyse conceptuelle des notions modales ainsi que l'analyse des raisons qui font que l'on croit en ces notions suggèrent que l'on doive rejeter la possibilité d'une nécessité forte. Toutefois, Chalmers (2010) ne fournit qu'une esquisse d'une position possible sur ce sujet.

Il note d'abord que nous avons besoin de concepts modaux liés à la cohérence rationnelle, à la réflexion apriorique, ainsi qu'à la concevabilité pour analyser le contenu de la pensée et la sémantique du langage, ainsi que pour analyser la pensée contrefactuelle et l'inférence rationnelle, et cela même dans le cas où tous les mondes concevables ne seraient pas tous

des mondes possibles. Chalmers (2010) nomme ce type de modalité la *modalité logique*. Ainsi, pour Chalmers, on peut dire que E est logiquement nécessaire si E est a priori, et définir les notions correspondantes de la possibilité et de l'implication. Il croit que l'on peut ensuite avancer qu'il est essentiel de formuler un espace logique de mondes possibles pour satisfaire les besoins explicatifs pour lesquels on utilise la notion de monde possible en premier lieu.

La notion de monde possible est utilisée dans l'analyse et dans l'explication des hypothèses et des inférences scientifiques, particulièrement dans les sciences de la nature. Chalmers (2010) suggère que même si tous les mondes concevables dont les lois diffèrent de notre monde sont impossibles, un scientifique va quand même utiliser la notion de monde possible dans son analyse conceptuelle. Ce scientifique va considérer plusieurs possibilités, impliquant différents ensembles de lois qui sont cohérentes sur le plan rationnel. Ce scientifique va penser en termes contrefactuels sur ces possibilités ou sur d'autres possibilités, et il peut employer des termes et concepts qui sont en relation coextensive avec les lois naturelles de notre monde, mais qui perdent leurs sens dans certains mondes comportant d'autres lois. Selon Chalmers (2010), un espace de mondes concevables est nécessaire pour analyser toutes ces possibilités.

Nous avons vu au chapitre II (voir 2.3 à 2.3.5 inclusivement), la conception bidimensionnelle de CP. Selon Chalmers (2010), il existe deux concepts modaux de nécessité, soit la nécessité épistémique et la nécessité subjunctive. On peut dire que E est épistémiquement nécessaire si E est vrai dans tous les mondes logiquement possibles considérés comme actuels. Et on peut dire que E est subjunctivement nécessaire si E est vrai dans tous les mondes logiques considérés comme contrefactuels. Chalmers (2010) croit que ces deux versions de la concevabilité idéale sont fondées dans ce que l'on peut rationnellement supposer avec cohérence.

De plus, Chalmers (2010) croit que ces mondes logiquement possibles ainsi que les évaluations sémantiques que l'on fait sur ces mondes produisent un espace modal qui est utile dans la recherche. Selon lui, l'espace de mondes logiques permet de rendre compte, lorsque mis en relation avec sa sémantique bidimensionnelle, de tous les phénomènes modaux en lesquels on croit rationnellement et pour lesquels on doit formuler des mondes possibles afin de les expliquer. Et cela inclut toutes les données de type Kripkéen concernant nos intuitions sur la nécessité a posteriori et tout ce qui est similaire à ces données. Toutefois, Chalmers (2010) remarque qu'on ne peut inclure dans cette proposition les données (présupposées) portant sur la nécessité des lois ou des dieux, puisque celles-ci ne forment pas des données claires et fiables.

Enfin, on peut dire que Chalmers (2010) propose une modalité moniste puisqu'elle ne comporte qu'un seul espace primitif de mondes que l'on évalue de manière bidimensionnelle. Et bien que cette modalité soit tout à fait fondée dans la raison, elle peut, selon lui, tout de même produire des conclusions de nature ontologique. Chalmers (2010) croit qu'il est évident que la notion modale qui vient du domaine rationnel a une incidence ontologique. Il donne l'exemple de l'implication a priori que l'on fait à partir d'énoncés contenant « hommes non mariés » aux énoncés contenant « hommes célibataires », laquelle donnerait une raison d'accepter que ces derniers énoncés ne contiennent pas quelque chose en extra venant du domaine ontologique. Par ailleurs, Chalmers (2010) note que le matérialisme est lui-même une thèse modale, ou du moins, qu'elle forme une thèse contrainte par des considérations modales. Ainsi, l'analyse de la modalité donne des conclusions à l'intérieur même de la thèse matérialiste.

Selon Chalmers (2010), les concepts modaux rationnels (soit l'implication rationnelle, la réflexion apriorique, et la concevabilité), ainsi que les concepts métaphysiques (soit la

possibilité, la nécessité, et la propriété), peuvent tous deux être conçus comme appartenant à une même famille. Chalmers (2010) croit que bien que la connexion entre ces deux types de concepts soit subtile, tous les deux proviennent du domaine rationnel. Ainsi, le rationalisme modal fournirait un accès a priori à la modalité ainsi qu'un lien constitutif entre le domaine modal et le domaine rationnel (2010).

