

# Andrew Woodfield

## LE MONISME NEUTRE ET LE PHYSICALISME\*

Dans sa préface à *The Analysis of Mind* (1921), Russell écrivait : « La thèse qui me semble réconcilier la tendance matérialiste de la psychologie avec la tendance antimatérialiste de la physique est la thèse de William James et des nouveaux réalistes américains, selon laquelle le “tissu” du monde n’est ni mental ni matériel, mais est un “tissu neutre” à partir duquel tous deux sont construits. » Il s’agissait des réalistes américains R.B. Perry et E.B. Holt. Russell affirmait à plusieurs reprises que le monisme neutre résolvait définitivement le problème corps-esprit. En abandonnant le Sujet il abolissait le dualisme du Sujet et de l’Objet. Russell demeura fidèle à cette thèse jusqu’à la fin de sa carrière, comme il l’indiqua dans le premier chapitre de *My philosophical development* (1959), intitulé « Ma conception actuelle du monde ».

Les entités neutres sont « plus primitives » que l’esprit ou la matière. « L’esprit et la matière semblent composites, et la substance dont elles sont faites se trouve en un sens entre elles deux, en un autre au-dessus d’elles, comme un ancêtre commun » (1921, pp. 10-11. Les citations par année et page renvoient aux ouvrages de Bertrand Russell). Le monde est constitué par un ensemble d’événements, intitulés « apparences » ou « aspects », que l’on peut grouper en sous-ensembles conformément à deux principes distincts. A plusieurs reprises, Russell utilise l’exemple d’une plaque photographique qui, lorsqu’on l’expose à un ciel nocturne, reproduit

\* Traduit de l’anglais par Claudine Engel-Tiercelin.

l'apparence de chaque étoile. « Si nous assumons, comme le fait normalement la science, la continuité des processus physiques, nous sommes obligés de conclure que là où se trouve la plaque, et en tout lieu situé entre elle et une étoile qu'elle photographie, *quelque chose* se produit qui est relié spécifiquement à cette étoile » (1921, p.99). Pareillement, un événement quelconque, relié à l'étoile, doit se produire en tout lieu où l'étoile pourrait être photographiée par une plaque suffisamment sensible. Comme une photographie prise à partir d'un lieu quelconque où il y a de la lumière reproduirait l'apparence d'un objet ou d'un état de choses, il doit y avoir une « vaste multitude » d'événements qui se produisent en tout lieu à tout moment. De tels événements pourraient être groupés *soit* en ensembles dont les membres se produisent en un seul lieu, *soit* en ensembles dont les membres, bien que se produisant en des lieux différents, « sont reliés de la manière dont le sens commun considère qu'ils émanent d'un seul objet ». Un ensemble d'événements se produisant en un seul lieu est une « perspective » c'est-à-dire la « vision du monde » que l'on a à partir de ce lieu. Un ensemble d'événements que le sens commun considérerait comme ayant une source commune dans un objet ou dans un état de choses physique *est* l'objet ou l'état de choses.

Si un lieu se trouve être occupé par un cerveau vivant relié à un œil, une perception visuelle se produit. Mais la perception n'a pas à être construite comme mettant en œuvre une relation entre l'état des choses et un sujet percevant ; une apparence aurait occupé ce lieu, quand bien même il n'y aurait eu aucun sujet pour percevoir. L'apparence qui se produit réellement relève d'un type dont les caractéristiques sont déterminées par l'emplacement et par les contraintes du médium intermédiaire. Les organes sensoriels et le système nerveux central du sujet qui perçoit font partie du médium intermédiaire, à égalité avec les ondes de lumière qui se propagent entre l'étoile et la photographie ; il n'y a pas à les considérer comme des organes ou comme des serviteurs d'un Esprit intermédiaire. Quand l'énergie filtre à travers un médium cérébral pour produire un événement perceptuel, le processus révèle les qualités intrinsèques de l'événement ; en langage courant, nous disons que l'aspect qualitatif est « expérimenté par celui qui perçoit ». D'un point de vue physiologique, l'événement est identique à un événement qui se produit en un lieu situé à l'intérieur du cerveau, et la connaissance qu'un observateur extérieur peut en avoir se limite à la connaissance de ses propriétés structurelles et causales. Cela est vrai de toute la connaissance des objets extérieurs que fournissent la science et la perception : elle ne révèle jamais les qualités intrinsèques du monde, uniquement le « squelette causal » (1927, p. 391).

