

# Le problème corps-esprit relève-t-il d'un mystère ?

JACOB HAMEL-MOTTIEZ, *Université de Sherbrooke*

**RÉSUMÉ** : La position mystérieuse en philosophie de l'esprit est minoritaire. Notamment défendue par Noam Chomsky et Colin McGinn, ces derniers prétendent que nos capacités cognitives et conceptuelles sont insuffisantes afin d'offrir une réponse satisfaisante à la question suivante : comment de notre cerveau peut émerger la conscience ? En présentant la généalogie partielle du problème corps-esprit que dresse Chomsky, nous nous intéresserons à l'argument central de McGinn prétendant que nous avons de bonnes raisons de croire que nous n'éluciderons jamais le problème de la conscience. L'objectif sera de considérer son argument d'un point de vue critique afin de déterminer s'il est concluant.

## *Introduction*

Le rapport entre notre expérience subjective et notre cerveau est une question particulièrement épineuse en philosophie de l'esprit. Le problème du corps-esprit tel que posé par Descartes à savoir quelle est la relation entre nos états mentaux et ceux physiques est généralement considéré comme la version canonique de ce problème. Alors que Descartes le solutionnait par l'existence de deux substances hétérogènes, la majorité de la communauté philosophique s'entend aujourd'hui pour admettre que ce dualisme des substances n'est simplement pas tenable<sup>1</sup>. Bien que le problème métaphysique posé par Descartes, à savoir comment deux substances hétérogènes peuvent mutuellement s'influencer, est considéré comme dissolu, force est de constater que celui de comprendre comment la conscience émerge de la structure cérébrale ne l'est pas. Autrement dit, comment expliquer que de notre cerveau émerge une expérience subjective particulière : la conscience<sup>2</sup> ? Sans plonger

dans les différentes tentatives mobilisées pour répondre à cette question d'envergure, l'absence d'explication véritablement satisfaisante mènera certains tel que Joseph Levine au diagnostic selon lequel il existe un écart explicatif [*explanatory gap*] dans notre compréhension du lien existant entre la conscience et le cerveau<sup>3</sup>. Plusieurs, reconnaissant cette limite explicative, défendent néanmoins qu'elle soit située temporellement. En effet, de nombreux phénomènes par le passé inexplicables l'on été plus tard dans le temps. Pourquoi donc maintenir qu'il en soit différent de ce problème particulier? Opposé à cette position inductive basée sur nos réussites passées, d'autres défendent une thèse plus drastique : nos échecs successifs dans le temps à rendre compte de manière satisfaisante du lien unissant conscience et corps serait révélateur d'une limite intrinsèque de nos capacités explicatives<sup>4</sup>. Cette dernière thèse est défendue par le mystérianisme en philosophie de l'esprit, position selon laquelle l'explication de la conscience sera à jamais un mystère hors de notre portée. L'une des figures phares de cette approche est le philosophe Colin McGinn. L'originalité et la force de son approche est qu'il est un des rares à proposer un argument convaincant selon lequel le mystérianisme est au fond la position la plus légitime concernant le problème corps-esprit. Le projet de cet article est d'évaluer si l'argumentaire proposé par McGinn parvient à réaliser ce qu'il prétend. Pour ce faire, nous retracerons dans un premier temps les origines du problème corps-esprit tel que présenté par Descartes et illustrant le changement de perspective vis-à-vis du problème métaphysique qu'il pose initié par Newton. Cette présentation historique permettra de contextualiser la contribution de McGinn quant au problème corps-esprit afin de l'apprécier à sa juste valeur. À la suite de la présentation de ces éléments, nous nous donnerons comme tâche d'évaluer l'argumentaire de McGinn à la lumière d'une lecture critique d'objections importantes portées par Uriah Kriegel et Ebran Demircioglu. Enfin, nous évaluerons si ces critiques sont suffisantes afin de nous sortir du pessimisme épistémologique dans lequel la position de McGinn semble nous plonger.

