

UN ÉLIMINATIVISME SANS ILLUSION

Pascal Ludwig
(Sorbonne Université, SND (CNRS))

Résumé

Selon la position illusionniste en philosophie de l'esprit, nous sommes victimes d'une illusion lorsque nous concevons nos expériences conscientes comme dotées de propriétés phénoménales. Comme les philosophes illusionnistes, je considère que beaucoup des usages de l'expression « propriété phénoménale » en philosophie ne dénotent rien, et je défends donc une forme d'éliminativisme. Cet éliminativisme est cependant sans illusion, car je ne crois pas que notre psychologie naïve soit engagée ontologiquement à reconnaître l'existence de propriétés phénoménales, au sens technique que certains donnent à cette expression. Je suggère, dans cet article, que l'on peut certes définir un concept de « propriété phénoménale » en se fondant sur la manière dont le vocabulaire des apparences est utilisé dans nos idiomes. Néanmoins, il n'y a pas de raison de penser que ce concept soit métaphysiquement problématique dans un cadre naturaliste.

Abstract

According to illusionism, we succumb to an illusion when we conceive our conscious experiences as having phenomenal properties. Like the illusionist philosophers, I take many of the uses of the term "phenomenal property" in philosophy to denote nothing. To this extent, I defend a form of eliminativism. It is a disillusioned eliminativism, however, for I do not believe that our naive psychology is ontologically committed to recognizing the existence of phenomenal properties, in the technical sense that some philosophers give to this expression. So, there are no illusion to dispel – at least as far as the Folk is concerned. I suggest that one can define a “deflated” concept of "phenomenal property" on the basis of how the vocabulary of appearances is used in our idioms. Nevertheless, there is no reason to think that this folk-psychological notion gives rise to any anti-physicalist intuition.

La thèse centrale de cet article porte sur les propriétés phénoménales de nos expériences conscientes, et elle est éliminativiste. Je soutiens que ces propriétés, conçues d'une certaine façon, n'existent pas. Une position semblable a été défendue, dans le passé, par plusieurs philosophes, parmi lesquels figurent Quine, Feyerabend, Rorty, Dennett, et plus récemment Keith Frankish¹. Néanmoins, il n'est pas aisé de clarifier le sens exact de la thèse éliminativiste. Je voudrais suggérer que cette thèse peut être comprise de deux façons très différentes, selon qu'on considère qu'elle porte sur nos concepts phénoménaux de sens commun, ou sur ce que j'appellerai nos concepts phénoménaux « inflationnistes », concepts qui visent à préciser, dans une direction philosophique contestable, les concepts de sens commun.

Dans sa première acception, la plus ambitieuse, la thèse peut sembler contre-intuitive. Qu'y a-t-il en effet de plus évident que l'existence de l'expérience consciente ? Et que le fait que ces expériences conscientes aient des propriétés, qui nous permettent de les

¹ Voir Quine, 1960, Feyerabend, 1963, Rorty, 1965, Dennett, 1988, Frankish, 2016b. En ce qui concerne les « propriétés subjectives » de l'expérience, voir aussi Bouveresse, 1976.

distinguer les unes des autres et de les comparer ? Notre psychologie populaire reconnaît bien l'existence d'expériences conscientes. Ainsi, le concept exprimé par le mot « douleur » permet de décrire un type d'expérience consciente, qui possède un caractère propre. L'éliminativisme ambitieux considère, en conséquence, que notre psychologie naïve postule l'existence d'états ou de propriétés qui, en réalité, n'existent pas. Récemment, Keith Frankish a suggéré que l'on pouvait même décrire comme une « illusion » notre tendance naïve à reconnaître l'existence d'expériences conscientes ayant de telles propriétés « phénoménales »². Cette position se heurte à quelques objections, notamment celle du succès prédictif de la psychologie populaire : si notre manière de décrire les expériences conscientes repose sur des postulats d'existence radicalement incorrects, il est difficile de comprendre pourquoi elle nous permet de rationaliser et de prédire, de façon assez fiable, les comportements sensori-moteurs des agents humains.

Une autre manière de comprendre l'éliminativisme, plus modeste, est cependant envisageable³. Selon cette seconde interprétation, il ne s'agit pas de nier l'existence des propriétés décrites par notre conception naïve de l'expérience consciente, mais plutôt de nier qu'il existe quoique ce soit qui corresponde dans la réalité à la manière dont *certain* philosophes interprètent ces propriétés. Ma discussion sera centrée sur ce qu'on nomme, dans la littérature philosophique, les « propriétés phénoménales » des expériences conscientes⁴. Ce terme est en général introduit en lien avec le « comment c'est » (« what it's like » en anglais) d'avoir une expérience⁵. On peut ainsi reconnaître qu'avoir une certaine expérience de douleur a un certain « aspect subjectif », un « caractère phénoménal » que l'on peut décrire en disant, par exemple, que ressentir un certain dommage corporel – disons une inflammation nerveuse – c'est exactement *comme* ressentir une brûlure, mais qu'en revanche ce n'est pas du tout *comme* ressentir un coup sur la tête. Selon certains philosophes de l'esprit, ce « comment c'est » est explicable en référence à des propriétés spécifiques, les propriétés dites « phénoménales ». Ainsi, c'est parce que l'expérience d'une inflammation nerveuse partage une propriété phénoménale avec l'expérience de brûlure qu'elle lui ressemble, du point de vue du « comment c'est »⁶.

² Voir Frankish, 2016b. Selon Frankish, cette illusion est engendrée par l'introspection, qui représenterait de manière erronée certains de nos états mentaux comme ayant des propriétés phénoménales. L'idée selon laquelle l'introspection nous conduirait souvent à « confabuler », c'est-à-dire à croire à tort que nous possédons certains états mentaux, est couramment défendue en psychologie, ce qui rend pertinente l'hypothèse de Frankish.

³ Keith Frankish lui-même semble parfois proche de la position que je vais défendre. Voir notamment Frankish, 2012. Malheureusement l'usage du terme « illusionnisme », qu'il a contribué à populariser, va évidemment dans le sens d'un éliminativisme ambitieux.

⁴ On parle aussi parfois de « *qualia* » pour désigner la dimension subjective de nos expériences conscientes. Il est cependant de plus en plus fréquent, dans la littérature, de préférer l'expression « propriété phénoménale », et c'est la raison principale qui me conduit à partir de ce concept.

⁵ Il est plutôt d'usage de traduire « what it's like » par « l'effet que cela fait ». Cette traduction me paraît cependant malheureuse, car de nombreux philosophes nient que les états phénoménaux sont associés à des rôles causaux. Or, l'expression « l'effet que cela fait » renvoie à l'existence d'un rôle causal. J'utiliserai donc « comment c'est », qui est parfois un peu maladroit, mais qui a le mérite de respecter le sens philosophique de l'expression.

⁶ On peut distinguer le « caractère phénoménal » d'une expérience de ses « propriétés phénoménales » de la façon suivante. Les caractères phénoménaux sont complètement déterminés. Ainsi, le caractère de l'inflammation nerveuse se distingue de celui de la brûlure, car ce n'est pas exactement pareil de ressentir une inflammation nerveuse et de ressentir une brûlure. Néanmoins, il existe une ressemblance entre ces deux expériences, puisqu'elles sont toutes les deux des expériences de douleur, et c'est ici que l'on peut

Ces propriétés « phénoménales » existent-elles ? Je soutiens que cela dépend de la manière dont on les conçoit. Si l'on accepte l'approche la plus populaire en philosophie, « inflationniste », les propriétés phénoménales sont les *qualités intrinsèques* des expériences conscientes. L'idée centrale ici est qu'il existe une propriété intrinsèque commune à l'expérience consciente de l'inflammation nerveuse et à l'expérience consciente de la brûlure qui explique qu'elles se ressemblent du point de vue du « comment c'est ».

Je considère que ces propriétés intrinsèques putatives n'existent pas, et c'est en ce sens, modeste, que je défendrai l'éliminativisme. Mais il doit être clair d'emblée que ma position n'est pas incompatible avec notre psychologie naïve des expériences conscientes. C'est pour cette raison que l'éliminativisme que je vais défendre est « sans illusion » : on peut, si j'ai raison, être éliminativiste sans pour autant considérer que nous sommes sous l'emprise d'une illusion lorsque nous parlons des qualités de nos expériences, car ce que l'on nie alors n'est pas l'existence de propriétés de sens commun, mais plutôt l'existence des propriétés intrinsèques postulées par certaines théories philosophiques.

Les propriétés phénoménales

Je l'ai souligné plus haut : les concepts de propriété « phénoménale » de l'expérience consciente, et de « caractère phénoménal », sont souvent introduits à l'aide de l'expression anglaise « what it's like », ou « comment c'est » dans ma traduction française préférée. Ainsi, David Chalmers écrit-il que « le caractère phénoménal d'une expérience perceptive est le *comment c'est* (*what it's like*) associé au fait d'avoir cette expérience⁷ ». De manière plus précise, Alex Byrne explique que « le caractère phénoménal d'une expérience *e* est (...) cette propriété [de *e*] qui permet de classer *e* en fonction du *comment c'est* de vivre (*undergo*) *e*⁸ ». Selon cette définition, un caractère phénoménal est une propriété maximale déterminée correspondant au *comment c'est* d'une expérience consciente. Byrne présuppose donc que lorsque nous avons une expérience consciente, nous pouvons, au moins dans certains cas, connaître son *comment c'est*, et utiliser cette connaissance pour comparer l'expérience en question à d'autres. Ainsi, une expérience gustative d'un chocolat amer et sucré se distingue de l'expérience gustative d'un chocolat sucré et salé, car les deux *comment c'est* sont différents : goûter un chocolat amer, ce n'est en effet pas exactement comme goûter un chocolat salé. En ce sens précis, les deux expériences conscientes n'ont donc pas le même caractère phénoménal. Elles se ressemblent cependant fortement, au moins parce que ce sont deux expériences de chocolat sucré. Certains philosophes utilisent l'expression « propriétés phénoménales » pour décrire les propriétés déterminables (et non déterminées) des expériences conscientes susceptibles d'expliquer les ressemblances entre leurs caractères phénoménaux⁹. Il existe aussi d'autres terminologies pour désigner de telles propriétés. Par exemple, Ned Block, qui est le principal responsable de l'introduction de l'expression « phénoménal » dans le vocabulaire de la philosophie de l'esprit, parle de « propriétés expérientielles », et note que « la totalité des propriétés expérientielles d'un état constitue

parler de « propriété phénoménale », si l'on suppose qu'il existe une propriété commune, instanciée par les deux expériences, qui explique leur ressemblance subjective. Sur ce point, voir Chalmers, 2006, p. 50.