Nous trouvons ce que Chalmers (2010) avance ici intéressant. Nous comprenons que son intention est de présenter sa position sur le sujet sous la forme d'une ébauche, et qu'ainsi il ne prétend pas avoir une démonstration complète justifiant pourquoi CP doit être a priori. Toutefois, nous ne trouvons pas qu'il répond adéquatement au problème posé par les arguments métamodaux présentés à 3.3.11 ainsi qu'à 3.3.12, puisque, tout compte fait, Chalmers (2010) justifie sa position sur les points soulevés par ces arguments en affirmant que l'on doit rejeter dans nos considérations modales les données portant sur la nécessité des lois ou des dieux, car celles-ci ne forment pas des données claires et fiables. Ainsi, il rejette la prémisse de départ de l'argument métamodal de Yablo (1999) qui énonce « qu'il est au moins concevable qu'il existe un dieu nécessaire » puisqu'elle avance une donnée portant sur un dieu. Par ailleurs, il rejette la prémisse de départ des arguments métamodaux de Marton (1998), Sturgeon (2000), Frankish (2007), Brown (2010), et Balog (2012) qui énonce « qu'il est au moins concevable que le matérialisme est vrai à propos de la conscience » puisqu'elle contient implicitement, selon lui, une identité primitive que l'on doit prendre comme une loi nécessaire dans la théorie.

Nous sommes en désaccord avec Chalmers (2010) sur divers points. En ce qui concerne l'argument de Yablo (1999), il n'est pas clair pour nous que l'on puisse rejeter si facilement l'idée d'un dieu nécessaire comme inconcevable. Chalmers croit que l'idée est au mieux *prima facie* négativement concevable. Il ne donne toutefois pas de raison convaincante pour

supporter sa position. Il dit qu'il a trouvé l'idée de dieu douteuse dès le moment qu'il l'a rencontré pour la première fois, et suggère que le concept d'un dieu nécessaire doit être nécessairement associé à de nombreuses contradictions. De plus, il semble trouver la double modalité implicite à l'idée de la nécessité d'un dieu ou d'une loi trop compliquée (il ne développe toutefois pas sa solution à ce problème, voir 3.3.11). Pour notre part, nous trouvons la concevabilité d'un dieu nécessaire assez plausible pour être admissible comme une prémisse vraie dans l'argument de Yablo (1999). D'ailleurs, rien n'oblige à donner à dieu des caractéristiques que l'on peut trouver contradictoires. Par exemple, il est possible de le concevoir comme omniscient et passif, mais nécessaire dans tous les mondes. À la limite, rien ne nous oblige à le concevoir comme le créateur de l'univers si cela pose problème. Ce qui est important pour que l'argument de Yablo (1999) fonctionne est que l'on montre qu'il est possible de concevoir qu'une même chose qui a un caractère absolu soit nécessaire dans tous les mondes, mais que l'on est aussi capable de concevoir que cette même chose qui a un caractère absolu soit inexistante dans un monde possible (montrant ainsi une contradiction produite par la thèse CP)³⁷. Nous croyons que Chalmers (2010) à tort de rejeter la concevabilité d'un dieu nécessaire comme il est avancé dans l'argument de Yablo (1999). Il nous semble qu'il est plausible qu'il soit négativement idéalement concevable qu'un dieu soit nécessaire.

³⁷ Supposons qu'il soit en principe impossible de vérifier empiriquement une théorie physique M à caractère absolu capable d'expliquer complètement P. Supposons aussi qu'on ait d'excellentes raisons rationnelles (que l'on ne peut surpasser ou réfuter à l'aide d'une meilleure réflexion rationnelle) d'avancer qu'il est idéalement concevable que tous les mondes soient nécessairement expliqués par la théorie physique M (par exemple, parce que M implique un absolu méta modal). De plus, supposons d'un autre côté qu'on ait d'excellentes raisons rationnelles (que l'on ne peut surpasser ou réfuter à l'aide d'une meilleure réflexion rationnelle) pour avancer qu'il est tout aussi idéalement concevable qu'un monde ne puisse pas être expliqué par la théorie physique M (par exemple, parce que l'on peut concevoir un monde dont la physique ne fonctionne pas comme dans M). Dans un cas pareil, comment décider qu'elle est la meilleure réflexion rationnelle?

Pour ce qui est de l'argument de Marton (1998), Sturgeon (2000), Frankish (2007), Brown (2010), et Balog (2012), il n'est pas clair que la concevabilité du matérialisme implique, du coup, une identité primitive injustifiée, comme l'entend Chalmers. Nous croyons que la stratégie des concepts phénoménaux peut solidifier la position du philosophe matérialiste de type B (mais aussi peut-être celle des autres types de matérialismes) en montrant pourquoi $P \& \sim Q$ peut sembler concevable même s'il n'est pas métaphysiquement possible. Selon nous, si le philosophe matérialiste peut montrer que C est vrai, il peut ainsi construire une forte prémisse additionnelle pour supporter sa position contre les arguments antimatérialistes, soit avec une prémisse qui se base dans la science.

Selon nous, Chalmers (2010) donne une réponse tout à fait arbitraire à la concevabilité d'un dieu nécessaire et amoindrit exagérément celle du matérialisme. De plus, il ne semble pas donner de raison assez rigoureuse pour justifier CP comme étant a priori.

3.6. Les objections plus générales à l'argument bidimensionnel contre le matérialisme

Il existe, par ailleurs, des objections contre l'argument bidimensionnel contre le matérialisme qui ne sont pas faites clairement contre l'une des deux premières prémisses. Dans ce qui suit, nous présentons ces objections. Les deux premières ne s'appliquent pas nécessairement contre une prémisse particulière tandis que la troisième est faite contre la troisième prémisse de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme.