Des ensembles d'événements qui se produisent successivement peuvent être arrangés en paquets ou « biographies » (1927, pp. 212-3). Des biographies d'ensembles classés par le second principe correspondent à des corps qui perdurent dans le temps. Ce que l'on appelle ordinairement un Esprit ou un Sujet qui perdure (dans la mesure où cela concerne son activité perceptuelle) est une série temporelle de perspectives mettant en œuvre des médiateurs cérébraux. Le Moi, si on le construit comme une entité qui *possède* une biographie, est quelque chose de superflu ; Russell, comme Hume, l'abolit.

Le monisme neutre rappelle le monadisme leibnizien, à ceci près que ses entités de base interagissent causalement l'une avec l'autre. A la différence des monades, les événements ressemblent essentiellement à des miroirs : ils reflètent ce qui se passe autour d'eux. Les événements occupent des positions dans l'espace-temps physique. A la question « où se produit une apparence ? », Russell répond que, comme les percepts, elles ont un lieu double, le lieu de la perspective, et le lieu de l'objet qui apparaît. « En gardant fixe la moitié de ce lieu, nous obtenons la vision du monde obtenue à partir d'un lieu donné ; en gardant l'autre moitié fixe, nous obtenons les visions d'un objet physique prises à partir de lieux différents » (1927, p. 258).

Les constructions logiques ressemblent à celles du phénoménalisme et le mot « apparence » pourrait rappeler le phénoménalisme. Pourtant, Russell a à cœur de démarquer la nouvelle théorie des « sense-data » ou des « sensibilia », ceux-ci dépendant réellement ou hypothétiquement de l'esprit. L'exemple de la plaque photographique et le passage de Russell sur le « dictaphone » (en 1927, pp. 209-210), montrent clairement que les apparences ne dépendent pas de l'esprit. Bien plus tard (voir 1959, p. 135), il note qu'il avait rejeté les sense-data au moment où il écrivait *The Analysis of Mind* parce qu'ils maintenaient la séparation « Sujet/Objet ». La nature anti-idéaliste du monisme neutre peut être mise en lumière en la comparant à la théorie de l'information. Par quoi j'entends, non la théorie de l'information statistique telle qu'elle fut d'abord proposée par Shannon et Weaver, mais la conception de l'information qui est proposée par deux réalistes américains modernes bien connus, Fred Dretske, dans son livre *Knowledge and the Flow of Information* (1981), et J.J. Gibson, dans *The Ecological Approach to Visual Perception* (1979).

Selon Dretske, l'information n'a pas besoin, pour exister, d'un récepteur ou d'un interprète ; il ne s'agit pas nécessairement d'une information *à* ou *pour* quelqu'un, mais de quelque chose dont la génération, la transmission, et la réception, n'impliquent ni ne présupposent en aucune manière des processus interprétatifs » (*op. cit.*, p. VII). L'information était là depuis le début, avant que les organismes sensibles aient évolué ; et même maintenant que les êtres sensibles détectent de l'information, il y en a beaucoup qu'ils ne détectent pas. Quand un procédé de mesure suffisamment sensible est situé en un lieu où l'information est disponible, le procédé enregistre l'information en changeant son propre état. Dans l'approche écologique que fait Gibson de la vision, voir c'est « ramasser de l'information ». La rétine et le cerveau d'un organisme comprennent un procédé de mesure puissamment sensible qui peut refléter avec précision l'état de choses qui se produit à l'endroit d'une source distale parce que l'information que l'on a de la source distale est « présente dans la lumière » à l'endroit où les ondes lumineuses frappent l'œil.

Nous pouvons retranscrire les deux thèses avancées par le monisme neutre en employant la terminologie de la théorie de l'information. Tout d'abord, on a une thèse sur le monde physique : les objets, propriétés, événements, états de choses physiques sont des constructions logiques faites à partir de classes d'unités d'information dont on dirait normalement qu'il s'agit d'information *relative* à ces objets, propriétés, événements et états. En second

lieu, on a une thèse psychologique : un esprit qui perçoit n'est pas une entité qui serait au-dessus de l'information qui est encodée à l'intérieur d'un cerveau ; mais il est identique à cette information. Pour évaluer ces thèses, il est instructif de comparer et d'opposer le monisme neutre et la théorie de l'information. La théorie de l'information contemporaine, en dépit de l'analogie entre « l'unité d'information » et l'« apparence », n'avancerait aucune de ces thèses. Gibson et Dretske sont des réalistes scientifiques, et Dretske au moins, est physicaliste. Le physicalisme est une espèce rivale de monisme. Le physicalisme est-il donc supérieur au monisme neutre ?