⁷ Voir Chalmers, 2006.

⁸ Voir Byrne, 2001.

⁹ Sur ce point, voir Fish, 2009, dont j'ai largement suivi les analyses.

le *comment c'est* d'être dans cet état¹⁰ ». Selon cette perspective, une propriété de mon expérience du chocolat sucré et amer caractérise la qualité d'amertume de l'expérience, et contribue exactement par cette qualité au caractère phénoménal de l'expérience prise dans sa totalité. Et une autre propriété caractérise sa qualité de sucré, encore une autre caractérise sa propriété tanique, etc. Ned Block nomme ces propriétés « expérientielles », mais la plupart des auteurs les nomment plutôt « phénoménales »¹¹, et c'est la terminologie que je retiendrai.

Selon les auteurs que je viens de citer, les « propriétés phénoménales » sont typiquement connues d'une façon spécifique, « subjective ». L'idée est ici qu'il faut, pour pouvoir connaître une propriété phénoménale, avoir eu, ou « vécu », certaines expériences conscientes. Cela découle, pour ces auteurs, du sens du concept de « comment c'est ». Certains des philosophes de la conscience les plus influents présupposent que ce concept ne s'applique qu'aux entités qui possèdent des états conscients. Dans un texte très souvent cité, David Chalmers souligne qu'« une entité est consciente s'il y a un *comment c'est* d'être cette entité ». Et il ajoute que, de façon similaire, « un état mental est conscient s'il y a un *comment c'est* d'être dans cet état mental »¹². Il suffit donc de pouvoir associer un « comment c'est » à une entité pour que cette entité puisse être considérée comme consciente.

Or il est facile d'identifier des usages où l'expression « comment c'est » décrit des entités ou des états qui ne *sont pas* conscients :

(1) Les plus jeunes n'ont aucune idée de comment c'était, l'internet, en 1995.

(2) Comment c'est d'avoir un sommeil sans rêve ? Cela ressemble à avoir une anesthésie générale.

(3) Comment c'est, pour ton université, d'avoir une dotation financière importante ?

Je ne pense pas que quiconque voudrait considérer l'internet, ou une personne ayant un sommeil sans rêve, ou une université, comme des entités conscientes. Et pourtant, il est facile de trouver des contextes dans lesquels l'expression « comment c'est » s'applique de façon pertinente à des telles entités. Il y a bien, par exemple, un « comment c'est », pour une université, d'obtenir une dotation financière plus importante : les universités qui obtiennent des dotations importantes se ressemblent en effet sous certains aspects, et ces dimensions relativement auxquelles elles se ressemblent font qu'on peut les classer à l'aide d'un certain *comment c'est*.

Je ne nie pas que ces exemples puissent, plus ou moins indirectement, renvoyer à des expériences. C'est notamment le cas de l'exemple (1) : lorsque nous mentionnons « comment c'était, l'internet en 1995 », nous voulons certainement, entre autres, suggérer que les expériences des utilisateurs différaient fortement en 1995 de celles des utilisateurs aujourd'hui. Mais le point crucial est que l'expression « comment c'est » est ici utilisée pour décrire internet, et non un « sujet » doté d'états conscients. Il paraît donc impossible de considérer que l'expression « comment c'est », ou « what it's like » en anglais, ne peut s'appliquer qu'à des sujets conscients en vertu uniquement de son sens littéral.

¹⁰ Voir Block, 1995.

¹¹ C'est notamment le cas de David Chalmers, lorsqu'il écrit que « deux expériences perceptives partagent le même caractère phénoménal (...) lorsque ces expériences instancient les mêmes propriétés phénoménales », in Chalmers, 2006, p. 50.

¹² Voir Chalmers, 1996, p. 4.

Rien n'empêche, du point de vue sémantique, d'appliquer l'expression « comment c'est » à un zombie philosophique, puisqu'on peut l'appliquer à l'état du sommeil dans le rêve. Le fait que Chalmers considère comme allant de soi qu'aucun « comment c'est » ne peut être attribué à un zombie philosophique ou à l'état mental d'une personne pendant un sommeil sans rêve, suggère donc qu'il donne un sens technique spécifique à cette expression¹³. Dans le contexte philosophique qui l'intéresse, on ne peut pas répondre à la question « comment c'est ? » de manière pertinente en décrivant des propriétés d'états non-conscients, au sens spécifique qu'il donne à « conscient ». Mais cette restriction tient à ce qu'il considère comme pertinent relativement au cadre des discussions en philosophie de l'esprit, et non au sens littéral de l'expression « comment c'est ». Rien n'implique en effet, selon le sens littéral de cette expression, qu'il n'y ait rien de tel qu'un « comment c'est » associé à un zombie philosophique. Il faut d'ailleurs souligner que dans de nombreux contextes psychologiques, la question « *comment c'est ?* » n'est pas employée pour obtenir des informations relevant de l'expérience consciente. Considérons par exemple (4) :

(4) Comment c'est d'être complotiste ?

Une réponse pertinente à cette question devrait faire référence aux traits de personnalité, aux dispositions psychologiques, ou aux comportements typiques des personnes complotistes, bien plus qu'à un vécu de conscience ou à une expérience qualitative typique du complotisme. Ce n'est pas parce que la question « comment c'est » appelle souvent des réponses renvoyant à des états psychologiques que ces états relèvent de la conscience phénoménale.

L'expression « comment c'est » a-t-elle un sens philosophique technique ?

Je ne suis pas le premier à noter que l'expression « comment c'est » peut s'appliquer à des entités non-conscientes. Ainsi Paul Snowdon suggère qu'il n'est peut-être pas toujours « suffisant pour que E soit une expérience [consciente], qu'il y ait un *comment c'est* de l'occurrence de E ». Son exemple est le suivant : « on peut me demander “comment c'était de voyager sur le Big Dipper hier”, et je peux apporter une réponse. Pourtant, avoir voyagé sur le Big Dipper n'est ni une expérience, ni le fait d'avoir eu une expérience »¹⁴. C'est un point important selon moi, car comme je vais essayer de le montrer, il pourrait suggérer que le sens qu'a pris l'expression dans la littérature philosophique est technique. Or, si c'est bien le cas, on peut être amené à douter de l'existence d'un « comment c'est ? » au sens technique, et donc de « propriétés phénoménales » au sens technique, sans remettre en question, par exemple, qu'il y a bien un « comment c'est », au sens courant non-technique, d'avoir une expérience de douleur.

Il est indéniable qu'un énoncé comme (5) ne sonne pas bien en français :

¹³ Dans le sens technique défini implicitement par l'usage en vigueur entre autres chez David Chalmers, il est absurde d'appliquer l'expression « comment c'est » à un zombie philosophique. Je ne nie pas cela, mais le fait que cela soit absurde *a priori*, indépendamment de cet usage technique qui s'est imposé dans la communauté des philosophes de l'esprit. Ce décalage entre l'usage technique d'une expression et son usage courant est fréquent en philosophie. Ainsi, il est vrai analytiquement, dans l'usage kantien, que l'existence d'un phénomène implique l'existence d'un sujet ; mais cela ne découle pas du sens courant de l'expression « phénomène ».

¹⁴ Voir Snowdon, 2010, p. 15. Le point central que Snowdon veut mettre en évidence est que l'expression anglaise « what it's like » ne qualifie pas toujours une expérience. Dans son exemple, « voyager sur le Big Dipper » dénote en effet un événement qui n'est pas mental, et l'on peut pourtant décrire le « what it's like » associé à cet événement.

(5) *Comment c'est d'être une Ferrari ? Et quelle différence avec être une BMW ?*

Néanmoins, il semble que l'énoncé manque plus de pertinence que d'une signification littérale. Il est aisé de voir pourquoi. A la question « comment c'est d'être X », une réponse sémantiquement correcte consiste à décrire une propriété caractérisant de manière pertinente le fait d'être X. La plupart des contextes dans lesquels la question possède une pertinence lorsqu'elle est adressée à un agent sont donc des contextes psychologiques, puisqu'un agent est en général la personne la mieux placée pour décrire ce qui caractérise sa propre psychologie. Néanmoins, la question possède aussi une pertinence lorsqu'il existe une dissymétrie informationnelle concernant un certain sujet. Il est ainsi parfaitement possible de poser la question suivante à un entomologiste :

(6) *Comment c'est la vie, pour une fourmi ?*

Et la question ne présuppose ni que les fourmis sont conscientes, ni que la vie des fourmis est consciente, mais simplement qu'un entomologiste peut mieux décrire ce à quoi ressemble la vie d'une fourmi qu'une personne qui n'est pas experte de ce domaine.

On pourrait ici m'objecter que selon mon analyse, s'interroger sur « comment c'est d'être X » revient exactement à s'interroger sur « ce que c'est d'être X ». Il est indéniable que dans certains contextes ces deux expressions ont un sens proche en français, de même qu'en anglais les questions « what is ants' life like ? » et « what is life for an ant ? » ont un sens proche. Il y a cependant une différence importante entre le sens de « comment c'est d'être X ? » et celui de « qu'est-ce qu'être X ? » : la seconde question, contrairement à la première, suggère de décrire la nature de l'entité X. On peut répondre de façon pertinente à la première question même si l'on ignore la nature de X, à condition d'être capable de décrire des *caractéristiques contextuellement pertinentes* de X.