3.6.1. L'objection à partir du concept conditionnel

David Braddon-Mitchell (2003), John Hawthorne (2002a), et Robert Stalnaker (2002) argumentent tous que la concevabilité des zombies philosophiques est compatible avec le matérialisme si l'on conçoit la conscience comme possédant une structure conditionnelle particulière. La concevabilité des zombies philosophiques est alors dépendante de notre conception a priori de ce qu'est la conscience. On peut donc concevoir les zombies philosophiques puisqu'on est incapable de juger de manière a priori si le dualisme est vrai ou faux.

Supposons que la conscience fonctionne comme suit : si le dualisme est vrai dans le monde actuel, c'est-à-dire qu'il existe des propriétés non physiques qui sont instanciées, alors la conscience s'identifie à une propriété non physique. Par contre, si le physicalisme est vrai dans le monde actuel, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de propriétés non physiques qui sont instanciées, alors la conscience s'identifie à une propriété physique. Donc, dans le cas où le dualisme est vrai, on doit accepter que le zombie philosophique est possible, et s'il est au moins négativement idéalement concevable que le dualisme est vrai, il suit qu'il est concevable que le zombie philosophique est possible. Le problème que l'objection soulève est que cette concevabilité est entièrement compatible avec la proposition que le dualisme est faux, et que le zombie philosophique est inconcevable.

Toutefois, Chalmers (2010) ne croit pas que cette objection réussisse à montrer réellement ce qu'elle veut avancer. Chalmers croit que l'objection montre plutôt que la métaconcevabilité du zombie philosophique est compatible avec la thèse matérialiste. Pour

Chalmers (2010), un énoncé E est métaconcevable lorsqu'il est concevable que E soit possible. Toutefois, la prémisse de l'argument de la concevabilité du zombie philosophique n'est pas qu'il est métaconcevable que celui-ci soit possible. La prémisse en question avance la concevabilité du zombie philosophique, c'est-à-dire qu'elle affirme dans sa version négative que l'on ne peut pas éliminer a priori $P \ \& \sim Q$ dans le monde actuel, non pas que l'on ne puisse pas l'éliminer a priori dans un monde possible.

3.6.2. L'argument anti-zombie pour le matérialisme

Balog (1999) suggère qu'il doit y avoir un problème avec l'argument de la concevabilité puisque si les zombies philosophiques sont possibles, ceux-ci peuvent formuler le même argument dans leur monde concluant ainsi que le matérialisme doit être faux. Toutefois, le matérialisme est vrai dans leur monde. Ainsi, il y aurait un problème avec l'argument de la concevabilité du zombie philosophique.

Balog (1999) note que si l'argument de la concevabilité du zombie philosophique est valide, l'une de ses prémisses doit alors être fausse. De plus, il soutient que si les prémisses de l'argument sont valides pour nous, elles doivent l'être aussi pour le zombie philosophique. Dans son texte, Balog (1999) conclut que c'est la deuxième prémisse qui est fausse. Toutefois, il est important de remarquer son argument ne repose aucunement sur ce point. Le seul fait que les zombies philosophiques peuvent produire le même argument concluant ainsi le matérialisme faux dans leur monde montre un problème avec l'argument en question.

Pour sa part, Chalmers (2010) nie que si les prémisses de l'argument sont valides pour nous, elles doivent l'être aussi pour le zombie philosophique. Chalmers (2010) note que *Q* forme une prémisses implicite à l'argument de la concevabilité du zombie philosophique. La prémisses *Q* avance que quelqu'un possède effectivement la conscience phénoménale. Toutefois, cette prémisses est fausse pour le zombie philosophique. Donc, Chalmers (2010) répond à Balog (1999) qu'une des prémisses de l'argument de la concevabilité du zombie philosophique est effectivement fausse, soit la prémisses *Q*, mais seulement pour le zombie philosophique. Ainsi, l'argument de la concevabilité du zombie philosophique contient une fausse prémisses dans le monde zombie, mais pas dans le nôtre. Et cela, selon Chalmers (2010), ne pose aucun problème pour l'argument en question.

3.6.3. L'objection à partir des indexicaux

Une objection commune à l'argument bidimensionnel contre le matérialisme est celle des indexicaux. Ismael (1999) ainsi que Perry (2001) suggèrent que l'argument de la concevabilité ne fonctionne pas et que l'on peut montrer pourquoi grâce à une analogie utilisant des indexicaux. Supposons que Fred possède une connaissance objective complète sur le monde. Il se peut que Fred manque tout de même certaines connaissances indexicales, par exemple, qu'il est maintenant 4h18 AM. Il est ainsi concevable que toutes les connaissances objectives que Fred possède sur le monde soient vraies et qu'il soit effectivement en ce moment 4h18 AM. Toutefois, le fait qu'il soit maintenant 4h18 AM n'est pas un fait ontologique supplémentaire sur le monde montrant que le matérialisme est faux. L'objection à partir des indexicaux soutient que, similairement au cas de Fred où l'on ne peut conclure que le matérialisme est faux du fait que Fred ne peut déduire qu'il est maintenant 4h18 AM à partir d'une connaissance objective complète du monde, on ne peut conclure que le matérialisme

est faux du fait qu'on ne peut déduire Q à partir d'une connaissance physique complète du monde (c.-à-d. à partir de P).