### *1. Le problème corps-esprit*

Comme mentionné en introduction, le problème corps-esprit, c'est-à-dire la question de savoir quelle est la relation entre le corps et l'esprit ou quelle est la relation entre les propriétés physiques et celles mentales<sup>5</sup> est l'une des questions centrales auxquelles s'intéresse le mystérianisme. Le problème tel que présenté est généralement attribué à Descartes bien que l'on retrace une forme de dualisme déjà chez Platon<sup>6</sup>. René Descartes maintenait une philosophie mécaniste selon laquelle ce qui expliquait les phénomènes physiques pouvait se réduire aux actions directes entre les corps et qu'une véritable compréhension requérait « un modèle mécanique, un dispositif qu'un artisan pourrait construire<sup>7</sup> ». Cependant, ce dernier a constaté que le fonctionnement de l'esprit humain ne semblait pas gouverné par des lois de la mécanique qu'il proposait<sup>8</sup>. Cet échec à rendre compte du fonctionnement de l'esprit humain a mené Descartes à soutenir qu'il existait deux substances distinctes, celle pensante et celle étendue. La première était celle constituant notre esprit, alors que la seconde caractérisait les corps matériels. Cette philosophie mécaniste couplée au dualisme des substances pose de nombreuses difficultés. L'une de celles-ci est la suivante : comment l'esprit peut-il interagir avec le corps ? Par exemple, comment le désir de boire un café chaud peut-il m'inciter à me lever et à le préparer<sup>9</sup> et inversement pourquoi le café chaud sur ma main cause-t-il une expérience consciente de douleur ? L'échec de la conception mécaniste à rendre compte de l'ensemble des phénomènes du monde, notamment la liberté humaine, sera ce qui mènera au développement d'un changement de perspective quant au rôle de l'entreprise scientifique. Ce changement, incarné par Newton et sa nouvelle conception du corps n'interdisant plus l'action à distance, transformera l'entreprise scientifique qui, plutôt que de tenter d'expliquer tous les phénomènes du monde par le biais de mécanismes entre les différents corps se donnera un objectif plus modeste : celui de « donner la meilleure explication théorique possible aux phénomènes constatés de manière empirique<sup>10</sup> ». C'est ainsi que pour rendre compte du mouvement des corps, notamment ceux célestes, Newton défendra une conception du corps pouvant être influencé par une *force* agissant à distance de manière

instantanée, c'est-à-dire sans contact. Il s'agit bien entendu de la gravitation. Plusieurs résisteront à la théorie mise de l'avant par Newton jugeant que l'explication proposée, faisant intervenir le concept d'action à distance, relevait de l'occultisme. Cependant, le succès explicatif de la théorie newtonienne remplacera éventuellement la théorie mécaniste beaucoup plus limitée de Descartes. D'ailleurs, la simplicité et la capacité prédictive de la mécanique newtonienne feront d'elle l'exemple paradigmatique de ce que représente une théorie scientifique réussie. Selon Noam Chomsky, bien qu'il soit aujourd'hui courant de se moquer de Descartes qui prétendait que deux substances hétérogènes puissent s'influencer, Newton n'a pas évincé l'aspect incompréhensible par son introduction d'une nouvelle conception du corps permettant l'action à distance, il a seulement fourni une explication qui rendait compte des observations empiriques : « [il] est aujourd'hui commun de tourner en ridicule "l'erreur de Descartes" qui postulait un esprit : son "fantôme dans la machine". Mais c'est une représentation fautive de ce qui s'est passé : c'est la machine que Newton a exorcisée, le fantôme est resté intact<sup>11</sup> ». Pour plusieurs, dont Chomsky, ce changement conceptuel concernant la notion de corps évince le problème métaphysique du problème corps-esprit puisque le mental n'est plus irréductible au physique<sup>12</sup> :

Ce qui oblige Descartes à maintenir en l'occurrence la distinction réelle de l'esprit, ce n'est pas tant sa conception de l'esprit comme irréductible au corps, que sa conception du corps comme étendu (géométrique) et mécanique – conception qui, parce qu'elle explique le mouvement par une action directe d'une partie de la matière sur une autre partie, élimine les effets de qualités occultes et permet de libérer la science d'une ontologie douteuse. [...] la physique postérieure à Descartes, à partir de Newton, conduit à une autre conception du corps, qui n'interdit pas l'action à distance. Si par conséquent on cesse de confondre, comme le fait Descartes, corporéité et mécanisme, il n'y a plus d'obstacle à considérer l'esprit humain, dans la spécificité de sa raison, comme identique à un organe corporel [...]<sup>13</sup>.

Le prix à payer est grand, car cette dissolution du problème mé-

taphysique découle directement des limites de l'intelligibilité de l'entreprise scientifique. Ces limites, défend Chomsky, sont intimement liées à notre condition humaine. En effet, nous sommes des êtres biologiques avec certaines capacités cognitives, mais également certaines limitations. En tant qu'humain, notre façon de concevoir nos hypothèses et nos théories scientifiques [*science forming capacity*] est nécessairement partielle, c'est-à-dire avec des lacunes et des angles morts :

L'esprit humain est un système biologique qui dispose d'un ensemble limité d'« hypothèses admissibles » sur lesquelles reposent la recherche scientifique et, selon la même logique, les performances cognitives en général. Pour des raisons purement logiques, ce système doit exclure les autres hypothèses et idées parce qu'elles lui sont entièrement inaccessibles ou sont trop éloignées dans une hiérarchie de l'accessibilité pour lui être accessibles, bien qu'elles puissent probablement l'être pour un esprit dont la structure serait différente<sup>14</sup>.