Si le sens littéral de l'expression anglaise courante « what it's like to be X » n'exclut pas que X n'ait aucun état mental conscient, mais que dans le même temps certains philosophes affirment qu'il est évident qu'on ne peut appliquer cette expression qu'à des entités qui possèdent des états conscients, on doit conclure que l'expression est employée par ces philosophes dans un sens qui n'est pas son sens courant. A cet égard, il faut commencer par mentionner qu'il existe un débat, dans la littérature philosophique, sur la question de savoir si l'expression « what it's like » a un sens technique ou non¹⁵. Avant de le présenter, il est sans doute utile que je clarifie ma propre position, à l'aide des deux thèses suivantes :

T1 : l'expression « what it's like » n'a pas de sens littéral technique en anglais dans la plupart des contextes d'emploi.

T2 : dans le contexte des discussions philosophiques sur la conscience, l'expression « what it's like » *prend un sens technique*, qui précise son sens littéral usuel.

Il est très fréquent que des expressions courantes prennent un sens nouveau dans le contexte des discussions d'experts, qui peut préciser le sens habituel de l'expression, et parfois même le modifier de manière substantielle. A titre d'exemple, considérons le concept exprimé par le mot « pauvreté ». En français, l'expression peut à la fois désigner un concept absolu – la situation des personnes ne disposant pas de ressources permettant

¹⁵ Pour une revue critique et une discussion, voir Farrell, 2016. Les citations des textes en anglais sont traduites par l'auteur, sauf lorsque la traduction française est mentionnée.

de vivre correctement – et un concept relatif – la situation des personnes dont les ressources s'écartent significativement des ressources moyennes des membres d'une population prise comme étalon. Mais dans un contexte de discussions scientifiques en économie politique, il est essentiel de préciser le concept. Le plus souvent, dans ces discussions, le concept précisé est relatif et non absolu. En France, par exemple, l'INSEE considère qu'un ménage est pauvre si son revenu est inférieur à 50% du revenu médian français. Il va sans dire qu'une personne peut être pauvre en ce sens relatif technique, et riche si on la compare à un habitant d'un pays lui-même plus pauvre que la France. Il paraît donc plausible qu'il en aille de même pour l'expression « what it's like ».

La thèse selon laquelle « what it's like » peut prendre une signification technique a été défendue sous une certaine forme par David Lewis :

« "Qualia" n'est pas une expression du langage ordinaire. Ce n'est pas le cas non plus de "caractère phénoménal", ni de "sensation brute" (raw feel), ni de "qualité subjective". "Comment c'est" ("what it's like") ou "ça semble comment" ("how it seems") sont suffisamment ordinaires, mais lorsqu'on les utilise comme des expressions désignant des qualia, elles sont utilisées en un sens technique spécifique. » (Lewis, 1995, p. 326).

Retenons pour le moment que, selon David Lewis, l'expression « comment c'est » n'est pas *en elle-même* une expression technique appartenant au vocabulaire philosophique – contrairement à « monade » ou à « chose en soi » par exemple –, mais qu'elle *prend un sens technique* dans le contexte de discussions où figurent des concepts qui, eux, sont manifestement techniques, comme « *qualia* » ou « caractère phénoménal ».

Soutenir que « comment c'est » possède parfois un sens technique n'implique pas que les utilisations non-techniques ne puissent pas faire référence à des propriétés de l'expérience consciente, mais plutôt que dans certains contextes, ces propriétés sont caractérisées de façon technique, c'est-à-dire relativement à certains ensembles de présuppositions théoriques.

Jonathan Farrell souligne que l'on peut facilement trouver des exemples d'utilisations de l'expression compatibles avec la thèse selon laquelle elle contribue à décrire des états de conscience. Il donne l'exemple suivant, extrait d'un texte de 1891, donc bien antérieur aux discussions contemporaines :

(7) Il ignore comment c'est d'être brûlé par un éclair, mais il a fait l'expérience des effets desséchants du désir non-réciproque¹⁶.

Il a entièrement raison : c'est bien parce que l'expression « comment c'est » permet de parler, dans nos idiomes courants, de certains aspects de nos expériences conscientes qu'elle en est venue à prendre une place centrale dans le vocabulaire philosophique. Néanmoins, la remarque de Jonathan Farrell est logiquement indépendante de la thèse de David Lewis, et en tout cas ne permet pas de l'invalider, contrairement à ce qu'il suggère. L'exemple du concept de pauvreté, que j'ai introduit plus haut, permet d'établir ce point. Notre concept non-technique de pauvreté permet en effet de décrire la pauvreté au sens relatif dans certaines situations. Néanmoins, il reste vrai qu'il existe *aussi* un concept

¹⁶ Cité par Jonathan Farrell, in Lewis, 1995, p. 59.

technique de pauvreté relative, qui est défini avec une précision bien plus grande que le concept d'usage courant. L'existence d'usages non-techniques relatifs du concept de pauvreté ne permet donc pas de conclure que le concept technique, défini par les économistes, soit identique à notre concept courant.

Le cas de figure que je viens de décrire pour le concept de pauvreté est en réalité très fréquent. En conséquence, le fait qu'une théorie scientifique ou philosophique précisant le sens d'un concept courant se révèle fausse n'implique pas que la théorie naïve où ce concept trouvait son origine soit fausse elle aussi.

Considérons, à titre d'illustration, le concept de *simultanéité* entre événements. On considère généralement que la géométrie de l'espace et du temps associée à la mécanique newtonienne précise le sens du concept de simultanéité dans un sens absolu. Ainsi, Tim Maudlin souligne que :

« [Newton] croyait que [l'] espace infini et tri-dimensionnel existe à tout moment du temps. Et il croyait aussi quelque chose de plus subtil et de plus contestable : à savoir que les mêmes points de l'espace persistent dans le temps en restant identiques à eux-mêmes¹⁷. »

Cette position métaphysique découle de la structure géométrique que Newton attribue au temps. Aujourd'hui, de nombreux philosophes et de physiciens estiment qu'il n'existe tout simplement pas de relation de simultanéité absolue entre événements structurant la réalité physique¹⁸. Faut-il pour autant éliminer le concept de simultanéité de notre conception naïve du monde ? Sans doute pas, car cette conception naïve n'implique rien de très précis sur la structure géométrique du temps, ni sur sa nature absolue ou relative. Supposons que la théorie du temps de Newton, qui précise le concept de simultanéité en définissant explicitement cette relation comme une relation absolue entre événements, soit fausse. Il ne conviendrait alors pas, pour autant, de rejeter également notre conception naïve du temps, car il se pourrait que cette conception soit neutre quant à la question de savoir si la simultanéité est absolue ou relative. La théorie relativiste de l'espace-temps est en effet compatible avec les observations chronologiques que nous pouvons faire naïvement, et il me semble donc peu plausible de la considérer comme incompatible avec notre image intuitive de la temporalité.

Revenons maintenant à la question de l'expérience consciente, et à l'expression « comment c'est ». Il est possible que cette expression permette de parler de caractéristiques de l'expérience consciente *à la fois* dans ses usages courants et dans ses usages philosophiques, mais que les usages philosophiques *en précisent le sens* en fonction du contexte. Si c'est le cas, reconnaître qu'il existe des usages courants de l'expression permettant de décrire l'expérience consciente, et que c'est notamment le cas de l'usage rapporté par Jonathan Farrell, n'implique pas que la thèse de David Lewis soit fausse, puisqu'il reste possible que les usages philosophiques précisent de façon importante le sens habituel de « comment c'est » en contexte psychologique.

Récapitulons la discussion. Il est plausible de soutenir, comme le fait Farrell, que dans certains usages courants, l'expression « what it's like » est utilisée afin de parler de

¹⁷ Voir Maudlin, 2012, p. 9.

¹⁸ Voir de nouveau Maudlin, 2012, et en langue française Le Bihan, 2019.

l'expérience consciente. Il est également plausible qu'elle soit aussi utilisée, dans certains contextes, pour parler d'états mentaux qui ne relèvent pas de l'expérience consciente, ou même pour parler de caractéristiques non-psychologiques de personnes ou d'autres objets. Enfin, il paraît probable que le sens de cette expression soit précisé, comme cela arrive pour de nombreux concepts, et que ses usages dans les contextes techniques aient des présuppositions que les usages courants n'ont pas.

Parler d'éliminativisme à propos du concept technique de « propriété phénoménale » est donc ambigu, puisque le sens de ce concept est généralement introduit principalement à l'aide de l'expression « comment c'est ». Tout dépend en effet du *sens précis* donné à l'expression dans le contexte où on l'utilise pour définir les « propriétés phénoménales ».