La motivation qui se cache derrière toute forme de monisme, c'est le vénérable désir philosophique de parvenir à une conception unifiée du monde dans lequel nous qui sommes les sujets connaissant de ce monde avons aussi une place. Quand Russell disait en 1921 que la tendance de la physique contemporaine était « antimatérialiste », il avait à l'esprit les travaux d'Eddington et d'Einstein. Dans *Space, Time and Gravitation* (1920), Eddington soutenait que la table solide que nous voyons en face de nous est très différente de la table envisagée par la physique atomique : cette dernière ne possède ni les qualités secondes ni même les qualités premières que nous tenions pour objectives. La théorie de la relativité d'Einstein montrait que l'espace et le temps ne sont pas indépendants l'un de l'autre, et que les « événements » sont ontologiquement plus fondamentaux que les « objets ». Ainsi, le matérialisme issu de la philosophie corpusculaire n'est plus compatible avec les meilleures théories physiques ; la physique moderne ne peut plus être appelée matérialiste. Néanmoins, la révolution du 20<sup>e</sup> siècle en physique a consisté à remplacer une vieille théorie physique par une théorie empirique nouvelle et supérieure. Pourquoi Russell n'a-t-il pas considéré que cette nouvelle théorie était une vision du monde unifiante adéquate ? La réponse, c'est que le physicalisme ou la physique n'ont rien fait pour éliminer ce que Whitehead avait intitulé la « bifurcation de la nature » en l'Objectif et le Subjectif, le Connu *versus* le Connaissant. Afin de comprendre la place de l'esprit dans la nature, nous devons chercher du côté de la psychologie, sur laquelle la physique est silencieuse. Comme Russell le faisait remarquer, un demi-siècle plus tard, « tant que l'on conservait le "sujet", il y avait une entité "mentale" à laquelle il n'y avait rien d'analogue dans le monde matériel » (1959, p. 139). Le monisme neutre, en niant que les perceptions soient essentiellement relationnelles, donne aux événements mentaux le même statut qu'à des événements physiques. Le prix à payer est que les événements physiques eux-mêmes doivent être reconstruits ; mais si la théorie peut rendre compte de l'ensemble de la physique en traduisant les propositions physiques dans ses propres termes, le monisme neutre unifie la physique et la psychologie, et est donc supérieur au physicalisme pris isolément. Si n'importe quel physicaliste moderne avait pu convaincre Russell que les propositions de la psychologie et que les concepts de Moi, d'Esprit, de Sujet étaient en réalité tout à fait analysables par les seules ressources de la physique, alors je pense que Russell aurait dû admettre que le monisme physique valait bien le monisme neutre, ou lui était même préférable.

La question de savoir comment on peut réconcilier la science avec les faits de la

subjectivité et de l'expérience personnelle est une préoccupation commune à Sellars et à Quine (entre autres). Sellars soutient que nous possédons deux schèmes pour penser au monde, le schème « manifeste » du sens commun et le schème « scientifique ». Ces deux perspectives ne sont pas généralement en mesure d'être réconciliées, notamment en ce qui concerne leurs conceptions différentes de l'homme. Selon l'« image manifeste », nous sommes des sujets conscients, qui examinons le monde et agissons librement sur lui. Nous ne pouvons renoncer à cette conception, même si l'« image scientifique » nous présente comme des systèmes physiques explicables en principe par les lois de la physique et de la biologie. L'image scientifique n'est cependant pas encore complète ; elle ne peut expliquer les sensations conscientes, les sentiments, ou l'activité intentionnelle. Les deux schèmes sont en constante évolution et il se peut qu'ils se rejoignent d'une manière ou d'une autre, mais, dans l'état actuel de notre reconnaissance, ils se contredisent.

Quine, en revanche, est tout prêt à épouser le physicalisme et à abandonner certains aspects de l'image manifeste. Il se méfie des discours mentalistes qui s'appuient sur des bases logiques et sémantiques ; il est désireux d'éliminer en même temps l'idée cartésienne selon laquelle chacun de nous a un accès privé à un domaine intérieur. Tout ce qui est valide dans l'idée de « point de vue » d'un individu peut se traiter et s'étudier dans le cadre de l'approche scientifique commune. Le programme quinién d'épistémologie naturalisée repose sur la prémisse que la meilleure conception que nous puissions avoir de nous-mêmes est celle que nous offrent la physique, la physiologie, et la théorie de l'évolution. Le problème de la justification de nos croyances est essentiellement celui de « trouver des manières, en accord avec les sciences de la nature, dont l'animal humain peut avoir projeté la même science à partir de l'information sensorielle qui pourrait lui parvenir conformément à cette science » (Quine, 1974, p. 2). Quine n'admettrait pas qu'une théorie philosophique, telle que le monisme neutre, puisse découvrir ou construire des entités plus fondamentales que celles qui sont postulées par la meilleure théorie empirique disponible ; l'épistémologie libérée « ne rêve plus à une philosophie première, plus solide que la science, sur laquelle la science pourrait être fondée » (*ibid.*, p. 3).