De cette idée découle assez naturellement la conclusion suivante : il est possible que certaines questions restent à jamais des mystères, car notre capacité à former des hypothèses et des théories scientifiques n'est pas adéquate afin de générer les hypothèses et théories nécessaires à leurs solutions<sup>15</sup>. Cette notion de mystère a un sens bien précis chez Chomsky et il convient d'entrer plus en détail dans la terminologie qu'il propose afin de bien capturer son propos. Ce dernier propose d'opérer une distinction entre deux types de questions : les *problèmes* et les *mystères*<sup>16</sup>. Les problèmes sont des questions auxquelles un être X avec certaines capacités cognitives Y peut, en principe, trouver la réponse. Un mystère est une question à laquelle un être X n'est pas en mesure de résoudre, car il n'est pas doté de capacités cognitives Y suffisantes. Prenons un exemple afin d'explicitier cette distinction entre problèmes et mystères : la question du calcul de l'hypoténuse d'un triangle rectangle. Pour les êtres humains, cela relève du problème. Nous avons les ressources cognitives suffisantes afin de développer les concepts nécessaires à la résolution de cette question<sup>17</sup>. Prenons une autre espèce, par exemple les rats. Relativement à leur condition cognitive, il ne sera pas litigieux d'affirmer que pour ces derniers, la question du calcul de l'hy-

poténuse est un mystère. Ils n'ont pas les ressources nécessaires, afin de résoudre cette question ni même pour la concevoir en premier lieu<sup>18</sup>. Il devrait être à présent clair qu'un problème ou un mystère n'est pas ontologique, mais épistémique, c'est-à-dire qu'il est relatif aux limites cognitives de celui qui tente de l'appréhender et non pas un attribut du problème ou du mystère en question. Cette distinction est centrale, car l'argumentaire mystérien que développera McGinn, influencé par la caractérisation de Chomsky, prend ses racines dans une évaluation des différentes facultés données à l'espèce humaine et consiste à montrer qu'elles sont insuffisantes afin de résoudre le problème corps-esprit. Nous y reviendrons lorsque nous présenterons l'argument de McGinn, mais gardons en tête cette distinction entre problèmes et mystères, car elle sera centrale pour la suite de notre propos.

## *2. Un nouveau problème corps-esprit ?*

Comme nous avons vu à la section précédente, le problème corps-esprit sous sa version cartésienne n'est plus. Déjà au temps de Descartes, certains de ses contemporains, notamment Joseph Priestley, avaient reconnu que bien que le problème métaphysique du corps-esprit ait été évincé, il en restait un scientifique : « l'énorme et fascinant problème [...] de savoir comment la structure organique du cerveau produit les propriétés appelées mentales<sup>19</sup> ». Cette question sera reprise par de nombreux philosophes, notamment Colin McGinn. Ce dernier s'intéressera à une facette en particulier de ce problème scientifique, soit comment nos expériences subjectives peuvent-elles dépendre de notre cerveau : « How is it possible for conscious states to depend upon brain states<sup>20</sup> »? Se basant sur la distinction entre problèmes et mystères effectués par Chomsky<sup>21</sup>, McGinn proposera que notre incapacité à effectuer un progrès substantiel vis-à-vis de cette question nous donne de bonnes raisons de penser que celle-ci relève d'un mystère<sup>22</sup>. Pour plusieurs, cette conclusion est jugée hâtive. Notamment, Paul Churchland soutiendra que l'inférence inductive proposée par McGinn est utilisée davantage pour servir son propos que pour nous donner de bonnes raisons d'en arriver à ses conclusions. En effet, lorsqu'on sait qu'il s'est approximativement

« écoulé 30 000 ans entre le moment où le silex taillé tenu à la main a été utilisé pour la première fois pour servir d'armes ou d'outils et celui où on a imaginé de le fixer sur un bout de bois donnant ainsi naissance à la hache dont nous connaissons<sup>23</sup> », la généralisation à partir de nos échecs passés à résoudre le problème scientifique du corps-esprit perd en force. Y aurait-il un argument plus convaincant afin d'avoir de bonnes raisons de penser que la compréhension de cette question est un mystère ? C'est le pari de Colin McGinn qui proposera un raisonnement soutenant que l'étude de nos capacités cognitives nous renseigne sur l'inadaptation de celles-ci afin de développer une compréhension scientifique satisfaisante du nouveau problème corps-esprit<sup>24</sup>.

### *2.1. L'argument de Colin McGinn*

L'argument proposé par McGinn repose sur une conception qu'il nomme *naturalisme transcendantal*. Celle-ci comporte deux thèses centrales. La première est le naturalisme ontologique [*ontological naturalism*], soit la conception selon laquelle la conscience, notre expérience subjective et qualitative de notre vécu, est un phénomène naturel du monde. La deuxième est l'irréductibilité épistémique [*epistemic irreducibility*] et renvoi à la thèse voulant qu'une explication de la manière dont cette conscience émerge de la structure du cerveau ne soit pas à la portée de l'espèce humaine<sup>25</sup>. Cette idée d'irréductibilité épistémique est ce qui rend la position de McGinn proprement mystérieuse. Pour reprendre les termes de McGinn, nous sommes cognitivement clos concernant l'explication du problème corps-esprit, c'est-à-dire que nous n'avons pas les facultés conceptuelles nécessaires afin d'appréhender la propriété du cerveau responsable de l'émergence de la conscience<sup>26</sup>. À ce stade, une clarification s'impose afin de capturer adéquatement ce qu'a en tête McGinn. Son idée n'est pas de soutenir que la science en usage ne nous fournit pas les concepts adéquats afin d'élucider la question du problème corps-esprit, mais qu'un éventuel changement de paradigme, au sens kuhnien<sup>27</sup>, nous permettrait de le résoudre<sup>28</sup>. Sa proposition est plus radicale; nous ne serons jamais aptes à développer les concepts nécessaires à la