Le vocabulaire des « qualia », du « ressenti », et de la « subjectivité »

Les utilisations philosophiques de « comment c'est » apparaissent souvent dans des contextes dans lesquels sont aussi utilisés les termes de « qualités subjectives », de « qualia », et de « ressenti » (« feel »). Dans le texte cité plus haut, David Chalmers considère que les expressions « il y a un *comment c'est* d'être dans un certain état mental » et « cet état est ressenti qualitativement » (« it has a qualitative feel ») sont équivalentes :

« Pour le dire autrement, nous pouvons dire qu'un état mental est conscient lorsqu'il est ressenti de façon qualitative, qu'il a une qualité expérientielle (« quality of experience »). Ces ressentis qualitatifs sont aussi connus comme des qualités phénoménales, ou, pour faire court, des qualia¹⁹. »

Et Chalmers ajoute : « le problème consistant à expliquer ces qualités phénoménales n'est autre que le problème d'expliquer la conscience » (*ibid.*)

J'ai souligné qu'il existait des contextes dans lesquels « comment c'est » avait une application, mais où pourtant il n'était pas évident qu'il soit question de « ressentis qualitatifs » ou plus généralement de « qualités ». Pour reprendre l'un des exemples mentionnés plus haut : on peut se demander *comment c'est* d'être complotiste, sans pour autant postuler qu'il pourrait exister un type d'expérience qualitative associé au complotisme²⁰. On peut en inférer, je pense, que lorsque Chalmers utilise l'expression « comment c'est », c'est pour caractériser des situations où, selon lui, il existe des expériences conscientes pourvues de propriétés qualitatives. Si c'est le cas, on ne peut pas dire que dans son idiome, l'expression « comment c'est » puisse permettre d'éclairer le sens des expressions « qualités phénoménales » ou « qualia ». C'est en effet exactement l'inverse : s'il considère que l'expression ne peut s'employer de façon pertinente que là où il existe des propriétés qualitatives – une présupposition dont j'ai montré qu'elle était empiriquement fautive –, c'est parce qu'il lui paraît évident, dans le cadre théorique qu'il accepte, que les expériences conscientes sont pourvues de propriétés qualitatives, et ce

¹⁹ Voir Le Bihan, 2019, p. 4.

²⁰ Le point central, encore une fois, et que l'expression « comment c'est », pas plus que « what it's like », ne renvoie pas *uniquement* dans un tel contexte à un type d'expérience : typiquement, on répondra ici en faisant référence à des aspects comportementaux du complotisme qui ne relèvent pas uniquement de l'expérience subjective. Pour autant, la question « comment c'est d'être complotiste » n'a pas non plus exactement le sens de « qu'est-ce qu'être complotiste », puisque qu'on n'attend pas seulement une réponse renvoyant à la nature profonde du complotisme, mais aussi éventuellement une description de ce à quoi ressemble typiquement le comportement complotiste, ou l'expérience complotiste.

en un sens précis. Autrement dit, l'usage qu'il fait de l'expression « comment c'est » est technique au sens de David Lewis, puisque cet usage présuppose la vérité d'hypothèses théoriques précises quant à ce qui caractérise une expérience consciente²¹. Je parlerai désormais du sens « inflationniste » de l'expression pour désigner le fait que son sens est technique dans un certain contexte philosophique.

Lorsqu'on relit l'article de Thomas Nagel qui a le plus contribué à populariser l'usage de l'expression « comment c'est », on s'aperçoit qu'elle y est déjà utilisée en un sens inflationniste²². On retient souvent de cet article l'énoncé dans lequel Nagel utilise l'expression pour formuler des conditions nécessaires et suffisantes pour qu'un organisme soit conscient : « un organisme a des états mentaux conscients si, et seulement si, il y a un comment c'est d'être cet organisme – un comment c'est *pour* cet organisme²³ ». On oublie en revanche parfois que Nagel y caractérise de façon très précise et très technique ce qu'il faut entendre par « comment c'est », en utilisant le concept de « caractères subjectif de l'expérience », lui-même indissociable de celui de « point de vue »²⁴. Or, ni le concept de « caractère subjectif », ni celui de « point de vue subjectif » n'appartiennent à notre psychologie naïve. Nagel insiste de plus sur le fait que le « caractère subjectif » de l'expérience ne peut pas être analysé, ni même expliqué, de manière fonctionnelle. L'argument qu'il propose pour justifier cette thèse repose sur une intuition fondamentale, selon laquelle on peut concevoir sans contradiction un organisme dont les constituants matériels ont les mêmes rôles causaux que les parties matérielles des personnes humaines, mais qui soit pourtant dénué de toute expérience ayant un caractère phénoménal :

« [Le caractère subjectif de l'expérience] ne peut pas être analysé en référence à un système d'états fonctionnels ou intentionnels, puisque de tels états pourraient être attribués à des robots ou à des automates qui se comporteraient exactement comme des personnes, tout en n'ayant aucune expérience. » (Nagel, 1974, p. 436)

On reconnaît là les prémisses de l'argument modal, qui seront développées plus tard notamment par David Chalmers, avec le succès qu'on sait. L'important pour mon propos réside dans le fait que Nagel précise le sens de l'expression « comment c'est » à l'aide du concept de « caractère subjectif », puis le concept de « caractère subjectif » en renvoyant à une intuition modale. Il insiste lui-même sur la spécificité du concept d'expérience phénoménale : « les faits concernant comment c'est d'être un certain X sont spécifiques, si spécifiques que *l'on pourrait douter de leur réalité*, ou de l'importance des hypothèses que l'on peut faire à leur sujet²⁵ ». Cette remarque sur le caractère douteux de l'existence des « caractères subjectifs » est d'autant plus intéressante qu'une page plus loin, Nagel souligne que nul ne pourrait douter de l'existence d'expériences chez les chauves-souris²⁶.

²¹ Ici : le fait que cette expérience ait des « qualités phénoménales » au sens, quel qu'il soit, que Chalmers donne à cette expression.

²² Voir Nagel, 1974.

²³ Voir Nagel, 1974, p. 436. L'énoncé contient une occurrence du bi-conditionnel « si, et seulement si », ce qui suggère qu'il s'agit d'une définition du concept « état conscient ». Mais cela ne peut être le cas que s'il existe un sens de « what it's like » qui soit à la fois pertinent pour définir « état conscient », et suffisamment clair pour ne pas devoir être défini.

²⁴ Voir Nagel, 1974 : « tout phénomène subjectif est essentiellement associé à un unique point de vue ».

²⁵ *Ibidem*, p. 437. Je souligne.

²⁶ *Ibidem*, p. 438) : « je suppose que nous pensons tous que les chauves-souris sont douées d'expérience ».

Ce passage est à mon avis révélateur. En un sens naïf, non-technique, du concept d'expérience, il paraît en effet assez évident que les mammifères ont des expériences, parce qu'ils perçoivent le monde qui les entoure et qu'ils sont capables de prendre des décisions sur la base de ces perceptions. Mais cela n'implique ni qu'il y ait un « point de vue subjectif » associé à ces perceptions, ni des « caractères subjectifs », ni des « propriétés phénoménales ».

Il existe un sens banal, et un sens philosophique « inflationniste », du concept d'expérience perceptive consciente. Qu'en est-il du concept de « qualia » ? Personne, je pense, ne doute que les expériences conscientes possèdent en un certain sens des qualités. Ainsi, la perception consciente du caractère sucré d'un chocolat est agréable, alors que la perception d'un dommage corporel est désagréable. L'éliminativisme modeste que je propose ne remet pas en cause cette idée, qui relève de la psychologie naïve. Il s'agit d'une position déflationniste, qui n'entend pas contester l'usage commun, mais uniquement l'usage philosophique technique des notions renvoyant à la dimension qualitative de l'expérience. Or, ce concept naïf de qualité de l'expérience peut être lui aussi précisé de plusieurs façons, incompatibles entre elles. Les désaccords principaux portent à mon avis sur deux points centraux²⁷ : le caractère intrinsèque ou relationnel des propriétés qualitatives ; et la façon dont ces propriétés sont connues. Je me propose maintenant d'aborder ces deux questions.

Le concept technique de « qualia »

Il est plausible de faire remonter l'introduction de l'expression « qualia » en philosophie de l'esprit à l'ouvrage de C. I. Lewis *Mind and the World Order*, de 1929²⁸. Dans ce livre, Lewis introduit explicitement le concept de « qualia », et le concept apparenté d'« apparence », comme des concepts techniques. Les « qualia » sont des propriétés intrinsèques non des objets que nous percevons, mais de nos expériences perceptives²⁹. Lewis souligne très clairement que c'est parce que nous appréhendons les *qualia* d'une manière spécifique, qui diffère de la façon dont nous connaissons les objets matériels, que l'on doit considérer ces propriétés comme « subjectives » :

« [...] le *quale* est intuitionné directement, il est donné, et il n'est sujet à aucune possibilité d'erreur car il est subjectif. Une propriété d'objet est objective ; son attribution constitue un jugement qui peut être erroné ; et ce que sa prédication affirme transcende ce qui peut être donné dans une expérience particulière ». (Lewis, 1929, p. 121)

Dans un passage qui me semble particulièrement significatif, Lewis explique que nous avons tendance, dans notre psychologie naïve, à confondre ces propriétés intrinsèques de l'expérience avec des propriétés des *objets* de l'expérience. Il défend en fait une forme

²⁷ Dennett, qui suggère aussi que le concept philosophique de qualia se distingue du concept naïf, propose une liste de propriétés plus longue pour le concept technique, où figurent : le caractère ineffable, le caractère intrinsèque, le caractère privé, l'appréhension directe et immédiate dans la conscience (Dennett, 1988). Dans cette liste, le caractère privé, immédiat, et ineffable des *qualia* relève de la façon dont nous les connaissons.

²⁸ Voir Lewis, 1929. Pour un historique du concept de *qualia*, voir Crane, 2000, et pour une discussion de la pertinence de cette histoire pour le débat sur l'éliminativisme, voir Frankish, 2012. On pourrait remonter bien plus loin, mais l'ouvrage de Lewis constitue un bon point de départ en raison de son influence.