Si une théorie quelconque devait mettre au défi l'ontologie d'une théorie empirique particulière, la relève du défi ferait elle-même partie de l'entreprise scientifique. La nouvelle théorie rivale devrait passer des tests vérifiant son adéquation empirique, sa cohérence et sa capacité à prédire.

Sellars et Quine ont formulé leurs conceptions de nombreuses années après la conversion initiale de Russell au monisme neutre. Si Russell en avait eu connaissance, son jugement aurait probablement été que Sellars était trop pessimiste sur la possibilité de réconcilier en général l'image manifeste et l'image scientifique, et que Quine était trop sévère à l'égard des phénomènes mentaux. Russell ne doute jamais que les percepts ont des qualités intrinsèques, ou que celui qui perçoit en a une connaissance directe : il insiste sur le fait que « nous ne devons pas négliger la connaissance qualitative plus intime que nous avons en ce qui concerne les événements mentaux » (1927, p. 389). Le monisme neutre garantissait le meilleur

des deux mondes, et c'est pourquoi Russell « se satisfaisait d'une image du monde qui réunissait la physique et la perception en un tout unique et harmonieux » (1959, p. 105).

En évaluant cette théorie ambitieuse, il faut en estimer les bons et les mauvais côtés. Tout d'abord, il y a la thèse que l'ontologie de la physique moderne est logiquement constructible à partir d'une ontologie d'événements neutres qui sont analogues à des unités d'information. Je consacrerai peu de temps à critiquer ce point, parce que tout le monde admet aujourd'hui que le monisme neutre est un échec. Il a des défauts internes semblables à ceux qui font le tourment du phénoménalisme. Si nous le considérons comme une théorie qui se bat pour survivre dans la course scientifique, le fait que les savants l'ont dans leur majorité méprisé est une preuve suffisante de son infériorité par rapport à la théorie des particules et des forces subatomiques. On l'ignore également chez les théoriciens de l'information. La théorie de l'information, telle qu'on la comprend généralement, n'a aucune ambition réductionniste grandiose d'étayer la physique. Au contraire, les propriétés informationnelles sont *survenantes* (*supervenient*) sur les propriétés et états physiques en vertu de lois physiques. Quand un thermomètre de mercure enregistre l'information qu'un fluide dans lequel il est placé a une température de 90 degrés, l'existence même de cette propriété informationnelle dépend de la réalité indépendante des objets et propriétés physiques, et des lois causales qui concernent l'expansion du mercure dans diverses conditions de température.

En second lieu, il y a la thèse selon laquelle le domaine du mental (et principalement de la perception) est pareillement logiquement réductible à des apparences, et qu'il n'y a aucun sujet d'expérience qui soit au-dessus des apparences. Examinons cette thèse de plus près, étant donné que Russell croyait que l'avantage principal du monisme neutre sur le physicalisme, c'était précisément sa capacité à résoudre le problème corps-esprit.

Notons d'abord que la théorie de l'information de Dretske prétend aussi fournir une analyse réductionniste des phénomènes mentaux. Mais son analyse diffère du monisme neutre à maints égards. Comme je l'ai indiqué plus haut, les unités d'information de Dretske ne restent pas désincarnées, sans soutien et autonomes ; elles sont *portées* par, *encodées dans* un véhicule physique quelconque tel qu'un signal, un certain état d'un objet, un symbole physiquement réalisé. Les perceptions et les autres états mentaux qui ont un contenu d'information sont considérés comme des événements qui se produisent dans des circuits neuronaux situés à l'intérieur du cerveau de celui qui perçoit. Comme il identifie l'esprit au cerveau, Dretske ne prône pas la disparition de l'esprit, mais il affirme au contraire sa réalité. D'après cette analyse, les conditions de vérité d'un énoncé tel que : « Le Sujet S a perçu qu'il y a eu un éclair à l'instant t » sont, très grossièrement, qu'un éclair a eu lieu à t, que l'éclair a été la cause de la mise en branle d'un certain état d'activation d'une partie du cerveau de S, et que l'état en question a été d'un type dont les activations sont en corrélation nomique, dans les conditions qui prévalaient avec des circonstances où il y a des éclairs. Cette explication fait des perceptions du monde extérieur quelque chose d'irréductiblement relationnel en les rendant informationnelles, car toute information dépend d'une corrélation qui a le caractère d'une loi entre un

état de choses à la source et un état de choses au récepteur. La source et le récepteur jouent les mêmes rôles respectivement que ceux que jouent l'« objet » et le « sujet » dans les discours mentaux qui n'ont pas été réduits.