compréhension du problème corps-esprit : « [given] the way we form our concepts, and the kinds of concepts we employ, we need more than a paradigm shift to solve the mind-body problem; we need to become different cognitive being<sup>29</sup> ». Bien que cette idée de clôture cognitive soit déroutante lorsqu'elle est appliquée aux humains, McGinn nous rappelle que nous n'avons aucun mal à soutenir une telle thèse vis-à-vis des animaux<sup>30</sup>. Comme nous l'avons vu précédemment avec l'exemple des rats et de la trigonométrie, nous acceptons parfaitement que des questions soient inaccessibles à certaines espèces sur la base de leurs limites cognitives. Ainsi, pourquoi la condition biologique humaine ne nous imposerait-elle pas des limites quant à ce qu'il nous est possible de connaître? Cette analogie est intéressante. Cependant, comme le raisonnement basé sur nos échecs passés, elle est somme toute assez faible. Même en acceptant que l'analogie tienne la route, pourquoi supposer que la question de la conscience humaine en particulier soit hors de notre portée? C'est à cette tâche que s'attèle McGinn dans *Can We Solve the Mind-Body Problem* (1989) en proposant un argument plus formel<sup>31</sup> nous donnant de bonnes raisons de penser que nous sommes cognitivement clos vis-à-vis de la question nous intéressant depuis le début de notre discussion. L'argument qu'il propose va comme suit<sup>32</sup> :

- (1) Il existe une propriété *P* instanciée dans le cerveau faisant en sorte que la conscience découle du cerveau.
  - (2) Deux moyens semblent à la portée des humains afin d'identifier la propriété *P* :
    - (a) Investiguer la conscience directement (introspection).
    - (b) Investiguer de manière empirique le cerveau (études empiriques).
  - (3) Il est impossible via des investigations directes de la conscience (2a) d'identifier *P*.
  - (4) Il est impossible via des études empiriques du cerveau (2b) d'identifier *P*.
- ∴ Nous ne pouvons pas identifier *P*.

Le lecteur attentif pourrait se demander sur quelles bases nous avons de bonnes raisons d'accepter qu'il soit impossible, autant par



l'introspection de « l'effet que ça fait » d'être conscient (3) que par des études empiriques du cerveau (4), d'identifier la propriété responsable de la conscience. La réponse qu'offre McGinn se base sur sa conjecture CALM<sup>33</sup> selon laquelle notre compréhension, notamment celle scientifique, se fonde sur notre capacité à « décomposer une chose en ses éléments constitutifs et à découvrir les règles de son assemblage (et de son désassemblage), ainsi que les lois qui les régissent<sup>34</sup> ».

Débutons par notre première voie d'accès à l'identification de la propriété P : l'introspection. Celle-ci est notre voie d'accès à la partie *mentale* du problème corps-esprit. La difficulté est qu'il semble qu'une analyse de cette expérience subjective ne nous rapproche en rien d'une explication faisant le pont avec la partie *physique* du problème corps-esprit, c'est-à-dire en vertu de quelle propriété du cerveau le phénomène de la conscience est possible. Autrement dit, diriger notre attention sur le fait que nous avons des expériences conscientes ne nous renseigne aucunement sur la manière dont celles-ci dépendent de notre cerveau. Ainsi, selon McGinn : « Introspection does not present conscious states *as* depending upon the brain in some intelligible way. [...] we could not acquire this concept simply on the basis of sustained and careful introspection. Pure phenomenology will never provide the solution to the mind-body problem<sup>35</sup> ».

En ce qui concerne les études empiriques du cerveau, notre deuxième voie d'accès, celles-ci misent sur la partie « physique » du problème corps-esprit. Cependant, McGinn argumente que cette voie d'accès mène également à un cul-de-sac, car la propriété *P* responsable de la conscience n'est pas une caractéristique observable du cerveau : elle est non spatiale. Or, selon McGinn nos facultés cognitives sont faites pour que nous identifions et percevions les choses comme occupant une place précise dans l'espace et c'est justement ce type d'approche qui fait défaut dans le cas de la propriété *P* :

Basically, I think, it is because the senses are geared to representing a spatial world ; they essentially present things in space with spatially defined properties. But it is precisely *such* properties that seem inherently incapable of resolving the mind-body problem : we cannot link consciousness to the brain in virtue of

spatial properties of the brain [...] consciousness defies explanation in such terms<sup>36</sup>.