²⁹ Voir Jarczewski, 2021, notamment p. 140-145.

d'illusionnisme : nous avons tendance à attribuer des qualités sensibles aux objets matériels, car il existe certaines corrélations systématiques entre nos perceptions de ces objets dans des conditions optimales (par exemple, d'illumination), et les *qualia* qui nous sont directement présentés dans nos expériences de ces objets. Ainsi, parce que la perception d'une tomate bien mûre dans des conditions optimales s'accompagne systématiquement de la présentation du *quale* « rouge » dans mon esprit, j'ai tendance à croire que la tomate possède cette qualité, que je projette pour ainsi dire dans le monde extérieur. Le passage pertinent mérite d'être cité intégralement :

« La confusion entre le *quale* et la propriété objective provient sans aucun doute d'un raccourci dans l'usage du langage caractéristique du sens commun. Une chose est dite "sembler ronde" (to "look round") lorsqu'elle présente le *quale* qu'a un objet rond lorsqu'on le tient perpendiculairement à la ligne de vision ; et une chose est dite "sembler bleue" (to "look blue") quand elle nous apparaît visuellement de la même façon qu'une chose réellement bleue dans des conditions d'illumination usuelle ou standard. En général, le nom de la propriété est également attribué à son apparence dans des conditions optimales (...). Cet usage du langage a des motivations pratiques évidentes. Mais il faudrait être un bien piètre observateur pour penser que ce que le nom signifie dans le langage ordinaire est l'apparence en tant que telle, et non la propriété objective³⁰. »

Il est ironique de constater que les défenseurs des *qualia* comme C. I. Lewis, et les éliminativistes ambitieux comme K. Frankish, que tout oppose par ailleurs, s'entendent pour considérer que le sens commun est victime d'une illusion systématique³¹. Selon Frankish, l'introspection nous conduit à confondre, à tort, certaines propriétés matérielles ou fonctionnelles complexes de nos états perceptifs pour des propriétés qualitatives au sens technique³². De son côté, Lewis souligne dans le texte que je viens de citer que nous avons tendance à utiliser le vocabulaire des propriétés observables, par exemple des couleurs, pour parler des propriétés qualitatives subjectives de nos expériences, et que cela nous conduit irrésistiblement à négliger les spécificités de ces propriétés. Il considère donc qu'il existe une forme d'illusion, mais qui opère d'une manière exactement inverse de celle dont Frankish postule l'existence, puisque nous avons plutôt tendance selon lui à ne pas prêter assez attention, dans notre attitude naïve, aux propriétés subjectives des *qualia*.

Dans ce contexte, l'expression « *qualia* » est introduite par C. I. Lewis comme un terme technique permettant de *préciser*, et même de *corriger*, la manière dont le sens commun utilise le vocabulaire des apparences sensibles. Là où le sens commun, par commodité, fait référence aux objets matériels et à leurs propriétés perceptibles, comme leurs couleurs, afin de caractériser les expériences sensibles, le philosophe parvient à déceler les propriétés subjectives intrinsèques qui, au-delà de l'usage d'un langage sortal

³⁰ Voir Lewis, 1929, p. 123.

³¹ Cette proximité entre les philosophes qualiophiles et les éliminativistes ambitieux est également soulignée, dans un manuscrit récent, par Eric Schwitzgebel (2020).

³² Frankish, 2016a. Ainsi, Frankish ne rejette pas l'existence de la douleur, si l'on entend par là la perception consciente d'un dommage corporel. En revanche, il considère que l'introspection nous conduit, à tort, à considérer la qualité douloureuse de cette expérience consciente non pas comme une propriété fonctionnelle liée à la détection des dommages corporelles, mais plutôt comme une qualité mentale intrinsèque.

relationnel, fonde les qualités subjectives de nos expériences conscientes. Une raison supplémentaire de penser que le concept de « *qualia* » défini par C. I. Lewis est un concept théorique réside dans la nature de l'argument central qui motive, selon lui, l'hypothèse que les « qualités subjectives » existent. Il s'agit du vénérable argument philosophique dit de la « variation dans les apparences »³³, que je formulerai ainsi :

- Les propriétés objectives perceptibles des choses matérielles sont invariantes lorsque certaines conditions contextuelles, telle que l'illumination, ou le point de vue, varient ;
- or, il y a une variabilité dans les qualités qui sont présentées dans nos expériences conscientes lorsque ces conditions changent ;
- donc, les qualités subjectives de nos expériences conscientes ne peuvent pas être identifiées aux propriétés perceptibles des objets matériels.

Dans le contexte de la discussion de cet argument, Lewis analyse le concept d'« apparence subjective » d'une manière qui a eu ensuite une énorme influence sur toute la suite des débats portant sur la conscience phénoménale : « Étant immédiate, l'appréhension d'un *quale*, lorsqu'il nous est présenté, ne réclame aucune vérification ; il est impossible de se tromper à son sujet »³⁴. Un jugement portant sur une propriété perceptible d'un objet matériel peut se révéler erroné, lorsqu'on confond l'apparence de l'objet dans des circonstances particulières, et la réalité des propriétés qu'il possède. Mais cette distinction entre l'apparence et la réalité ne vaut pas dans le domaine des qualités subjectives de l'expérience, car ces qualités nous sont données directement et immédiatement³⁵.

Plus tard au vingtième siècle, certains philosophes ont considéré le caractère immédiatement donné des qualités subjectives comme une intuition indépendante de toute hypothèse théorique. C'est le cas notamment de Saul Kripke, lorsqu'il affirme que la distinction entre l'apparence et la réalité ne peut pas s'appliquer à la qualité subjective des sensations de douleur : « en ce qui la concerne en effet, écrit-il, exister sans être ressentie comme douleur, c'est exister sans qu'il y ait douleur³⁶ ». Mais lorsqu'on remonte à la source, chez C. I. Lewis, du concept d'apparence subjective qu'utilise Kripke, on s'aperçoit que ce concept a été introduit comme un concept technique dont la fonction était au minimum de préciser, et probablement de corriger, le sens de notre concept naïf d'apparence. Il est donc intéressant de comparer ce concept technique et le concept psychologique naïf d'apparence perceptive, vers lequel je propose maintenant de me tourner.

³³ C'est également l'argument que Bertrand Russell utilise, en 1912, pour motiver l'hypothèse selon laquelle les *sense-data* existent. Cf. Russell, 1912.

³⁴ Lewis, 1929, p. 125.

³⁵ L'idée d'une appréhension infaillible des *qualia* constitue un élément central de la théorie du donné sensible de C. I. Lewis. C'est parce que notre connaissance de ces propriétés est infaillible qu'elles ne doivent pas être conçues, selon Lewis, comme des propriétés des objets extérieurs, mais plutôt comme des propriétés des expériences subjectives – dans son vocabulaire, des « présentations du donné » (*ibid*, p. 121). Voir sur ce point Crane, 2000.

³⁶ S. Kripke, *Naming and Necessity*, Londres, Blackwell, 1980, p. 151 ; trad. fr. P. Jacob et F. Récanati, *La logique des noms propres*, Paris, Minuit, 1982, p. 140.

Le concept naïf d'apparence perceptible

Dans ce paragraphe, je voudrais soutenir que l'on peut considérer sans contradiction que les apparences subjectives, au sens précis de C. I. Lewis, n'existent pas, mais que les objets matériels ont pourtant bien des apparences perceptibles, que nous pouvons décrire de façon véridique. Cette thèse éliminativiste est modeste, car elle prend la défense du sens commun, ou du moins elle n'en prend pas le contre-pied. Je ne pense en effet pas que le concept d'apparence soit utilisé par le sens commun de la même façon que le concept technique d'« apparence subjective ». En premier lieu, notre concept naïf d'apparence ne semble pas exclure *a priori* qu'un objet puisse posséder une apparence sans que cette apparence apparaisse à qui que ce soit – sans qu'elle soit, pour utiliser le vocabulaire de C. I. Lewis, « présentée » dans une expérience consciente. On peut ainsi regarder une certaine personne pendant un certain temps sans immédiatement remarquer certaines caractéristiques de son apparence visuelle, de son « look ». L'énoncé suivant est par exemple correct en français :

(8) J'ai attentivement observé Sonia, mais je n'ai pas remarqué son air déprimé.

L'énoncé présuppose que Sonia a l'apparence d'une personne déprimée, tout en affirmant que le locuteur n'a pas perçu cette apparence. Dans des usages de cette sorte, le vocabulaire des apparences permet de décrire des propriétés dispositionnelles des choses matérielles. Ici, Sonia peut être dite « avoir l'air déprimée » car elle possède la propriété de causer des expériences perceptives typiques de celles que causent en général les personnes déprimées dans des situations normales de perception³⁷.

Les prédicats décrivant des apparences, comme « avoir l'air déprimé », « avoir l'air médiéval », ou « avoir l'air flou » ont par ailleurs des dénnotations qui dépendent non seulement des caractéristiques internes des entités qu'ils permettent de décrire, mais également des circonstances dans lesquelles ses entités sont perçues – notamment du point de vue, et même, plus généralement, de la *manière* dont elles sont perçues. Un texte peut avoir l'air flou lorsqu'on enlève ses lunettes, mais sembler parfaitement net lorsqu'on les remet, de même qu'une chemise blanche peut avoir l'air verte dans des conditions d'illumination anormales. Il est plausible de soutenir que la maîtrise, chez les humains adultes, de la distinction entre l'apparence et la réalité, repose sur le fait de savoir que parmi les propriétés perceptibles des objets, certaines dépendent des circonstances de la perception³⁸, et ne sont donc pas invariantes lorsque ces circonstances varient³⁹.

Nous utilisons le vocabulaire des apparences pour parler *des choses perceptibles*, et non de nos expériences conscientes de ces choses. Les recherches en psychologie du développement suggèrent que la maîtrise du concept d'apparence présuppose néanmoins d'avoir acquis certains concepts de la psychologie naïve, ce qui explique que les enfants acquièrent en même temps les concepts centraux de la psychologie naïve et la distinction

³⁷ Cet exemple ne constitue pas un argument décisif contre la théorie de Lewis. On pourrait en effet répliquer qu'il y a bien une apparence subjective liée à l'air déprimé de Sonia, mais que le locuteur ne prête pas attention à cette apparence subjective. Je pense cependant que l'hypothèse d'après laquelle l'apparence déprimée est ici conçue comme une propriété objective, indépendante de notre perception, explique mieux notre intuition que l'hypothèse de Lewis.