Ainsi, si N correspond à l'énoncé « il est maintenant 4h18 AM », on pourrait dire que si $P \& \sim N$ est concevable, $P \& \sim N$ est alors 1-possible. Dans ce cas, $P \& \sim N$ est 1-possible si l'on considère un monde physiquement identique au nôtre, mais où le centre n'est pas placé de façon identique. L'objection à partir des indexicaux avance qu'il ne suit pas du fait qu'un monde centré vérifie $P \& \sim N$ qu'un monde non centré le satisfait, et que l'on doit produire un tel monde non-centré afin de montrer que le matérialisme est faux. De plus, l'objection à partir des indexicaux avance que le cas de $P \& \sim N$ est un cas analogue à $P \& \sim Q$ et que pour cette raison on devrait rejeter la prémisse 3 de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme. Selon l'objection $P \& \sim Q$ ne serait donc pas 2-possible.

Chalmers (2010) répond que l'objection à partir des indexicaux ne fonctionne pas puisque l'argument bidimensionnel contre le matérialisme suppose que Q a la même intension primaire que secondaire. Ainsi, si un monde centré vérifie $P \& \sim Q$, le même monde non-centré va satisfaire $P \& \sim Q$. Toutefois, Chalmers (2010) note qu'on pourrait avancer que les concepts phénoménaux forment eux-mêmes des concepts indexicaux possédant des intensions primaires qui diffèrent de leurs intensions secondaires. Dans ce cas, Q possède une intension primaire distincte de son intension secondaire (Chalmers, 2010). Il se pourrait alors que le monde centré diffère seulement du monde centré actuel quant à la localisation de son centre.

Comme nous l'avons vu à la section 2.4.4, Chalmers (2010) répond à cette possibilité en reformulant l'argument bidimensionnel contre le matérialisme. L'argument reformulé emploie l'énoncé PTI qui correspond à la conjonction de P, T, et I, où T correspond à la clause « *that's-all* » et I correspond à la conjonction de toutes les vérités indexicales pertinentes (par exemple, je suis x, maintenant est y, et ainsi de suite) (voir 2.4.4). Chalmers (2010) note qu'un philosophe poussant l'objection des indexicaux pourrait tout de même dire que les concepts phénoménaux forment eux-mêmes des concepts indexicaux primitifs qui sont indépendants d'autres concepts indexicaux tels que « je » ou « maintenant ». Un concept phénoménal pourrait ainsi impliquer un indexical phénoménal primitif *E*, correspondant à un état phénoménal qui appartient à celui qui en a l'expérience (de la même manière que, par exemple, « maintenant » correspond à un temps précis). Et si cela est le cas, alors la vérité indexicale *I* dans *PTQI* devrait inclure des affirmations spécifiant *E*, et ces spécifications devraient être indépendante de ce à quoi elles réfèrent. De plus, ces spécifications pourraient préciser une propriété physique ou fonctionnelle, c'est-à-dire que *I* pourrait inclure une affirmation spécifiant *E* par une propriété fonctionnelle *F* qui est instanciée par le sujet. Chalmers (2010) note que si cela est le cas *PTI* & $\sim Q$ est alors contradictoire. Par exemple, si *Q* correspond à Fred qui instancie *E*, *P* implique alors que Fred instancie *F*, qui une fois placé en conjonction avec *I* donne « Fred instancie *E* ». Dans ce cas, *PTI* & $\sim Q$ n'est pas concevable.

Chalmers (2010) croit toutefois que cette objection ne fonctionne pas puisqu'il ne croit pas que les concepts phénoménaux pertinents ici sont des indexicaux. Il ne croit pas qu'un concept phénoménal tel que celui du rouge phénoménal forme un indexical. Pour Chalmers (2010), par exemple, dans un cas où l'on pense « cette propriété phénoménale est rouge », le concept phénoménal est distinct du concept indexical. Pour soutenir son point, Chalmers considère la pensée « cette forme est un cercle » dans laquelle on retrouve, selon lui, un indexical ainsi que le concept géométrique du cercle.

Chalmers (2010) croit que l'écart épistémique associé aux indexicaux disparaît toujours lorsque perçu d'une perspective objective. Chalmers (2010) donne l'exemple suivant : supposons que Fred est en France, qu'il est physiquement omniscient et qu'il possède un jumeau qualitatif, mais qu'il ne sait pas s'il est au Canada ou en France puisque son jumeau qualitatif est au Canada. Il est alors ignorant qu'il est en France, et de découvrir ce fait constitue une nouvelle connaissance. Toutefois, si Charlie est elle aussi physiquement omnisciente et qu'elle observe la situation à Fred d'un point de vue à la troisième personne, elle ne manque aucune connaissance. Elle sait que Fred est en France et que son jumeau qualitatif est au Canada. Chalmers (2010) avance ainsi que l'ignorance à Fred est essentiellement indexicale et qu'elle ne s'applique pas prise de la perspective à la troisième personne.

Chalmers (2010) note comment l'écart épistémique associé à la connaissance phénoménale est tout à fait différent. Si l'on considère Mary dans sa chambre monochrome qui est ignorante de ce que cela lui ferait de voir la couleur rouge pour la première fois ; dans ce cas, Charlie, qui est toujours physiquement omnisciente, présenterait la même ignorance en ce qui concerne ce que cela ferait à Mary de voir la couleur rouge pour la première fois. Chalmers (2010) croit que ce type d'ignorance ne disparaît pas une fois que l'on considère les choses d'une perspective à la troisième personne. On est ignorant de ce que le rouge phénoménal fait aux autres. Pour Chalmers (2010), il existe ainsi un écart épistémique entre la connaissance complète sur le physique et la connaissance phénoménale telle qu'il la décrit ici. Selon lui, cela suggère que la connaissance phénoménale n'est pas un type d'indexical. Elle serait une sorte de connaissance objective à propos du monde. Ainsi, si Chalmers (2010) a raison, l'objection à partir des indexicaux ne fonctionne pas.