La théorie de l'esprit de Dretske a été critiquée pour de nombreuses raisons. L'une des difficultés majeures, c'est que le « contenu d'information » d'un état visuel ne coïncide pas toujours avec son « contenu subjectif » ; même quand ils se trouvent coïncider, on peut soutenir que les deux contenus relèvent de catégories entièrement différentes (voir Woodfield, 1986). Une autre difficulté, c'est que la théorie n'explique pas pourquoi la perception implique jamais la conscience. Bien sûr, Dretske ne soutenait pas que là où *n'importe quelle* entité véhicule l'information que p, il existe une perception que p : un thermomètre, par exemple, n'a pas en toute rigueur de perceptions. Ce qu'il soutient, c'est que pour qu'il y ait un état mental, le récepteur doit être un système vivant doté d'un système nerveux complexe. L'information portée par un signal doit être extraite et filtrée d'une manière spéciale, de telle sorte que l'état cérébral ne considère qu'il y a perception que si celle-ci est fonctionnellement reliée à la bonne espèce de système de traitement d'information. Mais la théorie de Dretske est quand même incomplète, puisqu'elle n'explique pas pourquoi le contenu d'un percept a un aspect subjectif, qualitatif. Même si Dretske prétend offrir une théorie physicaliste de l'esprit, en fait, il ne parvient tout simplement pas à affronter les problèmes de la subjectivité et des qualia qui préoccupaient le plus Russell. Russell aurait sans nul doute dit qu'il ne valait pas mieux que n'importe quel autre genre de physicaliste, pour ce qui est de la résolution de la bifurcation sujet-objet.

Cependant, la théorie de l'esprit de Russell se heurte elle-même à maintes objections. En ce qui concerne son élimination du « Moi », elle est vulnérable à toutes les objections faites par Strawson à l'encontre de ce qu'il appelait la théorie de la « non-propriété ». Russell aurait néanmoins écarté ces objections, sur la base du fait que la « métaphysique descriptive » de Strawson accepte de façon non critique les règles de base que le sens commun conserve jalousement. Russell avait adopté la position, à présent populaire chez les matérialistes éliminativistes en philosophie de la psychologie, que le sens commun est une théorie ordinaire primitive, liée à une doctrine erronée de la « substance ». Dans « Esprit et Matière » (1956), il reproche violemment à Descartes d'assumer dans l'argument du *cogito* que le moi « Je » nomme une substance. Il dit : « Ce n'est pas en se qualifiant d'entité unique connaissant des états changeants que (Descartes) donnait la meilleure description de ce qu'il était pour lui-même. L'entité unique est tout à fait inutile. Des états qui changent sont bien suffisants » (*op. cit.*, p. 138). Strawson aurait pu être l'un de ceux que Russell avait à l'esprit lorsqu'il écrivait : « J'ai le regret de dire qu'il y a bien trop de professeurs de philosophie qui considèrent qu'il est de leur devoir d'être des sycophantes du sens commun, et de s'incliner ainsi, sans doute de façon non intentionnelle, devant les superstitions sauvages des cannibales » (*ibid.*). L'abolition du Moi est une « métaphysique révisionniste » et n'en est pas pire pour cela.

Une objection plus dirimante concerne la manière dont les percepts s'accordent avec

le schème physique, et dont ils sont reliés au corps de celui qui perçoit. J'essaierai de montrer que Russell rencontre ici une difficulté analogue au problème du dualiste sur la manière dont il faut expliquer les corrélations entre événements mentaux et événements corporels. Accordons pour les besoins de l'argumentation, qu'un percept est une apparence obtenue à partir d'une perspective, et que c'est un élément d'une suite qui constitue l'esprit. Accordons aussi que la même apparence est un élément d'un autre ensemble qui constitue une entité physique. Nous devons alors nous demander : « Comment la classification mentale cadre-t-elle avec la classification physique ? » Les deux taxinomies qui se recoupent doivent satisfaire une condition extrêmement contraignante d'adéquation : les groupements doivent concorder avec les faits empiriques. Par exemple, aucun objet physique qui n'est pas perçu au temps  $t$  ne devrait se révéler, après analyse consister en partie en apparences qui participent à des percepts de cet objet à  $t$ , aucun percept ne devrait se produire en des lieux et temps où il n'y a réellement personne pour percevoir, et ainsi de suite. Russell effleure à peine ces détails. Seul *The Analysis of Matter* contient quelques tentatives. C'est donc d'autant plus étrange que c'est dans ce livre qu'il a d'abord formulé la thèse selon laquelle les percepts sont *identiques* à des événements dans le cerveau de celui qui perçoit, thèse qui est à première vue incompatible avec le monisme neutre.