³⁸ Y compris les circonstances psychologiques, puisque la variabilité dans les états mentaux est corrélée à une variabilité dans les apparences.

³⁹ Voir Flavell, 1986.

apparence / réalité⁴⁰. Les propriétés décrites par le vocabulaire des apparences sont donc relationnelles, puisqu'elles dépendent non seulement du contexte au sens physique, mais de certains des états mentaux des observateurs⁴¹.

L'expression courante « A a l'air B », qui permet de décrire une apparence visuelle, possède une caractéristique qui la distingue essentiellement du concept philosophique d'apparence subjective : son application correcte implique l'existence de la chose matérielle dont on décrit l'apparence. Ainsi l'énoncé (9) :

(9) La Sainte Chapelle a l'air médiévale

implique l'existence de la Sainte Chapelle. C'est un point crucial : décrire une apparence perceptive implique qu'on décrit *une chose qui apparaît*, ou qui est au moins susceptible d'apparaître⁴², dans des expériences conscientes⁴³. Certes, la façon dont une chose apparaît dépend du contexte. C'est probablement la raison pour laquelle les philosophes ont souvent qualifié les apparences, au moins depuis Descartes, de « subjectives », puisqu'un même objet matériel possède des apparences différentes dans des contextes différents. Cela n'empêche pas que décrire l'apparence d'une chose implique de décrire une certaine *relation* avec cette chose, ce qui implique son existence⁴⁴. C'est la raison pour laquelle l'énoncé suivant sonne de façon anormale en français :

(10) La planète Vulcain n'existe pas. Elle a une apparence imposante.

On ne peut donc décrire l'apparence d'une chose que si l'on présuppose qu'elle existe. Les apparences étant conçues, dans la psychologie populaire, comme des propriétés des choses matérielles, elles sont connues exactement de la même façon que les autres propriétés de ces choses.

L'idée selon laquelle les « apparences subjectives » seraient connues directement, par intuition ou « *acquaintance* », semble absente du discours courant. Comme je l'ai souligné plus haut, nous pouvons nous tromper sur l'apparence des choses, ne pas percevoir, ou prêter attention, à l'apparence qu'une chose possède néanmoins.

N'est-il pas au moins exact cependant – et même évident – que nous savons quelle est *pour nous* l'apparence d'une chose au moment même où celle-ci nous apparaît ? D'après C. I. Lewis, avoir une expérience consciente implique d'avoir directement et immédiatement accès à certaines qualités, qui ne sont pas des propriétés des objets matériels, mais des propriétés de l'expérience subjective elle-même. Supposons par exemple que, victime d'une illusion visuelle, j'ai l'impression de voir du jaune sur une image numérique ne

⁴⁰ Voir Flavell, 1986.

⁴¹ Notons que de nombreux autres prédicats décrivent des propriétés relationnelles en français. Ainsi, « être amusant » ou « être offensant » sont relationnels, car ce qui est amusant pour les uns peut se révéler offensant pour les autres.

⁴² Cette précision est nécessaire car on parle parfois des apparences comme des propriétés dispositionnelles, qui peuvent se manifester ou non.

⁴³ Les expériences hallucinatoires pourraient sembler constituer un contre-exemple à cette thèse. Il s'agit malheureusement d'une question trop complexe pour être abordée dans cet article. On peut cependant souligner qu'il est plausible, y compris dans le cas d'une hallucination, de soutenir que quelque chose apparaît : cela peut être, par exemple, une certaine zone spatio-temporelle. Ainsi, une situation dans laquelle j'ai une hallucination visuelle de Pégase est une situation dans laquelle une certaine zone spatio-temporelle m'apparaît comme manifestant la présence visuelle de Pégase.

⁴⁴ C'est un point souligné par Hilary Putnam. Cf. Putnam, 1999, p. 153.

comportant pas un seul pixel jaune. Le vocabulaire des apparences permet de rapporter cet épisode de la manière suivante :

(11) Sur cette image la spirale m'a l'air jaune. Pourtant, elle n'est pas vraiment jaune.

Le premier point à souligner est que même dans un cas d'illusion, comme celui décrit en (11), le vocabulaire de l'apparence permet bien de décrire une caractéristique objective d'une chose matérielle – ici, le fait que l'image apparaisse jaune au locuteur dans les circonstances de l'expérience – et non une caractéristique de l'expérience elle-même. Le second point à souligner c'est que rien, dans l'usage du vocabulaire des apparences, n'implique qu'une situation où une chose matérielle a l'air jaune soit une situation où une qualité subjective soit instanciée. C'est une trivialité de remarquer qu'une image peut avoir l'air jaune sans être jaune. C'est aussi une trivialité de noter que la propriété d'être jaune n'est pas la même propriété que celle d'avoir l'air jaune. Or, la seule propriété qui soit attribuée véridiquement dans l'énoncé (12) est bien la propriété « avoir l'air jaune », et non la propriété « être jaune ». Je ne veux bien sûr pas nier que cette propriété d'« avoir l'air jaune » dépende de la façon dont notre système visuel répond à cette situation. Je vais même soutenir, dans la suite de cet article, que les apparences des choses dépendent de la manière dont nous les percevons consciemment. Cela fait de l'apparence « avoir l'air jaune » une propriété relationnelle, puisqu'elle dépend d'une façon de percevoir ; je pense néanmoins que le sens commun conçoit cette propriété comme objective.

Cela implique qu'il n'y a aucune raison de penser que l'apparence que l'image a pour le locuteur lui soit connue « directement » ou « immédiatement ». Comment en effet une propriété d'une chose matérielle pourrait-elle être connue « directement » et « immédiatement » ? Il existe en fait des situations, certes assez rares, dans lesquelles les sujets réalisent qu'ils sont dans l'erreur à propos de la manière dont les choses leur apparaissent. C'est notamment le cas dans certaines formes d'anosognosie. Ainsi, la littérature sur la cécité aux couleurs rapporte que certains patients aveugles aux couleurs ignorent complètement leur condition et la nient⁴⁵. Le plus probable est que les objets colorés ne leur apparaissent pas vraiment colorés, et pourtant ils rapportent les voir comme étant colorés. L'explication la plus simple de ces données est que les sujets se trompent quant à l'apparence que certains objets ont pour eux.

Mais quoiqu'il en soit exactement, rien dans l'usage du vocabulaire des apparences ne suggère que la psychologie populaire soit engagée à reconnaître l'existence d'« apparences subjectives » au sens philosophique. Rien dans nos usages habituels ne suggère qu'une expérience illusoire, ou hallucinatoire, nous mette directement en contact avec des qualités « purement subjectives ». Nous considérons naïvement que la perception nous révèle directement certaines propriétés déterminées, que nous pouvons appeler des « qualités sensibles » ou des « qualités perceptibles ». Sans plus m'engager quant à la nature métaphysique de ces propriétés, je les considère comme matérielles, puisque nous les attribuons véridiquement à des choses matérielles, au moins dans certaines circonstances. Ainsi, une nuance déterminée de jaune est une propriété sensible, puisque nous pouvons savoir qu'une surface possède cette nuance simplement en la percevant consciemment, indépendamment de tout raisonnement. C'est aussi une

⁴⁵ Voir Raney A. A. et Nielsen J. M., « Denial of Blindness (Anton's Symptom): Two Clinical Cases », *Bulletin of the Los Angeles Neurological Society*, vol. 7, 1942, p. 150-51 ; et pour une revue récente de la littérature McGlynn S. M. et Schacter D. L., « Unawareness of deficits in neuropsychological syndromes », *Journal of clinical and experimental neuropsychology*, vol. 11, n° 2, 1989, p. 143-205.

propriété objective, indépendante du contexte de perception, puisqu'une surface ne change pas de couleur lorsque les conditions de perception se modifient.

Lorsque nous décrivons nos expériences, c'est la plupart du temps en relation avec de telles qualités objectives, susceptibles d'être perçues consciemment et directement, et qui sont instanciées dans les situations de perception. Il semble donc raisonnable de considérer que les qualités pertinentes pour décrire nos expériences sont toujours des propriétés objectives, perçues consciemment, appartenant aux objets qui nous entourent. Les situations d'expériences perceptibles non-véridiques constituent-elles, comme le suggèrent de nombreux philosophes, des contre-exemples à cette hypothèse ?

Je voudrais commencer par concéder que le vocabulaire des apparences sensibles reconnaît bien l'existence de *manières de percevoir* les propriétés perceptibles. Ainsi, dire qu'une chemise blanche *m'a l'air rouge* sous une lumière artificielle implique que je perçois la couleur de la chemise d'une certaine manière, et que cette manière de la voir ressemble à la façon dont on perçoit les objets rouges sous une lumière normale. Je ne pense cependant pas qu'on puisse immédiatement en déduire qu'il s'agit d'une *qualité* de mon expérience tout en restant fidèle aux usages courants. En effet, une qualité, dans le sens que je désire donner à cette expression, est une propriété que l'on conçoit comme intrinsèque⁴⁶. Or, nous concevons l'apparence rouge de la chemise sous la lumière artificielle comme une propriété *relationnelle*, et non comme une propriété intrinsèque. Cela suffit à mon avis à justifier la thèse selon laquelle les « manières de percevoir », telles que la psychologie naïve les conçoit, ne sont pas des qualités. Je me propose maintenant de discuter de façon plus détaillée cette hypothèse centrale.

Vers une conception adverbiale et relationnelle des propriétés phénoménales

Je voudrais suggérer dans ce paragraphe d'une part qu'il existe bien une façon de décrire la phénoménologie de l'expérience consciente dans le discours commun non-philosophique, et d'autre part que cette manière de décrire l'expérience n'est pas engagée ontologiquement à reconnaître des « propriétés phénoménales » au sens technique décrit plus haut, c'est-à-dire des propriétés qualitatives intrinsèques des expériences qui soient connaissables par accoutance. Cela me conduira à préciser la thèse centrale de l'éliminativisme sans illusion que je voudrais défendre.