3.7. Conclusion

Nous avons présenté dans le chapitre III plusieurs objections faites contre l'argument bidimensionnel contre le matérialisme. Nous avons d'abord présenté les objections faites spécifiquement contre la concevabilité du zombie philosophique ainsi que celles faites contre la concevabilité de $P \& \sim Q$. La plupart de ces objections sont moins fortes puisqu'elles ne s'attaquent pas à toutes les possibilités associées à $P \& \sim Q$. Ainsi, même dans le cas où l'on juge qu'elles prouvent leurs points contre Chalmers, elles ne réfutent pas nécessairement la première prémisse puisque celle-ci n'affirme pas uniquement la concevabilité du zombie philosophique, mais bien entendu la concevabilité de $P \& \sim Q$. Il se peut donc dans ces cas que le zombie philosophique soit inconcevable, mais que $P \& \sim Q$ le soit tout de même.

Parmi ces cas, nous trouvons l'objection de Perry (2001) particulièrement forte contre le dualisme de type D. Il n'est vraiment pas clair pour nous qu'il soit possible de concevoir un monde zombie physiquement identique au nôtre sans présupposer l'épiphénoménisme dans notre monde. Les réponses de Chalmers (2010) à ce sujet laissent à désirer. Par exemple, l'idée qu'un monde zombie puisse exister tout en présentant de grands écarts causaux dans sa composition ne nous convainc pas assez pour rejeter l'objection de Perry (2001). Nous ne sommes pas certains que l'on puisse conclure qu'un monde est physiquement identique au nôtre s'il comporte de grands écarts causaux dans sa composition physique. Dans un cas pareil, il nous semble qu'il soit toujours possible qu'on ait enlevé quelque chose qui aurait dû appartenir à P en concevant $P \& \sim Q$, et ainsi qu'il soit difficile de dire que la conscience est n'est pas quelque chose de physique. Cela étant dit, l'objection de Perry (2001) ne s'applique

pas contre toutes les possibilités associées à $P \& \sim Q$. Ainsi, il ne peut servir comme réfutation de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme.

Par ailleurs, les objections faites à partir de la position du fonctionnalisme analytique et de ses positions apparentées sont intéressantes, et, contrairement à Chalmers (2010), nous croyons qu'elle a le potentiel d'être plausible. Il se peut que l'on réussisse à expliquer la conscience complètement en termes fonctionnels ou mécanistes. Par exemple, il se peut que l'on découvre quelque chose expliquant pourquoi le problème difficile de la conscience ne s'applique pas comme Chalmers l'entend. Par contre, nous sommes d'accord avec Chalmers (2010) que pour le moment cette position nie l'évidence même de Q .

Nous avons ensuite présenté les objections faites à la deuxième prémisse. Quatre de ces objections ont retenu notre attention, soit les deux objections métamodales (voir 3.3.11 et 3.3.12) ainsi que les deux objections faites à partir de la stratégie des concepts phénoménaux (voir 3.4.1 et 3.4.2). Nous pensons que les deux objections métamodales en question montrent un problème avec la thèse CP. Selon nous, celle de Yablo (1999) est particulièrement forte. Selon nous, Chalmers (2010) n'est pas convaincant dans ces réponses à ces objections et il ne réussit pas à montrer que CP est effectivement vrai a priori comme il le croit. Il ne produit qu'une ébauche de sa position sur le sujet. Il se peut que CP soit a priori, mais Chalmers n'en fait pas la démonstration complète. En outre, il n'est pas clair pour nous qu'il n'est pas concevable qu'un dieu nécessaire existe dans tous les mondes comme Yablo (1999) l'entend dans sa première prémisse (ou comme nous avons suggéré qu'on peut le concevoir). Et il n'est pas plus clair pour nous qu'il n'est pas concevable que le matérialisme soit vrai à propos de la conscience comme l'objection présentée à 3.3.12 l'énonce dans sa première prémisse.

Par ailleurs, nous trouvons la stratégie des concepts phénoménaux particulièrement prometteuse comme justification pour la philosophie matérialisme de type B. Et il n'est pas clair que les réponses que Chalmers (2010) propose contre cette position puissent fonctionner (voir 3.4.1 et 3.4.2).

CONCLUSION

Chalmers (1995, 1997, 2010) soutient que la conscience ne peut être expliquée complètement en termes physicalistes ou matérialistes. Les explications matérialistes de la conscience traitent uniquement de problèmes de fonctions et de mécanismes physiques. Chalmers (1995) croit que ces explications sont utiles en philosophie et en science. Toutefois, il croit aussi que l'expérience consciente transcende le domaine physique. Ainsi, celle-ci nécessiterait ultimement une explication faite en termes psychophysiques (Chalmers, 1995, 1997), c'est-à-dire qu'elle nécessiterait une explication faite en termes non physiques. Chalmers (1995, 1997) définit ce qu'une telle explication impliquerait sur le plan théorique (voir 1.2.1).