En ce sens, il apparaît qu'aucune explication n'est à notre portée afin de lier ces deux moyens d'accès à la relation corps-esprit et d'expliquer comment du cerveau émerge la conscience : « You can look into your mind until you burst, and you will not discover neurons and synapses and all the rest ; and you can stare at someone's brain from dawn till dusk and you will not perceive the consciousness that is so apparent to the person whose brain you are so rudely eye-balling<sup>37</sup> ». Ainsi conclut McGinn, étant donné que nos capacités cognitives, conceptuelles et perceptuelles, semblent closes à l'identification de la propriété *P*, le problème corps-esprit restera un mystère pour les humains.

### 3. *Un argument réellement convaincant ?*

L'argument proposé par McGinn selon lequel nous sommes cognitivement clos quant à une explication satisfaisante de la manière dont notre expérience subjective dépend de notre cerveau est déroutant et peut sembler convaincant. Toutefois, je pense que nous avons au moins deux bonnes raisons de le remettre en doute. La première objection que je présenterai sera liée à la caractérisation de la clôture cognitive, centrale à la position mystérieuse de McGinn. La seconde visera davantage la tension découlant de la défense simultanée de McGinn que la propriété responsable de la conscience est non spatiale, mais qu'il existe, même si nous y sommes cognitivement clos, une explication naturaliste de celle-ci.

#### 3.1. *L'asymétrie kriegelienne*

Lorsque McGinn propose l'idée que les humains sont cognitivement clos à la question du problème corps-esprit, ce dernier fait appel à une analogie avec les animaux. L'exemple des rats étant cognitivement clos aux questions de trigonométries que nous avons présentées précédemment en est un bon exemple<sup>38</sup>. Si les animaux sont clos vis-à-vis de différentes questions, pourquoi les humains ne le seraient-ils pas ? Bien que cette analogie soit intuitive, elle pose une difficulté im-

portante : les rats ne conçoivent même pas qu'il puisse y avoir des questions relatives à la trigonométrie, alors que les humains peuvent apprécier assez distinctement la question du problème corps-esprit. En ce sens, il semble y avoir une asymétrie entre l'ignorance des animaux et celle des humains<sup>39</sup>. L'échec de cette analogie est la porte d'entrée à la critique d'Uriah Kriegel. Dans son article *The New Mysterianism and the Thesis of Cognitive Closure* (2003), ce dernier défend l'idée qu'il est incohérent de supposer que les humains soient cognitivement clos à certaines questions, alors que nous avons les capacités cognitives de les concevoir : « My claim will be that it is incoherent to suppose that a conceptual scheme is powerful enough to frame a problem without being powerful enough to frame its solution. There can be problems whose solutions evades us, but it cannot be a matter of conceptual poverty<sup>40</sup> ». Il importe d'être vigilant dans l'optique de ne pas caricaturer l'objection de Kriegel. Celui-ci ne soutient pas qu'il n'y ait rien qui n'échappe à la raison humaine. Il accepte que nous soyons cognitivement clos au regard de certaines questions. Cependant, si elles nous sont closes, cela implique que nous n'arriverons jamais à les formuler. Ce sont des questions à jamais hors de notre portée : « This is what I want to argue : not that humans are immune to all forms of principled ignorance, but that the reason they are radically ignorant when they are cannot pertain purely to missing empirical discoveries<sup>41</sup> ».

Cette mise en garde formulée, nous sommes en meilleure posture afin d'apprécier la critique de Kriegel. Ce dernier soutient que la caractérisation de la clôture cognitive proposée par McGinn ne tient pas la route puisque comprendre conceptuellement une question implique de comprendre conceptuellement son éventuelle réponse. Autrement dit, il existe un lien conceptuel entre une question donnée et sa réponse. Pour l'illustrer, prenons la question suivante en exemple : « Est-ce que Paul est parti ? ». Est-il plausible de soutenir qu'une personne comprenant cette question ne soit pas en mesure de comprendre les réponses suivantes : « Oui, Paul est parti. / Non, Paul n'est pas parti. » ? L'idée ici, n'est pas de défendre que l'individu en question soit en mesure de savoir si Paul est parti ou non, mais plutôt qu'il serait en mesure de reconnaître qu'elles sont des réponses acceptables à la question po-

sée. Par extension, Kriegel étend ce raisonnement au problème corps-esprit. Si l'on est en mesure de formuler « comment est-il possible que la conscience, résultat d'une propriété non spatiale  $P$ , soit causé par un cerveau aux propriétés spatiales ? », alors nous ne pouvons pas être cognitivement clos vis-à-vis de cette question, car nous avons les concepts suffisants afin d'imaginer, en principe, ce qui constitue une réponse à ce problème.

Cette critique de Kriegel est intéressante puisqu'elle permet de nuancer l'analogie intuitive entre les animaux et les humains en illustrant que notre situation particulière d'ignorance vis-à-vis de la question scientifique du problème corps-esprit ne semble pas identique à celle des animaux. Toutefois, il reste important de mentionner que la validité de l'argument que développe Kriegel concernant le lien conceptuel entre question et réponse est dépendante de la validité de la conception selon laquelle les questions seraient réductibles à l'ensemble de leurs réponses.