L'analyse du concept d'apparence proposée au paragraphe précédent me conduit d'abord à formuler l'hypothèse suivante.

Adverbialisme : il existe dans le langage courant un vocabulaire phénoménal, c'est-à-dire un vocabulaire dédié à décrire les apparences sensibles des choses matérielles ; pour décrire ces apparences, ce vocabulaire est engagé ontologiquement à reconnaître l'existence de *manières de percevoir le monde consciemment* ; on peut les nommer des « propriétés phénoménales au sens déflationniste ».

Je considère cette hypothèse comme une forme d'adverbialisme car elle insiste sur le fait que les apparences que nous décrivons sont indissociables des *manières de percevoir*, et qu'à cet égard le vocabulaire phénoménal a une fonction sémantique adverbiale.

⁴⁶ Voir sur ce point Crane & French, 2021.

Historiquement, l'adverbialisme a souvent été associé à l'inflationnisme vis-à-vis des propriétés phénoménales. Voici par exemple comment Tim Crane et Craig French décrivent cette position dans la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* :

« [...] selon l'adverbialisme, faire l'expérience de quelque chose de blanc, par exemple, implique que l'expérience est modifiée d'une certaine manière : faire l'expérience blanchement (*whitely*). Une manière naturelle de comprendre cela est de voir l'expérience comme un événement, et sa modification comme une propriété de cet événement. *Puisque cette propriété est à la fois intrinsèque (et non relationnelle ou représentationnelle) et phénoménale* [je souligne], cette manière d'interpréter l'adverbialisme est engagée à reconnaître l'existence des *qualia*⁴⁷. »

En tant que courant philosophique, l'adverbialisme est en effet apparu comme une tentative visant à comprendre l'expérience perceptive autrement que sur le modèle, relationnel, d'un rapport entre un acte et un objet⁴⁸. L'analyse de Crane et French est justifiée d'un point de vue historique, car il est exact que la motivation principale des premiers promoteurs de l'adverbialisme était d'articuler une conception de l'expérience consciente qui soit indépendante de la distinction acte / objet, et qui ne soit donc pas engagée ontologiquement à reconnaître l'existence d'objets sensibles.

Mais d'un point de vue sémantique, de nombreux adverbes semblent décrire les manières d'accomplir certaines actions de façon relationnelle. Considérons, à titre d'exemple, l'adverbe « rapidement ». Cet adverbe qualifie une façon spécifique d'accomplir une action, sa « rapidité ». Mais la rapidité est conçue, dans notre idiome commun, comme une propriété relationnelle. On dira ainsi d'une doctorante qu'elle a fini sa thèse rapidement si elle l'a terminée en trois ans, alors que manger son repas en trois heures n'est certainement pas rapide. C'est donc *comparativement à un certain standard contextuellement pertinent* que l'adverbe « rapidement » est interprété, ce qu'on peut confirmer en notant que cet adverbe est utilisé de façon explicitement relationnelle, par exemple dans l'énoncé :

(12) Usain Bolt a couru plus rapidement que Carl Lewis.

Le fait que la signification des adverbes comme « rapidement » soit dépendante du contexte a été souligné, notamment, par Terence Parsons⁴⁹. Parson note que la dépendance contextuelle du sens des adverbes influence certaines inférences. Ainsi, du fait que Usain Bolt court rapidement (pour un athlète), et que Pascal Ludwig court rapidement (pour un philosophe), on ne peut pas inférer qu'il y a une unique « rapidité » qui caractériserait à la fois la course d'Usain et de Pascal. Le fait que les « manières de percevoir » soient conçues de façon relationnelle est crucial : en effet, cela semble incompatible avec le concept philosophique technique de propriété phénoménale, du moins si l'on adopte la position traditionnelle selon laquelle les propriétés phénoménales sont des qualités intrinsèques des expériences.

⁴⁷ Voir Crane & French, 2021.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ Voir Parsons, 1990, p. 44-45. Cf.

J'ai soutenu que le vocabulaire des apparences nous permettait de décrire certaines propriétés des choses perceptibles d'une façon comparative⁵⁰. Lorsque j'affirme qu'une chemise blanche a « l'air rouge » sous une certaine illumination, je veux dire que la manière dont je perçois la blancheur de la chemise dans ces conditions anormales ressemble à la manière dont je perçois une chemise rouge dans des conditions normales. Ce faisant, j'utilise un prédicat sortal dont le sens est défini en comparaison avec la propriété de voir consciemment du rouge. Il est naturel de considérer qu'un tel prédicat décrit une propriété phénoménale, ici une manière de voir que l'on peut comparer à la vision normale du rouge. Une telle approche implique qu'il existe une dépendance contextuelle du sens des expressions décrivant les apparences, exactement de même qu'il existe une dépendance contextuelle du sens de « rapidement ». Or, cela semble bien le cas. Considérons d'abord l'expression « avoir l'air en forme ». L'apparence qu'elle dénote n'est pas la même du tout dans le contexte d'un club d'athlétisme et dans celui d'un hôpital. En effet, le stéréotype visuel associé à une personne en forme varie selon les circonstances. Il en va de même lorsqu'on considère le vocabulaire relevant des propriétés directement perceptibles. Deux objets peuvent ainsi avoir l'air d'avoir exactement la même couleur dans l'obscurité, mais plus à la lumière du jour.

Existe-t-il des concepts phénoménaux dont le sens serait complètement indépendant du contexte, et donc de toute comparaison avec un étalon ? Ce devrait être le cas d'après la conception inflationniste de la phénoménologie. Franck Jackson soutient ainsi, dans un tel cadre inflationniste, qu'il existe un sens spécifiquement phénoménal, non-comparatif, des expressions dénotant les apparences. Malheureusement, l'argument qu'il propose pour appuyer cette thèse repose sur une pétition de principe. Si l'on considère comme allant de soi qu'il existe des *qualia*, des propriétés phénoménales intrinsèques, et qu'il est possible de faire référence à ces propriétés dans son for intérieur, alors il paraît aussi possible de décrire un usage non-comparatif du vocabulaire des apparences. Supposons par exemple qu'il existe un *quale* rouge*, et que son instanciation dans une expérience suffise à expliquer que le sujet de l'expérience ait l'impression de voir du rouge, indépendamment de la présence de la couleur objective rouge dans son environnement. Si l'on part de cette supposition, il peut sembler raisonnable d'imaginer qu'au moins en un sens, « apparaître rouge » puisse renvoyer à cette propriété d'une façon absolue. Jackson décrit une situation contrefactuelle dans laquelle des expériences de rouge existeraient sans que rien ne soit objectivement rouge :

« Considérons un monde créé par un malin génie cartésien détestant les choses rouges, mais tolérant le fait que certaines choses non-rouges aient l'air rouge [look red]. Peut-être a-t-il décidé de détruire le monde si une chose rouge venait à exister. Dans ce monde, certaines choses ont parfois l'air rouge, mais rien n'a l'apparence qu'aurait une chose rouge s'il en existait ; puisque s'il en existait, rien n'aurait plus d'apparence. » (Jackson, 1977, p. 35)

Le problème de l'argumentation de Jackson, c'est qu'elle présuppose ce qui est en question. Il décrit en effet *dans notre monde réel*, actuel, une situation contrefactuelle à l'aide de l'expression usuelle « avoir l'air rouge », qui selon moi exprime un concept comparatif. Or, il est possible d'employer un concept présupposant dans le monde actuel l'existence d'un objet pour décrire un monde relativement auquel cet objet n'existe pas.

⁵⁰ Ma démarche est proche, à cet égard, de celle de Wylie Breckenridge. Voir Breckenridge, 2007. Une forme d'adverbialisme allant dans un sens déflationniste a été défendue dès 1975 par Michael Tye, dans Tye, 1975.

L'énoncé : « David Chalmers aurait pu ne pas exister » décrit ainsi une situation contrefactuelle relativement à laquelle Chalmers n'existe pas, tout en présupposant l'existence de Chalmers dans le monde actuel. La vraie question importante est de savoir si dans le monde contrefactuel imaginé par Jackson, les locuteurs du français posséderaient un concept non-comparatif de l'apparence de rouge en l'absence de tout objet rouge. Et c'est là qu'une pétition de principe apparaît. Si l'on tient pour acquis qu'il existe dans ce monde un *quale* rouge*, que les locuteurs ont un accès épistémique à ce *quale*, alors bien sûr un tel concept existe. Mais si l'hypothèse selon laquelle les concepts d'apparence ont toujours un sens comparatif est correcte, rien n'oblige à accepter une telle présupposition. Nous pouvons décrire le monde contrefactuel de Jackson comme un monde où il y a des apparences de rouge, car nous pouvons nous, dans le monde réel, faire référence à la couleur rouge, et à l'expérience consistant à voir du rouge ; il ne va en revanche pas de soi que les habitants du monde contrefactuel puissent faire de même. En l'absence d'un concept leur permettant de faire référence à la couleur rouge, il me paraît peu plausible de considérer qu'ils puissent faire référence à l'apparence du rouge⁵¹. L'argument de Jackson ne donne donc pas de bonne raison de croire en l'existence de concepts non-comparatifs des apparences. Puisque l'explication en termes de comparaison est simple, qu'elle est indispensable pour expliquer certains usages, on peut, en vertu du principe du rasoir d'Ockham appliqué aux significations, conclure que les concepts d'apparence n'ont pas d'autre sens que comparatif.