D'une part, Chalmers (1995, 2010) offre des arguments pour supporter sa position antimatérialiste sur la conscience, notamment l'argument de l'explication, l'argument de la connaissance, l'argument de la concevabilité, ainsi que différentes versions de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme (c.-à-d. des versions sophistiquées de l'argument de la concevabilité). D'une autre part, il semble faire un pari empirique : qu'on ne découvrira pas d'explication matérialiste de la conscience.

Par ailleurs, Chalmers (2010) propose une taxonomie de la philosophie matérialiste. Il définit trois grands types de matérialismes (les matérialismes de type A, B, et C) reflétant trois grandes façons de résister aux arguments antimatérialistes. Il ne croit toutefois pas que ces positions matérialistes puissent être plausibles. Il propose alors d'étudier trois positions antimatérialistes qui pourraient possiblement expliquer l'expérience consciente tout en

répondant au problème difficile de la conscience. Deux de ces positions, le dualisme de type D ainsi que le monisme de type F comportent des théories physiques qui peuvent possiblement être vérifiées empiriquement, soit la théorie dualiste de type D de Stapp (1993) ainsi que la théorie moniste de type F ORCH-OR de Hameroff et Penrose (1996).

L'argument antimatérialiste principale de Chalmers (1995), soit l'argument de la concevabilité, présente un problème évident : l'argument utilise une prémisse épistémique pour en tirer une conclusion ontologique, passant ainsi du domaine de la connaissance à celui des choses. L'argument bidimensionnel contre le matérialisme est formulé par Chalmers (2002, 2010) pour contrer ce problème. Chalmers (2002) explique que pour que l'argument bidimensionnel contre le matérialisme fonctionne, il faut qu'il puisse tirer des conclusions modales sur la base de prémisses épistémiques, pour ensuite tirer des conclusions ontologiques à partir de ces conclusions modales. Chalmers (2002) croit qu'il est possible d'établir un pont argumentatif liant le domaine épistémique au domaine modal, et formule quatre thèses reflétant quatre façons plausibles de lier la concevabilité à la possibilité métaphysique. Deux de ces thèses sont centrales pour la version perfectionnée de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme, soit CP+ et CP-.

Se fondant sur ces deux thèses, Chalmers (2010) formule quatre versions perfectionnées de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme afin de contrer différents problèmes possibles avec son argument antimatérialiste. La version 3.0 est la version définitive de l'argument antimatérialiste de Chalmers, mais elle nécessite toutefois que l'on prenne le fait que l'on ait une expérience phénoménale comme une vérité positive.

Plusieurs objections sont formulées contre les différentes versions de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme de Chalmers (2002, 1996, 2010). Nous présentons ces objections en les divisant en trois groupes : celles qui sont formulées spécifiquement contre la première prémisse, celles qui sont formulées contre la deuxième prémisse ou contre la thèse CP, et celles qui sont formulées contre la troisième prémisse ou qui sont de nature plus générale. La plupart des objections à la première prémisse sont moins fortes puisqu'elles ne s'attaquent pas à toutes les possibilités associées à $P \& \sim Q$. Ces objections mettent l'accent sur l'inconcevabilité du zombie philosophique ou s'occupent uniquement de la question de la concevabilité celui-ci. Toutefois, nous trouvons qu'une de ces objections est particulièrement forte contre le dualisme de type D, soit l'objection de Perry (2001) avançant que l'on présuppose l'épiphiénoménisme lorsque l'on conçoit le zombie philosophique. L'objection de Perry (2001) ne réfute cependant pas l'argument bidimensionnel contre le matérialisme, puisqu'il ne s'applique pas à toutes les possibilités associées à $P \& \sim Q$.

Par ailleurs, quatre des objections faites à la deuxième prémisse ont retenu notre attention, soit l'objection métamodale de Yablo (1999), l'objection à partir de la concevabilité du matérialisme (voir 3.3.12), ainsi que deux objections faites à partir de la stratégie des concepts phénoménaux : celle de Hill (1997) et Hill et McLaughlin (1999) ainsi que celle de Esa Diaz-Leon (2010).

Nous trouvons l'objection métamodale de Yablo (1999), proposant que l'on puisse concevoir (à l'aide de la thèse CP) de la nécessité d'un dieu dans tous les mondes ainsi que de l'inexistence d'un dieu dans au moins un monde, particulièrement forte contre la thèse CP. Selon nous, Yablo (1999) montre que l'on peut produire une contradiction importante en utilisant la thèse CP de Chalmers (2002, 2010), invalidant ainsi la fondation à la deuxième

prémisse de l'argument bidimensionnel contre le matérialisme. Par ailleurs, nous trouvons l'objection métamodale de Marton (1998), Sturgeon (2000), Frankish (2007), Brown (2010), et Balog (2012), plausible. Il n'est pas clair que la concevabilité du matérialisme implique nécessairement une identité primitive injustifiée, comme l'entend Chalmers (2010).

De plus, nous croyons que la stratégie des concepts phénoménaux peut solidifier la position du philosophe matérialiste (et ceci est particulièrement vrai pour le philosophe matérialiste de type B) en montrant pourquoi $P \& \sim Q$ peut sembler concevable même s'il n'est pas métaphysiquement possible. Selon nous, si le philosophe matérialiste peut montrer que C est vrai, comme l'entend la stratégie des concepts phénoménaux, il peut ainsi produire une forte prémisse à caractère scientifique lui permettant de repousser les arguments antimatérialistes.