### 3.2. Retour à la case départ ?

La section précédente avait comme objectif de montrer l'asymétrie existante entre la clôture cognitive des animaux et celle attribuée aux humains au sujet du problème scientifique du problème corps-esprit. Cependant, une deuxième critique semble guetter le propos de McGinn. Plus précisément, le mystérianisme défendu par ce dernier engendre une inconsistance. Celle-ci émerge des deux thèses centrales à la position de McGinn soit le *naturalisme ontologique* et l'*irréductibilité épistémique* :

- (1) La conscience est un phénomène naturel du monde et il en existe une explication naturaliste.
- (2) Cette explication n'est pas à notre portée, notamment parce que la propriété  $P$  responsable de la conscience est non spatiale et que nos facultés ne sont pas adaptées à sa découverte.

Dans une perspective charitable, nous pensons qu'il est possible d'accorder à McGinn que si la propriété  $P$  responsable de la conscience est non spatiale, alors nous avons de bonnes raisons de penser que nous

sommes cognitivement clos vis-à-vis de celle-ci. Cependant, *contra* McGinn nous refusons qu'il soit cohérent de soutenir simultanément que *P* est non spatiale et qu'il existe une explication naturaliste de la conscience. Comme le relève Erhan Demircioglu : « How can there be a *naturalist* solution of the mind-body problem if the property that explains the link between the two is not spatial<sup>42</sup> »? À cet effet, une comparaison avec l'explication non naturaliste de Descartes est une façon efficace de concevoir la difficulté dans laquelle se trouve McGinn<sup>43</sup>. Rappelons que ce qui constituait l'explication cartésienne du problème corps-esprit était l'idée selon laquelle il existait deux substances distinctes, celle étendue et celle pensante, et que la seconde était non spatiale : « the root idea of Cartesian dualism is that the solution of the mind-body problem is possible only on the condition that mental states are taken to be the states of a *non-spatial* stuff<sup>44</sup> ». Selon McGinn notre incapacité à solutionner le problème corps-esprit n'est pas liée au fait que nous ne sommes pas en mesure de concevoir *P* autrement que de manière non spatiale, alors que cette propriété est spatiale. Sa thèse est métaphysique : *P* est non spatiale. En ce sens, une tension claire émerge entre l'engagement métaphysique de McGinn vis-à-vis l'ontologie de la propriété *P* et de la possibilité d'une explication naturaliste de la conscience. Si *P* est non spatiale, comment pourrait-elle être instanciée par le cerveau? Il semble que McGinn ne puisse pas simultanément soutenir 1) et 2). Le problème est que sa position repose tant sur l'une que sur l'autre. En effet, si McGinn abandonne la non-spatialité de *P*, sa justification de notre incapacité à identifier *P* se trouve grandement compromise : « We have seen that the argument crucially depends upon the thesis that consciousness is non-physical and nonspatial [...] If McGinn were to hold that consciousness is in fact physical and spatial, though it does not seem to be so, then the Humean argument would be stymied<sup>45</sup>. »

Si McGinn abandonne plutôt l'idée que la conscience est un phénomène naturel, alors, suivant Demircioglu, une explication surnaturelle semble nécessaire pour expliquer le problème corps-esprit : « If the reason why we do not call the Cartesian dualism as naturalistic is its commitment to the thesis that nothing spatial can do the job, as it seems to

be, then no account like McGinn's that makes the same commitment can reasonably hope for a naturalistic solution<sup>46</sup> ».

### *Conclusion*

En somme, l'objectif du propos de cet article était de présenter la position mystérieuse de Colin McGinn vis-à-vis du problème corps-esprit afin d'évaluer sa plausibilité. Pour ce faire, nous avons débuté par le problème corps-esprit tel que présenté par Descartes. Suivant Noam Chomsky, nous nous sommes penchés sur le changement de perspective apporté par Newton et comment l'absence de conception claire de corps dissolvait le problème métaphysique du problème corps-esprit. Reconnaisant qu'une question scientifique du problème corps-esprit persistait, nous avons présenté pourquoi cette dernière pourrait relever d'un mystère au sens chomskyen. Ensuite, nous nous sommes penchés sur l'argument proposé par McGinn pour défendre cette thèse afin d'évaluer si nous avons de bonnes raisons d'en arriver à ses conclusions.

Bien que la question du lien entre les états mentaux et le cerveau nous semble d'un intérêt central, tant pour la philosophie de l'esprit que pour les sciences cognitives, nous nous devons de relever que le mystérianisme reste une approche peu discutée, voire mise de côté. Ayant montré que l'argument mystérieux de McGinn n'est pas véritablement convaincant pour établir la conclusion selon laquelle nous ne serons jamais en mesure de solutionner le problème corps-esprit, force est de constater que le mystérianisme illustre de manière particulièrement limpide nos limites actuelles concernant la conceptualisation de ce qui pourrait constituer une forme de solution au problème en question. L'idée selon laquelle notre formulation du problème est trop embryonnaire sous sa forme présente pour espérer une quelconque avancée apparaît pour le moins plausible. En effet, même s'il est vrai que les avancements dans notre compréhension de certains questionnements scientifiques sont davantage le résultat d'événements fortuits<sup>47</sup>, il n'en demeure pas moins que la formulation claire d'un problème est bien souvent cruciale pour l'avancement de la recherche et même parfois pour l'investigation de nouveaux domaines<sup>48</sup>. Se pose donc la ques-