Supposons que les ondes lumineuses que réfléchit une rose rouge stimulent telle rétine et donnent ainsi lieu à tel événement B au temps  $t$  dans le cortex visuel de tel cerveau humain. Comme B est un événement physique, le monisme neutre l'identifierait à un ensemble d'apparences, des apparences dont on dirait normalement qu'elles appartiennent à B, telles qu'elles se présentent à un certain nombre, peut-être infiniment grand, de points de vues différents. Supposons que l'ensemble en question consiste en  $(a_1, a_2, a_3, \dots, a_N)$ , et appelons ceci « l'ensemble-B ». Supposons maintenant qu'un percept de rose rouge se produit pour telle personne au temps  $t$ , la personne dans le cerveau de laquelle E se produit. Appelons ce percept P. Le monisme neutre identifie P à une apparence particulière, l'apparence qui se présente sous telle perspective, quand le médium intermédiaire inclut un œil et un cerveau humains. Appelons cette apparence aP. L'hypothèse de l'identité de l'esprit-cerveau est que B est identique à P. Mais il est interdit au moniste neutre de faire cette identification sous peine d'incohérence, car cela impliquerait que telle apparence aP soit identique à un ensemble de *plusieurs* apparences, à savoir l'ensemble-B. Et on ne pourrait pas dire non plus, je pense, que aP est un *membre* de l'ensemble-B. Tout membre de l'ensemble-B est une apparence d'une sorte telle qu'on dirait normalement qu'elle appartient à tel événement du cerveau B. Mais aP, étant le percept P, est une apparence de rose rouge. Un événement du cerveau a une sorte d'apparence différente de celle d'une rose rouge. Ainsi, même si aP se produit au même moment que  $a_1, a_2, a_3$ , etc., il a un contenu différent et un objet différent de tous ceux-ci et ne peut donc être identique à aucun d'entre eux.

Le ralliement de Russell à la thèse de l'identité en 1927 n'était pas à l'évidence un simple lapsus, puisqu'il la réaffirme en divers autres endroits, parfaitement conscient du fait que



cela lui avait valu incompréhension et critiques. Dans l'élaboration qu'il effectue de sa doctrine en 1956, il écrit à la page 118 : « Les événements qui se groupent pour former un esprit donné sont, d'après ma théorie, ces mêmes événements qui se groupent pour former son cerveau. Ou peut-être serait-il plus correct de dire qu'ils sont *quelques-uns* des événements qui forment le cerveau. Le point à retenir c'est que la différence entre l'esprit et le cerveau n'est pas une différence de qualité, mais une différence d'arrangement. »

Cela ne répond pas aux critiques mentionnées ci-dessus, qui portent sur la base de la distinction entre le *fait d'être mental* et le *fait d'être physique*. Nous avons accordé qu'un événement peut être physique quand on le classe d'une certaine manière, et mental quand on le classe d'une autre manière (cf. Davidson, [1970], dont le « monisme anomal » repose sur cette idée). Les critiques portent sur le fait qu'identifier un événement mental à un événement du cerveau, c'est attribuer à l'événement mental le *mauvais* groupement physique.

La raison sous-jacente pour laquelle Russell effectue son identification esprit-cerveau n'est pas claire. On a des preuves physiologiques qu'« il faut relier la vie mentale à des propriétés physiques du tissu cérébral » (1956, p. 148) et l'identification effectue une économie ontologique. La motivation est partagée par des physicalistes tels que Smart (1959). L'identité esprit-cerveau, quand elle est construite comme une réduction au physique, a assurément ses problèmes ; mais si l'identité est construite comme une réduction à du neutre, le caractère bi-positionnel des apparences est entièrement annihilé. Lockwood (1981) essaie d'être charitable à l'égard de Russell, en soutenant que le monisme neutre répond bien à deux des objections les plus sérieuses faites à l'identification des percepts à des événements du cerveau. C'est (1) le fait que les percepts ont des propriétés phénoménales alors que les événements du cerveau n'en ont pas (2) ; le problème posé par Kripke concernant l'obligation d'expliquer notre intuition que l'identification est contingente. Cette dernière objection, que je ne détaillerai pas ici, a elle-même été contestée (voir Mc Ginn [1977], Woodfield [1978 a, 1978 b]). Néanmoins, cette force supposée de la thèse de l'identité non physicaliste finit par se réduire à zéro si la thèse contredit le principe fondamental de la taxonomie neutraliste.