Chalmers (1995, 2002, 2010) offre une argumentation antimatérialiste sophistiquée en philosophie de la conscience. Il doit toutefois réussir à montrer que sa thèse sur la concevabilité et la possibilité métaphysique (c.-à-d. la thèse CP) est non seulement vraie, mais vraie a priori, pour nous convaincre que celle-ci fonctionne pour supporter l'argument bidimensionnel contre le matérialisme.

BIBLIOGRAPHIE

- Austin, D. F. (1990). *What's the Meaning of "This"?* Ithaca: Cornell University Press.
- Balog, K. (1999). Conceivability, Possibility, and the Mind-body Problem. *Philosophical Review* 108: 497–528.
- . (2012). In defense of the phenomenal concept strategy. *Philosophy and Phenomenological Research* : 84 (1):1-23.
- Berkeley, G. (1710). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. (Dir.) A. A. Luce et T. E. Jessop. 9 volumes. London: Thomas Nelson and Sons.
- Block, N. (2006a). Max Black's Objection to Mind-body Identity. *Oxford Studies in Metaphysics*. 2:3–78. Dans T. Alter and S. Walter (Dir). *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. New York: Oxford University Press.
- Block, N. Flanagan, O. et Güzeldere, G. (Dir.) (1997). *The Nature of Consciousness*. Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Block, N. et Robert Stalnaker. (1999) Conceptual Analysis, Dualism, and the Explanatory Gap. *Philosophical Review* 108, 1–46.
- Braddon-Mitchell, D. (2003). Qualia and Analytic Conditionals. *Journal of Philosophy* 100: 111–35.
- Brown, R. (2010). Deprioritizing the a priori arguments against physicalism. *Journal of Consciousness Studies* 17: 47–69.

- Campbell, K. K. (1970). *Body and Mind*. London: Doubleday.
- Chalmers, D. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* : 2(3):200-19.
- . (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- . (1997). Moving Forward on the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 4: 3–46.
- . (2002). *Does Conceivability Entail Possibility?* T. Gendler & J. Hawthorne (Dir.), *Conceivability and Possibility* (p.145-200). Oxford University Press.
- . (2003). *Consciousness and its place in nature*. Dans S. Stich & F., Warfield (Dir.), *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Blackwell.
- . (2004) Imagination, Indexicality, and Intensions. *Philosophy and Phenomenological Research* 68: 182–90.
- . (2009). *The Two-Dimensional Argument Against Materialism*. Dans B. McLaughlin, (Dir.) *Oxford Handbook of the Philosophy of Mind*. Oxford University Press.
- . (2010). *The Character of Consciousness*. Oxford University Press.
- . (Sous presse). In defense of the phenomenal concept strategy. *Philosophy and Phenomenological Research*.
- Churchland, Patricia S. (1997). The Hornswoggle Problem. Dans J. Shear, (Dir.), *Explaining Consciousness: The hard Problem*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown, & Co.
- Descartes, R. (1641;1996). *Meditations on First Philosophy*. (Trad.) et (Dir.) J. Cottingham.
New York: Cambridge University Press.
- Diaz Leon, E. (Sous presse). Can Phenomenal Concepts Explain the Explanatory
Gap. *Mind*.
- Feigl, H. (1958). The “Mental” and the “Physical.” *Minnesota Studies in the Philosophy of
Science* 2: 370–497. Réimprimé avec post-script (1967). *The “Mental” and the
“Physical”: The Essay and a Postscript*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foster, J. (1991). *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of
the Mind*. London: Routledge.
- Frankish, K. (2007). The Anti-Zombie Argument. *Philosophical Quarterly* 57(229): 650–66.
- Georgiev, D. (2015). Monte Carlo simulation of quantum Zeno effect in the brain.
International Journal of Modern Physics B. 29 (7): 1550039. arXiv:1412.4741.
- Goff, P. (2009). Why panpsychism doesn't help to explain consciousness.
- Griffin, D. R. (1998). *Unsnarling the World-knot: Consciousness, Freedom, and the
Mind-body Problem*. Berkeley: University of California Press.
- Hameroff, S. and Penrose, R. (1996). Conscious Events as Orchestrated Spacetime
Selections, Dans *The Journal of Consciousness Studies*, 3(1): 36-53.

- Hawthorne, J. (2002a). Advice to Physicalists. *Philosophical Studies* 101: 17–52.
- . (2002b). Deeply Contingent A Priori. *Philosophy and Phenomenological Research* 65: 247–69.
- . (2006). Dancing Qualia and Direct Reference. Dans T. Alter and S. Walter (dir.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. New York: Oxford University Press.
- Hill, C.S. (1997). Imaginability, Conceivability, Possibility, and the Mind-body Problem. *Philosophical Studies* 87: 61–85.
- . et McLaughlin, B. P. (1999). There Are Fewer Things in Reality Than Are Dreamt of in Chalmers's Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research* 59:445–54.
- Hodgson, D. (1991). *The Mind Matters: Consciousness and Choice in a Quantum World*. New York: Oxford University Press.
- Huxley, T. (1874). On the Hypothesis That Animals Are Automata, and Its History. *Fortnightly Review* 95: 555–80. Réimprimé dans *Collected Essays* (London: Macmillan, 1893).
- Ismael, J. (1999). Science and the Phenomenal. *Philosophy of Science* 66: 351–69.
- Jackson F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly* 32: 127–36.
- James, W. (1904). Does "consciousness" exist? *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* 1(18):477-491.