L'utilisation d'un prédicat comme « avoir l'air rouge » n'implique donc pas *nécessairement* que l'expérience elle-même ait une qualité rouge, ni d'ailleurs même aucune propriété intrinsèque capable de déterminer à elle seule une apparence. C'est un point crucial dans la discussion de l'éliminativisme en général, et de l'illusionnisme en particulier. Nous avons tellement l'habitude, dans notre idiome de philosophes de l'esprit, d'associer le concept de « propriété phénoménale » à celui de « qualité subjective », que nous utilisons souvent ces expressions comme interchangeable⁵². Mais décrire une expérience en relation avec certaines propriétés des perceptions conscientes de qualités telles que les couleurs ou les formes n'engage pas à reconnaître l'existence d'une qualité *intrinsèque de cette expérience*. Nous faisons référence à la couleur jaune afin de caractériser la manière dont nous voyons une image lorsqu'elle a l'air jaune sans l'être vraiment. En ce sens, notre discours phénoménal présuppose l'existence de qualités sensibles dans le monde. Mais ces qualités – les couleurs, les tonalités, les formes géométriques, etc. – ne sont pas conçues comme des propriétés intrinsèques des expériences, mais bien comme des propriétés des choses matérielles avec lesquelles nous sommes en relation lorsque nous les percevons.

Cette discussion me conduit à préciser, pour conclure, le type d'adverbialisme que je propose.

Adverbialisme relationnel : les manières dont nous percevons le monde, auxquelles nous faisons référence lorsque nous utilisons le vocabulaire des apparences, sont conçues de

⁵¹ Soulignons qu'on ne peut pas répondre à ma discussion en arguant que les locuteurs resteraient capables, dans le monde imaginé par Jackson, de distinguer les choses qui apparaissent rouges des choses qui apparaissent bleues. Il ne va en effet pas de soi que nos capacités de discrimination ne dépendent pas de l'existence d'*instances* des propriétés discriminées. Il est clair qu'en général nous ne parlons de capacités de discrimination qu'à propos de propriétés qui sont bel et bien instanciées dans le monde. Il me semble donc qu'un argument serait nécessaire pour établir que de telles capacités de discrimination entre les couleurs pourraient exister en l'absence de toute instance de ces couleurs. Cela me paraît en effet assez douteux.

⁵² J'ai souligné que c'était notamment le cas pour David Chalmers.

façon relationnelle. Plus précisément : nous classons ces manières de percevoir en types d'expériences, eux-mêmes définis en comparaison avec des manières standards de percevoir.

L'adverbialisme relationnel n'implique rien quant à la nature métaphysique des propriétés phénoménales ainsi dégonflées. Peut-être que nous décrivons les propriétés phénoménales de façon relationnelle, comme je le prétends, mais que ces descriptions relationnelles réfèrent à des propriétés intrinsèques responsables des ressemblances entre les expériences. Mais peut-être qu'aucune propriété de cette sorte n'existe, et que les propriétés phénoménales dégonflées sont relationnelles – et c'est à mon avis le plus probable. Quoiqu'il en soit, le sens commun n'est pas engagé relativement à l'existence des *qualia*, du moins si l'adverbialisme relationnel décrit correctement nos façons de parler habituelles.

Conclusion

J'ai soutenu l'idée selon laquelle le vocabulaire des apparences décrit les caractéristiques phénoménales de nos expériences conscientes de façon relationnelle. Si l'on considère que les usages linguistiques reflètent nos conceptions naïves, ce qui me semble une hypothèse par défaut raisonnable, le sens commun n'est donc pas engagé à reconnaître l'existence de *qualia* au sens technique⁵³. J'ai aussi rappelé que C. I. Lewis lui-même considérait que l'utilité de l'expression philosophique « *quale* » venait précisément de ce qu'elle permettait de redresser certaines confusions du sens commun, et qu'il l'employait donc comme exprimant un concept technique. On peut ainsi être éliminativiste relativement à ce concept philosophique technique, sans vouloir pour autant réviser nos usages naïfs. Je plaide pour un tel éliminativisme sans illusion. Nous sommes engagés à reconnaître l'existence de qualités perceptibles, telles que les couleurs, les formes, les tonalités, etc. Mais ces qualités ne sont pas conçues comme des propriétés intrinsèques de nos expériences conscientes. Ces dernières peuvent certes être décrites en relation avec ces qualités. Ainsi, dire qu'une chemise m'a l'air rouge dans une certaine lumière implique de faire référence à la qualité sensible rouge afin de classer l'expérience visuelle de la chemise dans une certaine classe de ressemblance – la classe des expériences visuelles ressemblant à la perception consciente normale du rouge. Mais il ne s'agit pas de « qualités subjectives » au sens technique que C. I. Lewis a introduit, puisque les couleurs, par exemple, sont des propriétés de choses matérielles et non des propriétés des expériences conscientes.

La conscience phénoménale existe-t-elle, finalement ? Si l'on entend par là qu'il existe un *comment c'est* associé à nos expériences conscientes, je ne vois aucune raison de le nier, ni surtout de nier que notre psychologie naïve soit engagée à le reconnaître. Ainsi, voir du rouge, cela ressemble plus à voir du rose qu'à voir du jaune. Nous pouvons classer nos expériences de couleur dans des sortes, et ces sortes caractérisent un « comment c'est », et peuvent être qualifiées de « phénoménales » pour autant qu'elles nous permettent de

⁵³ Je n'ai pas, dans cet article, fait de revue de la littérature de philosophie expérimentale portant sur les relations entre le concept philosophique de conscience phénoménale et la psychologie naïve. Mais plusieurs publications de philosophie expérimentale confirment les conclusions du présent article, et suggèrent qu'il existe un sens philosophique technique de la notion de propriété phénoménale. Voir par exemple Sytsma et Machery, 2010, qui concluent, comme moi, que « le concept philosophique de conscience phénoménale ne coïncide pas avec la conception populaire » (p. 299). Je discute cette littérature dans (Ludwig, 2019).

comparer les façons dont les choses nous apparaissent lors d'événements de perception consciente. Cependant, les propriétés phénoménales ainsi conçues sont fondamentalement relationnelles, puisqu'il s'agit de classes d'équivalence d'expériences définies par comparaison à des standards. Il ne va *a priori* pas de soi qu'elles donnent lieu aux intuitions problématiques décrites notamment par David Chalmers, et qui selon lui sont essentiellement associées au domaine du phénoménal. Il est donc possible que résoudre le problème difficile de la conscience consiste surtout à comprendre pourquoi il ne se pose pas vraiment.

Références

- Ludwig P., « La connaissance phénoménale repose-t-elle sur l'accoutance ? », *Les Études philosophiques*, 3, 2019, p. 459-478.
- Block N., « On a confusion about a function of consciousness », *Behavioral and brain sciences*, vol. 18, n°2, 1995, p. 227-247.
- Bouveresse J., *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Éditions de Minuit, 1976b.
- Breckenridge W., *The Meaning of Look*, PhD Dissertation, Oxford, New College, 2007.
- Byrne A., « Don't PANIC: Tye's intentionalist theory of consciousness », *A Field Guide to the Philosophy of mind*, 2001.
- Chalmers D. J., « Perception and the Fall from Eden », in T. S. Gendler & J. Hawthorne (eds.), *New York/Oxford*, Clarendon Press, 2006, p. 49-125.
- Chalmers D. J., *The conscious mind: In search of a fundamental theory*, New York, Oxford University Press, 1996.
- Crane T., « The Origins of Qualia », in T. Crane & S. Patterson (éds.), *The History of the Mind-Body Problem*, London, Routledge, 2000, p. 169-194.
- Crane T., & French C., « The Problem of Perception », in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.
- Dennett D. C., « Quining qualia », in A. J. Marcel & E. Bisiach (eds.), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Farrell J., « 'What it is Like' Talk is not Technical Talk », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 23, n°9-10, 2016, p. 50-65.
- Feyerabend P. K., (1963). « Comment: Mental events and the brain », *The Journal of Philosophy*, vol. 60, n°11, p. 295-296.
- Fish W., *Perception, hallucination, and illusion*, New York, Oxford University Press, 2009.
- Flavell J. H., « The development of children's knowledge about the appearance–reality distinction », *American Psychologist*, vol. 41, no4, 1986.
- Frankish K., « Quining diet qualia », *Consciousness and Cognition*, vol. 21, n°2, 2012, p. 667-676.
- Frankish K., « Illusionism as a theory of consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 23, n°11-12, 2016, p. 11-39.
- Jackson F., *Perception : a representative theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Jarczewski D., *La Théorie pragmatiste de la connaissance de Clarence Irving Lewis*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2021.
- Le Bihan B., *Qu'est-ce que le temps ?*, Paris, Vrin, 2019.
- Lewis C. I., *Mind and the world-order : outline of a theory of knowledge*, New York, Charles Scribner's Sons, 1929.

Lewis D., « Should a materialist believe in qualia », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 73, n°1, 1995, p.140-144.

Maudlin T., *Philosophy of physics : space and time*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

Nagel T., « What Is It Like to Be a Bat », *The Philosophical Review*, vol. 83, n°4, 1974, p. 435-450.

Parsons T., *Events in the semantics of English: A study in subatomic semantics*, Cambridge, MIT Press, 1994.

Putnam H., *The threefold cord : mind, body, and world*, New York, Columbia University Press, 1999.

Quine W. V., *Word and object*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1960.

Rorty R., « Mind-body identity, privacy, and categories », *The review of metaphysics*, 1965, p. 24-54.

Russell B., *The problems of philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1912.

Schwitzgebel E., *Inflate and explode*, 2020, Unpublished manuscript. URL: <http://www.faculty.ucr.edu/~eschwitz/SchwitzPapers/InflateExplode-200131.pdf>

Snowdon P., « On the What-it-is-like-ness of Experience », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 48, n°1, 2010, p. 8-27.

Sytsma J., & Machery E., « Two Kinds of Subjective Experience », *Philosophical Studies*, vol. 151, 2010, p. 299-327.

Tye M., « The Adverbial Theory: A Defense of Sellars Against Jackson », *Metaphilosophy*, vol. 6, n°2, 1975, p. 136-143.