Si le monisme neutre ne peut être combiné avec l'hypothèse de l'identité esprit-cerveau, comme je l'ai soutenu, il peut peut-être apporter une autre solution, une autre explication cohérente de la relation esprit-cerveau. Dans *The Analysis of Matter* (pp. 258-269), Russell suggère la position que, je pense, il devrait prendre. Il devrait dire que l'événement du cerveau qui se produit à l'endroit du récepteur appartient au « médium intermédiaire » du percept. C'est la dernière étape d'un processus dont la fonction est de *faciliter* le percept. Le médium cérébral *permet* à l'apparence de manifester ses qualités. Ainsi, le percept P est *produit* par les transactions d'énergie qui se produisent dans une chaîne de causes physiques dont le dernier terme est un événement du cerveau. C.D. Broad (1923, pp. 523-548) s'est à juste titre étonné de ce que pouvait bien vouloir dire au juste le mot « produire » dans ce contexte ; cela pourrait vouloir dire « sélectionner » (ce qui est semblable à l'idée chère au théoricien de l'information que le cerveau « extrait » de l'information qui est déjà là), ou cela pourrait vouloir

dire « générer ». La réponse de Russell à Broad met en valeur la fonction de médiation que joue le cerveau. Quand les rayons lumineux passent à travers un médium physique, ils sont déformés de diverses manières. De la même façon, le cerveau « déforme » les stimuli sensoriels : « Je conçois le rôle joué par l'« œil » comme étant analogue pour l'essentiel à celui que joue un microscope ; et j'adopte la même thèse en ce qui concerne le rôle joué par le nerf optique » (1927, p. 260). Malheureusement, il ne poursuit pas la chaîne causale jusqu'au cortex visuel. C'était peut-être la sagesse, au vu des embarras rencontrés par Descartes lorsqu'il est parvenu à la glande pinéale.

Poussé jusqu'à sa conclusion, le monisme neutre traiterait notre exemple de la manière suivante. Un ensemble d'apparences, l'ensemble-B, est mis pour une relation *de médiation* survenant après l'apparence aP, permettant ainsi à aP de révéler son aspect qualitatif en tant qu'expérience perceptuelle consciente. L'emplacement de la *perspective* aP sur le monde est identique à l'emplacement de l'objet *dont relèvent* tous les membres de l'ensemble-B. Ainsi, même si la théorie reste moniste, elle implique une mystérieuse relation plurivoque de dépendance entre chaque événement conscient (chaque événement au niveau deux) et un ensemble d'événements non conscients au niveau un. Également, au cas où l'événement du cerveau B est réellement observé par quelqu'un, disons par un neurophysiologue, l'une des apparences au moins comprises dans l'ensemble-B est elle-même un percept, et est par là même aussi un événement de niveau deux qui se trouve dans la relation de dépendance à un autre ensemble d'événements de niveau un (lequel ensemble, à son tour, peut contenir certains événements appartenant au niveau deux, tels que chacun d'eux dépend cependant d'un autre ensemble d'événements de niveau un, et ainsi de suite). Néanmoins, ce tableau n'est toujours pas satisfaisant, dans la mesure où la relation de dépendance reste mystérieuse. Nous avons toujours, dans une ontologie moniste, un problème semblable au problème que rencontrent les dualistes, à savoir celui consistant à expliquer le lien entre les événements mentaux et les événements corporels avec lesquels ils sont liés.

En conclusion, la critique principale que je voudrais adresser à l'encontre de la théorie du monisme neutre de Russell des événements mentaux, c'est que Russell ne réussit pas à suffisamment l'élaborer. Non seulement il ne pense pas jusqu'au bout aux implications qui résultent de ce qu'il combine la seconde thèse (sur les esprits) à la première thèse (sur les corps), mais il ignore aussi toute une foule de questions qui pourraient se poser au sujet des esprits et de leurs contenus. Voici simplement quelques-unes des questions que l'on pourrait s'attendre à voir poser par une théorie qui serait assez compréhensive :

1. Quelle est l'explication que propose le monisme neutre des pensées, des croyances, des souvenirs, des désirs et autres types d'états représentationnels, et comment traite-t-elle les événements mentaux qui ne sont pas représentationnels tels que douleurs, grattements et chatouillements ? Quelle est sa position sur les émotions, les traits de caractère, et les humeurs ? Russell a effectivement consacré un livre à ces sujets, *The Analysis of Mind*, mais la plupart des analyses qu'il a offertes sont loin de relever entièrement du monisme neutre.

2. Une personne peut percevoir qu'une rose est blanche alors qu'elle est en fait rouge. Une autre peut aussi avoir l'hallucination d'une rose rouge, alors qu'en réalité il n'y a absolument rien devant elle. Dans le premier cas, il y a un objet que l'apparence présente faussement, et dans le second cas, il n'y a aucun objet extérieur. Si toutes les apparences ont deux « pôles », ou deux principes de groupement, à quels groupements faudrait-il assigner les erreurs de perception et les hallucinations ?