tion suivante : la philosophie de l'esprit peut-elle développer et clarifier les ressources conceptuelles des sciences cognitives pour aborder la question scientifique épineuse de savoir comment les états mentaux découlent du cerveau ? Plusieurs cas de figure témoignent de la capacité de la philosophie à entrer en dialogue avec les sciences en développant de nouveaux concepts et de nouvelles théories ou encore en clarifiant des concepts imprécis rendant l'investigation scientifique confuse<sup>49</sup>. D'ailleurs, les sciences cognitives ont déjà profité à plusieurs reprises de tels développements et clarifications. La théorie de la *modularité de l'esprit* proposée par le philosophe Jerry Fodor dans les années 1980, toujours influente à ce jour, est un exemple concret où la philosophie a développé et clarifié les ressources conceptuelles permettant d'aborder de manière renouvelée plusieurs problématiques scientifiques<sup>50</sup>. De ce fait, il semble pour le moins prématuré de répondre par la négative à la question de la solvabilité du problème corps-esprit. S'il est peu dire que le défi auquel nous sommes confrontés reste tout aussi colossal, il est clair que jusqu'à preuve du contraire aucune raison satisfaisante ne nous enjoint à souscrire au pessimisme épistémologique défendu par le mystérianisme.

- 
1. Cela concerne spécifiquement le dualisme des substances et non, par exemple, le dualisme des propriétés. Nous y reviendrons dans notre discussion.
  2. Ce terme est polysémique. Au sein de notre discussion, son usage sera circonscrit à ce que certains appellent la conscience phénoménale, soit l'expérience subjective de « l'effet que ça fait » pour reprendre l'expression de Thomas Nagel.
  3. Joseph Levine, « Materialism and qualia : The explanatory gap » dans *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol.64, (1983), p. 354-361.
  4. Robert Van Gulick, « Consciousness », Stanford Encyclopedia of Philosophy [En ligne], <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/#toc> (Page consulté le 23 décembre 2021).
  5. Howard Robinson, « Dualism », Stanford Encyclopedia of Philosophy [En ligne], <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/#toc> (Page consulté le 23 décembre 2021).
  6. Platon, Phédon dans Luc Brisson (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris,

- Flammarion, 2020, p. 2297-2299 [79a-80a].
7. Noam Chomsky, *Sur la nature du langage*, Marseille, Éditions Agone, 2011, p. 27.
  8. Noam Chomsky, *Chomsky (Les cahiers de l'Herne)*, Paris, Champs Flammarion, 2015, p. 192.
  9. Comme le soulève Norman Baillargeon dans *Turbulences : Essais de philosophie de l'éducation*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2013, p. 53-54, ce problème avait été soulevé par Élisabeth de Bohème. Descartes n'y donnera jamais une réponse satisfaisante.
  10. Noam Chomsky, *Quelles sorte de créatures sommes-nous? Langage, connaissance et liberté*, Montréal. Lux Éditeur, 2016, p. 53.
  11. Noam Chomsky, *Sur la nature du langage*, Marseille, Éditions Agone, 2011, p. 32.
  12. Il est à noter que tous ne s'accordent pas sur la conclusion à laquelle en arrive Chomsky. Récemment, Joseph Levine dans « The Mind-Body Relation : Problem, Mystery or What? » dans Nicholas Allott, Terje Lohndal, Georges Rey (éd.), *A Companion to Chomsky*, New Jersey, Wiley-Blackwell, 2021 a proposé *contra* Chomsky qu'il persiste un problème philosophique du problème corps-esprit.
  13. Noam Chomsky, *Chomsky (Les cahiers de l'Herne)*, Paris, Champs Flammarion, 2015, p. 19.
  14. Noam Chomsky, *Quelles sorte de créatures sommes-nous? Langage, connaissance et liberté*, Montréal, Lux Éditeur, 2016, p. 21.
  15. Cette position chez Chomsky découle de la conception modulariste de l'esprit humain selon laquelle notre cerveau serait structuré en différents modules permettant d'accomplir certaines tâches. Cela étant dit, le nombre fini de modules implique que certaines tâches ne sont simplement pas adaptées à la structure de l'esprit humain (Baillargeon, 2013, p. 59).
  16. Dans les faits, Chomsky fait la distinction entre quatre sortes de questions, soit les problèmes, les mystères, les illusions et les controverse. Cependant, la distinction centrale à la thèse mystérieniste de Chomsky est la distinction entre problèmes et mystères.
  17. Des conditions particulières peuvent faire en sorte que cette question soit un mystère pour certains humains. Notre exemple vise à saisir l'intuition derrière l'idée de clôture cognitive, non à inférer une généralisation universelle.
  18. Je suis redevable pour cet exemple à Uriah Kriegel « The new mysteria-