- Kirk, R. (1999). Why There Couldn't Be Zombies. *Aristotelian Society Supplement* 73: 116.
- Levine, J. (1983). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly* 64: 354–61.
- Loar, B., (1990). "Phenomenal States" (Version révisée). Dans *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Block, N. et Flanagan, O. et Güzeldere, G. (dir.), Cambridge, MA: MIT Press.
- . (1990/1997). Phenomenal States. *Philosophical Perspectives* 4: 81–108. Révisé dans Block, N. Flanagan, O. et Güzeldere, G. (dir). *The Nature of Consciousness*. Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Locke, J. (1690). *An Essay Concerning Humane Understanding*. (1ère éd.). Londres : Thomas Bassett.
- Lockwood, M. (1989). *Mind, Brain, and the Quantum*. New York: Oxford University Press.
- Lynch, M. (2006). Zombies and the Case of the Phenomenal Pickpocket. *Synthese* 149: 37–58.
- Marton, P. (1998). Zombies vs. Materialists: The Battle for Conceivability. *Southwest Philosophy Review* 14: 131–38.
- Maxwell, G. (1979). Rigid Designators and Mind-brain Identity. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 9: 365–403.

- McLaughlin, B. (2003). Color, Consciousness, and Color Consciousness. Dans Smith, Q. et Jokic, A. (dir). *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Menzies, P. (1998). Possibility and conceivability: A response-dependent account of their connections. Dans R. Casati & C. Tappolet (dir). *Response-Dependence (European Review of Philosophy, volume 3)*. CSLI Press.
- Nagel T. (1974). What Is It Like To Be a Bat? *Philosophical Review* 4: 435–50.
- Penrose, R. (2002). GRAVITATIONAL COLLAPSE OF THE WAVEFUNCTION: AN EXPERIMENTALLY TESTABLE PROPOSAL. The Ninth Marcel Grossmann Meeting: pp. 3-6. http://dx.doi.org/10.1142/9789812777386_0001 (Récupéré 2016-12-12)
- Perry, J. (2001). Knowledge, Possibility, and Consciousness. MIT Press.
- Popper, K., et J. Eccles. (1977). The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism. New York: Springer.
- Robinson, W. S. (1988). *Brains and People: An Essay on Mentality and Its Causal Conditions*. Philadelphia: Temple University Press.
- Russell, B. (1929). *The Analysis of Matter*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner; New York: Harcourt, Brace.
- Seager, W.E. (1995). Consciousness, information, and panpsychism. *Journal of Consciousness Studies* 2:272-88.
- Searle, J.R. (1980) Minds, Brains and programs. *The Behavioral and Brain Sciences, vol. 3*. Cambridge University Press.

- Sellars, W. (1956). Empiricism and the Philosophy of Mind. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1: 253–329.
- Schiffer, S. (2003). Two-dimensional Semantics and Propositional Attitude Content. Dans *The Things We Mean*. New York: Oxford University Press.
- Shoemaker, S. (1998). Causal and Metaphysical Necessity. *Pacific Philosophical Quarterly* 79: 59–77.
- . (1999). On David Chalmers's *The Conscious Mind*. *Philosophy and Phenomenological Research* 59: 539–44.
- Stapp, H. (1993). *Mind, Matter, and Quantum Mechanics*. Berlin: Springer.
- , (2007). *Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer*. Springer.
- Stoljar, D. (2001a). The Conceivability Argument and Two Conceptions of the Physical. *Philosophical Perspectives* 15: 393–413.
- . (2001b). Two Conceptions of the Physical. *Philosophy and Phenomenological Research* 62: 253–81.
- Strawson, G. (2000). Realistic Materialist Monism. Dans S. Hameroff, A. Kaszniak, et D. Chalmers, (Dir.) *Toward a Science of Consciousness III*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Sturgeon, S. (2000). Zombies and Ghosts. In *Matters of Mind*. New York: Routledge.
- Swinburne, R. (1986). *The Evolution of the Soul*. New York: Oxford University Press.

- Tye, M. (1986). The Subjective Qualities of Experience. *Mind* 95 (377): 1–17.
- , (1997). Qualia. In E. Zalta, ed., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Van Cleve, J. (1983). Conceivability and the Cartesian argument for dualism. *Pacific Philosophical Quarterly* 64:35-45.
- Van Gulick, R. (1993.) Understanding the Phenomenal Mind: Are We All Just Armadillos?
In M. Davies and G. Humphreys, eds., *Consciousness: Philosophical and Psychological Aspects*. Oxford: Blackwell.
- Webster, W. (2006). Human Zombies Are Metaphysically Impossible. *Synthese*, 151(2), 297–310.
- Wigner, E. P. (1961). Remarks on the Mind-body Question. In I. J. Good, (dir.), *The Scientist Speculates*. London: Basic Books.
- Worley, S. (2003). Conceivability, Possibility, and Physicalism. *Analysis* 63: 15–23.
- Yablo, S. (1993). Is conceivability a guide to possibility? *Philosophy and Phenomenological Research* 53:1-42.
- Yablo, S. (1999). Concepts and Consciousness. *Philosophy and Phenomenological Research* 59: 455–63.
- , 2002. Coulda, Woulda, Shoulda. Dans T. Gendler et J. Hawthorne (dir). *Conceivability and Possibility*. New York: Oxford University Press.