3. Une personne peut entretenir des pensées réflexives sur ses expériences perceptuelles. Quelle analyse faudrait-il donner des états mentaux de second ordre qui prennent pour objets les percepts ? Il paraît possible pour un adepte du monisme neutre de soutenir qu'il existe des apparences d'apparences, mais certains détails exigeront un traitement délicat. Par exemple, est-ce qu'une apparence de second ordre a la même perspective que l'apparence de premier ordre qui se trouve incluse en elle ? Si oui, est-ce que l'apparence de second ordre représente cette perspective comme un emplacement dans l'espace physique tout en la considérant simultanément à partir de cet emplacement ?

4. Selon la conception défendue par le sens commun, le sujet jouit de certains privilèges épistémologiques eu égard à ses propres expériences, par exemple, il connaît directement leurs qualités intrinsèques. Si un percept a des propriétés structurelles causales ainsi qu'une qualité intrinsèque, est-ce que le sujet peut connaître l'une quelconque de ses propriétés structurelles causales ? En général, il faut en dire plus sur cette distinction entre les deux sortes de propriétés. Est-ce que le contenu représentationnel d'un percept (par ex. le fait qu'il soit *comme celui* d'une rose rouge) est supposé être sa nature qualitative, ou une propriété structurelle causale ? Si « qualité intrinsèque » est le nom choisi par Russell pour désigner une qualité non représentationnelle, sensationnelle, est-il possible dans son optique que la qualité d'un concept donné puisse avoir été différente de ce qu'elle était en réalité, sans le moindre changement dans ses propriétés structurelles causales ?

5. De nombreuses propriétés, peut-être toutes, sont chargées de théorie, au sens où le sujet interprète le stimulus à la lumière de concepts et d'attentes d'arrière-plan. En raison de ceci, deux individus peuvent voir la même scène selon des modes de présentation différents, même s'ils la considèrent selon les mêmes conditions d'éclairage, à partir du même point dans l'espace. Quelle reconstruction pourrait être offerte par la théorie du « non-sujet » de la contribution qu'apportent les concepts du sujet aux contenus de ses perceptions ?

De telles questions, et il y en a sans aucun doute bien d'autres, doivent être affrontées par n'importe quel philosophe qui croit sérieusement au monisme neutre. Pour ma part, j'ai la certitude que très peu d'entre elles recevraient des réponses satisfaisantes. Le monisme neutre est incapable de développer une bonne analyse de l'esprit, tout comme il est incapable de reconstruire logiquement la matière. Les écrits de Russell sur ce sujet sont plaisants, le style en est toujours brillant, mais la doctrine ne résiste pas à l'examen. Pour des yeux contemporains plus sérieux, le monisme neutre est un *jeu d'esprit* d'une époque révolue.

BIBLIOGRAPHIE

- BROAD, C.D.  
1923 *Scientific Thought*, Kegan Paul, Londres.
- DAVIDSON, D.  
1970 « Mental Events » in *Experience and Theory* (éd.) L. Foster et J.W. Swanson, Duckworth, Londres.
- DRETSKE, F.  
1981 *Knowledge and the Flow of Information*, Blackwell, Oxford.
- EDDINGTON, A.S.  
1920 *Space, Time and Gravitation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GIBSON, J.J.  
1977 *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston.
- LOCKWOOD, M.  
1981 « What was Russell's Neutral Monism? » in *Midwest Studies in Philosophy VI* (éds) P.A. French, T.E. Uehling, and H.K. Wettstein, University of Minneapolis, Minneapolis.
- MAC GINN, C.  
1978 « Reply of Woodfield », *Analysis* 38,3.
- QUINE, W.V.O.  
1960 *Word and Object*, M.I.T. Press, Cambridge, Mass.
- QUINE, W.V.O.  
1974 *The Roots of reference*, Open Court, La Salle, Illinois.
- RUSSELL, B.  
1921 *The Analysis of Mind*, George Allen and Unwin, Londres.
- RUSSELL, B.  
1927 *The Analysis of Matter*, Kegan Paul, Trench, Triubner & Co, Londres.
- RUSSELL, B.  
1956 *Portraits from Memory and Other Essays*, George Allen and Unwin, Londres.
- RUSSELL, B.  
1959 *My Philosophical Development*, George Allen and Unwin, Londres.
- SELLARS, W.  
1963 « Philosophy and the Scientific Image of Man », in *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- SMART, J.J.C.  
1959 « Sensations and Brain Processes », *Philosophical Review*, LXVIII, 141-156.
- WOODFIELD, A.  
1978 a « Identity Theories and the Argument from Epistemic Counterparts », *Analysis* 38,8.
- WOODFIELD, A.  
1978 b « Rejoinder to Mc Ginn », *Analysis* 38,4.
- WOODFIELD, A.  
1986 « Two Categories of Content », *Mind and Language* 1,4.