- nism and the thesis of cognitive closure », *Acta Analytica*, Vol.18, n° 1 (2003), p. 179.
19. Noam Chomsky, *Chomsky (Les cahiers de l'Herne)*, Paris, Champs Flammarion, 2015, p. 69.
  20. Colin McGinn, « Can we solve the Mind-Body Problem ? » dans *Mind*, vol. 98, n° 391, (1989), p. 349.
  21. Colin McGinn, *Problems in Philosophy : The Limits of Inquiry*, New Jersey, Blackwell, 1993, p. 3.
  22. Il est à noter que la position mystérienne que développe McGinn diverge à plusieurs égards de celle défendue par Chomsky. L'objet de notre discussion ne sera pas d'identifier les différences existantes entre ces deux positions, mais plutôt d'illustrer l'héritage intellectuel sur lequel McGinn fonde sa position mystérienne.
  23. Paul Churchland cité dans Norman Baillargeon, 2013, p. 67.
  24. Sauf indication contraire, dorénavant l'utilisation du terme « problème corps-esprit » ou « *mind-body problem* » renverra au problème scientifique et non à celui métaphysique.
  25. Mark Rowlands, « Mysterianism » dans *The Blackwell Companion to Consciousness*, New Jersey, Blackwell, 2007, p. 335.
  26. Voici la définition plus formelle que propose Colin McGinn : « A type of mind M is cognitively closed with respect to a property P (or theory T) if and only if the concept forming procedures at M's disposal cannot extend to a grasp of P (or an understanding of T) » dans « Can we solve the Mind-Body Problem ? » , *Mind*, vol. 98, n° 391 (1989), p. 350.
  27. Thomas Samuel Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.
  28. Cette ligne argumentative est adoptée par d'autres mystériens tels que Thomas Nagel.
  29. Colin McGinn, « What constitute the Mind-Body Problem », *Philosophical Issues*, Vol. 130 (2003), p. 160.
  30. Colin McGinn, 1989, p. 351.
  31. Notons que l'argument de McGinn n'en est pas un déductif. Ce dernier ne prétend pas avoir démontré que nous ne serons jamais en mesure d'expliquer le problème corps-esprit, mais plutôt que nous avons de bonnes raisons de croire que cette entreprise est vaine (Rowlands, 2007, p. 337).
  32. Mark Rowlands, 2007, p. 337.
  33. L'acronyme CALM signifie *Combinatorial Atomism with Lawlike Mapping*.

34. Norman Baillargeon, *Turbulences : Essais de philosophie de l'éducation*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2013, p. 60.
35. Colin McGinn, 1989, p. 354.
36. *Ibid.*, p. 357.
37. Colin McGinn, *The mysterious flame : Conscious minds in a material world*. New York : Basic Books. Je suis redevable pour cette citation à Susan Blackmore et Emily T. Troscianko, *Consciousness : An Introduction*. Oxford, Routledge, 2018, p. 47.
38. McGinn a recours à une analogie quelque peu différente, mais cela n'entrave pas le raisonnement qui suit.
39. Tous ne sont pas convaincus de l'échec de l'analogie entre la clôture cognitive des animaux et celle des humains. Ehran Demircioglu développe cette ligne argumentative dans « Human Cognitive Closure », *Acta Analytica*, vol. 32, n° 1 (2017).
40. Uriah Kriegel, « The new mysterianism and the thesis of cognitive closure », *Acta Analytica*, Vol.18, n° 1 (2003), p. 179.
41. *Ibid.*, p. 183.
42. Erhan Demircioglu, « Against McGinn's Mysterianism », *Cilicia Journal of Philosophy*, Vol. 3, n° 1 (2016), p. 7.
43. Ce qui rend l'explication cartésienne non naturaliste est son recours au dualisme des substances, ainsi qu'à la non-spatialité de la substance pensante. Contrairement à Descartes le dualisme des propriétés de McGinn n'est pas intrinsèquement non naturaliste. En revanche, ce qui rend la position de McGinn non naturaliste est la non-spatialité de la propriété *P* (Demircioglu, 2016, p. 8).
44. *Ibid.*, p. 8.
45. Anthony Brueckner et Alex. E. Beroukhim « McGinn on Consciousness and the Mind-Body Problem » dans *Consciousness : New Philosophical Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 404
46. Erhan Demircioglu, 2016, p. 10.
47. L'histoire des sciences présente de multiples cas où une découverte faisant avancer un domaine de recherche est issue de circonstances imprévisibles. L'exemple de la pénicilline est un cas paradigmatique d'un tel phénomène.
48. Noam Chomsky, *Chomsky (Les cahiers de l'Herne)*, Paris, Champs Flammarion, 2015, p. 70.
49. Laplane, Lucie, Paolo Mantovani, Ralph Adolphs, Hasok Chang, Alberto Mantovani, Margaret McFall-Ngai, Carlo Rovelli, Elliott Sober, et Tho-

mas Pradeu, « Why science needs philosophy » dans *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 116, n° 10 (2019), p. 3948-3952.

50. Jerry Fodor, *Modularity of Mind : An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge, MIT Press, 1983.